



Recebido em: 28/04/2016

Aceito em: 15/05/2016

**Combatendo um demônio egípcio: considerações acerca de *magia*,
religião e *figuras demoníacas* no Egito Antigo**

**Facing an Egyptian demon: considerations about *magic*, *religion* and
demoniac figures in Ancient Egypt**

Thiago Henrique Pereira Ribeiro¹

UFRRJ

<http://lattes.cnpq.br/4755692220226363>

Resumo: Tendo como ponto de referência e análise um encantamento egípcio que visava curar uma dor de cabeça a partir de um procedimento que poderíamos equiparar a um “exorcismo”, este artigo visa abordar questões referentes aos usos e noções de categorias e conceitos comuns nos estudos sobre Egito Antigo. Ao tratar sobre a aplicação dos termos *religião*, *magia* e *demônios* a esta civilização antiga, meu intuito não é fornecer uma resposta conclusiva sobre como se deve classificar uma fonte egípcia deste tipo, mas sim por em destaque questões epistemológicas e nomenclaturais centrais que surgem principalmente a partir do contato entre pesquisador e objeto de estudo.

Palavras-chave: Egito Antigo; Religião; Magia; Demônios; Categorias.

Abstract: Having as reference and analyze point an Egyptian spell that aimed to heal a headache through a process that one might compare to an “exorcism”, this article intends to treat questions regarding the uses and notions of common concepts and categories in the studies of Ancient Egypt. When discussing about the

¹ Discente do curso de Mestrado em História pelo PPGH – UFRRJ sob orientação do professor Marcos José de Araújo Caldas. Pesquisa financiada e dotada do título *Coagindo os Deuses: o uso de ameaças e intimidações às divindades do Egito Antigo em encantamentos do Reino Novo (séculos XVI – XI AEC)*.

application of the terms *religion*, *magic* and *demons* to this ancient civilization, my pursuit is not to offer a conclusive answer about how one must classify an Egyptian resource of this type, but to claim the attention for central questions of both epistemological and nomenclatural sorts that specially rise from the contact between researcher and object of study.

Keywords: Ancient Egypt; Religion; Magic; Demons; Categories.

Introdução

Este artigo possui um objeto de análise bastante preciso e, ousado dizer, “unitário”: um escrito datado do Reino Novo (séculos XVI ao XI AEC²), aqui convenientemente chamado de *encantamento*, que visa expulsar um ser “demoníaco” e livrar uma pessoa da dor de cabeça ou enxaqueca por ele causada. Apesar de curto e objetivo, o pequeno texto é capaz de suscitar questões e debates diversos que creio interessarem não apenas à Egiptologia em si, mas também à área maior de estudos sobre sociedades antigas e até, talvez, àqueles que se debruçam sobre assuntos próximos ou similares em outras localidades e épocas. De fato, como se verá, o *encantamento* é capaz de se relacionar a abordagens voltadas para práticas médicas, aos debates sobre o papel da *magia* na sociedade ou sobre os estudos acerca de crenças em “demônios” ou “seres intermediários”, seja lá como forem chamados.

O fato de eu nomear tal texto como *encantamento* evidencia um importante ponto: minha consideração, enquanto pesquisador do Egito Antigo, de que se trata de uma fonte textual relacionada à chamada *magia egípcia*. Não há indicação explícita do texto que o relacione com *heka*, palavra que, como se verá adiante, é traduzida por *magia*. Desta forma, minha argumentação ao longo do artigo segue uma interpretação oriunda de uma escolha tipológica específica e delimitada (podendo ser também chamada de arbitrária), qual seja a de analisar o documento como um exemplar de prática mágica.

Tal escolha não é isenta de críticas e problemas, sendo um deles relacionável aos demais assuntos possíveis de ser elencados e apontados à nossa fonte: *religião*, *demônios* e também *medicina*. A questão é que se tratam de categorias de pensamento e análise ligados ao mundo ocidental. Os debates que versam sobre a aplicação destes conceitos nas Ciências Humanas surgem principalmente do contato atual entre pesquisadores, muitas vezes ocidentais, e sociedades cujo desenvolvimento é anterior ou “estrangeiro” ao Ocidente: ao tentarem compreender os fenômenos existentes em tais agrupamentos humanos, os estudiosos se valem de categorias e palavras oriundas de seu próprio repertório lingüístico-cultural, os quais podem tanto possuir paralelos quanto ser totalmente estranhos às sociedades em estudo. Esta é uma questão comum e cara para as chamadas Humanidades em geral, doravante não poderia deixar de ser para a História (a qual se debate internamente com sua constante ameaça de *anacronismo*, que pode ser também compreendido pela reflexão que aqui traço). O cerne de tal embate, que possui profundas questões epistemológicas, está na

² Antes da Era Comum. Juntamente com EC, Era Comum, são formas alternativas e opcionais com o mesmo significado de a.C. e d.C.. Por questões pessoais, prefiro usar AEC e EC.

necessidade por parte dos estudiosos em compreender os elementos analisados de determinada sociedade e explicá-los a seus contemporâneos; nisto, o uso de termos e noções de seu arcabouço lingüístico ora se impõe e ora exerce o papel de quadro de referência. É graças a isso que existem estudos, por exemplo, sobre a questão de “deus” no Budismo ou sobre o que foi a economia européia e atlântica dos séculos XVI ao XVIII (daí surgem empregos de expressões como mercantilismo, proto-capitalismo, transição entre feudalismo e capitalismo, etc.).

O presente trabalho não escapa a tais questões. Por isto, julgo importante discorrer sobre o que seria *religião*, *magia* e *demônios* no Egito Antigo para melhor compreender o encantamento em questão. Meu objetivo não é fornecer uma resposta pronta sobre como ele deve ser entendido, mas sim dinamizar e evidenciar pontos emblemáticos que afetam o esforço de compreendê-lo e categorizá-lo. Inicialmente, portanto, abordarei a dupla conceitual *magia* e *religião*, relacionada diretamente à minha escolha interpretativa, antes de adentrar o texto raméssida³.

Entre a religião e a magia

Para uma mente dos dias de hoje, habituada e afetada por um vasto arsenal de histórias e entretenimentos de cunho diverso, é usual pensar em religião e magia como “coisas” separadas. Para o primeiro, correspondem igrejas, templos, sacerdotes e orações. Para o segundo, caldeirões, palavras mágicas, curas e bolas de fogo. Malgrado os elementos pertencentes ao que poderíamos chamar de imaginário de cada grupo, capazes de gerarem estudos próprios e pormenorizados, chamo a atenção para o fato de que a mesma distinção é feita também no universo das Ciências Humanas, muitas vezes com ênfase em uma diferenciação qualitativa.

Uma abordagem clássica sobre o tema e que exerceu forte influência nos estudos que a sucederam foi a realizada por James Frazer em *O Ramo de Ouro*⁴. Para ele, a relação entre magia e religião se baseia em um profundo antagonismo, observável tanto a partir das formas de trato com a natureza e o divino quanto a partir das formulações mentais envolvidas em cada campo. A magia possui uma lógica mais simples e monolítica, ou seja, que pouco ou nada se altera independente de local e época; como compreende ser a natureza regida por

³ A chamada época ou período raméssida envolve as Dinastias XIX e XX e vai do século XIII ao XI. Recebe esse nome apenas pelo fato de que os faraós deste período compartilhavam o nome de Ramsés.

⁴ *The Golden Bough*, no título original. Apesar da 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. P. 48-60.

elementos e regras fixas⁵, a ação mágica atua apenas de forma a ordená-los em prol de certos resultados desejados pelo praticante. Ao lidar com seres divinos ou espirituais, age por coagi-los visando os mesmos objetivos. Já a religião para Frazer é mais complexa e assume feições diferentes em cada sociedade. Possui dois âmbitos, um teórico (a crença) e um prático (o rito), e concebe a natureza como gerida por vontades conscientes que devem ser agradadas, beneficiadas e apaziguadas. Assim, enquanto a magia se vale de imposição e força, a religião visa uma espécie de diálogo entre humano e as instâncias superiores e cósmicas.

Um bom exemplo de como essa visão maniqueísta perdurou (e ainda perdura, ousou dizer) e “fez escola” é o trabalho de Pierre Bourdieu. Apesar de não versar sobre uma teorização geral da magia, Bourdieu lança mão da distinção clássica em seu estudo sobre *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*. Neste capítulo da obra *Economia das Trocas Simbólicas* vemos a diferenciação ser tecida pelo caminho da legitimação social e divisão da sociedade em classes. A religião aparece como campo estruturado e autêntico que possui diálogo próximo com a esfera política e com a manutenção do *status quo* socioeconômico. Já a magia relaciona-se com classes mais baixas, muitas vezes ligadas ao meio rural, e seu praticante (nomeado por Bourdieu como *feiticeiro*) age seguindo interesses econômicos de ganho pessoal, ao mesmo tempo em que inverte elementos sacralizados pela religião (Bourdieu, 2011: 27-98).

Outros exemplos diversos poderiam ser evocados, mas não há necessidade para tal. Temos basicamente, então, uma teoria geral que separa religião da magia: a primeira é legítima, organizada, “bonita”, enquanto a segunda é ilegítima, antissocial, subversiva, “feia”. Esta lógica vem sendo contestada e rebatida nas últimas décadas por estudiosos de diversos seguimentos e áreas. Dentro da Egiptologia, uma obra que considero marcante neste sentido é a de Robert Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Practice*. Ritner se esforçou não apenas em tratar da *magia* e sua relação com a religião no Egito Antigo, ponto que nos interessa neste artigo, como também se debruçou sobre essa questão conceitual em seus usos por parte do Ocidente. O autor mostrou que o termo *magia* possui uma carga pejorativa desde seus usos nos tempos de Roma, sendo que os empregos que recebeu em diversos momentos se deram por um intento de *desqualificação* de um grupo por parte de outro rival. Graças a isto, Ritner afirma que *magia* consiste basicamente em uma *categoria de exclusão* (Ritner, 2008: 37). O autor cita um exemplo que considero bastante elucidativo disto: uma mesma

⁵ Frazer chega a aproximar a magia e a ciência por entender que ambos vêm a natureza desta forma, dizendo que ambas surgem das mesmas formulações mentais. Contudo, afirma que a aplicação e estruturação de forma correta geram a ciência, enquanto que a organização equivocada faz surgir a magia, a “irmã bastarda” da primeira, nas próprias palavras de Frazer. Ver: *Ibidem*, p. 49-50

prática, a dissolução de texto escrito em líquido seguido de ingestão, é atestada no Egito Antigo e no texto bíblico de Números 5:11-31. Tal ato é, segundo conhecemos, largamente exercido no Egito e foi diversas vezes chamado de *mágico*, porém recebeu a alcunha de *religioso* ao ser apresentado na Tora/Pentateuco (Ritner, 2008: 107-109). A diferença de categorização, portanto, seguiu meramente a lógica de *onde* o ato foi exercido.

Temos então que os termos religião e magia possuem um emprego condicionado basicamente pelas concepções do pesquisador e menos pela realidade do estudo. Todavia, compreendemos que não deixam de ser categorias úteis de análise uma vez que tal realidade do objeto seja respeitada e levada em consideração. O caso aqui em questão é a civilização do Egito Antigo, a qual possui suas questões específicas quanto aos temas. É consenso entre os pesquisadores que não existiu, durante os cerca de três mil anos de sua duração, uma palavra ou expressão em egípcio antigo que possua significado semelhante ou próximo ao que chamamos de *religião*. Assim sendo, a aplicação dessa categoria de análise parte fundamentalmente de questões trazidas pelo pesquisador. Graças a isto, faz-se necessário que eu esboce o que compreendo por *religião* e, principalmente, como a compreendo no universo egípcio.

Primeiramente, partindo de reflexões feitas sobre a definição do antropólogo Clifford Geertz⁶, compreendo religião como um conjunto vasto (e não sistema, como pontua Geertz) de símbolos (um gesto, um rito, um objeto, etc.) que tanto inferem no comportamento humano, moldando-o e orientando-o (*ethos*) quanto o insere e lhe atribui razão em meio a uma explicação mais ampla do universo e seu funcionamento (cosmologia). Em seguida, voltando-me para o contexto do Egito Antigo, sou influenciado pela obra de Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, em que o pesquisador trabalha com as categorias de Religião Visível e Religião Invisível, cunhadas por Thomas Luckmann na década de 1960. A Religião Visível diz respeito aos aspectos tangíveis e observáveis da religião, como as práticas e objetos utilizados em culto, enquanto a Religião Invisível é o plano de fundo da Visível, inserindo-a em um quadro geral que lhe atribui sentido. Grosso modo, considero possível entender a Religião Invisível como o fundo cosmológico em que se insere o conjunto de ritos e práticas da Religião Visível (Assmann, 2006: 32).

Assmann aproxima a Religião Invisível da Maat egípcia (Ibidem, 2006: 33). Maat é um conceito chave que designa, basicamente, a ordem e equilíbrio do cosmos. Manter Maat ativa é fulcral para manter todo o universo existindo.

⁶ Tal definição pode ser encontrada em sua obra *A Interpretação das Culturas*, mais especificamente nos capítulos 4 e 5 da Parte III. Ver: GEERTZ, Clifford. “A Religião Como Sistema Cultural” e “‘Ethos’, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012. P. 65-103.

Assmann afirma que Maat é o princípio que serve de plano de fundo para os campos da Justiça⁷ e do Culto (sendo este segundo a Religião Visível) (Ibidem, 2006: 35). Tal relação triangular é frutífera por ressaltar que o campo que envolve política, leis e justiça é intimamente ligado à cosmologia, ordem cósmica (Maat) e vida religiosa. Contudo, é à esfera dos cultos a deuses e mortos que me refiro ao falar em *religião egípcia*.

Já a *magia*, por outro lado, está em situação diferente, uma vez que para ela é apontado um equivalente linguístico: *heka*. Desta forma, não se faz necessário, *a priori*, que seja esboçada uma reflexão sobre a compreensão de magia para a aplicação no estudo. Contudo, o fato de *heka* gozar de uma condição totalmente diferente da carga negativa de *magia* torna sim tal esforço importante.

É Ritner novamente quem informa sobre a ponte linguística entre *magia* e *heka*. Segundo ele, os egípcios da época do copta⁸ traduziram o grego μαγεία (lê-se “magueia”) como *hik*, uma espécie de descendente lexical de *heka*⁹ (Ritner, 2008: 14-15). Porém, enquanto *hik* e mageia já esboçavam contornos de elementos indesejados neste período (me refiro aqui aos primeiros séculos da Era Comum), o *heka* faraônico era central na visão de mundo e vida religiosa do Egito Antigo. *Heka* é descrito em fontes faraônicas como uma força cósmica usada pelo demiurgo em sua criação¹⁰. Mais que isso, como os egípcios concebiam uma temporalidade cíclica (em conjunto com uma linear) que envolvia a constante recriação e renovação do mundo, *heka* exercia uma atuação constante e cotidiana na manutenção e fortalecimento de Maat. Desta forma, *heka* estava presente, por exemplo, nas ações rituais de sacerdotes que serviam aos deuses em templos, assim como em outros ambientes e esferas de ações humanas de alguma forma ligadas à ordem cósmica. Ademais, eram os próprios sacerdotes que atuavam como praticantes de atos mágicos nas casas, vilas e cidades nos momentos e épocas em que não se encontravam envolvidos com as atividades dos templos (Ibidem, 2008: 220-222; 232).

Disso incorre que a magia egípcia, *heka*, era um elemento de suma importância para a religião do Egito Antigo, estando as duas categorias aqui, *magia* e *religião*, interligadas ao invés de apartadas. *Heka* chega a ter relação com o panteão divino egípcio: além de força cósmica, ele aparece não raro ligado a alguma divindade ou como um deus *per se*, recebendo inclusive culto próprio.

⁷ As ações políticas e do âmbito das leis eram responsáveis por gerar e fortalecer Maat. Logo, possuem uma importância caracterizável como religiosa.

⁸ Uma fase tardia da língua egípcia, originada principalmente a partir da presença helênica no Egito. Possui influências da língua e alfabeto grego em sua composição.

⁹ RITNER, Robert K. *Op. cit.*, p. 14-15.

¹⁰ O Encantamento 261 da coletânea conhecida como *Textos dos Sarcófagos* é marcante quanto a isto. Ver: Ibidem, p. 17.

Porém, não se deve realizar uma espécie de mudança binária e afirmar que a magia egípcia era *boa* ao invés de *ruim*. Em termos morais, pode-se afirmar que *heka* se tratava de um elemento neutro, disponível tanto para ações benignas quanto hostis por parte daqueles que o utilizassem, sejam estes humanos ou não (Ibidem, 2008: 20-21).

Para concluir este tópico, reitero que a relação entre *magia* e *religião* era bastante próxima no Egito Antigo, em alguns casos podendo ser vista como complementar ou até como completamente interdependente. Somado a isso, o fato já afirmado de não haver um termo equivalente para *religião* em egípcio leva à crítica de que a classificação de certos itens e artefatos como *religiosos*, *mágicos* ou *mágico-religiosos* segue mais uma arbitrariedade e “gosto” por parte do pesquisador que um posicionamento crítico-metodológico explícito e definido. O texto que abordarei a seguir, que prosseguirei chamando de *encantamento*, se encaixa perfeitamente neste ponto.

“Um Encantamento contra o demônio Sehakek”

O título deste tópico é o mesmo dado por Joris Borghouts ao encantamento em questão na obra *Ancient Egyptian Magical Texts*. A razão de ter usado o mesmo título é que, como o leitor deve ter deduzido, se trata da obra utilizada por mim para ter acesso ao texto da fonte.

Borghouts afirma ter elaborado o texto a partir de três recursos que possuímos atualmente e que contém este encantamento: dois óstracos, Gardiner nº 300 (hoje no Museu Ashmolean, situado em Oxford, Reino Unido) e Leipzig nº 42 (Museu Egípcio Georg Steindorff, Leipzig, Alemanha), e o papiro nº 10731 do Museu Britânico. Iorwerth Edwards, um egiptólogo que realizou um breve estudo do texto existente no papiro, afirmou que se tratam de produções aproximadamente contemporâneas (Edwards, 1968: 156), oriundas de cerca da XIX dinastia principalmente (séculos XIII e XII AEC). Como são fontes em geral curtas e fragmentárias, a escolha do texto de Borghouts ocorreu por se tratar de uma versão com maiores detalhes e que não deixa de fazer alusão às outras três. Portanto, apesar de ser uma produção que envolveu “correção e suplementação” entre uma fonte e outra (Borghouts, 1979: 120), o texto de Borghouts é o que melhor atende às necessidades deste artigo.

A seguir, portanto, apresento a tradução livre feita por mim do texto em inglês apresentado por Borghouts. Esta introdução do texto da fonte servirá como base para as reflexões que sucederão, quais sejam sobre a figura de Sehakek e sobre os procedimentos listados no encantamento, respectivamente. Como já utilizei o título dado pelo egiptólogo ao texto, não será necessário reintroduzi-lo.

Para trás, Sehakek¹¹ que veio do céu e da terra, cujos olhos estão em sua cabeça, cuja língua está em seu ânus, que come o pão de suas nádegas, sua pata direita afastando-se dele, sua pata esquerda atravessando sua testa, que vive no estrume, a quem os deuses temem!

Sua pata está atingida; para trás, vire-se! Seu caminho foi verificado, sua boca está fechada, sua língua foi cortada por Atum na Casa do Grande Magistrado em Heliópolis. Você não cairá sobre QA-Dt.T, filho de (...), durante a noite, de dia, em momento algum. Ele é Hórus, filho de Ísis, o herdeiro de Osíris Onnophris! Se você cair sobre ele novamente você será rendido ao Leão Feroz, filho de Bastet, e ele cavará pela sua pele até sua carne na presença dos lordes de Heliópolis. Você será cortado, Sehakek, em sua saída do céu. Seus olhos estão nas costas de sua cabeça, sua língua está em seu traseiro! Você come o pão que está em suas nádegas. @Tsmm é o nome de sua mãe, &wtwbdS é o nome de seu pai. Se você me atacar vindo do oeste, leste, norte ou sul, os deuses (...), direito (...), atravessando seu ombro. Seu nome será removido, levando à aniquilação de seu corpo, ao corte de seu *ba*, à imposição de um nome maligno a você. Você não viajará rio abaixo para Burísis, você não viajará rio acima para Abydos. Água será despejada por você – urina de (...). Você é arrasado pelas minhas palavras, inimigo de Hórus e Osíris!

Palavras a serem ditas quatro vezes sobre linho, cujas hastes são feitas em uma flecha. Deve ser amarrado a isto, enquanto a ponta da flecha é dirigida para fora. (Borghouts, 1979, 17-18)

Sehakek, o demônio

Não há dúvidas, após a leitura do encantamento, de que o ser chamado de Sehakek é concebido como deformado e detestável, além de temido e odiado pelos deuses. Repetir isto seria desnecessário caso não houvesse pontos de sua descrição que são fomentados pela própria visão egípcia. Primeiro, a alegação de que ele vive em meio a estrume e se alimenta de fezes (o “pão de suas nádegas”) ganha mais peso ao vermos como a ideia de evitar a ingestão ou até o contato com fezes é um elemento comum no chamado *Livro dos Mortos*, um conjunto de encantamentos e fórmulas que serviam de uso e auxílio nos ritos funerários¹². Isto me leva a dizer que a alegação de que Sehakek come e convive com fezes é um elemento especialmente odioso para os egípcios, principalmente os do período.

Segundo, o próprio corpo de Sehakek não segue o padrão ordenado normal, sendo uma espécie de configuração bizarra. Sehakek, assim, possui em si mesmo

¹¹ É válido afirmar que esta é uma das grafias possíveis para o nome do ser, podendo ser encontrado também *Sehak*, *Sehaqeq* ou formas mais ligadas à escrita egípcia. Decidi usar *Sehakek* por julgar que possui uma sonoridade melhor para um leitor contemporâneo.

¹² O *Livro dos Mortos* aparece no Reino Novo, justamente o período que abarca nosso tema, mas é tido como fruto de uma longa tradição de textos funerários. Quanto à questão de se evitar fezes, o encantamento nº 53 é explícito quanto a isso, tendo como título *Para não comer fezes ou beber urina no reino dos mortos*. Além deste, a ideia de que fezes são odiosas e devem ser evitadas aparece em no decorrer de outros. Ver: Faulkner, Raymond O. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: The British Museum Press, 2010.

uma forma caótica contrária ao princípio de Maat que apresentei de forma breve ao falar sobre *religião* no tópico anterior. Esta questão de ser contrário à ordem cósmica também infere no terceiro ponto: sua origem. Tanto Borghouts (1979: 102) quanto Edwards (1968: 159-160) aludem para a procedência estrangeira, provavelmente semita, dos nomes de seus pais. Os egípcios consideravam que sua terra unificada do *kemet*¹³ era o terreno de Maat; porém, a ordem cósmica não atuava para além dos próprios limites políticos do Egito. Disto resulta que o *estrangeiro*, em diversos períodos, é tido como um *agente* do Caos que quer destruir Maat, sendo assim um inimigo a ser combatido. Desta forma, outorgar uma origem estrangeira a Sehakek enfatiza seu papel de agente do Caos já apontado pelo seu próprio corpo e aparência.

Tendo todos esses pontos em mente, uma definição ou categorização imediata de Sehakek seria chamá-lo de demônio, algo que suscita questões relativas ao debate sobre “demonologia” no Egito Antigo. Há duas questões centrais quanto a isso. Primeiro, da mesma forma que ocorreu com *religião*, os egípcios não designaram um termo para nomear o vasto grupo de seres que permeiam suas crenças e que basicamente atuam entre deuses (*ntrw*, em egípcio) e humanos. Segundo, a palavra *demônio* carrega em si uma carga negativa e maligna, oriunda de seu histórico ocidental-cristão, que acaba imperando quando aplicada em outras civilizações e crenças que não a cristã. Apesar de nosso Sehakek ser evidentemente hostil e, portanto, poder ser lido como um demônio no sentido cristológico, há outros seres que não agem desta forma e que acabam se inserindo no mesmo conceito.

Esses “seres intermediários” possuem funções e atitudes diversas e distintas, podendo atuar como guardiões ou como causadores de doenças. Uma alternativa interessante sobre como podem ser referidos é feita por Kasia Szpakowska em *Demons in Ancient Egypt*. Esta autora distingue tais criaturas em dois pólos de acordo com suas ações e naturezas: os hostis e perigosos são chamados de *demônios*, enquanto que os de atuação mais protetora e guardadora são denominados como gênios. Estes gênios são seres que abundam em diversas descrições acerca do reino dos mortos, inclusive no já referido *Livro dos Mortos*. Muitas vezes chamados de *guardiões*, eles zelavam e protegiam certas áreas e/ou objetos, agindo de forma feroz apenas em caso de perigo ou ameaça àquilo que protegem; mas também poderiam figurar em procedimentos e ações mágicas dos vivos que visavam proteção. Assim, por terem um aspecto que varia entre o neutro

¹³ “Terra negra”, aludindo ao húmus que ficava na terra após o recuo da cheia do Nilo. Tratava-se de uma expressão que os antigos egípcios usavam para designar seu território.

e o benevolente, são por Szpakowska alcunhados como *gênios* (Szpakowska, 2009: 802-803).

Apesar de ser interessante, considero a opção de Szpakowska problemática por utilizar mais de uma categoria externa ao Egito. A proposta é atraente, decerto, pois se usa das noções ocidentais de demônio = maligno e gênio = benigno/protetor para a classificação e estudo no Egito. Contudo, o fato de colocar mais um conceito externo sem se perguntar sobre as significações de ambos, *demônios* e *gênios*, em adição ao de acabar dotando o tema de uma distinção ontológica e antagônica inexistente na mentalidade egípcia, fazem com que sua abordagem se torne menos atraente.

Outra alternativa que tem sido levada a cabo pelos egiptólogos é similar à que aqui fiz em relação à *religião*: não abandonar o termo e sim utilizá-lo mediante um posicionamento crítico acerca tanto do que pode ser entendido pelo pesquisador quanto como pode ser aplicado no estudo. Assim, os estudiosos têm buscado posicionar o termo *demônio* a partir de sua origem grega, *daimon*, isenta da noção cristológica de *entidade maléfica* e com contornos de *ser intermediário*¹⁴. Feito isto, procede-se ao estudo dos agora denominados *demônios egípcios*, por vezes diferenciando-os internamente. Um esforço deste tipo foi feito em seu artigo *Demons (Benevolent and Malevolent)*: adotando a definição geral de *demônios*, Lucarelli passa a distingui-los e a tratá-los em questões como representação nas fontes, iconografia, gênero e, o mais fundamental, de acordo com sua natureza e atitudes. Sua distinção entre andarilhos, mais hostis, e guardiões é praticamente a mesma feita por Szpakowska entre *demônios* e *gênios*, mas realiza apenas uma dinamização interna dentro de um grupo ao invés de uma postulação fortemente maniqueísta.

Com estas reflexões em mente, entendo que Sehakek pode sim ser chamado de demônio no sentido geral de *ser intermediário*. Contudo, ele também é hostil e perigoso, sendo mencionado por Lucarelli como um exemplo para o que ela chama de *andarilhos* (Lucarelli, 2010: 3). O encantamento aqui trazido objetiva justamente combatê-lo e mitigar os danos que ele traz às pessoas. Tendo tratado sobre Sehakek, passo então para a análise de como ele é enfrentado.

Combatendo Sehakek com heka

O primeiro elemento do encantamento que merece destaque é o envolvimento de divindades centrais nas crenças egípcias. Aparecem os nomes de

¹⁴ Para um melhor tratamento sobre os pontos relativos a essa concepção do termo grego, ver: KOUSOULIS, Panagiotis. “The Demonic Lore on Ancient Egypt: Questions on Definition”. In: _____ (ed.). *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*. Orientalia Lovaniensia Analecta 175: 2011. P. IX-XXI.

Atum (uma das formas do deus-solar criador), o casal Ísis e Osíris, o filho destes, Hórus, e um chamado de Leão Feroz e apontado filho de Bastet, sendo esta uma deusa-felina guerreira e filha do sol. Ademais, há um trecho que menciona deuses em grupo sem aludir a quem em específico sejam: “os deuses (...), direito (...), atravessando seu ombro”. Apesar da lacuna existente, pode-se deduzir que se trata de uma ameaça de retaliação caso Sehakek tente avançar contra o praticante do encantamento.

O uso de deuses e deusas em ações mágicas era um procedimento comum, como nos informa Geraldine Pinch na obra *Magic in Ancient Egypt*. Em nossa fonte, há envolvimento de divindades em ataques diretos a Sehakek (língua cortada por Atum, carne dilacerada pelo filho de Bastet), mas também na proteção e doação de forças para a pessoa que necessita se livrar do demônio. A identificação e relação de uma pessoa com alguma divindade era uma ação bastante difundida nas práticas egípcias e objetivava fazer com que a pessoa de fato *se tornasse*, durante certo tempo, aquele deus, recebendo assim as qualidades e benefícios necessários em certo prol. É graças a isto que, por exemplo, os mortos eram chamados de Osíris, deus que foi assassinado e trazido de volta à vida em uma nova forma de existência. Identificar o morto com Osíris ajudava a garantir que o falecido também ressuscitasse para uma existência renovada.

No texto aqui tratado, a pessoa a ser protegida é identificada com Hórus, tendo o parentesco deste também descrito. Fazendo isto, o encantamento lhe oferece não apenas a força e resistência do Hórus adulto, guerreiro e faraó sucessor de Osíris, mas também a proteção recebida por Hórus criança principalmente pela sua mãe. Ademais, a pessoa não apenas ganha os benefícios do pareamento com o deus, mas também se torna ele; desta forma, um ataque recebido seria uma ação dirigida contra o próprio Hórus, algo que faria com que o atacante sofresse castigos terríveis. Tal é a condição para que a ameaça do dilaceramento pelo Leão Feroz se concretize.

O segundo ponto da ação do encantamento contra Sehakek envolve os castigos e coerções direcionadas a ele. Além dos ataques e dilacerações explícitas, Sehakek encontra-se proibido de visitar importantes locais de peregrinação relacionados ao culto a Osíris (Busíris e Abydos) e, principalmente, seu nome e sua essência são atacados. Esta é uma questão que pode passar despercebida para um leitor leigo, mas que envolve uma ameaça pior que ataques corporais.

O *nome* da pessoa ou do ser era de fundamental importância nas crenças egípcias. Ligava-se intimamente ao que podemos chamar de essência, ao que a pessoa, divindade, etc., de fato é. Daí, possuir conhecimento do nome de outrem era uma forma de obter poder sobre ele ou ela, assim como destruir ou modificar o

nome de alguém traria conseqüências desastrosas à pessoa¹⁵. Por exemplo, uma conhecida prática egípcia de punição por crimes envolvia a troca do nome da pessoa culpada para uma frase ou expressão que lhe trouxesse infortúnios (algo como, por exemplo, “Aquele-que-é-odiado-pelos-deuses”). Assim, atacar o próprio nome de Sehakek traria danos maiores e mais profundos que simplesmente cortar sua carne: seu corpo seria destruído, aniquilado, enquanto seu *ba*, um princípio da crença egípcia que se liga tanto à capacidade de movimentação (principalmente *post-mortem*) quanto ao que poderíamos chamar de sua “personalidade” e “individualidade”, seria danificado e inutilizado. Assim sendo, as ameaças e danos dirigidos contra Sehakek são contundentes e profundos.

A ideia da eficácia de textos e imagens era fundamental para as práticas egípcias, tanto as definidas como mágicas quanto as tidas como religiosas (existindo ou não diferenças entre elas). Isto já garantia a validade de efeito dos encantamentos, além de assegurar que Sehakek seja afetado pelas palavras do praticante, como é afirmado ao final do segundo parágrafo. Porém, a ritualística que envolvia a execução também possuía sua importância. Contamos felizmente com uma descrição de como o encantamento deveria ser utilizado no procedimento de combate a Sehakek. Apesar de eu ter aqui objetivado os elementos textuais propriamente ditos, não ignoro a própria advertência de Ritner de que tanto o rito quanto os materiais utilizados no ato mágico eram cruciais (Ritner, 2008: 38).

Tecendo comentários breves acerca disso, chama-me a atenção não apenas o uso de uma planta de linho, material largamente utilizado principalmente nos templos egípcios, como também sua modulação em uma pequena flecha. Esta me parece conter a ideia não apenas de servir de *meio* para se expelir Sehakek, mas também uma alusão à deusa-leoa Sekhmet, a qual era tanto uma divindade feroz e causadora de doenças quanto uma figura importante para curas e medicina¹⁶. Porém, estes são apenas observações e possíveis indicações para análise do procedimento ritual do encantamento, algo que julgo merecer um estudo aprofundado à parte.

Conclusão

Quero concluir mais trazendo questões para reflexão do que soluções e respostas. O exposto neste artigo mostrou que as categorias de *magia* e *religião*

¹⁵ É por isto que um hábito bastante comum, principalmente nos mitos referentes aos deuses, é o uso de outros nomes que não o *secreto*, o *verdadeiro*. Há um mito bastante elucidativo quanto a este tema em que Ísis arma um estratagema para conseguir obter o nome verdadeiro de seu pai, o deus-sol Rá, e só o consegue pois o deus estava sofrendo com dores causadas por um forte veneno de serpente.

¹⁶ As Sete Flechas de Sekhmet, por exemplo, eram emissários da deusa (demônios) que muito atuavam de forma a causar doenças e afetar inimigos. À sua atribuição de destruidora e causadora de epidemias somou-se com o tempo um papel de deusa envolta com procedimentos de cura.

usadas pelos pesquisadores possuem pouco respaldo de fato nos universos linguístico e cultural egípcio. A meu ver, o encantamento aqui tratado envolve o uso de *heka*, magia, mesmo que não evidencie isso explicitamente. Contudo, não vejo motivos para afirmar que não possa também ser designado como uma ação religiosa nos termos que aqui foram discorridos. Mas, além dessa ambivalência entre religião e magia, há uma terceira área com a qual o encantamento versa e que, apesar de não ter abordado no corpo do artigo, chamo um pouco a atenção agora: a medicina.

Sehakek é um demônio causador de dores de cabeça e enxaqueca. Combatê-lo, então, tem por objetivo livrar a pessoa de tais males; em outras palavras, o intuito do encantamento é curar (e em seguida proteger). Como a magia egípcia era empregada muitas vezes em paralelo a outras ações¹⁷ (Pinch, 2006: 14), não é impossível conceber que um encantamento de cura fosse empregado em conjunto com outras formas de tratamento. Sendo assim, e tendo em mente a legitimidade social de *heka*, não seria viável compreender o uso de encantamentos do tipo no rol de práticas médicas egípcias? Não podemos nos esquecer de que os egípcios acreditavam que seus ritos e usos de *heka* eram eficazes. Logo, um procedimento médico poderia muito bem utilizar práticas mágicas ao mesmo tempo em que empregava remédios, alimentação e ervas.

Encerro, portanto, reiterando que não objetivei fornecer respostas para a classificação de uma fonte deste tipo, mas sim mostrar a dinâmica de questões que o esforço de categorizar envolve. Parece-me até, para concluir, que, enquanto estudiosos se debatem para tentar definir as esferas de magia, religião, e também medicina, para as pessoas do Egito Antigo importava apenas (além das questões materiais de existência do dia a dia) as funções de *heka* para a manutenção do universo e auxílio da vida humana.

Bibliografia Utilizada

- ASSMANN, Jan. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- BORGHOUTS, Joris F. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Leiden: E.J. Brill, 1979.
- Bourdieu, Pierre. "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". In: _____. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. P. 27-98.
- Edwards, Iorwerth E. S. Kenhikhopshes's prophylactic charm. In: *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 54, p. 155-160, 1968.

¹⁷ Como em conjunto com ações militares para destruir ou enfraquecer um inimigo, por exemplo.

- 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. P. 48-60.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- KOUSOULIS, Panagiotis. "The Demonic Lore on Ancient Egypt: Questions on Definition". In: _____ (ed.). *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*. Orientalia Lovaniensia Analecta 175: 2011. P. IX-XXI.
- LUCARELLI, Rita. (2010) Demons (benevolent and malevolent). In: DIELEMAN, Jacco; WENDRICH, Willeke (eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, p. 1-10. Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv>.
- PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2006.
- 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].
- SZPAKOWSKA, Kasia. Demons in Ancient Egypt. In: *Religion Compass*, 3(5), p.799-805, 2009.