

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO – UFRRJ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISSERTAÇÃO**

**COAGINDO OS DEUSES: O USO DE AMEAÇAS E  
INTIMIDAÇÕES ÀS DIVINDADES DO EGITO ANTIGO EM  
ENCANTAMENTOS DO REINO NOVO (SÉCULOS XVI – XI AEC)**

**THIAGO HENRIQUE PEREIRA RIBEIRO**

**2018**



**UFRRJ**

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPHR**

**COAGINDO OS DEUSES: O USO DE AMEAÇAS E  
INTIMIDAÇÕES ÀS DIVINDADES DO EGITO ANTIGO EM  
ENCANTAMENTOS DO REINO NOVO (SÉCULOS XVI – XI AEC)**

**THIAGO HENRIQUE PEREIRA RIBEIRO**

*Sob a Orientação do Professor*  
**Marcos José de Araújo Caldas**

*e Co-orientação da Professora*  
**Nely Feitoza Arrais**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, ao Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ  
Maio 2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R484c Ribeiro, Thiago Henrique Pereira , 1992-  
COAGINDO OS DEUSES: O USO DE AMEAÇAS E INTIMIDAÇÕES  
ÀS DIVINDADES DO EGITO ANTIGO EM ENCANTAMENTOS DO  
REINO NOVO (SÉCULOS XVI - XI AEC) / Thiago Henrique  
Pereira Ribeiro. - 2018.  
174 f.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.  
Coorientadora: Nely Feitoza Arrais.  
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal  
Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós - Graduação em  
História - PPGH, 2018.

1. Egito Antigo. 2. Religião e Magia. 3. Ameaças.  
I. Caldas, Marcos José de Araújo , 1969-, orient. II.  
Arrais, Nely Feitoza, 1970-, coorient. III  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós - Graduação em História - PPGH. IV.  
Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E  
DOUTORADO

**Coagindo os Deuses: o uso de ameaças e intimidações às divindades do  
Egito Antigo em encantamentos do Reino Novo (séculos XVI - XI AEC)**

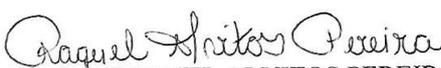
**THIAGO HENRIQUE PEREIRA RIBEIRO**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em  
História, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de  
concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 15/05/2018

Banca Examinadora:

  
Professor Doutor MARCOS JOSÉ DE ARAÚJO CALDAS  
Orientador e Presidente da Banca - UFRRJ

  
Professora Doutora RAQUEL ALVITOS PEREIRA - UFRRJ

  
Professora Doutora GISELA CHAPOT – FSB

  
Professor Doutor JÚLIO CÉSAR MENDONÇA GRALHA

## AGRADECIMENTOS

Realizar um Mestrado realmente não é uma tarefa fácil. Leituras aumentam, prazos se apertam e dois anos se diluem e passam como se fossem apenas duas semanas. O número de pessoas que passaram por nossa vida e de alguma forma nos ajudaram nessa etapa também foi enorme, e mencioná-las todas talvez preencheria o dobro de páginas desta dissertação. Todas merecem nosso agradecimento, mas algumas devem receber menção especial.

Aos nossos orientadores, professores Marcos José de Araújo Caldas e professora Nely Feitoza Arrais, por todos os encontros, aconselhamentos, dicas, sugestões, puxões de orelha e oportunidades que nos proporcionaram.

Aos meus pais e familiares que, mesmo sem entender muito bem o que significa cursar um Mestrado, sentiam orgulho de verem o filho/sobrinho/neto mais velho caminhando ainda mais.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em História que nos auxiliaram durante essa trajetória.

À professora Doroti Cercato, cujas aulas particulares de francês possibilitaram que nos aventuremos por boa parte de nossa bibliografia. Também à professora Tânia Conceição Clemente de Souza, cujas aulas sobre Análise de Discurso merecem o mérito pelo meu quarto capítulo.

Aos muitos amigos que cruzaram nosso caminho. Rodrigo, Joyce, Wyllian, Nathalie, Juliana, Maria Eduarda, Thamires, Angelus e muitos outros de uma longa lista que, mais próximos ou à distância, torceram por nós e nos ofereceram múltiplas formas de apoio.

Aos professores e pesquisadores que me receberam em Londres. Greg Woolf, por ter nos recebido no Institute of Classical Studies; Susanne Woodhouse, por ter nos possibilitado frequentar a biblioteca do Department of Ancient Egypt and Sudan do Museu Britânico; e a Stephen Quirke, por ter aceitado se encontrar com um desconhecido pesquisador brasileiro para tomar um café e conversar sobre nossa pesquisa. Ademais, devemos agradecer imensamente a Tatiana Azevedo, Derek Curtis e Veronica Martire, que não mediram esforços em garantir que nossa estadia na capital inglesa fosse inesquecível.

À CAPES, pela concessão de bolsa de pesquisa que permitiu que muitas de nossas tarefas de estudo e pesquisa fossem possíveis.

E, por fim, a Vinícius, por simplesmente ter feito tudo ser possível.

## RESUMO

RIBEIRO, Thiago Henrique Pereira. **Coagindo os Deuses: o uso de ameaças e intimidações às divindades do Egito Antigo em encantamentos do Reino Novo (séculos XVI – XI AEC)**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica - RJ, 2018.

A presente pesquisa versa sobre o tema da prática da magia no Antigo Egito faraônico, tendo como foco de preocupação passagens de textos alcunhados como encantamentos de se utilizam de um tom ameaçador dirigido contra os deuses e deusas egípcios. Tratam-se de falas em que o praticante da magia afirma que, caso determinado objetivo do encantamento não se concretize como deveria, alguma divindade sofrerá ataques, o culto religioso será extinto ou a ordem dos elementos naturais (com o céu acima, a terra abaixo e assim por diante) será abalada, dentre outras consequências sérias para o pensamento egípcio. Como nos situamos na linha interpretativa atualmente corrente que entende a magia não como oposta, mas como integrante da religião, essas ameaças mágicas tornam-se uma prática recorrente e legalizada; mas, ao mesmo tempo, elas desafiam nossa compreensão sobre o Egito Antigo por se colocarem contra preceitos das próprias crenças egípcias que teoricamente deveriam impossibilitar que fossem realizadas. Assim, debruçamo-nos sobre o período do Reino Novo, época de expansões e consolidações de processos histórico-religiosos, para analisarmos as ameaças em encantamentos. Utilizando tanto o arcabouço da Análise de Discurso francesa quanto parte do método da Análise de Conteúdo, procuramos observar não apenas como as ameaças se inserem nas crenças dos antigos egípcios, mas também, e especialmente, como elas podem contribuir para uma melhor compreensão da antiga religião egípcia.

**Palavras-chave:** Egito Antigo; Religião e Magia; Ameaças

## ABSTRACT

RIBEIRO, Thiago Henrique Pereira. **Forcing the Gods: the use of threats and intimidations to the Ancient Egyptian deities in New Kingdom spells (XVI – XI BCE)**. Master's Dissertation in History. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica - RJ, 2018.

The present research treats about the theme of magic in Ancient Egypt, having as its aim passages of texts called as *spells* that use a threatening tone addressed against Egyptian gods and goddesses. They consist into speeches where the practicer of magic claims that, if determined object given in the spell does not happen as it should, certain divinity is going to suffer attacks, the religious cult is going to be extinguish or the order of natural elements (with the sky abroad, the earth below and so on) is going to be unsettled, between other serious consequences to the Egyptian thought. Since we locate ourselves into the interpretative line that understands magic not as something contrary, but as an inner part of religion, these magical threats become a recurrent and legalized practice; but, at the same time, they challenge our understanding about the Ancient Egypt since they are against precepts of the proper Egyptian beliefs that theoretically should prevent them to be done. Thus, we focus on the period named as New Kingdom, an epoch of expansions and historical-religious developments, to analyse the threats existing in spells. Using both the Speech Analysis outline and part of the method given by the Content Analysis, we look to observe not only how the threats fit into ancient Egyptian beliefs, but also, and specially, how they can contribute to a better understanding of ancient Egyptian religion.

**Keyword:** Ancient Egypt; Magic and Religion; Threats

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1. O LUGAR DA MAGIA .....	6
1.1 Abordagens Clássicas: Religião <i>versus</i> Magia .....	8
1.2 Usos e Empregos do Paradigma Tradicional.....	16
1.3 As Críticas e o Novo Paradigma .....	24
1.3.1 Definições funcionais .....	27
1.4 Religião, Magia e Egito .....	31
1.4.1 Religião.....	31
1.4.2 Magia.....	32
1.4.3 Entre a religião e a magia egípcias .....	33
CAPÍTULO 2. PRÁTICAS RELIGIOSAS DAS ESFERAS PÚBLICA E PRIVADA .....	36
2.1 O Mundo Egípcio .....	36
2.1.1 A Cosmologia e Maat.....	38
2.1.1.1 Maat.....	38
2.1.1.2 Multiplicidade de explicações e cosmogonias.....	42
2.1.1.3 Crenças sobre a morte e regeneração .....	47
2.1.2 As Instituições do Reino Novo: sacerdotes e governantes .....	49
2.2 A Religião Pública.....	52
2.2.1 O panteão divino e Amon-Rá .....	53
2.2.2 Os cultos nos templos .....	59
2.2.3 Os festivais .....	63
2.3 A Religião Privada .....	64
2.3.1 A piedade pessoal .....	67
2.4 Público e Privado?.....	69
CAPÍTULO 3. PROCEDIMENTOS E PRÁTICAS DA MAGIA.....	72
3.1 Empregos da Magia.....	72
3.2 A Figura do Mago Egípcio .....	75
3.3 Procedimentos da Magia .....	77
3.3.1 Palavras e imagens.....	78
3.3.2 O uso de mitos .....	79
3.3.3 Materiais empregados.....	80
3.3.4 Gestos e técnicas.....	82
3.4 A Natureza da Magia.....	85
CAPÍTULO 4. ELEMENTOS DISCURSIVOS DAS AMEAÇAS, DA ORDEM E DO CAOS .....	91
4.1 As Ameaças na Egiptologia.....	91
4.2 O Discurso e o Conteúdo.....	101
4.2.1 A Análise de Discurso .....	101
4.2.2 A Análise de Conteúdo.....	103
4.2.3 Entre o Discurso e o Conteúdo .....	106
4.3 Os Encantamentos e Suas Análises .....	107
4.3.1 “Um encantamento de amor para um homem” .....	107
4.3.1.1 Tabela analítica e leitura.....	107

4.3.1.2 Elementos discursivos .....	109
4.3.2 “Decreto real de Osiris Khentamentiu” .....	110
4.3.2.1 Tabela analítica e leitura .....	112
4.3.2.2 Elementos discursivos .....	114
4.3.3 “Uma conjuração de substâncias de dor” .....	115
4.3.3.1 Tabela analítica e leitura .....	116
4.3.3.2 Elementos discursivos .....	118
4.3.4 “[Mais um] encantamento para acelerar a gravidez de Isis” .....	119
4.3.4.1 Tabela analítica e leitura .....	120
4.3.4.2 Elementos discursivos .....	122
4.3.5 “[Mais um]” .....	123
4.3.5.1 Tabela analítica e leitura .....	124
4.3.5.2 Elementos discursivos .....	126
4.3.6 “[Mais um] 2” .....	127
4.3.6.1 Tabela analítica e leitura .....	128
4.3.6.2 Elementos discursivos .....	129
4.3.7 “Mais um encantamento, de capturar um escorpião, de segurar rapidamente sua boca para evitar que ele pique” .....	130
4.3.7.1 Tabela analítica e leitura .....	130
4.3.7.2 Elementos discursivos .....	133
4.3.8 “Encantamento para fazer com que N se lembre de seu nome no domínio do deus” .....	133
4.3.8.1 Tabela analítica e leitura .....	134
4.3.8.2 Elementos discursivos .....	135
4.3.9 “Encantamento para sair à luz do dia e ter poder sobre seu inimigo” .....	136
4.3.9.1 Tabela analítica e leitura .....	137
4.3.9.2 Elementos discursivos .....	139
4.3.10 “Encantamento para não permitir que N seja embarcado para Leste no reino dos mortos” .....	140
4.3.10.1 Tabela analítica e leitura .....	141
4.3.10.2 Elementos discursivos .....	144
4.4 As Ameaças e seus Encantamentos .....	144
4.5 As Ameaças e Maat: o <i>paradigma sethiano</i> .....	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	156
ANEXOS .....	162



## INTRODUÇÃO

Das civilizações humanas que já pisaram em nosso planeta, poucas, ou até mesmo nenhuma outra, permeia tanto o imaginário e gera tanto fascínio quanto o Egito Antigo. Tendo durado cerca de três mil anos, um recorde de longevidade que ainda aguarda ser batido, essa rica civilização, florescida às margens do perene rio Nilo, gerou uma cultura que chama a atenção de outros povos desde a própria Antiguidade, quando muitos ainda eram contemporâneos aos antigos egípcios e tiveram o privilégio de poder observá-los e estabelecer contatos com eles. Porém, a anterioridade do Egito e de sua cultura, cujas origens recuam e se perdem nas brumas do tempo, não tardaram e engendrar, nesses outros povos, a ideia de que a terra de *kemet*<sup>1</sup> era um lugar de maravilhas que mantinha muitos conhecimentos ocultos em segredo.

Nesse quadro, a imagem do Egito como um local versado em magia não nos é estranha, sendo, na verdade, bastante familiar para nossa sociedade. Apesar de ser algo alimentado pelas incontáveis obras literárias, cinematográficas e de demais formatos que foram produzidas pelo Ocidente, há de fato um respaldo dessa visão na quantidade de textos, estátuas e objetos gerais do Egito Antigo que sobreviveram até os dias de hoje e que podem ser caracterizados como itens “mágicos”. Contudo, no tocante às pesquisas egiptológicas, existe uma discrepância entre a abundância de material disponível e as investigações sobre o tema da magia: apesar de os materiais se encontrarem documentados e disponíveis para estudo desde meados do século XIX, o assunto foi por muito tempo negligenciado pelos egiptólogos<sup>2</sup>. Este panorama tem, felizmente, mudado ao longo dos últimos anos, graças ao aumento do interesse pelo estudo e a publicação de trabalhos de pesquisa concernentes à magia egípcia. Porém, há um ponto que, a nosso ver, ainda foi muito pouco abordado pelos pesquisadores, apesar de ser bastante conhecido e apontado por eles: alguns dos chamados encantamentos, isto é, dos textos utilizados na realização da magia, apresentam verdadeiras ameaças de ataques a divindades, sublevações cósmicas e outros desenrolares sérios e catastróficos, os quais intentavam fazer com que determinado objetivo (uma cura, uma proteção contra um perigo, etc.) se

---

<sup>1</sup> “Terra negra”, em língua egípcia. A expressão se refere à coloração do solo após o retorno das águas do Nilo ao seu volume normal, momento do ano que era bastante propício ao plantio graças à riqueza de minerais e nutrientes em que fica o terreno. Como a ocupação ocorria – e ainda ocorre – ao longo das margens do rio, “terra negra” era o nome que os próprios egípcios davam para seu território.

<sup>2</sup> KOENIG, Yvan. “Introduction”. In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 9-14, pp. 9-10.

concretizasse. O pequeno texto que se segue, constituinte de nosso *corpus* documental, serve como uma excelente amostragem ao leitor disto que acabamos de descrever:

*Saudações a ti, Rá-Horakhty, pai dos deuses! Saudações a vós, sete Hathors que estão vestidas em envoltórios de linho vermelho! Saudações a vós, deuses senhores do céu e da terra – permita que (a mulher) N nascida de N venha atrás de mim como uma vaca atrás do pasto, como uma criada atrás de suas crianças, como um pastor atrás de seu gado.*

*Se eles falharem em fazê-la vir atrás de mim, eu porei fogo em Busiris e queimarei Osiris.*<sup>3</sup>

Tal prática, que passaremos a chamar apenas de *ameaças*, é perigosa por ir de encontro a elementos que podemos listar aqui, mas que exporemos e explicaremos ao longo das páginas desta pesquisa. Primeiro, nos inserimos na linha interpretativa que compreende ser a magia egípcia uma parte constituinte da religião, o que nos leva a enxergar os encantamentos que realizam ameaças como uma prática religiosa. Segundo, as ameaças se colocam contra Maat, preceito fundamental do pensamento egípcio que apregoava a manutenção da ordem (a qual englobava tanto a ordem da natureza, isto é, do meio ambiente, quanto a hierarquização da sociedade). Terceiro, havia a crença na efetividade de inscrições imagéticas e textuais, o que significa que um encantamento que afirma que um deus será morto caso uma cura não aconteça *realmente* coloca em perigo a vida dessa divindade.

Este último ponto, da capacidade de atuação na realidade, fazia com que regras padronizadas imperassem sobre o que fosse posto em textos e imagens. Como tais produções carregavam em si certo poder ou capacidade de intervenção, tomava-se cuidado quanto ao que e como se representaria algo. Por exemplo, as diferentes proporções de tamanho dos seres que aparecem em uma cena não apenas detonavam importância, mas também influenciavam os “atores reais” que lhes serviam de base (o rei, um deus, etc.)<sup>4</sup>. Da mesma forma, evitava-se representar uma divindade em situação de derrota ou uma força ou existência inimiga em estado de ascensão, visto que isso de fato levaria a enfraquecer o deus e fortalecer o agente inimigo<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> BORGHOOTS, Joris F. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Leiden: E.J. Brill, 1979, p. 1. Tradução livre. “Hail to you, Re<sup>h</sup>orachte, father of the gods! Hail to you, seven Hathors who are clothed in wrappings of red linen! Hail to you, gods, lords of heaven and earth- let (the woman) NN born of NN come after me like a cow after grass, like a maidservant after her children, like a herdsman after his cattle. If they fail to make her come after me I will set <fire to> Busiris and burn up < Osiris>!”

<sup>4</sup> PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2006, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

Tais imposições e regramentos faziam parte do que os estudiosos costumam chamar de *decoro*, o qual

Afetava o que se permitia ser representado em cenas ou apresentado em textos, e como e em que contexto alguma coisa poderia ser mostrada. O decoro evoluiu muito lentamente, permitindo que uma gama crescente de material religioso ou de outra natureza fosse mostrado. Esse desenvolvimento acompanhou uma expansão geral dos usos da representação e da escrita [...]. Apesar dessas expansões, o efeito genérico do decoro foi provavelmente o de refrear a proliferação de material religioso em contextos públicos. Um determinado tema não era exibido em monumentos simplesmente porque existia na sociedade. A maior parte deve ter existido por muito tempo antes que fossem criados contextos ou concebidas formas para apresentá-los dentro do sistema do decoro. Isto aplica-se especialmente à realidade onipresente do sofrimento, que nunca se tornou um tema comum no âmbito do decoro<sup>6</sup>.

Portanto, há uma série de impedimentos para a realização das ameaças nos encantamentos. Contudo, elas aconteciam. Com isto não estamos dizendo que elas foram feitas por algum grupo sectário rebelde ou que são provenientes de certo contexto de guerras ou de rebeliões. Não se trata de nada disso. Encontramos indícios de ameaças sendo feitas do Reino Antigo<sup>7</sup> (séculos XXVII-XXII AEC) até a XXX Dinastia<sup>8</sup> (século IV AEC)<sup>9</sup>, o que aponta para uma abrangência aproximada de, no mínimo, “meros” dois mil anos. As ameaças apareciam nos textos aqui e ali, indo contra os preceitos que levantamos acima. Temos, sem sombra de dúvidas, um belo paradoxo em mãos.

No entanto, a questão soa paradoxal apenas para nós, ocidentais, uma vez que nos baseamos em um quadro de compreensão conceitual sobre Egito que os estudiosos construíram ao longo dos anos. Para os próprios egípcios, ao contrário, não havia paradoxo algum, nem tampouco as práticas das ameaças pareciam levantar problemas. Não encontramos uma mísera alusão a alguma reverberação dessas ameaças; não foram tidas como atos criminosos, sublevadores ou, se pudermos aplicar os termos, pecaminosos ou sacrílegos. Frente a isso, concebemos ter duas opções. A primeira é agir como juízes dos mortos e criticarmos os antigos egípcios, já falecidos há milhares de anos, por agirem de uma forma que nós enxergamos como contrária às crenças deles. A segunda, mais coerente, é investigarmos tais

---

<sup>6</sup> BAINES, John. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, pp. 150-244, pp. 169-170.

<sup>7</sup> SAUNERON, Serge. Aspects et sort d’un thème magique égyptien: les menaces incluent les dieux. In : **Bulletin de la Société Française D’Égyptologie**, nº 8, pp. 11-21, 1951, pp. 12-13.

<sup>8</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.* Leiden: E.J. Brill, 1979, pp. 62-69.

<sup>9</sup> Ver a tabela cronológica no Anexo A para uma exposição completa dos períodos e épocas do Egito Antigo.

ameaças para tentar entender como operavam e como se inseriam no panorama que foi construído sobre a mentalidade egípcia.

Assim, a *raison d'être*, ou seja, a razão de ser de nossa pesquisa é justamente compreender como as ameaças e intimidações presentes em encantamentos eram possíveis. Mas pretendemos ir além disso e procurar observar o que essa prática tem a nos dizer sobre a religião dos antigos egípcios, sobre as relações que eles mantinham com seus deuses. Para tanto, definimos o período do Reino Novo, que vai dos séculos XVI ao XI AEC, como o recorte temporal de nossa investigação. Isto foi definido não só pela proveniência de fontes deste período, as quais se encontram em número mais disponível, mas também pelo *status quo* da religião egípcia de então que, graças a uma série de processos que se inserem numa temporalidade de longa duração, permitia, dentre outras coisas, que a relação entre humano e divino ocorresse de forma mais próxima<sup>10</sup>. Já nosso recorte espacial permanecerá como indefinido, ou, melhor dizendo, abarcando todo o território egípcio, ao invés de se debruçar sobre alguma localidade específica. Isto se deve a um fato central: a prática que iremos aqui estudar é atestada em locais diversos, algo que, aliado à sua categorização (feita por nós, devemos enfatizar) como elemento cultural, permite-nos estudá-la como se tratando de uma questão pertinente a todo o Egito Antigo. Isto, somado à grande abrangência temporal que apontamos anteriormente, fez com que uma delimitação geográfica fosse um esforço pouco frutífero para nossa pesquisa, tendo sido, doravante, deixado de lado.

Para melhor situarmos o leitor quanto aos intentos que possuímos, transcreveremos aqui os objetivos que elaboramos quando nosso trabalho se encontrava ainda na fase de um projeto de pesquisa. Assim, nosso Objetivo Geral consiste em, além de compreender a própria possibilidade de realização das ameaças, identificar e entender o relacionamento estabelecido com os deuses dentro daquilo que é chamada de antiga religião egípcia, a partir das ameaças que os habitantes do Egito Antigo faziam às suas divindades por meio de fórmulas mágicas. Mas, além deste, elencamos também três Objetivos Específicos: a) pôr em evidência em quais situações (cura de doenças, obtenção de uma proteção, etc.) há uma maior ocorrência do recurso às ameaças; b) determinar quais divindades mais se envolviam com as ameaças, seja recebendo-as ou proferindo-as; c) destacar que tipos de ameaças ocorrem, relacionando-as, em seguida, com as divindades e situações envolvidas. A fim de dar conta disso tudo, e também para guiar o leitor pelas discussões que julgamos de relevância para os objetivos que expomos, dividimos a exposição deste trabalho em quatro capítulos.

---

<sup>10</sup> Ver o debate sobre o tema da *Piedade Pessoal* existente no capítulo 2.

O primeiro capítulo, intitulado **O Lugar da Magia**, consiste em um profundo debate conceitual sobre os termos *religião* e *magia*. Nele expomos melhor e de forma mais aprofundada a razão que nos levou à nossa afirmação anterior de que a magia era uma parte da religião, da mesma forma que discutimos as implicações e dificuldades que acompanham a utilização de cada termo ao Egito Antigo. No segundo, **Práticas Religiosas das Esferas Pública e Privada**, nos dedicamos a expor e a debater os principais aspectos da religião egípcia, na qual nossos tema e objeto de pesquisa se inserem, com ênfase especial aos preceitos e ideias básicas em que essa antiga religião se insere. Nosso terceiro capítulo recebeu o título bastante expressivo de **Procedimentos e Práticas da Magia** e foi tecido para explorar os elementos mais centrais que afetavam a magia egípcia e que estão em jogo em sua compreensão, além de, ao final, procurar então defini-la. Por último, nosso quarto capítulo, **Elementos Discursivos das Ameaças, da Ordem e do Caos**, se debruça inteiramente sobre nosso *corpus* de documentos, o qual, em virtude do curto tempo hábil para a pesquisa, contou apenas com dez exemplares de encantamentos, sendo três oriundos do ramo funerário das práticas religiosas egípcias<sup>11</sup>. Frente à impossibilidade de obtermos tais textos no original em língua egípcia, somado aos nossos conhecimentos ainda limitados sobre o idioma, tivemos de recorrer a publicações e traduções realizadas por outros egiptólogos em língua inglesa, fazendo nós mesmos as traduções e adaptações para o português. Além disso, este capítulo se inicia ainda com uma exposição crítica sobre como as ameaças foram até então compreendidas pela Egiptologia, de modo que possamos nos situar melhor sobre a questão e, após feitas as análises, fornecer nossa própria interpretação e leitura sobre as ameaças mágicas.

---

<sup>11</sup> Este *corpus* foi elaborado principalmente a partir do uso do compêndio de textos organizado por Joris Borghouts e que recebeu o título de *Ancient Egyptian Magical Texts*. A partir dele, selecionamos os exemplares que identificamos serem mais profícuos, isto é, que traziam mais elementos que pudessem ter relevância numa análise, uma vez que muitos casos apresentavam não apenas um número pequeno de itens nas ameaças como também os tinham em comum com outros exemplares. Em um momento *a posteriori*, optamos por fazer o mesmo balanço no *Livro dos Mortos* por ser tanto um importante objeto cultural do período selecionado como também por estar inserido em um contexto religioso de grande importância para os antigos egípcios.

# CAPÍTULO 1

## O LUGAR DA MAGIA

O intuito deste capítulo é claro, arriscaríamos dizer até objetivo. Temos necessidade de falar dos termos *magia* e *religião* não só por usá-los neste trabalho, mas também por cada um carregar consigo uma série de problemas e questões que devem ser levados em conta; do contrário, é alto o risco de virmos a cair em erros e deturpações de análise. Essas duas singelas palavras são ferramentas perniciosas em nossa pesquisa, mais armadilhas conceituais do que conceitos de fato, o que torna preciso que falemos não apenas o que compreendemos por elas como principalmente empreendamos uma abordagem minuciosamente crítica sobre seus usos e significados. Este capítulo, assim, nasce da impossibilidade de tratar uma questão complexa usando uma mera nota de rodapé.

Tratar de magia e religião no Egito Antigo é diferente de abordar os temas no Ocidente. Há pontos de divergência principalmente em relação à Grécia e Roma, algo que temos chamado a atenção dos colegas que são mais próximos destes dois universos (bastante próximos, muitas vezes) de pesquisa. O Egito faraônico (que engloba do III milênio ao século IV AEC) não partilhava dos contextos linguístico e cultural que as civilizações ditas clássicas deixaram de herança. É nelas que se gesta a ideia de que religião e magia consistem em esferas antagônicas da vida humana, sendo a primeira positiva e a segunda negativa. Antagonismo bastante marcante no mundo greco-romano, mas que leva à nossa primeira afirmação: tal divisão dicotômica, podendo ser chamada até de maniqueísta, não cabe ao Egito.

Devemos começar com a própria questão da terminologia. Religião provém do latim *religio*, palavra que possui origem etimológica em outras duas: *relegere* e *religare*. A primeira delas é condizente ao contexto da religião romana e se refere ao zelo pelo cumprimento correto das ações de culto. Já a segunda foi mais empregada pelos primeiros autores e pensadores cristãos para aludir a uma retomada de laços entre humano e divino<sup>12</sup>. Desta forma, o conceito de *religião* é constituinte do léxico ocidental, o que implica em dizer que há línguas e culturas que não possuem palavras ou expressões que dela se aproximem em sentido<sup>13</sup>. O Egito se encaixa nesta descrição, o que por sua vez nos leva a afirmar que a aplicação do conceito de

---

<sup>12</sup> Ver: DE AZEVEDO, Cristiane A. A Procura do Conceito de *Religio*: entre o *relegere* e o *religare*. **Religare**, vol. 7, nº 1, pp. 90-96. João Pessoa: UFBP, 2010.

<sup>13</sup> PIEPER, Frederico. “Problematizando o conceito de Religião: considerações hermenêuticas”. In: SILVEIRA, Emerson José Sena da; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues (orgs.). *A Polissemia do Sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, pp. 31-53, p. 33.

religião é algo exógeno, praticamente imposta pelo observador moderno e sem respaldo na antiga língua egípcia.

Já a magia se encontra em uma posição distinta. A ideia de magia egípcia é apontada principalmente para dois termos egípcios, *heka* e *akhu*, os quais serão abordados mais à frente. A magia era empregada em âmbitos diversos, o que não apenas inclui curas e proteções como também os ritos funerários e os cultos diários realizados pelos sacerdotes nos templos. Era uma espécie de força que podemos chamar de neutra, disponível para fins benéficos (cura, bênção de uma qualidade, etc.) ou maléficos (ataques, diminuição das forças de um inimigo, etc.). O problema da magia se localiza no próprio termo ocidental. Surgida no grego do século VI-V AEC<sup>14</sup>, *mageia* fazia referência a sacerdotes persas do grupo dos Magi (os *magoi*, plural de *magos*). Sua utilização pelos gregos envolveu contornos pejorativos que, segundo Fritz Graf, se devem principalmente à demarcação de identidade<sup>15</sup>, ou seja, a delimitação do *nós* a partir da crítica e diminuição do *eles*<sup>16</sup>. Roma posteriormente adota esta carga negativa ao utilizar as formas latinas *magus* e *magia* para designar, respectivamente, o praticante e sua arte. Tanto em contexto grego quanto romano a ideia de magia estava envolta em ares de falsidade, enganação e charlatanismo, sendo os termos relacionados a ela<sup>17</sup> utilizados como ferramentas de denúncias e acusações<sup>18</sup>.

Além desse histórico greco-romano, Stanley Tambiah aponta também para uma influência da cultura judaica nesta concepção ocidental negativa de magia. A questão aqui se encontra, segundo ele, na diferenciação que antigos hebreus faziam entre seu culto a Yahweh e as divindades existentes nas civilizações e sociedades em torno. Falando de forma resumida, Tambiah afirma que, enquanto Yahweh era tido como existindo acima da natureza, de origem desconhecida e doravante imune a influências humanas, os deuses politeístas ao redor costumavam possuir um nascimento demarcado que os tornava partes do próprio cosmos e, com isso, passíveis de serem diretamente afetados pelos ritos humanos. Assim, apesar de serem creditados como eficazes, esses cultos “pagãos” eram tidos como uma espécie de falsa

---

<sup>14</sup> GRAF, Fritz. “Excluding the Charming: the development of the Greek concept of magic.” In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, pp. 29-42, p. 30.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>16</sup> RITNER, Robert K. “The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic”. In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, pp. 43-60, p. 44.

<sup>17</sup> Ritner cita que a palavra grega *goetheia*, mais antiga, também foi assim empregada durante o período clássico grego. *Ibidem*, p. 45.

<sup>18</sup> Elemento que foi muito empregado na vida política da Roma Imperial. GRAF, Fritz. *Op. cit.*, p. 42.

religião<sup>19</sup>. Dessa forma, o Cristianismo herdou essa concepção negativa de magia tanto de sua raiz judaica quanto de suas bases greco-romanas, sendo deste em especial o uso do conceito como recurso de acusação:

[...] os romanos perseguiram os primeiros cristãos por prática de magia. Em troca, a politicamente segura Igreja Católica perseguiu pagãos romanos por magia, apenas para ser novamente acusada por críticas de Protestantes reformados durante a Reforma.<sup>20</sup>

Acontece que tal carga negativa foi herdada pelos primeiros estudos antropológicos. A definição de magia passava principalmente por sua comparação com a religião e/ou com a ciência, sendo que lhe eram atribuídos elementos negativos: magia é primitiva, antissocial, subversiva, marginal, não respeita dogmas, individualista, materialista, etc. Enquanto que a religião, apesar de suas várias definições (o que também é um fator gerador de problemas), recebia contornos positivos. Em suma, após essa apresentação de questões relativas a cada termo, surge a dúvida de usá-los ou evita-los. É possível empregá-los ou devemos abandoná-los para procurar por substitutos? Que vantagens nos trazem cada opção?

A posição por nós tomada é de que ambos podem ser úteis ferramentas de estudo, e que por isto serão utilizados nesta pesquisa. Defender esta posição e fornecer uma resposta satisfatória às perguntas feitas acima requer um tratamento minucioso que será realizado ao longo deste capítulo. Assim, de forma a começar o debate, passamos para o tópico de discussão de algumas vertentes clássicas sobre a relação entre magia e religião.

### **1.1 Abordagens Clássicas: Religião *versus* Magia**

Por “abordagens clássicas” ou “tradicionais” nos referimos justamente aos trabalhos surgidos ao longo do século XIX e inícios do XX, quando as áreas de Sociologia e Antropologia eram ciências novas que buscavam firmar seus princípios e legitimar seus espaços. É a essas duas que principalmente devemos as primeiras análises de cunho mais científico sobre o tema da magia. Contemporaneamente a tais esforços, a *religião* estava se dissociando dos campos da Teologia e História Eclesiástica e sendo adotada pelo bojo de preocupações e teorizações de

---

<sup>19</sup> TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1990, pp. 6-7.

<sup>20</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, p. 44. Tradução livre. “*Thus, the Romans prosecuted the early Christians for practicing magic. In turn, the politically secure Catholic Church prosecuted pagan Romans for magic, only to be charged again with magic by schismatic Protestant critics during the Reformation*”.

estudiosos das Ciências Humanas de então<sup>21</sup>, algo que levou consigo a magia como fenômeno relacionado que, graças a isto, também foi alvo de alguma reflexão e/ou distinção, sendo esta última o objetivo geral e principal.

A palavra religião pode ser antiga e remontar à língua de Roma, mas o conceito *religião* é certamente mais recente. Jonathan Smith mostrou que é a partir das mudanças do século XVI que *religião* e seus derivados em línguas vernaculares deixam de ter mero uso endógeno no Cristianismo<sup>22</sup>. Porém, apenas com o movimento iluminista o termo passa a designar um fenômeno social delimitável e passível de ser racionalizado<sup>23</sup>. É quando isto acontece que, segundo Pieper, se tem o conceito de religião<sup>24</sup>. Nas palavras deste autor:

A percepção de que há uma esfera que pode ser delimitada e nomeada de religião é resultante do processo de fragmentação da vida em diversos setores, consistindo-se em um legado da modernidade, mais especificamente do iluminismo. Aqui, já não é mais o religioso (ou a noção de Deus) que unifica toda a vida social. De certa forma, a partir do iluminismo, a noção de cultura vai assumindo esse papel. Como uma parte constituinte desse todo maior que se denomina de cultura há, portanto, uma região chamada de religião.<sup>25</sup>

É, então, devido a um conjunto de fenômenos históricos que religião passa de *palavra* a *conceito*. Baseamos a diferença entre os dois estados utilizando a abordagem do historiador alemão Reinhart Koselleck. Segundo ele, o que difere uma mera palavra de um conceito é o fato deste ser polissêmico, algo que pode ocorrer à primeira conforme as diversas mudanças em curso fizeram-na agregar mais de um sentido<sup>26</sup>. O processo é bem explicado e de forma resumida no seguinte trecho:

O sentido de uma palavra pode ser determinado pelo seu uso. Um conceito, pelo contrário, para poder ser um conceito, deve manter-se polissêmico. Embora o conceito também esteja associado à palavra, ele é mais do que uma palavra: uma palavra se torna um conceito se a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para quais essa palavra é usada, se agrega a ela.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> Ver a discussão existente em DA MATA, Sérgio. *História e Religião*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010, principalmente o capítulo II, intitulado “A religião como objeto: da história eclesiástica à história das religiões”.

<sup>22</sup> SMITH, Jonathan Z. “Religion, Religions, Religious”. In: TAYLOR, Marc C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp.169-184, pp. 269-271.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>24</sup> PIEPER, Frederico. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>26</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 108.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 105.

Foi uma transformação desse tipo que lançou *religião* como um termo de uso científico para o século XIX. A preocupação, contudo, não residia apenas em utilizá-lo, mas também em definir o que significava e a que se referia quando se falava em religião. Paralelamente, *magia* também se tornou algo singularizável e definível, o que, como dissemos, envolveu o estabelecimento de comparações com as esferas da *religião* ou da *ciência*, por vezes ambas. As reflexões sobre a magia foram assim desenvolvidas em análises sobre “povos primitivos”, conglomerados humanos situados em estágios iniciais de uma escala evolutiva que entendia-se ser um terreno fértil para práticas mágicas.

Uma importante abordagem e que fornece um bom resumo sobre a questão é a influente obra de James Frazer intitulada *O Ramo de Ouro*. Frazer dedicou-se principalmente a compreender o funcionamento da magia e do sagrado. Na parte destinada justamente à relação entre magia e religião é que se pode ver as definições e características que ele aponta para cada<sup>28</sup>. A principal linha divisória de Frazer é a forma como cada uma lida com a natureza: enquanto a religião a vê regida por seres dotados de vontades e desejos, a magia se encontra junto da ciência por ambas a encararem como constituída de leis permanentes. Assim, a religião trabalha pelo diálogo com tais entidades, enquanto magia e ciência funcionam por meio do uso dessas regras fixas de forma a obterem os resultados desejados via operações mecânicas<sup>29</sup>. Mas estas duas se afastam uma da outra pela consideração de que, apesar de partilharem da mesma base de funcionamento ideológico, a magia consiste em uma aplicação falaciosa e ilegítima desta, enquanto que a ciência equivale ao seu uso correto. A relação entre magia e ciência na visão frazeriana é resumida em sua sentença de que a magia consiste na “irmã bastarda da ciência”.<sup>30</sup>

Já a tônica de Frazer para a diferenciação entre magia e religião pode ser resumida em dois aspectos. Primeiro, ele pontua que as formulações mentais da magia são mais simples que as da religião, existindo assim uma linha histórico-evolutiva que vai da magia, monolítica e primitiva, à religião, complexa e civilizada<sup>31</sup>. Segundo, o procedimento de atuação da magia não se altera quando ela lida com espíritos e seres semelhantes, de forma que ela “as trata exatamente da mesma forma com que trata agentes inanimados, isto é, ela as obriga ou coage

---

<sup>28</sup> Apesar de a obra completa consistir em doze volumes, utilizamos aqui a versão resumida escrita pelo próprio James Frazer na década de 1920. Ver: FRAZER, James G., Sir. “Magic and Religion”. In: *The Golden Bough. A Study in Religion and Magic*. Abridged Edition. New York: Dover Publications, Inc., 2002, pp. 48-60.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 49-51.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 50. Tradução livre. “*Legitimately applied they yield science; illegitimately applied they yield magic, the bastard sister of science.*”

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 54-56.

ao invés de conciliá-las ou apaziguá-las como faria a religião”<sup>32</sup>. Isto acarreta em uma oposição e disputa entre sacerdote e mago, mesmo que suas funções não tenham sido distinguidas em estágios iniciais da humanidade<sup>33</sup>.

A obra de Frazer não foi a primeira nem a última a buscar compreender a magia em termos universais, mas parece ter sido uma das mais influentes e utilizadas por aqueles que o sucederam. De fato, em outros pesquisadores e estudiosos seu nome aparece recebendo deferência, apesar de discordâncias ocorrerem em alguns pontos. É assim que se lê em Marcel Mauss, por exemplo, ao que este afirma ser Frazer um dos que produziu “teorias genuínas” sobre a magia<sup>34</sup>.

Mauss foi mais um que dedicou reflexões sobre a magia que, ao mesmo tempo em que empregavam a abordagem de Frazer, também dela discordavam. Em *Esboço de uma Teoria Geral da Magia* (*Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie*, no original francês), publicado originalmente em 1902, Mauss segue a linha de pensamento que trata a magia como algo imediatista que em sua fase “pura” não lida com seres espirituais (algo que segundo ele apenas ocorre após haver contato com a religião). Magia, em sua fala, foi a primeira forma de pensamento humano existente no “homem primitivo”; a religião, o estado evolutivo posterior, surge graças à tomada de consciência das falhas e erros da magia e da nova concepção por parte do homem de que o universo é povoado por forças e poderes dotados de vontades próprias<sup>35</sup>. Tomando como pressuposto a ideia de que magia é universal e distinguível em cada sociedade por seus próprios membros<sup>36</sup>, Mauss critica a dicotomização de Frazer entre magia coercitiva e religião conciliadora:

Mas esta definição está ainda longe de ser suficiente; pois o rito religioso também compele com frequência, e o deus, na maior parte das religiões antigas, não era capaz de se evadir de um rito realizado sem falhas. Ademais, não é exato [...] que todos os ritos mágicos possuem uma ação direta, uma vez que há espíritos na magia e

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 51. Tradução livre. “It is true that magic often deals with spirits, which are personal agents of the kind assumed by religion; but whenever it does so in its proper form, it treats them exactly in the same fashion as it treats inanimate agents, that is, it constrains or coerces instead of conciliating or propitiating them as religion would do”.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>34</sup> MAUSS, Marcel (1902-1903). « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». Québec: 2002. Pp. 94. (Coleção « Les auteur(e)s classiques »). Edição eletrônica disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/1\\_esquisse\\_magie/esquisse\\_magie.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.html). Acessado em: 31/01/2017, p. 5 e tradução livre. “Avec MM. Frazer et Lehmann, nous arrivons à de véritables théories”.

<sup>35</sup> MAUSS, Marcel. *Op. cit.*, p. 6.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 10.

até os deuses nela figuram. Finalmente, o espírito, deus ou diabo nem sempre obedece imediatamente às ordens do mago, o qual termina por lhes suplicar.<sup>37</sup>

Não é assim, portanto, que a magia se distingue para Mauss. Ele procede, então, pegando os ritos religiosos e mágicos e colocando-os lado a lado em um mesmo plano comparativo: do lado religioso, ele situa as festas e sacramentos, “ritos solenes, públicos, obrigatórios, regulares”<sup>38</sup>, enquanto para lado da magia ele destina o que chama de malefícios, caracteristicamente proibidos tanto pelo direito quanto pela religião<sup>39</sup>. Ele afirma ter instituído, com isso, dois polos extremos, um para a religião (polo do sacrifício) e um para a magia (polo do malefício), mas que entre esses dois “se propaga uma massa confusa de fatos, cujo caráter específico não é imediatamente aparente. Tais são as práticas que não são nem interditas nem prescritas de forma especial.”<sup>40</sup>. Sua abordagem passa, assim, a uma análise dos pontos de aproximação e diferenciação dos polos, o que culmina em uma definição de magia como “qualquer rito que não ocupa um lugar em um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso e tendendo ao limite de um rito proibido”<sup>41</sup>.

O tema da base social da magia não está ausente neste trabalho, mas também é advogado em um dos escritos que formam o conjunto do *Miscelânea de História das Religiões (Mélange d'histoire des religions*, em francês original), o qual consiste em textos publicados nos anos da virada do século XIX o XX em colaboração com o sociólogo e arqueólogo Henri Hubert. No escrito publicado em 1904 e dedicado à análise do surgimento de poderes mágicos em tribos australianas, grupos que são considerados como “ainda” pertencentes ao que seria a “idade mágica da humanidade”<sup>42</sup>, os autores criticam que os estudos anteriores sobre magia não abordaram os fenômenos sociais envolvidos, crítica que é direcionada de forma nomeada a

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 12. Tradução livre. “Mais cette distinction est encore loin d'être suffisante; car souvent le rite religieux contraint, lui aussi, et le dieu, dans la plupart des religions anciennes, n'était nullement capable de se soustraire à un rite accompli sans vice de forme. De plus, il n'est pas exact [...] que tous les rites magiques aient eu une actions directe, puisqu'il y a des esprits dans la magie et que même les dieux y figurent. Enfin, l'esprit, dieu ou diable, n'obéit pas toujours fatalement aux ordres du magicien, qui finit par le prier”.

<sup>38</sup> *Idem* página acima. Tradução livre. “[...] les rites sonnels, publics, obligatoires, réguliers ; tels, les fêtes et les sacrements” .

<sup>39</sup> *Idem* nota acima.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 13. Tradução livre. “Entre ces deux pôles, s'étale une masse confuse de faits, dont le caractère spécifique n'est pas immédiatement apparent. Ce sont les pratiques qui ne son ni interdites, ni prescrites d'une façon spéciale.”

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 14. Tradução livre e grifos do autor. “[...] tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé”.

<sup>42</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri (1904). « L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques ». In: \_\_\_\_\_. *Mélanges d'histoire des religions*. Québec: 2002. Pp. 55. (Coleção Les Classiques des Sciences Sociales). Edição eletrônica disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/hubert\\_henri/hubert\\_henri.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/hubert_henri/hubert_henri.html). Acessado em: 13 jun. 2016, p. 6 e tradução livre. Mesma fala também se encontra no *Théorie Generale de la Magie*, p. 6.

Frazer e outros estudiosos por meio de uma nota de rodapé<sup>43</sup>. Mauss e Hubert atribuem importância para o embasamento social da magia: ao invés de se ancorar em atos de enganação e ilusão por parte do praticante, a base da magia é um conjunto de ideias, preceitos e crenças que guiam, regulam e atribuem eficácia à iniciação, práticas mágicas e *status* do mago<sup>44</sup>, a exemplo dos tabus que devem ser especialmente zelados por ele para que se possa manter e conservar seus poderes<sup>45</sup>.

Uma terceira abordagem digna de ser aqui apresentada é a do antropólogo Bronislaw Malinowski. Em seu *Magia, Ciência e Religião (Magic, Science and Religion)*, publicado postumamente em 1948 (seis anos após seu falecimento) junto de outros trabalhos, Malinowski enaltece Frazer por haver, dentre outros pontos, elucidado o problema da relação entre a magia com a ciência e a religião dentro disso que ele chama de “religião primitiva”<sup>46</sup>. Malinowski se utiliza de estudos anteriores e, principalmente, do material etnográfico por ele mesmo recolhido para retomar e dar sua própria posição sobre a questão.

Ao abordar o tema da ciência e conhecimento, ele argumenta que o “homem primitivo” possui seu estoque de conhecimento empírico que é oriundo das experiências e passado adiante pela tradição, o que para o autor se configura como uma ciência rudimentar<sup>47</sup>. Há, no entanto, uma mistura de práticas baseadas neste rol de saberes com as ações mágicas, ao que ele contrapõe afirmando que os próprios nativos tecem uma linha divisória entre o que pode ser obtido por meio de esforço e trabalho, como o crescimento de plantações e jardins graças ao plantio e zelo de quem trabalha nele, e o que se configura como adverso e imprevisível e cai no campo de ação da magia, como a alternância correta entre períodos de sol e de chuva para o desenvolvimento desejado e sadio das plantas<sup>48</sup>. Seu comentário sobre a divisão entre trabalho e rito de jardinagem é válido de ser aqui reproduzido:

Esta linha de divisão também pode ser traçada no estabelecimento social de trabalho e rito, respectivamente. Embora o mago de jardim também seja, por regra, o líder em atividades práticas, estas duas funções são mantidas estritamente separadas. Cada cerimônia mágica possui seu nome distintivo, sua hora apropriada e seu lugar no esquema de trabalho, o que se encontra completamente fora do curso ordinário das atividades. **Alguns deles são cerimoniais e devem ser atendidos por toda a comunidade, todos são públicos quanto ao conhecimento de quando irão ocorrer e qualquer um pode tomar parte neles.** São executados em pontos selecionados do

---

<sup>43</sup> MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri (1904). *Op. cit.*, p. 5.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

<sup>46</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. “Magic, Science and Religion”. In: \_\_\_\_\_. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Selected, and with an Introduction by Robert Redfield. Boston: Beacon Press, 1948, pp. 1-71, p. 2.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 9; 17-18.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

jardim e em um canto adicional de seu espaço. O trabalho é sempre tabooizado [sic] nessas ocasiões, às vezes apenas enquanto dura a cerimônia, às vezes por um dia ou dois. Em seu papel estendido o líder e mago direciona o trabalho, fixa as datas para início, arenga e exorta negligências ou jardineiros descuidados. Mas os dois papéis nunca se confundem ou interferem: são sempre claros e qualquer nativo vai lhes informar sem hesitação quando um homem age como mago ou como líder no trabalho de jardinagem.<sup>49</sup>

O trecho é interessante não apenas por traçar a diferença entre ciência e magia, mas também por apontar que Malinowski considera a magia, diferente do que se encontra em Mauss, como possível de ser executada em público e com envolvimento coletivo. Logo, não é este o argumento central utilizado para distingui-la da religião.

Convém notar que Malinowski afirma poder separar religião da magia sem tentar aplicar definições a ambas<sup>50</sup>. Ele empreende, assim, uma narrativa de esclarecimento das bases, papéis e funções de cada nas sociedades “primitivas”, o que ao final aponta um panorama da diferenciação. Como ambos operam pelo rito, seja ele individual ou coletivo, o primeiro ponto de separação é tido como o intuito do ritual: enquanto o rito mágico visa objetivos futuros, como prevenir que um recém-nascido morra, o rito religioso tem uma faceta de fim em si mesmo, como no caso de uma festa de celebração pelo nascimento bem sucedido de uma criança<sup>51</sup>.

Enquanto no ato mágico a subjacente ideia e intuito é sempre claro, direto e definido, na cerimônia religiosa não há propósito dirigido a um evento subsequente. [...]. O nativo sempre pode afirmar a finalidade de um rito mágico, mas ele dirá sobre uma cerimônia religiosa que ela foi feita pois assim é o costume, ou por que foi assim ordenado, ou ele irá narrar um rito explicativo<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 12-13. Tradução livre e grifos nossos. “*This line of division can also be traced in the social setting of work and ritual respectively. Though the garden magician is, as a rule, also the leader in practical activities, these two functions are kept strictly apart. Every magical ceremony has its distinctive name, its appropriate time and its place in the scheme of work, and it stands out of the ordinary course of activities completely. Some of them are ceremonial and have to be attended by the whole community, all are public in that it is known when they were going to happen and anyone can attend them. They are performed on selected plots within the garden and on a special corner of this plot. Work is always tabooed on such occasions, sometimes only while the ceremony lasts sometimes for a day or two. In his lay character the leader and magician directs the work, fixes the dates for starting, harangues and exhorts slack or careless gardeners. But the two roles never overlap or interfere: they are always clear, and any native will inform you without hesitation whether the man acts as a magician or as a leader in garden work*”.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 21. Tradução livre. “*While in the magical act the underlying idea and aim is always clear, straightforward, and definite, in the religious ceremony there is no purpose directed a subsequent event. [...]. The native can always state the end of the magical rite, but he will say of a religious ceremony that it is done because such is the usage, or because it has been ordained, or he will narrate an explanatory myth*”.

Resumindo sua argumentação, a religião para Malinowski possui um forte viés coletivo (que não exclui o individual, mas o soma) que tanto reforça a coesão e identidade comunitária quanto auxilia na superação e aceitação de momentos naturais de crise, como puberdade e morte de pessoas próximas<sup>53</sup>. Já a magia tem seu cerne em emoções que surgem principalmente em momentos de tensão, como raiva por um rival ou desespero frente a algo desconhecido<sup>54</sup>. Assim, o principal elemento da magia é o feitiço, a fórmula expressa e falada pelo seu praticante<sup>55</sup>. Ademais, Malinowski enfatiza que a magia não consiste em uma força existente na natureza; ela reside no homem, é centrada nele e em seus afazeres<sup>56</sup>. Apesar da já referida possibilidade de ser realizada em conjunto, a magia costuma ser restrita à atuação de certos indivíduos que se tornam profissionais especializados<sup>57</sup> e que contam com um apoio de formulações mitológicas que não apenas aludem a como o homem adquiriu tais capacidades mágicas como legitima as ações dos magos especialistas<sup>58</sup>. Malinowski fornece, por fim, um longo comentário comparativo entre as duas:

Agora, o que distingue magia de religião? Nós tomamos para nosso ponto de partida uma distinção definitiva e tangível: nós definimos, dentro do domínio do sagrado, magia como uma arte prática consistindo de atos que são meios para um fim definido a ocorrer posteriormente; religião como um corpo de atos autônomos sendo eles mesmos o cumprimento de seu propósito. Nós podemos seguir esta diferença em suas camadas mais profundas. A arte prática da magia tem sua técnica limitada e circunscrita: feitiço, rito e a condição do executante sempre formam sua tríade corriqueira. Religião, com seus atos e propósitos complexos, não possui tal técnica simples, e sua unidade não pode ser vista nem na forma de seus atos nem tampouco na uniformidade dos temas que lida, mas sim nas funções que cumpre e no valor de sua crença e ritual. Novamente, a crença na magia, correspondendo a sua natureza prática e plana, é extremamente simples. Ela é sempre a afirmação do poder do homem a fim de causar certos efeitos por meio de determinado feitiço e rito. Na religião, por outro lado, temos um completo e sobrenatural mundo de fé: o panteão de espíritos e demônios, o poder benevolente dos totens, os espíritos guardiões, o pai-de-todos tribal e a visão de vida futura criam uma realidade supernatural para o homem primitivo. A mitologia da religião é também mais variada e complexa assim como mais criativa. Ela costuma se centrar em torno dos vários dos vários princípios de crença e se desenvolve em cosmogonias, histórias de heróis culturais, relatos dos feitos de deuses e semideuses. Na magia, importante como isso é, a mitologia é sempre uma recorrente vanglorização das conquistas primevas do homem.<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 52-53; 59-61.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 56-57.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 28; 69.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 63-64.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 68. Tradução livre. “Now what distinguishes magic from religion? We have taken for our starting-point a most definite and tangible distinction: we have defined, within the domain of the sacred, magic as a practical art consisting of acts which are only means to a definite end expected late on; religion as a body of self-contained acts being themselves the fulfillment of their purpose. We can now follow up this difference into its deeper layers. The practical art of magic has its limited, circumscribed technique: spell, rite, and the condition of the performer form always its trite trinity. Religion, with its complex aspects and purposes, has no such simple

A esta equiparação deve ser reafirmado que a análise de Malinowski visa principalmente o chamado “homem primitivo”. Neste bojo, há mais dois pontos de diferenciamento: 1º a religião “primitiva” é realizada por toda a comunidade, não conhecendo profissionalização, enquanto a magia, apesar de não ser necessariamente individualista, é sumariamente uma prática exercida por especialistas<sup>60</sup>; 2º, a magia possui diferenciação interna entre “branca” e “negra”, uma destinada a proteger e outra a atacar, enquanto a religião “primitiva” não desenvolve muito contraste entre forças benignas e malignas<sup>61</sup>. Em suma, pode-se resumir que, apesar de não serem exatamente coletiva *versus* sectária, a religião para Malinowski está voltada para um bem-comum da comunidade em situações corriqueiras, porém desestabilizadoras, enquanto que a magia se pauta no fervor emocional do praticante que visa um objetivo com aquilo: amor, vingança, se proteger, assegurar chuvas, dentre outros.

Essas três abordagens, de Frazer, Mauss e Malinowski, mostram como a definição da relação entre religião e magia envolvia sua diferenciação e polarização, sendo a distinção o principal recurso empregado para categorizar a ambas. O conceito de *religião* chegou a receber abordagens isoladas, como a célebre conceptualização feita por Émile Durkheim. Já a *magia* era necessariamente a-religiosa, seu completo oposto: não apenas sua precedente bruta, primitiva, simplória e selvagem, como também ilegal, espasmódica e irracional. Vê-se, então, como a carga pejorativa definida pelos gregos não apenas se manteve como se somou ao paradigma evolutivo que perdurou até meados do século XX. Esse estabelecimento da magia como avessa, anterior ou abaixo da religião (ousaríamos até dizer uma espécie de religião negativa) foi largamente utilizada como paradigma em outros estudos, ora de forma mais passiva ora com tons de crítica, mas, apesar de todas as revisões e críticas, ainda hoje encontra vozes que mantêm e defendem esse pensamento.

## 1.2 Usos e Empregos do Paradigma Tradicional

---

*technique, and its unity can be seen neither in the form of its acts nor even in the uniformity of its subject-matter, but rather in the function which it fulfils and in the value of its belief and ritual. Again, the belief in magic, corresponding to its plain practical nature, is extremely simple. It is always the affirmation of man's power to cause certain definite effects by a definite spell and rite. In religion, on the other hand, we have a whole supernatural world of faith: the pantheon of spirits and demons, the benevolent powers of totem, guardian spirit, tribal all-father, the vision of the future life, create a second supernatural reality for primitive man. The mythology of religion is also more varied and complex as well as more creative. It usually centers round the various tenets of belief, and it develops them into cosmogonies, tales of culture-heroes, accounts of the doings of gods and demigods. In magic, important as it is, mythology is an ever-recurrent boasting about man's primeval achievements”.*

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 68-69.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 69.

Falar de obras que se utilizaram dessa chave analítica (a qual passaremos a chamar de “paradigma tradicional”) que opõe magia e religião envolve a possibilidade de aludir a um vasto conjunto de análises e pesquisadores que a aplicaram em estudos os mais diversos, nem sempre tendo a preocupação em explicitar o que estava sendo ou o que poderia ser entendido com cada termo.

O primeiro caso que consideramos interessante de ser abordado é a célebre obra do sociólogo francês Émile Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (*Les Formes Élementaires de la Vie Religieuse*, lançada originalmente em 1912). A magia aparece em pontos diferentes de sua obra, sendo sua primeira menção feita ao final de seu capítulo inicial, destinado justamente a definir e delimitar o conceito de *religião*. Em sua fala, Durkheim argumenta que, apesar de suas diferenças e mesmo a magia adotando um viés mais utilitário que faz com que ela não se preocupe em refletir sobre os dogmas e crenças que possui, ela e a religião são fenômenos muito aparentados que partilham entre si práticas, ritos e crenças em seres superiores, muitas vezes sendo estes os mesmos<sup>62</sup>. Contudo, a pressuposição de que as esferas de magia e religião seriam amalgamadas e indistinguíveis uma da outra é rebatida por ele:

Mas o que torna essa tese dificilmente sustentável é a marcada repugnância da religião pela magia e, em contrapartida, a hostilidade da segunda pela primeira. A magia tem uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas sagradas; em seus ritos, realiza em sentido diametralmente oposto as cerimônias religiosas. Por sua vez, a religião, se nem sempre condenou e proibiu os ritos mágicos, os vê geralmente com desagrado. Como observam Hubert e Mauss, há, nos procedimentos do mágico, algo de intrinsecamente anti-religioso. Portanto, ainda que possa haver alguma relação entre esses dois tipos de instituições, é difícil que elas não se oponham em nenhum ponto, [...].<sup>63</sup>

Nota-se no trecho acima o eco das abordagens de Frazer e Mauss, este último explicitamente citado. Mas a principal linha divisória traçada por Durkheim se encontra na ideia de coletividade como um apanágio da religião: a partilha de crenças e ritos em uma comunidade (chamada por ele de *igreja*), o que não exclui as ações realizadas individualmente, mas sim as agrega, é para o sociólogo um elemento basilar da religião que se encontra ausente na magia<sup>64</sup>. É válido ressaltar sua própria definição dada para igreja:

---

<sup>62</sup> DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 26.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 28-30.

Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes de uma mesma fé, tanto os fiéis como os sacerdotes. Uma sociedade desse gênero normalmente não se verifica na magia.<sup>65</sup>

Apesar de ter dito que “*normalmente* não se verifica na magia”, ele é mais enfático na página anterior:

*Não existe igreja mágica.* Entre o mágico e os indivíduos que o consultam, como também entre esses indivíduos, não há vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral, comparável àquele formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto. O mago tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento, ao ponto de se ignorarem uns aos outros. Mesmo as relações que estabelecem com o mágico são, em geral, acidentais e passageiras, são em tudo semelhantes às de um doente com seu médico [...]. É verdade que, em certos casos, os mágicos formam entre si sociedades [...]. Mas, antes de mais nada, notar-se-á que tais associações de modo nenhum são indispensáveis ao funcionamento da magia; são inclusive raras e bastante excepcionais. O mágico não tem a menor necessidade, para praticar sua arte, de unir-se a seus confrades. Ele é sobretudo um isolado; em geral, longe de buscar a sociedade, a evita.<sup>66</sup>

Ademais, ao longo de seu livro Durkheim estabelece mais dois comentários acerca da magia. Primeiro, ao falar das interdições, ou seja, separações entre elementos profanos e sagrados, ponto que lhe é caro para sua definição de religião<sup>67</sup>, afirma ele que as de cunho mágico operam apenas por uma lógica leiga de propriedade, tendo como punições meramente consequências materiais, pois “as coisas que o mágico recomenda manter separadas são aquelas que, em razão de suas propriedades características, não podem ser misturadas ou aproximadas sem perigos”<sup>68</sup>. As ideias de sacrilégio e profanação, existentes e centrais nas interdições religiosas, são tidas como parte do *modus operandi* da magia<sup>69</sup>. Segundo, ele mostra discordar de Frazer quanto à ideia de magia ser um fenômeno rudimentar e anterior à religião; para Durkheim, o fato da magia partilhar de elementos religiosos ocorre por ela ter se apropriado delas. A magia, de acordo com sua fala, “nasceu da religião”<sup>70</sup>. Isto não é exclusivo da magia; também a ciência se origina da religião, assim como “quase todas as grandes instituições sociais

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 29, grifos do autor.

<sup>67</sup> “Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”. *Ibidem*, p. 32.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 27; 320.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 392-393.

nasceram da religião”<sup>71</sup>. Quanto a isso, Pedro Pires comenta que “o sociólogo francês vê no sistema religioso australiano” um fenômeno que se caracteriza por ser a manifestação religiosa mais primitiva e elementar numa escala evolutiva,

[...] a forma mais simples de classificação das coisas e do mundo. Nesse sentido, seria mesmo impossível surgir formas e ritos mágicos antes que os indivíduos separassem as coisas em categorias, o que para Durkheim já implica a presença do pensamento religioso.<sup>72</sup>

Pires alude ainda ao motivo pelo qual decidimos abordar as ideias de Durkheim neste tópico ao invés de trabalhá-lo no anterior: o sociólogo trata da magia apenas em momentos em que ela o auxilia a definir o que a religião *não é*<sup>73</sup>. Ou seja, ele não possui como preocupação refletir sobre o fenômeno da magia, mas a emprega como uma espécie de recurso quando sente ser necessário dar contornos mais precisos aos limites do que ele considera como religião. É devido a isso que ele procura não discorrer e analisar elementos apresentados como mágicos após apresenta-los, a exemplo de sua breve menção seguida de abandono da questão das interdições mágicas. Assim, a magia possui um uso pragmático ao invés de reflexivo na obra de Durkheim.

Abordagem contemporânea a de Durkheim e que também merece ser aqui apresentada é a de Max Weber. Sua reflexão sociológica sobre a religião foi escrita de 1911 a 1913, mas é publicada apenas na forma de um capítulo na obra póstuma *Economia e Sociedade (Wirtschaft und Gesellschaft*, em alemão), já na década de 1920<sup>74</sup>. Recebendo então o título de *Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*, o extenso porém incompleto<sup>75</sup> capítulo de Weber aborda uma série de pontos e tópicos sobre religião, principalmente a visão do autor sobre a origem do fenômeno, a questão da chamada salvação<sup>76</sup> e a conduta religiosa afetada por

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 462.

<sup>72</sup> PIRES, Pedro Stoeckli. O conceito de magia nos autores clássicos. In: **R@U – Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar**, vol. 2, nº 1, pp. 97-123, 2010, p. 104.

<sup>73</sup> *Idem* nota acima.

<sup>74</sup> DA MATA, Sérgio. *Op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>75</sup> Há uma nota ao final de seu texto assinada por sua própria esposa, Marianne Weber, afirmando que anotações no manuscrito original apontam para uma desejada continuação da análise que nunca ocorreu. Ver: WEBER, Max. “Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)”. In: \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Brasília: Editora UnB, 2015, pp. 279-418, p. 418.

<sup>76</sup> Questão que o próprio Weber afirma ter “substância [que] pode mostrar tendências muito diversas, dependendo da circunstância ‘de que’ e ‘para que’ se deseja ser salvo”. *Ibidem*, p. 356.

esta. Apesar de não haver em momento algum procurado dar definições para religião ou para magia<sup>77</sup>, esta última aparece de forma recorrente em sua fala.

Empregando uma ótica evolutiva e teleológica, Weber coloca a magia como uma espécie de estágio na linha de desenvolvimento que culmina na religião. Aparecem as noções de que ela estaria ligada ao erro<sup>78</sup> e coações de seres superiores. Já o principal ponto divisório para Weber pode ser observado quando ele afirma que

É possível distinguir a “magia”, como coação mágica, daquelas formas de relações com os poderes supra-sensíveis que se manifestam como “religião” e culto” em súplicas, sacrifícios e veneração e, em conformidade com isso, designar como “deuses” aqueles seres religiosamente venerados e invocados, e como “demônios” aqueles forçados e conjurados por magia. A distinção quase nunca pode ser feita em profundidade, pois mesmo o ritual do culto “religioso”, neste sentido, contém quase por toda parte grande número de componentes mágicos. E o desenvolvimento histórico dessa distinção deve-se com frequência simplesmente ao fato de que, no caso da repressão e um culto por um poder secular ou sacerdotal a favor de uma religião nova, os antigos deuses continuaram existindo como “demônios”.<sup>79</sup>

Algumas considerações devem ser feitas a partir deste trecho. Em primeiro lugar, é necessário ter em mente que Weber a todo momento opera tecendo reflexões e apontamentos com base em *tipos ideais*, expressão central no pensamento weberiano que alude ao estabelecimento de condições teóricas de determinado algo (um fenômeno social, uma instituição, etc.) que corresponde à sua forma mais idealizada e pura possível, sem, contudo, ser encontrada na multiplicidade do real. Disso resulta que, ao falar de religião em seu capítulo, muitas de suas afirmações são logo em seguida acompanhadas de uma série de ressalvas e exceções possíveis de exemplos empíricos.

É exatamente este o procedimento que se vê na parte do texto destinada a separar sacerdote do mago e feiticeiro: Weber levanta determinados pontos de diferença para logo em seguida apresentar exemplos de exceções. Além do já apontado envolvimento com deuses e demônios, Weber estabelece a diferença entre os atores com base na estrutura organizacional de sua atuação – magos operam de forma individual enquanto que sacerdotes trabalham como membros de um grupo organizado, constituído e dedicado a culto regular – e na questão

---

<sup>77</sup> É interessante notar que Weber inicia o primeiro parágrafo de seu texto afirmando justamente que não buscará uma definição para o conceito de religião, ou, em suas palavras, sua “essência”, o que ela “é”. Seu objetivo são as “condições e efeitos” disso que ele chama de ação comunitária. *Ibidem*, p. 279.

<sup>78</sup> “Somente nós, do ponto de vista de nossa concepção atual da natureza, poderíamos distinguir imputações causais objetivamente ‘corretas’ e ‘erradas’, e reconhecer estas últimas como irracionais e a ação correspondente como ‘magia’”. *Idem* nota acima.

<sup>79</sup> *Ibidem*, pp. 293-294.

qualitativa dos saberes, uma vez que os conhecimentos do sacerdote são organizados de forma sistemática<sup>80</sup>.

Em segundo lugar, há a questão da função do sacerdote. Este personagem possui como uma de suas funções a racionalização, sistematização e desenvolvimento das crenças e ritos, o que faz com que o fator mágico seja superado e substituído pelo religioso<sup>81</sup>. Tal empreendimento racionalizador do sacerdote lida com influências recebidas dos leigos (seja pela manutenção de antigas tradições ou pela existência de círculos intelectualizados) e daqueles indivíduos reformadores que ele chama de profetas, assim como é capaz de gerar concepções e elementos religiosos diversos, a exemplo de ideais éticos e (em grau mais elevado de desenvolvimento) crenças monoteístas. Seja como for, é destacável que essa sistematização seja o principal fator propulsor de desenvolvimento linear em uma escala teleológica disso que ele considera ser o fenômeno religioso. É justamente isto que nos leva a nossa terceira consideração a ser feita: o desenvolvimento da religião para Weber é linear e evolutivo, porém não é cronológico. Religião e magia não apenas mantêm uma forte coexistência, como no caso da ideia de que indivíduos habitantes de zonas rurais são mais ligados à magia por seu estilo de vida ser próximo da natureza<sup>82</sup>, mas também há elementos mágicos *dentro* da religião e da esfera de atuação sacerdotal, o que se torna evidente quando ele pontua que “o conceito de ‘sacerdote’ de muitas grandes religiões, também o da cristã, inclui precisamente a qualificação mágica”<sup>83</sup>. Sacerdotes católicos, por exemplo, são para ele ligados a elementos mágicos<sup>84</sup>, enquanto que chama muito a atenção sua afirmação de que Jesus “é sobretudo um mago, sendo o carisma mágico um apoio nunca prescindível de sua autoconsciência”<sup>85</sup>. A única forma de religiosidade que para Weber conseguiu superar totalmente a magia foi a do protestantismo ascético intramundano, o qual visa a salvação por meio da atuação e dedicação ao trabalho imerso no mundo terreno<sup>86</sup>.

Dessa forma, a magia tem uma presença constante nas ideias weberianas sobre a religião. Seu uso do fenômeno pode ser apontado como ainda mais pragmático do que em Durkheim, uma vez que o sociólogo alemão a emprega largamente sem demonstrar preocupação em conceitua-la e diferenciá-la de fato, seguindo uma espécie de predefinição

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 294-295.

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 295; 319-320.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 321-322.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 292; 375.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 416.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 416. Para a definição do protestantismo ascético intramundano, pp. 365-366; 373.

subjetiva. Mesmo assim, vê-se como Weber a aplicou de acordo com as ideias então correntes sobre como a magia é (ou deveria ser) mais simples e anterior à religião, se usa de força, lida com poderes ou elementos demoníacos, etc. Suas ressalvas sobre ela não estar exatamente separada da religião não a absolvem de serem identificadas a um patamar inferior e mais bruto que esta última.

O pressuposto de que magia e religião deveriam ser elementos opostos também afetou os estudos clássicos sobre Egito Antigo, porém com características marcantes do que ousamos dizer ser um lamento por parte dos estudiosos. A magia egípcia, como já afirmamos brevemente e retomaremos mais à frente, era largamente presente na mente e religião dos egípcios. Isso já era algo reconhecido por egiptólogos do século XIX e inícios do XX<sup>87</sup>, porém não era algo que lhes causava agrado ou aceitação.

A fala de Wallis Budge é altamente marcante neste aspecto, principalmente por ele se inserir em uma linha interpretativa outrora disseminada que considerava que a religião egípcia era monoteísta<sup>88</sup>. Em seu livro *Egyptian Magic*, de 1901, o egiptólogo afirma que a magia era reconhecida como eficaz e presente em todas as épocas do Egito Antigo<sup>89</sup>, mas que sua provável origem se dê a partir de superstições surgidas em períodos remotos dessa civilização<sup>90</sup>. Todos esses pontos são mostrados de forma clara em seu seguinte trecho:

Quando consideramos o louvável caráter espiritual de grande parte da religião egípcia e nos lembramos de sua grande antiguidade, torna-se difícil compreender por que os egípcios preservaram cuidadosamente em seus escritos e cerimônias muitas superstições que tinham um gosto grosseiro e infantil, e que devem ter sido produtos de seus ancestrais pré-dinásticos ou pré-históricos, mesmo durante seu período de maior iluminação intelectual. Mas permanece o fato de que eles realmente acreditavam em Um Deus Que era todo-poderoso, eterno e invisível, Que criou os céus, a terra, todos os seres e coisas existentes; e na ressurreição do corpo em uma forma mudada e glorificada, a qual viveria por toda a eternidade na companhia de espíritos e almas dos justos em um reino governado por um ser de origem divina, mas que viveu sobre a terra e que sofreu uma morte cruel pelas mãos de seus inimigos, e que levantou-se dos mortos e se tornou o Deus e rei do mundo que está além da tumba; e que, apesar deles terem acreditado em todas essas coisas e proclamado sua crença com seriedade quase apaixonada, eles parecem nunca haver se livrado de uma ânsia por amuletos, talismãs, nomes mágicos e palavras de poder, e parecem ter confiado nestes para salvar seus corpos e almas, tanto os vivos quanto os mortos, com

---

<sup>87</sup> Ex.: BIRCH, Samuel. “Sur un papyrus magique du Musée Britannique”. In: **Revue Archéologique**, Nouvelle Série, vol. 7, pp. 119-128, 1863, p. 119-120; BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*. London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901. Scanned at sacred-texts.com, April 2002, Redacted by J.B. Hare, p. 2; ERMAN, Adolf. *A Handbook of Egyptian Religion*. London: Archibald Constable & Co. LTD., 1907, p. 149; GARDINER, Sir Alan H. “Magic (Egyptian)”. In: HASTINGS, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Volume VIII. New York: Charles Scribner’s Sons, 1915, pp. 262-269, p. 262.

<sup>88</sup> Ver o debate apresentado por Erik Hornung no capítulo “Historical Introduction” da obra *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996, pp. 15-32.

<sup>89</sup> BUDGE, E. A. Wallis. *Op. cit.*, p. 10.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 2.

algo da mesma confiança que eles depositavam na morte e ressurreição de Osíris. Uma questão surpreendente é eles não terem visto nada de incongruente nesta mistura de magia e religião, [...].<sup>91</sup>

Deixando de lado os elementos de religiosidade egípcia que ele toca (assim como sua identificação do deus Osíris como Jesus), Budge acha surpreendente que os egípcios não estranhassem essa mistura de magia com religião, já que, para ele e para muitos de seus contemporâneos, a separação e rejeição da magia deveriam ser óbvias. Comentários parecidos são feitos, para citar alguns exemplos, por Adolf Erman, para quem a magia era um ramo bárbaro da religião ao mesmo tempo que uma absurdidade bastante compartilhada pelos egípcios<sup>92</sup>, e Alexandre Moret, o qual afirmou que os egípcios possuíam uma civilização avançada em conjunto com um estado mental análogo a povos selvagens e primitivos (logo, atrasados)<sup>93</sup>. Tratam-se, portanto, de pesquisadores diferentes que se defrontaram com o dilema de incompatibilidade entre os preceitos de sua teoria com o que se mostrava em seus objetos de estudo, mas que acabaram atuando como juízes dos mortos ao invés de reverem seus posicionamentos prévios e subjetivos.

Em suma, esse paradigma tradicional que opunha religião e magia, fruto do que pode ser chamado da própria cultura ocidental, foi utilizado e empregado por estudiosos diferentes para objetivos e objetos de estudo diversos. A Egptologia, tratando-se, assim como todas as demais áreas científicas, de um fruto de seu tempo, não fugiu a isso, mesmo que as fontes, textos e artefatos egípcios apontassem para uma conjuntura que não atendia ao que era esperado pelos pesquisadores. Contudo, a ideia de oposição e inferioridade da magia, apesar de não ter sumido de fato, passou por um processo crítico e de refutação que nos causou influência e que empregamos nesta nossa pesquisa. Desta forma, desenvolveremos a seguir uma apresentação

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 3-4. Tradução livre. “When we consider the lofty spiritual character of the greater part of the Egyptian religion, and remember its great antiquity, it is hard to understand why the Egyptians carefully preserved in their writings and ceremonies so much which savoured of gross and childish superstition, and which must have been the product of their predynastic or prehistoric ancestors, even during the period of their greatest intellectual enlightenment. But the fact remain that they did believe in One God Who was almighty, and eternal, and invisible, Who created the heavens, and the earth, and all beings and things therein; and in the resurrection of the body in a changed and glorified form, which would live to all eternity in the company of the spirits and souls of the righteous in a kingdom ruled by a being who was of divine origin, but who had lived upon the earth, and had suffered a cruel death at the hands of his enemies, and had risen from the dead, and had become the God and king of the world which is beyond the grave; and that, although they believed all these things and proclaimed their belief in almost passionate earnestness, they seem never to have freed themselves from a hankering after amulets and talismans, and magical names, and words of power, and seem to have trusted in these to save their soul and bodies, both living and dead, with something of the same confidence which they placed in the death and resurrection of Osiris. A matter for surprise is that they seem to see nothing incongruous in such a mixture of magic and religion, [...]”.

<sup>92</sup> ERMAN, Adolf. *Op. cit.*, pp. 148-149.

<sup>93</sup> MORET, Alexandre (1906). *La magie dans l’Égypte ancienne*. Genève : Arbre d’Or, 2005, p. 22.

de algumas vozes e posicionamentos de críticas e reflexões dirigidos não apenas à polarização dos conceitos, como também às suas próprias definições.

### 1.3 As Críticas e o Novo Paradigma

A crítica a isso que temos chamado de paradigma tradicional é algo que vem se estabelecendo e se desenvolvendo desde cerca da metade do século XX, ao menos. Uma das primeiras vozes de que temos notícia a estranhar tal pressuposto é a de Ernest Cassirer em seu *Ensaio Sobre o Homem*, publicado na década de 1940. O tema da magia aparece em seu capítulo sobre a relação entre Mito e Religião, sendo interessante observar suas próprias palavras sobre o tema que quero tratar:

A relação entre a magia e a religião é um dos assuntos mais obscuros e controversos. [...]. É natural desejar uma definição clara que nos permita traçar uma linha nítida de demarcação entre a magia e a religião. Falando teoricamente, estamos convencidos de que não podem significar a mesma coisa, e abomina-nos atribuir-lhes uma origem comum. Pensamos na religião como a expressão simbólica de nossos mais altos ideais morais; pensamos na magia como um agregado grosseiro de superstições. A crença religiosa parece tornar-se mera credulidade supersticiosa se admitimos qualquer relação com a magia. Por outro lado, o caráter do nosso material antropológico e etnográfico faz com que seja difícil separar os dois campos. As tentativas feitas nesse sentido tornaram-se cada vez mais questionáveis.<sup>94</sup>

E na página seguinte:

Não temos absolutamente nenhuma prova empírica de que tenha jamais havido uma era da magia que fosse seguida e substituída por uma era da religião. Até a análise psicológica, na qual se baseia essa distinção entre as duas eras, é questionável.<sup>95</sup>

Em outras palavras, a distinção é estranha e talvez até forçosa, uma vez que o material antropológico existente até então não se adequa facilmente a ela. No entanto, por ser “natural” desejar que sejam coisas distintas, Cassirer não abandona tal empreendimento de separá-las, adotando um viés fenomenológico para isso que substitui o cronológico utilizado por Frazer, por exemplo. Falando de forma breve, o filósofo, assim, traça a diferença a partir da ideia de *simpatia* entre homem e natureza que o cerca: a magia e o mito estão juntos em um estágio mais primitivo em que há um ideal de solidariedade universal de *vida*, vida esta que é enxergada pelo

---

<sup>94</sup> CASSIRER, Ernst. “Mito e Religião”. \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 154.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 155.

homem em cada elemento e objeto do mundo existente a sua volta; já a ligação entre homem e natureza é operacionalizada por uma ideia de moral e ética pelas religiões monoteístas, fazendo com que as ações da pessoa (boas ou más, corretas ou erradas) afetem todo o universo. A simpatia ética, afirma ele, vem a superar e vencer a simpatia mágica da vida, sucedendo-a; mas isto só acontece em ritmo gradual e lento, resultando em muitos casos de coexistência das duas formas.<sup>96</sup>

Já uma estudiosa que deu um avanço maior na postura crítica em relação a como se tratava a magia foi a britânica Mary Douglas. Seu clássico *Pureza e Perigo* aborda a questão da magia no quarto capítulo, “Magia e Milagre”. Como o próprio título já expõe, Douglas procura inovar e compreender a magia como “milagre”, uma intervenção ou acontecimento que ocorre sem necessariamente depender da iniciativa humana<sup>97</sup>. Isto por si só já retira a magia de seu postulado inferior e a eleva a uma situação equiparavelmente religiosa. Apesar disso, não é por apresentar essa interessante visão que evocamos Mary Douglas, mas sim pelas suas considerações críticas:

Existe um pressuposto confortável nas raízes de nossa cultura de que os estrangeiros não sabem nada da verdadeira religião espiritual. Baseado nesse pressuposto, a descrição grandiosa de Frazer sobre magia primitiva tomou raízes e floresceu. A magia foi separada, cuidadosamente, de outras cerimônias, como se as tribos primitivas fossem Ali-Babás e Aladins, proferindo suas palavras mágicas e esfregando suas lâmpadas maravilhosas. A crença europeia na magia primitiva levou a uma distinção falsa entre culturas modernas e primitivas, e inibiram tristemente a religião comparada. [...]. No continente europeu, a magia permaneceu um termo literário vago, descrito mas nunca definido rigorosamente.<sup>98</sup>

E, na página seguinte, ela acrescenta:

[...] é errado tratar o ritual primitivo como algo primordialmente relativo à produção de efeitos mágicos. O sacerdote, numa cultura primitiva, não é, necessariamente, um mágico milagreiro. Esta ideia tem tolhido nossa compreensão das religiões estrangeiras, mas é somente um subproduto recente de um preconceito muito mais profundamente enraizado.<sup>99</sup>

Tanto Cassirer quanto Douglas podem ser vistos como algumas das primeiras vozes da onda de críticas e revisões que afetaram não apenas a noção do que era magia, como também sobre o que era religião. A relação entre as duas se tornou gradativamente mais difusa à medida

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 137-138; 164-169.

<sup>97</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 77.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 77.

em que se viu que, por mais que se buscasse fornecer definições precisas, os fenômenos se interpelavam e se confundiam ao invés de se manterem como separados. Com isso, notou-se que não somente há casos em que a religião possui elementos creditados à magia e *vice-versa*, como também existem situações em que a magia apresenta benefícios sociais, algo que antes era uma prerrogativa da religião (uma boa colheita, por exemplo), da mesma forma que a religião pode se mostrar como a-social, tendência que se apontava para a magia (como as práticas de reclusão e eremitismo)<sup>100</sup>. O trabalho de Keith Thomas, *Religião e Declínio da Magia*, é um ótimo exemplo disto. Ao tratar do tema da magia na Inglaterra medieval, este historiador mostrou como ela muito se alimentava dos próprios elementos da Igreja cristã, em especial a missa, a prece e a água benta. A ideia de que estes e outros itens tinham eficácia material e terrena não só era forte como também incentivada por teólogos e sacerdotes, principalmente ao estes defenderem o poder realizador da prece e da repetição de palavras<sup>101</sup>.

Além da relação entre eles, o próprio emprego dos termos foi alvo de fortes críticas. Em primeiro lugar, há um desdobramento das questões linguísticas que apresentamos na introdução deste capítulo: o fato de serem oriundas do léxico ocidental fez com que muito se repensasse e combatesse sua utilização para fora do Ocidente, especialmente para o caso de *religião*. Sérgio da Mata situa o ápice dessa tendência na década de 1990<sup>102</sup>, enquanto que Rodney Stark afirma que, apesar de se tratar de algo relacionado a pesquisadores pós-modernos, é uma espécie de tendência que muito precede a linha do pós-modernismo<sup>103</sup>. Além disso, a grande variedade de definições já feitas para religião faz com que um consenso sobre o termo seja uma tarefa de extrema dificuldade<sup>104</sup>. Enquanto há quem afirme consistir em algo positivo, a exemplo de Jonathan Smith que fala da possibilidade do conceito ser definido de diferentes formas e com precisão maior ou menor de acordo com o caso estudado<sup>105</sup>, Pieper cita o próprio exemplo de Weber para mostrar que acaba sendo um elemento capaz de causar apavoramento e fazer com que o problema da definição seja jogado para segundo plano<sup>106</sup>.

---

<sup>100</sup> VERSNEL, Hendrik Simon. Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. In: **Numen**, vol. 38, nº 2, pp.177-191, 1991, pp. 179-180.

<sup>101</sup> THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia*. Crenças Populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Trad.: Desine Bottman e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 47-48.

<sup>102</sup> DA MATA, Sérgio. *Op. cit.*, p. 92.

<sup>103</sup> STARK, Rodney. Reconceptualizing Religion, Magic and Science. In: **Review of Religious Research**, vol. 43, nº 2, pp. 101-120, 2001, pp. 103-104.

<sup>104</sup> PIEPER, Frederico. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>105</sup> SMITH, Jonathan Z. *Op. cit.*, p. 281.

<sup>106</sup> PIEPER, Frederico. *Op. cit.*, p. 33.

Em segundo lugar, a já mencionada carga pejorativa inata de *magia*, que Ritner fala se tratar do “núcleo essencial do conceito”<sup>107</sup>, é um fator de peso que faz com que se pense no abandono do termo. O próprio Ritner, em outro de seus trabalhos, afirma ser *magia* uma *categoria de exclusão*<sup>108</sup>. Neste sentido, religião pode ser definida como categoria de *inclusão* por designar o *nós*, enquanto magia torna-se de exclusão ao apontar o *eles*. O emprego de ambos os conceitos segue, portanto, uma questão de alteridade<sup>109</sup>.

Ritner cita um exemplo que consideramos bastante elucidativo dessa questão de alteridade. No texto bíblico de Números 5: 11-31, é descrito um processo de averiguação de adultério feminino caso haja desconfiança por parte do marido. Em meio às recomendações apresentadas, há a prática de dissolução de texto escrito em um líquido para em seguida este ser bebido pela mulher suspeita, o que causa um resultado que é mostrado em seu próprio corpo<sup>110</sup>. Acontece que este mesmo ato de se dissolver e ingerir material com palavras escritas é largamente atestado no Egito (onde o líquido a ser ingerido pode também apenas “lavar” o texto escrito, em caso do material de registro deste ser algum tipo de pedra ou madeira ao invés de papiro). Mas, enquanto no caso egípcio a prática é definida como *mágica*, sua apresentação na Torah/Pentateuco recebe a alcunha de *religião*<sup>111</sup>. A diferença de categorização de uma mesma técnica seguiu, portanto, meramente a lógica do *local* em que ela foi exercida: enquanto os egípcios assumiram o papel de *eles*, o relato bíblico é valorizado pelo Ocidente de tradição judaico-cristã como um elemento identitário, sendo, portanto, o *nós*.

Isso tudo nos faz retornar à indagação que lançamos no início deste capítulo: devemos concordar com as visões que defendem o não uso dos termos e, com isso, evitar empregar os conceitos de *magia* e de *religião*? Se a resposta for sim, recaímos na questão de como os evitaríamos e pelo que poderíamos substituí-los; se for não, o problema se transforma em como prosseguir frente a tudo o que temos demonstrado até aqui. Em suma, a pergunta permanece de difícil resposta e, independentemente de qual delas for dada, o *como proceder* que se segue consiste em mais um tópico complexo e de difícil solução. O que fazer, então?

### 1.3.1 Definições funcionais

---

<sup>107</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, p. 45.

<sup>108</sup> RITNER, Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 54. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1993 [repr: 2008], p. 237.

<sup>109</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2001, p. 44; SMITH, Jonathan Z. *Op. cit.*, p. 276.

<sup>110</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. 6ª impressão. São Paulo: Paulus, 2010, p. 210.

<sup>111</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 107-109.

Nossa opção, frente ao andamento atual dessa pesquisa, é não. Não abandonaremos o uso dos conceitos nem tentaremos trocá-los por alguma palavra ou expressão que seja mais “segura”. De fato, não é pequeno o número de estudiosos que defendem que os termos deveriam ser evitados ou substituídos, mas também há aqueles que criticam duramente tais escolhas. Da Mata, por exemplo, afirma categoricamente que essa prática:

[...] significa uma fuga do problema, não sua solução. É trocar as limitações de uma tradição de pensamento por outra tradição, *ainda* mais limitada – precisamente pelo fato de que abdica de ou simplesmente desconhece qualquer ambição teórica.<sup>112</sup>

Já Stark argumenta de forma apurada que, embora os estudiosos mostrem cautela e receio para o uso de *religião* e *magia* em estudos transculturais, a mesma preocupação parece não ser dirigida a outros conceitos do léxico das Ciências Humanas como *economia*, *sociedade*, *Estado* e, os próprios exemplos dados por ele, *colonialismo* e *hegemonia*<sup>113</sup>. Mas a crítica mais interessante a que tivemos acesso foi a feita por Pieper. Ao comentar sobre os pesquisadores que buscam abandonar ou substituir o conceito de religião, ele levanta dois pontos: primeiro, mesmo após rejeitá-lo esses autores tendem a utilizá-lo novamente, normalmente acompanhado de aspas, o que indica a utilidade do termo em designar certos conjuntos de fenômenos aos leitores mesmo com os problemas que carrega<sup>114</sup>; segundo, a substituição por algum outro leva a opções que trazem consigo mais duas questões difíceis, quais sejam a referência a um conjunto bem maior de questões e fenômenos (afinal, *cultura*, por exemplo, abarca muito mais elementos que *religião*) enquanto que possuem os mesmos problemas linguísticos e de visão de mundo que religião (novamente o exemplo de *cultura* se encaixa no caso)<sup>115</sup>.

Optamos por permanecer empregando os dois termos por entendê-los como ferramentas úteis de estudo e de análise: tratam-se, ao nosso ver, de recursos heurísticos que auxiliam na compreensão e estudo da antiga civilização egípcia<sup>116</sup>. Mas apenas isto não resolve o problema de como empregar-las depois de dedicarmos tantas páginas e esgotar a paciência do leitor com críticas e citações. Encontramos a solução para isso em apontamentos dos trabalhos de Hendrik Versnel e Michael Satlow, apesar das décadas de diferença entre as publicações de cada: trata-se do que principalmente Versnel chama de uma *definição funcional*, consistindo em uma

---

<sup>112</sup> DA MATA, Sérgio. *Op. cit.*, p. 92.

<sup>113</sup> STARK, Rodney. *Op. cit.*, p. 104.

<sup>114</sup> PIEPER, Frederico. *Op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>115</sup> *Ibidem*, pp. 43-44.

<sup>116</sup> Sem adentrar em questões de filosofia da linguagem, fazemos esta consideração tendo como base VERSNEL, Hendrik Simon. *Op. cit.*, p. 177, além do curto debate feito em PIEPER, Frederico. *Op. cit.*, pp. 45-51.

definição pensada previamente com vista à aplicação ao contexto de estudo e que seja, ao mesmo tempo, maleável e ajustável caso seja necessário<sup>117</sup>.

Satlow analisa a questão um pouco mais a fundo, mas sua conclusão é similar e somável à de Versnel. Ao abordar o tema do emprego de conceitos para análise de outras culturas, este autor aponta três possíveis caminhos: (1) categorias de primeira ordem em seus contextos específicos; (2) categorias para descrição de fenômenos humanos; (3) categorias de segunda ordem para uso meramente utilitário<sup>118</sup>. A primeira opção é por ele fortemente rebatida visto que ela prioriza termos e categorias êmicas (isto é, das próprias sociedades e contexto de estudo) em detrimento das possuídas pelo pesquisador. Seu argumento para isto é bastante elucidativo e merece ser mostrado na íntegra:

Quase todas as recentes discussões sobre o conceito de religião começam ou com a alegação de que “religião” é uma categoria relativamente recente no Ocidente cristão ou que de fato não se trata de uma categoria nativa de forma alguma, mas sim uma abstração de segunda ordem utilizada por acadêmicos [...]. Ambas as alegações, como notado por diversos estudiosos, são exageradas. Muitas sociedades possuem termos e conceitos que são *de alguma maneira* análogas a noções moderno-ocidentais de religião. *Religio*, como usado em antigos textos latinos (incluindo, mas não se limitando a Agostinho) é um exemplo, assim como o são os termos judaicos *halakhah* e *Torah*. Diversas religiões orientais também contêm termos que se referem à relação entre os humanos e o divino como um tipo distinto de atividade [...].<sup>119</sup>

A segunda linha envolve em diversos momentos uma questão de busca pela essência ou universalidade daquilo que se considera ser um fenômeno humano<sup>120</sup>. O que se constitui como um problema para o autor não é este esforço que pode em certa maneira ser chamado de ontológico, algo em si capaz de trazer algum benefício científico, mas sim o que ele denuncia ser a subjetividade e apriorismo envolvidos. Uma definição deste tipo é primeiramente estabelecida a partir do que o pesquisador considera serem informações relevantes de pertencerem ao conceito. Como é exposto em suas palavras, “o resultado é que nós, por exemplo, selecionamos dados que, baseados em algum julgamento prévio, parecem-nos serem

---

<sup>117</sup> VERSNEL, Hendrik Simon. *Op. cit.*, pp. 185-186.

<sup>118</sup> SATLOW, Michael L. Disappearing Categories: using categories in the study of religion. In: **Method and Theory in the Study of Religion**, vol. 17, nº 4, pp. 287-298, 2005, p. 287.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 288. Tradução livre e grifos do autor. “*Nearly all recent discussions of the concept of religion begin either with the claim that ‘religion’ is a relatively recent, Western Christian category, or that is in fact not a native category at all, but a second-order abstraction used by scholars [...]. Both claims, as several scholars have noted, are exaggerated. Many societies have terms and concepts that in some way are analogous to modern Western notions of religion. Religio, as used in ancient Latin texts (including but not limited to Augustine) is one example, as are the Hebrew terms halakhah and Torah. Several Eastern religions also contain terms that refer to the relationship between the divine and humans as a distinct type of activity [...].*”

<sup>120</sup> *Ibidem*, pp. 289-290.

rituais, para então cunharmos a categoria ‘ritual’”<sup>121</sup>. Por outro lado, caso este esforço seja feito com o intuito de uma correção e refinamento do termo ao fim do estudo (algo que o autor afirma ser o caminho defendido por Smith em uma de suas obras), há tanto o risco de acarretar em um trabalho circular e vazio, com pouca ou nenhuma contribuição para além da questão nomenclatural<sup>122</sup>, quanto ser aprisionador, visto que a formulação inicial tenderá a coibir e condicionar toda a pesquisa<sup>123</sup>.

Por fim, a terceira alternativa apontada por Satlow e que é por ele preferida se assemelha a sua segunda, mas com uma diferença crucial: as categorias de segunda-ordem assumem a mera função de reunir dados a serem estudados. Feito isto, a categoria “some”, é deixada de lado pelo estudo que passará a se concentrar apenas no conjunto que se formou<sup>124</sup>. Isto não apenas retira o foco do conceito e volta-o mais para a sociedade a ser estudada como pode fazer com que fenômenos e elementos outrora distintos sejam vistos em conjunto sobre um novo ângulo, sendo exatamente esta a grande vantagem deste método<sup>125</sup>. Não obstante, Satlow defende que o pesquisador deve fazer jus tanto à origem do conceito que irá utilizar quanto à trajetória de debates e discussões acadêmicas existentes sobre o termo. As definições criadas são, assim, *definições funcionais*, ou seja, configuram-se como dinâmicas e explícitas, honrando os debates teóricos ao mesmo tempo em que são úteis e não-rígidas ao estudo que irá se desenvolver<sup>126</sup>.

Com base nessas considerações, o procedimento que realizaremos será, ao invés de buscar estabelecer significações gerais para *religião* e *magia*, buscar defini-las tendo como horizonte e plano de fundo o próprio Egito Antigo e nossa pesquisa sobre ele. Este é um ponto defendido expressamente por Ritner para o caso da *magia*<sup>127</sup>, assim como vai de encontro ao primeiro trecho citado por Satlow que afirma a possibilidade de se buscar equiparações de vocábulos e expressões entre culturas diferentes<sup>128</sup>. Dessa forma, os próximos tópicos tratarão diretamente das definições funcionais que buscamos estabelecer para ambos os termos e como, então, eles se operacionam em nossa pesquisa.

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 291. Tradução livre. “The result is that we, for example, select data that based on some a priori judgement appear to us to be rituals then create from this data the category, ‘ritual’”.

<sup>122</sup> Deve-se ter em mente que o contexto de análise que Satlow trata é o estudo de sociedades e culturas situadas fora do Ocidente. Neste sentido, uma análise que vise apenas a revisão de determinados termos ocidentais ao invés de abordar fenômenos e elementos do grupo humano em questão realmente pode ter uma contribuição duvidosa.

<sup>123</sup> *Ibidem*, pp. 292-293.

<sup>124</sup> *Ibidem*, pp. 293-294.

<sup>125</sup> *Ibidem*, pp. 294-295.

<sup>126</sup> *Idem* nota acima.

<sup>127</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 237.

<sup>128</sup> SATLOW, Michael L. *Op. cit.*, pp. 298-299.

## 1.4 Religião, Magia e Egito

### 1.4.1 Religião

Por se tratar de uma sociedade da Antiguidade, o Egito se insere perfeitamente na realidade de forte interinfluência e praticamente nenhuma fronteira entre os fenômenos que chamaríamos hoje, por exemplo, de Economia, Política, Justiça e, claro, Religião. Assim, separar esta última é um trabalho delicado, visto que tanto inexistem, como já afirmamos, expressão ou palavra em língua egípcia que possa ser traduzida ou equiparada em sentido a *religião*, quanto é possível atestar a presença de elementos caracterizáveis para nós como religiosos em outras esferas de fenômenos, o que dificulta a delimitação do conceito aqui tratado mesmo em caráter de definição funcional.

Não obstante, a tarefa é possível, e para ela contamos com o auxílio das reflexões feitas por Jan Assmann sobre o assunto. Este egiptólogo alemão se vale das noções de Religião Visível (RV) e Religião Invisível (RI), originalmente cunhadas por Thomas Luckmann na década de 1960, para tratar dessa questão<sup>129</sup>. A RV diz respeito aos elementos observáveis e tangíveis da religião, a exemplo de práticas desempenhadas e objetos utilizados em ritos, enquanto que a RI consiste no plano de fundo da RV, oferecendo uma espécie de quadro geral que lhe atribui sentido<sup>130</sup>. Assmann identifica a religião Invisível com a concepção egípcia de Maat<sup>131</sup>, conceito polissêmico e de importância central que designa questões de ordem e equilíbrio não só da sociedade humana quanto de todo o universo (afinal, apesar de termos feito esta pequena distinção, é preciso ter em mente que a sociedade humana *faz parte* do cosmos egípcio e nele atua de forma importante e significativa). Enquanto a Religião Visível pode ser identificada nas ações de culto destinadas a deuses e mortos, Maat serve-lhe de plano de fundo ao mesmo tempo em que afeta as esferas da Política e da Justiça de forma geral<sup>132</sup>. O fortalecimento de Maat era uma questão importante<sup>133</sup> e para isso as ações políticas, legais e administrativas também atuavam de forma significativa, logo elas também possuem uma

---

<sup>129</sup> Ver: ASSMANN, Jan. “Invisible Religion and Cultural Memory”. In: \_\_\_\_\_. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 31-45.

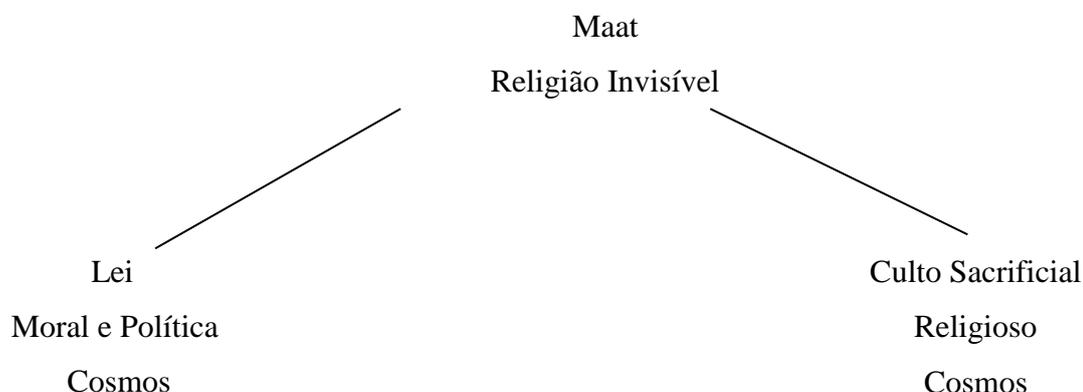
<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 32. Apesar de Assmann não mencionar isso, buscamos compreender a Religião Invisível como o fundo cosmológico que norteia, se insere na e atribui sentido à Religião Visível.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>133</sup> Retomaremos o debate sobre Maat e suas imbricações de forma mais aprofundada em um momento futuro, já que esse tema consiste em uma questão fulcral para este nosso trabalho.

função e desempenho que são caracterizáveis como religiosos. Disso se explica sua inserção no arcabouço da Religião Invisível. Assmann, com isso, estabelece o que ele mesmo chama de “triângulo egípcio”<sup>134</sup>, esquema que reproduzimos a seguir de seu livro:



O que há, então, são duas espécies de sistemas de ação, a Lei e o Culto, cujas fronteiras Assmann alega diminuir e se tornarem mais porosas com o avançar da história egípcia<sup>135</sup>. Mesmo que isso seja um ponto pertinente principalmente para nosso recorte temporal, é pensando nos cultos para deuses e mortos e no contato destes dois grupos com as pessoas, ou seja, a Religião Visível, que fazemos o emprego do conceito de religião.

#### 1.4.2 Magia

Como comentamos anteriormente, tratar de magia no Egito acarreta problemas mais pela carga pejorativa do termo ocidental do que por questões propriamente egípcias. Visto que já abordamos a questão da negatividade de *magia* à exaustão, o trato de uma definição funcional se mostra uma tarefa bem mais fácil.

Seguindo as orientações de Joris Borghouts, os dois principais termos egípcios para magia (ele alude para a existência de outros, mas evita falar deles)<sup>136</sup> são *heka* e *akhu*. Borghouts dedica um trato detalhado para a dupla, cujos membros possuem uma proximidade tal que leva até a uma alternância nas fontes escritas (apesar de ser algo raro)<sup>137</sup>. Em resumo, *heka* é um

<sup>134</sup> ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>135</sup> *Idem* nota acima.

<sup>136</sup> BORGHOUTS, Joris F. “*ḥ.w (akhu) and ḥk3.w (hekau)*. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word.” In: ROCCATI, Alessandro; SILIOTTI, Alberto (eds.). *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*. Atti Convegno di Studi Milano 29-31 Ottobre 1985. Milan: 1987, pp. 29-46, p. 29.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 32.

elemento com características mais protetoras que se mostra disponível tanto para humanos quanto para deuses, enquanto que *akhu* tem atributos mais ligados a atos criadores e se tratava de uma exclusividade de seres divinos<sup>138</sup>. Essa análise de Borghouts é interessante por lançar uma luz sobre *akhu*, elemento que, apesar de também ser tido como magia, é menos representativo nas fontes e estudos egiptológicos do que *heka*.

Seja como for, isso que se chama de magia egípcia pode ser compreendida como uma espécie de força ou substância utilizada por humanos e deuses para fins diversos. É um tipo de ferramenta, e como tal terá usos benignos ou nocivos de acordo com o intuito de quem a utiliza; em outras palavras, é um elemento *neutro*<sup>139</sup>. Geraldine Pinch comenta que casos de magia tida como “impura” ou “inaceitável” aparecem creditados a estrangeiros, sendo que mesmo assim são algo raro antes do período romano do Egito<sup>140</sup> (cerca do século I AEC ao IV EC).

Falaremos das várias nuances de uso e funcionamento da magia egípcia em um capítulo futuro que será dedicado exclusivamente a isto. No entanto, resta-nos falar de um último ponto que nos é decisivo: tendo em mente as considerações sobre o uso de cada conceito, faz-se necessário mostrar a relação entre a religião e a magia no Egito Antigo.

### 1.4.3 Entre a religião e a magia egípcias

Que a magia era um fenômeno largamente presente no Egito os estudiosos da virada do século XIX para o XX reconheciam, mesmo que a contragosto. Apresentamos aqui alguns exemplos de acadêmicos que mostravam incredulidade e lamentação frente a este dado. Contudo, mesmo alguns dentre eles afirmaram ser a magia egípcia uma parte integrante da religião<sup>141</sup>. Um comentário proferido por Alan Gardiner em 1915 foi bastante perspicaz sobre o assunto:

No que diz respeito ao Egito, não pode haver a menor dúvida de que *hike*<sup>142</sup> era parte e parcela da mesma *Weltanschauung*<sup>143</sup> que criou a religião em que está profundamente interpenetrada. [...] Do ponto de vista egípcio, nós podemos dizer que não havia algo como “religião”; havia apenas *hike*, cujo equivalente mais próximo em

<sup>138</sup> *Ibidem*, pp.34-35; 38.

<sup>139</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 20; ROUFFET, Frédéric. À la recherche du magicien égyptien. In: **Bulletin de la Société française d'égyptologie**, nº 191-192, pp. 60-69, 2015, p. 64.

<sup>140</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>141</sup> BUDGE, E. A. Wallis. *Op. cit.*, p. 2.

<sup>142</sup> Como os egípcios não grafavam vogais, a inserção destas em palavras egípcias se dá por parte de estudiosos meramente para facilitar a leitura. Gardiner provavelmente escrevia *hike* pela proximidade com a palavra em idioma copta, do qual pudemos extrair o termo *heka* usado atualmente. Questões de tradição e/ou preferências de análise à parte, a palavra é apenas um sinônimo de *heka* perfeitamente intercambiável.

<sup>143</sup> Expressão em alemão utilizada por Gardiner que significa “visão de mundo” ou “cosmologia”.

inglês é “poder mágico”. Sendo o universo habitado por três grupos homogêneos de seres – os deuses, os mortos e as pessoas humanas vivas – suas ações, seja dentro de um único grupo ou entre um grupo e outro, eram ordinárias ou misteriosas (*hike*). Mas os deuses e os mortos eram eles mesmos misteriosos de alguma forma, de modo que todo contato com eles ou executado por eles era mais ou menos *hike*<sup>144</sup>.

Apesar de Gardiner buscar fazer uma distinção de magia como religião privada<sup>145</sup>, o que não se encaixa bem ao contexto egípcio em que a magia era presente até dentro dos templos, chama a atenção sua explicação ter sido feita a cerca de cem anos atrás e ainda assim ir de encontro à visão mais corrente nos dias de hoje. De fato, estudos das últimas décadas vêm enfatizando a dificuldade de se separar magia de religião e medicina egípcias<sup>146</sup>, enquanto que alguns buscam meios de se delimitar a magia nesse bojo.

No que concerne à relação entre magia e religião, três pontos podem ser levantados para demonstrar a forte proximidade entre elas. Em primeiro lugar, a magia era desempenhada dentro das instalações dos templos, mesmo nas atividades que contavam apenas com a presença de sacerdotes e eram fechadas ao público<sup>147</sup>. A isto se liga o segundo fator, qual seja o envolvimento dos próprios sacerdotes nas atividades da magia: diversos estudiosos vêm chamando a atenção para o fato de que o “mago” no Egito era alguém que possuía alguma titulação sacerdotal, sendo o de sacerdote-leitor chefe (*hry-hb hry tp*, ou *hry-tp* em forma abreviada) o mais mencionado pelos egiptólogos<sup>148</sup>. E em terceiro, há a grande importância de *heka*: este não foi apenas uma força utilizada na criação do universo pelos deuses, mas chega a ser também um epíteto de divindades consideradas versadas em magia (Weret Hekau, “grande de magia”) assim como uma divindade *per se*, possuindo inclusive corpo sacerdotal e templos de culto na região norte do Egito<sup>149</sup>.

---

<sup>144</sup> GARDINER, Sir Alan H. *Op. cit.*, pp. 262-263. Tradução livre. “So far as Egypt is concerned, there cannot be the slightest doubt that *hike* was part and parcel of the same Weltanschauung as created the religion which is deeply interpenetrated. [...] From the Egyptian point of view we may say there was no much thing as ‘religion’; there was only *hike*, the nearest English equivalent of which is ‘magical power’. The universe being populated by three homogeneous groups of beings – the gods, the dead, and living human persons – their actions, whether within a single group or as between one group and another, were either ordinary or uncanny (*hike*). But the gods and the dead were somewhat uncanny themselves, so that all dealings with them or performed by them were more or less *hike*”.

<sup>145</sup> *Ibidem*, pp. 263a-263b.

<sup>146</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 5-6; assim como PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, p. 12.

<sup>147</sup> Ver, por exemplo, o trabalho de QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 41-68.

<sup>148</sup> *Ibidem*, pp. 44-46; RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 220-222; PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, p. 52.

<sup>149</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, pp. 9-11; também o subcapítulo “Heka” em RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 14-28. Ritner enfatiza que o deus Heka era importante, não se tratando apenas de uma mera “personificação incolor” (p. 26) ou uma ideia abstrata.

Isso tudo faz com que nós concordemos e adotemos a consideração de Borghouts de que a magia consiste em uma forma de aproximação com o divino que se encontra dentro do sistema ou do fenômeno da religião<sup>150</sup>. Sua existência é totalmente adaptável à proposição de Religião Visível de Assmann. Ademais, é interessante constatar que Ritner afirma que a magia egípcia opera principalmente a partir de uma ação ritual que visa o *controle*<sup>151</sup>, algo que nos remete a algumas concepções de teóricos como Ângelo Brelich que entendem ser a religião algo compreensível por meio desse esforço humano de controle e influência<sup>152</sup>.

Em suma, buscar opor magia e religião, como tradicionalmente se buscava no Ocidente, é um esforço que não encontra bases para se assentar no Egito faraônico. A posição e a presença de que gozava a magia egípcia fazem com que ela não seja apenas abundante, mas principalmente a localiza como parte integrante da religião. Em outras palavras, entendemos a magia no Egito Antigo como uma parte inseparável e importante da religião. Magia é religião. É com isto em mente que encerramos este capítulo de longo debate conceitual e passamos, então, a uma explanação maior do próprio Egito.

---

<sup>150</sup> BORGHOUTS, Joris F. “Les textes magiques de l’Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes”. In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 17-39, p. 27.

<sup>151</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 63-64.

<sup>152</sup> BRELICH, Ângelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (org.). *Las religiones antiguas I*. Mexico: Siglo XXI, 1977, pp. 30-97, p. 67.

## **CAPÍTULO 2**

### **PRÁTICAS RELIGIOSAS DAS ESFERAS PÚBLICA E PRIVADA**

O debate sobre magia e religião tratado no capítulo anterior consiste em um dos pontos-chave que explicam a existência da problemática sobre a qual nos debruçamos nesta pesquisa. No entanto, antes de passarmos para uma exploração mais específica do tema da magia egípcia e do fenômeno das *ameaças mágicas*, é necessário fornecer alguns esclarecimentos sobre temas e questões do Egito Antigo a fim de melhor embasar as discussões futuras. Uma vez que definimos anteriormente que a magia egípcia deve ser compreendida, a nosso ver, como uma espécie de ramo dentro da religião, torna-se válido e desejável termos uma compreensão geral sobre esta última. Eis a razão de ser deste capítulo.

Partindo de uma explanação que vai da Religião Invisível para a Visível, a discussão deste capítulo se divide em quatro seguimentos. No primeiro subcapítulo (2.1) são tratados os elementos mais fundamentais da religião e religiosidade egípcias, isto é, as concepções que embasavam e fundamentavam o restante do pensamento e da ação religiosa. O segundo e o terceiro subcapítulos são mais aparentados: estando ambos relacionados à Religião Visível, o segundo (2.2) aborda sua faceta mais ligada ao espaço do templo enquanto o terceiro (2.3) trata de pontos justamente exteriores às paredes templárias e figura sacerdotal. O quarto e último subcapítulo (2.4) consiste em um esforço de debater a possibilidade de se efetuar uma divisão entre uma esfera pública e outra privada da religião egípcia. Este é um tópico deveras espinhoso e ao mesmo tempo importante para nossa pesquisa, já que, como veremos no capítulo seguinte, a magia egípcia é vez ou outra tida como um fenômeno ou prática de religiosidade particular e/ou popular.

#### **2.1 O Mundo Egípcio**

Como informamos na Introdução, o recorte cronológico que selecionamos para nossa pesquisa foi o período do Reino Novo. A opção por essa demarcação tradicional não se deu meramente ao fato de que a maior parte do número de textos que obtivemos sejam provenientes desse período, mas também pelo contexto de desenvolvimentos religiosos (coexistentes a desenvolvimentos de outros tipos) que ocorreram neste momento da história egípcia. É no Reino Novo, por exemplo, que vemos ascender o deus Amon-Rá, ocorrer a temporária reforma

do faraó<sup>153</sup> Akhenaton<sup>154</sup> e surgirem os papiros que virão a ser chamados de *Livro dos Mortos* já no século XIX de nossa era<sup>155</sup>.

É válido lembrar, também, que tais mudanças não ocorreram *ex nihilo*, isto é, surgidas do nada e sem contato com um panorama maior. Os faraós do Reino Novo governaram após um período de ocupação do território egípcio pelos hicsos, um povo de origem asiática, os quais foram expulsos após campanhas militares que os estudiosos costumam apontar como motivo propulsor das demais que ocorreram ao longo do Reino Novo<sup>156</sup>. É neste momento que os egípcios expandem seu território e erigem muitos dos monumentos que se encontram em pé até os dias de hoje, assim como é quando entram em contato mais direto e constante com outros povos asiáticos de quem chegaram a até adotar algumas divindades. Isso significa que o período de governo das dinastias XVIII, XIX e XX foi, em geral, um momento de grande propulsão de riquezas materiais, seja graças ao comércio ou por espólios de batalhas, e de consolidação do poder dos reis egípcios no então mundo antigo. Estas são questões relevantes de se ter em mente para uma abordagem da religião egípcia durante o período que vai dos séculos XVI ao XI AEC, mesmo que não as tratemos diretamente aqui.

---

<sup>153</sup> É importante frisarmos que os termos *faraó* e *rei* serão utilizados como sinônimos intercambiáveis. Nisto, cabe aqui alguns esclarecimentos quanto à palavra *faraó*, pois é justamente no Reino Novo que ela passa a designar a figura do monarca egípcio. Oriunda do egípcio *Pr-ꜥ3*, “Casa Grande”, que designava o palácio real, seu primeiro uso de forma a denominar expressamente o rei egípcio ocorre, segundo Alan Gardiner, em uma carta a Amenófis IV/Akhenaton que continha a expressão *Pr-ꜥ3 ꜥnh wꜥ3 snb nb*, “Faraó, vida, força, saúde, o senhor”, como designação do remetente. O egiptólogo britânico nos informa que, da XIX em diante, o uso de *Pr-ꜥ3* foi similar ao de *hm.f*, “Sua Majestade”, de forma que “lemos ‘o Faraó foi em frente’, ‘o Faraó disse’, etc.”. No entanto, Gardiner afirma ainda que o uso de *faraó* como título designativo, isto é, como nós habitualmente empregamos (“Faraó X”), é atestado apenas a partir da XXII Dinastia, a qual existiu dos séculos X ao VIII AEC. Em verdade, a designação egípcia tradicional e, pode-se dizer, completa de cada faraó envolvia um conjunto de cinco nomes titulares que o apontavam como soberano egípcio assimilado aos deuses, ao passo que o termo *nsw* se referia ao *rei* ou *soberano* de maneira indiscriminada. Ver: GARDINER, Alan. “Excursus A”. In: *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*. 3<sup>rd</sup> Edition, Revised. Oxford: Oxford University Press, 1979, pp. 71-76.

<sup>154</sup> Este tema não será aqui tratado pois concebemos que ele traz consigo questões deveras específicas que demandariam um novo e específico trabalho de pesquisa. A reforma empreendida pelo faraó Amenófis IV/Akhenaton consistiu, em resumo, na tentativa de substituição do culto da diversidade de deuses egípcios em prol do deus Aton, identificado com o disco solar. As ações empreendidas por este governante, que chegou a construir uma nova capital para o Egito durante seu reinado, assim como as implicações de seus atos, são assunto de discussões e debates de egiptólogos ao redor do mundo, os quais nem sempre se mostram em exato consenso (como, por exemplo, na questão de haver se tratado de uma reforma de cunho monoteísta ou de monolatria – em que há o culto focado em apenas uma divindade sem que se exclua a existência das demais).

<sup>155</sup> *Livro dos Mortos* é o nome que atualmente se dá ao conjunto de papiros de uso funerário que continham encantamentos para auxílio diverso ao morto. Apesar de ter surgido apenas no Reino Novo, em meados do século XV AEC – ou inícios da XVIII Dinastia, e ter perdurado pelos séculos que se seguiram, o *Livro* na verdade se situa em uma tradição de textos funerários que recua no tempo até o Reino Antigo. Ver: TAYLOR, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2001, pp. 196-198; Ver também: ANDREWS, Carol A. R. “Introduction”. In: FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010, pp. 11-16.

<sup>156</sup> Ver, por exemplo: DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, pp. 243-244.

Visto que nossa preocupação neste capítulo é compreendermos a esfera religiosa egípcia, este subcapítulo terá mais duas subdivisões: a primeira se destina a abordar pontos do pensamento egípcio que se manifestam de forma basilar, isto é, estão na base de muitas das práticas ritualísticas e concepções desse povo antigo, enquanto a segunda objetiva analisar os papéis desempenhados pelos principais atores da religião egípcia no seu caráter mais institucional, templário, quais sejam os sacerdotes e o próprio faraó. Com isso, pretendemos não só abordar os pontos das crenças egípcias que definem o que passaremos a chamar de sua *visão de mundo*, mas também tratar de um tópico do pensamento e organização egípcios que serve de ponte para a discussão sobre a Religião Visível dessa sociedade. Passemos, então, para nossa primeira seção.

### **2.1.1 A cosmologia e Maat**

*Cosmologia*, ou visão de mundo, é um termo que se refere à forma como determinado grupo humano compreende e interpreta o meio existente ao seu redor, assim como o lugar que se ocupa nesse cosmos<sup>157</sup>. Assim, iniciar pela abordagem da cosmologia egípcia significa se debruçar sobre o conjunto de ideias que os antigos egípcios partilhavam sobre sua existência e que se embasavam para nortear suas práticas em sociedade.

#### **2.1.1.1 Maat**

Possivelmente, um dos principais, se não o principal, ponto de partida para se falar de cosmologia egípcia é *Maat*. Maat, se tomarmos todos os cerca de três mil anos de Egito Antigo como um bloco, era uma espécie de *deusa-conceito*, atuando tanto como divindade quanto como princípio embasador do pensamento egípcio. Nisso, podemos observar nuances de diferentes épocas sobre o tema: enquanto que no Reino Antigo, apesar de já figurar como deusa<sup>158</sup>, Maat aparece mais como um conceito que é aplicado mas que não é pensado, isto é, não se exprime ou se reflete sobre o que se trata<sup>159</sup>, a passagem do Reino Antigo para o Primeiro Período Intermediário muda o quadro, fazendo com que se pense e repense não só sobre o que

---

<sup>157</sup> Ver, por exemplo, GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012, p. 93.

<sup>158</sup> CASTEL, Elisa. *Gran Diccionario de Mitologia Egípcia*. Madrid: Aldebarán, 2001, p. 124.

<sup>159</sup> ASSMANN, Jan. *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Conférences, Essais et Leçons du Collège de France. Paris : Julliard, 1989, p. 34.

consiste Maat como também a relação desta com o rei<sup>160</sup>, ao passo que no Reino Novo sua consideração como divindade chega a lhe garantir tempos físicos e cultos regulares<sup>161</sup>.

Como aludimos no capítulo anterior, a figura de Maat congrega ideias que exprimimos como verdade, justiça, ordem e correlatos. A fala de Jan Assmann proferida ao início de sua obra sobre a deusa-conceito expressa bem a amplitude polissêmica sobre o tema:

No Egito, não há “filosofia” no sentido de uma disciplina que trataria sobre os fenômenos lógicos, cósmicos, políticos, etc., segundo suas próprias regras e de forma puramente teórica, e não há “religião” no sentido de um campo cultural diferenciado que pudesse ser oposto a outros campos, como política ou moral. Mas há muitos conceitos e textos que se referem a questões que serão retomadas mais tarde pelos discursos propriamente religiosos e filosóficos. Não há noção egípcia que expresse mais claramente tal unidade original que a noção de Maat, significando de uma só vez verdade, ordem e justiça e englobando ainda o que diferenciamos por moral e direito.<sup>162</sup>

Assmann informa-nos que a interpretação recorrente sobre Maat na Egíptologia focava o aspecto da *ética* como coração da concepção até meados da década de 1930, ao passo que a ideia de *ordem universal* assumiu esse lugar de chave-interpretativa e assim se mantém até os dias de hoje. Apesar desse egiptólogo não informar exatamente quando essa mudança ocorreu e se difundiu, podemos assumir, pela leitura de seu texto, que tal alteração ocorreu a partir dos anos 30 do século XX<sup>163</sup>. Contudo, a análise feita por Assmann objetiva justamente se indagar sobre o que seria esse ponto central de Maat, algo que ele afirma, ao final do livro, se tratar não da ordem, mas sim de uma questão de *solidariedade comunicativa*<sup>164</sup>. Em suas próprias palavras:

No plano da sociedade, Maat estabelece os laços que unem um homem ao outro e asseguram a integração social; no plano do rei, Maat estabelece os laços que ligam o mundo humano àquele dos deuses e asseguram a integração universal. Maat

---

<sup>160</sup> O monarca egípcio, que antes era pensado como em espécie de consubstanciação com Maat passa a ser apenas seu provedor, o responsável por sua manutenção. Ver: *Ibidem*, p. 33-34; MENU, Bernadette. *Maât, l'Ordre Juste du Monde*. Paris : Éditions Michalon, 2005, p. 36-37.

<sup>161</sup> MENU, Bernadette. *Op. cit.*, pp. 41, 56-57.

<sup>162</sup> ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, p. 12. Tradução livre. “*En Égypte, il n'y a pas de 'philosophie' dans le sens d'une discipline qui traiterait des phénomènes logiques, cosmiques, politiques, etc., selon ses propres règles et de façon purement théorique, et il n'y a pas de 'religion' dans le sens d'un champ culturel différencié qui pourrait être opposé à d'autres champs comme la politique ou la morale. Mais il y a beaucoup de concepts et de textes se rapportant à des questions qui seront reprises plus tard dans le discours proprement religieux et philosophiques. Il n'y a pas de notion égyptienne qui exprime plus clairement cette unité originelle que la notion de Maât, signifiant à la fois vérité, ordre et justice et englobant ainsi ce que nous différencions, morale et droit*”.

<sup>163</sup> ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, p. 17-18.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 133.

é, portanto, o princípio sociogônico da solidariedade estendido às dimensões políticas da influência faraônica e às dimensões cósmicas do regime solar.<sup>165</sup>

É importante enfatizar que a fala de Assmann não procurou excluir a recorrente tríade “ordem, verdade e justiça”, jargão egiptológico, do conceito de Maat, mas sim desloca-lo do que o autor convém ser o cerne do tema. Bernatte Menu, por outro lado, tece interessantes apontamentos sobre essa questão em seu estudo também dedicado inteiramente a Maat. Segundo essa egiptóloga francesa:

A noção de maat, quer seja ela abstrata, personificada ou “deificada” (nós a chamaremos, então, Maat), passou por interpretações cada vez mais refinadas, mas sua definição (ao mesmo tempo ordem e equidade), posta desde as origens, jamais foi mudada, em razão de sua ligação com a natureza do regime faraônico.<sup>166</sup>

Menu considera que os egiptólogos se dividem em duas vertentes quanto à interpretação de Maat: os que dão ênfase à questão da ordem cósmica e os que veem a ideia de justiça social como central. Assmann, segundo ela, pertence a essa segunda categoria. Já a própria Menu defende que a atenção deve ser dada ao que ela chama de aspecto duplo de Maat, ao mesmo tempo universal/geral e particular/específico<sup>167</sup>. Por ora, deixamos claro que, para esta pesquisa, a discussão sobre qual seja o “real” centro da concepção de Maat é de pouca valia, ao passo que nos é importante ter ciência de todo o rol de significações possíveis que perpassam essa deusa-conceito. Além disso, há um ponto fundamental sobre Maat que merece ser abordado aqui: a ideia de que ela deveria ser mantida por meio de constante reforço.

Para os egípcios, as forças do caos que precediam a criação eram uma constante ameaça cósmica. Por vezes chamadas de *Isfet*, se tratavam de uma espécie de contraparte de tudo o representado por *Maat*. Como foi resumido por Menu:

Ordem, vida, equilíbrio cósmico, vital e social, paz por meio da vitória, prosperidade, justiça, equidade, verdade, *maat* represente tudo isso; *isfet* designa a desordem, o caos mortal, a miséria, os inimigos, a iniquidade, a injustiça, a

---

<sup>165</sup>*Ibidem*, p. 135. Tradução livre. “*Sur le plan de la société, la Maât établit les liens qui lient l’homme à l’homme et assurent l’intégration sociale ; sur le plan du roi, la Maât établit les liens qui lient le monde humains à celui des dieux et assurent l’intégration universelle. Maât est donc le principe sociogonique de la solidarité, étendu aux dimension politique de l’emprise pharaonique et aux dimensions cosmiques du régime solaire*”.

<sup>166</sup>MENU, Bernadette. *Op. cit.*, p. 8. Tradução livre. “*La notion de maât, qu’elle soit abstraite ou personifiée, ’déifiée’ (on l’appellera alors Maât) a subi des interprétation de plus en plus fines, mais sa définition (à la fois ordre et équité), posée d’s les origines, n’a jamais changé, en raison de son lien à la nature du régime pharaonique*”.

<sup>167</sup>*Ibidem*, p. 13.

desintegração social cujo detonador é a falsidade. Em uma palavra: o rei traz *maat* ao país e repele *isfet* (em egípcio: *in maat, der isfet*).<sup>168</sup>

Como visto no trecho acima, uma das principais funções do faraó consiste em fortalecer Maat para que a desordem e o caos não se instaurem na terra do Egito. Essa concepção surge na transição do Reino Antigo para o Primeiro Período Intermediário<sup>169</sup>, ao passo que no Reino Novo a ideia se encontrava de tal forma consolidada que vemos surgir cenas nas paredes de templos que mostram o rei efetuando o ato de oferecer Maat aos deuses, em especial os mais principais como Ptah, Osíris e Amon. O *oferimento* ou *apresentação de Maat*, como é comumente chamado pelos egiptólogos, surge primeiramente em menções textuais do Reino Médio<sup>170</sup>, mas aparece em representações iconográficas a partir da XVIII Dinastia<sup>171</sup>. Apesar da cena chegar a figurar em esferas não-reais, é na relação ritual estabelecida pelo faraó com os deuses por meio dessa oferenda que recai grande ênfase dos estudiosos, o que leva Emily Teeter a argumentar que a *apresentação de Maat* consiste em uma expressão de legitimidade régia<sup>172</sup>. Não obstante, as significações cósmicas parecem ser o ponto fundamental da cena. Bernadette Menu argumenta que

[...] quando o faraó apresenta uma figura de Maat aos grandes deuses, ele recebe as condições de prosseguimento de sua ação [de governança]: vida, dominação, força vitoriosa, como vimos, mas também longos anos, jubileus numerosos, a realeza e os tronos<sup>173</sup>, saúde, riquezas, submissão de países estrangeiros, a paz em todo o território, a alegria, a eternidade...<sup>174</sup>

Teeter argumenta de forma diferente. Segundo ela, como Maat não só é identificada com as oferendas templárias como também chega a possuir o epíteto de “alimento dos deuses”, a cena ritual de apresentação de Maat seria uma espécie de oferenda exemplar, “uma oferenda

---

<sup>168</sup>*Ibidem*, p. 9-10. Tradução livre. “*Ordre, vie, équilibre cosmique, vital et social, paix par la victoire, prosérité, justice, équité, vérité, maat représente tout cela ; l’isfet désigne le désordre, le chaos mortière, la misère, les ennemis, l’iniquité, l’injustice, la désintégration sociale dont le détonateur est le mensonge. En un mot : le roi amène la maat au payx et repousse l’isfet (en égyptien : in maat, der isfet)*”.

<sup>169</sup>Ver nota nº 160.

<sup>170</sup> TEETER, Emily. *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Studies in Ancient Oriental Civilization, nº 57. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1997, pp. 14, 81.

<sup>171</sup>MENU, Bernadette. *Op. cit.*, p. 46.

<sup>172</sup>TEETER, Emily. *Op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>173</sup> Menção ao duplo trono do faraó, que representava ao mesmo tempo o Alto (sul) e o Baixo (norte) Egitos.

<sup>174</sup>*Ibidem*, p. 50. Tradução livre. “[...] quand le pharaon présente une figurine de Maat aux divinités majeures, il reçoit les conditions de la poursuite de son action : vie, domination, force victorieuse, comme nous l’avon vu, mais aussi de longues années, de nombreux jubilés, la royauté et les trônes, la santé, des richesses, la soumission des pays étrangers, la paix à ravers le pays, la joie, l’éternité...”.

suprema em que todas as outras oferendas estão incluídas [...]”<sup>175</sup>. Já Erik Hornung comenta a questão de forma semelhante à Teeter, porém realçando a importância cósmica como o fez Menu:

Como é demonstrado pelo ritual diário do templo, cada bem material que é apresentado no culto, como pão, cerveja, incenso e por aí vai, pode ser identificado com *maat*. Portanto, o “oferecimento de *maat*” resume em uma imagem altamente ordenada tudo o que culto, oferenda e resposta às ações dos deuses significam. O moderado gesto do oficiante de entregar *maat* em forma visível aos deuses constitui um símbolo de que o mundo da humanidade, e todas as constantemente ameaçadas e frágeis relações e conexões de que ele depende, estão em ordem, assim como estavam no tempo da criação.<sup>176</sup>

Em suma, *Maat* era, ao mesmo tempo, uma ideia e uma deusa centrais para os antigos egípcios, o que explica o fato de Assmann tê-la identificado com a Religião Invisível. Os preceitos e concepções que se encontram condensados em *Maat* norteiam não apenas as atividades religiosas, mas também as políticas, jurídicas, sociais, econômicas, etc. O fortalecimento de *Maat* era um princípio que envolvia tanto a ação régia quanto a individual<sup>177</sup>: a obediência e o zelo pelo ordenamento, distribuição e regras existentes era enxergado como uma atitude que a fortalecia, ao passo que o contrário enfraquecia *Maat* e alimentava *Isfet*.

Essa questão de honrar e reforçar *Maat* é o segundo ponto fulcral de nossa pesquisa, visto que o fenômeno das *ameaças mágicas* que estudamos mostra-se, ao menos à primeira vista, como uma violação da deusa e um retorno do caos. Não obstante, daremos prosseguimento à proposta de discussão sobre a cosmologia tratando, a seguir, do próprio surgimento do mundo.

### 2.1.1.2 Multiplicidade de explicações e cosmogonias

---

<sup>175</sup> TEETER, Emily. *Op. cit.*, p. 82. Tradução livre. “[...] a supreme offering into which all other offerings are subsumed [...]”.

<sup>176</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 214. Tradução livre. “As is demonstrated by the daily temple ritual, every material thing that is presented in the cult, such as bread, beer, incense, and so forth, can be identified with *maat*. The ‘offering of *maat*’ therefore summarizes in a highly charged image everything that cult, offering, and response to the gods’ actions signify. The officiant’s restrained gesture of holding up *maat* in visible form to the gods constitutes a sign that the world of mankind, and all the constantly endangered and fragile relationships and connections on which it depends, are in order, just as they were at the time of creation.”

<sup>177</sup> MENU, Bernadette. *Op. cit.*, pp. 36, 107.

*Cosmogonia*, gênese do cosmo, é o nome que se dá à narrativa<sup>178</sup> elaborada por dado povo para explicar a origem do mundo. A cosmogonia, em muitos casos, se liga à cosmologia por explicar como determinado estado de organização das coisas veio a surgir ou começou a ser gestado. Os trabalhos de Mircea Eliade, célebre estudioso ligado à Fenomenologia da Religião<sup>179</sup>, consistem em uma boa exposição analítica sobre isso. Eliade não apenas mostrou que os mitos cosmogônicos possuem funções para empreendimentos como a cura de uma doença ou a construção de uma casa, como também atribuiu-lhes centralidade em relação aos mitos que estabelecem como se deu a origem de algo, uma vez que é a cosmogonia que fornece a base do *mundo* em que futuros surgimentos (um hábito, determinada organização social, a morte, etc.) ocorrerão<sup>180</sup>.

O Egito Antigo não era diferente disso. Apesar de correremos o risco de sermos generalistas ao aludir à ideia de Eliade sobre a centralidade da cosmogonia frente a outros tipos de mitos, o surgimento do mundo de fato era um tema altamente recorrente, ou ao menos aludido, em diversas fontes egípcias. Seus usos poderiam ser variados, a exemplo de fornecimento de certo padrão para a construção de templos e a explicação e legitimação (ou parte dela) da monarquia faraônica. No entanto, os antigos egípcios não nos delegaram apenas uma versão sobre o que concebiam ser a origem de tudo, mas sim várias, sendo três as que mais parecem ter sido proeminentes, cada qual assimilada pelos egiptólogos a algum centro religioso egípcio: temos, assim, as chamadas *Cosmogonias de Heliópolis, de Hermópolis e de Mênfis*. Não bastasse isso, essas três também contavam com variações de si próprias, inexistindo alguma versão delas que pudéssemos chamar de definitivas.

Heliópolis era o nome grego da antiga Iunu, atual Tel Him, sendo nos dias de hoje localizada em um subúrbio do Cairo<sup>181</sup>. Alusões à versão cosmogônica heliopolitana aparecem esparsamente desde os Textos das Pirâmides, o que faz com que variações e novos detalhes surjam à medida que os escritos avancem no tempo. Contudo, há uma espécie de roteiro comum que pode ser seguido para sua apresentação. Assim, na *Cosmogonia de Heliópolis*, a criação é

---

<sup>178</sup> É válido ressaltarmos que utilizamos o termo “mito” neste trabalho como um sinônimo de “crença”, isto é, sem nos preocuparmos com qualquer acepção de “verdadeiro” ou “falso”, mas sim com o caráter de significação simbólico-explicativo que o mito possui em dado contexto.

<sup>179</sup> A Fenomenologia da Religião pode ser compreendida como uma corrente que procurava determinar e analisar os que podem ser considerados elementos-chave das práticas e crenças religiosas, os quais, segundo esta visão, se manifestam nos mais diversos contextos independentemente dos contextos históricos.

<sup>180</sup> Tais reflexões de Eliade podem ser encontradas em seus livros *O Sagrado e o Profano* e *Mito e Realidade*. Para o uso da cosmogonia como base de outros mitos, ver especificamente: ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 25-26.

<sup>181</sup> GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 296-309, p. 298.

tida de forma a acompanhar o surgimento de cada membro da Enéade, um grupo de nove deuses<sup>182</sup>. Tudo se inicia com o deus Atum, o demiurgo, emergindo espontaneamente das águas de Nun, o oceano de caos que precedia a tudo que existe. Atum faz nascer seu par de filhos Shu (o ar, às vezes também apontado como significando o “vazio”) e Tefnut (a umidade do ar), os quais, por sua vez, também se uniram e deram à luz Geb (a terra) e Nut (o céu). Estes últimos engendraram mais dois casais: Ísis e Osíris, Néftis e Seth. Ao todo, os membros da Enéade Heliopolitana se desdobram em vários outros relatos míticos, por vezes até mesmo surgindo em todo o conjunto (quando a própria Enéade aparece como uma espécie de entidade singular que desempenha ações). Teremos a oportunidade de apresentar alguns casos quando forem pertinentes.

A versão cosmogônica de Hermópolis, antiga Khemnu, no Médio Egito<sup>183</sup>, também continha variações de acordo com os textos tomados em questão. De forma geral, entretanto, a Cosmogonia de Hermópolis apresenta a figura da Ogdoade, um agrupamento de quatro deuses com cabeça de rã e quatro deusas com cabeça de cobra que precediam a criação. Cada versão feminina combinava com um par masculino e, juntos, os deuses membros da Ogdoade representavam aspectos da inexistência original. Tais são: “Amon e Amaunet eram o ocultamento, Huh e Hauhet eram a ausência de forma, Kuk e Kauket eram a escuridão e Nun e Naunet eram as águas abissais”<sup>184</sup>. Contudo, a forma como essas oito divindades deram início à criação varia bastante, como pode ser visto no seguinte trecho da obra de Rosalie David:

[...] a vida emergia de um Ovo Cósmico que fora lançado na Ilha da Criação por uma gansa chamada “Grande Tagarela” ou por um íbis que representava Thoth, o chefe dos deuses de Hermópolis; e ainda em outro relato, a Ogdóada criou um lótus que surgiu no lago Sagrado no templo em Hermópolis e abriu suas pétalas para revelar Rá (sob a forma de uma criança ou de um besouro-escaravelho que se transformou em um menino), que deu seguimento à criação do mundo e da humanidade.<sup>185</sup>

Por fim, a cosmogonia atribuída à cidade de Mênfis, local que serviu de capital durante o Reino Antigo, atribui ênfase à ação criadora de Ptah, deus-patrono menfita. A versão que chegou a nós provém da chamada Pedra de Shabaka, a qual leva este nome em prol do faraó (o primeiro da XXV Dinastia) que ordenou sua confecção para que fosse posta do templo de Ptah

---

<sup>182</sup> Como veremos mais adiante, esta não era a única Enéade existente nem o agrupamento de nove membros era uma regra fixa.

<sup>183</sup> GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 303.

<sup>184</sup> LESKO, Leonard H. “Cosmogonias e Cosmologias do Egito Antigo”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, pp. 108-149, p. 116.

<sup>185</sup> DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, p. 127.

em Mênfis<sup>186</sup>. O texto da cosmogonia de Mênfis também costuma ser chamado de *Teologia Menfita* pela forma da criação realizada por Ptah: ao invés de envolver uma partilha de substância como nos casos de Heliópolis e Hermópolis, a ação criadora de Ptah se deu por meio de seus pensamentos e fala, motivo que a faz ser considerada mais “abstrata”. Assim, Ptah emerge do oceano de Nun e empreende sua tarefa:

[...]  
Ptah-Nun, o pai que criou Atum,  
Ptah-Naunet, a mãe que gerou Atum,  
Ptah, o Grande, é o coração e a língua da Enéade (...)  
A sua Enéade está diante dele como os dentes e os lábios de Atum, como o sémen e as mãos de Atum. A Enéade de Atum formou-se a partir de seu sémen e dos seus dedos. A Enéade é verdadeiramente os lábios da boca que proclamou o nome de todas as coisas. Dela saíram Chu e Tefnut, [assim] nasceu a Enéade.  
[...]  
[...] A língua repete o conhecimento do coração. Ele gerou todos os deuses, e completou a sua Enéade. Na verdade, toda a palavra divina nasce a partir do conhecimento do coração e do comando da língua.  
[...]  
Ele é Ptah-Tatenen, o que gerou os deuses. Todas as coisas saíram dele, as provisões, os alimentos para as oferendas divinas e todas as coisas boas.  
Ele descobriu a sabedoria, e a sua força é maior do que [a dos outros] deuses. Desta forma, Ptah ficou verdadeiramente satisfeito com as suas obras, todas as coisas e todas as palavras divinas.  
Ele gerou os deuses.  
Ele criou as cidades.  
Ele estabeleceu todas as províncias.  
Ele colocou os deuses nos seus santuários.  
Ele definiu as suas oferendas.  
Ele fundou os seus templos.  
[...]<sup>187</sup>

Alguns comentários e observações podem ser feitos após essas três apresentações.

Em primeiro lugar, é importante constatar os pontos de entrecruzamento entre essas tradições cosmogônicas. No caso da versão de Hermópolis, é interessante notar que os relatos produzidos neste local colocavam o deus Thot<sup>188</sup> ou a própria Ogdoade efetuando a criação, enquanto que textos sobre a Ogdoade que provém da região de Heliópolis costumavam pôr o

---

<sup>186</sup> O texto da pedra, apesar de se encontrar em estado danificado, possui um estilo de escrita que a fez ser anteriormente apontada como uma produção do Reino Antigo, mas estudos das últimas décadas passaram a considerar que, provavelmente, a confecção do original seja oriunda da XIX Dinastia, mas que tenha adotado um estilo de escrita arcaizante a fim de endossar uma ideia de antiguidade. Ver: GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 307.

<sup>187</sup> ARAÚJO, Luís Manuel de. *Mitos e Lendas do Antigo Egípto*. Lisboa: Livros e Livros, 2005, pp. 25-26.

<sup>188</sup> Thot era o deus responsável, dentre outras coisas, pela escrita e questões a ela relacionadas, sendo doravante considerado como o “escriba dos deuses”. Hermópolis era seu centro de culto.

deus solar no papel de demiurgo criador<sup>189</sup>. Já o texto da Pedra de Shabaka não apenas anuncia a criação de Ptah como também o assimila à Ogdoad (a partir de sua identificação com Nun e Naunet) e atribui-lhe a responsabilidade pelo surgimento da Enéade. O resultado, assim, é a interligação e conjunção das cosmogonias de Heliópolis e Hermópolis em um único texto que as coloca sobre a égide de Ptah.

Tais apontamentos já bastariam para alegarmos uma rivalidade e competição entre as diferentes tradições, mas na verdade nos levam a nossa segunda observação: a ideia da *multiplicidade de explicações*.

Há certo consenso na atual Egíptologia de que os antigos egípcios, de forma totalmente diferente de nossa forma de procedimento, compreendiam que um mesmo fenômeno poderia ter duas ou mais explicações verdadeiras<sup>190</sup>. Dito de outra maneira, ao invés de estabelecerem que, entre duas formulações explicativas sobre algo, uma é verdadeira e a outra automaticamente falsa, eles concebiam que ambas gozavam da mesma veracidade. Assim, a diversidade de relatos cosmogônicos não se explica como uma espécie de disputa por uma “ortodoxia”, mas sim como uma diversificação possível de explicações que tendiam a atribuir ênfase a certos aspectos e/ou personagens mitológicos de acordo com os interesses em voga. No entanto, mesmo que possamos identificar jogos de interesses nisso, vê-se que determinada tradição cosmogônica não procurava desmentir suas “concorrentes”, mas sim trazê-la para si, como pode ser apontado com maior distinção no exemplo da criação por Ptah.

A análise das cosmogonias egípcias é, talvez, um dos melhores recursos para observarmos essa questão da multiplicidade de explicações. Entretanto, é possível traçar importantes linhas gerais sobre a cosmogonia a partir da diversidade de mitos: todos os casos pressupõem o que pode ser chamado de pré-existência de um cosmos ordenado, isto é, o oceano de caos original de onde, pelo motivo que seja, surge um deus ou grupo de deuses que dá início à criação. Esse caos original, chamado de Nun, continuou a “existir” após a criação, sendo meramente “empurrado” para as bordas da desta<sup>191</sup> e permanecendo como uma constante ameaça ao cosmos regido por Maat.

---

<sup>189</sup> LESKO, Leonard H. “Cosmogonias e Cosmologias do Egito Antigo”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, p. 116.

<sup>190</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 240-241 e FINNESTAD, Ragnhild. “Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation.” In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 29-30.

<sup>191</sup> Como os egípcios concebiam que seu próprio país era o cosmos *par excellence*, as próprias fronteiras do Egito se confundiam com os limites da existência, o que os levava a considerar que todo povo estrangeiro era, ao menos em teoria, um agente desse caos.

A criação do cosmos era algo que os egípcios “repetiam” constantemente. Para eles, momentos como o nascer do sol e a ascensão de um novo rei ao trono simbolizavam uma nova criação, um novo estabelecimento de luz e ordem que sucede as trevas e o caos<sup>192</sup>. No entanto, o caos primordial não era um elemento negativizado e antagônico em relação ao mundo regido por Maat. Apesar de ser uma constante ameaça, ele também se encontrava em certos pontos da existência e nela desempenhava certos papéis relevantes. Um grande exemplo disso é o fato dos templos egípcios conterem lagos que simbolizavam Nun que eram importantes para os trabalhos de purificação sacerdotais<sup>193</sup>. O caos, assim, não era apenas algo a ser repellido, mas também um importante elemento para a *regeneração*<sup>194</sup>.

### 2.1.1.3 Crenças sobre a morte e regeneração

Não é realmente nosso objetivo nos debruçarmos sobre o tema da religião funerária egípcia. No entanto, não podemos fugir totalmente de um breve tratamento sobre ela por três razões simples. Em primeiro lugar, tocamos na ideia de *regeneração* no tópico anterior, algo que envolve não só a questão do caos como o tema da morte. Em segundo lugar, algumas de nossas fontes selecionadas para este estudo provêm do meio funerário, o que pede ao menos uma explicação em linhas gerais sobre o que se trata este ramo das crenças e práticas egípcias. E em terceiro lugar, a religião funerária era de fato um elemento bastante importante e central na vida social do Egito Antigo.

Porém, isso não significa que os egípcios eram uma espécie de “povo fúnebre” que passava seus dias apenas pensando na e sobre a morte. Tal ideia acaba sendo endossada pelo fato de que a maior parte dos objetos e artefatos egípcios que chegaram a nós é justamente oriunda do meio funerário, algo que na verdade se deve muito à própria ação do tempo. Ocorre que as tumbas dos antigos egípcios, da mesma forma que os templos, eram construídas para que durassem eternamente. O material que normalmente utilizavam para sua confecção era a pedra, enquanto que as construções destinadas aos vivos, até mesmo os palácios de morada do rei, utilizavam materiais mais perecíveis como madeira, tijolos de barro e junco<sup>195</sup>. Com isso,

---

<sup>192</sup> GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 309.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>194</sup> É Hornung quem propõe a ideia de que o caos e a inexistência originais são elementos importantes para a própria regeneração e manutenção das forças e ordem do universo. Ver: HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 181-184.

<sup>195</sup> TAYLOR, John H. *Op. cit.*, p. 12.

as tumbas egípcias acabam por se tornar espécies de “arcas” de itens e informações para os estudiosos modernos.

De forma geral, a posição dos egípcios em relação à morte pode ser resumida em dois pontos. Primeiramente, eles a viam como algo que era inevitável e, ao mesmo tempo (o que pode ser surpreendente para a nossa visão habituada a múmias e pirâmides), temida. Não se falava diretamente do fenômeno da morte, mas sim por meio de jogos de palavras e eufemismos<sup>196</sup>. Nas palavras de John Taylor:

Dentre a variada terminologia aplicada ao ato de morrer, abundam os eufemismos confortantes. Assim a morte é descrita como estando “dormindo”, ou se tornando “cansado” ou “cansado de coração”. Ela é ligada ao sono (um prelúdio apropriado para um despertar para uma nova vida), à partida em uma viagem ou à chegada em uma destinação. A vasta maioria das referências escritas à morte evita a realidade desconcertante da experiência. Representações artísticas do momento da morte são praticamente desconhecidas, exceto no caso dos inimigos derrotados do rei ou dos deuses.<sup>197</sup>

Concomitantemente a este terror, a morte era tida como um importante momento de transição para uma nova vida, uma nova forma de existência<sup>198</sup>. Toda a complexidade e vastidão da religião funerária, da mumificação do corpo ao equipamento da tumba, podem ser resumidas como um esforço de garantir que essa passagem seja bem realizada e que o indivíduo renasça, tornando-se assim um “morto glorificado” (em egípcio, *akh*). A não realização de todo o empreendimento, por outro lado, poderia acarretar que o sujeito se tornasse um *mwt*, espécie de morto errante que os egípcios acreditavam trazer problemas, doenças e perigos (algo que os *akhu* também eram passíveis de fazer).<sup>199</sup>

Assim, morrer era um importante passo para um renascimento do indivíduo. Hornung afirma que “os egípcios viam rejuvenescimento e regeneração como o verdadeiro sentido da morte”<sup>200</sup>. Os próprios deuses, segundo ele, também se inserem nessa lógica: as divindades egípcias fazem parte do ciclo de envelhecimento, morte e renascimento e dele necessitam para

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 39. Tradução livre. “Among the varied terminology applied to the act of dying, comforting euphemisms abound. Hence death is described as being ‘at rest’, or becoming ‘weary’ or ‘weary of heart’. It is likened to sleep (an appropriate prelude to an awakening to new life), departure on a journey, or arrival at a destination. The vast majority of written references to death shun the unpleasant reality of the experience. Artistic depictions of the moment of death are virtually unknown, except in the case of the defeated enemies of the king or the gods.”

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>200</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 160. Tradução livre. “[...] the Egyptians saw rejuvenation and regeneration as the true meaning of death”.

que continuem recuperando suas forças e, com isso, permaneçam como entidades ativas<sup>201</sup>. Não por acaso, tanto os mortos humanos glorificados quanto os deuses egípcios costumavam ser chamados pelo mesmo nome, *ntr(w)*<sup>202</sup> o que levanta dificuldades e questões para se pensar o divino no Egito Antigo (voltaremos a isso logo adiante). Assim, tanto homens quanto deuses envelhecem, morrem e buscam retornar. No entanto, é possível estabelecermos uma pequena distinção entre eles: enquanto o processo de renascimento após a morte implica em uma espécie de ascensão de existência para os humanos, os quais passam a receber caráter divino, os deuses necessitam regenerar-se para manter o que são.

A regeneração de forças é um tema bastante recorrente no pensamento egípcio. Ela envolve não só o processo de morrer e renascer como, também, o retorno à criação do mundo. O ciclo diário do sol consiste no exemplo mais célebre de regeneração que envolve tanto morte quanto recriação: não apenas cada nascer do sol era encarado como um novo começo de tudo, mas também acreditava-se que o deus-sol empreendia uma viagem noturna pelo reino dos mortos que o punha em contato com as forças do caos. O embate e vitória sobre estas últimas encerravam seu processo de reversão de idade (que avançava ao longo do dia) e lhe devolvia a plenitude de suas forças.

O sol e a luz por ele emanada consistem, assim, em um grande recurso de poder regenerativo muito utilizado também pela religião funerária. Não são poucos os exemplos de textos e representações imagéticas que se referem a um intento de vida póstuma que se beneficie, de forma ao menos passageira, dos raios solares. Ao mesmo tempo, o próprio deus-sol tinha necessidade de recuperar suas energias e poderes para fazer com que o cosmos tenha uma nova origem a cada manhã, do contrário a desordem e o caos se instaurariam no mundo de Maat.

### **2.1.2 As instituições do Reino Novo: sacerdotes e governantes**

Apesar da exaustividade com que o tema surge na literatura egiptológica, decerto seria um esforço árido (e de certa forma prejudicial ao nosso estudo, visto que a questão acabaria surgindo queiramos ou não) abordar as práticas da religião egípcia sem levar em consideração a organização do país centralizada na figura do faraó. A razão disso não é simplesmente a necessidade de termos em mente ao menos uma ideia mínima do que seja a estrutura

---

<sup>201</sup> Ver o tópico “Old age and death”, parte do capítulo V, “Characteristics of the Gods”, em *Ibidem*, pp. 151-169.

<sup>202</sup> Ver nota nº 218 adiante.

organizacional egípcia, mas também, e principalmente, por ela se interior no escopo da Religião Invisível que definimos no capítulo anterior. Em outras palavras, o que atualmente chamamos de Estado egípcio estava “impregnado de religião” em seu funcionamento prático e em seu pensamento sobre si, de forma que muito frequentemente fontes tidas como de origem religiosa trazem elementos que caracterizamos hoje como políticos. Com isso, antes de adentrarmos no âmbito das práticas religiosas, faz-se necessário uma apresentação sobre pontos referentes ao monarca e sua ação.

O rei egípcio era, antes de mais nada, visto como um ser divino, ao mesmo tempo tido como filho de Rá e identificado com o deus-falcão Hórus. Este último elo é mais antigo que sua assimilação ao deus solar<sup>203</sup> e, também, um dos pontos fulcrais de legitimação régia. Segundo passagens mitológicas egípcias, a última geração da Enéade Heliopolitana se envolveu em um sério conflito pelo poder régio: Osíris, então governante do Egito, é ludibriado por seu irmão Seth que o mata e rouba-lhe o trono. O desenrolar da história culmina com Hórus, filho do falecido (e revivido) Osíris com Ísis, enfrentando seu tio Seth a fim de vingar seu pai e reaver para si a posição de faraó. Este episódio, conhecido principalmente a partir do texto alcunhado como *Contendas entre Hórus e Seth*, datado da XX Dinastia<sup>204</sup>, se encerra com a vitória de Hórus e sua ascensão a soberano do Egito.

Hórus era o legítimo herdeiro do trono e sua vitória significa a asseguuração da ordem cósmica inaugurada pela própria criação. O faraó, ao se identificar com o deus, inseria-se nessa prerrogativa de forma que cada nova coroação de um governante é, em geral, tida como uma nova criação<sup>205</sup>, um novo estabelecimento de Maat e enfraquecimento de Isfet. Assim, não apenas o rei deveria manter Maat, mas também era necessário que houvesse um monarca no trono para que a Ordem permanecesse estabelecida.

O faraó era o principal mediador entre deuses e homens e, como tal, pertencia a ambas as esferas. De fato, podemos identificar certa alteração no caráter divino do rei: enquanto que, no Reino Antigo, a divinização era profunda, ligada à própria pessoa do monarca, períodos posteriores faziam distinção entre o cargo do faraó, divino, e a pessoa que o ocupava, humano.

---

<sup>203</sup> Enquanto as primeiras dinastias já apresentavam o monarca em tal identificação com Hórus, a designação de “Filho de Rá” é atestada mais tarde, em inícios da IV Dinastia. Ver: DODSON, Aidan. “The Monarchy”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 75-90, p. 75; GOEBS, Katja. “Kingship”. WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 275-295, p. 283.

<sup>204</sup> ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000, p. 153.

<sup>205</sup> Chega-se, inclusive, a recomençar o calendário egípcio, o qual contabilizava os anos de acordo com o faraó existente (ano X do rei Y).

A transposição de um estado para outro era feita por meio do ato de coroação<sup>206</sup>, de forma que ele passava a conjugar ao mesmo tempo os elementos humano e divino. Contudo, certa amálgama e variações ocorriam em momentos diversos da história egípcia, sendo característico o caso de deificações de reis vivos no Reino Novo<sup>207</sup>.

De modo geral, é possível dividir o Reino Novo em dois momentos distintos a fim de auxiliar a compreensão desses cerca de quinhentos anos de história egípcia. Com isso, temos um primeiro momento que abarca as Dinastias XVIII e XIX e que pode ser apontado como marcado pela expansão egípcia em termos de território, poderio e importância, em que os governantes se empenharam em erigir construções em diversos locais que, dentre outros objetivos, mantivessem seus nomes na memória coletiva por toda a eternidade. Ademais, também se evidencia um gradual e turbulento crescimento dos empreendimentos militares e expedições egípcias, o que trouxe uma maior profusão de riquezas e contatos externos<sup>208</sup>. Já o segundo momento engloba o pós-reinado de Ramsés III, fundador da XX Dinastia, até o fim desta e do Reino Novo. De forma contrária ao visto antes, o Egito passa a enfrentar maiores instabilidades internas (algo já existente como um grave problema no reinado de Ramsés III)<sup>209</sup> e também externas, gradativamente perdendo seus territórios antes conquistados na região da Síria e Palestina, obtendo menos ouro advindo da Núbia e enfrentando um contexto de pilhagens de tumbas em prol de objetos valiosos<sup>210</sup>.

No entanto, não ignoramos que a generalização acima é forçosa e ignora diversas nuances de vários momentos específicos. Não é nossa intenção afirmar que há duas linhas teleológicas no Reino Novo, uma de desenvolvimento e outra de declínio, mas sim procurar demonstrar um processo geral e não-linear de fortalecimento seguido de enfraquecimento do Estado egípcio. Ademais, não podemos nos esquecer que, além da ação régia, a presença do templo de Amon também consiste em uma influente força política, econômica e administrativa durante o período que ascende em importância à medida que o poder faraônico enfraquece, o que faz com que seja necessário compreendermos também a ação templária no Reino Novo.

---

<sup>206</sup> SILVERMAN, David P. “O Divino e as Divindades no Antigo Egito”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, pp. 21-107, p. 86.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 82. Porém, há controvérsias dentre os estudiosos quanto ao assunto. Ver: *Idem*, pp. 89-90.

<sup>208</sup> Ver o apresentado em: BRYAN, Betsy M. “The 18th Dynasty and the Amarna Period (c. 1550-1352 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 207-264.

<sup>209</sup> DIJK, Jacobus van. “The Amarna Period and the Later New Kingdom (c. 1352-1069 BC)”. In: SHAW, Ian (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 265-307, p. 298.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 303.

Os templos do Egito Antigo não eram meramente centros religiosos e de propagação de ideias, mas também importantes polos econômicos e administrativos. Eles não apenas costumavam possuir terras para produção como, em seus interiores, funcionavam edifícios e instalações como oficinas e armazéns. Nas palavras de Rosalie David:

Cada templo possuía bens como rebanhos, grãos, parreirais e jardins. Os camponeses empregados nessas áreas produziam alimentos para os sacerdotes do templo, para outros trabalhadores, para o pessoal empregado na necrópole e para si próprios. Também forneciam as oferendas para as deidades do templo, a maioria das quais era finalmente redistribuída para os sacerdotes e suas famílias. As oferendas preparadas para a celebração dos banquetes eram com frequência abundantes o suficiente para alimentar também parte da população local.<sup>211</sup>

Tomando o Reino Novo em consideração, Exell & Nauton afirmam que a economia do período foi caracterizada pela presença dos templos, principalmente o de Amon em Tebas<sup>212</sup>. Essa *economia templária* é por eles descrita da seguinte forma:

Os templos do Reino Novo eram rodeados por recintos que continham extensivos celeiros que estocavam os grãos da região. Os templos provinciais recebiam os grãos da região em torno (das terras templárias e régias) para redistribuí-los em forma de soldo àqueles conectados ao estado ou ao templo. Os beneficiados incluíam funcionários regionais do estado, indivíduos que gozavam de privilégios clericais, fossem eles sacerdotes integrais ou de meio período, trabalhadores das terras régias e do templo, unidades militares estacionadas na vizinhança e indivíduos envolvidos em projetos reais de construção.<sup>213</sup>

Assim, tendo em mente as descrições contidas nessas duas citações, e observando-se o fortalecimento do culto de Amon durante o período do Reino Novo, não é de se estranhar que o clero deste deus tenha se tornado bastante influente, chegando ao ponto de polarizar e dividir o poder central egípcio mais para o fim da XX Dinastia e no subsequente Terceiro Período Intermediário<sup>214</sup>. Todavia, apesar dessas questões de âmbito político e administrativo serem importantes, precisamos deixá-las de lado para retomarmos o fio principal de discussão do

---

<sup>211</sup> DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, p. 263.

<sup>212</sup> EXELL, Karen; NAUTON, Christopher. "The Administration". In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 91-104, p. 93.

<sup>213</sup> *Idem* nota acima. Tradução livre. "The New Kingdom temples were surrounded by enclosures holding extensive granaries that stored the region's grain. The provincial temples took in the grain from the surrounding region (temple and royal lands) for redistribution in the form of wages to those connected with the state or temple. Those benefiting included regional state officials, individuals enjoying priestly privileges, whether full or part-time, works on the temple and royal lands, military units stationed in the vicinity, and individuals involved in royal building projects".

<sup>214</sup> DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, pp. 383-384.

capítulo, debruçando-nos mais especificamente sobre as atividades religiosas e ritualísticas desempenhadas dentro e fora dos templos.

## 2.2 A Religião Pública

A fim de facilitar nossa exposição, decidimos apresentar as práticas da religião egípcia (isto é, aquilo que no capítulo anterior chamamos de Religião Visível) dividindo-a entre *público* e *privada*. No primeiro caso, nos debruçaremos sobre as atividades realizadas no templo e as também ligadas a ele, enquanto que no segundo caso procuraremos expor as práticas evidenciadas para além da presença dos sacerdotes egípcios, como os cultos domésticos. Ademais, decidimos por nos ater ao elemento de culto divino da Religião Visível, excluindo o culto aos mortos de nossa análise. A razão disso consiste em ser a relação com os deuses que nos preocupa nesta pesquisa, não tanto entre vivos e mortos.

Disso isso, este subcapítulo tratará tanto do que pode ser chamada de *religião templária*, isto é, os cultos e ritos realizados nos templos e os elementos a ele ligados, quanto dos *festivais*, eventos religiosos de grande importância para os egípcios. Contudo, para que esses pontos possam se configurar em um todo com sentido, é preciso que falemos sobre os próprios deuses do Egito antes de abordarmos as atividades ritualísticas que eram feitas para eles.

### 2.2.1 O panteão divino e Amon-Rá

Basta termos contato com alguma lista ou relação de deuses do Egito Antigo, como os que são por vezes publicados por estudiosos ou escritores em geral, para percebermos que o número bruto de divindades cultuadas pelos antigos egípcios ao longo de três mil anos foi, sem sombra de dúvidas, enorme. Os egípcios parecem não ter tido fim para conceberem seres divinos assim como para elaborar quais seriam suas aparências, funções e inter-relações. Não é à toa que os gregos se admiraram não apenas com a profusão da vida religiosa dos habitantes do Egito como também com o tratamento que eles davam aos seus deuses e as formas “exóticas” com que eles eram representados<sup>215</sup>. No entanto, deixando as impressões helênicas de lado, há observações gerais que podem e devem ser feitas em prol de compreendermos o panorama dos deuses egípcios.

---

<sup>215</sup> Ver, por exemplo, HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 15-16; DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 117; PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, pp. 109-111.

Começamos pelo próprio termo. A palavra em língua egípcia que traduzimos como “deus” é *ntr*. Sabemos que, a quando da época do copta<sup>216</sup>, *ntr* assumiu a forma de *noute*, vocábulo que foi usado tanto para designar os deuses greco-romanos quanto o deus monoteísta judaico-cristão<sup>217</sup>. Essa paridade tardia é usada como embasamento por parte dos estudiosos para efetuar a tradução direta de *ntr* como *deus*. Contudo, há uma complicação séria neste ato de correlação nominal que se deve ao próprio uso que os egípcios faziam dessa antiga palavra. Dimitri Meeks nos informa resumidamente que “é bem conhecido, certamente, que este [o termo *ntr*] não se aplica exclusivamente ao que chamaríamos de “deus”, mas igualmente aos demônios, aos ‘espíritos’, às personificações de conceitos abstratos, aos animais, aos defuntos mais comuns”<sup>218</sup>.

Erik Hornung fez um breve levantamento das tentativas feitas por egiptólogos de encontrar explicações etimológicas para *ntr*. Sua conclusão disso é que “nem a etimologia nem o ‘sentido original’ da palavra *ntr* podem ser estabelecidos”, de forma que o esforço pouco tem a contribuir para um estudo sobre as ideias egípcias acerca dos deuses<sup>219</sup>. No entanto, o vasto campo de aplicações mencionado por Meeks faz com que este autor busque justamente uma etimologia para o termo que o ajude a delimitar uma categoria de “panteão divino egípcio”. Sua solução é sobretudo interessante: pautando-se na tese de que o rito configura a diferença entre *ntr* e “não-*ntr*”<sup>220</sup>, o autor define que “é ‘deus’ tudo o que foi introduzido a este estado pelo rito, e/ou é mantido pelo rito”<sup>221</sup>. Como os seres que chamamos de deuses possuem já em si uma essência diferenciada, eles se encaixam na categoria de mantidos pelo rito<sup>222</sup>, sendo este ponto, ao fim do texto, um dos critérios levantados por Meeks para sua delimitação de uma estrutura de panteão egípcio<sup>223</sup>.

---

<sup>216</sup> Último estágio de desenvolvimento e mudança da antiga língua egípcia, foi empregada por volta do século III EC em diante pelos cristãos egípcios, os também chamados copta (daí o nome empregado para a escrita. Tratou-se do alfabeto grego acrescido de sete caracteres oriundos dos hieróglifos egípcios. Ver: GARDINER, Alan. *Op. cit.*, 1979, pp. 5-6.

<sup>217</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 42; TRAUNECKER, Claude. *Os Deuses do Egito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 42.

<sup>218</sup> MEEKS, Dimitri. Notion de <<dieu>> et structure du panthéon dans l’Egypte ancienne. In : **Revue de l’histoire des religions**, vol. 205, n° 4, pp. 425-446, 1988, p. 429. Tradução livre. “*Il est bien connu, em effet, que celui-ci ne s’applique pas exclusivement à ce que nous nommerions <<dieu>>, mais également aux démons, aux <<esprits>>, aux personifications de concepts abstraits, au roi, aux animaux, aux défunts le plus ordinaires*”.

<sup>219</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 41-42. Tradução livre. “[...] *neither the etymology nor the ‘original meaning’ of the word ntr can be established [...]*”.

<sup>220</sup> MEEKS, Dimitri. *Op. cit.*, p. 430.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 444. Tradução livre. “Est <<dieu>> tout ce qui a été introduit dans cet état par le rite, et/ou y est maintenu par le rite”.

<sup>222</sup> *Ibidem*, pp. 438-439.

<sup>223</sup> O outro critério por ele adotado é o da nomeação, alocação e veneração “correta”, isto é, segundo critérios culturais e linguísticos egípcios, algo que exclui as influências estrangeiras. *Ibidem*, pp. 444-445.

Uma crítica à proposição de Meeks provavelmente demandaria um trabalho de pesquisa profundo e específico para tal, algo que claramente não é nosso atual objetivo. Assim, adotaremos sua ideia de que a divindade egípcia é um ser de essência diferenciada (ou, poderíamos dizer, divina<sup>224</sup>) e que assim se mantém por meio da ação ritualística, sem, no entanto, nos esquecermos de que *ntr* abrange outras categorias de seres do mundo egípcio. Posto isso, podemos dar seguimento a nossa abordagem sobre os deuses (ou *ntrw*, para usar o plural egípcio).

As divindades do Antigo Egito tinham três formas básicas e disseminadas de representação: humana (antropomórfica), animal (zoomórfica) ou mista de ambas (antropozoomórfica). Alguns deuses poderiam ainda assumir formas de objetos inanimados, como colunas<sup>225</sup>, mas é quanto aos primeiros três casos que os estudiosos dedicam mais atenção. Os debates sobre essas diferentes formas de representação do divino ligam-se a uma busca pelos inícios das concepções sobre os deuses e, nisto, não foram poucas as teorias que procuraram ver algum desenvolvimento linear que se inicia com uma divindade em forma de objeto ou animal e avança até a imagem do deus em forma humana pura<sup>226</sup>. No entanto, apesar de haver indícios de que as versões antropomórficas realmente tenham tido uma origem posterior, já nas primeiras dinastias<sup>227</sup>, a forma completamente humana na verdade jamais substituiu as formas animais ou mistas<sup>228</sup>. Hornung, ao comentar especificamente o exemplo da deusa Hathor e suas possibilidades de representações, afirma expressamente que “nós não estamos observando um processo histórico em que uma forma substituíria outra; em todos os períodos diferentes formas de retratar a deusa existiram lado a lado”<sup>229</sup>. Apesar de estar abordando um caso específico, a fala deste estudioso poderia facilmente ser transposta para diversos outros exemplos.

Não eram todos os deuses egípcios que apareciam representados em uma miríade complexa de formas, mas a prática era decerto comum. “Raramente alguma divindade importante era restrita a uma forma e manifestação simples”<sup>230</sup>, diz Hornung. Da mesma forma, os deuses também poderiam ter uma vasta profusão de nomes e epítetos diferentes. Ambos os

---

<sup>224</sup> Hornung argumenta que a ideia de *divino* no Egito Antigo é expressa por *ntry*, um adjetivo *nisbe* (isto é, derivado de um substantivo) de *ntr*. Isto significa que o status ou a condição de divino se dá apenas em relação a *ntr*, inexistindo de forma independente aos deuses no pensamento egípcio. Ver: HORNUNG, Erik. *Op.cit.*, pp. 63-65.

<sup>225</sup> Exemplo da deusa Hathor existente nos templos de Deir el-Bahri e Dendera. Ver: *Ibidem*, p. 110.

<sup>226</sup> TRAUNECKER, Claude. *Op. cit.*, pp. 39-42.

<sup>227</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 105-109.

<sup>228</sup> *Ibidem*, pp. 109-110.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 113. Tradução livre. “[...] we are not observing a historical development in which one form replaced another; at all periods different ways of depicting the goddess simply existed side by side”.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 125. Tradução livre. “[...] Scarcely any important deity is restricted to a single form and manifestation”.

fenômenos, de pluralidade de nomes e de manifestações, são explicados por este egiptólogo como se tratando de indícios da natureza abundante dos deuses, a qual não pode ser totalmente apreendida<sup>231</sup>. Tanto a verdadeira forma quanto o verdadeiro nome dos deuses são questões apontadas como misteriosas, ocultas, por vezes desconhecidas até mesmo pelos outros deuses. O episódio mítico em que Isis engana Rá para descobrir o verdadeiro nome do deus-sol ilustra bem a questão: por se tratar de um elemento intimamente ligado à natureza do deus, o nome verdadeiro de Rá era mantido em segredo e descoberto apenas mediante um estratagema elaborado pela deusa. O mero conhecimento do nome não apenas garante que Isis possa curar Rá de um veneno de cobra que ela mesmo criara, mas também que a deusa exerça poder sobre ele e lhe tome o trono do Egito<sup>232</sup>.

A maioria dos deuses egípcios permaneceu cultuada apenas em determinados locais ou regiões<sup>233</sup>, enquanto alguns recebiam devoção “nacional”, isto é, em todo o Egito. A prática de relacionar sistematicamente divindades a certas localidades só foi realizada pelos próprios egípcios na Época Tardia, mas o mapeamento do culto de alguns deuses fez com que egiptólogos procurassem utilizar as conexões e origens locais como método de estudo sobre o divino<sup>234</sup>. Contudo, Hornung chama a atenção para a dificuldade e até mesmo inutilidade ou perigo de se seguir tal chave de interpretação. Apesar de procurar traçar as origens de um deus pode trazer informações pertinentes, há casos, como o de Hórus ou Osíris, em que a busca por um ponto geográfico de origem se mostrou infrutífero. Ademais, deuses como Khnum e Neith, marcadamente relacionados a certas regiões do Egito, logo cedo aparecem na história egípcia tendo importância e recebendo culto em todo o território, sendo, portanto, espécie de testemunhos contrários a uma tentativa de caracterizar a história egípcia como um avanço linear de deuses do âmbito local para o “nacional”<sup>235</sup>.

A vastidão de divindades egípcias costumava ser organizada de várias maneiras. Nenhuma era, no entanto, definitiva; variações ocorriam tanto a nível local quanto de acordo com os períodos, de forma que não se pode apontar algum tipo de conjunto fixo de deuses reinantes (uma espécie de “Olimpo Egípcio”, por exemplo). Já vimos dois exemplos marcantes de organização divina com a Ogdoade de Hermópolis e a Enéade de Heliópolis. Porém, ao passo que a Ogdoade é um grupo fixo, a Enéade possui variação tanto de integrantes quanto de número. De fato, o termo egípcio para Enéade, *psdt*, se aplicava a agrupamentos que poderiam

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 86, 125.

<sup>232</sup> ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, pp. 117-120.

<sup>233</sup> Aparecendo, inclusive, pela expressão de “deus local”, *ntr-niwty*. HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>234</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 224.

<sup>235</sup> *Ibidem*, pp. 69-72, 224-225.

ter mais ou menos de nove integrantes, mas que recebiam tal nomenclatura como uma forma de designação de pluralidade<sup>236</sup>.

Além da Enéade e da Ogdoade, os egípcios também classificaram seus deuses a partir de outras formações numéricas. Destaque deve ser aqui dado às duplas e trios. O primeiro caso comumente consiste em casais, algo que não raro envolvia a criação de uma consorte feminina para um deus masculino a fim de que fossem inseridos em uma dualidade de masculino e feminino<sup>237</sup>. O principal exemplo disso são os próprios deuses da Ogdoade, cujas consortes femininas possuem nomes derivados de seus “maridos”<sup>238</sup>. No entanto, Hornung chama a atenção para que as duplicatas femininas não sejam vistas como abstrações vazias, uma vez que algumas delas receberam culto independente de seus pares masculinos<sup>239</sup>. Já as tríades divinas poderiam ser estabelecidas de duas maneiras. A primeira é segundo o padrão familiar, com mãe, pai e filho, algo que Traunecker afirma que, apesar de ser um esquema existente, esta forma de organização do divino era ocasional, não estrutural<sup>240</sup>. Já a segunda era a união de deuses importantes em tríades, como ocorreu entre Ptah, Rá e Amon no Reino Novo<sup>241</sup>.

Por fim, podemos encerrar a questão dos deuses abordando o caso de Amon. A importância deste deus para o período do Reino Novo, quando se tornou uma das principais divindades egípcias, já foi introduzida quando falamos do poderio de seu templo. Apesar de suas origens serem um tanto incertas, sabemos que a ascensão de Amon se iniciou no Reino Médio, com os faraós da XII Dinastia. Já neste momento o deus passa por um processo de solarização e começa a ser designado como “rei dos deuses”<sup>242</sup>, um epíteto que, apesar de haver se tornado característico de Amon, também era utilizado para outras divindades, a exemplo de Hórus e Ptah<sup>243</sup>. Além disso, a solarização de Amon culminou em uma sincretização com o deus Rá, resultando na conhecida forma de Amon-Rá. Vincent Tobin afirma que esta forma mista combina aspectos opostos, de divindade oculta e revelada ao mesmo tempo. Este autor afirma que:

---

<sup>236</sup> Como o número três simbolizava pluralidade, o nove era a pluralidade da pluralidade, o que levava o termo *psdt* a ser aplicado a agrupamentos divinos considerados numerosos que não exatamente continham nove membros. Ver: WILKINSON, Richard H. *The Complete Gods and Goddess of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003, pp. 78-79; HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London/New York: Routledge, 2005, p. 53.

<sup>237</sup> Como foi apresentado na Introdução, a elaboração de relações duas era um traço marcante do pensamento egípcio, sendo a relação entre masculino e feminino uma das mais marcantes.

<sup>238</sup> TRAUNECKER, Claude. *Op. cit.*, p. 73; HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 83-84, 216-217.

<sup>239</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>240</sup> TRAUNECKER, Claude. *Op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 78; HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 219.

<sup>242</sup> HART, George. *Op. cit.*, pp. 14-15. CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>243</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, pp. 231-233.

O nome Amon (em egípcio, *Imn*) indicava seu ser essencial, visto que seu significado era “o oculto” ou “o secreto”. De acordo com o mito, seu verdadeiro nome era desconhecido, indicando assim sua essência incognoscível. Esta imperceptibilidade devia-se à absoluta alteridade ou sacralidade da divindade, e é atestado que ele era totalmente diferente de todos os outros seres e transcendente em relação ao universo criado. O segundo elemento em seu nome, Rá, era o termo egípcio comum para “sol”. Neste elemento de Rá, que era também o nome do deus solar de Heliópolis, Amon era revelado – portanto, Amon-Rá.<sup>244</sup>

É principalmente sob essa forma de Amon-Rá, cuja primeira menção data de 2000 AEC<sup>245</sup>, que a divindade exerce as funções de Rei dos Deuses, criador e soberano de sua criação. Porém, a associação entre esses dois deuses não significa uma fusão permanente ou absorção de um pelo outro. Pelo contrário, ambos, Amon e Rá, permanecem existindo separadamente e individualmente, podendo até mesmo formarem combinações com outros deuses<sup>246</sup>. “Amon-Rá não é a síntese de Amon e Rá, mas uma nova forma que existe ao lado dos deuses mais velhos”, afirma Hornung<sup>247</sup>. Para este egiptólogo, a possibilidade de sincretismo entre deuses se trata de algo temporário e com duração variável, algo que possui relações com a natureza mutável e oculta dos deuses egípcios e consiste em um abrandamento de qualquer tendência ou argumentação de um monoteísmo, uma vez que a forma sincrética é o reconhecimento de duas divindades independentes juntas<sup>248</sup>.

O trecho de Tobin que citamos acima fala de uma transcendência de Amon-Rá. Esta é uma questão inconclusa entre os egiptólogos, já que as fontes textuais abrem margem para considerar que Amon-Rá existe distante do mundo material, separado dele – doravante, transcendente<sup>249</sup>. Todavia, como temos seguido as ideias de Erik Hornung até aqui,

---

<sup>244</sup> TOBIN, Vincent Arieh. “Amun and Amun-Re”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 82-85, p. 82. Tradução livre. “*The name Amun (Eg., Imn) indicated his essential being, for its meaning was ‘the hidden one’ or ‘the secret one’. According to the myth, his true name was unknown, thus indicating his unknowable essence. This imperceptibility owed to the absolute otherness or holiness of the deity, and it attested that he was totally different from all other beings and transcendent of the created universe. The second element in his name, Re, was the common Egyptian term for ‘the sun’. In this Re element, which was also the name of the sun god of Heliopolis, Amun was revealed – thus, Amun-Re*”.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>246</sup> *Idem* nota acima; HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 91.

<sup>247</sup> HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 97. Tradução livre. “Amon-Re is not the synthesis of Amun and Re but a new form that exists along with the two older gods”.

<sup>248</sup> *Ibidem*, pp. 91-99.

<sup>249</sup> Por exemplo, o hino a Amon existente no Papiro Leiden I-350, oriundo da XIX Dinastia, possui várias alusões ao aspecto oculto e misterioso de Amon, mas há um trecho deveras interessante que parece implicar em uma transcendência do deus: “Único é Amon que se esconde deles, que se subtrai aos deuses, sem que se conheça o seu aspecto. Ele está mais distante que o céu longínquo, ele é mais profundo que a Duat. Nenhum deus conhece a sua verdadeira natureza”. Ver: ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, pp. 66-79, mas especificamente a página 75 para o fragment citado.

concordamos com ele que uma transcendência de deuses egípcios seria um fenômeno relativo, caso possa ser de fato afirmado. Por mais que os deuses estejam situados em locais inacessíveis aos seres humanos, ou até mesmo totalmente ocultos, como Amon, eles ainda sim são habitantes do mundo ordenado da criação<sup>250</sup>. “Os verdadeiros reinos transcendentais do universo não possuem deuses, estando reservados para os ‘inimigos’, os poderes do caos”<sup>251</sup>. Os deuses, assim, não estão alheios ou são independentes das leis de Maat, da mesma forma como são passíveis de se enfraquecerem, sentirem dor (como ocorre no já relatado episódio entre Isis e Rá) e até mesmo morrerem<sup>252</sup>, cujo célebre exemplo disso é o deus Osíris. Os deuses egípcios faziam parte do Egito, e é nesta condição, de seres diferenciados que habitavam o mesmo mundo, que eles eram cultuados.

### 2.2.2 Os cultos nos templos

Ao pensarmos na grandeza dos complexos templários egípcios que se mantiveram de pé e se tornaram atrações turísticas atualmente, não é surpreendente imaginar que os templos eram, além do que já foi falado, importantes locais religiosos para os antigos egípcios. Entretanto, de forma diferente do que estamos habituados a pensar para um edifício de culto religioso, os templos egípcios surpreendem-nos pelo que, para nós, é uma singularidade de intuito e funcionamento.

Ocorre que o templo egípcio não era um espaço para congregação de fiéis, onde as pessoas se reuniam periodicamente para louvar uma divindade por meio do auxílio e regência de um sacerdote. A população geral, em verdade, tinha acesso apenas às regiões mais exteriores dos templos, sendo-lhes proibido avançar até as zonas internas em que se encontrava a estátua da divindade residente no templo. Apenas os sacerdotes tinham a permissão de encontrar em contato com esta estátua e ali executar o que chamamos de culto ao deus<sup>253</sup>. Assim, vê-se que, por exemplo, as atividades religiosas do templo egípcio em nada se assemelham ao que

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, pp. 191-195.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 195. Tradução livre. “*The truly transcendent realms of the universe are godless, being reserved for the ‘enemies,’ the power of chaos*”.

<sup>252</sup> *Ibidem*, pp. 155-156.

<sup>253</sup> DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 105-117, p. 109; ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC*. Ythaca, NY and London: Cornell University Press, 2004, pp. 107-152, pp. 111-112; PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, pp. 107-132, p. 121.

Durkheim nomeou como *igreja*<sup>254</sup> e identificou como apanágio de sua concepção de religião. O templo egípcio era destinado para a atuação sacerdotal.

Em termos gerais, cada templo do Egito possuía uma divindade que ali “morava”. A estátua do deus que se encontrava no recinto interno mais afastado (por vezes chamado até de “santo dos santos” pelos egiptólogos)<sup>255</sup> era compreendida como se tratando do próprio deus, podendo ser apontada como o *ba*<sup>256</sup> ou o *ka*<sup>257</sup> da divindade<sup>258</sup>. O principal intuito do templo e de todo o culto ali realizado era, então, atender às necessidades básicas desse deus residente, o que envolvia atos como alimentação, banho, vestimenta, etc.

Como o faraó era o mediador entre humanos e deuses, era ele o principal responsável por gerir e conduzir os serviços nos templos. Por isso as representações templárias apresentam o rei executando tais ritos, como se fosse ele a diariamente realiza-los. Contudo, como ele, decerto, não poderia estar presente em todos os templos ao mesmo tempo, os sacerdotes atuavam como seus substitutos figurados<sup>259</sup>. Sabemos que o cargo de sacerdote era uma função de “meio-período” durante os Reinos Antigo e Médio, mas sacerdotes integrais passaram a existir do Reino Novo em diante<sup>260</sup>. Há debates quanto à forma de se tornar um sacerdote, apesar de haver certo consenso quanto à designação régia ter (ao menos teoricamente) certa influência para tal<sup>261</sup>.

Sergio Pernigotti afirma que cada templo possuía sua estrutura sacerdotal independente, de forma que “não se pode falar de modo algum de um *sacerdócio* no antigo Egito, mas de

---

<sup>254</sup> Ver discussão no Capítulo 1.

<sup>255</sup> Ver, por exemplo: ZIVIE-COCHE, Christiane. “The Gods on Earth”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC. Ythaca, NY and London: Cornell University Press, 2004*, pp. 71-104, p. 87.

<sup>256</sup> Termo importante para o pensamento egípcio que é tradicionalmente traduzido por “alma”. Configura-se, na verdade, como um conceito bastante complexo e muito diferente da tradução que comumente recebe. Para simplificar, o *ba* está aqui aparecendo como uma “emanação” do deus, ligada à individualidade do mesmo. Ver: TAYLOR, John H. *Op. cit.*, p. 20.

<sup>257</sup> De forma semelhante ao *ba*, o *ka* exprimia uma concepção central para o pensamento egípcio que dificulta sua tradução direta (apesar de normalmente ser apontado como “espírito”). Ele era uma espécie de “duplo” da pessoa (ou deus) e sua principal função consiste no que podemos chamar de “energia vital”. É o *ka* o elemento responsável pela absorção de nutrientes e manutenção e desenvolvimento do ser, de forma que a prática de oferendas de alimentos, seja para mortos ou para deuses, tem como objetivo nutrir o *ka*. Ver: SANTOS, Moacir Elias. *Jornada para a Eternidade: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550 - 1070*. Tese de Doutorado. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2012, pp. 358-359.

<sup>258</sup> TEETER, Emily. “Temple Cults”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 310-324, p. 311.

<sup>259</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “The Gods on Earth”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 89-90; PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, p. 119.

<sup>260</sup> DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, pp. 105-107.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 118; PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, p. 116.

*sacerdotes*, cada um dos quais era totalmente independente de todos os outros”<sup>262</sup>. Todavia, os templos de forma geral possuíam dois grupos sacerdotes: *hm-ntr* (“servo do deus”) e *wꜥb* (“sacerdote puro”). Enquanto os primeiros incluíam os sacerdotes de posição mais elevada que detinham acesso ao santuário com a estátua divina, o segundo grupo normalmente era excluído de tal espaço e tomavam o encargo de tarefas mais gerais e menos ritualísticas (mas mesmo assim importantes para o funcionamento geral do templo)<sup>263</sup>. No entanto, a necessidade de purificação ritual, que envolvia desde banhos e uso de roupas com materiais específicos a interdições sexuais (apenas para a realização dos rituais, não era preciso desenvolver uma prática celibatária) e alimentares, era uma exigência para ambos os grupos<sup>264</sup>.

É apenas após se purificar que o sacerdote poderia ter contato com a estátua divina e realizar os ritos diários. Eles ocorriam, ao que se sabe, três vezes ao dia, ao amanhecer, ao meio-dia e ao anoitecer, mas parece que o primeiro momento era o mais importante e o que contava com a execução mais completa e elaborada de tarefas. O recinto em que ficava mantida a estátua do deus era aberto e, ao som de hinos de adoração, o deus recebia oferendas de comida<sup>265</sup>, era banhado, vestido e untado com óleo. O procedimento no restante do dia era feito de forma mais simplificada, sem, por exemplo, o oferecimento de víveres e a abertura do recinto sagrado, utilizando-se espaços adjacentes ao invés disto<sup>266</sup>.

Emily Teeter chama a atenção para a significação do rito diário. Segundo ela:

O ritual de oferenda diária envolvia muito mais que apenas atender às necessidades físicas do deus, visto que cada uma das ações sacerdotais se equacionava com eventos mitológicos. Por exemplo, retirar os ferrolhos da porta do altar se equiparava a tirar os dedos de Seth do olho de Hórus, enquanto que a roupa vermelha que era oferecida [à divindade] se equiparava ao olho de Rá.<sup>267</sup>

---

<sup>262</sup> PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, p.116. Grifos do autor. Porém, Pernigotti afirma mais à frente, na página 126, que há informações sobre contribuições e reuniões de sacerdotes de templos diferentes.

<sup>263</sup> DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 111.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 109; PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, pp.126-127.

<sup>265</sup> Que era depois repassada aos sacerdotes como forma de pagamento ou até mesmo a indivíduos terceiros que houvessem realizado atos de doações ao templo. Ver: TEETER, Emily. “Temple Cults”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 322.

<sup>266</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “The Gods on Earth”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 91-93; PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, pp.127-128.

<sup>267</sup> TEETER, Emily. “Temple Cults”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 315. Tradução livre. “*The daily offering ritual involved much more than just meeting the physical needs of the god, for each of the priestly actions was equated with mythological events. For example, drawing back the bolts of the shrine’s door was equated with pulling the fingers of Seth from the eye of Horus, and red cloth that was offered was equated with the eye of Ra*”.

De fato, como o trecho sugere, esse rito diário não era apenas um zelo e cuidado pelos deuses como se estes fossem crianças dependentes dos egípcios. Além das significações mitológicas apontadas por Teeter, essas ações rituais instauravam uma relação entre humanos e divindades que os egiptólogos costumam compreender pelas expressões de *do ut des* (expressão latina que significa, em tradução livre, “eu dou como tu dás”) ou pela relação de *dom* e *contra-dom*<sup>268</sup>, ambas expondo uma reciprocidade entre homens e deuses.<sup>269</sup> Em troca de receberem os ritos diários, os deuses egípcios garantiam uma série de “bênçãos” aos egípcios (poderio, crescimento de plantas, boa inundação do Nilo, etc.) que possibilitavam que a vida decorresse de forma harmoniosa. Já vimos isso ao debatermos sobre a prática de *Apresentação de Maat*, quando apresentamos argumentos tanto de Teeter quanto de Hornung sobre Maat consistir em uma oferenda suprema, que contém todas as outras<sup>270</sup>, e de como o oferecimento dessa deusa-conceito trazia benefícios para todo o Egito<sup>271</sup>. Assim, em última instância, pode-se afirmar que a ordem de Maat era alimentada e mantida pelos ritos diários executados nos templos.

Há certa discrepância quanto ao número de divindades que recebiam tais ritos templários. Enquanto Pernigotti afirma que “não havia divindade no *pantheon* egípcio que não tivesse seu templo ou sua capela no interior do templo dedicado a outras divindades”<sup>272</sup>, Richard Wilkinson diz que eram, na verdade, surpreendentemente poucos os deuses cultuados formalmente em templos, estando muitos deuses chamados cósmicos (como os exemplos que ele fornece dos primeiros deuses da Enéade e a Ogdoad, com exceção de Amon) excluídos do que ele chamou de “generalizada dedicação de cultos”<sup>273</sup>. Seja como for, é de se ter em mente que o templo egípcio cumpria uma importante função cósmica que, ao mesmo tempo, excluía o grosso da população e tampouco exigia que os sacerdotes demonstrassem algum tipo de

---

<sup>268</sup> Trata-se da teoria desenvolvida por Marcel Mauss em seu clássico *Ensaio Sobre a Dádiva* (*Essai sur le Don*, no francês original), publicado pela primeira vez em 1925. A ideia do *dom* e *contra-dom* pode ser resumida na lógica de que um “presente” dado a algo ou alguém (o *dom*) implica na necessidade de que quem o recebeu retribua com algo para o doador original (o *contra-dom*).

<sup>269</sup> O único caso que encontramos de crítica à aplicação dessas expressões é o de Bernadette Menu em seu estudo sobre Maat aqui já apresentado. Menu afirma que é incorreto falar-se em relação de reciprocidade pois não é o exato autor das oferendas que receberá as retribuições divinas (Ver: MENU, Bernadette. *Op. cit.*, p. 51). Contudo, ao pensarmos que era o rei o tido como representante dos humanos e único responsável pelos ritos, vemos que é possível sim afirmarmos uma relação de reciprocidade, de *dom* e *contra-dom*, entre grupos existentes no mesmo cosmos (isto é, humanos e deuses).

<sup>270</sup> TEETER, Emily. *Op. cit.*, 1997, p. 82; HORNUNG, Erik. *Op. cit.*, p. 214.

<sup>271</sup> MENU, Bernadette. *Op. cit.*, p. 50.

<sup>272</sup> PERNIGOTTI, Sergio. “O Sacerdote”. In: DONADONI, Sergio (dir.). *Op. cit.*, p.110.

<sup>273</sup> WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2000, p. 82. Tradução livre. “[...] widespread dedication of cults [...]”.

vocação espiritual ou desempenhassem ações como conversão e suporte dos não-sacerdotes<sup>274</sup>. No entanto, os templos ainda eram os responsáveis por desempenhar uma atividade que, em certo grau, contava com o envolvimento do restante da população: os chamados *festivais*.

### 2.2.3 Os festivais

Sabemos que os egípcios possuíram um número considerável de festivais ao longo de seus milênios de existência. Alguns ocorriam anualmente, como a festividade que celebrava o Ano Novo, enquanto outros eram realizados várias vezes a intervalos fixos dentro do ano<sup>275</sup>. Há indícios e relatos de que tais eventos possuíam uma grande adesão da população em geral, tanto próxima quanto vinda de longe<sup>276</sup>, assim como eram por vezes momentos de alegria que contava com o consumo de alimentos e bebidas (sendo a embriaguez também atestada)<sup>277</sup>. Contudo, os festivais não eram simples “carnavais” do Antigo Egito que serviam para um interrompimento de quaisquer trabalhos e atividades de produção e entrega a prazeres e alegrias. Tratavam-se, na verdade, de celebrações religiosas ligadas aos templos, sendo que em muitos desses eventos ocorria uma prática que lhes era central: a saída do deus de seu recinto templário.

Os motivos que levavam à realização do festival e à saída do deus poderiam ser vários<sup>278</sup>. No Festival de Opet, por exemplo, importante sobretudo no Reino Novo, tanto Amon-Rá quanto o rei eram ritualmente regenerados em suas forças e tinham suas soberanias régias reafirmadas<sup>279</sup>. Entretanto, o que nos interessa aqui é a própria saída do deus, comumente afirmada pelos estudiosos como o único momento em que a população geral, a qual, como vimos, não podia adentrar as porções mais internas do templo, tinha contato com a divindade. Para tanto, a estátua do deus<sup>280</sup> era colocada em um altar que, por sua vez, era posto em uma

---

<sup>274</sup> DAVID, Rosalie. “The Temple Priesthood”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 108.

<sup>275</sup> TEETER, Emily. “Temple Cults”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, pp. 318-319.

<sup>276</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 116; BAINES, John. “Public Ceremonial Performance in Ancient Egypt: Exclusion and Integration”. In: INOMATA, Takeshi & COBEN, Lawrence S. (eds.). *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, and Politics*. Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press, 2006, pp. 261-302, pp. 286-287.

<sup>277</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 147; STADLER, Martin. Processions. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. **UCLA Encyclopedia of Egyptology**. Los Angeles, 2008, p. 7.

<sup>278</sup> DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 260.

<sup>279</sup> STADLER, Martin. *Op. cit.*, pp. 6, 8; CARDOSO, Ciro F. S. Os Festivais como Encenação da Sociedade. **Phônix**, ano 18, v. 18, n<sup>o</sup> 1. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, pp. 12-26, p. 19.

<sup>280</sup> Stadler afirma que evidências do templo de Karnak, em Tebas, apontam para a existência de duas estátuas do deus, uma que permanecia no templo e outra que era usada para esses momentos de saída (VER: STADLER, Martin. *Op. cit.*, p. 3). Como os deuses egípcios possuíam múltiplas formas e manifestações, não é difícil compreender que ambas as estátuas sejam vistas como se tratando do mesmo deus.

barca que os sacerdotes do templo carregavam em seus ombros por meio de vigas de sustentação. Assim, a estátua poderia percorrer o recinto de seu templo ou se dirigir a algum outro, sendo normalmente acompanhada por uma procissão que envolvia músicos e dançarinos. Ademais, ritos diversos aos deus poderiam ocorrer em vários momentos, como no próprio templo antes da saída da comitiva ou nas paradas que pudessem existir no trajeto<sup>281</sup>.

O contato com o deus nestes momentos de procissão externa é comumente tido como relativo por se considerar, com base em representações da barca que o carregava, que a estátua provavelmente permanecia oculta por um véu<sup>282</sup>. Todavia, sabemos que a estátua do deus poderia atuar como oráculo para as pessoas que lhe solicitassem alguma questão, fornecendo uma resposta positiva ou negativa por meio do balançar de sua barca e/ou por intermédio dos sacerdotes que o cercavam<sup>283</sup>. Assim, por mais que pudessem ir ao festival, o envolvimento da população neste ato de religiosidade oficial e templária era, caso tivessem sorte, altamente limitado, sendo ainda prerrogativa dos sacerdotes (e, claro, do rei) o contato direto com o deus.

### 2.3 A Religião Privada

Uma vez que o grosso da população egípcia não tomava parte nas práticas dos templos, é de se imaginar que as pessoas lançassem mão de outros meios para entrarem em contato com o divino e, assim, pudessem lidar com suas questões diárias de vivência e sobrevivência. De fato, sabemos que tais meios existiam, mas seu estudo pormenorizado se torna difícil pela questão de disponibilidade de fontes informativas. Ocorre que, além dos fatores do tempo e da continuidade da ação humana terem feito com que muito se perdesse, os textos e imagens que principalmente utilizamos para estudo da religião egípcia eram produzidos por e para uma restrita elite letrada. Não bastasse isto, tais produções não se encontravam preocupadas em retratar ou informar as atividades de culto que os indivíduos pudessem realizar em suas vidas cotidianas, muito graças à questão do *decoro* que debatemos na Introdução deste trabalho.

---

<sup>281</sup> DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, pp. 260, 262; TEETER, Emily. “Temple Cults”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, p. 319.

<sup>282</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 118; BAINES, John. “Public Ceremonial Performance in Ancient Egypt: Exclusion and Integration”. In: INOMATA, Takeshi & COBEN, Lawrence S. (eds). *Op. cit.*, p. 278.

<sup>283</sup> DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 367; ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 120.

Assim, há um grande silenciamento sobre como os egípcios executavam práticas religiosas em seu dia-a-dia<sup>284</sup>.

Fortuitamente, apesar do dito no último parágrafo, há ainda bastante material disponível, ainda que de forma não-sistemática, para o estudo disso que pode ser chamado de *religião privada*, expressão que usamos aqui no sentido de “crenças e práticas religiosas de atitude individual fora da estrutura da religião organizada ou estatal”<sup>285</sup>. Seus sinais são escassos e dúbios antes do Reino Novo<sup>286</sup>, mas se tornam mais abundantes neste período. Isso se deve principalmente à existência do sítio arqueológico de Deir el-Medina, nome árabe atual da vila de construtores de tumbas reais que existiu ao longo do período. Localizada nas imediações de Tebas, no Alto Egito, e próxima à região da margem ocidental do Nilo conhecida como Vale dos Reis, local que concentrava as tumbas régias do momento, a vila de Deir el-Medina é hoje uma grande fonte de informações diversas para os pesquisadores<sup>287</sup>.

Para o tema que aqui tratamos, Deir el-Medina apresenta uma grande série de informações. Há evidências, por meio de capelas, estelas, representações em paredes e outros recursos, não apenas de cultos a mortos, algo que envolve tanto antepassados quanto mortos deificados (como o faraó Amenemhat I, governante de inícios do Reino Novo)<sup>288</sup>, mas atesta-se a presença de várias divindades egípcias (e até mesmo não-egípcias<sup>289</sup>). Deuses proeminentes como Ptah, Anúbis, Thot e, principalmente, Amon-Rá e Hathor tiveram seu espaço na vila, sendo esta última deusa bastante reverenciada como uma divindade local<sup>290</sup>. Mas além deles, o deus anão Bes e a deusa hipopótamo Tawaret também se faziam largamente presente. Estas duas divindades não eram muito presentes no culto formal estatal<sup>291</sup>, mas suas funções de

---

<sup>284</sup> BAINES, John. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, pp. 150-244, pp. 184-185.

<sup>285</sup> GABLIN, Lucia. “Private Religion”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, pp. 325-339, p. 325. Tradução livre. “[...] *religious beliefs and practices of an individual outside the framework of the state or organized religion.*”

<sup>286</sup> Ver, por exemplo, BAINES, John. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, pp. 212-213.

<sup>287</sup> DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 355; SANTOS, Moacir Elias. “Entre as casas e as tumbas: alterações do espaço em Deir El-Medina durante o Reino Novo”. In: CARDOSO, Ciro F. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e Espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011, pp. 147-174, p. 148.

<sup>288</sup> GABLIN, Lucia. “Private Religion”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, pp. 331, 334; FRIEDMAN, Florence D. “Aspects of Domestic Life and Religion”. In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Pharaoh’s Workers: the Villagers of Deir el Medina*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, pp. 95-117, pp. 111-117.

<sup>289</sup> DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, p. 362.

<sup>290</sup> FRIEDMAN, Florence D. “Aspects of Domestic Life and Religion”. In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Op. cit.*, p. 111; DAVID, Rosalie. *Op. cit.*, 2011, pp. 361, 363.

<sup>291</sup> Isto é mais verdade para o caso de Bes que o de Tawaret, visto que a deusa aparece em iconografias de templos mais tardios. Ver: WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, pp. 103, 185-186.

deuses protetores, especialmente de crianças e de mulheres que acabaram de se tornar mães, faziam com que fossem muito presentes na religiosidade popular<sup>292</sup>.

Há uma vasta gama de elementos de religiosidade privada que pode ser abordada, como a existência de santuários e oratórios menores<sup>293</sup>, as chamadas oferendas votivas aos deuses<sup>294</sup> e estátuas colocadas nas áreas abertas dos templos para que servissem de meio de participação indireta nos ritos ali realizados<sup>295</sup>. No entanto, decidimos nos ater ao exemplo de Deir el-Medina por ele servir-nos como uma espécie de alerta para que não tratemos a religião privada, que pode ser chamada também de popular, como se fosse uma “religião dos pobres”<sup>296</sup>. Apesar de Deir el-Medina ser costumeiramente chamada de vila de trabalhadores ou de operários, não podemos nos esquecer de que eles consistiam nos construtores e decoradores das tumbas dos faraós. Logo, os habitantes dessa vila executavam tarefas em que, por mais que lhes fossem exaustivas e repetitivas, empreendiam perícias e conhecimentos que os permitiam construir locais de sepultamento literalmente dignos de reis. Não bastasse o status garantido por isso, há pesquisas que apontam que a variedade de ocupações influía não apenas em diferenças de rendimentos como também abria a possibilidade de execução de tarefas produtivas alheias às construções de tumbas em troca de pagamentos. Estes fatores faziam com que Deir el-Medina detivesse certo poderio econômico que, por mais que não influenciasse as posições de seus moradores na estrutura social egípcia, decerto nos impede de chamá-los de *pobres*<sup>297</sup>.

Dois últimos pontos são ainda relevantes ao pensar a dinâmica social da religião privada. Em primeiro lugar, como bem vimos, e como Zivie-Coche lembra ao comentar o caso, a exclusão do culto oficial do templo envolvia qualquer um que não fosse um sacerdote ligado a

---

<sup>292</sup> Ver, por exemplo: GABLIN, Lucia. “Private Religion”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *Op. cit.*, pp. 328-329; CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, pp. 46-47, 229-230. Wilkinson e Hart afirmam ainda que o nome *Bes* designa o que originalmente era um conjunto plural de seres, os quais podemos supor que passaram a se agrupar em torno de um termo comum. Ver: WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 102; HART, George. *Op. cit.*, p. 49.

<sup>293</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 113-114.

<sup>294</sup> Ver, por exemplo: PINCH, Geraldine; WARAKSA, Elizabeth A. Votive Practices. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. **UCLA Encyclopedia of Egyptology**. Los Angeles, 2009.

<sup>295</sup> <sup>295</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 112; BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*. Bolton: Rutherford Press Limited, 2011, pp. 1-17, p. 8.

<sup>296</sup> Esta expressão foi utilizada por 1916 por Battiscombe Gunn ao este analisar um conjunto de estelas de Deir el-Medina. Ver: BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Op. cit.*, p. 1.

<sup>297</sup> BAINES, John. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, p. 226; LESKO, Barbara S. “Rank, Roles, and Rights”. In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Pharaoh's Workers: the villagers of Deir el Medina*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, pp. 15-39, pp. 20-23.

um templo<sup>298</sup>, além do próprio faraó, teoricamente o sacerdote universal. Já em segundo lugar, como o elemento de definição que tomamos aqui foi a existência externa à prática estatal, podemos imaginar, porém sem comprovação alguma, que os próprios sacerdotes e até mesmo o rei executassem atos de religiosidade particular nos momentos em que não estivessem envolvidos com seus encargos oficiais<sup>299</sup>.

### 2.3.1 A Piedade Pessoal

Um tema que surge muito ligado à religião particular, e que até mesmo chega a confundir a ela nas análises de alguns pesquisadores<sup>300</sup>, é o que se costuma chamar por *piedade pessoal*. Este termo, de forte carga cristológica, foi cunhado em inícios do século XX para designar materiais que expunham o que se considerou serem manifestações de devoção e fé pessoal por parte dos membros da sociedade egípcia que não integravam a elite<sup>301</sup>. Atualmente, a sentença figura na literatura egiptológica para expressar a relação direta entre uma pessoa e determinada divindade egípcia<sup>302</sup>, algo que de fato costuma ser evidenciado principalmente em estelas de particulares de Deir el-Medina. Contudo, apesar do relativo consenso quanto ao que consiste ser essa piedade ou devoção pessoal, há muitas controvérsias envolvendo seu estudo no tocante ao termo empregado, à dinâmica da relação entre humano e divino<sup>303</sup> e, principalmente, quanto ao escopo de sua presença na história egípcia.

O fenômeno da piedade pessoal foi primeiramente observado com base em material proveniente da vila de Deir el-Medina datado do Período Raméssida, designação comum que engloba as Dinastias XIX e XX (séculos XII-XI AEC) e que se deve ao fato de muitos dos faraós deste recorte terem adotado o nome de Ramsés. Como diversas fontes existentes datam

---

<sup>298</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 108.

<sup>299</sup> Como foi levantado brevemente por Baines em BAINES, John. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, p. 185.

<sup>300</sup> Ver, por exemplo: ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, pp. 108-109.

<sup>301</sup> Ver: BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Op. cit.*, p. 1; LUISELLI, Michela. Personal Piety (modern theories related to). In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. **UCLA Encyclopedia of Egyptology**. Los Angeles, 2008, p. 1.

<sup>302</sup> Ver: BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Op. cit.*, pp. 3-4; ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 108; ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of Pharaohs*. New York: Metropolitan Books, 2002, p. 230.

<sup>303</sup> Ver: LUISELLI, Michela. *Op. cit.*, pp. 4-5.

desse período, sendo escassas para os momentos que precedem o reinado de Akhenaton<sup>304</sup>, há pesquisadores que afirmam se tratar de uma forma de religiosidade oriunda desta fase do Reino Novo. Já outros estudiosos levantam suspeitas quanto a essa demarcação e procuram indícios que apontem uma existência dessa piedade para períodos anteriores<sup>305</sup>. Jan Assmann pode ser apontado como um expoente do primeiro grupo<sup>306</sup>, enquanto o britânico John Baines advoga a tese do segundo<sup>307</sup>.

Particularmente, consideramos a tese levantada por Baines, em conjunto com Elizabeth Froot, especialmente interessante por jogar com a questão do silêncio das fontes. Como os materiais egípcios eram produzidos seguindo as regras do *decoro*, ocorre que a não-apresentação nos textos e imagens não necessariamente implica a inexistência de algo que poderia ser praticado oralmente. Com base nesta premissa, os autores levantam a ideia de que a piedade pessoal era um fenômeno religioso já existente anteriormente, mas que apenas tenha se tornado visível em monumentos e inscrições quando as convenções sociais do decoro mudaram<sup>308</sup>. Apesar de altamente hipotética, a probabilidade dessa ideia ser verdadeira é, ao nosso ver, minimamente considerável, principalmente ao levarmos em consideração também o fato de que há lacunas em nossos conhecimentos sobre os antigos egípcios simplesmente por que muito do que eles fizeram e produziram não sobreviveu à passagem dos milênios que nos separam deles. Assim, o silêncio e o silenciamento (isto é, o ato de produzir silêncio) são realmente elementos cabíveis de serem considerados em Egiptologia (assim como no estudo de diversas outras civilizações).

Seja como for, a proximidade individual com determinada divindade era uma parte constituinte da religião privada egípcia, assim como do Reino Novo. Os egípcios, com isso, diziam-se protegidos por determinado deus, pediam auxílio com problemas ou doenças e até afirmavam que acontecimentos bons ou ruins ocorriam graças à influência de alguma divindade. Assim, ao mesmo tempo em que permaneciam excluídos dos ritos executados nos

---

<sup>304</sup> Ver nota nº 154.

<sup>305</sup> Ver: LUISELLI, Michela. *Op.cit.*, pp. 1-2; ver também o balanço feito por Baines e Froot em BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Op. cit.*, pp. 1-2.

<sup>306</sup> Sua obra *The Mind of Egypt* é um exemplo de escrito do autor que apresenta essa ideia, principalmente o subcapítulo dedicado ao debate. Ver: ASSMANN, Jan. “Personal Piety and the Theology of Will”. *Op. cit.*, pp. 229-246.

<sup>307</sup> BAINES, John. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, pp. 212-213; BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Op. cit.*

<sup>308</sup> Ver: BAINES, John; FROOD, Elizabeth. “Piety, Change and Display in the New Kingdom”. In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Op. cit.*

interiores dos templos, os habitantes do Egito mantinham outras formas de ligação direta com seus deuses.

## 2.4 Público e Privado?

Organizamos a explicação deste capítulo estabelecendo uma divisão entre *religião pública* e *religião privada* por, como dissemos a início, a magia egípcia ser por vezes apontada como algo que pertence a esta última. Assim, julgamos ser válido discutir, ainda que de forma breve e antes de nos debruçarmos sobre a magia em si, quais elementos devemos ter em mente ao pensarmos cada polo dessa distinção entre público e privado. No entanto, alguns esclarecimentos precisam ser feitos.

Em primeiro lugar, os conceitos de *público e privado* são possível de serem aplicados ao Egito Antigo, mesmo que não tenham a acepção mais nítida que existe no atual mundo Ocidental. Ciro Cardoso mostrou ser plausível empregar tais termos em um viés socioeconômico pautado na arquitetura, sustentando que determinados espaços de habitações podem funcionar como setores (*público, privado e de serviços*) de acordo com suas funções e, sobretudo, a abertura para o exterior<sup>309</sup>. Liliane Coelho se aproxima desta ideia e acrescenta-lhe uma noção de multifuncionalidade para as casas menores, as quais, em virtude do espaço reduzido e, conseqüentemente, menor possibilidade de divisões internas, poderiam conter cômodos destinados a atividades de caráter público em certos horários, como produções manufatureiras durante os momentos de claridade, ao passo que se tornavam de uso privado em outros períodos do dia, servindo de quarto de dormir para os donos da casa<sup>310</sup>. Ademais, Coelho apresenta ainda duas possibilidades de aplicação da nuance entre público e privado: a primeira delas diz respeito à estruturação das tumbas de membros das elites, as quais continham uma infraestrutura selada onde se encontrava o morto (área privada) e uma superestrutura destinada ao recebimento de visitas e oferendas (área pública)<sup>311</sup>; já a segunda ideia de Coelho se trata do próprio ciclo de vida dos antigos egípcios, cujas fases alternavam-se entre momentos ora

---

<sup>309</sup> CARDOSO, Ciro F. Uma Casa e Uma Família no Antigo Egito. **Phoînix**, ano 9. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003, pp. 65-97, pp. 78-79.

<sup>310</sup> COELHO, Liliane Cristina. *Vida Pública e Vida Privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2009, pp. 105, 264.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 221; para essa divisão das tumbas egípcias, ver: CARDOSO, Ciro F. S. **Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 119.

ligados ao público, ora ao privado, sendo a etapa adulta a mais exposta ao universo do público<sup>312</sup>.

Essas abordagens de aplicação de público e privado foram traçadas por pesquisadores que se debruçaram sobre um recorte anterior ao nosso, mas isso não nos impede de vermos sua aplicabilidade também para o Reino Novo. Contudo, os exemplos citados são de ordem sobretudo socioeconômica, sendo assim necessário que reflitamos sobre a aplicabilidade desses conceitos para a esfera religiosa de nosso estudo. Seguindo a ideia de abertura para o exterior como um critério para determinar cada seguimento<sup>313</sup>, vemos desde já uma disparidade entre, de um lado, a forma como se dava e, de outro, a função e representação do culto nos templos. Como apenas um grupo extremamente reduzido (ou, em tese, apenas o rei) podia se aproximar da estátua do deus, a qual ficava, lembremos, em uma área interna e de acesso proibido, o culto feito à divindade pode ser definido como privado. Em contrapartida, o ideal de que todo o Egito estava ali representado e que se beneficiava das ações rituais realizadas fazia com que a prática se tornasse pública em dada medida. Assim, seria possível dizer que o culto desempenhado nos templos egípcios era ao mesmo tempo público e privado, algo que possui certa beleza filosófica, mas que pouco auxilia para a elaboração de uma categorização explicativa.

Uma mudança de terminologia, a nosso ver, ajuda a diminuir o problema. O critério que seguimos para a divisão de nossa apresentação foi a existência ou não de uma relação direta com o templo e seu clero. Podemos, então, aplicar a noção de religião *oficial* ou *regular* ao contexto templário, visto que nele tomam parte o faraó, corporificando o Estado egípcio e toda a população do território, e os sacerdotes enquanto representantes régios. Desta forma, a religiosidade existente fora desse meio se torna *irregular*, como alcunhada por Baines<sup>314</sup>, podendo ser chamada também de não-oficial. Assim, como foi proposto, os próprios sacerdotes poderiam executar atos dessa religiosidade irregular ou não-oficial quando não estivessem envolvidos com seus deveres de ofício. Em suma, propomos uma substituição de *público* e *privado* por *oficial* (ou *regular*) e *não-oficial* (ou *irregular*).

Deve-se ter em mente que este esforço de delimitação e separação resulta de tentativas de pesquisadores atuais em organizar seus materiais para estudo. Todavia, compreendemos ser mais profícuo procurar ver complementaridade e continuidade entre as esferas do que linhas divisórias. Como Zivie-Coche chamou a atenção, não existia duas religiões opostas, mas uma

---

<sup>312</sup> COELHO, Liliane Cristina. *Op. cit.*, pp. 218-220, 261.

<sup>313</sup> Ver nota nº 309.

<sup>314</sup> BAINES, John. "Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas". In: SHAFER, Byron E. (org.). *Op. cit.*, p. 185.

só religião com suas várias formas de se aproximar do divino, nas quais “as divindades envolvidas eram basicamente as mesmas, tanto dentro quanto fora do templo, e as formas com que os egípcios agiam em relação aos seus deuses não eram radicalmente diferentes”<sup>315</sup>. Em outras palavras, havia um substrato cultural comum, o qual continha ainda ideias como Maat e o pensamento sobre o surgimento do cosmos e fazia-os serem preceitos partilhados entre ambos, *oficial e não-oficial*. Assim, apesar da divisão poder ser feita para servir como ferramenta de análise, é mais vantajoso observar um *continuum* religioso do que procurar uma separação delimitada.

Compreendida assim a questão, seria possível afirmar que a magia era um fenômeno ou prática pertencente à religiosidade não-oficial/irregular? Exemplos marcantes de falas explícitas nesta linha foram proferidas por Alan Gardiner<sup>316</sup> e Jan Assmann<sup>317</sup>. Nesta pesquisa, consideramos que tal categorização da magia é não apenas reducionista como também se relaciona ao paradigma tradicional debatido em nosso primeiro capítulo. Ademais, não apenas vimos, em fins do capítulo anterior, o envolvimento da magia com sacerdotes e até mesmo sua presença dentro dos templos, como também há pesquisadores que apontam para a múltipla possibilidade de usos que a mesma fórmula ou ação mágica poderia ter tanto na religião oficial quanto na não-oficial<sup>318</sup>. Como dissemos antes, há um mesmo substrato cultural que embasa essas duas “formas” de religiosidade, sendo a magia, assim, um elemento pertencente à ambas. Os antigos egípcios, em suma, gozavam de uma diversidade de mitos e práticas de direcionamento aos deuses que coexistia com a partilha comum de preceitos e até mesmo de modos de rituais<sup>319</sup>, o que tornava sua antiga religião ao mesmo tempo uma e plural.

---

<sup>315</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. “Of Men and Gods”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 108. Tradução livre. “[...] the deities invoked are basically the same, both inside and outside the temple, and the ways in which Egyptians acted with regard to their deities were not radically different”.

<sup>316</sup> GARDINER, Sir Alan H. *Op. cit.*, 1915, pp. 263.

<sup>317</sup> ASSMANN, Jan. *Op. cit.*, 2002, p. 90.

<sup>318</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 183-184, 189; QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 59-61.

<sup>319</sup> Ver a argumentação de Černý no capítulo “The Cult”, parte da obra ČERNÝ, Jaroslav. *Ancient Egyptian Religion*. London: Hutchinson’s University Library, 1952, pp. 97-123.

## CAPÍTULO 3

### PROCEDIMENTOS E PRÁTICAS DA MAGIA

Dedicamos os capítulos precedentes a, primeiramente, tratar o conceito de magia de forma a inseri-lo na religião egípcia e, em seguida, abordar as ideias e características que constituem esta última. Em ambos, foram mencionados e introduzidos alguns breves pontos sobre a magia egípcia que, principalmente no capítulo 1 (tópicos 1.4.2 e 1.4.3), serviram para fornecer um panorama geral sobre a questão. Agora, a razão de ser deste capítulo consiste em um aprofundamento sobre a magia, sobre como e quando ela operava e quem a realizava, de forma que os modos de funcionamento das fontes de nossa pesquisa sejam melhor esclarecidos.

Entretanto, o fato de termos em vista as fontes e o tema de nosso estudo fizeram com que selecionássemos certos elementos da magia em detrimento de outros. Questões como as práticas divinatórias, comumente existentes em abordagens sobre a magia, serão deixadas de lado, enquanto que pontos como o uso de amuletos e a magia na religião funerária, apesar de continuarem presentes, não receberão um tratamento aprofundado que pudesse explorar a complexidade e dinâmica completa dos temas. Procuraremos dar enfoque ao que poderíamos aqui chamar de um universo do *encantamento*, isto é, a por vezes chamada “fórmula mágica” escrita ou oral que era utilizada para a magia. Contudo, devemos enfatizar que isso não necessariamente significa que compreendemos ser o encantamento o núcleo da magia egípcia, mas sim apenas um fruto de escolhas analíticas.

#### 3.1 Empregos da Magia

O texto egípcio que ficou conhecido como *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Ra*<sup>320</sup> menciona, em dado momento, um conjunto de dádivas concedidas ao homem pelo deus criador, o qual não chega a ser particularmente especificado<sup>321</sup>:

Bem atendidos são os homens, o gado do deus. Ele fez o céu e a terra por sua causa, repeliu o monstro da água e fez o sopro da vida (para) seu nariz. Brilha no céu por sua causa e fez para eles as plantas, o gado, as aves e os peixes, (tudo) para alimentá-los. (porém) matou seus inimigos e destruiu até seus próprios filhos quando intentaram rebelar-se. Fez a luz do dia por sua causa e navega (no céu) para que o vejam. Erigiu

---

<sup>320</sup> O faraó Meri-ka-Ra governou por volta dos séculos XXII-XXI AEC. Apesar de haver discussões sobre a data original do escrito, há também certa consideração geral de que o texto foi redigido pelo pai de Meri-ka-Ra. Ver: ARAÚJO, Emanuel. *Op. cit.*, pp. 281-282.

<sup>321</sup> Ver a discussão no segundo capítulo, tópico 2.1.1.2

[...] seu santuário entre eles, e quando choram ele ouve. Fez para eles governantes ainda no ovo, guias para erguer as costas do fraco. **Fez para eles a magia [heka]<sup>322</sup> como arma para desviar o golpe do que acontece (de ruim), velando por eles dia e noite.** Matou os traidores que se encontravam entre eles como um homem bate em seu filho por causa de seu irmão, pois o deus conhece cada nome.<sup>323</sup>

Vê-se que, em meio às, poderíamos chamar, bênçãos dadas pelo criador, está também a magia. O trecho específico que menciona esse fornecimento ou concessão da magia é comumente utilizado em escritos de estudiosos tanto para chamarem a atenção para sua origem divina quanto para se referirem aos usos dessa dádiva. Essa “arma para desviar o golpe do que acontece (de ruim)”, ou seja, uma proteção contra acontecimentos infortúnios, costuma ser tida pelos egiptólogos como algo utilizado em momentos singulares, críticos, quando há determinada situação de emergência ou quando os conhecimentos técnicos falharam ou se mostraram insuficientes. Encontramos argumentações do tipo, por exemplo, em Alan Gardiner<sup>324</sup>, François Lexa<sup>325</sup>, Joris Borghouts<sup>326</sup> e Christiane Zivie-Coche<sup>327</sup>. Já Geraldine Pinch apresenta uma visão diferente sobre a questão:

[...] os egípcios às vezes empregavam magia para lidar com problemas de saúde que sua tecnologia médica era capaz de tratar [...]. Eles também utilizavam magia contra inimigos estrangeiros que eles poderiam e de fato derrotavam com sua tecnologia militar [...]. Ações práticas e ritualísticas paralelas que visavam o mesmo problema parecem uma característica da cultura egípcia. Esses dois tipos de ação eram obviamente esperadas que funcionassem em diferentes formas, ou talvez em diferentes planos de existência.<sup>328</sup>

Assim, Pinch propõe que ações mágicas não serviam como uma espécie de última saída, mas sim como um dos recursos disponíveis para enfrentamento de uma situação. Isto está de acordo com o princípio de multiplicidade de explicações do pensamento egípcio que debatemos ao falar da cosmogonia, de forma que ambos os meios de lidar com uma questão ou problema (por exemplo, magia e ações militares sendo executadas contra inimigos estrangeiros) fossem

---

<sup>322</sup> O uso do termo *heka* nessa passagem pode ser aferido pela sua aparição em RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 20.

<sup>323</sup> ARAÚJO, Emanuel. *Op. cit.*, p. 291. Grifos nossos.

<sup>324</sup> GARDINER, Alan. *Op. cit.*, 1915, p. 262.

<sup>325</sup> LEXA, François. *La Magie dans l'Égypte Antique : de l'Ancien Empire jusqu'à l'Époque Copte*. Tome 1 : Exposé. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925, p. 23.

<sup>326</sup> BORGHOUTS, Joris. “Magie”. In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrsg.). *Lexikon der Ägyptologie*. Band III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980, cols. 1137-1151, col. 1141.

<sup>327</sup> ZIVIE-COCHE, Christiane. *Op. cit.*, p. 123.

<sup>328</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 14. Tradução livre. “[...] the Egyptians sometimes employed magic to deal with health problems that their medical technology was capable of treating [...]. They also used magic against foreign enemies whom they could and did defeat with their military technology [...]. Parallel practical and rituals action aimed at the same problem seem characteristic of Egyptian culture. These two types of action were obviously expected to work in different ways, or perhaps on different planes of existence”.

eficazes. Não obstante, Pinch não descarta que a magia fosse uma forma de lidar com crises, mas ela lembra que não apenas a religião egípcia envolvia a concepção de momentos de crise (graças à constante ameaça cósmica do caos) como a magia possuía um caráter profilático que visava impedir que uma ocorrência problemática se instaurasse<sup>329</sup>.

O rol de atuações da magia egípcia era bastante vasto. Em matéria de objetivos, Gardiner propõe quatro grandes categorias em que a magia pode ser dividida: *defensiva*, *produtiva*, *prognóstica* e *malevolente*<sup>330</sup>. Borghouts segue a mesma categorização, porém exclui o ramo da divinização (que Gardiner coloca na categoria de *prognóstica*)<sup>331</sup>. Este egiptólogo holandês comenta ainda que a categoria defensiva é mais recorrente dentre os vivos, enquanto que o ramo produtivo, que visa transformações e mudanças de estado, é mais atestado para uso póstumo, o que permite dizer que há uma diferenciação entre os encantamentos destinados a vivos e mortos em que estes últimos possuem um campo de atuação maior da magia<sup>332</sup>. De fato, tomando os encantamentos em consideração, boa parte dos atualmente existentes que se destinavam aos vivos objetivavam cura, proteção ou auxílio com fertilidade, sendo que esta última é compreendida segundo a definição fornecida por Pinch de que, para os tempos antigos, a “fertilidade humana envolvia eficácia na concepção, nascimento e criação de uma criança”<sup>333</sup>. Já quando observamos os conjuntos de encantamentos voltados para os mortos, vemos que seus usos são bem mais variados. Tomando o *Livro dos Mortos* em questão, encontramos exemplos de encantamentos que visavam permitir a liberdade de movimento do morto, garantir-lhe proteção contra perigos, conceder-lhe recursos como água para beber e ar para respirar e permitir-lhe ainda transformar-se em seres como cobras, crocodilos, plantas de lótus e até um falcão de ouro<sup>334</sup>.

Dentre os vivos, além das questões da esfera da fertilidade que já foram pontuadas, a maior parte da atenção parece se voltar para a cura de males e doenças, assim como se proteger dos perigos que pudessem causar tais adversidades. Encantamentos caracterizáveis como

---

<sup>329</sup> *Idem* nota acima.

<sup>330</sup> GARDINER, Alan. *Op. cit.*, 1915, pp. 263-264.

<sup>331</sup> BORGHOUTS, Joris F. “Magie”. In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrsg.). *Op. cit.*, col. 1142; BORGHOUTS, Joris F. “*ʒh.w (akhu)* and *hk3.w (hekau)*. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word.” In: ROCCATI, Alessandro; SILIOTTI, Alberto (eds.). *Op. cit.*, p. 30.

<sup>332</sup> BORGHOUTS, Joris F. “*ʒh.w (akhu)* and *hk3.w (hekau)*. Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word.” In: ROCCATI, Alessandro; SILIOTTI, Alberto (eds.). *Op. cit.*, p. 30; BORGHOUTS, Joris F. “Les textes magiques de l’Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>333</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 122. Tradução livre. “*Human fertility encompassed the successful conception, birth and rearing of children*”.

<sup>334</sup> FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010, pp. 17-23.

“magia de amor” são raros antes da Época Tardia<sup>335</sup>, mas abundam aqueles que visam afastar animais perigosos como cobras, escorpiões e crocodilos, ou que buscam combater venenos e dores corporais. A profusão de fórmulas profiláticas e curativas, muitas vezes mescladas com descrições de prescrições de remédios, é de tal tamanho que muitos estudiosos afirmam ser difícil<sup>336</sup> ou mesmo impraticável<sup>337</sup> buscar distinguir magia de medicina, de modo que a prática de ambas é apontada para a mesma pessoa.

Escolhemos seguir a proposição de Pinch de que a magia não era apenas um recurso para lidar com crises, mas uma ferramenta que poderia ser usada em conjunto com outras, dentre elas a prática medicinal. Desconhecemos, se é que exista, outra menção aos propósitos de uso de *heka* para além do exposto nos *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Ra*, de modo que os pesquisadores que se pautam nela para afirmar seu uso apenas em momentos emergenciais parecem, na verdade, fazer coro com a visão ocidental sobre quando a magia se torna uma opção a ser buscada, algo que se assemelha ao paradigma tradicional exposto em nosso primeiro capítulo. Tendo isso em mente, podemos passar para o debate sobre o praticante da magia, ou, melhor dizendo, o mago.

### 3.2 A Figura do Mago Egípcio

Já mencionamos anteriormente que o papel do “mago” pode ser apontado como desempenhado pelo próprio sacerdote. Porém, a brevidade com que isso foi abordado faz com que alguns apontamentos e considerações sejam úteis. Assim, vejamos primeiramente a seguinte fala de Gardiner sobre o assunto:

Não parece haver uma palavra comum [na língua egípcia] para “mago” [...], e os magos certamente não formavam uma casta própria. É em acordância com a homogeneidade de religião e magia acima enfatizada [...] que os sacerdotes deveriam ter sido os primeiro repositores de sabedoria mágica, e particularmente aqueles sacerdotes cuja função fosse ser versado nos escritos sagrados.<sup>338</sup>

---

<sup>335</sup> BORGHOUTS, Joris F. “Les textes magiques de l’Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 35, 39; KOENIG, Yvan. *Magie et Magiciens dans l’Égypte Ancienne*. Paris: Éditions Pygalion/Gérard Walet, 1994, pp. 173-174.

<sup>336</sup> GARDINER, Alan. *Op. cit.*, 1915, pp. 267-268; PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 133-135.

<sup>337</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 5; KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, p. 63; BORGHOUTS, Joris F. “Magie”. In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrsg.). *Op. cit.*, col. 1146.

<sup>338</sup> GARDINER, Alan. *Op. cit.*, 1915, p. 268. Tradução livre. “There appears to be no common word for magician [...], and magicians certainly formed no caste of their own. It is in accordance with the homogeneity of religion and magic emphasized above [...] that the priests should have been the chief repositories of magical knowledge, and particularly those priests whose function it was to be versed in the sacred writings”.

Egiptólogos regularmente afirmam que a magia era algo que envolvia conhecimento e domínio de textos religiosos<sup>339</sup>. De tal modo, apesar de ser possível nos depararmos com algum estudioso que proponha a existência de “magos populares” ou algo correlato<sup>340</sup>, há outros que propõem que um mago profissional, isto é, cujo ofício tenha sido integralmente o da magia, talvez jamais tenha existido (ao menos, durante o Egito faraônico)<sup>341</sup>. A figura do mago é regularmente tida para um conjunto de indivíduos que, ligados ao pressuposto de conhecimento como requisito para a ação da magia, são referidos dentre os sacerdotes

O principal personagem tido pelos estudiosos como “mago” é o *hry-ḥb*, “sacerdote-leitor” ou “sacerdote ritualista” (também podendo ser chamado de *hry-ḥb hry tp*, ou *hry-tp*, sua forma mais abreviada, que designa que ele está à frente ou na liderança de um procedimento ritual). Ele era responsável pela leitura e recitação de textos em atividades dos templos e em procedimentos funerários<sup>342</sup>. Ele é tido como oficiante da magia em contos egípcios, como os existentes no Papiro Westcar<sup>343</sup>, e em encantamentos, como o existente no Papiro Londres BM EA 100 42<sup>344</sup>. Já um segundo personagem que também aparece ligado à magia é o sacerdote de Sekhmet. Esta deusa-leoa era uma figura feroz das crenças egípcias. Ela era tida como a causadora de males e doenças aos humanos, ao mesmo tempo em que ela também detinha os poderes para curá-los. Daí, por assimilação, seus sacerdotes eram vistos como os principais apaziguadores da ira da deusa, constantemente atuando para a cura de enfermidades<sup>345</sup>. Por último, há o *hrk-Srk.t*, o qual costuma ser traduzido por “conjurador de escorpiões” ou “conjurador de Serqet”, a deusa escorpião. Joachim Quack afirma que o *hrk-Srk.t* é o sacerdote mais ligado à execução da magia, dando-lhe uma descrição extensa:

Cabe a ele recitar diversos encantos mágicos de purificação. Ele também participa diariamente dos ritos de feitiços contra Apófis e os inimigos de Rá, Osíris e do rei. Se esta participação na magia destrutiva parece surpreendente, sua competência em matéria de magia profilática e curativa se mostra desde seu título. Mas tal competência não se limita aos escorpiões – as serpentes também estão em sua alçada. Junto de seus assistentes, ele deve pacificar todos os animais rastejantes, afastar as serpentes perigosas e recitar as fórmulas mágicas contra as mordidas. Por meio dessas ações, ele deve garantir a proteção contra répteis em toda a região ao redor do templo. [...]. Ele age na água contra os crocodilos, no deserto contra os leões e os répteis. Finalmente, nós o vemos em ação acalmando os ventos para o embarque do deus.

<sup>339</sup> *Idem* nota acima; LEXA, François. *Op. cit.*, p. 131; KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, pp. 20, 57, 62-63.

<sup>340</sup> Vida, por exemplo, LEXA, François. *Op. cit.*, pp. 125-126.

<sup>341</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 50.

<sup>342</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 220; KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, p. 19.

<sup>343</sup> KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, p. 39; ROUFFET, Frédéric. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>344</sup> ROUFFET, Frédéric. *Op. cit.*, p. 62 ; BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, p. 87.

<sup>345</sup> KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, pp. 22-27; QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 44-45; PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 38, 52-53, 138.

Somando-se tudo, ele é o ator principal de todos os feitiços de proteção contra os animais e os perigos da natureza.<sup>346</sup>

Portanto, há três categorias dentre os sacerdotes egípcios que agiam (e são assim por vezes traduzidas e referidas) como “magos”. Assim, utilizaremos, daqui por diante, a expressão *sacerdote-mago*, entendida como algo bastante amplo, para nos referirmos ao praticante de *heka*.

Um último ponto é interessante de ser levantado sobre esse tema. Se considerarmos que a magia egípcia era, em suma, um encargo sacerdotal, é de se perguntar se o faraó, na posição de sacerdote por excelência, tomava alguma parte na execução de magia. Não nos foi possível, infelizmente, encontrar evidências que pudessem ser usadas nem para mostrar o envolvimento direto do rei nem para excluir a possibilidade, de forma que tudo o que podemos é levantar hipóteses. De um lado, sua posição cósmica e social fazia-o ser um possuidor de capacidades mágicas<sup>347</sup>, da mesma forma que ele detinha o privilégio de poder ler, redigir e recitar textos religiosos e encantamentos<sup>348</sup>. Por outro lado, a falta de menções à figura do rei como executor da magia, aliado aos textos e contos literários de diversas épocas que mostram o rei rodeado, interagindo e até recorrendo a pessoas versadas em habilidades mágicas<sup>349</sup>, podem ser vistos como indícios de que o rei não tomava para si as atribuições de “mago”, sendo elas parte do ofício de outros indivíduos. Porém, o monarca egípcio ainda assim executava certos atos que se relacionavam (e são melhor compreendidos dessa forma) com a magia, dos quais falaremos em breve.

### 3.3 Procedimentos da Magia

---

<sup>346</sup> QUACK, Joachim Friedrich. “La magie au temple”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, p. 45. Tradução livre. “C’est à lui de réciter plusieurs charmes magiques de purification. Il participe aussi chaque jour aux rituels d’envoûtement contre Apophis, les ennemis de Rê, d’Osiris et du roi. Si cette participation dans la magie destructive paraît surprenante, sa compétence en matière de magie prophylactique et curative se montre déjà dans son titre. Mais elle ne se limite pas aux scorpions – les serpents sont aussi de son ressort. Avec ses acolytes, il doit pacifier tous les animaux rampants, écarter les serpents dangereux et réciter des formules magiques contre les morsures. Par ses actions, il doit assurer la protection contre les reptiles dans toute la région autour du temple. [...]. Il agit dans l’eau contre les crocodiles, dans le désert contre les lions et les reptiles. Enfin, on le voit en action pour calmer les vents pendant l’embarquement du dieu. Somme toute, il est l’acteur principal de tous les charmes de protection contre les animaux et les dangers de la nature”.

<sup>347</sup> KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, p. 173; PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 50.

<sup>348</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 204.

<sup>349</sup> KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, pp. 39-44. O relato bíblico do enfrentamento de Moisés contra os “magos” egípcios, existente em Êxodo 7:10-12, pode ser apontado como um testemunho estrangeiro disso.

Por se tratar de uma prática que existiu durante milênios, a magia egípcia viu diversas variações cronológicas nos itens empregados e técnicas desempenhadas. Em alguns casos, determinado elemento surgiu em uma época mas caiu em desuso após certo tempo, enquanto em outros casos pode ser estabelecida uma linha de desenvolvimentos e mudanças que abarca desde períodos mais recuados até contextos mais recentes de ocupação estrangeira (principalmente grego e romano). Malgrado tudo isso, elementos gerais de funcionamento parecem ter sido estáveis ao longo dos séculos. A seguir, trataremos de questões gerais que perpassam sobretudo a utilização dos encantamentos escritos.

### 3.3.1 Palavras e Imagens

A questão da efetividade e potência criadora da arte e da escrita, tema debatido em nossa *Introdução*, era um dos pressupostos de operação da magia egípcia. Por meio dessa ideia, encantamentos mesclavam o uso de imagens e textos, empregando-os de forma separada ou em conjunto, para realizarem seus fins. As estátuas e demais figuras tridimensionais, como bonecas de cera, também têm uso explicado pela mesma lógica.

A enunciação em voz alta das frases do encantamento era uma atividade costumeira da magia. Por vezes, jogos de palavras e trocadilhos também se faziam presentes<sup>350</sup>, algo que é mais visível na sonorização e fonetização da língua egípcia do que em sua forma escrita<sup>351</sup>. Graças a isso, alguns estudiosos, como Pinch e Friedhelm Hoffmann, propõem que tenha existido também uma tradição oral da magia<sup>352</sup>. A ausência de fontes que comprovassem isso impede que essa proposição, por mais coerente que seja, saia do campo hipotético. Não obstante, o pressuposto de que as imagens e palavras grafadas e registradas possuem eficácia faz com que os encantamentos, estejam eles em papiros, paredes, estelas ou outros tipos de

---

<sup>350</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 68.

<sup>351</sup> Palavras que se escreviam de forma diferente poderiam ter som parecido ou até mesmo igual. Isso era algo que não passava despercebido aos egípcios, os quais usaram este aspecto de sua língua para estabelecer conexões em mitos, efetuarem atos mágicos, etc. O principal exemplo disso é a criação dos seres humanos ser apontada como um produto das lágrimas do deus criador, sendo que a palavra para homens (*rmt*) tinha sonoridade parecida com lágrima (*rmi*), mesmo suas escritas sendo diferentes. Ver, quanto a este exemplo: ARAÚJO, Luis Manuel de. *Op. cit.*, pp. 29-30. Quanto à grafia dos termos, ver: GARDINER, Alan. *Op. cit.*, 1979, p. 578. Ver também: PEHAL, Martin. *Interpreting Ancient Egyptian Narratives: a structural analysis of the Tale of Two Brothers, The Anat Myth, the Osirian Cycle, and the Astarte Papyrus*. Fernelmont: EME (Éditions Modulaires Européennes), 2014, p. 36.

<sup>352</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 73; HOFFMANN, Friedhelm. "Ancient Egypt". In: COLLINS, David J. (ed.). *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: from Antiquity to the Present*. New York: Cambridge University Press, 2015, p. 55.

superfície, tenham poder por si próprios<sup>353</sup>. Isto explica o motivo de muitos terem sido registrados em locais que não se esperava haver circulação de pessoas, como os interiores selados de tumbas: por sua própria presença nesses espaços, os encantamentos já poderiam se realizar.

### 3.3.2 O uso de mitos

Um dos pontos mais recorrentes e que mais chamam a atenção nos encantamentos escritos é a presença de divindades e de passagens míticas nos textos. Assim, por exemplo, vemos um certo encantamento do Papiro Ebers (datado de inícios do Reino Novo), cujo intuito era impedir que um pássaro atacasse plantações, fazer uma breve alusão a Hórus ter sido roubado em uma cidade<sup>354</sup>, enquanto que a Estela de Metternich (XXX Dinastia) contém, em um encantamento para o trato de veneno de escorpião, um extenso relato em que Hórus ainda criança é picado por um animal peçonhento e sua mãe Ísis busca salvá-lo<sup>355</sup>. O principal intuito desses e de outros exemplos possíveis é equiparar o contexto humano com o divino a fim de se resolver a situação em curso ou alcançar o objetivo visado.

Essa alusão a eventos mitológicos era feita em prol do próprio funcionamento da magia. Por meio da identificação do sacerdote-mago ou de outros envolvidos (como um paciente necessitado de cura ou alguém requerendo proteção) com deuses e demais integrantes de mitos, a magia era posta em operação<sup>356</sup>. Este processo envolvia assimilar um problema terreno a um caso semelhante dentre os deuses; desta forma, uma picada de escorpião era tratada com referência a um episódio em que Hórus sofrera o mesmo. Há casos em que a identificação envolvia determinadas partes do corpo<sup>357</sup>, ou então o problema enfrentado era tido como uma existência negativa, um “demônio”<sup>358</sup>, para então ser melhor lidado, a exemplo do encantamento contra dor de cabeça que identificava sua causa na ação de uma criatura denominada como *Sh3kk*<sup>359</sup>. A recorrência e importância dessas identificações mitológicas levou

---

<sup>353</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 68-69; Ver também: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, p. 108.

<sup>354</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, pp. 49-50.

<sup>355</sup> *Ibidem*, pp. 62-69.

<sup>356</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 21, 23; KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, pp. 57, 59-63.

<sup>357</sup> KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, p. 61; PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 142-143.

<sup>358</sup> Apesar de ser comumente usado, o termo “demônio” não encontra correlação no pensamento e classificações egípcias para que sua aplicação pudesse ocorrer sem problemas. Para o debate sobre isso, ver: RIBEIRO, Thiago H. P. “Combatendo um Demônio Egípcio: considerações acerca de *magia, religião e figuras demoníacas* no Egito Antigo”. In: **Revista Jesus Histórico**, ano IX, volume 16, Rio de Janeiro, 2016, pp. 121-135.

<sup>359</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, pp. 17-18.

pesquisadores como Koenig e Borghouts a afirmarem que tal é o principal meio de funcionamento da magia egípcia<sup>360</sup>.

Uma questão a ser levantada é se os mitos empregados correspondiam a quadros pré-existentes das crenças egípcias ou se poderiam ser forjados *ad hoc*, no momento de realização da magia, como já foi proposto por François Lexa<sup>361</sup>. De fato, conhecemos alguns mitos apenas por sua ocorrência em encantamentos escritos, a exemplo do já anteriormente referido episódio em que Isis elabora uma artimanha para descobrir o nome de Rá, o qual faz parte de um encanto contra veneno<sup>362</sup>. Borghouts comenta que esta cena específica entre Ísis e Rá possui uma breve alusão nos *Textos do Sarcófagos do Reino Médio*<sup>363</sup>, sendo que, por estes *Textos* também se tratarem de um conjunto de encantamentos com objetivos funerários, podemos afirmar que o relato mítico é desconhecido por fontes que estejam fora do rol da magia. Em contrapartida, não há como sabermos com exatidão se essa ausência de outras fontes se deve ou não à clássica não-sobrevivência de outros materiais e testemunhos que pudessem nos ser informativos. Assim, a questão, para nós, permanece em aberto: tanto pode ser que os mitos utilizados na magia fossem provenientes de um contexto religioso maior, do qual conhecemos apenas lacunas, quanto pode ser que, como propõe Borghouts, ocorressem formulações novas para o próprio ato da magia, porém seguindo-se temas e padrões míticos pré-existentes<sup>364</sup>, tais como as contendas de Hórus e Seth, a ressurreição de Osíris ou as viagens de Ísis<sup>365</sup>.

### 3.3.3 Materiais Empregados

Ocasionalmente, um encantamento vem com pequenas indicações descritivas sobre as ações a serem feitas e os materiais a serem utilizados. Assim, por exemplo, a fórmula contra dor de cabeça referido no tópico anterior afirma que as palavras deveriam ser ditas sobre uma planta de linho<sup>366</sup>, enquanto um encantamento do Reino Médio para proteção contra cobras

---

<sup>360</sup> BORGHOUTS, Joris F. “Les textes magiques de l’Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, p. 27; KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, p. 57.

<sup>361</sup> LEXA, François. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>362</sup> ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, pp. 117-120; BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, pp. 51-55, 122.

<sup>363</sup> BORGHOUTS, Joris F. “Les textes magiques de l’Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes”. In: KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, pp. 33, 38.

<sup>364</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>365</sup> A deusa, segundo os relatos mitológicos, empreendeu jornadas pelo Egito e além em dois momentos: no primeiro, seu objetivo era encontrar o corpo (ou as partes desmembradas dele) de seu irmão-marido Osíris, morto por Seth; no segundo, ela foge com Hórus para protegê-lo de Seth até o filho chegar à fase adulta. Vimos este segundo caso ser empregado na Estela de Metternich. Para os episódios que acabamos de relatar, ver: ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, pp. 121-126, 143-147.

<sup>366</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, p. 18.

prescreve que a recitação seja feita sobre uma porção de argila que contenha uma faca inserida<sup>367</sup>. Exemplos também pode ser retirados da magia funerária: o encantamento nº 133 do Livro dos Mortos, que visava iniciar o morto glorificado, menciona o uso de uma barca feita de tiras de papiro<sup>368</sup> ou de peças de malaquita<sup>369</sup> para sua realização, enquanto o de nº 30, importante para o momento da pesagem da consciência<sup>370</sup>, demandava que fosse inscrito em um escaravelho feito de nefrita e ornado com ouro<sup>371</sup>.

Os materiais utilizados eram importantes para a realização do ato mágico. Robert Ritner argumenta que os materiais empregados são um dos aspectos da magia, estando ao lado das palavras ditas e dos ritos realizados<sup>372</sup>. Em sua fala, “o ritual assim como o encantamento são cruciais para a magia [...]. Ingredientes específicos, por virtude de suas propriedades internas, são igualmente essenciais”<sup>373</sup>. Pinch nos informa que os itens empregados poderiam conter *heka* intrinsecamente, caso fossem de origem misteriosa, ao recebe-lo por meio das ações do sacerdote-mago<sup>374</sup>. Já questões como maleabilidade do material, cor, cheiro ou até mesmo alguma proveniência animal ou humana poderia embuti-lo de algum simbolismo que o tornasse utilizável na magia<sup>375</sup>.

Como as prescrições existentes não informam o motivo da escolha de determinado material, torna-se por vezes difícil saber as funções que os antigos egípcios lhes atribuíam. Hedvig Györy propôs identificar possíveis razões empíricas para alguns casos. Em sua argumentação, itens de origem animal, como fígado, fezes e urina, seriam capazes de causar efeitos bioquímicos no corpo que auxiliassem em algum tratamento, ao passo que a razão dos itens vegetais tem compreensão facilitada pelos usos que atualmente deles fazemos em medicações e os de origem mineral, em contrapartida, estão em situação mais incerta pela dificuldade de tradução dos termos egípcios<sup>376</sup>. Entretanto, por mais que Györy apresente um

---

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>368</sup> ALLEN, Thomas G. *The Book of the Dead or Going Forth by Day: ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms*. Chicago: University of Chicago Press, 1974, p. 108.

<sup>369</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, p. 122.

<sup>370</sup> Os egípcios acreditavam que cada indivíduo empenhava uma viagem após a morte rumo ao reino dos mortos. Nesta viagem, um momento de extrema importância era o tribunal presidido pelo deus Osíris, no qual o coração da pessoa, sede de sua memória e consciência, era posto em uma balança junto da pena representativa da deusa Maat. A absolvição deste julgamento era uma peça-chave para a obtenção ou não da vida póstuma.

<sup>371</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, p. 56; ALLEN, Thomas G. *Op. cit.*, p. 40.

<sup>372</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 35.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 38. Tradução livre. “*The ritual as well as the spell is crucial for the magic [...]. Specific ingredients, by virtue of inner properties, are equally essential.*”

<sup>374</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 81, 83.

<sup>375</sup> *Ibidem*, pp. 81-82.

<sup>376</sup> GYGÖRY, Hedvig. “Interaction of Magic and Science in Ancient Egyptian Medicine”. In: HAWASS, Zahi (ed.) and BROCK, Lyla P. (col.). *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century*. Proceedings of the

olhar deveras interessante, seu enfoque em questões medicinas pouco informa sobre possíveis razões de origem simbólica ou religiosa, como tentou Pinch ao afirmar que materiais maleáveis como argila e cera “permitiam ao mago imitar deuses criadores, como Khnum que formou deuses e pessoas com argila e lhes deu o sopro da vida”<sup>377</sup>. Ademais, não bastasse isso, devemos ter em mente que apenas uma parcela dos encantamentos contém indicações dos itens a serem utilizados, o que em última instância impõe grandes limitações ao conhecimento atual da Egíptologia acerca do uso de materiais pela magia egípcia.

### 3.3.4 Gestos e Técnicas

As rubricas ocasionais que informavam sobre os itens a serem utilizados também costumavam dar orientações quanto às atividades e gestos rituais que o sacerdote-mago deveria efetuar. Assim, o anteriormente mencionado encantamento contra dor de cabeça que usa a figura de *Sh3kk* diz que as canas do linho utilizado devem ser postas em formato de flecha cuja ponta se dirige ao norte, com uma provável (o encantamento não deixa isso claro) tira de papiro contendo o encanto amarrada à composição<sup>378</sup>. Uma curta fórmula constante no Papiro Edwin Smith, de meados do II Período Intermediário, é usado para proteção contra emissários de Sekhmet e orienta que a pessoa a realizar o ato mágico deve usar um pedaço de uma madeira chamada *ds* para fazer um círculo protetor ao redor de sua casa<sup>379</sup>, enquanto que outro encantamento contra dor de cabeça, também proveniente do Reino Novo, especifica apenas que a fórmula precisa ser dita quatro vezes<sup>380</sup>.

No entanto, como citamos anteriormente, não é sempre que determinado encantamento vem seguido de orientações quanto aos materiais e ações necessários, de forma que nosso conhecimento sobre as técnicas da magia também sofre com lacunas. Pinch sugere que o quadro da questão pode ser reconstruído pelo exame de “magia similar em épocas posteriores [do Egito] ou outras culturas”<sup>381</sup>. O paralelo com outras culturas pode ou não ser uma boa alternativa, sendo talvez necessários uma série de estudos comparados para uma avaliação

---

Eight International Congress of Egyptologists, Cairo 2000. Volume II: History, Religion. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003, pp. 276-283, pp. 276-277.

<sup>377</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 81. Tradução livre. “[...] enabled the magician to imitate creator gods, like Khnum who formed gods and people from clay and gave them the breath of life”.

<sup>378</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, pp. 18, 102.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>381</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 76. Tradução livre. “[...]similar magic in later times or other cultures.”

consistente, mas a análise de épocas posteriores decerto é um recurso que, ao menos, fornece um bom grau de confiabilidade e exatidão, uma vez que o Egito faraônico demonstrou certa estabilidade cultural ao longo de sua existência. É este mesmo fator que leva os egiptólogos a analisarem os poucos resquícios de atividades mágicas que chegaram a nós como um meio de entender o fenômeno da magia como um para as variadas épocas.

Robert Ritner é o estudioso que mais nos auxilia nesse tema das técnicas e procedimentos. Ele não apenas encara a magia como uma espécie de tripé formado por palavra, material e rito<sup>382</sup>, como ele também tece uma interessante discussão sobre o verbo egípcio *phr*, “circular”, que segundo ele possui também o sentido de “encantar”<sup>383</sup>. O ato de circundar algo ou alguém envolvia o estabelecimento de controle sobre o que se encontrasse dentro do círculo, algo que, por sua vez, possibilita a própria atuação da magia<sup>384</sup>. A dinâmica do verbo *phr* é sintetizada por Ritner no seguinte trecho:

[...] o ato físico de “rodear” subjaz um elaborado complexo de concepções mágicas que culminam na adoção do termo para “encantar”. A terminologia e significância de um simples rito de circum-ambulação (*phr*) para “conter” ou coagir foi estendida tanto para uma aplicação de ingredientes (*phr.t*) que “contém” a doença e para palavras que “rodeiam” o coração (*phr-ḥ3t*) e pensamento dos homens.<sup>385</sup>

Graças a essa definição de que o ato de encantar envolve o estabelecimento de controle por meio de um círculo, e isto ser transportado para a terminologia egípcia, Ritner considera ser o processo, ao invés dos dizeres da fórmula, a essência da magia egípcia<sup>386</sup>. Isto se exprime também em outros vocábulos relacionados à magia, os quais apontam mais para uma noção de “coisa feita” do que “coisa dita” ou “possuída”<sup>387</sup>. Assim:

Que o rito era de fundamental significância para o sucesso da magia egípcia é evidente não apenas pela presença de direções especificadas em rubricas e representações em textos literários, religiosos, médicos e até mesmo históricos, mas também em expressões que os egípcios empregavam para descrever magia. Assim, além do simples *ir ḥk3*, “fazer magia”, são encontrados termos como *sp*, “encantamento” (literalmente, “feito”); *sp n sh*, “feito de um escriba/ato mágico”; *ir*

<sup>382</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 35-40.

<sup>383</sup> *Ibidem*, pp. 61-62.

<sup>384</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 67. Tradução livre. “[...] the physical act of ‘encircling’ underlies an elaborate complex of magical conceptions which culminate in the adoption of the term as an expression for ‘enchanted’. The terminology and significance of a simple rite of circumambulation (*phr*) to ‘contain’ or coerce has been extended both to an application of ingredients (*t*) which ‘contains’ disease, and to words which ‘encircle’ the heart (*phr-ḥ3t*) and thoughts of men”.

<sup>386</sup> *Idem* nota acima.

<sup>387</sup> *Ibidem*, pp. 68-69.

*sp*, “realizar um encanto”; *ir md3.t*, “executar um livro/rito mágico”; e *t-ıwy.t*, “tomar segurança/executar ato mágico”.<sup>388</sup>

Pode-se discordar ou não da posição de Ritner quanto ao rito ser a essência da magia, e a isto retornaremos mais adiante. De toda forma, seus apontamentos são minimamente úteis para a reflexão sobre os procedimentos do sacerdote-mago egípcio e, sobretudo, sua afirmação de que a magia envolve o estabelecimento de um controle por parte do praticante fornece um viés bastante interessante e profícuo para se pensar o fenômeno como um todo. Ritner, por fim, apresenta uma última contribuição ao abordar as técnicas de cuspir, assoprar, lambe e engolir, as quais ele liga à dinâmica oral da magia e que, consoante ao princípio da neutralidade de *heka*, podiam ser tanto usados para fins benéficos como proteções e curas quanto para objetivos nocivos como ataques e maldições a inimigos<sup>389</sup>. Não iremos nos deter a tais exemplos pois, como afirma Koenig, “o número de técnicas utilizadas pelo mago varia ao infinito”<sup>390</sup>, de modo que nos debruçarmos sobre algum método específico que não seja o das ameaças mágicas não é de muita serventia para o atual trabalho.

Elementos que apresentamos nos tópicos anteriores podem ser aqui mencionados novamente, visto que se tratam de questões centrais de procedimento da magia. O uso dos mitos é assim compreendido, sendo que Koenig expressamente afirma que a analogia mítica, por ele chamada de *transferência* (“*le transfert*”), era “a técnica de base do mago”<sup>391</sup>. Katarina Nordh propõe uma forma de compreensão deveras interessante para esta prática por meio do conceito de *hpr*. *Hpr*, plural *hprw*, costuma ser traduzido como “forma” ou “manifestação” de uma divindade<sup>392</sup>, mas também já foi apontado como significando “essência”, “modo de ser” e “aparência”<sup>393</sup>. Para Nordh, o termo também envolve significações de identidade e papel de um ser, não exatamente divino, tratando-se, assim, de um conceito que “parece transmitir algo que todas as categorias de seres são capazes de se tornar, de ser e de ter, de assumir e de

---

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 68. Tradução livre. “*That the rite was of fundamental significance to the success of Egyptian magic is evident not merely by the presence of specified directions in rubrics and depictions in literary, religious, medical, and even historical texts, but also by the very turns of phrase which the Egyptian employed to describe magic. Thus in addition to the simple ir hk3, ‘doing magic,’ there are found such expressions as sp, ‘spell’ (literally ‘deed’); sp n sh, ‘deed of a scribe/magical act’; ir sp, ‘spell making’; ir md3.t, ‘perform a magical book/rite’; and t-ıwy.t, ‘taking security/ exercising magical control’.*”

<sup>389</sup> Ver a discussão completa no capítulo “Spitting, Licking and Swallowing” em *Ibidem*, pp. 73-110.

<sup>390</sup> KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, p. 82. Tradução livre. “*Le nombre des techniques utilisées par le magicien varie à l’infini*”.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 57. Tradução livre. “[...] *la technique de base du magicien*”.

<sup>392</sup> Ver, por exemplo, ZIVIE-COCHE, Christiane. “What Is a God?”. In: DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 2004, pp. 5-41, p. 15.

<sup>393</sup> NORDH, Katarina. *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1996, p. 50.

abandonar”<sup>394</sup>. Os homens, segundo sua fala, são igualmente capazes de assumirem os *hprw* de divindades para poderem agir segundo seus papéis, algo que ela aponta ser muito utilizado em encantamentos<sup>395</sup>. Tendo isso em mente, podemos dizer que o sacerdote-mago, por meio da identificação com determinados mitos, evoca os *hprw* desejados e os identifica com os indivíduos envolvidos no encantamento, seja ele próprio, seu adversário combatido ou alguém que esteja sendo curado ou protegido.

Já a crença na efetividade de imagens e escrita terminava por embasar uma série grande de práticas e uso de artefatos, como estelas de cura, amuletos confeccionados de forma a aludirem a algum mito ou símbolo hieroglífico (que poderiam também conter inscrições adicionais) e estatuetas, como as feitas para representarem inimigos, principalmente estrangeiros, e serem utilizadas (ou, melhor dizendo, atacadas e destruídas) nos chamados ritos de execração<sup>396</sup>. É assim que podemos também compreender itens de uso régio que lançavam mão de cenas imagéticas: ao faraó utilizá-las em suas tarefas rotineiras, ele tocava as imagens de determinada forma que terminava por resultar em um ato mágico. Exemplo marcante são as sandálias e banco para os pés possuídos pelo rei Tutancâmon, os quais continham representações estereotipadas de inimigos estrangeiros: usar tais itens fazia com que o rei simbolicamente pisasse seus inimigos, o que magicamente assegurava sua vitória e domínio sobre eles<sup>397</sup>.

Certamente, essa efetividade de imagem e escrita, que possibilitava que encantamentos e objetos diversos funcionassem, traz para a questão das técnicas e procedimentos os próprios recursos internos existentes no texto de uma fórmula mágica, fosse ela verbalizada ou não. É isso que acaba levando Koenig a chamar de *técnica de transferência* o uso de mitos, assim como é o que nos faz encarar as ameaças mágicas como um tipo de ferramenta disponível para o sacerdote-mago.

### 3.4 A Natureza da Magia

---

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 51. Tradução livre. “[...] seems to convey something which all categories of beings are capable of becoming, being and having, assuming and leaving.”

<sup>395</sup> *Ibidem*, pp. 50, 52-55, 57.

<sup>396</sup> Ver os debates existentes em KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, pp. 132-156 e RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 113-180.

<sup>397</sup> Este mesmo procedimento poderia ser feito também com os pés de um sarcófago. PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 86.

Mas, afinal, o que é a magia egípcia? No que ela consiste? Como pode ser definida? Essas são questões cabíveis de serem feitas em um trabalho de pesquisa como o que aqui desenvolvemos. Elas pedem por respostas claras e objetivas, mas, em verdade, se tratam de perguntas difíceis de serem respondidas. É por isso que optamos por tratá-las apenas após termos debatido sobre os usos, praticantes e métodos da magia, de modo que podemos buscar uma definição munidos de uma melhor compreensão sobre o tema.

Para começar, convém perceber que há boa variabilidade na literatura egiptológica quanto ao que é a magia egípcia<sup>398</sup>. Isto evidentemente nos remete ao debate tecido em nosso primeiro capítulo, visto que a primeira discrepância que pode ser observada é a existente entre os que se inserem no paradigma tradicional de interpretação da magia e os que buscam seguir o novo paradigma, abordando a magia como um constituinte do rol de crenças e práticas egípcias. Contudo, mesmo dentre os que se encaixam neste segundo grupo há posições ora próximas, ora distintas umas das outras. Assim, por exemplo, temos Borghouts definindo magia como uma força mística que permite que ações ou situações gerem resultados por meio de mecanismos simbólicos<sup>399</sup> e a apontando como uma forma de lidar com situações que escapam aos conhecimentos existentes, principalmente em esfera privada<sup>400</sup>, o que acaba por aproximando-o bastante da fala de Gardiner<sup>401</sup>. Já a consideração deste último e partilhada por Koenig de que a magia egípcia está ligada a conhecimento e sabedoria<sup>402</sup> acaba por apontá-los na direção do que foi proposto por Dimitri Meeks, porém com uma diferença fundamental: Meeks aborda *heka* como um dos conceitos em língua egípcia ligados a conhecimento, mas em momento algum define *heka* como magia (a bem da verdade, ele nem ao menos comenta ser esta a interpretação usual no campo da Egiptologia)<sup>403</sup>. Graças a tudo isso, definir magia egípcia com base apenas em bibliografia se torna uma tarefa pouco profícua, já que se termina por não haver critério para analisar as discrepâncias de opiniões. Dessa forma, é mais produtivo buscarmos avaliar as informações de fontes egípcias que nos ajudam a inferir no conhecimento sobre o que é a magia, ou, para evocar a terminologia egípcia, *heka*. Contudo, infelizmente são muito poucos os recursos textuais existentes que fornecem alguma contribuição ao assunto.

---

<sup>398</sup> Ver o capítulo VIII, “À la Recherche d’une Interprétation”, na obra de Koenig para o debate sobre as principais interpretações correntes sobre o tema. KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, pp. 269 – 305.

<sup>399</sup> BORGHOOTS, Joris F. “Magie”. In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrsg.). *Op. cit.*, col. 1137.

<sup>400</sup> *Ibidem*, col. 1141.

<sup>401</sup> GARDINER, Alan. *Op. cit.*, 1915, pp. 262-263.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 268; KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, pp. 20, 57, 62-63.

<sup>403</sup> MEEKS, Dimitri. “Intelligence and Knowledge”. In: MEEKS, Dimitri; MEEKS-FAVARD, Christine. *Daily Life of the Egyptian Gods*. London: Pimlico, 1999, p. 96.

O primeiro texto que traz informações sobre a natureza ou definição da magia é o trecho dos *Ensinamentos para o rei Meri-ka-Ra* que citamos anteriormente neste capítulo. Sendo mais preciso, a simples frase “fez para eles a magia como arma para desviar o golpe do que acontece (de ruim), velando por eles dia e noite”<sup>404</sup> relata que a magia foi uma espécie de presente ou dádiva dada pelo deus criador aos homens. Este fragmento já implica em duas afirmações possíveis: primeiro, que a magia praticada pelos humanos possui origem divina e, segundo, que o intuito da magia é atuar contra as eventuais causalidades da vida. Já lidamos com este segundo ponto ao falar da aplicabilidade da magia, mas o primeiro traz uma importante ênfase ao caráter divino da magia. Isto, em específico, possui ligação profunda com o segundo texto que agora mencionamos, o encantamento nº 261 dos *Textos dos Sarcófagos*<sup>405</sup>:

Ó nobres que estão na presença do Senhor de Tudo, contemplem, eu vim até vocês; respeitem-se em proporção ao que vocês sabem. Eu sou aquele que o Senhor Único fez antes que surgissem as duas refeições na terra, quando ele enviou seu Único Olho quando ele estava sozinho, sendo o que surgiu de sua boca; quando suas miríades de espíritos [ka]<sup>406</sup> eram a proteção de seus companheiros; [...] quando ele tomou enunciado autoritativo em sua boca.

Eu sou de fato o filho d’Aquela que deu nascimento a Atum, eu sou a proteção do que o Senhor Único comandou, eu sou quem trouxe a Enéade à vida, eu sou “Se-ele-deseja-ele-faz”, o pai dos deuses. [...] eu me sentei <na presença dos> Touros do céu nesta minha dignidade de “Maior dos possuidores de duplos”, herdeiro de Atum.

Eu vim para que eu tome posse de meu trono e para que eu receba minha dignidade, pois a mim pertenceu tudo antes de vocês virem a existir, vocês deuses; desçam e subam pela parte traseira, pois eu sou um mago.<sup>407</sup>

---

<sup>404</sup> ARAÚJO, Emanuel. *Op. cit.*, p. 291.

<sup>405</sup> Uma espécie de predecessor do *Livro dos Mortos* que existiu durante o Reino Médio, situando-se na mesma tradição de literatura funerária. Consiste, assim como o *Livro*, em um conjunto de encantamentos para auxílio do morto. Ver: TAYLOR, John H. *Op. cit.*, pp. 194-196.

<sup>406</sup> Faulkner comenta, em uma nota de rodapé, que a expressão egípcia referente a este trecho é *M wn ḥḥ.f n k3*, o que nos permite afirmar que ele tradução “ka” por “espíritos”. FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Volume 1: Spells I-354. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1973, p. 200.

<sup>407</sup> *Ibidem*, pp. 199-200. Tradução livre. “O you nobles who are in the presence of the Lord of All, behold, I have come to you; respect me in proportion to what you know. I am he whom the Sole Lord made before there came into being the two meals on earth, when he sent his Sole Eye when he was alone, being what came forth from his mouth; when his myriads of spirits were the protection of his companions; [...] when the took authoritative utterance upon his mouth. I am indeed the son of Her who bore Atum, I am the protection of what the Sole Lord Commanded, I am the who causes the Ennead to live, I am ‘If-he-wishes-he-does’, the father of the gods. [...], I have seated myself <in the presence of> the Bulls of the sky, in this my dignity of ‘Greatest of the owners of doubles’, the heir of Atum. I have come that I may take possession of my throne and that I may receive my dignity, for to me belonged all before you had come into being, you gods; go down and come upon the hinder parts, for I am a magician”.

Faulkner traduz a sentença final deste encantamento por “eu sou um mago”, mas outra tradução possível é “eu sou Heka”<sup>408</sup>. Tamires Machado informa-nos que essa nuance de

tradução advém da palavra  , a qual, apesar de conter o determinativo típico que designa divindade (  ), costuma ser traduzido tanto por deus da magia (doravante, Heka) quanto por mago<sup>409</sup>. Isso também explica a diferença nas traduções dadas ao título deste encantamento: enquanto Faulkner o chama de “Para se Tornar um Mago”<sup>410</sup>, Ritner já o nomeia como “Para se Tornar o Deus Heka”<sup>411</sup>. De qualquer modo, vê-se que o texto citado não apenas situa Heka como uma divindade primordial, mas, mais ainda, atribui-lhe papel no próprio ato da criação, pois ele foi a causa de surgimento da Enéade. É isso que leva Nordh a sustentar que a noção de *heka* não deve ser compreendida como *magia*, algo que ela considera uma correlação equivocada, mas sim como a própria força criadora do demiurgo<sup>412</sup>. Além disso, o texto ainda aponta o deus Heka como o responsável pela proteção do que foi criado, visto que afirma que ele defende “aquilo que o Senhor Único comandou”<sup>413</sup>.

Assim, a magia pode ser compreendida como uma força, no sentido Ocidental do termo, que atua na elaboração do universo<sup>414</sup> e permanece agindo pela sua manutenção. Mas a magia também era descrita como um tipo de substância. Exemplos disto podem ser vistos na literatura funerária: o encantamento nº 31 do Livro dos Mortos é bastante preciso em seu intuito de proteger o morto de um crocodilo que deseja roubar sua magia<sup>415</sup>, mas o encantamento nº 24, que objetiva trazer magia para o morto, é ainda mais interessante neste aspecto por conter os seguintes trechos:

Eu coletei esta magia em cada local em que ela se encontrava, da posse de qualquer um que a possuía, mais veloz que um cão de caça, mais rápido que uma

---

<sup>408</sup> Como a apresentada por Ritner a partir da obra de Adrian de Buck. Ver: DE BUCK, Adrian. *The Egyptian Coffin Texts, Vol. 3: Texts of Spells 164-267*. OIP, vol. 64. Chicago: University of Chicago Press, 1947, pp. 382-389 *apud* RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 17.

<sup>409</sup> MACHADO, Tamires. “O Conceito Mágico ‘Heka’ nas Cosmogonias do Egito Faraônico”. In: BRANCAGLION JR., Antonio; CHAPOT, Gisela (orgs.). *Semna – Estudos de Egiptologia IV*. Rio de Janeiro: Editora Klínê, 2017, p. 142.

<sup>410</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 1973, p. 199. Tradução livre. “*To Become a Magician*”.

<sup>411</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 17. Tradução livre. “*To Become the God Heka*”.

<sup>412</sup> NORDH, Katarina. *Op. cit.*, p. 97.

<sup>413</sup> Este ato de *comando* talvez deva ser compreendido com relação ao *enunciado autoritativo* do parágrafo precedente, o qual Ritner nomeia pelo termo egípcio Hu e chama-o também de “palavra criadora” (ver: RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 17). Isto remete, assim, à narrativa mítica da cosmogonia realizada pelo deus Ptah, a qual apresentamos no capítulo anterior.

<sup>414</sup> Como cada novo nascer do sol era tido como uma nova cosmogonia, a ação criadora de Heka não se encontrava apenas no passado mítico, mas ocorria diariamente. Ver: RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 18.

<sup>415</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 56.

sombra. [...] colete esta magia de qualquer lugar em que ela esteja, da posse de qualquer um que a possua, mais veloz que um cão de caça, mais rápido que uma sombra.<sup>416</sup>

Vê-se, com isso, que a magia poderia ser compreendida como algo que se possuía e que poderia até mesmo ser tomada. Borghouts informa não só que essa ideia de magia como substância surge principalmente em textos mais antigos, como por vezes ela era referida como podendo ser luminosa e até mesmo ter sabor<sup>417</sup>. Assim, a magia egípcia era, ao mesmo tempo, uma força criadora-protetora e uma substância que se possuía, o que acaba remetendo à fala de Pinch de que alguns itens e materiais continham *heka* intrinsecamente<sup>418</sup>.

Essas considerações somam-se a elementos que debatemos anteriormente e auxiliam-nos na cunhagem de uma definição nossa sobre a magia egípcia. É importante afirmarmos – e, com isto, retomarmos e frisarmos – que, mesmo com a indefinição de estudiosos quanto à definição de magia, há apontamentos que concordamos e tomamos em conta para a compreensão de *heka*: o fato de ser uma ferramenta neutra, socialmente aceita e presente no Egito Antigo, que integrava a religião egípcia. Ademais, concordamos com Ritner ao ele afirmar que a magia, nas concepções egípcias, fazia parte da natureza<sup>419</sup>, sendo que, com isso, queremos dizer que se trata de algo constituinte do mesmo universo habitado por homens e deuses e regido por Maat; e também pensamos de forma semelhante a Alessandro Roccati para quem o cuidado com a escrita ou representação de seres perigosos pode assinalar uma espécie de “magia ativa” inata, capaz de agir por si só, visto que “eficácia e medo são apenas dois aspectos da tomada de consciência acerca do poder da palavra e da imagem”<sup>420</sup>. Estes apontamentos reforçam-nos a ideia de que a magia se encontra de forma disseminada no cosmos egípcio, podendo atuar até mesmo em textos e gravuras sem a necessidade de uma espécie de “ativação” por alguém.

---

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. 52. Tradução livre. “*I have collected this magic in every place where it was, from the possession of anyone who possessed it, more speedily than a hound, more swiftly than a shadow.[...] collect this magic from wherever it may be, from the possession of anyone who may possess it, more speedily than a hound, more swiftly than a shadow*”.

<sup>417</sup> BORGHOUTS, Joris F. “Magie”. In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrsg.). *Op. cit.*, cols. 1139-1140.

<sup>418</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, p. 81.

<sup>419</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 8.

<sup>420</sup> ROCCATI, Alessandro. “Qu’est-ce que le texte magique dans l’Égypte ancienne? en quête d’une définition”. KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d’une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 69-79, p. 74. Tradução livre. “*Efficacité et crainte ne sont que deux aspects de la prise de conscience vers le pouvoir de la parole et de l’image*”.

Feitos esses últimos comentários, podemos, por fim e finalmente, dar nossa própria definição sobre o que entendemos ser a magia egípcia:

*“A magia egípcia é uma força-substância neutra, de origem divina, que tomou (e toma) parte na criação e permeia o cosmos, estando, assim, disponível para o uso humano”*

## **CAPÍTULO 4**

### **ELEMENTOS DISCURSIVOS DAS AMEAÇAS, DA ORDEM E DO CAOS**

O sacerdote-mago egípcio, ao realizar um encantamento, poderia recorrer a uma série de atos e mecanismos para que seu intento na atividade mágica se concretizasse. Era-lhe possível, por exemplo, usar alguma figura ou objeto como auxílio, repetir dizeres em uma determinada quantidade de vezes e/ou recorrer a um paralelismo mítico que fizesse com que a situação e/ou os agentes nela envolvidos fossem identificados com o divino. Por fim, ele poderia usar de ameaças dirigidas expressamente contra os deuses e a ordem cósmica, tema que finalmente nos debruçaremos neste capítulo.

É válido lembrarmos que essas ameaças se inserem em um paradoxo interpretativo graças a três razões que apontamos e também discutimos anteriormente em momentos distintos: 1º elas se embasam na crença de efetividade de imagens e escritos; 2º por serem algo executado na magia tornam-se, assim como esta, um elemento constituinte da religião; 3º são, ao fim, uma prática que enfraquece Maat, sendo que mesmo as mais “brandas”, como as de interrupção de cultos e oferendas, diminuem o poder de Maat e reforçam Isfet, resultando elas também em um desequilíbrio cósmico. Estes três pontos, em teoria, seriam motivação o suficiente para que os egípcios jamais utilizassem as ameaças mágicas, mas a observância das fontes textuais mostra exatamente o contrário.

Este capítulo é, então, o ponto culminante de tudo o que foi debatido até então. Podemos dizer que é a razão de ser de nossa inteira pesquisa. É aqui que finalmente apresentaremos nossos recursos metodológicos e, munidos deles e das discussões anteriores, nos debruçaremos sobre as ameaças mágicas a fim de fornecer nossa compreensão e explicação sobre o assunto. O leitor encontrará estes pontos em seções mais adiantadas deste capítulo. Antes, porém, de podermos adentrar em nossas próprias análises e contribuições acerca das ameaças, devemos ver como elas já foram tratadas pelos estudiosos até então.

#### **4.1 As Ameaças na Egiptologia**

Convém observar que o tema das ameaças mágicas possui uma singularidade bastante chamativa quanto ao tratamento que foi recebido pelos estudiosos. Foram, em verdade, muito poucos os que procuraram explicar ou compreender de alguma forma essa realização de

ameaças aos deuses e à ordem cósmica nos encantamentos. Em contrapartida, o assunto passa a receber mais interesse acadêmico apenas quando é tratado fora do escopo da magia egípcia. De fato, há três nomes que, nos últimos trinta anos, procuraram abordar essas ameaças em contextos mais amplos, cada qual à sua maneira: Scott Morschauser, Katarina Nordh e Sarah Louise Colledge. Como seus trabalhos consistiram em análises aprofundadas, mesmo que pouco ou quase nada preocupadas com a magia, torna-se apropriado debater-los aqui para observarmos quais contribuições eles podem trazer para a nossa pesquisa.

O primeiro desses pesquisadores a publicar seu trabalho foi Scott Morschauser em 1991. Com o título de *Threat-Formulae in Ancient Egypt: a Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*<sup>421</sup> (ou, em tradução livre, “*Fórmulas de Ameaça no Egito Antigo: Um Estudo sobre a História, Estrutura e Uso das Ameaças e Maldições no Egito Antigo*”), sua obra foi um fruto de sua tese de Doutorado cujo intuito, como o título deixa bastante claro, é o estudo da chamada *fórmula de ameaça*, a qual é por ele definida nestes termos:

Brevemente posto, a fórmula de ameaça era uma expressão bipartida que continha uma estipulação e uma injunção. A estipulação definia certo tipo de ato comportamental inaceitável – ocasionalmente referindo-se a danos de propriedade; enquanto que a injunção listava as possíveis penalidades que poderiam ocorrer como um resultado do ato. Assim, a fórmula de ameaça basicamente aparecia como: “Se NN fizer X, então punição (normalmente, mas não exclusivamente, de origem divina) deve se resultar”.<sup>422</sup>

É interessante notar que as primeiras páginas de sua Introdução lidam com a ideia de *maldição* como um tipo de sinônimo da *fórmula de ameaça*, definindo a primeira como um “desejo prejudicial direcionado a pessoas ou ações hostis”<sup>423</sup>, mas o autor logo exclui o uso de *maldição* por considerar que as conotações de magia e feitiçaria que o termo carrega não estão presentes nos casos que ele estuda. De acordo com sua fala, as fórmulas de ameaça por ele analisadas são de ordem mundana, aproximando-se do que seriam “sentenças legais”<sup>424</sup>. A

---

<sup>421</sup> MORSCHAUSER, Scott. *Threat-Formulae in Ancient Egypt: a Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*. Baltimore: Halgo, inc., 1991.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. xiii. Tradução livre. “Simply put, the threat-formula was a bi-partite expression which contained a stipulation and injunction. The stipulation defined some sort of unacceptable act of behavior – often referring to property damage; while the injunction listed the possible penalties which could be incurred as a result of such an act. Thus, the threat-formula basically appeared as: ‘If NN does X, then punishment (usually, but not exclusively, of divine origin) shall result’.”

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. xi. Tradução livre. “wishing ill upon hostile persons or actions”.

<sup>424</sup> *Ibidem*, p. xiii.

semelhança que Morschauser observa entre leis e as fórmulas de ameaça é por ele posta na seguinte forma:

A lei codificada e a ameaça são extremamente próximas em forma e função. De fato, afora as diferenças em agência para a promulgação da lei e para o cumprimento da ameaça, as duas são conceitualmente idênticas. Que a ameaça é intimamente ligada a estatutos legais é demonstrado por um número de características compartilhadas. Leis, sejam coletadas em códigos ou promulgadas em decretos régios, eram desenhadas para a proteção de instituições, grupos ou indivíduos. Tais documentos continham penalidades explícitas para crimes civis ou capitais e definiam agências jurídicas ou meios específicos para se executar a punição. Similarmente, a ameaça [...] era também utilizada para proteger tais grupos e seus interesses.<sup>425</sup>

Assim, a análise de Morschauser pressupõe a proximidade com leis (algo que ele constantemente afirma, mas infelizmente não demonstra) e a exclusão do meio mágico religioso, mesmo que houvesse alguma divindade envolvida. Quanto a este ponto, inclusive, os deuses são apontados como os principais agentes punitivos das injunções, isto é, das consequências das fórmulas de ameaça<sup>426</sup>, porém isto é um traço por ele explicado em paralelo com os juramentos egípcios que invocavam divindades para validá-los e fortalece-los<sup>427</sup>. A função dessas ameaças é, então, assinalada pela necessidade de proteção do que ele chama de propriedade particular, tais como tumbas, heranças e doações a templos, frente à ineficiência ou incapacidade do próprio sistema de organização estatal egípcio em prover esse anteparo<sup>428</sup>. “Com isso, a ameaça – ainda que similar à lei em sua estrutura, intuito e até mesmo função - deve ser em última análise considerada como um adjunto da própria lei”<sup>429</sup>. Apesar de também apresentar e reconhecer a existência de ameaças em decretos régios, os quais as empregavam como recurso para assegurar que fossem cumpridos<sup>430</sup>, a argumentação do autor prioriza o uso por particulares que buscavam proteger suas posses e/ou a transmissão dessas, dando a entender, ao fim, que funcionavam como uma espécie de direito particular oriundo da limitação do oficial.

---

<sup>425</sup> *Ibidem*, p. 2. Tradução livre. “*Codified law and the threat are extremely close in form and function. Indeed, apart from differences in agency for the enactment of the law, and the enforcement of the threat – the two are conceptually identical. That the threat is closely related to legal statutes is demonstrated by a number of shared characteristics. Laws, whether collected into codes or promulgated in royal decrees, were drawn up for the protection of institutions, groups, or individuals. Such documents contained explicit penalties for civil or capital crimes, and defined specific juridical agencies or means to execute punishment. Similarly, the threat [...] was also utilized to protect such parties and their interests*”.

<sup>426</sup> *Ibidem*, pp. 135-136.

<sup>427</sup> *Ibidem*, pp. 136, 141, 147.

<sup>428</sup> *Ibidem*, pp. 37, 146, 150, 266-267.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 146. Tradução livre. “*Thus, the threat – though similar to law in its structure, purpose, and even its function – is ultimately to be considered as an adjunct to the law itself*”.

<sup>430</sup> *Ibidem*, pp. 182, 266.

A segunda obra analisada é a de Katarina Nordh e se intitula *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*<sup>431</sup> (em tradução livre, *Aspectos das Maldições e Bênçãos do Egito Antigo. Plano de Fundo Conceitual e Transmissão*). Foi publicado em 1996 e, assim como no caso de Morschauser, é um resultado da pesquisa de doutoramento da autora. Por se tratar de um trabalho posterior que versa sobre o mesmo tema, era de se esperar que Nordh mostrasse ter tido contato com o livro de Morschauser. Ela de fato o faz logo de início, mas lança críticas por, segundo ela, Morschauser ter focado apenas no que Nordh chama de *fórmula de maldição*, a qual engloba as ameaças, mas ignorado as *fórmulas de bênção*<sup>432</sup>. Como é bastante explícito em seu título, o intuito de Nordh é se debruçar tanto nas maldições quanto nas bênçãos. Para isso, ela preocupa-se em definir as variantes das fórmulas logo em suas primeiras páginas. Assim, quanto às fórmulas de maldição, ela afirma:

A fórmula de maldição, ou, para abreviar, a maldição, é uma descrição verbal por escrito de um ato desagradável ao emissário da fórmula (rei/deus/3h<sup>433</sup>/b3<sup>434</sup>/pessoa privada, etc.) e para a sociedade em geral (em resumo, o ato é anti-Maat), um ato perpetrado pelo receptor da fórmula (rei/deus/3h/b3/pessoa privada, etc.) e visado ao emissário da fórmula e seus próprios interesses (por exemplo, propriedades, parentes, formas de existência, tumba, estelas, oferendas, nome) em vida sobre a terra e no além. Ademais, ela descreve as consequências do ato que podem ocorrer ao autor (i.e., o receptor da fórmula) e seus próprios interesses (por exemplo, propriedades, parentes, formas de existência, tumba, estelas, oferendas, nome) na vida sobre a terra e no além, por meio da agência de um executor (rei/deus/3h/b3/pessoa privada, etc., o qual é idêntico ou não ao emissor ou mesmo ao receptor).<sup>435</sup>

Já a fórmula de bênção é tida como:

A fórmula de bênção, ou, para abreviar, a bênção, é uma descrição verbal por escrito de um ato agradável ao emissário da fórmula (rei/deus/3h/b3/pessoa privada, etc.) e para a sociedade em geral (em resumo, o ato é pró-Maat), um ato perpetrado pelo receptor da fórmula (rei/deus/3h/b3/pessoa privada, etc.) e visado ao emissário da

---

<sup>431</sup> NORDH, Katarina. *Op. cit.*

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>433</sup> 3h, ou *akh*, é o morto glorificado que debatemos no capítulo anterior.

<sup>434</sup> Ver nota nº 256.

<sup>435</sup> NORDH, Katarina. *Op. cit.*, p. 2. Tradução livre. “*The curse formula, or for short, the curse, is a verbal written description of an act, displeasing to the sender of the formula (god/king/3h/b3/private person etc.) and to society in general (in short, the act is anti-Maat), an act being performed by the receiver of the formula (god/king/3h/b3/private person etc.) and aimed at the sender and his self-interests (e.g. property, relatives, existence forms, tomb, stelae, offerings, name) in life upon earth and in the beyond. Furthermore, it describes the consequences of this act which may befall the actor (i. e. the receiver of the formula) and his self-interests (e.g. property, relatives, existence forms, tomb, stelae, offerings, name) in life upon earth and in the beyond, through the agency of an executor (god/king/3h/b3/private person etc., who is identical or not with the sender, or even the receiver).*”

fórmula e seus próprios interesses (por exemplo, propriedades, parentes, formas de existência, tumba, estelas, oferendas, nome) em vida sobre a terra e no além. Ademais, ela descreve as consequências do ato que podem ocorrer ao autor (i.e., o receptor da fórmula) e seus próprios interesses (por exemplo, propriedades, parentes, formas de existência, tumba, estelas, oferendas, nome) na vida sobre a terra e no além, por meio da agência de um executor (rei/deus/3h/b3/pessoa privada, etc., o qual é idêntico ou não ao emissor ou mesmo ao receptor).<sup>436</sup>

Vê-se a grande similaridade pelas descrições dadas a ambas as fórmulas: apenas alguns pouquíssimos termos mudaram de uma citação a outra. Isto reflete a questão de serem oposições binárias, ao mesmo tempo paralelas, opostas e complementares<sup>437</sup>, sendo que muitas vezes a fórmula de bênção parece ter se originado da de maldição<sup>438</sup>. Assim, ambas podem ser resumidas na seguinte maneira:

Formalmente, as fórmulas de bênção e de maldição são estruturas condicionais bipartidas, todas consistindo de uma primeira e uma segunda partes. As primeiras partes [de ambas], as estipulações, especificam os atos realizados pelo receptor em relação ao emissor e os interesses pessoais deste (e, em última instância, Maat). As segundas partes, as injunções, definem as consequências, negativas ou positivas, para o receptor e seus interesses pessoais. A fórmula como um todo explica as condições do receptor: o conteúdo da primeira parte desencadeia o conteúdo da segunda parte; isto é, a segunda parte é causalmente dependente da primeira. [...]. Ademais, as estruturas gramaticais utilizadas nas fórmulas são mais ou menos padronizadas no mesmo estilo.<sup>439</sup>

Todas essas questões de definição, certamente basilares, são tecidas por Nordh em seu primeiro capítulo. Seu capítulo seguinte é destinado a um esforço semelhante ao que aqui já fizemos, qual seja o de apresentar questões contextuais do Egito que auxiliam em sua fala e análise. É em seu terceiro capítulo que a autora se volta para as fórmulas e as analisa sobre viés

---

<sup>436</sup> *Ibidem*, pp. 2-3. Tradução livre. “*The blessing formula, or for short, the blessing, is a verbal written description of an act, pleasing to the sender of the formula (god/king/3h/b3/private person etc.) and to society in general (in short, the act is pro-Maat), an act being performed by the receiver of the formula (god/king/3h/b3/private person etc.) and aimed at the sender and his self-interests (e.g. property, relatives, existence forms, tomb, stelae, offerings, name) in life upon earth and in the beyond. Furthermore, it describes the consequences of this act which may befall the actor (i. e. the receiver of the formula) and his self-interests (e.g. property, relatives, existence forms, tomb, stelae, offerings, name) in life upon earth and in the beyond, through the agency of an executor (god/king/3h/b3/private person etc., who is identical or not with the sender, or even the receiver).*”

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 3. Tradução livre. “*Formally the curse and blessing formulae are conditional bipartite structures, all consisting of a first part and a second part. The first parts, the stipulations, specify the acts performed by the receiver towards the sender and his self-interest (and ultimately Maat). The second parts, the injunctions, define the consequences, negative or positive, for the receiver and his self-interests. The formula as a whole explains the conditions of the receiver: the content of the first part triggers off the content of the second part; that is, the second part is causally dependent on the first part. [...] Moreover, the grammatical structures used in the formulae are more or less standardized in character.*”

metodológico comunicativo, de forma que “amaldiçoar e abençoar significam comunicar, as fórmulas de maldição e de bênção são comunicação”<sup>440</sup>

Podemos resumir suas considerações desse modelo comunicativo em alguns breves apontamentos que mostram, ao fim, suas conclusões sobre a temática das fórmulas. Assim, o emissor da mensagem (i.e., da fórmula) é definido pela autora como se tratando, na grande maioria dos casos, de um escriba, frequentemente de posição hierárquica alta<sup>441</sup>. As fórmulas, tanto as de bênção quanto as de maldição, são vistas como formas de, ao mesmo tempo, atender aos ensejos pessoais do escriba-emissor e reforçar Maat, uma vez que os desejos do emissor se encontram em concomitância com a ordem social e cósmica. Assim, as injunções mostram os benefícios, no caso das bênções, que o receptor receberá caso aja segundo as orientações existentes na primeira parte, e, *mutatis mutandis*, os prejuízos, nas maldições, de ir contra o que estiver anteriormente posto<sup>442</sup>.

Por último, temos a tese de Sarah Louise Colledge, datada de 2015, cujo título é *The Process of Cursing in Ancient Egypt*<sup>443</sup> (em tradução livre, *O Processo de Amaldiçoamento no Egito Antigo*). Colledge logo ao início discute os trabalhos de Morschauser e, apesar de dar-lhes crédito pelos esforços que foram feitos, considera que ambos foram limitados principalmente por se aterem aos exemplos que atendem às suas fórmulas (ou seja, de ameaça, maldição e bênção)<sup>444</sup>. Assim, lemos:

As duas publicações concernentes ao Antigo Egito, apesar de benéficas para suas próprias agendas particulares, não atendem a um contexto mais amplo. Ao focar no que ele chama de fórmula de ameaça, Morschauser exclui quaisquer maldições escritas que não se encaixem em suas especificações particulares. Ele está mais preocupado com a estrutura e o palavreamento que são partilhados entre a fórmula de ameaça e a lei codificada do que com as particularidades e funções das maldições. Nordh possui uma abordagem semelhante, mas seu estudo carece de atenção pelas peças de evidência em específico, enquanto que, ao contrário, ela se concentra em encaixar suas fórmulas de maldição e bênção no contexto maior da religião egípcia e Maat. Estudos de enfoque estreito como os de Morschauser e Nordh não consideram a compreensão mais ampla da prática de amaldiçoamento; eles não explicam as mecânicas dos vários métodos de amaldiçoamento, que papel eles exerciam na sociedade, ou o que as complexidades de cada maldição nos informam sobre o comportamento dos antigos egípcios.<sup>445</sup>

---

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 69. Tradução livre. “*Cursing and blessing means to communicate, the formulae of curse and blessing are communication [...]*”.

<sup>441</sup> *Ibidem*, pp. 49, 71-72. Isso faz com que o último capítulo de Nordh vise abordar a produção e transmissão de textos escritos.

<sup>442</sup> *Ibidem*, pp. 74, 96, 99.

<sup>443</sup> COLLEDGE, Sarah Louise. *The Process of Cursing in Ancient Egypt*. Tese de Doutorado. Liverpool: Department of Philosophy of University of Liverpool, 2015.

<sup>444</sup> *Ibidem*, pp. 11, 15.

<sup>445</sup> *Ibidem*, p. 19. Tradução livre. “*The two publications concerning ancient Egypt, although beneficial to their own particular agenda, fall short of addressing the wider context. By focussing on what he terms threat-*

Colledge compreende a ideia de maldição como “uma ameaça ou intento de causar mal a determinado alvo usando um método não-direto devido a alguma razão expressa ou implícita, normalmente como forma de retaliação”<sup>446</sup>. Esta definição, que não se prende a uma questão de escrita, leva a autora a abordar um conjunto amplo de práticas e itens que ela considera como maldições: as existentes em monumentos, como tumbas e estelas; figuras de execração; *damnatio memoriae*, expressão latina que expressa o apagamento da memória de alguém na sociedade<sup>447</sup>, encantamentos mágicos e, tratados juntos, mutilações corporais e cabeças reservas<sup>448</sup>, os quais são entendidos como:

“Mutilação corporal” é a prática de danificar ou reagrupar partes de corpos mortos, normalmente enquanto estão na sepultura; isso compromete a integridade do corpo. “Cabeças reservas” são representações detalhadas da cabeça do alvo, tipicamente fabricadas em calcário, que são sujeitas a danos nas orelhas, pescoço e/ou parte traseira da cabeça. Todas as cabeças reservas descobertas até então possuem um contexto funerário, i.e., elas foram encontradas no poço de sepultamento ou câmara de uma tumba.<sup>449</sup>

A autora dedica um capítulo específico para cada uma das formas de amaldiçoamento. Seu trabalho basicamente consiste em análises de exemplos de cada categoria; para proceder, ela definiu cinco critérios como sua metodologia de investigação: a) identificar o contexto geral de performance; b) as identidades dos envolvidos (quem amaldiçoava quem); c) a situação, que ela afirma serem as razões e cenários de realização; d) as mecânicas de operação; e) os resultados da maldição<sup>450</sup>. Ao fim de seu trabalho, Colledge desenvolve um capítulo em que

---

*formulae, Morschauser excludes any written curses which do not fit his particular specifications. He is more focussed on the shared structure and wording of the threat-formulae with codified law, rather than on the curses' peculiarities or functions. Nordh has a similar approach, but her study lacks focus on the individual pieces of evidence, and she instead concentrates on fitting her curse and blessing formulae into the wider context of ancient Egyptian religion and Maat. Narrowly focussed studies such as Morschauser's and Nordh's do not consider the wider understanding of the practice of cursing; they do not explain the mechanics of the various cursing methods, what role they played in society, or what the intricacies of each curse tell us about ancient Egyptian behavior.”*

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 24. Tradução livre. “[...] a threat or intent to harm a defined target using a non-direct method, for an expressed or implicit reason, usually as retaliation”.

<sup>447</sup> Como os egípcios acreditavam que o pós-morte era mantido, dentre outros pontos, pela permanência na memória dos vivos, a destruição das inscrições existentes do nome ou das representações imagéticas do morto eram uma forma de não apenas apagar essa presença na memória mas de expressamente atacar o morto.

<sup>448</sup> COLLEDGE, Sarah Louise. *Op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 26. Tradução livre. “‘Corpse mutilation’ is the practice of damaging or rearranging parts of dead bodies, usually while they are in the grave; this compromises the integrity of the body. ‘Reserve heads’ are detailed representations of the head of the target, typically made from limestone, which are subjected to damage to the ears, neck and/or back of the head. The reserve heads discovered so far all have a funerary context, i.e. they were found in the burial shaft or chamber of a tomb.”

<sup>450</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

tece as conclusões de cada forma de amaldiçoamento em cada um desses itens, fornecendo, com isso, um panorama geral da presença e funcionamento do que ela concebe por maldição.

Vê-se, por fim, que, por mais que esses três trabalhos discorram sobre o tema das ameaças, eles, a bem da verdade, não tocam em nosso tema de pesquisa que não seja de forma breve. No entanto, consideramos que eles, em conjunto, fornecem-nos duas contribuições interessantes. A primeira delas, de ordem mais indireta, é a possibilidade de ver as ameaças aos deuses em um contexto mais amplo, o qual foi chamado pelos autores como *maldição*. Colledge foi especialmente profícua neste ponto, chegando inclusive a tratar dois dos exemplares que selecionamos para nosso estudo em seu capítulo sobre encantamentos (quais sejam, o óstraco Deir el-Medina 1057, com um “encanto de amor”, e o óstraco Deir el-Medina 1213, para proteção contra escorpião)<sup>451</sup>. Apesar de ser algo que não infere expressamente em nossas análises, esta abordagem fornece uma opção de visão sobre a ameaça em contexto mais amplo que também se liga, de certa forma, à magia, algo que é apontado pela própria Colledge ao ela dizer que a magia lhe serve, em sua pesquisa, como um tipo de recurso que permite a realização das maldições<sup>452</sup>. Já a segunda contribuição, mais direta, é o estabelecimento da *fórmula*, da expressão de ameaça/maldição/bênção que foi trazida, com suas devidas discrepâncias, tanto por Morschauser quanto por Nordh. Essa mesma fórmula é, basicamente, o cerne de nossa preocupação em nossas fontes, com a diferença que nossas injunções são enxergadas como atos mágicos contrários a Maat. Assim, ambos Nordh e Morschauser delimitaram o ponto-chave linguístico de nossas análises vindouras, sendo suas considerações, portanto, de notável auxílio para nossa investigação.

Voltando-nos mais especificamente para a magia, são, como dissemos antes, surpreendentemente poucas as falas de pesquisadores que versam sobre as ameaças neste campo da religião egípcia. Podemos começar nossa exposição evocando a obra de Koenig sobre magia que tanto utilizamos no capítulo anterior. Ao comentar o tema das ameaças mágicas<sup>453</sup>, este egiptólogo francês as divide entre as que se direcionavam contra os deuses e a ordem cósmica e as utilizadas contra o que ele chama de “homens sacrílegos” (*hommes sacrilège*), isto é, indivíduos ainda vivos que tenham transgredido alguma norma existente<sup>454</sup>. Torna-se nítido que os trabalhos de Nordh, Morschauser e Colledge direcionam-se à sua segunda categoria, enquanto que a presente pesquisa se insere e é contemplada pela primeira categoria. Ademais,

---

<sup>451</sup> Ver: *Ibidem*, pp. 98-105.

<sup>452</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>453</sup> KOENIG, Yvan. *Op. cit.*, 1994, pp. 69-75.

<sup>454</sup> *Ibidem*, pp. 71-72.

Koenig busca ainda lançar uma breve explicação para a realização das ameaças, ponto que o torna mais pertinente para o presente debate. Segundo sua argumentação, a principal razão que permite que as ameaças ocorram é o fato de serem prospectivas, isto é, sua concretização se localiza no futuro e depende integralmente do resultado obtido pelo ato mágico. Se, por exemplo, a ameaça for empregada em um encantamento de cura e o paciente realmente se recuperar do mal que lhe afligia, então os desastres implicados nas injunções da ameaça não ocorrerão<sup>455</sup>.

O problema que vemos nessa tentativa explicativa de Koenig é que este autor não traz inovações para o debate. Apesar de sua fala ser relevante, ela é mais descritiva do que propriamente explicativa. As ameaças de fato possuem um caráter prospectivo que jogam seus castigos e desastres para uma chance futura: se X não ocorrer, então Y acontecerá, mas se X ocorrer Y não acontecerá. No entanto, dizer apenas isto é permanecer na etapa de exposição do procedimento da ameaça, algo que é sem dúvida necessário, mas que por si só não auxilia em sua compreensão. Assim, afirmar a prospectividade das ameaças mágicas não ajuda a explicar como elas podem ser uma prática efetiva e legalizada e ainda assim contrária a Maat. Retornamos à estaca zero.

Outro pesquisador que procurou fornecer explicação para as ameaças mágicas foi o também francês Serge Sauneron. Em um primeiro momento de seus escritos, Sauneron busca criar um paralelo entre as ameaças e os encantamentos cujo procedimento envolve enganar o agente causador de alguma doença, fazendo-o acreditar que atacou um deus ou deusa ao invés de um humano e, assim, retirar-se<sup>456</sup>. As ameaças operariam por um mesmo princípio, com a diferença de que elas buscam enganar as próprias divindades para fazê-las acreditar que quem as ataca é algum agente caótico que pretende lhes causar prejuízo direto. Dessa forma, os deuses agiriam para combatê-lo e atenderiam aos desígnios do encantamento<sup>457</sup>. Já em um segundo momento, Sauneron retoma sua proposta de explicação com base em enganações por parte do praticante da magia e as nomeia: quando o sacerdote-mago ludibria o ser causador de doença ou malefício, ele executa um *jogo de intimidação* (“*un jeu d’intimidation*”), mas caso isto falhe, ele pode procurar recorrer à ameaça enganadora direcionada aos próprios deuses, incorrendo no que Sauneron chama de *jogo de solidariedade forçada* (“*le jeu de la solidarité forcée*”)<sup>458</sup>.

---

<sup>455</sup> *Ibidem*, pp. 70-72.

<sup>456</sup> SAUNERON, Serge. *Op. cit.*, pp. 11,16.

<sup>457</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>458</sup> SAUNERON, Serge. “Le Monde du Magicien Égyptien”. In: BERNOT, Denise (et al.). *Le Monde Du Sorcier : Égypte, Babylone, Hittites, Israël, Islam, Asie Centrale, Inde, Nepal, Cambodge, Viet-Nam, Japon*. Sources Orientales, vol. 7. Paris : Éditions Du Seuil, 1966, pp. 27-65, pp. 36-37.

Apesar de ter sido desenvolvida de forma breve e apresentada em dois textos curtos, essa ideia de Sauneron é adotada como chave explicativa pelos demais egiptólogos, sendo difícil encontrar alguma discordância ou mesmo acréscimo a seu argumento. Felizmente, há algumas poucas exceções a isto. Frédéric Rouffet, durante um ensaio publicado em 2016 em que ele traça um paralelo entre encantamentos e os procedimentos dos tribunais egípcios, retoma a argumentação de Sauneron e lhe acrescenta que as ameaças são uma forma de garantir que os deuses não deixem de socorrer um indivíduo adoecido que está para ser curado por meio da magia<sup>459</sup>. Já o dinamarquês Jørgen Sørensen é o único nome que pudemos encontrar que discorda de Sauneron. Sørensen o critica por considerar que o francês procurou estabelecer uma lógica de comunicação humana a algo que na verdade é ritual<sup>460</sup>. Para o dinamarquês, as ameaças mágicas se explicam pela própria cosmologia: partindo do axioma de que elas são realizadas em situações em que há algum problema instaurado, ou seja, em que a ordem normal do cosmos já se encontra em dissolução, as ameaças são uma forma de lembrar aos deuses as consequências últimas da instauração do caos, levando-os a agirem em prol da solução da situação e, assim, restaurarem Maat<sup>461</sup>.

Essas tentativas de explicação de Sauneron e de Sørensen são decerto interessantes, o que provavelmente faz com que demais pesquisadores os sigam sem maiores indagações (caso principalmente de Sauneron), porém consideramos que ambos são insuficientes no intento de realmente compreender as ameaças por dois motivos. Em primeiro lugar, e especialmente para o caso de Sauneron, é ignorado que em muitos desses encantamentos é também realizada a identificação com deuses, o que faz com que, na verdade, seja uma própria divindade que profira a ameaça. Em segundo lugar, tanto Sørensen quanto Sauneron (e também Rouffet, ao concordar com este último) partem do pressuposto que de há certo perigo, doença e/ou existência a ser enfrentada e combatida. Por mais que isto contemple uma parte considerável em que as ameaças ocorram, ela não abarca a totalidade dos casos, como pode ser visto no item 4.3.1 de nossas análises mais adiante. Nele, ao menos que se procure argumentar que a pessoa desejada é um tipo de inimigo ou que a situação de desejo enfraquece Maat, ambas falas que entendemos ser pouco cabíveis, essa lógica de “inimigo a combater” não se aplica.

---

<sup>459</sup> ROUFFET, Frédéric. Le rituel magique égyptien comme image du tribunal. In : **Droit et cultures** [En ligne], 71, 2016-1. Disponível em : <http://droitcultures.revues.org/3817> . Acessado em 27/2/2018.

<sup>460</sup> SØRENSEN, Jørgen P. The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae. **Acta Orientalia** 45, pp. 5-19, 1984, pp. 17-18.

<sup>461</sup> *Ibidem*, pp. 14-18.

No entanto, a proposta de Sørensen mostra ainda assim alguma utilidade para nosso trabalho por chamar a atenção para a questão cosmológica, para o “jogo” que se instaura entre ordem e caos, Maat e Isfet na realização das ameaças mágicas. Como será visto, nossas análises procurarão se utilizar dessa ideia, porém de forma diferente do que foi aqui apresentado. Em contrapartida, discordamos da crítica que Sørensen fez a Sauneron acerca da tentativa deste ter buscado ver uma lógica de comunicação humana. A nosso ver, há sim uma espécie de comunicação entre humano e divino nas ameaças, o que engloba também a ideia de lógica ritual defendida por Sørensen uma vez que o rito, neste caso, forma algum tipo de vínculo entre os egípcios e seus deuses. Assim, a lógica comunicativa é algo que compreendemos ser presente nos encantamentos que executam as ameaças, o que nos leva a empregar um dos recursos metodológicos que expomos a seguir.

## **4.2 O Discurso e o Conteúdo**

Antes de nos debruçarmos sobre nossas fontes, é de suma importância que expliquemos de que forma iremos empreender a tarefa de lê-las e analisa-las. Nisto, é importante deixarmos claro que decidimos, graças tanto aos nossos objetivos de pesquisa quanto à trajetória que tivemos nestes anos de Mestrado, utilizarmos não apenas uma, mas duas ferramentas metodológicas para a exploração de nossas fontes: as chamadas *Análise de Discurso* e *Análise de Conteúdo*. Assim, faremos uma breve exposição a seguir sobre o que resumidamente cada uma consiste e os usos que delas faremos, para logo em seguida as cruzamos e debatermos as diferenças e os benefícios que nos trazem.

### **4.2.1 A Análise de Discurso**

A Análise de Discurso se trata de uma vasta área que se disputa ser ou não parte da Linguística. Ela não exatamente fornece um procedimento metodológico delimitado como a Análise de Conteúdo, mas sim um conjunto de reflexões e ponderamentos que podem se desdobrar em ferramentas analíticas. Para esta pesquisa, faremos uso da chamada vertente francesa da Análise de Discurso, a qual teve seu início ligado ao nome de Michel Pêcheux<sup>462</sup>.

---

<sup>462</sup> Somos imensamente gratos pela oportunidade que nos foi concedida de frequentar a disciplina *Problemas de Análise do Discurso*, ministrada pela professora Tania Clemente de Souza e oferecida pelo programa de Pós-Graduação em Linguística da UFRJ durante o primeiro semestre de 2017. Foi graças às aulas da professora Tania Clemente que pudemos compreender, nos situar e conceber o uso que aqui fazemos da Análise de Discurso. Assim, muito do que aqui apresentaremos é fruto do aprendizado que pudemos ter nessa disciplina. Contudo, a

Como o próprio nome já diz, a Análise de Discurso (doravante AD) possui como preocupação o *discurso*, algo que Orlandi define que “tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando”<sup>463</sup>. Mas esse discurso é também por ela caracterizado como um “**efeito de sentido** entre interlocutores”<sup>464</sup>. Isto significa que o discurso para a AD não consiste em uma troca de mensagens com sentido definido, mas sim uma ação comunicativa em que cada um dos envolvidos gera sentidos com base em elementos múltiplos (vivências pessoais, memórias, emoções, contexto em que se encontram, conhecimentos possuídos, etc.), de modo que esses interlocutores não partilharão do mesmo sentido dado às palavras. Assim, para a AD, o enunciador possui um sentido em mente ao proferir determinado discurso, mas o receptor/ouvinte o ressignifica a ponto de produzir um novo sentido, o qual pode tanto ser próximo quanto ser totalmente diferente daquele que o primeiro falante atribuiu. O sentido do discurso, então, não é uno, não é dado, não é transparente, mas se constrói e se reconstrói na própria prática discursiva.

A partir dessa base, a AD se desdobra em uma vasta gama de reflexões e considerações sobre como ocorre essa produção de sentido. Para nossa pesquisa, dois elementos desse conjunto nos são de grande importância e auxílio na leitura das fontes.

O primeiro deles é o da chamada *Formação Discursiva*. A Formação Discursiva (que ocasionalmente chamaremos de FD) expressa aquilo que pode e o que não pode ser dito de acordo com a posição ideológica assumida em determinada conjuntura sócio-histórica<sup>465</sup>. As FDs são múltiplas, atuantes de uma forma situacional ao mesmo tempo em que se interpõem e se sobrepõem. Na nossa sociedade atual, por exemplo, um mesmo indivíduo pode, ao longo de seu dia, perambular pelas FDs de “professor da disciplina X no colégio Y”, “membro da família dos Silva” e “pai de duas crianças”, migrando de uma para a outra dependendo do momento em que se encontrar, mas haverá ocasiões em que uma FD irá entrar em conflito e se justapor a outra (como, por exemplo, quando ele começar a dar explicações pormenorizadas sobre algum fenômeno de seu campo de conhecimento no meio de reunião de família, ele provavelmente

---

fins de embasamento teórico, mencionaremos aqui a obra da professora Eni Orlandi, docente da Unicamp, intitulada *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos* (Campinas, SP: Editora Pontes, 2015) como um referencial que utilizamos para este nosso trabalho.

<sup>463</sup> ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*. Campinas, SP: Editora Pontes, 2015, p. 13.

<sup>464</sup> *Ibidem*, p. 20. Grifos nossos.

<sup>465</sup> Ver: *Ibidem*, p. 41, para uma definição mais extensa.

receberá a acusação, jocosa ou não, de estar falando como professor quando não precisa ou não deve).

Para nossa pesquisa, a noção de Formação Discursiva auxilia para percebermos o deslocamento de autoria dos encantamentos. Partimos sempre, é claro, do axioma científico de que nossas fontes foram produzidas por mãos humanas, mas muitas delas se utilizam do recurso debatido no capítulo anterior de identificação com uma divindade. Assim, há encantamentos que se estruturam, se desenvolvem e proferem ameaças como se saídos da boca de um deus ou deusa. O conceito de FD nos será útil para explorarmos as nuances e implicações disso nos casos em que ocorrerem.

O segundo elemento da Análise de Discurso que nos utilizamos é a ideia de *memória discursiva*. A memória opera de forma bastante variada dentro da AD na construção dos sentidos<sup>466</sup>. A memória, do ponto de vista discursivo, trabalha na ordem do implícito, do não-dito que perpassa o dito<sup>467</sup> e exerce seu papel na elaboração de sentidos tanto pelos enunciador quanto pelo receptor (sejam estes singulares ou plurais) do discurso. Isso faz com que a memória também condicione a própria formulação dos discursos, agindo na escolha do que será dito e do que não será, do que será expresso, no que o discurso se ancorará e do que será evitado. É principalmente neste limiar que a memória discursiva será trabalhada nesta pesquisa.

A escolha desses dois itens da AD para nossa pesquisa se deu em virtude de nossas fontes. Nós compreendemos os encantamentos e as ameaças neles existentes como modos de comunicação entre homens e deuses. Vê-los como *discursos* potencializa o dinamismo dessa relação, mas ao mesmo tempo, não somos capazes de avaliar a recepção e ressignificação que as divindades egípcias faziam. Assim, nos utilizamos das noções de *memória* e de *Formação Discursiva* para investigar como os encantamentos que escolhemos procuraram se constituir e qual sentido (ou sentidos) almejaram apresentar.

#### 4.2.2 A Análise de Conteúdo

Nosso uso e compreensão sobre a Análise de Conteúdo foram formulados graças a dois recursos: primeiro, a obra de Laurence Bardin sobre o tema, publicada originalmente em 1977

---

<sup>466</sup> Uma boa obra de referência para o tema é ACHARD, Pierre (et.al.) *Papel da Memória*. Campinas, SP: Editora Pontes, 1999.

<sup>467</sup> Apesar dessa questão do dito e do não-dito dizer também respeito ao silêncio no discurso, à escolha de certas expressões que acabam silenciando outras. Ver: ORLANDI, Eni. *As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

sob o título de *L'Analyse de Contenu* (daí o título em português, *Análise de Conteúdo*<sup>468</sup>); segundo, um conjunto de notas de aula redigidas pelo professor Ciro Flamarion Cardoso no primeiro semestre do ano 2000<sup>469</sup>. A razão desse uso duplo e, *a priori*, díspar consiste no fato de que esses dois escritos se complementam fortemente nas explicações fornecidas, sendo que, ao fim e ao cabo, um nos auxiliou na compreensão do outro, de modo que ambos contribuíssem para a nossa utilização desse recurso metodológico.

O procedimento que adotamos envolve a elaboração de uma tabela dotada de três seguimentos: *Categorias e Subcategorias*, *Unidades de Contexto* e *Unidades de Registro*. Seguimos o estabelecimento prévio de categorias analíticas para que as análises fossem de antemão condicionadas aos objetivos de nossa pesquisa, mas Bardin afirma que o caminho inverso, isto é, de formular as categorias apenas ao fim do processo de análise, também é possível<sup>470</sup>. Contudo, tanto Bardin quanto Cardoso são enfáticos quanto à necessidade de se seguir critérios para a formulação dessas categorias, mesmo que estes autores acabem por apresentando diferenças quanto aos preceitos que são elencados e como compreendê-los<sup>471</sup>. Assim, a listagem que seguimos, resultado de uma avaliação daquilo que é proposto por cada um, consiste em: a) *pertinência*: os temas logicamente devem fazer jus à pesquisa, sendo possíveis de serem observados nas fontes e, além disso, auxiliarem no trabalho do pesquisador; b) *homogeneidade*: as categorias e subcategorias devem ser regidas, cada qual, por um princípio único de organização; c) *objetividade*: seguindo mais a linha de Cardoso, este se trata de um critério mais tendencial e, ao mesmo tempo, que deve ser buscado e visado pelo pesquisador, mesmo que inexista em uma espécie de forma “pura”<sup>472</sup>.

O segundo eixo da tabela, das *Unidades de Contexto*, é, segundo Bardin, o conjunto de agrupamento e compreensão das unidades de registro, sendo “ótimas para que se possa compreender a significação exata da unidade de registro”<sup>473</sup>. São, portanto, agrupamentos maiores das unidades de registro que as ligam a cada categoria. Por fim, as *Unidades de*

---

<sup>468</sup> BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

<sup>469</sup> Notas de aulas redigidas por Ciro Cardoso e por ele utilizadas na disciplina Métodos e Técnicas I, no PPGH-UFF (Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense), por ele ministrada no 1º semestre de 2000.

<sup>470</sup> BARDIN, Laurence. *Op. cit.*, p. 149.

<sup>471</sup> Por exemplo, Cardoso fala em *exaustividade* enquanto Bardin fala em *homogeneidade*. Já para a *objetividade*, Cardoso a compreende como sendo tendencial, ao passo que Bardin a vê como algo que combate o que ela chama de “distorções devidas à subjetividade dos codificadores e à variação dos juízos. Ver: *Ibidem*, pp. 149-150.

<sup>472</sup> Um leitor que conheça o procedimento da Análise de Conteúdo provavelmente sentiu a falta do quesito de *exclusividade* nessa listagem. Afirmamos que optamos por não segui-lo e explicaremos a razão disso logo adiante.

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 137.

*Registro* configuram-se como o menor registro que apresente um significado acerca do(s) conteúdo(s) da(s) fonte(s) então analisada(s), podendo se tratar de uma palavra, uma frase, um tema, etc. São as unidades mais básicas e elementares para o desenvolvimento da Análise de Conteúdo e seu recorte varia em decorrência tanto dos materiais a serem analisados quanto das hipóteses e objetivos da pesquisa<sup>474</sup>.

Em suma, uma categoria pode conter subcategorias, estas agrupam unidades de contexto e cada uma destas aglomera unidades de registro.

Bardin afirma que há duas maneiras de se aplicar a Análise de Conteúdo: a *quantitativa*, que observa a *frequência* com que aparecem as unidades de registro, e a *qualitativa*, que atesta a *presença* ou *ausência* dessas mesmas unidades<sup>475</sup>. É a partir de tais indicadores, presença/ausência ou frequência, que principalmente opera a leitura (também chamada de enumeração) das unidades de registro da grade<sup>476</sup>. Para esta pesquisa, optamos em utilizar a vertente qualitativa da AD, a qual tivemos em mente para a formulação de todas as tabelas existentes neste capítulo.

Um importante adendo à nossa grade deve ser feito quanto às subcategorias apresentadas em *Tipo de Ameaça*. Ocorre que esta parte da tabela – e, conseqüentemente, de nossas análises – recebeu a contribuição de uma classificação elaborada por Sauneron. Para este egiptólogo, as ameaças podem ser divididas em quatro seguimentos: as que se endereçam diretamente aos deuses, as que anunciam agitações cósmicas, as que derivam destas últimas e pontuam o fim das atividades de culto dos homens e, por fim, as que ele chama de “sacrilégios”, as quais envolvem atos como destruição do corpo de Osíris, a destruição de Mendes (em egípcio, Djedet) e a revelação de mistérios temíveis<sup>477</sup>. Acabamos por seguir grande parte dessa tipologia de Sauneron por termos visto-a constarem nossas fontes, porém divergimos desse egiptólogo quanto à última categoria. A nosso ver, a menção à destruição do corpo de Osíris (assim como de outros deuses e deusas) e da localidade de Mendes se tratam de elementos constituintes da categoria de ameaças às divindades em geral<sup>478</sup>, enquanto que a revelação de segredos realmente consiste em um tipo de ameaça à parte. Com isso, esvaziamos a categoria

---

<sup>474</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>476</sup> Uma listagem mais completa de indicadores de leitura possíveis é fornecida por Bardin em *ibidem*, pp. 138-144.

<sup>477</sup> SAUNERON, Serge. *Op. cit.*, 1951, pp. 12-14.

<sup>478</sup> Quanto à destruição de Mendes poder ser entendida como um ataque contra uma divindade, ver a explicação dada adiante ao item 4.3.3.

“sacrilégio” de Sauneron, mas mantivemos a divisão em quatro seguimentos para contemplar os casos em que há menções a revelações de segredos.

### 4.2.3 Entre o Discurso e o Conteúdo

Laurence Bardin, ao definir a Análise de Conteúdo, a descreve como

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas dessas mensagens).<sup>479</sup>

Trata-se, assim, de uma busca por sentidos e conhecimentos que estão por trás das mensagens e palavras, usando estas como vias de travessia para descobrir aquilo que se encontra além delas<sup>480</sup>. Nisto, a Análise de Conteúdo se encontra em oposição à Análise de Discurso. Eni Orlandi afirma expressamente que, ao contrário “da análise de conteúdo, a Análise de Discurso considera que a linguagem não é transparente. Desse modo, ela não procura atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado”<sup>481</sup>. Já vimos anteriormente que a Análise de Discurso pauta que a produção de sentido(s) ocorre *in loco*, na própria ação comunicativa e com base em uma série de elementos influenciadores. Em suma, enquanto a AC pressupõe uma neutralidade capaz de ir além das palavras, a AD as traz para o centro de ação de suas preocupações.

Sendo assim, é razoável que o leitor nos pergunte por que escolhemos utilizar duas ferramentas metodológicas que se pautam em concepções opostas uma da outra. A razão disso reside no fato de que compreendemos que essas diferentes análises atendem, cada qual, a determinada parte de nossos objetivos nesta pesquisa: enquanto a Análise de Discurso se mostra profícua para nosso Objetivo Geral, o procedimento da Análise de Conteúdo se apresenta como útil para o atendimento de nossos Objetivos Específicos<sup>482</sup>. Foi, inclusive, este o motivo que nos levou a excluir o critério de *exclusividade*, o qual estipula que elementos idênticos não devem se dirigir para mais de uma categoria ou subcategoria temática, para a elaboração da tabela analítica da AC. Empregaremos a Análise de Conteúdo como uma forma de divisão de

---

<sup>479</sup> BARDIN, Laurence. *Op. cit.*, p. 48.

<sup>480</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>481</sup> ORLANDI, Eni. *Op. cit.*, 2015, pp. 15-16.

<sup>482</sup> Ver a listagem completa na página 4 da Introdução.

elementos dos textos, não como uma ferramenta de atravessá-los para descobrir o que existe por trás. A exclusividade, assim, seria um gigantesco empecilho para nossos objetivos analíticos, causando muito mais perturbação do que servindo de auxílio.

Em suma, cada fonte textual que selecionamos passará, individualmente, por uma dupla avaliação com base em ambas as ferramentas metodológicas. Ao final, elaboraremos uma retomada geral das análises individuais, ponderando os usos de ambas as metodologias para nosso conjunto de fontes como um todo e os resultados que deles extraímos.

### 4.3 Os Encantamentos e suas Análises

A exposição deste subcapítulo seguirá a seguinte ordem: primeiro, o texto do encantamento a ser analisado, traduzido por nós para o português a partir dos recursos que os utilizamos para termos acesso<sup>483</sup>. Em seguida, a fase da Análise de Conteúdo, envolvendo tanto a elaboração da grade quanto sua leitura. Por fim, considerações tendo por base a Análise de Discurso.

#### 4.3.1 *Um encantamento de amor para um homem*<sup>484</sup>

Proveniência: Óstraco Deir el-Medina 1057<sup>485</sup>.

*Saudações a ti, Rá-Horakhty, pai dos deuses! Saudações a vós, sete Hathors que estão vestidas em envoltórios de linho vermelho! Saudações a vós, deuses senhores do céu e da terra – permita que (a mulher) N nascida de N venha atrás de mim como uma vaca atrás do pasto, como uma criada atrás de suas crianças, como um pastor atrás de seu gado.*

*Se eles falharem em fazê-la vir atrás de mim, eu porei fogo em Busiris e queimarei Osiris.*<sup>486</sup>

#### 4.3.1.1 Tabela analítica e leitura

---

<sup>483</sup> Os títulos fornecidos a cada encantamento foram retirados das obras em que os encontramos, as quais virão referenciadas em notas de rodapé.

<sup>484</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, p. 1. Tradução livre. “A Love Charm for a Man”.

<sup>485</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>486</sup> *Idem* nota acima, tradução livre. “Hail to you, Re<sup>c</sup>horachte, father of the gods! Hail to you, seven Hathors who are clothed in wrappings of red linen! Hail to you, gods, lords of heaven and earth- let (the woman) NN born of NN come after me like a cow after grass, like a maidservant after her children, like a herdsman after his cattle. If they fail to make her come after me I will set <fire to> Busiris and burn up <Osiris>!”

Grade de Leitura e Análise: <i>Um encantamento de amor para um homem</i>				
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto		Unidades de Registro
A m e a ç a s	Situação/Objetivo da Ameaça	Obter a Pessoa Desejada		<i>“permita que (a mulher) N nascida de N venha atrás de mim como uma vaca atrás do pasto, como uma criada atrás de suas crianças, como um pastor atrás de seu gado.”</i>
				<i>“ Se eles falharem em fazê-la vir atrás de mim”</i>
	Divindades Envolvidas	Proferindo		
		Recebendo		Osíris
		Exercendo outras Funções	Sendo Louvadas	Rá-Horakhty
				Sete Hathors
				<i>“deuses senhores do céu e da terra”</i>
	Tipo de Ameaça	Desastre Cósmico		
		Ataque a Divindades		<i>“porei fogo em Busíris e queimarei Osíris”</i>
		Interrupção de Culto		
Revelação de Segredos				
Condição para a Solução				

O curto encantamento apresenta-se bastante sucinto e objetivo. A primeira categoria mostra que seu intuito se resume a conquistar o amor ou o desejo de determinada pessoa. Isto faz com que esse encantamento seja normalmente apontado como um exemplo de “magia de amor”, como pode ser visto pelo próprio título dado por Borghouts e aqui utilizado. Porém, como o texto do encantamento especifica apenas o surgimento de uma forte vontade por parte

da “vítima”, consideramos provável que a designação de *amor* seja, talvez, forçada, e que o caso ali consista em um objetivo mais ligado à esfera sexual.

A segunda categoria mostra as divindades envolvidas no encantamento. De um lado, há uma deferência geral a Rá-Horakhty, um híbrido de Rá com a forma de Hórus “dos dois horizontes”<sup>487</sup>, às Sete Hathors<sup>488</sup> e aos “deuses senhores do céu e da terra”, o que pode ser entendido como um ato de evocação aos deuses egípcios de forma ampla e sem especificação. De outro lado, o deus Osíris aparece como o alvo de ameaças, recebendo o risco de ser queimado.

A última categoria mostra que a curta ameaça possui dois alvos que, na verdade, podem ser entendidos como um só. Busíris era um local do Baixo Egito que consistia em um importante centro do culto ao deus Osíris<sup>489</sup>, de forma que a queima da localidade pode ser entendida como o desencadeador da queima do deus.

#### 4.3.1.2 Elementos discursivos

O encantamento não mostra em explícito um pareamento com os deuses, de forma que o sacerdote-mago não deixa claro, ali, que ele assume uma Formação Discursiva de divindade para realizar a ação mágica. Na verdade, o papel de ator para a concretização do encantamento acaba sendo delegado para os deuses evocados logo ao início. Dessa forma, e por meio da menção generalizada, o sacerdote-mago delega tal função à própria esfera do divino, especificando apenas dois deuses cósmicos principais: a figura de Rá mesclada à de Hórus e as sete manifestações ou emanções de Hathor. É deles dois, principalmente, o papel de causar a atração na mulher, de modo que a falha deles e a condição para a ameaça.

A especificação dessas duas divindades não é difícil de ser explicada. Rá-Horakhty conjuga em si as figuras do deus sol e do falcão, o que acaba por sendo a reunião dos elementos de soberania divina que o faraó principalmente se apoia. Já Hathor é uma importante deusa que, além de protetora, é ligada às mulheres e à fertilidade feminina<sup>490</sup>. Assim, tratam-se de duas figuras auxiliares que se relacionam a questões de poder: de um lado, poder de soberania, de governança, de outro, poder de influência sobre o feminino. O trecho “deuses senhores do céu e da terra” gera, com isso, uma interpretação dupla. É possível que o praticante de magia aqui

---

<sup>487</sup> WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 201.

<sup>488</sup> Sete manifestações da deusa Hathor que se ligam ao destino de recém-nascidos e também atuam em encantamentos protetores. Ver: HART, George. *Op. cit.*, p. 64.

<sup>489</sup> WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 122.

<sup>490</sup> *Ibidem*, p. 141.

se dirija ao restante dos deuses egípcios, de forma a reforçar seu pleito. Mas, também é possível que ele esteja se endereçando apenas aos deuses já evocados, atribuindo-lhes o epíteto de senhores universais. É provável que essa dubiedade seja um elemento intencional do discurso do encantamento, algo que se apoia no pensamento egípcio em duplas complementares para expressar ambas as possibilidades em um só recurso frasal.

Por fim, o curto trecho da ameaça resulta em dois movimentos simples. Primeiro, como já dissemos, a ameaça é posta como consequência da falha dos deuses evocados, o que faz com que eles recebam a culpa pelo eminente desastre. Segundo, a destruição de Osíris acaba por remeter à morte que ele já sofreu nas mãos de seu irmão Seth, apesar do episódio ter ocorrido de outra maneira. Assim, o praticante da magia não apenas age com base em uma memória da ação Sethiana, mas também se direciona ao medo dos egípcios de uma segunda morte, dessa vez definitiva. A menção ao uso do fogo se liga a isto pois, diferentemente do esquartejamento realizado por Seth, a incineração impede o recolhimento do corpo para uma mumificação, o que impossibilita a ocorrência de um novo ato de ressurreição. Em outras palavras, a queima de Osíris causaria uma segunda morte, desta vez definitiva.

#### 4.3.2 *Decreto Real de Osíris Khentamentiu*<sup>491</sup>

Proveniência: Papiro Turim 1993 [23] vs. 7, 6-10, 1<sup>492</sup>.

*Decreto Real de Osíris Khentamentiu [...], grande de ocultamento na Casa do Tesouro de Busiris, coberto em segredo em Rosetau, aquele que causa o levantar [...] primeiro do campo... afaste um homem morto, uma mulher morta e assim por diante, a saber qualquer morto cujo nome é “contador de face(s)” [...] de qualquer deus, a influência de uma deusa, recue um homem morto, uma mulher morta; assim como a morte de sua cabeça, morte de seus olhos, morte de sua barriga, morte de sua espinha dorsal, [morte] de um akh homem, morte de uma akh mulher, morte da entrada de Rá, morte de (algum) momento do dia, morte de um crocodilo, morte de um leão, [morte de um]..., morte de uma cobra, morte de um escorpião, morte de qualquer leão, morte da estocada dos chifres de qualquer [... touro (?)], morte de qualquer corpo, morte de ser assassinado por qualquer (arma) de bronze, morte de ser enterrado, morte de não ser enterrado, morte de cair de um muro, morte de afogamento, morte*

---

<sup>491</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, p. 4. Tradução livre. “*Royal Decree [...] of Osiris Khonti [Amentiu...]*”.

<sup>492</sup> *Ibidem*, p. 119.

*de um ser que age como sombra, morte de seus quadris, morte dos pulmões, morte do baço, morte de seu fígado, morte da espinha dorsal, morte do vertebrado, morte de seus dentes, morte da garganta, morte de seus braços, morte de qualquer respiração, morte do peito, morte do coração, morte do detrás, morte de um sicômoro, morte das frutas –k3k3, morte de qualquer pressa, morte de qualquer erva, morte de um homem que se fez uma mulher (e vice-versa), morte de ser mordido por um homem, morte de ser mordido por um leão, morte de um fragmento, morte de uma pedra cortada, morte de um inchaço, morte de qualquer doença, morte de ir abaixo, morte do osso de uma ave, morte do osso de qualquer peixe, morte de apressamento, morte da garganta, morte de seus pés, morte de suas mãos, morte <de> qualquer pancada, morte de qualquer apunhalada, morte de qualquer pedra, morte de qualquer queda, morte de qualquer maça, morte de sua opressão, morte do palato, morte da garganta, morte da fome, morte da sede, morte da amamentação, morte de ser colocado ponta-cabeça, morte de uma meretriz, morte de um parto prematuro, morte de cansaço, morte de ida ao ka de alguém, qualquer morte que vem por homens e deuses: um homem que fez sua fisionomia irreconhecível, uma mulher que fez sua fisionomia irreconhecível, qualquer coisa que penetra N nascido de N.*

*Se a remoção de um inimigo, ser maligno, homem morto, mulher morta e assim por diante for atrasada – então o inimigo do céu irá dividi-lo, então o inimigo da terra a virará ao contrário forçosamente, então Apep <estará> na Barca dos Milhões, nenhuma água será dada para aquele no caixão, aquele em Abydos não será enterrado, aquele em Busiris não será coberto e nenhuma oferenda será feita para aquele em Heliópolis. O culto não será atendido em seus templos e o povo não realizará oferendas em seus festivais para todos os deuses – uma vez que um homem morto, uma mulher morta, um homem inimigo, uma mulher inimiga, um homem oponente, uma mulher oponente e assim por diante empurrou-se para a carne de N nascido de N, no corpo deste, nos membros deste assim por diante. Se ele é removido, se ele é perseguido de todos os membros de N nascido de N – (então) o céu permanecerá durável em seus suportes, e esta terra permanecerá durável e estável; água será dada para aquele no caixão, enterrado será aquele em Abydos, coberto será aquele em Busiris, o culto será atendido para aquele em Heliópolis, lá <será> oferecido em seus templos, o povo fará oferendas em todos os seus festivais a todos os deuses – uma vez que um homem morto, uma mulher morta, um homem inimigo, uma mulher inimiga, um homem oponente, uma mulher oponente e assim por diante foi expelido de todos os membros de N nascido de N para a terra.*

*Este encantamento deve ser dito sobre fezes .... de um leão, fezes de um cachorro, fezes de um porco, fezes de um javali, fezes de um animal-ḥdr, fezes de um ganso, fezes de um babuíno, ... de uma cobra, gordura de ... um babuíno... deve ser moído e feito uma massa para fumigar quatro vezes em um homem.*<sup>493</sup>

#### 4.3.2.1 Tabela analítica e leitura

---

<sup>493</sup> *Ibidem*, pp. 4-6. Tradução livre. “ROYAL DECREE [...] OF OSIRIS KHONTI [AMENTIU ... ...], great of concealment in the Treasure House in Busiris, covered in secrecy in Rosetau, who causes to stand up [ ..... ] foremost one of the field ..... drive away a male dead [...], a female dead and so on, to wit any dead one whose name is 'counter-of-face(s)' [...] [ ... , ... ]. .. of any god, the influence [...] of a god, the influence of a goddess, tow it a male dead, a female dead; as death of his head, death of his eyes, death of his belly, death of his backbone [...], [death] of a male ʿakhu, death of a female ʿakhu, death of the entering of Re, death of (some) moment by day, death of a crocodile, death of a lion, [death of a] ..., death of a snake [...], death of a scorpion [...], death of any lion, death of the thrust of the horns of any [ ... bull (?)], death of any corpse [...], death of being killed by a bronze (weapon), death of being buried, death of not being buried, death off falling off a wall, death of drowning [...], death of a being that acts as a shadow [...], death of his loins, death of the lung(s), death of the spleen, death of his liver, death of the backbone [...] death of the vertebrae, death of his teeth, death of the gullet [...], death of his arms, death of any breath [...], death of the breast [...], death of the heart [...], death of the behind [...], death of a sycamore, death of k3k3-fruits, death of any rush, death of any herb, death of a male who has made himself into a woman (and vice versa), death of biting by a man, death of biting by any lion, death of a sherd, death of a hewn stone [...], death of a swelling [...], death of any illness [...], death of going under [...], death of the bone of a bird, death of the bone of any fish, death of hastening, death of the throat [...], death of his feet, death of his hands, death <of> any striking [...], death of any stabbing, death of any stone, death of falling, death of any club [...], death of his oppression [...], death of the palate [...], death of the throat [...], death of starving, death of thirsting, death of breast-feeding [...], death of being turned upside down [...], death of a harlot [...], death of premature giving of birth [...], death of weariness [...], death of going <-to>-one's-ka, any death which comes about by men and gods: a male person who has made his shape irrecoznizable, a female person who made her shape irrecoznizable, anything that penetrates NN born of NN. If the removal of an enemy [...], fiend [...], male dead, female dead and so on is delayed-then the enemy of the heaven will split it asunder, then the enemy of the earth will turn it over forcibly, then Apap <will be> in the Bark of Millions, no water will be given to the one who is in the coffin [...], the one who is in Abydos will not be buried, the one who is in Busiris will not be covered up and no offerings will be made to the one in Heliopolis. The cult will not be attended to in their temples and the people will not offer <on> all their festivals to all the gods- since a male dead, a female dead, a male enemy, a female enemy, a male opponent [...], a female opponent and so on has pushed himself into [...] this flesh of NN born of NN into this body of his, into these limb of his, and so on: If he is removed, if he is chased from all the limbs of NN born of NN - (then) heaven will be lasting on its supports and this earth will be lasting and steady; water will be given to the one in the coffin, buried will be the one in Abydos, covered will be the one in Busiris, the cult will be attended to for the one in Heliopolis, there will < be> offered in their temples, people will offer <on> all their festivals to all the gods-since a male dead, a female dead, a male enemy, a female enemy, a male opponent, a female opponent and so on has come out of all the limbs of NN born of NN to the earth. This spell is to be said over faeces... . .. of a lion, faeces of a dog, faeces of a sow, faeces of a boar, faeces of a ḥdr-animal faeces of a goose, faeces of a donkey, ... of a snake, fat of a ... .. a donkey .... It should be ground and made into a mass, to fumigate a man over it four times.”

Grade de Leitura e Análise: <i>Decreto Real de Osíris Khentamentiu</i>				
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto	Unidades de Registro	
A m e a ç a s	Situação/Objetivo da Ameaça	Proteção	<i>“afaste um homem morto, uma mulher morta e assim por diante”</i>	
			<i>“qualquer coisa que penetra N nascido de N”</i>	
	Divindades Envolvidas	Proferindo		Osíris Khentamentiu
		Recebendo		Osíris
				Rá
				Deuses em geral
		Exercendo outras Funções	Causando Males Gerais	<i>“de qualquer deus, a influência de uma deusa”</i>
			<i>“qualquer morte que vem por homens e deuses”</i>	
	Tipo de Ameaça	Desastre Cósmico		<i>“o inimigo do céu irá dividi-lo, então o inimigo da terra a virará ao contrário forçosamente, então Apep &lt;estará&gt; na Barca dos Milhões”</i>
Ataque a Divindades		<i>“nenhuma água será dada para aquele no caixão, aquele em Abydos não será enterrado, aquele em Busiris não será coberto e nenhuma oferenda será feita para aquele em Heliópolis”</i>		
Interrupção de Culto		<i>“O culto não será atendido em seus templos e o povo não realizará</i>		

			<i>oferendas em seus festivais para todos os deuses”</i>
		Revelação de Segredos	
	Condição para a Solução	Proteção Efetiva do Indivíduo	<i>“Se ele é removido, se ele é perseguido de todos os membros de N nascido de N”</i>

O texto é um exemplar do que a literatura egíptológica costuma chamar de *decreto amulético* ou *decreto oracular amulético*. Tratam-se de “decretos” enunciados pelos deuses por meio de oráculos e registrados em textos escritos para servirem de proteção e demais benesses a indivíduos. Estes costumavam carregar tais textos no formato de pequenos rolos de papiro dentro de recipientes que os transformavam em acessórios, tornando-os assim em amuletos de benefício contínuo<sup>494</sup>. Com isso, o texto se encaixa na descrição feita para esse tipo de material.

A primeira categoria mostra que a longa lista de elementos evocados se configura em possíveis causas de males resultantes em mortes, de modo que o encantamento busca fornecer proteção contra todos. A segunda categoria apresenta que o deus Osíris, acompanhado de seu epíteto de Khentamentiu, ou “Senhor do Oeste”<sup>495</sup>, é quem profere todo o encantamento e a decorrente ameaça, enquanto que o próprio Osíris e Rá também surgem dentre as divindades que sofrerão represálias, mesmo que eles estejam sendo referidos de forma indireta. A terceira categoria aponta que três das quatro formas de ameaças que pré-definimos estão presentes, enquanto que a última mostra que a proteção e salvaguardo do indivíduo é a condição para evitar todas as catástrofes e reveses anunciados.

#### 4.3.2.2 Elementos discursivos

<sup>494</sup> Para uma exposição mais completa, ver: EDWARDS, I. E. S. *Hieratic Papyri in the British Museum: Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*. Vol 1: Texts. Fourth Series. London: The Trustees of the British Museum, 1960, pp. xi-xxiii. Ver também: PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 116-117; RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 216.

<sup>495</sup> HART, George. *Op. cit.*, p. 116.

De antemão, há uma diferença entre as duas menções a Osíris. Sua aparição no início do texto, na posição de enunciante, é feita de forma explícita e ainda acompanhada de uma série de epítetos que servem para reforçar sua posição de soberania. Já a segunda aparição ocorre de forma velada, por meio de menções a dois de seus locais de culto: Busíris, no Baixo Egito, e Abydos, no Alto Egito<sup>496</sup>. Assim, enquanto o Osíris que prefere o decreto é enaltecido, o Osíris que sofre as consequências da ameaça é mencionado de forma indireta, expressando assim um cuidado na inclusão de seu nome e o nome de Rá dentre os ameaçados. Isso talvez se explica pela instância do *decoro*, o qual aqui se manifestou de forma a evitar que os deuses fossem mencionados, mas sem impedir que sofressem ameaças.

Há dois pontos que chamam a atenção neste discurso. O primeiro é a grande quantidade de elementos perigosos mencionados, algo que se explica pelo desejo de oferecer quaisquer possíveis causas de mortes. Já o segundo diz respeito à quantidade de ameaças realizadas, as quais vimos na tabela anterior contemplarem desastres cósmicos, interrupção de cultos e ataques a divindades. Esse conjunto de ameaças acaba resultando em uma forte ênfase ao desordenamento de Maat, algo que interessadamente é feito por Osíris “Senhor do Oeste”, visto ser ele o enunciador de todo o encantamento. Assim, em termos discursivos, o redator desse texto procurou assumir uma Formação Discursiva de um deus para poder escrever o encantamento, a qual permite que as ameaças existentes sejam proferidas.

#### 4.3.3 *Uma conjuração de substâncias de dor*<sup>497</sup>

Proveniência: Papiro Ebers [131] 30, 6-17<sup>498</sup>.

*São as substâncias de dor que saíram como se brotassem! Um livro sem inscrições. É em meus braços que <>. Eu pisoteari Busiris, eu derrubarei Mendes! Eu partirei para o céu e verei o que lá é feito. Nenhuma oferenda será trazida para Abydos até que a influência de um deus, a influência de uma deusa, a influência de uma substância de dor masculina, a influência de uma substância de dor feminina, a influência de um homem morto, a influência de uma mulher morta, e por assim em diante, a influência de qualquer coisa de ruim neste meu corpo, nesta minha carne, nestes meus membros seja removida!*

---

<sup>496</sup> WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 122.

<sup>497</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, p. 34. Tradução livre. “A Conjuración of Pain-Substances [...]”.

<sup>498</sup> *Ibidem*, p. 121.

*Se, entretanto, a influência de um deus, a influência de uma deusa, a influência de uma substância de dor masculina, a influência de uma substância de dor feminina, a influência de um homem morto, a influência de uma mulher morta, e assim em diante, a influência de qualquer coisa ruim nesta minha carne, neste meu corpo, nestes meus membros remover a si mesma – (então) eu não direi, (então) eu não repetirei os dizeres: “quebre, vomite, pereça como <você> era!”.*

*Palavras a serem ditas quatro vezes. Para cuspir no ponto dolorido de um homem. Uma forma verdadeira, (provada) um infinito número de vezes.<sup>499</sup>*

#### 4.3.3.1 Tabela analítica e leitura

Grade de Leitura e Análise: <i>Uma conjuração de substâncias de dor</i>			
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto	Unidades de Registro
A m e	Situação/Objetivo da Ameaça	Cura	<i>“São as substâncias de dor que saíram como se brotassem!”</i>
			<i>“a influência de qualquer coisa de ruim neste meu corpo, nesta minha carne, nestes meus membros seja removida!”</i>
		Proferindo	

<sup>499</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, pp. 34-35. Tradução livre. “It is the pain-substances that have come forth from as welling [...]! A book without script. It is my arms that <>.I will trample down Busiris, I will throw down Mendes! I will depart for the heaven and I will see what is done there. No offerings will be brought in Abydos until the influence [...] of a god, the influence of a goddess, the influence of a male pain-substance [...], the influence of a female pain-substance, the influence of a male dead [...], the influence of a female dead, and so on, the influence of anything bad that is in this body of mine, in this flesh of mine, in these limbs of mine, is removed! If, however, the influence of a god, the influence of a goddess, the influence of a male pain-substance, the influence of a female pain-substance, the influence of a male dead, a female dead, and so on, the influence of anything bad that is in this flesh of mine, in this body of mine, in these limbs of mine removes itself- (then) I will not say, (then) I will not repeat saying: 'break out [...], vomit [...], perish [...]' as <you> were !' Words to be said 4 times. To spit on the sore spot [...] of a man. A true means, (proved) an infinite number of times.”

a ç a s	Divindades Envolvidas	Recebendo		Osíris	
				Banebdjedet	
		Exercendo outras Funções	Possível Causador de Doença	<i>“a influência de um deus, a influência de uma deusa”</i>	
	Tipo de Ameaça	Desastre Cósmico			
		Ataque a Divindades		<i>Eu pisotearé Busiris, eu derrubarei Mendes!</i>	
Interrupção de Culto		<i>“Nenhuma oferenda será trazida para Abydos”</i>			
Revelação de Segredos		<i>“Eu partirei para o céu e verei o que lá é feito”</i>			
Condição para a Solução	Cura Efetivada		<i>“Se, entretanto, a influência de um deus, a influência de uma deusa, a influência de uma substância de dor masculina, a influência de uma substância de dor feminina, a influência de um homem morto, a influência de uma mulher morta, e assim em diante, a influência de qualquer coisa ruim nesta minha carne, neste meu corpo, nestes meus membros remover a si mesma”</i>		

A primeira e a terceira categorias da tabela são complementares para o caso em questão. O encantamento visa curar algum male que está ocorrendo graças a alguma influência externa ou à ação de alguma substância, logo a efetivação dessa cura é a chave para a não-ocorrência da ameaça. Já a segunda categoria merece apontamentos interessantes. Primeiro, a subcategoria *revelação de segredos* foi finalmente preenchida. Por se tratar de um encantamento, este tipo de ameaça acaba por remeter ao papel que a questão do *segredo* possui para a magia: as fórmulas e textos mágicos não raro alertavam para a necessidade de permanecerem em segredo

ou se afirmavam oriundas de conhecimentos ocultos, algo que tanto as valorizava quanto buscava mantê-las como privilégio de poucos<sup>500</sup>. No entanto, esses segredos oriundos do “céu” fazem referência à esfera dos deuses; tratam-se, portanto, de segredos divinos. Não nos esqueçamos que os cultos templários aos deuses eram realizados em áreas restritas, o que ajudava a construção de uma ideia de mistério. A revelação de segredos dos deuses pode ter usos catastróficos contra eles mesmos, principalmente se envolver o conhecimento de seus nomes verdadeiros<sup>501</sup>.

Segundo, não apenas a localidade de Busíris, importante centro do culto de Osíris, sofreu ameaça de destruição, mas também a localidade de Mendes. Além de ter tido importância renovada no Reino Novo<sup>502</sup>, Mendes também foi local de veneração do deus carneiro Banebdjedet. Como esta divindade chegou a ser apontada como o *ba* de Osíris<sup>503</sup>, consideramos que a ameaça de destruição de Mendes se explique como um ataque a esse aspecto osiriano do deus-carneiro, reforçando, com isso, a indireta ameaça de destruição de Osíris que ocorre logo antes.

#### 4.3.3.2 Elementos discursivos

Neste encantamento, o autor não procurou se utilizar de uma Formação Discursiva de divindade nem as invocou, como vimos nas fontes textuais anteriores. Os deuses egípcios só aparecem no texto como possíveis causadores de males ou mencionados indiretamente por meio da destruição de seus locais de culto. Assim, o encantamento não possui um agente causador que não seja a própria pessoa a proferi-lo, ao passo que o uso da voz reflexiva em “*remover a si mesma*” mostra que as possíveis influências ou substâncias que causam o presente mal devem se retirar por uma espécie de iniciativa própria motivada pelo ato mágico.

Há dois indícios possíveis desse auto revestimento de autoridade enunciativa. Um deles é o exposto anteriormente sobre a ameaça de revelação de segredos: o enunciador diz-se capaz de cometer tal ato se assim desejar ou se tornar necessário. O segundo indício consiste em um trecho logo ao início que afirma “*um livro sem texto. É em meus braços que [...]*”. Borghouts comenta, por meio de duas notas de rodapé, que, enquanto o que pudesse ter existido após “*meu braço*” foi omitido (no original, suponhamos), o “*livro sem texto*” pode indicar tanto uma

---

<sup>500</sup> PINCH, Geraldine. *Op. cit.*, 2006, pp. 62-63, 116; RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, pp. 203-204.

<sup>501</sup> Vide o debatido no segundo capítulo, tópico 2.2.1.

<sup>502</sup> REDFORD, Donald B. “Mendes”. In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 376-377.

<sup>503</sup> WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 192; CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 41.

tentativa de mistificação quanto uma lacuna no original<sup>504</sup>. Parece-nos que o caso se trata realmente de uma tentativa de mistificação, isto é, de uma outorga de importância e legitimidade ao discurso por meio de um recurso a um conhecimento misterioso. Mas também supomos que a frase seguinte seja um complemento da primeira. Apesar de incompleta, levantamos a hipótese de que a segunda frase, “*É em meus braços que [...]*”, queira afirmar que é nos braços do sacerdote-mago que os escritos do livro se encontram, repousam ou acontecem. Dessa forma, o sujeito se colocaria em uma posição legitimadora de possuidor de conhecimentos secretos que o tornam capaz de realizar toda a ação subsequente.

Por fim, o elemento do ataque às divindades merece algumas ponderações de ordem discursiva. Sugerimos, anteriormente, que a destruição de Mendes, local de culto de Banebdjedet, seria também um forma de ataque a Osíris, visto que o deus-carneiro era visto como o *ba* do deus redivivo. Com isso, os ataques contra divindades terminam por se concentrar em Osíris, ameaçando destruir tanto seu corpo (Busíris) quanto seu *ba* (Mendes). Isto mais uma vez faz com que nos remetamos ao tema do assassinato de Osíris pelas mãos de Seth, um dos mais centrais temas mitológicos do Egito Antigo. Mesmo que de forma indireta e tergiversada, o encantamento sugere, assim, se utilizar desse item da memória cultural para poder “agir como Seth” e realizar suas ameaças.

#### 4.3.4 *[Mais um] encantamento, para acelerar a gravidez de Isis*<sup>505</sup>

Proveniência: Papiro Leiden [34] vs. 11, 2-8<sup>506</sup>.

*Oh Rá e Aton! Deuses que estão no [céu], deuses que estão na terra do Oeste e conselho de deuses que estão no palácio de Heliópolis e aqueles que estão em Lentópolis – vejam! Agora Isis está sofrendo de suas costas como uma mulher grávida – seus meses tendo sido completados de acordo com o número (correto) – em gravidez de seu filho Hórus, o vingador de seu pai! Se ela permanecer seu tempo sem dar à luz, você ficará confusa, ó Enéade. Pois então não haverá céu, pois então não haverá terra, pois então não haverá cinco dias adicionais ao ano, pois então não haverá oferendas para nenhum deus de Heliópolis. Então uma fadiga ocorrerá no céu do sul e uma perturbação irromperá no céu do norte, uma lamentação no santuário. A luz solar não aparecerá, a Inundação não fluirá como deveria fluir a seu tempo.*

<sup>504</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, p. 104.

<sup>505</sup> *Ibidem*, p. 40. Tradução livre. “[Another (?)] Spell, for Speeding Up the Childbirth of Isis”.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 121.

*Não sou eu quem disse isso, não sou eu quem repetiu isso – foi Ísis quem disse isso, foi ela quem repetiu isso a vocês. Pois ela (já) passou um tempo sem seu filho Hórus nascer, o vingador de seu pai. Cuide da gravidez de N nascida de N na mesma maneira!*<sup>507</sup>

#### 4.3.4.1 Tabela analítica e leitura

Grade de Leitura e Análise: <i>[Mais um] encantamento, para acelerar a gravidez de Isis</i>					
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto		Unidades de Registro	
A m e a ç a s	Situação/Objetivo da Ameaça	Auxílio com Gravidez/Parto		“Cuide da gravidez de N nascida de N na mesma maneira!”	
	Divindades Envolvidas	Proferindo		Isis	
		Recebendo		Enéade	
		Sendo Louvadas			Rá
					Aton
					“Deuses que estão no [céu]”
					“deuses que estão na terra do Oeste”
			<i>conselho de deuses que estão no palácio de Heliópolis</i>		

<sup>507</sup> *Idem nota acima. Tradução livre. “Oh Re’ and Aton! Gods who are in [heaven], gods who are in the land of the West and council [...] [of gods who] judge this entire land, council [of gods who are in the palace] of Heliopolis, and those who are in Letopolis- see! Now Isis is suffering from her behind, as a pregnant woman – her months have been completed according to the (right)number- in pregnancy with her son Horus, the avenger of his father! If she spends her time without giving birth, you will be dumbfounded, oh Ennead. For then there will be no heaven, for then there will be no earth, for then there will be no five additional days to the year, for then there will be no offerings for any of the gods in Heliopolis. Then a weariness will occur in the southern sky, and a disturbance will break out in the northern sky, a lamenting in the shrine. The sun light will not appear, the Inundation will not flow when he should flow forth at his time! It is not I who have said it, it is not I who have repeated it - it is Isis that has said it, it is she that has repeated it to you. For she has (already) spent a time without her son Horus being born, the avenger of his father. Take care of the child-bearing of NN born of NN in the same manner!”*

		Exercendo outras Funções		<i>aqueles que estão em Lentópolis</i>
			Servindo como Paradigma Divino	Isis <i>“Pois ela (já) passou um tempo sem seu filho Hórus nascer, o vingador de seu pai. Cuide da gravidez de N nascida de N na mesma maneira!”</i> <i>“Agora Isis está sofrendo de suas costas como uma mulher grávida”</i>
			Breve Menção	Osíris <i>“o vingador de seu pai!”</i>
Tipo de Ameaça	Desastre Cósmico	<i>“Pois então não haverá céu, pois então não haverá terra, pois então não haverá cinco dias adicionais ao ano, [...]. Então uma fadiga ocorrerá no céu do sul e uma perturbação irromperá no céu do norte, [...]. A luz solar não aparecerá, a Inundação não fluirá como deveria fluir a seu tempo.”</i>		
		Ataque a Divindades <i>“você ficará confusa, ó Enéade”</i>		
		Interrupção de Culto <i>“pois então não haverá oferendas para nenhum deus de Heliópolis.”</i> <i>“uma lamentação no santuário”</i>		

	Condição para a Solução		

Como visto pela primeira categoria da tabela, o objetivo da ameaça – e do encantamento em geral – é de auxiliar na gestação e/ou parto de uma mulher. É difícil precisar se seu intuito envolve apenas um desses momentos, sendo provável que de fato almeje todo o processo até o nascimento do bebê. Para tanto, o texto se utiliza do recurso de identificação a uma divindade, no caso Ísis, mesmo que de forma não tanto direta.

A segunda categoria apresenta um número considerável de divindades ao todo envolvidas. Deixando de lado as evocadas para louvação, destaque deve ser dado para a Enéade de Heliópolis, ou Grande Enéade, e à própria deusa Ísis. A Enéade, ali representada como uma só entidade, é a única divindade que aparece recebendo alguma represália direta nas ameaças, mesmo que seja algo consideravelmente leve como entrar em estado de confusão. Contudo, as interrupções de culto informadas também dizem respeito a ela. Os deuses de Heliópolis referidos consistem no grupo da Grande Enéade, ao passo que Borghouts informa que o referido santuário pertence ao deus-sol<sup>508</sup>, ponto inicial da Enéade. A nosso ver, essa *lamentação* consiste em um resultado da defasagem do rito padrão, um provável pesar do deus-sol pela interrupção de seu culto diário.

#### 4.3.4.2 Elementos discursivos

É extremamente interessante, do ponto de vista discursivo, ver que a enunciação do texto é delegada à responsabilidade de Ísis. O executor do encantamento em momento algum se identifica com a deusa, procedimento que na verdade ocorre com vistas à mulher grávida, escolhendo, ao invés disso, se retirar de qualquer encargo envolvido. É Ísis, então, quem clama por sua própria gravidez e pelo auxílio semelhante à mulher humana, da mesma forma que é ela quem profere as ameaças. Dessa forma, a identificação de uma Formação Discursiva divina é apontada após todo o procedimento de evocação de divindades e imposição de intimidações, como se o sacerdote-mago tivesse procurado se eximir de uma culpa recebida pelo que cometera.

---

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 105.

É possível afirmar que o encantamento como um todo dá certa ênfase de diálogo com a Enéade. Das referidas cortes divinas, a relacionada a Heliópolis consiste na Grande Enéade, ao passo que a ameaça de não haver *cinco dias adicionais ao ano* se refere à última geração de membros da Enéade: Osíris, Ísis, Néftis, Seth e, aqui posto como irmão, Hórus, normalmente apontado como Hórus, o Velho. Tais dias extras consistem no dia de nascimento de cada um desses deuses. Segundo a mitologia egípcia, a deusa Nut havia sido proibida por Rá de dar à luz em qualquer dia do ano. Para ajudá-la, o deus-escriva Thot conseguiu, por meio de disputas de jogo de tabuleiro com a lua, luz o bastante para crescer cinco dias ao ano, um dedicado ao nascimento de cada filho de Nut<sup>509</sup>. Assim, ameaçar a exclusão desses dias implica em impedir o aparecimento desses cinco deuses e, com isso, a própria consolidação da Enéade. Dessa maneira, somando-se às interrupções de culto que vimos ser apontadas também ao grupo dos nove, o encantamento torna a Enéade o principal alvo das ameaças de Ísis em prol da ajuda na gravidez. Ao fim e ao cabo, isso acaba por reforçar o número de desastres cósmicos que são apontados no texto, visto serem a Enéade e seus membros importantes elementos da ordem de Maat.

#### 4.3.5 [Mais um]<sup>510</sup>

Proveniência: Papiro Chester Beatty VII [5] rt. 3, 5-7, ocasionalmente suprido pelo Papiro Leiden I 349 [7] rt. 3, 7-10<sup>511</sup>.

*Saudações a você, aquela em cuja cabeça há sete cobras, a quem os 77 corações são confiados ao entardecer, à noite! Enquanto N nascido de N não estiver sofrendo de veneno, Rá não irá embora, Thot não irá embora, Hórus não irá embora, a luz do sol aparecerá, o disco brilhará [e o ser]viço [será conduzido] em todos os templos. Faça com que ele seja melhor do que ele foi para sua mãe, N nascido de N!*

*A ser dito quatro vezes*<sup>512</sup>

<sup>509</sup> PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2002, p. 174.

<sup>510</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, p. 59. Tradução livre. “[One more]”

<sup>511</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>512</sup> *Idem* nota acima. Tradução livre. “Hail to you, the one upon whose head are seven cobras, to whom the 77 hearts are entrusted in the evening, in the night! As long as [...] NN born of NN is not suf[fering [...]] from the poison (?), Re' will not depart [...], Thoth will not depart, Horus will not depart, the sunlight will appear, the disk will shine [and the ser]vice [will be carried out] in all the temples. [Make (?)] that [he is bet]ter than he was for his mother, NN born of NN! To be said four times.”

### 4.3.5.1 Tabela analítica e leitura

Grade de Leitura e Análise: <i>[Mais um]</i>				
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto	Unidades de Registro	
A m e a ç a s	Situação/Objetivo da Ameaça	Cura	<i>“Enquanto N nascido de N não estiver sofrendo de veneno,”</i>	
			<i>“Faça com que ele seja melhor do que ele foi para sua mãe, N nascido de N!”</i>	
	Divindades Envolvidas	Proferindo		
		Recebendo		Rá
				Thot
				Hórus
	Exercendo outras Funções	Sendo Louvada	Deusa anônima <i>“aquela em cuja cabeça há sete cobras, a quem os 77 corações são confiados ao entardecer, à noite!”</i>	
	Tipo de Ameaça	Desastre Cósmico		<i>“a luz do sol aparecerá, o disco brilhará”</i>
		Ataque a Divindades		<i>“Rá não irá embora, Thot não irá embora, Hórus não irá embora”</i>
		Interrupção de Culto		<i>“[e o ser]viço [será conduzido] em todos os templos”</i>
		Revelação de Segredos		

	Condição para a Solução	Efetivação da Cura	“Enquanto N nascido de N não estiver sofrendo de veneno,”
			“Faça com que ele seja melhor do que ele foi para sua mãe, N nascido de N!”

A organização desse encantamento se mostra diferente do que temos visto até aqui, mas é possível observarmos que a estrutura, na verdade, permanece a mesma. A primeira categoria mostra que o objetivo geral é a cura de um veneno, ao passo que a concretização desse objetivo, como visto na última categoria, é a condição para se evitar os desastres das ameaças. A sentença “faça com que ele seja melhor do que ele foi para sua mãe” pode ser compreendida como uma afirmação desse desejo de cura, visto que se propõe que a saúde do indivíduo se torne melhor até do estado em que se encontrava quando ele nasceu.

A segunda categoria, referente às divindades que estão envolvidas, merece que duas considerações sejam feitas. A primeira diz respeito à deusa anônima<sup>513</sup> que surge logo ao início do texto. Apesar de não ser dito em qual divindade ela consiste, é interessante observar os elementos simbólicos que ela congrega em si. A deusa aparece relacionada à cobra, animal da fauna egípcia que, apesar da aura perigosa que a faz ser tida como uma série de existências nocivas (sendo a gigantesca Apep, uma espécie de personificação do Caos, o exemplo mais característico), era também enxergada como um animal benéfico e protetor, figurando, assim, como uma série de deusas e deuses, a exemplo de Renenutet, deusa serpentina associada à fertilidade de plantações e ao cuidado e alimentação de crianças<sup>514</sup>. Os corações que a ela são confiados ao fim do dia talvez possa ser compreendidos como os corações dos habitantes do reino dos mortos<sup>515</sup>, sendo a passagem “ao entardecer, à noite” uma provável referência à viagem noturna que o deus-sol realiza por essa região do cosmos. Mas o que mais chama a atenção nessa deusa anônima é a sua relação com o número *sete*. Wilkinson propõe que, no pensamento egípcio, o sete era uma combinação dos números três, que significava

<sup>513</sup> Anonímia que é apontada pelo próprio Borghouts em *ibidem*, p. 114.

<sup>514</sup> CASTEL, Elisa. *Op. cit.*, p. 138; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 225.

<sup>515</sup> Lembremo-nos que o coração, no Egito Antigo, era a sede da consciência.

multiplicidade, e quatro, que representava totalidade<sup>516</sup>. Com isso, o sete se torna uma espécie de *totalidade múltipla* ou *múltiplas totalidades*, sendo possível ser empregado em diversos simbolismos. Nossa deusa anônima, assim, está intimamente relacionada a essa significação complexa: ela não apenas a tem no conjunto de cobras existentes em sua cabeça, mas também no número exacerbado de corações que existem ao seu encargo. O número 77 pode ser compreendido como uma potencialidade do “miseró” sete, uma forma de aludir a todos os mortos do reino de Osíris. Graças a tudo isso, essa deusa apensar de permanecer anônima, se mostra cercada de poderosos elementos e atribuições de importância.

A segunda consideração consiste nas outras três divindades que são mencionadas, Hórus, Rá e Thot, as quais figuram tanto na segunda e terceira categorias como as que recebem ameaças. A sentença de que cada um desses deuses “*não irá embora*” caso o desejado pelo encantamento se concretize talvez aluda a um abandono da existência. O cosmos egípcio, regido por Maat, possuía uma concepção geográfica que identificava o limite terreno da terra do Egito como os próprios limites da ordem e da existência, havendo apenas caos além desse ponto. O ato de “ir embora”, dessa maneira, pode ser compreendido como o atravessar dessa fronteira, um abandono do Egito que faria com que esses deuses propriamente deixassem de existir. Como se tratavam de divindades centrais para o universo egípcio, não passa despercebido a relação que acaba existindo entre essa cessação de existência com a própria continuidade do sol expressa pela parte das ameaças cósmicas, principalmente pela menção ao nome de Rá.

#### 4.3.5.2 Elementos discursivos

A saudação inicial à deusa anônima não implica no sacerdote-mago assumir uma Formação Discursiva diferente, mas talvez possua uma função semelhante ao item 4.3.1, em que a evocação de divindades serve para torná-las as realizadoras do encantamento. Dessa forma, nossa deusa anônima ligada à simbologia múltipla do sete se torna a responsável por realizar a cura do veneno, sendo provável, também, que haja uma relação, simbólica e/ou concreta, entre o envenenamento a ser curado e as cobras existentes na cabeça dessa divindade, uma vez que a serpente era tanto um elemento protetor quanto um animal peçonhento.

Sendo a cura um encargo dado a essa deusa, vemos que as ameaças de desastres cósmicos, inexistências de deuses e interrupções de cultos, apesar de sérias, aparecem em tons brandos. O praticante da magia não se põe como o responsável por realizar todos esses

---

<sup>516</sup> WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 200, p. 77.

malefícios, mas sim os coloca como uma decorrência direta da necessidade de cura do indivíduo. Usando uma analogia explicativa, podemos dizer que é como se a deusa anônima precisasse desarmar uma bomba-relógio e que, caso falhe no intento, desencadeará uma reverberação catastrófica.

Para terminar, resta-nos perguntar por que o autor desse texto escolheu evocar uma entidade anônima ao invés de fazer a mesma tarefa com alguma mais conhecida. As explicações para isso permanecem altamente hipotéticas, mas há alguns pontos a serem considerados. Vimos como essa deusa possui elementos simbólicos que a tornam poderosa apesar de inominada. Ademais, devemos nos lembrar que os egípcios concebiam seus deuses como tendo múltiplas formas e manifestações ao mesmo tempo que uma natureza oculta. Com isso, é altamente provável que essa deusa seja tanto alguma manifestação de uma divindade maior quanto uma existência à parte, a qual pode ser uma criação do autor do encantamento ou uma presença já existente no campo da religião egípcia. Mesmo que suponhamos sua criação para este texto, no entanto, devemos notar que o sacerdote-mago não a fez *ex nihilo*: ele a orna de elementos de eficácia que a coloca como uma poderosa existência do panorama divino, não sendo difícil que indivíduos posteriores relacionem essa deusa a outras existentes. Em suma, é tanto possível que essa divindade anônima já exista anteriormente ou que tenha sido criada para o encantamento, mas ambas as explicações apontam para sua fácil integração no cosmos egípcio.

#### 4.3.6 [Mais um] [2]<sup>517</sup>

Proveniência: Papiro Turim 1993 [11] vs. 3, 6-10 e Óstraco Deir el-Medina 1048<sup>518</sup>.

*Hórus foi picado, Hórus foi picado, o órfão! Hórus foi picado, Hórus foi picado no céu do sul, no céu do norte. (Dê)-me fôlego, (dê)-me fôlego, oh pastor! (Dê)-me fôlego, pastor!*

*Um guincho emanará dos humores malignos que estão espalhados pelo corpo dele. Estique sua mão direita e sua mão esquerda e então faça sete nós e os coloque antes do veneno. Se o veneno passar pelos sete nós que Hórus fez em seu corpo, eu não permitirei que o sol*

---

<sup>517</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, p. 69. Tradução livre. “[One more]”

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 123.

*resplandeça sobre a terra, eu não permitirei que a Inundação colida contra o aterro, eu porei fogo em Busíris, eu queimarei Osíris!*<sup>519</sup>

#### 4.3.6.1 Tabela analítica e leitura

Grade de Leitura e Análise: [Mais um] [2]			
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto	Unidades de Registro
A m e a ç a s	Situação/objetivo da ameaça	Cura	<i>“Se o veneno passar pelos sete nós que Hórus fez em seu corpo”</i>
	Divindades envolvidas	Proferindo	
		Recebendo	Osíris
		Exercendo outras Funções	Envenenado
	Sendo Evocado para Auxílio		Haurun <i>“(Dê)-me fôlego, (dê)-me fôlego, oh pastor! (Dê)-me fôlego, pastor!”</i>
	Desastre Cósmico	<i>“eu não permitirei que o sol resplandeça sobre a terra, eu não permitirei que a Inundação colida contra o aterro”</i>	

<sup>519</sup> *Idem* nota acima. Tradução livre. “Horus has been bitten, Horus has been bitten, the orphan! Horus has been bitten, Horus has been bitten in the southern heaven, in the northern heaven. (Give) me breath, (give) me breath, oh herdsman! (Give) me breath, herdsman! A shriek will go up from the malignant humours that are scattered through his body. Stretch out your right hand and your left hand and then make 7 knots and set them before the poison. If the poison passes the 7 knots which Horus has made in his body, I will not let the sunlight shine < on > the ground, I will not let the Inundation dash against the embankment, I will set fire to Busiris, I will burn up Osiris!”

	Tipo de Ameaça	Ataque a Divindades	<i>“eu porei fogo em Busíris, eu queimarei Osíris!”</i>
		Interrupção de Culto	
		Revelação de Segredos	
	Condição para a Solução		

Do ponto de vista da Análise de Conteúdo, esse texto não apresenta muitas informações novas a serem comentadas. O objetivo desse encantamento é curar o envenenamento resultante da picada de algum animal peçonhento. A segunda categoria mostra que o deus Hórus é a vítima adoecida que necessita de tal socorro. Apesar de o texto não especificar, podemos imaginar que o funcionamento do encantamento envolvesse identificar esse deus com algum humano que tenha sido picado e necessite de cura.

Além de Hórus, as únicas divindades que aparecem no texto são Osíris, mais uma vez ameaçado com fogo, e uma provável evocação do auxílio de Haurun, um deus de origem canaanita que foi conhecido no Egito como “o vitorioso pastor”, figurando assim também em textos mágicos<sup>520</sup>. Quanto às ameaças em si, vemos que há apenas duas da ordem de desastre cósmico, uma referente à obliteração do sol e ao impedimento da inundação do rio Nilo, a qual era fundamental para a vida humana do Egito Antigo, e outra destinada à segunda destruição de Osíris.

#### 4.3.6.2 Elementos discursivos

Visto que a trama do encantamento consiste no envenenamento e busca de cura de Hórus, podemos considerar que o tom desesperado do início do texto pertença à sua mãe, Ísis. Esta suposição é reforçada por um texto bem mais tardio, porém muito semelhante, existente na Estela de Metternich (datada da XXX Dinastia, no século IV AEC). Nele, vemos Ísis acompanhada de um Hórus criança em fuga de Seth chegarem a uma região pantanosa. Durante

<sup>520</sup> *Ibidem*, p. 107; WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 108; HART, George. *Op. cit.*, p. 66.

uma breve ausência de sua mãe, Hórus acaba sendo picado e envenenado. Ísis, ao descobrir seu filho desmaiado como se estivesse morto, clama desesperadamente por ajuda, mobilizando assim humanos e deuses a seu auxílio<sup>521</sup>. Se virmos este texto como um exemplar mais completo de um tema mitológico antigo, então é seguro afirmarmos que a enunciação desse encantamento aqui analisado é feita por Ísis. O sacerdote-mago, então, atua agindo como Ísis, exercendo o encantamento por meio da envoltura de uma Formação Discursiva divina.

Definido esse ponto acima, vemos, então, que é a própria Ísis quem realiza as ameaças do encantamento. Além dos referentes a sublevações cósmicas, interessa destacarmos a ameaça que afirma a destruição de Busíris e queima de Osíris. Isto parece não estar ligado aos relacionamentos divinos dos personagens em cena, mas sim se tratar de um recurso intimidatório como os demais presentes. Todavia, como já vimos antes, essa destruição de Osíris remete ao assassinato deste deus por seu irmão Seth, de modo que o sacerdote-mago, por meio de uma enunciação de Ísis, age como Seth.

#### 4.3.7 *Mais um encantamento, de capturar um escorpião, de segurar rapidamente sua boca para evitar que ele pique*<sup>522</sup>

Proveniência: Óstraco Deir el-Medina 1213<sup>523</sup>.

*Permaneça parado para mim, escorpião! Eu fecharei e selarei sua boca! Se você não permanecer parado <para> escutar minhas palavras, eu cortarei <as> 77 cabeças que existem naquele grande deus que se deita... e então eu cortarei a mão de Hórus e cegarei o olho de Seth e tomarei a boca da Enéade, e então eu porei fogo em Busíris e queimarei Osíris e então eu [derrubarei] o equipamento funerário que repousa no grande... [...]. Permaneça parado [para mim], permaneça parado, como Seth permaneceu parado [por ] Ptah!*<sup>524</sup>

#### 4.3.7.1 Tabela analítica e leitura

---

<sup>521</sup> BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, pp. 62-69.

<sup>522</sup> *Ibidem*, p. 76. Tradução livre. “Another spell, of catching a scorpion, of holding fast its mouth in order to prevent (it) from stinging”.

<sup>523</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>524</sup> *Ibidem*, pp. 76.77. Tradução livre. “Stand still for me, scorpion! I will shut and close your mouth! If you do not stand still <to> listen to my words, I will cut off <the> 77 heads that are on that great god who lies down ... and then I will cut off the hand of Horus and blind the eye of Seth and seize the mouth of the Great Ennead, and then I will set fire to Busiris and burn up Osiris and then I will [overthrow] the burial-equipment that rests in the great .. [ .. ]. Stand still [for me], stand still, like Seth stood still [for] Ptah !”

Grade de Leitura e Análise: <i>Mais um Encantamento, de capturar um escorpião, de segurar rapidamente sua boca para evitar que ele pique</i>				
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto	Unidades de Registro	
A m e a ç a s	Situação/Objetivo da Ameaça	Proteção	<i>“Permaneça parado para mim, escorpião! Eu fecharei e selarei sua boca!”</i>	
	Divindades Envolvidas	Proferindo		
		Recebendo	Deus Anônimo	
			Seth	
			Hórus	
			Enéade	
	Exercendo outras Funções	Servindo de Comparação	<i>“permaneça parado, como Seth permaneceu parado [por ] Ptah!”</i>	
	Tipo de Ameaça	Desastre Cósmico		
Ataque a Divindades		<i>“eu cortarei &lt;as&gt; 77 cabeças que existem naquele grande deus que se deita... e então eu cortarei a mão de Hórus e cegarei o olho de Seth e tomarei a boca da Enéade, e então eu porei fogo em Busíris e queimarei Osíris”</i>		

		Interrupção de Culto	“e então eu [derrubarei] o equipamento funerário que repousa no grande...”
		Revelação de Segredos	
Condição para a solução			

Esse encantamento, que visa fornecer proteção contra picadas de escorpião, é quase todo ocupado pelo conteúdo das ameaças. Destas, há apenas uma que pode ser compreendida como uma interrupção de culto, sendo provável que esse equipamento funerário seja o utilizado nos ritos de sepultamento. Contudo, é igualmente possível que essa frase incompleta seja uma alusão ao material empregado no sepultamento de Osíris, tratando-se, então, de uma forma de atingir o deus. No entanto, como essa é apenas uma possibilidade sem muitas chances de averiguação, consideramos ser mais seguro toma-la por uma interrupção de culto.

As segunda e terceira categorias mostram que, enquanto nenhuma divindade aparece proferindo as ameaças, é grande o número das que a recebem. Há, de início, mais um deus anônimo<sup>525</sup> que possui o número de setenta e sete cabeças. Debateremos a simbologia do número sete na discussão de nosso item 4.3.5. Já a cabeça era compreendida pelo pensamento egípcio como um elemento que representava todo o ser<sup>526</sup>. Assim, esse deus sem nome pode ser entendido como se tratando de uma existência poderosa e importante. Em seguida, há as ameaças de cortar a mão de Hórus e cegar o olho de Seth. Enquanto o primeiro ato parece uma relembração do episódio das *Contendas entre Hórus e Seth* em que a deusa Ísis decepa a mão de seu filho<sup>527</sup>, o cegamento de Seth acaba por remeter à mesma ação que este deus cometeu contra Hórus<sup>528</sup>, como se fosse uma retaliação posterior de uma falta cometida por Seth. Após, temos a ameaça destinada contra a Enéade. Como esta costumava exercer o papel mitológico

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>526</sup> WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian Art: a hieroglyph guide to Ancient Egyptian painting and sculpture*. London: Thames & Hudson, 1994, p. 41.

<sup>527</sup> ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, p. 153.

<sup>528</sup> *Idem* nota acima.

de corte de justiça, algo que pode ser visto novamente nas *Contendas entre Hórus e Seth*<sup>529</sup>, a ação de *tomar a boca* da Enéade parece apontar para um roubo de seu poder de proferir sentenças, o que pode ter consequências drásticas dependendo de como a prerrogativa tomada for usada. Por fim, mais uma vez temos a menção à destruição de Busíris e queima de Osíris.

#### 4.3.7.2 Elementos discursivos

Do ponto de vista da enunciação discursiva, é o próprio praticante da magia quem profere todos os dizeres da fórmula. No entanto, um detalhe que, apesar de não ter muita relevância para esta análise, ainda assim se mostra interessante de ser comentado, consiste no fato das ameaças terem como gatilho a relutância do escorpião em obedecer ao estipulado no encantamento. O texto assim parece soar como uma barganha, mesmo que de natureza bastante incisiva, entre o sacerdote-mago e o escorpião que ele pretende colocar sob sua influência.

Deixando de lado a ameaça de queima de Osíris que já explicamos anteriormente, as que são direcionadas contra Hórus, Seth e a Enéade parecem remeter ao referido relato mítico das *Contentas entre Hórus e Seth*. Isto pode significar que um mesmo item de memória discursiva serviu de embasamento à elaboração de tais ameaças. Já a identidade do deus anônimo atacado é um pouco misteriosa, principalmente pelo fato dele ter sido elegido para receber uma ameaça. Uma hipótese que podemos, tomando como base sua própria descrição, é de que se trata do próprio deus Osíris, visto que: a) supor isto é fazer jus à adjetivação de *grande deus*; b) a menção ao ato de se deitar pode ser uma alusão ao sepultamento de Osíris em seu sarcófago; c) as setenta e sete cabeças, após todas as nossas explicações sobre os significados do número sete e da parte do corpo em questão, possivelmente consistem em uma alusão ao domínio de Osíris sobre os mortos, ao seu epíteto de *Senhor dos Mortos*. Se assim for, então a ameaça de ceifar essas cabeças, em verdade, não se dirige ao “deus anônimo”, mas sim a toda a população de mortos redivivos existente no reino de Osíris.

#### 4.3.8 Encantamento para fazer com que N se lembre de seu nome no domínio do deus<sup>530</sup>

Proveniência: Livro dos Mortos, nº 25.

---

<sup>529</sup> *Ibidem*, pp. 149-158.

<sup>530</sup> ALLEN, Thomas G. *Op. cit.*, p. 37. Tradução livre. “*Spell for causing N to remember his name in the god’s domain*”.

*Eu coloquei meu nome no santuário do Alto Egito, eu fiz com que meu nome fosse lembrado no santuário do Baixo Egito, nesta noite de contagem dos anos e enumeração dos meses.*

*Eu sou Este Habitante que se senta no lado oriental do céu. E para qualquer deus que não vier comigo<sup>531</sup>, eu declararei seu nome para aqueles que estão por vir.<sup>532</sup>*

#### 4.3.8.1 Tabela analítica e leitura

Grade de Leitura e Análise: <i>Encantamento para fazer com que N se lembre de seu nome no domínio do deus</i>			
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto	Unidades de Registro
A m e a ç	Situação/Objetivo da Ameaça	Garantir a Recordação do Nome	<i>“Eu coloquei meu nome no santuário do Alto Egito, eu fiz com que meu nome fosse lembrado no santuário do Baixo Egito”</i>
	Divindades Envolvidas	Proferindo	
		Recebendo	Qualquer divindade
		Exercendo outras Funções	
	Desastre Cósmico		

<sup>531</sup> *Idem* nota acima. “I have put my name in the Upper Egyptian shrine, I (have) made my name to be remembered in the Lower Egyptian shrine, on this night of counting the years and of numbering the months. I am This Habitant who sits at the east side of the sky. (As for) every God who shall not come along with me, I will tell his name (after)ward”.

<sup>532</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 52. Tradução livre. “I will declare his name to those who are yet to be”.

a s	Tipo de Ameaça	Ataque a Divindades	<i>“E para qualquer deus que não vier comigo”</i>
		Interrupção de Culto	
		Revelação de Segredos	<i>“eu declararei seu nome para aqueles que estão por vir”</i>
	Condição para a Solução		

Esse curtíssimo encantamento é o primeiro oriundo do Livro dos Mortos que analisamos nesta pesquisa. No entanto, apesar do ar inaugural, não há muitos elementos a serem mencionados pela Análise de Conteúdo.

O intuito geral da ameaça, como posto na primeira categoria, é reforçar a recordação do nome. Lembremos que o nome era um importante elemento da natureza de algo ou de algum ser para o pensamento egípcio, além de que sua manutenção era um aspecto importante para a religião, sobretudo em seu aspecto funerário. A segunda e a terceira categorias mostram que a ameaça se coloca de prontidão para ser ativada contra qualquer deus ou deusa que não seguir o especificado pelo encantamento, isto é, lembrar o nome do morto. Já a ameaça em si, que talvez não seja mera coincidência com o objetivo do encantamento, consiste na revelação dos nomes dessas divindades “desobedientes” às futuras gerações de humanos, algo capaz de comprometer os deuses por coloca-los sobre o julgo dos que tiverem essa informação.

#### **4.3.8.2 Elementos discursivos**

Em termos discursivos, esse encantamento possui uma estrutura considerável mais aberta do que os que vínhamos analisando até então. Enquanto os anteriores eram mais diretos em seus objetivos, este pontua elementos como a menção ampla ao território do Egito (compreensível pelo intento de efetivar a recordação do nome e ainda se outorgar certa importância) e demarcação cronológica.

Há um provável jogo de enunciação na sentença em que o morto se diz habitar o céu oriental. Como o leste era (e obviamente ainda é) o sentido de onde nascia o sol, o morto provavelmente fez certa identificação com Rá-Horakhty, o qual apreço como deus do leste e do nascer do sol em época tão recuada quanto os Textos das Pirâmides<sup>533</sup>. Dessa forma, o morto estaria assumindo uma Formação Discursiva divina de bastante eficácia e relevância para seu intento. Mas, mesmo que essa hipótese identificatória esteja equivocada, é impreterível que o morto advogar uma posição no céu oriental o coloca em proximidade com os raios solares matutinos, um forte elemento de regeneração de forças valorizado pela religião funerária.

#### 4.3.9 Encantamento para sair à luz do dia e ter poder sobre seu inimigo<sup>534</sup>

Proveniência: Livro dos Mortos, nº 65.

*Rá se senta em sua Morada de Milhões de Anos, e a ele se reúnem em assembleia os Nove Deuses com faces ocultas que habitam a Mansão de Khepri, que comem abundância e bebem aquilo que o céu traz pela manhã. Não permita que eu seja levado como espólio para Osiris, pois eu nunca estive na confederação de Seth. Oh você que se senta em suas espirais ante a Ele cuja alma<sup>535</sup> é forte, deixe-me sentar no trono de Rá e tomar posse de meu corpo antes de Geb; que você permita que Osiris saia vingado contra Seth; que os sonhos de Seth sejam os sonhos de um crocodilo. Oh vocês cujas faces são ocultas, que presidem na Mansão do Rei do Baixo Egito, que vestem os deuses no Festival do Sexto Dia, que tecem para sempre e atam eternamente; eu vi o Porco posto em grilhões, mas de fato aquele que estava sob custódia foi solto, o Porco foi liberado. Eu renasci, eu saí sob a forma de um espírito vivo<sup>536</sup> a quem as pessoas comuns cultuam na terra<sup>537</sup>. Oh Cruel que faz isto contra mim, desapareça*

<sup>533</sup> WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 201; HART, George. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>534</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 52. Tradução livre. “*Spell for going out into the day and having power over one’s enemy*”.

<sup>535</sup> Provavelmente, se tratava do *ba*, traduzido aqui por Faulkner como *alma* (inglês *soul*).

<sup>536</sup> Isto é, um *akh*.

<sup>537</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 52. Tradução livre. “*Re sits in this Abode of Millions of Years, and there assemble for him the Nine Gods with hidden faces who dwell in the Mansion of Khepri, who eat abundance and who drink the drinks which the sky brings at dawn. Do not permit me to be carried off as booty to Osiris, for I have never been in the confederacy of Seth. O you who sit on your coils before Him whose soul is strong, let me sit on the throne of Re and take possession of my body before Geb; may you grant that Osiris may go forth vindicated against Seth; may the dreams of Seth be the dreams of a crocodile. O you whose faces are hidden, who preside over the Mansions of the King of Lower Egypt, who clothe the gods in the Sixth-day Festival, who weave for ever and who knot eternally, I have seen the Pig put into fetters, but indeed he who was put under ward has been released, the Pig has been loosed. I have been reborn, I have gone forth in the shape of a living spirit whom the common folk worship on earth.*”

dos entornos de Rá e deixe Rá me ver. Deixe-me ir em frente contra meu inimigo e triunfar sobre ele no Conselho do grande deus na presença da Grande Enéade. Mas se você não me permitir avançar contra aquele meu inimigo e triunfar sobre ele no Conselho do grande deus na presença da Grande Enéade, então você não deve ir para dentro a Enéade, então a Inundação [Hapi]<sup>538</sup> deve subir ao céu para viver em verdade, e de fato Rá deve descer às águas para viver em peixe. Se, no entanto, você me permitir avançar contra aquele meu inimigo e triunfar sobre ele no Conselho do grande deus, então a Inundação não deve subir ao céu para viver em verdade, e Rá não deverá descer às águas para viver em peixe; mas de fato Rá deverá ascender ao céu para viver em verdade, e de fato a Inundação deve descer à água para viver em peixe. Então de fato a opressão terminará na terra que ele deixa para trás, após eu ter avançado contra aquele meu inimigo e ele ter sido dado e completamente subjugado a mim no Conselho<sup>539</sup>.

#### 4.3.9.1 Tabela analítica e leitura

Grade de Leitura e Análise: <i>Encantamento para sair à luz do dia e ter poder sobre seu inimigo</i>			
Categorias e Subcategorias Temáticas		Unidades de Contexto	Unidades de Registro
	Situação/Objetivo da Ameaça	Supressão de Inimigo	<i>“Deixe-me ir em frente contra meu inimigo e triunfar sobre ele no Conselho do grande deus na presença da Grande Enéade”</i>

<sup>538</sup> Convém informar que, enquanto Allen traduz este termo como *inundação*, Faulkner aplica o nome do deus Hapi, qual seja a divindade relacionada à inundação do Nilo. Ver a referência na nota acima.

<sup>539</sup> ALLEN, Thomas. *Op cit.*, pp. 60-61. Tradução livre. “*O cruel one who does this against me, begone from <about> Re (and let Re see me). Let me go forth against my enemy and triumph over him in the Council (of the great God) in the presence of the great Ennead. But if thou dost not let me go forth (against any enemy of mine) and triumph over him in the Council (of the great God) in the presence of the great Ennead, then thou shalt not go forth amid the great Ennead, then the Inundation shall ascend to the sky to live on truth, and verily Re shall descend into the water to live on fish. If, however, thou dost let me go forth against (that) enemy of mine and triumph (over him) in the Council of the great God, then the Inundation shall not ascend to the sky to live on truth, and Re shall not descend to the water to live on fish; (but) verily Re shall ascend to <the sky> to live on truth, and verily the Inundation shall descend to the water to live on fish. Then verily oppression shall end in the land he leaves behind, after I have come against that enemy (of mine) and he has been given to me and completely subject to me in the Council”.*

A m e a ç a s				
	Divindades Envolvidas	Proferindo		
		Recebendo		Rá
				Hapi (Inundação)
		Exercendo outras Funções	Majestade Cósmica	Rá
			Funções de Tribunal	Deus anônimo
			Enéade	
	Tipo de Ameaça	Desastre Cósmico		<i>“então a Inundação [Hapi] deve subir ao céu para viver em verdade, e de fato Rá deve descer às águas para viver em peixe.”</i>
		Ataque a Divindades		
		Interrupção de Culto		
Revelação de Segredos				
Condição para a Solução	Permitir a Vitória sobre o Inimigo		<i>“Se, no entanto, você me permitir avançar contra aquele meu inimigo e triunfar sobre ele no Conselho do grande deus”</i>	

Esta foi a primeira vez em que pudemos recortar um encantamento e delegá-lo a duas partes. O leitor deve ter percebido que essa fórmula possui, na verdade, dois seguimentos, cada qual com um objetivo específico, sendo talvez possível que fossem até separados em textos distintos. Assim, enquanto a primeira seção se preocupa com a questão de *sair à luz*, sentença que significa o desejo de acesso aos raios regeneradores do sol e, com isso, expressa a própria

eficácia da obtenção do pós-morte<sup>540</sup>, a segunda está relacionada à vitória e supressão do inimigo, estando aí localizada a ameaça e, doravante, nossa análise pela AC.

O objetivo da ameaça e a condição para que seja realizada são novamente as mesmas. Já o envolvimento das divindades e o tipo de ameaça são pontos que chamam a atenção. A segunda categoria mostra que há o desejo de se chegar a Rá, a majestade cósmica, e também de vencer o inimigo em um tribunal. Já vimos antes como a Enéade costumava exercer a função de júri divino, mas a presidência desse tribunal dos deuses é deixada em aberto. Por se tratar de um “grande deus”, é possível levantarmos algumas possibilidades sobre a identidade de quem o preside. Osíris é um grande candidato, sendo notório seu papel de juiz no tribunal dos mortos no Salão das Duas Maats<sup>541</sup>, o que coaduna com o contexto funerário do encantamento que estamos tratando, mas há outros caos de deuses proeminentes que presidiram o tribunal da Enéade, como Rá-Horakhty nas *Contendas entre Hórus e Seth*<sup>542</sup>. Assim, torna-se impossível expressarmos com certeza qual seria o deus de fato encarregado do tribunal, algo que, se nos lembrarmos do preceito da multiplicidade de explicações do pensamento egípcio, pode ter sido o intuito original de quem escreveu este encantamento.

Por fim, compreendemos o envolvimento de Rá e de Hapi/Inundação nas ameaças não como um ataque a esses deuses, mas como uma metáfora de seus elementos naturais: Rá representando o próprio sol e Hapi como a inundação periódica do rio Nilo. Desta maneira, ocorre uma troca de posições com a descida do sol para as águas e para junto dos peixes e a subida da Inundação para os céus, resultando, então, em uma desorganização da ordem cósmica.

#### 4.3.9.2 Elementos discursivos

A enunciação desse texto, tomado agora como um só encantamento para nossos propósitos discursivos, não se utiliza, à primeira vista, de um recurso a assumir uma Formação Discursiva divina ou de delegar os dizeres a uma divindade. O próprio indivíduo morto é quem aparenta realizar tudo, mas podemos identificar dois movimentos de legitimação referentes a esse texto que embasam principalmente a realização das ameaças. O primeiro diz respeito à

---

<sup>540</sup> O que se relaciona fortemente ao trecho que diz “*deixe-me sentar no trono de Rá e tomar posse de meu corpo antes de Geb*”, isto é, ter acesso à presença divina do sol no reino dos mortos e recuperar o corpo físico, elemento importante para a sobrevivência da nova vida póstuma, antes de sua decomposição pela terra.

<sup>541</sup> Referimo-nos, aqui, ao momento das crenças funerárias egípcias em que o morto tem seu coração-*ib* pesado em uma balança como forma de ser julgado digno ou não de prosseguir para uma nova vida após a morte. Este episódio ocorria em um local chamado de Salão das Duas Maats (ou da Dupla Maat), sendo que o deus Osíris exercia o papel de presidente do tribunal montado.

<sup>542</sup> ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, pp. 149-158.

seção inicial do encantamento, na qual o morto busca garantir “sair à luz do dia”. Neste início, o morto busca uma forma de se outorgar prerrogativas e status o suficiente que o permitam realizar as ameaças do segundo seguimento. Assim, o trecho que fiz “*eu renasci, eu saí sob a forma de um espírito vivo a quem as pessoas comuns cultuam na terra*” mostra um êxito nesse intento, logo antes de ser iniciada a reivindicação contra o inimigo.

Já o segundo movimento é resultante do próprio contexto da religião funerária. O mito da morte e da ressurreição de Osíris se tornou, para os antigos egípcios, um paradigma que possibilitava que as demais pessoas seguissem o mesmo processo<sup>543</sup>, de modo que, principalmente a partir do Primeiro Período Intermediário (séculos XXII e XXI AEC), o morto era geralmente identificado com esse deus, sendo chamado de “Osíris N”<sup>544</sup>. Assim, se seguirmos esta lógica, o encantamento não é proferido apenas por uma pessoa morta e rediviva, mas a partir de sua assimilação com Osíris, isto é, pelo próprio deus. Isto faz com que o texto de fato opere por uma Formação Discursiva divina, resultante desse paradigma osiriano da religião funerária.

Por fim, a natureza desse inimigo combatido no tribunal é incerta. Ele tanto pode designar um inimigo real que o indivíduo possuía ainda em vida quanto, talvez, alguma existência ligada ao caos e que precisa ser combatida. Já o “Cruel” com quem o morto se dirige e busca intimidar com a sublevação cósmica pode ser identificado. Tendo em mente a assimilação do morto com Osíris, é possível lermos o trecho que diz “*oh Cruel que faz isto contra mim*” como uma mensagem direcionada a Seth ou a algum dos confederados deste deus. Se compreendermos desta forma, então a continuação do encantamento acaba por remeter ao episódio em que Seth também esteve em uma disputa de um tribunal divino contra Hórus, sendo que na ocasião o primeiro figurara como se tratando de o *inimigo* do embate. Assim, pode ser que o endereçamento a Seth consista em uma maneira de reforçar o pleito junto ao tribunal, o qual busca estabelecer um vencedor desta vez<sup>545</sup>.

#### 4.3.10 *Encantamento para não permitir que N seja embarcado para Leste no reino dos mortos*<sup>546</sup>

---

<sup>543</sup> SANTOS, Moacir Elias. *Op. cit.*, 2012, p. 383.

<sup>544</sup> TAYLOR, John H. *Op. cit.*, p. 27.

<sup>545</sup> O embate entre Hórus e Seth não termina estabelecendo um vencedor e um perdedor, mas uma concórdia (ver: ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, p. 153.). Maiores detalhes sobre isto serão dados adiante, quando debatermos a figura de Seth.

<sup>546</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 88. Tradução livre. “*Spell for not letting N be ferried over to the East in the realm of the dead*”

Proveniência: Livro dos Mortos, nº 93.

*Oh falo de Rá, mais ativo que ele quando está ardente, sua torpeza se torna aquela de Babi. Eu doravante cresço mais forte que o Forte, eu doravante cresço mais poderoso que o Poderoso<sup>547</sup>. Se eu for embarcado e levado para Leste com os chifres atados<sup>548</sup>, ou se qualquer dano me for causado por rebeldes, eu engolirei o falo de Rá e a cabeça de Osíris, eu serei guiado para a tumba da decapitação dos deuses na qual eles dão resposta; eu atarei os chifres de Khepri, eu me tornarei a pedra no Olho de Atum o Destruidor por que eu fui preso e embarcado para o Leste, se o festival dos rebeldes for celebrado contra mim, ou se qualquer coisa de terrível for maliciosamente feita contra mim.<sup>549</sup>*

#### 4.3.10.1 Tabela analítica e leitura

Grade de Leitura e Análise: <i>Encantamento para não permitir que N seja embarcado para Leste no reino dos mortos</i>		
Categorias e Subcategorias Temáticas	Unidades de Contexto	Unidades de Registro
Situação/Objetivo da Ameaça	Impedir a Retirada Compulsória do Reino dos Mortos	“Se eu for embarcado e levado para Leste com os chifres atados”
	Proteção	“se qualquer dano me for causado por rebeldes”
	Proferindo	

<sup>547</sup> ALLEN, Thomas G. *Op. cit.*, p. 76. Tradução livre. “*O thou phallus of Re, more active (than) he when passionate, (his) torpidity (becomes that of) <Baba>. I grow more powerful thereby (than) the Powerful; I grow mightier thereby than the mighty*”.

<sup>548</sup> Isto é, contra a vontade. Ver referência acima, nota nº 153.

<sup>549</sup> FAULKNER, Raymond O. *Op. cit.*, 2010, p. 88. Tradução livre. “*If I be ferried over and taken to the East with bound horns, or if any injury be done to me by rebels, I will swallow up the phallus of Re and the head of Osiris, I will be guided to the tomb of the decapitations of the gods in which they make answer; I will bind the horns of Khepri, I will become the stone in the Eye of Atum the Destroyer if I be seized and ferried over to the East, if the festival of the rebels be celebrated over me, of if anything terrible be evilly done to me.*”

A m e a ç a s	Divindades Envolvidas	Recebendo		Rá
				Osíris
				Khepri
				Atum/Sekhmet “ <i>Olho de Atum o Destruidor</i> ”
		Exercendo outras Funções	Sendo Louvada	(falo de) Rá
	Servindo como Comparação		Babi	
	Tipo de Ameaça	Desastre Cósmico		
		Ataque a Divindades		<i>eu engolirei o falo de Rá e a cabeça de Osíris, eu serei guiado para a tumba da decapitação dos deuses na qual eles dão resposta (?); eu atarei os chifres de Khepri, eu me tornarei a pedra no Olho de Atum o Destruidor”</i>
		Interrupção de Culto		
		Revelação de Segredos		<i>“ eu serei guiado para a tumba da decapitação dos deuses na qual eles dão resposta (?)”</i>
Condição para a Solução				

A primeira categoria nos mostra que, desta vez, dois objetivos distintos estão ligados ao uso das ameaças. Um entra no tema da proteção, pois abarca o desejo de evitar que rebeldes e perturbadores da ordem (os quais podem, então, ser vistos como agentes do caos) causem qualquer dano ao morto. Já o segundo consiste na expressão *ser levado para o Leste*. Como o

reino dos mortos governado por Osíris era identificado com a margem ocidental do Nilo, o que resulta no endereçamento dessa porção do cosmos como simplesmente *Oeste, ser levado para o Leste* nos parece, destarte, uma metáfora sobre ser compulsoriamente afastado desse destino póstumo, o que pode implicar em um verdadeiro impedimento da vida após a morte. A menção a *ser embarcado* nos parece reforçar ainda mais isto, visto que implicaria no morto reatruvessar o Nilo para a margem oposta ao reino de Osíris.

A segunda categoria mostra uma série de divindades como alvo de ameaças. Temos, primeiramente, o falo de Rá e a cabeça de Osíris. É possível evocarmos a explicação anterior sobre o significado atribuído à cabeça para explicar que esse ataque a Osíris implica em uma ação contra a totalidade do deus. Já o falo de Rá, o qual também aparece reverenciado a início, é uma alusão possível à potência criadora do deus-sol<sup>550</sup>. Como o ato de engolir poderia ter, dentre outros sentidos, o de destruir<sup>551</sup>, podemos entender que o objetivo ali consiste na aniquilação da potência geradora de Rá e, também, o todo de Osíris. Os deuses Khepri e Atum, também divindade solares, recebem outros tipos de ameaças. O destino do primeiro implica em ter sua vontade domada, enquanto o reservado ao segundo reverbera também na deusa Sekhmet, uma vez que ela é apontada pelos mitos como o Olho do deus-sol que, na posição de contraparte de Hathor, executa a tarefa de ser aniquiladora<sup>552</sup>. Assim, a sentença se dirige tanto a Atum quanto a Sekhmet.

Por fim, não fomos capazes de definir com clareza o objetivo da sentença que afirma *eu serei guiado para a tumba da decapitação dos deuses na qual eles dão resposta*. Não há, até onde pudemos averiguar, uma passagem mitológica que descreva alguma divindade ou ser em geral sofrendo morte por decapitação a mando dos deuses egípcios, de modo que sugerimos que este trecho se refira aos “injustos de voz”, isto é, aos que não conseguira passagem pelo Tribunal de Osíris e sofrem diversos castigos eternamente, dentre eles a decapitação<sup>553</sup>. Já o trecho em que os deuses *darão resposta* também é relativamente enigmático. A expressão pode significar que eles responderão sobre os atos que cometeram, provavelmente o próprio envio de seres para o local de decapitação, mas isto, a nosso ver, é uma potencial leitura anacrônica com base em um jargão atual de nossa cultura (*responder a algo* como significando prestar

---

<sup>550</sup> Algo que remete ao relato da cosmogonia de Heliópolis, no qual Atum, deus que também era visto como aspecto de Rá, inicia sua criação a partir do contato de seu pênis com sua mão

<sup>551</sup> RITNER, Robert K. *Op. cit.*, 2008, p. 103.

<sup>552</sup> Assim é descrito pelo mito em que o deus-sol envia seu Olho para suprimir rebeldes, no qual este olho, sob a forma de Hathor/Sekhmet, por pouco não aniquila toda a humanidade. Ver: ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, pp. 111-112.

<sup>553</sup> SANTOS, Moacir Elias. *Op. cit.*, 2012, pp. 391; 433.

contas e sofrer as consequências). Por outro lado, ela pode implicar nos deuses responderem sobre alguma informação ou segredo deles que deveria ser mantido em silêncio. Toda essa falta de definição, em suma, nos impossibilitou decretar se esta ameaça é feita contra as divindades ou se consiste em uma revelação de segredos, fato que nos levou a inserir a passagem em duas subcategorias.

#### **4.3.10.2 Elementos discursivos**

O encantamento não apresenta muitos elementos internos que nos possibilitam discorrer sobre sua enunciação. A única exceção é a passagem em que o morto se diz estar acima dos demais em termos de força e poder, o que acaba sendo um reforço de seu status que o auxilia a cumprir o restante do designado no texto. No entanto, não podemos nos esquecer de um importante elemento externo: na religião funerária egípcia, o morto era identificado com Osíris. Isso faz com que possamos considerar que a enunciação de encantamentos funerários ocorre por meio de uma Formação Discursiva divina, à qual se soma o engrandecimento pontuado dentro do texto.

É interessante notar que as ameaças desta fórmula giram fortemente em torno de deuses-solares. O texto objetiva causar danos a algumas divindades que tratamos no tópico anterior, estando Khepri, Rá e Atum dentre eles. Além de consistirem em divindades solares, esse trio era visto pelos antigos egípcios como se tratando de aspectos ou manifestações do mesmo deus: Khepri pela manhã, Rá ao meio-dia, quando o sol se encontra em seu ápice, e Atum ao fim do dia<sup>554</sup>. Isto implica em dizer que as ameaças se destinam fortemente a grandes elementos de poderio régio divino: de um lado, o sol em suas múltiplas formas divinas, de outro, o próprio Osíris, o soberano dos mortos e antigo governante dos deuses. Dessa forma, o encantamento acaba por assumir um tom de grande seriedade ao endereçar ameaças a deuses centrais do cosmos egípcio, o que evidencia o desejo do morto em evitar os prejuízos temidos.

#### **4.4 As Ameaças e seus Encantamentos**

Uma releitura das tabelas analíticas desses dez encantamentos traz-nos alguns dados para análise. Em termos numéricos, foi maior a quantidade de textos relacionados aos propósitos de cura e proteção. As ameaças de desastre cósmico e ataques a divindades foram as

---

<sup>554</sup> WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 230.

mais presentes, sendo a ocorrência do segundo tipo relativamente superior à do primeiro. Os deuses que mais foram vítimas de ameaças são, respectivamente, Osíris e Rá, estando eles principalmente relacionados a encantamentos de proteção e cura. As tabelas a seguir exprimem os dados dessas observações:

<b>Objetivo do Encantamento/Ameaça</b>	<b>Quantidade de Ocorrência</b>
Obter Pessoa Desejada	1
Cura	3
Proteção	3
Auxílio com Gravidez/Parto	1
Garantir Recordação do Nome	1
Supressão de Inimigo	1
Impedir Retirada Compulsória do Reino dos Mortos	1

<b>Tipo de Ameaça</b>	<b>Quantidade de Ocorrência</b>
Desastre Cósmico	17
Ataque a Divindades	22
Interrupção de Culto	7
Revelação de Segredos	3

<b>Divindades mais Ameaçadas</b>	<b>Quantidade de Ocorrência</b>
Osíris	5
Rá	4
Deuses em Geral/Não Especificados	2
Enéade	2
Thot	1
Hórus	1
Deus Anônimo	1

Seth	1
Hapi	1
Khepri	1
Atum/Sekhmet	1

Separando e relacionando os elementos de maior ocorrência, temos:

<b>Tipo de Ameaça</b>	<b>Objetivo do Encantamento/Ameaça</b>	<b>Quantidade de Ocorrência</b>
Desastre Cósmico	Cura	2
	Proteção	1
	Auxílio com Gravidez/Parto	1
	Supressão de Inimigo	1

<b>Tipo de Ameaça</b>	<b>Divindade Envolvida</b>	<b>Objetivo do Encantamento/Ameaça</b>	<b>Quantidade de Ocorrência</b>
Ataque a Divindades	Osíris	Obter Pessoa Desejada	1
		Proteção	3
		Cura	2
		Impedir Retirada do Reino dos Mortos	1
	Rá	Proteção	2
		Cura	1
		Supressão de Inimigo	1
		Impedir Retirada do Reino dos Mortos	1

O número maior de ocorrências de encantamentos de cura e proteção se explica por estes serem os principais focos de atuação da magia dentre os vivos, apesar da proteção também aparecer como algo objetivado no Livro dos Mortos. É interessante observar como as ameaças concentram-se em desastres cósmicos e ataques a divindades sendo que destas as mais presentes

são Osíris e Rá. Contudo, nem os outros tipos de ameaças nem os demais deuses envolvidos devem ser deixados de lado na compreensão do quadro geral, visto que também eram elementos importantes da realização das ameaças em encantamentos. Isto acaba fazendo com que a percepção de frequência que realizamos nestas últimas tabelas tenha sua importância diminuída. Jamais podemos nos esquecer de que as fontes aqui analisadas consistem em apenas um número muito limitado frente à quantidade de material nativo oriundo das mais diversas épocas. Dessa forma, enquanto as tabelas sobre a quantidade de ocorrência de tipos de ameaças e divindades que as recebem servem como bons indícios, as que buscam relacionar tais dados com os usos e objetivos dos encantamentos terminam por se tratar de indicativos pouco úteis e confiáveis.

Indícios, não padrões. Essa parte de nossas análises serviu para nos fornecer apontamentos de dados, não relações fechadas e estabelecidas. Nisto, a fraqueza do estabelecimento da relação entre os usos de ameaças e os objetivos dos encantamentos opera para uma explicação oposta à que originalmente buscávamos. Ao invés de definirmos em quais situações há maior ocorrência de ameaças, estamos de fato convencidos, após a análise das fontes e com base nas discussões bibliográficas que tecemos no início deste capítulo, de que as ameaças eram mais um recurso disponível para a realização da magia, ao lado de práticas como a identificação com divindades e o emprego de objetos e substâncias.

Os usos que as ameaças mostraram ter na magia funerária ajudam-nos a embasar essa afirmação. O rol de objetivos dos encantamentos que compõem o Livro dos Mortos é extenso, inexistindo uma regra ou característica comum que dite ou explique o porquê de as ameaças terem sido utilizadas em alguns e não em outros. Mas as fórmulas de uso dos vivos também seguem essa lógica. Nosso item 4.3.6 consistiu em um encantamento contra envenenamento que se usa de uma analogia mítica com o deus Hórus, vítima da picada de animal peçonhento; porém, não são poucos os encantamentos similares que realizam o mesmo procedimento<sup>555</sup>, não havendo novamente, a bem da verdade, alguma característica aparente que tenha levado a ameaça a ser empregada no caso em que analisamos e a ser deixada de lado pelos demais textos. Em suma, sustentamos que as ameaças não eram um “jogo” empregado como último recurso, como deixou a entender Sauneron. Elas eram uma ferramenta disponível que os egípcios poderiam escolher utilizar ou não para realizarem suas práticas de magia.

---

<sup>555</sup> Para uma série de exemplos, ver os itens existentes em BORGHOUTS, Joris F. *Op. cit.*, 1979, pp. 59-72.

Mas compreender as ameaças dessa forma acaba piorando a questão sobre como elas eram possíveis de ocorrer. Defendemos que elas se tratavam de uma prática existente e possível, mas ainda não explicamos como elas se inserem no quadro de pensamento egípcio que, *a priori* e de acordo com a maneira como atualmente o compreendemos, as inviabilizaria ao invés de permiti-las. É sobre isto que finalmente nos debruçaremos em nosso último subcapítulo.

#### 4.5 As Ameaças e Maat: o *paradigma sethiano*

Os encantamentos que analisamos por vezes procuravam efetuar movimentos de mudança na Formação Discursiva do enunciador, de modo que quem o proferia não fosse, na verdade, uma divindade ou alguém que agisse como tal. Mas há um ponto que por vezes surgiu em nossa investigação e que queremos nos aprofundar aqui: o “agir como Seth”. Utilizamos esta expressão como forma de explicação dos recorrentes ataques a Osíris, sejam eles feitos de forma direta ou indireta. Mas esse “agir como Seth” pode ser explorado para além disso.

O deus Seth consistia, sem sombra de dúvida, em uma figura extremamente singular. Como seu principal papel mitológico era o de assassino de Osíris e usurpador do trono do rei, Seth era tido como um deus violento, um elemento perturbador da paz no meio dos próprios deuses. Contudo, Seth era, ainda assim, uma divindade integrante do cosmos regido por Maat, chegando até mesmo a ser cultuado em diversos momentos da história egípcia<sup>556</sup>. O deus era, portanto, uma espécie de agitação que fazia parte da ordem. Vejamos como isso se aplicava.

Começando pelo próprio nascimento do deus, Herman te Velde, provavelmente o egiptólogo que mais tenha se debruçado sobre a figura de Seth, pontua que o surgimento dessa divindade se mostrou algo envolto em confusão desde o início. Segundo este autor, o nascimento de Seth dentre os filhos de Geb e Nut não era algo que se esperava que ocorresse. Este par de deuses deveria ter gerado mais um par ou apenas um trio, afirma te Velde, de modo que a vinda de Seth ao mundo já foi, por si só, um acontecimento desestabilizador, que trouxe confusão<sup>557</sup>. Já Mpay Kemboly é um ávido crítico dessa proposta. Em seu estudo sobre a questão do mal no Egito Antigo, Kemboly, apoiando-se em vasta análise e exposição de textos egípcios, defende que não há fonte que afirme que o nascimento dos deuses da última geração

---

<sup>556</sup> WILKINSON, Richard H. *Op. cit.*, 2003, p. 199.

<sup>557</sup> TE VELDE, Herman. *Seth: God of Confusion*. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion. Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 27; TE VELDE, Herman. “Relations and Conflicts between Egyptian Gods, particularly in the Divine Ennead of Heliopolis”. In: KIPPENBERG, Hang G (ed.). *Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1984, pp. 239-257, p. 252.

da Enéade de Heliópolis fosse esperado para ocorrer em pares ou seguir determinada ordem<sup>558</sup>, de modo que a vinda de Seth não teria sido algo tão violento quanto proposto por te Velde. Ademais, Kemboly pontua ainda que os termos tumultuosos que aparecem relacionados ao nascimento de Seth, e que são usados por estudiosos para afirmarem que ele foi causador de confusão desde o seu início, aparecem igualmente acompanhando os nascimentos de seus irmãos Ísis, Néftis e Osíris<sup>559</sup>, de modo que a trazida da confusão não foi um apanágio exclusivo de Seth.

A abordagem de Kemboly, por se preocupar com a investigação sobre o que seria o chamado “mal” no Egito, busca dissociar Seth dessa imagem de “perturbador desde o berço” para defender que seu aspecto violento está ligado, na verdade, às disputas pelo trono faraônico<sup>560</sup>. Suas ideias são interessantes e, graças principalmente ao esforço de expor suas fontes, devem ser tidas em conta, mas sua abordagem por vezes deixa a impressão de uma suavização da imagem do deus Seth. Afinal, mesmo que ele não tenha trazido a confusão com seu nascimento, Seth ainda assim era uma divindade violenta e passional.

O ponto da disputa pelo trono régio também é uma questão que versa sobre a integração de Seth ao cosmos. As *Contendas entre Hórus e Seth* não finalizam com um lado vitorioso e um lado derrotado, mas sim com um encerramento da querela. A Seth é dado o domínio sobre as regiões desérticas e fronteiriças, as quais, como também eram parte do território do Egito, estão sob o poder do faraó<sup>561</sup>. Dessa forma, o rei egípcio, ao exercer seu governo, simbolicamente opera uma reconciliação entre Hórus e Seth<sup>562</sup>. Não bastasse isso, o fim da disputa com Hórus faz com que Seth passe a integrar a tripulação da barca solar: o próprio Rá pede que Seth lhe seja entregue ao final da contenda<sup>563</sup>, o que leva este a por vezes receber o título de “escolhido de Rá”<sup>564</sup>. A agressividade de Seth tornava-o um ótimo combatente a mando de Rá, o qual precisava enfrentar e derrotar forças caóticas a cada uma de suas viagens noturnas<sup>565</sup>.

O último elemento que podemos elencar para esta discussão é de natureza simbólico-linguística. A escrita hieroglífica possuía como um de seus aspectos fundamentais a formação

---

<sup>558</sup> KEMBOLY, Mpay. *The Question of Evil in Ancient Egypt*. London: Golden House Publications, 2010, pp. 229-230.

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>560</sup> *Ibidem*, pp. 223; 242-243; 358-259.

<sup>561</sup> ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, pp. 155-157.

<sup>562</sup> TE VELDE, Herman. *Op. cit.*, 1967, pp. 71-72; TE VELDE, Herman. The Egyptian God Seth as a Trickster. *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 7, pp. 37-40, 1968, p. 39.

<sup>563</sup> ARAÚJO, Luís Manuel de. *Op. cit.*, p. 155.

<sup>564</sup> TE VELDE, Herman. *Op. cit.*, 1967, p. 108; TE VELDE, Herman. *Op. cit.*, 1968, p. 39.

<sup>565</sup> TE VELDE, Herman. *Op. cit.*, 1967, pp. 99-106; TE VELDE, Herman. *Op. cit.*, 1968, p. 39.

de palavras a partir de símbolos sonorizáveis e não-sonorizáveis. Os não-sonorizáveis eram utilizados para indicar e/ou delimitar a que ideia, ser ou coisa determinada palavra se referia ou nomeava. Ao isto acontecer, tais símbolos assumiam a função de ideogramas, ao que os estudiosos modernos convencionaram alcunhar de determinativos. Ocorre que, em uma grande quantidade de termos que te Velde nos apresenta e que podemos chamar de palavras desagradáveis ou tumultuosas, tais como *doença*, *distúrbio* e *tempestade*<sup>566</sup>, o determinativo utilizado é o animal símbolo de Seth<sup>567</sup>. Assim, te Velde afirma, e estamos totalmente de acordo com ele, que o próprio sistema de escrita egípcio situa o deus como um perturbador da paz que faz parte do ordenamento cósmico<sup>568</sup>.

Em suma, Seth era um elemento desordeiro que existia dentro da ordem. Como Maat preconizava ordem, mas não exatamente paz, a violência e os tumultos eram parte do cosmos, como vimos pela lista de palavras de te Velde. Seth funciona como o arquétipo dessa violência integrante da ordem e é dessa forma que o deus se torna uma fundamental chave explicativa para nossas ameaças em encantamentos.

Evocando novamente a ideia de memória discursiva, defendemos que a figura de Seth é um importante elemento que possibilitava que as ameaças e intimidações fossem feitas. Permeando a memória discursiva para os textos dos encantamentos, e a memória cultural em geral que banhava toda a prática da execução da magia, Seth servia como um paradigma que permitia que a violência e o tumulto fossem não só utilizados dentro da ordem, como também não a colocavam em risco (ao menos, não a um nível cataclísmico irremediável). Com isso, é com base no “agir como Seth”, ou, como preferimos chamar, o *paradigma sethiano*, que o sacerdote-mago pode optar por ameaçar a integridade de deuses, interromper a realização de cultos, inverter as posições entre céu e terra ou quaisquer outros exemplos que vimos em nossas análises.

É esse paradigma sethiano que possibilita que todo o rol de ameaças pudesse ocorrer sem que fossem levantadas acusações de crime, violação ou o que para nossa sociedade atual seria “sacrilégio”. Ademais, esse paradigma se mostra disponível não apenas para humanos, mas também para deuses, os quais por vezes são os enunciadores de discursos mágicos e que chegam a dizer que atacam seus pares e destruirão os firmamentos do universo. Portanto, o paradigma sethiano não chega a ser a *raison d'être* (razão de ser) de nossas ameaças mágicas, mas, estando atuante no plano de fundo conceitual, trata-se certamente, para manter o uso de

---

<sup>566</sup> Ver Anexo B.

<sup>567</sup> TE VELDE, Herman. *Op. cit.*, 1967, pp. 22-23.

<sup>568</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

jargão em francês, da *raison de possibilité* (razão de possibilidade) da realização da prática das ameaças.

Definimos, então, que os egípcios tinham as aqui chamadas ameaças aos deuses como um recurso para suas operações mágicas que se sustentava no paradigma sethiano, o qual evitava que Maat entrasse em colapso. Mas, ao fim, o que isso tudo tem a dizer sobre a relação dos egípcios com suas divindades? Para além de explicar uma prática religiosa, a compreensão sobre as ameaças traz algum auxílio para o entendimento maior da religião no Egito Antigo?

A resposta para essas indagações finais é dupla. Primeiramente, temos a própria relação com os deuses. As divindades egípcias eram fluidas e, ao mesmo tempo, misteriosas, de forma que seus múltiplos aspectos e manifestações coexistiam com uma essência que era mantida oculta para que se resguardassem. Mas também eram próximas aos humanos e habitavam o mesmo cosmos que se sustentava pela lei de Maat. Assim, os egípcios eram capazes, e estudar o tema da magia coloca isso em evidência, de se identificarem com os deuses, se assimilarem a eles, agirem por eles e, também, de causar-lhes prejuízos ao mesmo tempo em que os louvam e os exaltam. Com isso, a teia de relações entre humanos e divindades era de fato bastante complexa, o que nos lembra a oposição apresentada por Bernadette Menu de compreender tais relações pela lógica de trocas expressa pelo *do ut des* do dom e contra-dom<sup>569</sup>. Mas, para além dos deuses, o estudo sobre as ameaças influencia e auxilia na compreensão acerca do pensamento sobre a ordem cósmica.

A ordem e o caos eram importantes elementos do pensamento egípcio. As ameaças mágicas, da forma como foram aqui tratadas, mostram que há mais complexidade nisso do que se poderia supor *a priori*. Os antigos egípcios concebiam que o caos era um incessante perigo cósmico que intentava invadir e dissolver o cosmos, de forma que reforçar a ordem era a grande missão de humanos e deuses. No entanto, a ordem não preconizava a paz e a harmonia, uma vez que violência e tumultos eram parte do universo comandado e sustentado por Maat. Afinal, o mundo em que humanos, deuses e mortos habitavam e seguiam esse princípio de ordem continha (e, de fato, ainda contém) fome, guerras, violência, secas devastadoras e uma série de outros acontecimentos que assolavam (e ainda assolam) as vidas de homens e mulheres. Isto não exatamente se configurava em um “caos menor”, expressão que beira o anacronismo por

---

<sup>569</sup> MENU, Bernadette. *Op. cit.*, p. 51.

contrariar as concepções egípcias, mas mostra a concepção de Maat possuía um dinamismo que muito a afastava de uma estabilidade pacífica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ameaças que os antigos egípcios faziam a seus deuses em sua prática de *heka*, i.e., magia, era algo reconhecido como existente pelos estudiosos, mas praticamente intocado. Para compreender melhor esse fenômeno e permitir que pudéssemos trata-lo de forma eficaz, alguns pontos precisaram ser abordados.

Primeiro, o debate conceitual sobre *magia e religião*. A aplicação de ambos ao Egito não é fácil e nos exigiu um esforço maciço de leituras e reflexões. O termo *religião* inexistente em língua egípcia, sendo sua aplicação por observadores externos algo que necessita ser defendido. Para nós, há utilidade desse conceito caso lhe seja conferida uma *definição funcional*, ou seja, uma definição elaborada com base no próprio contexto egípcio, de forma a delimitar “itens” para serem abarcados e, em seguida, ser deixada um pouco de lado. Já *magia* sofre não com a falta de paridade com terminologia do Egito Antigo, mas sim com a longa trajetória ocidental de depreciar o conceito. Isto gerou o que chamamos de *paradigma tradicional*, o qual definia, de antemão, que a magia era oposta e inferior à religião. O interessante disto é como, em muitos casos, essa articulação do paradigma tradicional não se sustentava no trabalho empírico, o que chegou a gerar, no tocante aos estudos de Egiptologia, falas permeadas por revolta e incredulidade pelo fato dos antigos egípcios não partilharem de prerrogativas de pensamento que os ocidentais tinham como óbvias. Contrário a isso, o *novo paradigma* busca reavaliar essa dicotomia e vê-la como algo mais complexo ou até mesmo inexistente em muitos casos. Isto nos foi bastante profícuo para nosso estudo sobre o Egito pois nos permitiu compreender *heka*, a magia egípcia, como um ramo da religião.

Essa ponderação, que nos exigiu a elaboração de um capítulo inteiro, foi importante para definirmos melhor a posição de nosso objeto de estudo no panorama egípcio. Caso tivéssemos seguido pelo paradigma tradicional, poderíamos ter caído em uma fala simplista de que as ameaças, por serem algo relacionado à magia, eram automaticamente atos violadores provenientes de uma espécie de seguimento a-religioso, praticamente subversivo. Mas, pelo contrário, definir que a magia era uma parte da religião transforma nossas ameaças em uma prática religiosa, necessitando uma reflexão mais elaborada para que tenha solidez explicativa. Assim definido, foi preciso entender como operavam a religião egípcia e, dentro desta, a magia. Tivemos de mostrar que, apesar de *heka* ser um ramo da religião, ela não era algo delegado ao meio privado enquanto os templos egípcios permaneciam intocáveis e imaculados. Ao contrário, o fundamento destes espaços da religião egípcia, cuja função primordial era a de

cuidar do(s) deus(es) residente(s) e não servir como um local de congregação de fiéis, era bastante ligado à magia, sendo ela presente não apenas dentro de tais espaços físicos quanto no próprio conjunto das divindades egípcias, figurando como deus Heka. Ademais, vimos como inexistia um “mago” no Egito Antigo. Eram os próprios sacerdotes, ou, melhor dizendo, algumas classes sacerdotais que desempenhavam a magia.

Todas essas considerações ajudam a situar melhor as ameaças mágicas, assim como a entender de forma mais apurada os problemas que elas lançam. Dessa forma, o segundo ponto sobre elas a ser levantado é que elas se embasam na crença egípcia de que as palavras escritas e as imagens confeccionadas tinham um efeito sobre a realidade. Eles tinham eficácia real, por assim dizer, o que fazia com que os egípcios tomassem certos cuidados e acatassem certas regras e interdições ao produzi-los. Com isso, o assassinato de Osíris, por exemplo, apesar de ser um tema fundamental das crenças egípcias, não era representado a menos que por alusões indiretas, mas, em contrapartida, as ameaças que falavam da destruição de Osíris e de seus importantes locais de culto, principalmente Busíris, eram bastante recorrentes em nosso objeto de estudo. Além da estranheza deste fato, há o terceiro e último ponto: as ameaças, sejam elas como forem, eram *a priori* contrárias ao ideal de Maat, a ordem de tudo, colocando-a em risco e instigando o retorno do caos que precedia à criação.

Foi com esse rol de questões e considerações em mente que nos dedicamos às análises de nosso *corpus* de textos que selecionamos dentre uma série de encantamentos. Vimos que não é frutífero procurar estabelecer alguma relação ente o uso de ameaças e os objetivos das fórmulas mágicas, mas que isto, longe de consistir em um beco-sem-saída, implica na ideia de que as ameaças eram um recurso disponível ao sacerdote-mago, o qual poderia utilizá-las ou não. Já sua própria possibilidade de uso deve ser compreendida a partir de uma reavaliação das crenças egípcias, uma vez que as ameaças clamam por uma olhada mais atenta sobre a concepção egípcia de Maat. Se procurarmos observar que a ordem cósmica não implicava em paz e ausência de tumultos, temos condições de entender as ameaças. O universo egípcio continha a presença de elementos como tempestades, fome e doenças; perigos que os egípcios tinham de enfrentar, mas que não abalavam as estruturas do mundo. Como o melhor exemplo dessas perturbações existentes no cosmos era o deus Seth, violento e subversivo ao mesmo tempo em que integrado ao conjunto divino, escolhemos chamar de *paradigma sethiano* a forma como a violência e a confusão influenciavam e embasavam as ameaças, servindo-lhes como uma espécie de padrão a serem inseridas. Com isso, elementos como o culto aos deuses, o estabelecimento entre céu e terra e, para usar o exemplo evocado acima, o próprio deus Osíris,

podiam ser ameaçados sem que isto fizesse o sacerdote-mago cometer uma grande afronta a Maat.

Certa vez, enquanto participávamos de uma roda de debate acadêmico em que apresentamos esta nossa pesquisa, foi-nos sugerido pensar em uma provável analogia entre nossas ameaças mágicas egípcias e a prática do Cristianismo Católico, sobretudo brasileiro, de “castigar” Santo Antônio. Referido como um santo intercessor por casamentos, é comum que os fiéis recorram a atos como inserir a estatueta do santo de ponta-cabeça em um copo com água ou colocá-lo na geladeira por um tempo como formas de incentivar a obtenção de matrimônio e/ou punir a falha disto. O castigo à imagem, arriscamos dizer, torna-se um elemento das negociações e veneração a Santo Antônio.

De que nos serve uma analogia com esta prática existente no mundo atual? Em primeiro lugar, ela deixa claro que ações mais virulentas com o divino, seja na forma de ameaças ou de castigos, não são uma exclusividade do Egito Antigo. Mencionamos aqui um exemplo contemporâneo, mas acreditamos que outros possam ser tirados de outras épocas, povos e locais. Já em segundo lugar, e em decorrência disto que acabamos de dizer, a analogia nos mostra como a religiosidade humana pode ter construções complexas: ela é capaz de englobar, e até mesmo mesclar, amor e ódio, veneração e chantagem, deferência e ameaças. Do ponto de vista científico, foram as pessoas que criaram os seres e forças que elas cultuam e sobre quem contam histórias, contam mitos que, longe da acepção de “relato falso” que normalmente lhes atribuímos, lhes são verídicos. Doravante, foram as próprias pessoas que definiram quais formas de endereçamento a deuses, espíritos e demais categorias de seres são aceitáveis e quais não são.

Por fim, gostaríamos de encerrar parafraseando e adaptando a famosa frase que Shakespeare escreveu há cerca de quatrocentos anos para sua peça Hamlet: há mais coisas na religião e religiosidade humanas do que foram até então sonhadas por nossa filosofia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHARD, Pierre (et.al.) *Papel da Memória*. Campinas, SP: Editora Pontes, 1999.
- ALLEN, Thomas G. *The Book of the Dead or Going Forth by Day: ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- ANDREWS, Carol A. R. "Introduction". In: FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010.
- ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000.
- ARAÚJO, Luís Manuel de. *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Livros e Livros, 2005.
- ASSMANN, Jan. *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Conférences, Essais et Leçons du Collège de France. Paris : Julliard, 1989.
- \_\_\_\_\_. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of Pharaohs*. New York: Metropolitan Books, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Invisible Religion and Cultural Memory". In: \_\_\_\_\_. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- BAINES, John. "Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas". In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 150-244.
- \_\_\_\_\_. "Public Ceremonial Performance in Ancient Egypt: Exclusion and Integration". In: INOMATA, Takeshi & COBEN, Lawrence S. (eds.). *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, and Politics*. Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press, 2006, p. 261-302.
- \_\_\_\_\_; FROOD, Elizabeth. "Piety, Change and Display in the New Kingdom". In: COLLIER, Mark & SNAPE, Steve. *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*. Bolton: Rutherford Press Limited, 2011, p. 1-17.
- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 6ª impressão. São Paulo: Paulus, 2010.
- BIRCH, Samuel. "Sur un papyrus magique du Musée Britannique". In: **Revue Archéologique**, Nouvelle Série, vol. 7, pp. 119-128, 1863, p. 119-120.
- BORGHOUTS, Joris F. "ꜣḥ.w(akhu) and ḥkꜣ.w (hekau). Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word." In: ROCCATI, Alessandro; SILIOTTI, Alberto (eds.). *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*. Atti Convegno di Studi Milano 29-31 Ottobre 1985. Milan: 1987, pp. 29-46.
- BORGHOUTS, Joris F. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Leiden: E.J. Brill, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Magie". In: HELCK, Wolfgang und OTTO, Eberhard (Hrsgs.). *Lexikon der Ägyptologie*. Band III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980, cols. 1137-1151.
- \_\_\_\_\_. "Les textes magiques de l'Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes". In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 17-39.
- BRELICH, Ângelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (org.). *Las religiones antiguas I*. Mexico: Siglo XXI, 1977, pp. 30-97.
- BRYAN, Betsy M. "The 18th Dynasty and the Amarna Period (c. 1550-1352 BC)". In: SHAW, Ian (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 207-264.
- BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*. London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901.

- CARDOSO, Ciro F. S. *Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- \_\_\_\_\_. Uma Casa e Uma Família no Antigo Egito. **Phônix**, ano 9. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003, pp. 65-97.
- \_\_\_\_\_. *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Ática, 2007.
- \_\_\_\_\_. Os Festivais como Encenação da Sociedade. **Phônix**, ano 18, v. 18, nº 1. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 12-26.
- CASSIRER, Ernst. “Mito e Religião”. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASTEL, Elisa. **Gran Diccionario de Mitología Egípcia**. Madrid: Aldebarán, 2001.
- ČERNÝ, Jaroslav. *Ancient Egyptian Religion*. London: Hutchinson’s University Library, 1952.
- COELHO, Liliane Cristina. *Vida Pública e Vida Privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2009.
- COLLEDGE, Sarah Louise. *The Process of Cursing in Ancient Egypt*. Tese de Doutorado. Liverpool: Department of Philosophy of University of Liverpool, 2015.
- DA MATA, Sérgio. *História e Religião*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010.
- DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- DE AZEVEDO, Cristiane A. A Procura do Conceito de *Religio*: entre o *relegere* e o *religare*. **Religare**, vol. 7, nº 1, pp. 90-96. João Pessoa: UFBP, 2010.
- DIJK, Jacobus van. “The Amarna Period and the Later New Kingdom (c. 1352-1069 BC). In: SHAW, Ian (ed.). *The Oxford History of Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 265-307.
- DODSON, Aidan. “The Monarchy”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, p. 75-90.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- EDWARDS, I. E. S. *Hieratic Papyri in the British Museum: Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*. Vol 1: Texts. Fourth Series. London: The Trustees of the British Museum, 1960.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ERMAN, Adolf. *A Handbook of Egyptian Religion*. London: Archibald Constable & Co. LTD., 1907.
- EXELL, Karen; NAUTON, Christopher. “The Administration”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, p. 91-104.
- FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Volume 1: Spells I-354. Warminster: Aris & Phillips Ltd., 1973.
- \_\_\_\_\_. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010.
- FINNESTAD, Ragnhild. “Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation.” In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.
- FRAZER, James G., Sir. “Magic and Religion”. In: *The Golden Bough*. A Study in Religion and Magic. Abridged Edition. New York: Dover Publications, Inc., 2002, pp. 48-60.
- FRIEDMAN, Florence D. “Aspects of Domestic Life and Religion”. In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Pharaoh’s Workers: the villagers of Deir el Medina*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, p. 95-117.
- GABLIN, Lucia. “Creation Myths”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, p. 296-309.
- \_\_\_\_\_. “Private Religion”. In: WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, p. 325-339.

- GARDINER, Alan H. "Magic (Egyptian)". In: HASTINGS, James. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Volume VIII. New York: Charles Scribner's Sons, 1915, pp. 262a-269a.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GOEBS, Katja. "Kingship". WILKINSON, Toby (ed.). *The Egyptian World*. Oxford: Routledge, 2007, p. 275-295.
- GRAF, Fritz. "Excluding the Charming: the development of the greek concept of magic." In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, pp. 29-42.
- GYGÖRY, Hedvig. "Interaction of Magic and Science in Ancient Egyptian Medicine". In: HAWASS, Zahi (ed.) and BROCK, Lyla P. (col.). *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century*. Proceedings of the Eight International Congress of Egyptologists, Cairo 2000. Volume II: History, Religion. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003, pp. 276-283.
- HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London/New York: Routledge, 2005.
- HOFFMANN, Friedhelm. "Ancient Egypt". In: COLLINS, David J. (ed.). *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: from Antiquity to the Present*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- HORNUNG, Erik. *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996.
- KEMBOLY, Mpay. *The Question of Evil in Ancient Egypt*. London: Golden House Publications, 2010.
- KOENIG, Yvan. *Magie et Magiciens dans l'Égypte Ancienne*. Paris : Éditions Pygalion/Gérard Walet, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Introduction". In: \_\_\_\_\_. *La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 9-14.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LESKO, Barbara S. "Rank, Roles, and Rights". In: LESKO, Leonard H. (ed.). *Pharaoh's Workers: the Villagers of Deir el Medina*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, p. 15-39.
- LESKO, Leonard H. "Cosmogonias e Cosmologias do Egito Antigo". In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 108-149.
- LEXA, François. *La Magie dans l'Égypte Antique : de l'Ancien Empire jusqu'à l'Époque Copte*. Tome 1 : Exposé. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925.
- LUISELLI, Michela. Personal Piety (modern theories related to). In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. **UCLA Encyclopedia of Egyptology**. Los Angeles, 2008.
- MACHADO, Tamires. "O Conceito Mágico 'Heka' nas Cosmogonias do Egito Faraônico". In: BRANCAGLION JR., Antonio; CHAPOT, Gisela (orgs.). *Semna – Estudos de Egiptologia IV*. Rio de Janeiro: Editora Klínē, 2017.
- MALINOWSKI, Bronislaw. "Magic, Science and Religion". In: \_\_\_\_\_. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Selected, and with an Introduction by Robert Redfield. Boston: Beacon Press, 1948, pp. 1-71.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri (1904). « L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques ». In: \_\_\_\_\_. *Mélanges d'histoire des religions*. Québec: 2002. Pp. 55. (Coleção LesClassiquesdesSciencesSociales). Edição eletrônica disponível em: [http://classiques.ugac.ca/classiques/hubert\\_henri/hubert\\_henri.html](http://classiques.ugac.ca/classiques/hubert_henri/hubert_henri.html). Acessado em: 13 jun. 2016.
- MAUSS, Marcel. *A General Theory of Magic*. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.

- MORET, Alexandre (1906). *La magie dans l'Égypte ancienne*. Genève : Arbre d'Or, 2005.
- MEEKS, Dimitri. "Intelligence and Knowledge". In: \_\_\_\_\_; MEEKS-FAVARD, Christine. *Daily Life of the Egyptian Gods*. London: Pimlico, 1999.
- MENU, Bernadette. *Maât, l'Ordre Juste du Monde*. Paris : Éditions Michalon, 2005.
- MORSCHAUSER, Scott. *Threat-Formulae in Ancient Egypt: a Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt*. Baltimore: Halgo, inc., 1991.
- NORDH, Katarina. *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1996.
- ORLANDI, Eni. *As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*. Campinas, SP: Editora Pontes, 2015.
- PEHAL, Martin. *Interpreting Ancient Egyptian Narratives: a structural analysis of the Tale of Two Brothers, The Anat Myth, the Osirian Cycle, and the Astarte Papyrus*. Farnham: EME (Éditions Modulaires Européennes), 2014.
- PERNIGOTTI, Sergio. "O Sacerdote". In: DONADONI, Sergio (dir.). *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 107-132.
- PIEPER, Frederico. "Problematizando o conceito de Religião: considerações hermenêuticas". In: SILVEIRA, Emerson José Sena da; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues (orgs.). *A Polissemia do Sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, pp. 31-53.
- PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. WAKKAS, Elizabeth A. Votive Practices. In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. **UCLA Encyclopedia of Egyptology**. Los Angeles, 2009.
- PIRES, Pedro Stoeckli. O conceito de magia nos autores clássicos. In: **R@U – Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar**, vol. 2, nº 1, pp. 97-123, 2010.
- QUACK, Joachim Friedrich. "La magie au temple". In: KOENIG, Yvan. *La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition*. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 41-68.
- REDFORD, Donald B. "Mendes". In: REDFORD, Donald B (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 2. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001.
- RIBEIRO, Thiago H. P. Combatendo um Demônio Egípcio: considerações acerca de *magia, religião e figuras demoníacas* no Egito Antigo. **Revista Jesus Histórico**, ano IX, volume 16, Rio de Janeiro, 2016, pp. 121-135.
- RITNER, Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Studies in Ancient Oriental Civilization, nº 54. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1993 [repr: 2008].
- \_\_\_\_\_. "The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic". In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, pp. 43-60.
- ROUFFET, Frédéric. À la recherche du magicien égyptien. In: **Bulletin de la Société française d'égyptologie**, nº 191-192, pp. 60-69, 2015.
- \_\_\_\_\_. Le rituel magique égyptien comme image du tribunal. In : **Droit et cultures** [En ligne], 71, 2016-1. Disponível em : <http://droitcultures.revues.org/3817> . Acessado em 27/2/2018.
- SATLOW, Michael L. Disappearing Categories: using categories in the study of religion. In: **Method and Theory in the Study of Religion**, vol. 17, nº 4, pp. 287-298, 2005.
- SANTOS, Moacir Elias. "Entre as casas e as tumbas: alterações do espaço em Deir El-Medina durante o Reino Novo". In: CARDOSO, Ciro F. S. & OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e Espaço no Antigo Egito*. Niterói-RJ: PPGHistória-UFF, 2011, p. 147-174.

- \_\_\_\_\_. *Jornada para a Eternidade: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550 - 1070*. Tese de Doutorado. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2012.
- SAUNERON, Serge. Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluent les dieux. *In: Bulletin de la Société Française D'Égyptologie*, n° 8, pp. 11-21, 1951, pp. 11,16.
- \_\_\_\_\_. "Le Monde du Magicien Égyptien". *In: BERNOT, Denise (et al.). Le Monde Du Sorcier : Égypte, Babylone, Hittites, Israël, Islam, Asie Centrale, Inde, Nepal, Cambodge, Viet-Nam, Japon*. Sources Orientales, vol. 7. Paris : Éditions Du Seuil, 1966, pp. 27-65, pp. 36-37.
- SILVERMAN, David P. "O Divino e as Divindades no Antigo Egito". *In: SHAFER, Byron E. (org.). As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 21-107.
- SMITH, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious". *In: TAYLOR, Marc C. (ed.). Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp.169-184.
- SØRENSEN, Jørgen P. The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae. *Acta Orientalia* 45, pp. 5-19, 1984, pp. 17-18.
- STADLER, Martin. Processions. *In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke. UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, 2008.
- STARK, Rodney. Reconceptualizing Religion, Magic and Science. *In: Review of Religious Research*, vol. 43, n° 2, pp. 101-120, 2001.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
- TAYLOR, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 2001.
- TE VELDE, Herman. *Seth: God of Confusion*. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- \_\_\_\_\_. The Egyptian God Seth as a Trickster. *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 7, pp. 37-40, 1968.
- \_\_\_\_\_. "Relations and Conflicts between Egyptian Gods, particularly in the Divine Ennead of Heliopolis". *In: KIPPENBERG, Hang G (ed.). Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1984, pp. 239-257.
- TEETER, Emily. *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. Studies in Ancient Oriental Civilization, n° 57. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1997.
- THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia*. Crenças Populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Trad.: Desine Bottman e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TOBIN, Vincent Arieh. "Amun and Amun-Re". *In: REDFORD, Donald B (ed.). The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Volume 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001, pp. 82-85.
- TRAUNECKER, Claude. *Os Deuses do Egito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- VERSNEL, Hendrik Simon. Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *In: Numen*, vol. 38, n° 2, pp.177-191, 1991.
- WEBER, Max. "Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)". *In: \_\_\_\_\_, Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Brasília: Editora UnB, 2015, pp. 279-418.
- WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian Art: a hieroglyph guide to Ancient Egyptian painting and sculpture*. London: Thames & Hudson, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. New York : Thames & Hudson, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003.

ZIVIE-COCHE, Christiane. "Of Men and Gods". *In: DUNAND, Françoise; \_\_\_\_\_ . Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC*. Ythaca, NY and London: Cornell University Press, 2004, p. 107-152.

\_\_\_\_\_. "The Gods on Earth". *In: DUNAND, Françoise; \_\_\_\_\_ . Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC*. Ythaca, NY and London: Cornell University Press, 2004, p. 71-104.

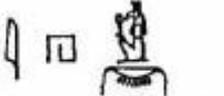
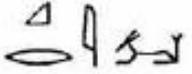
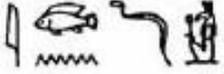
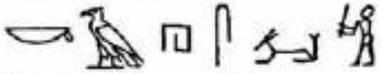
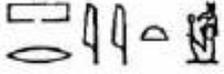
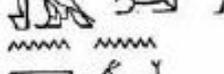
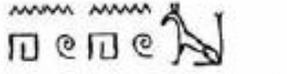
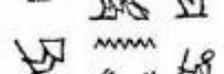
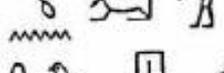
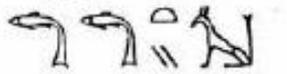
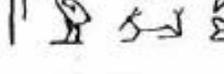
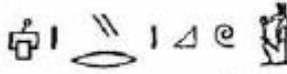
## ANEXOS

### Anexo A – Tabela Cronológica Referente ao Egito Antigo

<b>Tabela Cronológica</b>		
Período ou Época	Datação Aproximada	Dinastias
Arcaico	3100-2649 AEC	I e II
Reino Antigo	2649-2134 AEC	III a VIII
Primeiro Período Intermediário	2134-2040 AEC	IX, X e parte da XI Dinastia
Reino Médio	2040-1640 AEC	Final da XI, Dinastias XII a XIV
Segundo Período Intermediário	1640-1550 AEC	XV a XVII
Reino Novo	1550-1070 AEC	XVIII a XX
Terceiro Período Intermediário	1070-668 AEC	XXI a XXV
Época Tardia	664-332 AEC	XXVI a XXXI

Tabela confeccionada com bases nas obras CARDOSO, Ciro F. S. *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Ática, 2007, p. 57 e DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2011, pp. 19-20.

## Anexo B - Lista de Palavras com Determinativo de Seth

	(1)		(13)
	(2)		(14)
	(3)		(15)
	(4)		(16)
	(5)		(17)
	(6)		(18)
	(7)		(19)
	(8)		(20)
	(9)		(21)
	(10)		(22)
	(11)		(23)
	(12)		(24)

### Legenda

1. *ih* - doença
2. *ind* - ser aflagido
3. *pryt* - crise
4. *mr* - ser grave
5. *nm<sup>c</sup>* - ser unilateral, parcial
6. *nšni* - fúria, tempestade, desastre
7. *nkm* - sofrer
8. *hnn* - perturbar, tumultuar
9. *swhi* - ostentar, vangloriar

10. *swḥ(3)* - quebrar (embarcação)
11. *snmw* - rajadas de chuva
12. *sh3* - estar em confusão, confundir
13. *kri* - tempestade (nuvem)
14. *k3hs* - ser duro, ditatorial
15. *kḥb* - machucar, ser violento, rugir
16. *kh3* - rugir, etc.
17. *phph* - tempestade
18. *nš* - ser forte, rugir
19. *nḥnh* (= *nhmnhm*) - rugir
20. *hmhm* - grito de guerra
21. *ḥ3ḥ3ti* - tempestade
22. *šrk* - neve
23. *ḥ3yt* - doença
24. *rswt* – pesadelo

Referência: TE VELDE, Herman. *Seth: God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1967, pp. 22-23.