

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

UM DEUS DE MUITAS FACES. A CRENÇA EM ABRAXAS DO AMBIENTE MÁGICO
MEDITERRÂNICO AO GNOSTICISMO (sécs. I-IV EC).

Italo Diblasi Neto

2017

UM DEUS DE MUITAS FACES. A CRENÇA EM ABRAXAS DO AMBIENTE MÁGICO
MEDITERRÂNICAO Gnosticismo (sécs. I-IV EC).

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ), Instituto de História, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Andre Leonardo Chevitarese.

Rio de Janeiro

Março de 2017

UM DEUS DE MUITAS FACES. A CRENÇA EM ABRAXAS DO AMBIENTE MÁGICO
MEDITERRÂNICO AO Gnosticismo (sécs. I-IV EC).

Italo Diblasi Neto

Orientador; Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese

Prof. Dr. Flávio dos Santos Gomes (PPGHC)

Prof. Dr. Wallace dos Santos de Moraes (PPGHC)

Prof. Dr. Daniel Brasil Justi (PUC-RIO)

Prof. Dr. Lair Amaro dos Santos Faria (EE)

Rio de Janeiro
Março de 2017

Dibiasi-Neto, Italo.

Um deus de muitas faces: A crença em Abraxas do ambiente mágico-religioso mediterrânico ao gnosticismo (sécs. I-IV EC)/ Italo Dibiasi Neto. – Rio de Janeiro: UFRJ/ Instituto de História/ Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2017.

ii, 131f, 31cm.

Orientador: André Leonardo Chevitarese.

Tese (doutorado) – UFRJ/ Instituto de História/ Programa de Pós Graduação em História Comparada, 2017.

Referências bibliográficas: f. 132-135.

1.Abraxas. 2. Magia Mediterrânica. 3. Gnosticismo. I.

Chevitarese, André Leonardo. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Instituto de História/ Programa de Pós-Graduação em História Comparada. III. Título.

SUMÁRIO

Resumo	i
Introdução	1
Capítulo 1. O ambiente mágico-religioso mediterrânico: Abraxas e os Papiros Mágicos Gregos.	10
1.1. Um mundo assombrado por deuses, daimons e homens.	12
1.2. Os conceitos em torno da magia no mundo mediterrânico.	25
1.3. A magia e a Fortuna, o fatalismo astral e os objetos do Devir.	29
1.4. Magia e micropolítica: possibilidades interpretativas em torno da figura do feiticeiro no ambiente mediterrânico.	34
1.5. Os Papiros Mágicos Gregos: histórico, características e controvérsias.	38
1.6. Análise documental: A silhueta de Abraxas nas fórmulas mágicas mediterrânicas	46
Capítulo 2. A Construção da imagem de Abraxas em amuletos mediterrânicos.	63
2.1. Gemas, jóias e amuletos: uma discussão conceitual.	64
2.2. O uso ritual de amuletos.	69
2.3. Os amuletos mediterrânicos e o gnosticismo.	75
2.4. As “pedras de Abraxas”: tipologias de amuletos e outras discussões conceituais.	79
2.5. Análise e interpretação do corpus documental	82
Capítulo 3. Gnose, Gnosticismos e Abraxas.	97
3.1. Gnosticismo: definições e embates historiográficos.	97
3.2. Os gnósticos, suas ideias e mitos.	105
3.3. Fontes e personagens da querela das almas: Basilides e a literatura patrística.	110
3.4. Análise documental: Abraxas nos textos gnósticos	115
Conclusão	120
Apendice 1. Catálogo de amuletos.	123
Bibliografia	132

Resumo

Esta tese propõe a construção da história da divindade Abraxas no mundo mediterrânico dos quatro primeiros séculos EC. Para tal, examinamos diferentes documentos em que este deus está presente, cotejando-os num exercício comparativo que busca entender as transformações pelas quais Abraxas passou dentro do contexto mágico-religioso mediterrânico, assim como as ideias construídas em torno desta figura. Pouco conhecido na historiografia, e de origens obscuras, Abraxas foi tido, por muito tempo, como um deus gnóstico, que teria sido designado por este nome porque ele designava uma palavra de poder em operações mágicas. Entretanto, propomos que Abraxas já era conhecido como uma divindade neste contexto mágico-religioso, que foi ressignificado no âmbito do gnosticismo, sendo alçado à posição de um deus supremo. A documentação examinada compreende (1) feitiços dos papiros mágicos gregos; (2) amuletos; (3) fragmentos de textos gnósticos; (4) textos de heresiólogos como Irineu de Lião e Epifanio de Salamina.

Palavras-chave: gnosticismo; magia; abraxas.

Abstract

This thesis proposes the construction of the history of the deity Abraxas in the Mediterranean world of the first four centuries CE. To do that, we investigate different sources in which this god is present, comparing them in a exercise that aims to understand the transformations that Abraxas have been through within the Mediterranean religious context, as well as the ideas built around this figure. Mostly unknown in historiography, and of obscure origins, Abraxas was long regarded as a Gnostic god, who would have been given this name because it designated a word of power in magical operations. However, we propose that Abraxas was already known as a deity in this religious context, and was transformed in the scope of Gnosticism, being elevated to the position of a supreme god. The sources examined comprises (1) spells of the Greek magical papyri; (2) amulets; (3) fragments of Gnostic texts; (4) texts of heresiologists such as Irenaeus of Lyons and Epiphanius of Salamis.

Key-words: Magic; Gnosticism; Abraxas.

Introdução

Em 1916 Carl Gustav Jung escreveu um texto, que mais tarde viria a considerar "um pecado de juventude", chamado Os Sete Sermões aos Mortos. Neste texto, que é considerado por alguns uma espécie de tratado gnóstico moderno (HOELLER, 1995: 27), Jung esboça toda uma teoria em torno da superação de dicotomias como bem/mal, luz/escuridão, homem/mulher. Para tal, fala de uma divindade "que os homens esqueceram" (JUNG, 2012: 456), chamada Abraxas.

Ao longo dos sete sermões, Jung demonstra (prega?) que Abraxas seria o deus que encarna em si a totalidade, estando acima do deus judaico-cristão e do diabo, associando-o à ideia de Pleroma¹, isto é, tudo aquilo que existe para além da matéria e do mundo cognoscível. No II sermão, Jung afirma:

"Abraxas é a atividade; nada pode resistir-lhe, exceto o irreal, e assim, o seu Ser ativo desenvolve-se livremente. O irreal não existe, portanto, não pode de fato resistir. Abraxas permanece acima do sol e acima do demônio. Ele é o improvável provável, que é poderoso no plano da irrealidade. Se o Pleroma pudesse ter uma existência, Abraxas seria sua manifestação" (JUNG, 2012: 462).

Em seguida, no terceiro sermão:

"Abraxas é o sol e também o abismo eternamente hiante do vazio, do redutor e desagregador, o demônio.

O poder de Abraxas é duplo. Vós não podeis vê-lo, porque a vossos olhos a oposição a esse poder parece anulá-lo.

O que é dito pelo Deus-Sol é vida.

O que é dito pelo Demônio é morte.

Abraxas, no entanto, diz a palavra venerável e também a maldita, que é vida e morte ao mesmo tempo.

¹ "O pleroma é, simultaneamente, o começo e o fim dos seres criados" (JUNG, 2012: 457)

Abraxas gera a verdade e a falsidade, o bem e o mal, a luz e a treva, com a mesma palavra e no mesmo ato. Portanto, Abraxas é verdadeiramente o terrível.

Ele é magnífico como o leão no exato momento em que abate sua presa. Sua beleza equivale à beleza de uma manhã de primavera.

De fato, ele próprio é o Pã maior e também o menor. Ele é Príapo.

Ele é o monstro do inferno, o polvo de mil tentáculos, o contorcer de serpentes aladas e da loucura.

Ele é o hermafrodita da mais baixa origem.

Ele é o senhor dos sapos e das rãs que vivem na água e saem para a terra, cantando juntos ao meio-dia e à meia-noite.

Ele é plenitude unindo-se ao vazio;

Ele constituí as bodas sagradas;

Ele é o amor e o assassino do amor;

Ele é o santo e o seu traidor.

Ele é a luz mais brilhante do dia, e a mais profunda noite da loucura.

Vê-lo significa cegueira;

Conhecê-lo é enfermidade;

Adorá-lo é morte;

Temê-lo é sabedoria;

Não resistir-lhe significa libertação”.

Não seria exagero afirmar que a presente pesquisa nasceu da inquietação advinda de tal leitura, especialmente considerando um dado final, e talvez mais significativo: Jung assina este texto como "Basilides, em Alexandria, a cidade onde o Oriente encontra o Ocidente" (2012: 457).

Basilides, conforme verificamos nas primeiras investigações que constituem esta tese, foi um pregador gnóstico do século II EC, residente em Alexandria, que - como outros - elaborou uma cosmogonia na qual Abraxas desempenhou papel fundamental. Jung, portanto, conheceu as ideias de Basilides, como conheceu, provavelmente, os textos dos heresiólogos cristãos que escreveram sobre Basilides e Abraxas para refutá-los.

Além disso, a investigação ganhou corpo a partir de duas outras descobertas documentais. Por um lado, uma quantidade razoavelmente grande de amuletos dos primeiros 3 séculos EC em

que não apenas o nome de Abraxas aparece talhado, mas também sua imagem: a de um deus com cabeça de galo, corpo de homem e pernas de serpente. De outro, a significativa presença e invocação de Abraxas em fórmulas e feitiços contidos nos Papirmos Mágicos Gregos - textos que, como veremos, foram escritos em datações semelhantes aos textos de Basilides e dos amuletos, todos advindos daquilo que chamaremos "o ambiente mágico-religioso mediterrânico", constituído por um verdadeiro caldo cultural de referências próprias das regiões englobadas àquela altura sob o domínio do Império Romano. Assim, o motor central que guia esta tese é a tentativa de construir uma história de Abraxas; das ideias e crenças que circulavam ao seu redor e que foram construídas a partir dele dentro deste contexto cultural amplo.

Um determinado peregrino dos séculos I, II e III EC, que percorresse o caminho de Alexandria à Ásia Menor, via Síria e Palestina, conta Hopkins (1999: 6), muito provavelmente não saberia definir, em termos concretos, a divisão definitiva entre as mais variadas práticas religiosas politeístas disseminadas pelo mediterrâneo oriental, e aquelas judaico-cristãs. Se, por um lado, tal situação reflete a pluralidade de experiências religiosas presentes no ambiente destas províncias romanas dos primeiros séculos d.C., cujo caráter altamente sincrético foi e é tema de uma vasta e consolidada historiografia (DODDS, 1965; LUCK, 1995; JANOWITZ, 2001; DICKIE, 2001; CHEVITARESE, 2003, 2011; SANZI, 2006), ela também nos lembra que na experiência cotidiana das populações comuns de tais regiões não existiam fronteiras bem delimitadas no que concerne a ser politeísta (em suas várias vertentes), cristão, ou judeu. Uma evidência disso reside no caráter altamente restritivo dos textos da literatura patrística, que já então começavam a surgir (séc. II EC) na tentativa de normatizar a "fé cristã" a partir de pressupostos de alteridade, ou seja, guiando-se não pelo que significava *ser* cristão, mas por aquilo *que não o era* (LAYTON, 2002: 23).

Assumindo o pressuposto de que o mediterrâneo antigo foi uma via privilegiada de trocas simbólicas e culturais (SANZI 2006: 32), objetiva-se, com este projeto, partir de um método histórico-comparativo (DETIENNE, 2000) para evidenciar a existência de sincretismos entre

experiências judaico-cristãs e politeístas em províncias romanas do mediterrâneo oriental² dos primeiros quatro séculos d.C. Para tal, assumimos como problemática a investigação dos usos, discursos, práticas e crenças documentadas a respeito da divindade Abraxas.

Representado em gemas e amuletos que circulavam entre estas regiões como um deus zoomórfico³ dotado de corpo de homem, cabeça de galo e pernas de serpente, *Abraxas* era uma divindade associada a práticas mágicas e localizada no sincretismo entre crenças judaicas, helenísticas, egípcias, babilônicas e, posteriormente, cristãs. Seu nome, extremamente recorrente nas fórmulas mágicas e feitiços dos “Papiros Mágicos Gregos”, foi tema de debates entre autores antigos e modernos, assim como seu espectro de atuação; entretanto, muito pouco existe de consensual a seu respeito. Dentro de um quadro historiograficamente seguro, sabe-se que se trata de um deus situado no limiar de diversas experiências religiosas mediterrânicas e cujas características foram transformadas por diferentes grupos ao longo dos quatro primeiros séculos EC



2 Embora não existam convenções a respeito da porção “oriental” do mar mediterrânico, considera-se aqui, sob este crivo, as seguintes regiões: norte do Egito, Síria, Palestina e Ásia Menor.

3 A tradição de representar os deuses em forma zoomórfica era bastante comum nas mitologias egípcia e babilônica, o que sugere aproximações entre estas concepções no contexto mediterrânico.

Mapa 1: Mundo mediterrânico antigo. As regiões destacadas em verde e amarelo são aquelas relativas ao objeto de estudo desta tese, sendo os territórios nos quais foi encontrada a maior parte da documentação aqui utilizada, além de ter sido o espaço de articulação das populações que interessam a esta investigação.

É com a existência de vestígios arqueológicos abundantes – gemas, amuletos, anéis – advindos de sítios de Alexandria e regiões da Síria e Palestina, e cujas datações variam entre os séculos I e IV d.C., que acreditamos ser possível determinar que, já no século I, Abraxas era amplamente conhecido na cultura popular mágico-religiosa mediterrânica que fazia uso de tais artefatos, dada a grande quantidade de achados. Suas origens exatas, no entanto, são desconhecidas.

Autores “gnósticos”⁴ do século II d.C., tais como Basilides de Alexandria, e o autor anônimo do texto “O livro sagrado do grande espírito invisível”, atribuíram, em seus escritos, diferentes origens a esta divindade, e elas serão discutidas em momento oportuno deste projeto. A bibliografia clássica sobre o assunto tendeu, ao longo do século XX, a considerar a vasta existência de representações de *Abraxas* em amuletos e gemas como consequência dos escritos e ensinamentos destes autores “gnósticos”, ou seja, como se a popularização desta divindade fosse atribuída à difusão dos mitos “gnósticos” (BUDGE, 1930, 1978; BONNER, 1950; HOELLER, 2006). Nós, por outro lado, defendemos a ideia de que tais autores se apropriaram desta divindade já disseminada no ambiente mágico-religioso mediterrânico para atribuir-lhe origens e funções em seus mitos cosmogônicos “gnósticos”. Eis aí o primeiro ponto de discordância deste projeto com relação à sua historiografia.

Presente em pelo menos vinte fórmulas mágicas descritas nos “Papiros Mágicos Gregos”, a divindade *Abraxas* é constantemente invocada para a realização de feitiços descritos neste corpo de textos. Associado a nomes de anjos judaico-cristãos como Miguel, Gabriel e Rafael (*PGM*, II. 64-184; *PGM*, III. 187-262), além de divindades gregas e egípcias como Hermes, Zeus, Atená, Osíris e Ísis (*PGM*, I. 262-347; *PGM*, VII. 643-51; *PGM*, XXXVI. 134-60), seu espectro de atuação é absolutamente diverso, e sua natureza altamente sincrética. Vertendo-se entre fórmulas de

⁴ É de suma importância ressaltar, já de antemão, que o termo “gnóstico” é uma criação advinda do século XIX, sendo, portanto, uma classificação moderna para uma experiência antiga. Assim, é evidente que nenhum dos autores e círculos gnósticos a que nos referimos se enxergavam enquanto tal, mas como vertentes diferentes do conhecimento (*gnosis*) cristão.

exorcismo, feitiços de amor, de ataque a inimigos, proteção e obtenção do dom da profecia, *Abraxas* parece estar relacionado a todo tipo de atuação no campo mágico-religioso mediterrânico. Assim, associado a outras divindades, *Abraxas* fazia parte de um leque de deuses aos quais populações disseminadas pelas regiões em questão prestavam culto em troca de poderes mágicos e iniciação nas artes da magia.

Da mesma forma, ao adentrarmos o universo da cultura material, ou seja, dos amuletos, gemas e jóias referentes a *Abraxas*, não é difícil perceber o caráter mágico de seu culto. Representações da divindade feitas junto a fórmulas estampadas nos artefatos variam de funções *apotropaicas* (ou seja, de proteção do indivíduo que porta o objeto diante das ameaças do mundo), a amuletos e anéis canalizadores de forças e poderes divinos que trariam sucesso, vitória e triunfo sobre inimigos. Assim como nos Papiros Mágicos Gregos, o nome de *Abraxas* aparece, no registro arqueológico, comumente associado a anjos, divindades e ao deus dos judeus nos amuletos e gemas.



Representações de Abraxas em amuletos junto a inscrições ligadas a práticas mágicas. No primeiro deles (anverso e reverso), Abraxas está rodeado de inscrições com nomes de planetas e invocações e associado a uma divindade egípcia de cabeça de águia. No segundo, a inscrição “IAO”, denominação referente ao deus dos judeus encontra-se em seu escudo. Ref: BONNER, 1950; peças 172 e 173.

No entanto, como ressalta Trabulsi (2004: 12), nenhuma experiência religiosa deve ter suas características engessadas no tempo, uma vez que suas atribuições se transformam em diferentes contextos espaciais e temporais, assim como variam entre diferentes grupos e populações. É, portanto, no exercício comparativo entre diferentes visões a respeito desta divindade, funções a ela atribuídas, assim como nos discursos construídos sobre o seu culto que reside a problemática desta investigação.

O primeiro capítulo desta tese toma como objeto e ponto de partida o ambiente-mágico

religioso mediterrânico dos primeiros 4 séculos EC e a presença da divindade Abraxas neste contexto. Partindo de uma construção teórica deste ambiente, discutimos os conceitos em torno da magia no mediterrâneo e as diversas tradições mágico-religiosas que fizeram emergir o sincretismo que caracteriza este ambiente. Também discutimos a relação entre magia e política, sustentando a magia como um *fazer político* bastante particular no âmbito de um império que se estende da península ibérica à Ásia, e no qual são abundantes as querelas.

Como documentação, são examinadas fórmulas mágicas e feitiços contidos nos Papiros Mágicos Gregos, tendo como recorte aqueles em que Abraxas está presente. Este deus, que é o fio condutor da tese, aparece nos papiros em meio a outras divindades advindas de diversas tradições religiosas do mediterrâneo, invocados em conjunto para a realização de toda sorte de façanhas, desde amarrações amorosas à disputas jurídicas. Interessa-nos saber como se constitui a figura de Abraxas neste contexto, quais são seus agenciamentos nos feitiços e quais as ideias construídas em torno desta obscura divindade no ambiente ao qual se remetem os papiros: o das práticas mágicas.

Este capítulo busca, desta forma, construir um panorama deste ambiente mágico e compreender de que maneira Abraxas está relacionado a ele.

Relacionando-se ao capítulo 1 por também explorar o âmbito das práticas mágicas mediterrânicas, o capítulo 2 centra-se em uma investigação a partir de objetos de cultura material, artefatos mágicos como amuleto, gemas e anéis em que Abraxas aparece, oferecendo, assim, um contraponto às informações textuais dos papiros mágicos analisados no primeiro capítulo.

O leque de problemas que a análise destes objetos traz para a questão é vasto, e a análise partirá de uma discussão sobre a construção imagética de Abraxas, suas características morfológicas, as relações de sincretismo que também se encerram sob sua imagem, as discussões advindas de sua constituição híbrida e um velho problema historiográfico a respeito das raízes desta imagem e sua associação a uma antiga divindade solar egípcia, ainda bastante indefinida.

Além disso, o estudo de objetos como amuletos e gemas traz à discussão novas ideias a

respeito da relação de Abraxas com a magia mediterrânea, suas possibilidades interpretativas e controvérsias.

O capítulo 2 estabelece também as bases para o capítulo 3, referente ao gnosticismo, especialmente porque parte das fontes que serão examinadas (textos da patrística) nos informam a respeito do vasto uso de amuletos deste tipo entre os gnósticos do círculo de Basilides, em Alexandria. Assim, abordar a cultura material relativa a Abraxas aprofunda, de um lado, as discussões iniciadas no capítulo 1 e prepara narrativamente as investigações relativas ao gnosticismo.

O capítulo 3 da tese leva a investigação para o âmbito dos gnosticismos dos séculos II e III EC. Começando com uma discussão conceitual em torno do que eram estes movimentos, suas relações com o cristianismo originário, com as práticas mágicas, e as controvérsias historiográficas acerca de suas características.

O capítulo abordará diferentes tipos de documentos. De um lado, fragmentos de textos originais gnósticos: (1) os textos atribuídos a Basilides, notório pregador gnóstico de Alexandria no século II, em cujo sistema de pensamento Abraxas aparece como uma divindade suprema, acima do deus hebraico, ali considerado um demiurgo. (2) Um texto gnóstico tardiamente conhecido e intitulado “O evangelho do grande espírito invisível”, no qual Abraxas também aparece num concepção parecida com a de Basilides, e bastante diferente daquele presente no contexto examinado nos dos primeiros capítulos.

Paralelamente a isso, serão abordados os textos dos autores da Patrística, os primeiros pregadores cristãos que começavam, então, um processo de normatização do cristianismo originário, e que escreveram sobre os gnósticos (e os de Basilides, em especial) para refutar suas crenças e práticas como heresias. Neste âmbito, serão trabalhados os textos de Irineu de Lion e Hipólito de Roma, que abordam incessantemente os costumes dos gnósticos e a figura de Abraxas neste contexto. A investigação se dará a partir do confronto comparativo entre os fragmentos

gnósticos e as descrições dos autores da patrística.

Assim, o capítulo 3 fecha a tese, articulando as transformações na figura de Abraxas e das ideias construídas em torno dele, do ambiente mágico dos papiros e gemas à escrita do caos dos gnósticos. Pretendemos, com isso, construir um história dessa divindade a partir de suas múltiplas faces. Cremos, como hipótese geral, que haja uma característica relativa a Abraxas (ou antes uma ética construída em cima deste deus) que conecta estas faces e traz à luz ideias determinantes tanto no que diz respeito ao ambiente da magia mediterrânica quanto ao sectário universo dos gnósticos.

Deus dos sortilégios e superstições, príncipe dos céus e criador de mundos, Abraxas assediou a imaginação dos antigos e também a dos modernos. Quem foi Abraxas? Como surgiu e como se transformou? Como se praticava o seu culto e onde? Quem eram os seus seguidores? Quem condenou o seu culto e com que objetivos? Estas são algumas das questões que esta pesquisa procura responder.

Capítulo 1. O ambiente mágico-religioso mediterrânico: Abraxas e os Papiros Mágicos Gregos.

Como ponto de partida de nossa investigação a respeito das práticas e crenças religiosas construídas em torno da figura de Abraxas propomos uma imersão no contexto mágico-religioso mediterrânico dos primeiros 4 séculos E.C., período no qual as referências documentais a esta divindade surgem, aqui e ali, em contextos e períodos diversos, e através das quais acreditamos ser possível construir uma história de Abraxas, propriamente, e dos conceitos envolvidos na trama de significações que ele veio a abarcar.

As primeiras referências de que dispomos sobre a presença de Abraxas no sincrético mosaico religioso do mundo mediterrânico são aquelas presentes nos Papiros Mágicos Gregos, o maior conjunto de fórmulas mágicas e feitiços encontrados no Egito e que evidenciam uma profusão de divindades e crenças advindas do próprio Egito, da Grécia, da tradição judaica, além de inúmeras referências às crenças religiosas persas e a deuses do antigo império babilônico.

Portanto, é preciso construir e compreender isto a que chamamos “contexto mágico-religioso” mediterrânico; compreender o que era essa magia (ou ao menos propor uma interpretação a seu respeito), de que maneira era recebida, como era praticada, quem eram seus praticantes, a quem recorriam, o que caracterizava um *magus*, e de que maneira Abraxas aparece dentro deste conjunto de problemas.

Como procuraremos operar com o binômio “mágico-religioso”, algumas considerações preliminares se fazem necessárias: muito já foi dito a respeito da maneira que as ciências sociais buscaram construir diferenças fundamentais entre a magia e a religião⁵, enquanto conceitos, desde o século XIX, quando James Frazer, em sua importante (porém equivocada) obra *O Ramo de Ouro* considerou a primeira como uma forma primitiva e deturpada da segunda; passando pela escola

⁵ Quase sempre através de uma perspectiva racionalista, positivista e até teleológica que deve grande parte de sua arrogância epistemológica ao iluminismo e suas derivações tardias.

sociológica francesa de Durkheim e Marcel Mauss⁶, que pensou a magia a partir de uma abordagem funcionalista, como fato social que tangencia a religião através da noção de sagrado, mas que se diferencia desta⁷; até as perspectivas da segunda metade do século XX, de autores como Carlo Ginzburg⁸, este – um historiador muito familiarizado com a literatura antropológica, que buscaram demonstrar como o discurso institucionalizado da religião moldou a maneira de apreender o caráter dito “mágico” das representações e dos ritos populares. A questão, como é próprio de todo grande problema, permanece em aberto.

Muito também já foi dito a respeito da impossibilidade teórica de separar estes dois conceitos, ao menos desde Lucien Lévy-Breuhl, em *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, para o caso das sociedades primitivas⁹, e de vários pesquisadores da antiguidade (Luck, Faraone), que nas últimas décadas demonstraram esta impossibilidade – ou ao menos extrema dificuldade – para o caso mediterrânico. Portanto, trabalharemos com a hipótese (e esta discussão será retomada em vários momentos) de que, a despeito do discurso oficial dos cultos religiosos, as práticas de natureza mágica estavam disseminadas no pensamento das sociedades antigas ainda que – e mesmo por isso – tenham sido coibidas e combatidas aqui e ali. Da mesma forma, o que é considerado próprio do “religioso”, aparece (como veremos) nas crenças e práticas ditas mágicas, de modo que a separação entre os conceitos – ao menos para o contexto desta investigação – não é apenas artificial como também equivocada.

Posto isso, este capítulo estará segmentado segundo o seguinte itinerário: (1) a elaboração de um mosaico de referências à magia – enquanto conceito e prática – nas diversas sociedades do mediterrâneo antigo em períodos anteriores aos 4 primeiros séculos E.C., buscando demonstrar as diversas variantes, leituras e influências que vieram a compor o que denominamos “ambiente

6 Ver, por exemplo, *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, de Mauss.

7 Durkheim chega a colocar a magia como uma prática antissocial e desviante, que ao contrário da religião não atua em termos de coesão social (CÂNDIDO, 2002: 27).

8 Dele, ver *Os Andarilhos do Bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII e História Noturna*.

9 A este respeito ver, também, “O feiticeiro e sua Magia”, capítulo de Claude Lévi-Strauss, em *Antropologia. Estrutural*, no qual esta figura e suas práticas são colocadas em perspectiva com a sociabilidade da vida espiritual de sociedades primitivas.

mágico-religioso”; (2) uma breve discussão teórica a respeito das práticas mágicas recorrentes no mediterrâneo, suas relações com o *cosmo*, com os mitos, e as diversas divindades que circulavam entre as províncias do Império Romano e as inúmeras controvérsias acerca da figura do mago neste contexto; (3) uma detalhada discussão a respeito da formação do *corpus* documental conhecido como os Papiros Mágicos Gregos, suas características e problemas; (4) análise documental propriamente dita dos feitiços e fórmulas mágicas em que Abraxas aparece, de modo que seja possível apontar determinadas hipóteses a respeito deste figura e seu culto.

1.1. Um mundo assombrado por deuses, *daimons* e homens.

Quando, nos períodos helenístico e romano, nos deparamos com evidências tão vastas de um contexto mágico-religioso que – poderíamos arriscar – se assemelha a uma espécie de caldeirão de referências míticas e práticas rituais de regiões diversas que, no entanto, aparecem-nos constantemente recriadas e/ou reinterpretadas, a grande questão que se projeta, enquanto problema, diz respeito muito menos ao momento em que isso ocorre/ começa a ocorrer¹⁰, e bem mais aos processos que fazem emergir as condições para que o sincretismo faça seu lastro. Em outras palavras, o mosaico de referências conceituais a respeito da magia aqui e ali (em termos temporais e espaciais) que desembocou, na prática, em um determinado modo de ver e experienciar o campo religioso como algo amplo e interpenetrante, seja a partir de analogias culturais ou de uma apropriação criativa da alteridade.

Como muitos pesquisadores têm enfatizado nas últimas décadas, as fronteiras entre o que se pode considerar "magia", religião e medicina na antiguidade eram borradas e fortemente

¹⁰ Pergunta no mínimo mal colocada, mas que ocupou toda uma historiografia (TOYNBEE, MOMIGLIANO) preocupada em localizar nas expansões de Alexandre o ponto de fuga difusionista não apenas daquilo que entendemos como helenismo, mas de circulação das próprias concepções culturais dos ditos “nativos” do oriente próximo. Quanto a isso, não há dúvidas de que embora o período helenístico possa ser considerado uma espécie de catalizador, ao menos no que diz respeito à questão da magia, o “lado de lá” do mediterrâneo (egípcios, persas, judeus e a etnias abarcadas sob estas três hegemonias) já trocava há muito, não apenas em termos cosmogônicos mas principalmente em suas práticas rituais – como observaram, na época, os próprios escritores gregos, como é o caso de Heródoto (para os contextos egípcio e persa, especificamente), Arriano e Estrabão (para a Ásia Menor como um todo).

contestadas. Os termos *mageia* (no grego) e *magia* (no latim) descreviam uma ampla variedade de práticas, incluindo o uso de poções e drogas, a elaboração de feitiços, a prática da necromancia, o suposto controle sobre fenômenos naturais e ainda mais. Com efeito, uma das coisas que todas essas práticas tinham em comum no campo social mediterrânico (ao menos em termos de poder institucional) era a estigmatização. Majoritariamente, a magia esteve envolta por uma conotação negativa no discurso “oficial” religioso dos cultos cívicos. No império romano, diversas práticas mágicas estavam previstas nos códigos penais e podiam levar a condenações rígidas como o exílio e mesmo a morte¹¹. Grande parte das práticas mágicas, mesmo aquelas que não eram consideradas ilegais, eram mal vistas do ponto de vista da vida pública, ainda que hoje saibamos que práticas como as descritas nos papiros mágicos tenham sido extremamente populares (e mesmo por isso, combatidas). A magia, em grande escala, era praticada no âmbito privado dos indivíduos e mantida em segredo, na medida do possível.

Como Kindt (2012: 107) assinalou, havia "certas noções genéricas a respeito do que constituía a magia no mundo antigo", mas a linha exata entre o que era considerado aceitável ou não era vaga: "não estava sempre claro quem poderia afirmar o que fazia parte do discurso oficial religioso ou não". Muitas pessoas parecem ter se apropriado do rótulo do "mago", possivelmente visando construir redes de clientes e influência. Entretanto, nem todas as pessoas que praticavam atividades consideradas como mágicas necessariamente pensavam sua própria atividade nesses termos. Janowitz (2001: 3), por exemplo, argumenta que, entre os praticantes de magia, era comum considerar suas próprias atividades como lícitas e condenar aquelas relativas a crenças diferentes como bruxaria ou algo condenável.

Georg Luck (1995: 41), em seu fundamental *Arcana Mundi*, ressaltou que, ao longo da antiguidade, a tradição da magia atravessou uma série de metamorfoses. “Na época de Cristo, por exemplo, havia se convertido em uma ciência, sem perder de todo o seu caráter religioso. Este

11 Para um panorama do estatuto legal da magia na antiguidade mediterrânica, ver: COLLINS, 2008: 132-165.

processo se deu provavelmente no Egito, região que atuou como uma caldeira de diferentes civilizações e tradições, que combinou influências do ocidente e oriente e deu origem a uma grande quantidade de sistemas místicos".

Para além disso, dentro da diversidade que as fronteiras do império romano abarcava, populações de diferentes partes do mediterrâneo possuíam diferentes maneiras de encarar a magia. No Egito, por exemplo, o conceito mais aproximado da ideia de magia - *Heka* - não carregava o mesmo estigma que na Grécia ou em Roma. Para os egípcios, *Heka* designava uma força essencial da natureza que podia ser controlada por indivíduos a partir de rituais apropriados, sem distinção entre bem e mal, de modo que a valoração moral sobre sua prática era bem mais frouxa que no contexto greco-romano.

Portanto, investigar (ou ao menos revisar) as particularidades práticas e conceituais a respeito da magia no mundo antigo parece ser uma boa maneira de observar, em perspectiva, como esta ou aquela referência vai adentrar o sincrético ambiente mágico-religioso mediterrânico, de maneira geral, e as práticas em torno da figura de Abraxas, especificamente.

Para retomar o caso egípcio, a magia ali, desde a época faraônica, nos é bem conhecida graças à abundância de textos escritos e monumentos preservados. Conhecida pela denominação *Heka*, esta força cósmica era atribuída ao deus Rá - representado antropomorficamente com duas serpentes nas mãos - e a presença de magos era bastante comum nas cidades e vilarejos.

Georg Luck (1995: 61) destaca algumas características advindas da tradição mágica egípcia que estão amplamente presentes no conglomerado sincrético que constitui a magia mediterrânica do tempo dos Papiros Mágicos: (1) a ideia de que a magia é um meio de manipulação de forças (pouco importa se boas ou malignas) visando a realização de desejos dos mais variados tipos; (2) a noção de que o poder mágico está vinculado a determinadas palavras, claramente diferentes da linguagem corriqueira, que são pronunciadas de maneira específica ou gravadas sobre gemas e papiros junto a símbolos e anagramas; (3) o poder está vinculado também a certos gestos e ritos, compreendendo,

assim, a *performance* dentro do fazer mágico. Como veremos, muitos destes gestos específicos estão descritos nos papiros mágicos gregos.

Na Persia, ao menos desde os séculos de hegemonia do império aquemênida (VI-IV a.C.) as práticas mágicas gozavam de estatuto privilegiado no universo dos ritos religiosos. Heródoto (Histórias, I. CXXXII) observou que nenhuma oração ou oferenda podia ser feita sem a presença de um mago, que então correspondia a uma espécie de casta sacerdotal zoroastriana¹².

"Quando um persa quer oferecer um sacrifício, conduz a vítima a um lugar puro e, com a cabeça coberta por uma tiara, ordinariamente de mirto, invoca o deus (...). Depois de cortar a vítima em pedaços e cozinhar-lhe a carne, estende no chão uma erva muito delgada, de preferência o trevo, coloca ali os pedaços da vítima, arrumando-os com muito cuidado, feito o que um mago, que se acha presente (sem mago não há sacrifício) entoa uma teogonia, reputada, entre eles, como o mais poderoso motivo de encantamento" (HERÓDOTO, I. CXXXII).

Além disso, informa-nos, noutra ocasião, (VII. 43) que estes magos persas formavam seitas secretas, detinham domínio das práticas mágicas e estabeleciam contatos com potências sobrenaturais. Luck (1995: 61) destaca que Zaratustra (ou Zoroastro, como chamaram os gregos) foi um tipo inaugural de sacerdote-mago, tendo escrito textos de magia, astrologia e adivinhação, além de ter criado um sistema de demonologia que foi adaptado em diversos momentos por judeus, gregos e cristãos.

Ésquilo, em 472 AEC, traz à memória dos atenienses, na tragédia *Os Persas*, o domínio dos iranianos nas práticas mágicas de contato com seres sobrenaturais através do ritual de *psychagogos* - evocação dos mortos (CÂNDIDO, 2006: 191). Nesta peça, os magos persas realizam um ritual de

12 "O problema dos magos e de suas relações com o zoroastrismo também continua a ser objeto de controvérsia. Eles foram considerados, por exemplo, como uma tribo aborígine de feiticeiros e de necromantes, responsáveis pela degradação do zoroastrismo ou, ao contrário, como os verdadeiros discípulos de Zaratustra e seus missionários no Irã ocidental" (ELIADE, 2011: 305).

evocação da alma do rei Dario diante da rainha Atossa (Os Persas, v.680). A este respeito, Mircea Eliade (2011: 268) vai nos lembrar de que a prática mágica de contatar os mortos (ou mesmo trazê-los de volta – a necromancia) permeava o imaginário persa ao menos desde o tempo do zoroastrismo, e que provavelmente encontra suas origens nas práticas rituais xamânicas das estepes asiáticas. Isto nos é de grande valia para que seja possível rastrear temporalmente as inúmeras práticas de invocação de mortos contidas nos papiros mágicos, inclusive naqueles relacionados à figura de Abraxas.

A partir do período helenístico, com a queda do império aquemênida (330 AEC) frente a expansão militar de Alexandre, a religião iraniana, argumenta Eliade (2011: 270), viu-se arrastada no amplo e complexo movimento sincretista que caracteriza a época e na qual "os magos constituíam a casta dos sacerdotes imoladores que efetuavam sobretudo sacrifícios cruentos (vacas e cavalos)".

Com relação às práticas mágicas advindas do contexto religioso judaico (e é preciso recordar o fato de que Alexandria contava com uma camada populacional judaica significativa desde o período helenístico), devemos registrar que o Antigo Testamento não apenas está repleto de referências a práticas e crenças relacionadas a magia¹³, como também preocupa-se em combatê-las, indicando que estas de fato aconteciam. Mircea Eliade (2011: 202) assinala que, do período helenístico em diante, muitos judeus partilhavam a crença no mau-olhado, no poder de certas palavras e expressões e na proteção proporcionada por amuletos. Com efeito, as informações arqueológicas confirmam a existência de uma grande quantidade de amuletos mágicos nos quais é vasta a presença de elementos e expressões judaicas. Bonner (1951) examinou e catalogou muitos destes objetos, como veremos adiante.

Chevitarese e Cornelli (2007: 116), ao examinarem amuletos deste tipo, concluíram que (1)

13 Paralelamente a isto, e com alguma dose de contradição, muitas das façanhas de Moisés e Abraão, algumas delas realizadas diante do Faraó, eram práticas mágicas de tipo semelhante à magia egípcia (Êxodo 7, 8-14; 8, 1-15), conforme observou Luck (1995: 63), que não deixa de registrar também que, na antiguidade, diversos livros de magia foram atribuídos a Moisés (o PGM 13, por exemplo).

a crença na magia estava amplamente difundida nas comunidades judaicas, com maior incidência nos meios populares; (2) os amuletos judaicos funcionavam como um importante símbolo de defesa contra forças maléficas - ação real e efetiva de demônios - no cotidiano das pessoas.

John Hull (1974: 129), ao refletir sobre a relação entre magia helenística e os evangelhos sinóticos, registrou que Jesus, a quem foi atribuído uma série de milagres, era considerado mago por alguns mestres da Talmud e que para além do âmbito judaico, esta opinião era comum também entre os romanos.

Há, ainda, na tradição religiosa judaica, a figura de Salomão, profundamente envolta em crenças e práticas ditas mágicas. Conforme assinalou Georg Luck (1995: 63), "acreditava-se que a grande sabedoria de salomão incluía a magia, e um texto mágico, o Testamento de Salomão, circulava sob seu nome". Para Chevitarese e Cornelli (2007: 100), obras como o Testamento de salomão são exemplos da convergência sincrética de temas e estruturas da religião mágica popular e da apocalíptica judaica, uma vez que neste texto, Salomão escraviza demônios e os obriga a construir o seu templo, prática que, no contexto persa ou helênico seria considerada necromancia¹⁴.

Em fins da antiguidade os judeus tinham a reputação de ser grandes magos e os diversos nomes de sua divindade - Iao, Yahvé, Sabaôth, Adonai - aparecem com frequência nos papiros de magia (LUCK. 1995: 64), inclusive associados a divindades egípcias, helênicas e ao próprio Abraxas.

No que diz respeito ao contexto mágico da Grécia, ele nos é muito bem documentado ao menos desde Homero, não apenas pela abundância de documentação mas, principalmente, pela predileção que a historiografia ocidental veio a ter pela cultura helênica em geral – vista, naturalmente, como raiz do ocidente.

A primeira operação de magia documentada textualmente no mundo grego se encontra no livro X da Odisséia (X 203-347), na personagem de Circe, uma bruxa que cruza o périplo de

14 Cabe também registrar que, no livro bíblico Sabedoria de Salomão, considerado apócrifo por judeus e protestantes e datado do século I a.C. (LUCK, 1995: 63), Salomão advoga para si o conhecimento dos "ciclos dos anos e as constelações, os pensamentos dos homens, o poder dos espíritos, e as virtudes das raízes".

Odisseu e que se vale de uma varinha mágica para suas operações. Para combatê-la, o herói precisa utilizar-se de uma erva especial e rara, que lhe é revelada pela manifestação do deus Hermes. Circe é uma mulher bela e sedutora, que transforma os companheiros de Odisseu em porcos. Pouco depois, no livro XI da mesma obra, Circe ensina a Odisseu um ritual aos mortos que permite trazê-los de volta para se comunicarem com os vivos; a necromancia, prática mágica das mais temidas na antiguidade. Em outro momento da *Odisséia* (XIX. 457-59), Homero descreve como um grave sangramento de Odisseu é curado através de um encantamento selado à ferida.

Já há, portanto, nesta passagem de Homero, referências a práticas que serão encontradas abundantemente nos papiros mágicos gregos, muitos séculos depois, a saber: (1) o uso de artefato mágico – a varinha; (2) o uso de ervas; (3) a invocação oracular de uma divindade; (4) a necromancia.

Paralelamente a isso, E.R. Dodds assinala, em *Os Gregos e o Irracional* (2002, capítulo 5), a influência da figura de Xamãs na cultura mágico-religiosa dos gregos e identifica traços disso nas imagens de pelo menos duas figuras importantes da história do pensamento grego: Orfeu e Empédocles. O primeiro, poeta e místico ao redor do qual desenvolveu-se uma forma específica de vida religiosa, o Orfismo; misteriosa corrente religiosa amparada na tradição de textos escritos, livros sagrados atribuídos a Orfeu¹⁵ (VERNANT, 2006:82).

Dodds (2002: 14) demonstra que a imagem de Orfeu é dotada de características típicas de um xamã arcaico: um mestre religioso de conhecimentos mágicos e emissor de oráculos. Conforme observou Luck (1995: 45), dizia-se de Orfeu que ele podia, com sua música (uma espécie de encanto mágico) atrair os pássaros e acalmar feras, além de acessar o mundo dos mortos em vida, como os xamãs¹⁶. Mircea Eliade (2011: 165), de modo semelhante, assinalou que Orfeu "tal como

15 Isto a que se denominava "vida órfica" (Platão, *Leis*, VI, 782c) comportava purificação, ascetismo e muitas regras específicas; a salvação, no entanto, era obtida principalmente por uma "iniciação", isto é, revelações de ordem cosmológica e teosófica (ELIADE, 2011: 169)

16 Ésquilo, em uma de suas peças (*Agamemnon*, 1.630), refere-se a Orfeu como "aquele que, com seus acentos, mantém encantada toda a natureza". Além disso, a cerâmica do século V representa-o sempre em traje grego, encantando com sua música animais selvagens ou bárbaros.

os xamãs, é curandeiro e músico; encanta e domina os animais selvagens; desce aos Infernos para resgatar Eurídice; sua cabeça é cortada e conservada para servir de oráculo".

A Empédocles, por outro lado, atribuiu-se o poder de curar enfermos e rejuvenescer anciãos, influir no clima e invocar os mortos (LUCK, 1995: 45), práticas de caráter marcadamente mágico, também muito comuns nos papiros mágicos gregos. Tanto Empédocles como Orfeu têm, portanto, atribuídos a si o poder interventivo sobre a natureza, a saúde e os mortos, motivo pelo qual serão rejeitados no âmbito dos cultos cívicos, e cultuados nos ditos círculos de mistérios.

Também entre os pensadores clássicos gregos o tema da magia era recorrente. Luck (1995: 46) observa que Platão, nas *Leis* (933 A-E), dá como certa a existência de curandeiros, profetas e feiticeiros em Atenas e outras cidades; praticantes que deviam ser levados em conta e controlados pelas leis. Da mesma forma, na *República* (364b), Platão se refere novamente a estes grupos como: "sacrificantes mendigos, adivinhos, que assediam as portas dos ricos e persuadem-se de que obtiveram dos deuses, por meio de sacrifícios e encantamentos, o poder de perdoar-lhe as injustiças (...)".

Aristóteles, por sua vez, na *História dos Animais* (livro VII), se não chega a discorrer sobre o tema de maneira aberta, ao menos observa cuidadosamente a relação de equilíbrio cósmico, de simpatias e antipatias, no mundo animal, a partir da influência dos astros, tema que viria a se tornar extremamente popular, do ponto de vista da crença na harmonia cósmica, no período helenístico.

Nas sociedades helênicas dos períodos arcaico e clássico, a magia, de uma forma geral, era vista com muitas ressalvas, embora amplamente conhecida e praticada (especialmente enquanto fenômeno privado). Luck (1995: 40) argumenta, quanto a isto, que fenômenos ocultos como o transe, as visões e o êxtase eram tolerados apenas – salvo excessões – no interior de santuários e supervisionados por sacerdotes de cultos reconhecidos institucionalmente. A magia exprimia, desta forma, o acesso a uma espécie de poder que precisava ser controlado no seio da sociedade *políade*, estando sendo envolta num misto de temor, condenação e fascínio.

Isto se verá muito claramente no período helenístico, momento no qual é farta a existência de textos contendo relatos e histórias relacionadas a práticas mágicas. Exemplo disto são as obras de dois poetas helenísticos que viveram no Egito em princípios do século III a.C.: Apolônio de Rhodes, autor de *Os Argonautas*, e Teócrito, de *Pharmakeutría*, cujos registros contêm passagens relativas ao poder mágico (1) do mau-olhado, (2) a preparação de poções, (3) fórmulas para conquista de amor, cerimônias mágicas e a presença de feiticeiras, incluindo, no caso de *Os Argonautas*, a figura de Médeia, bruxa mais do que conhecida nos saberes gregos (Apolônio, IV, 1635-1690).

Podemos notar, portanto, o quão conhecidas eram determinadas práticas cujas referências se repetem, advindas de diferentes autores e contextos. Com efeito, no final do último século AEC, a magia helenística estava completamente formada como sistema e todas as práticas ocultas de que temos conhecimento – astrologia, alquimia, demonologia – haviam se convertido em saberes aplicados que, até certo ponto, podiam se ensinar e aprender (LUCK, 1995: 49). Não a toa, os primeiros séculos EC verão uma profusão de livros de magia, incluindo a formação do *corpus* que constitui os papiros mágicos gregos.

Para Mircea Eliade (2011: 245), o sincretismo mágico-religioso é a nota dominante do período helenístico, e que vai desembocar e se acelerar ainda mais no período de domínio romano:

"Contudo, o que caracteriza o sincretismo na época helenística e romana é sua abertura e surpreendente criatividade. Em vez de revelar desgaste ou esterilidade, o sincretismo parece ser a condição de toda criação religiosa. Já vimos sua importância no judaísmo pós-exílico (...) e os mistérios greco-orientais, as especulações escatológicas e apocalípticas, o culto do soberano - para citarmos apenas alguns exemplos - ilustram a importância e o vigor do pensamento sincretista do período" (ELIADE, 2011: 245-246).

No âmbito dos textos clássicos da história romana, narrativas relativas a feitiços e operações

mágicas são também abundantes e, em muitos aspectos, assemelham-se às práticas e crenças mágicas do mundo grego. Virgílio narra (Eneida, IV 450-705) no final do livro IV da Eneida, o encontro de Enéias com a rainha Dido, na costa da África. Esta sedutora mulher, que planeja fundar Cartago, é uma feiticeira poderosa e apaixona-se pelo herói¹⁷, sentimento que não tarda a se transformar em ódio quando este sente a necessidade de partir. Daí em diante, Dido elabora um complexo rito de magia que inclui a realização de sacrifícios para potências cósmicas malignas, e o seu próprio suicídio.

O poeta romano Horácio (65-8 a.C.), que foi contemporâneo de Virgílio, também tangencia o tema da magia em suas *Sátiras*. De maneira burlesca, Horácio narra (Sátira I, 8) os acontecimentos em torno de um antigo cemitério no qual uma estátua falante de Príapo se depara com feiticeiras que, durante as noites, frequentam o lugar e praticam necromancia. Georg Luck (1995: 67) argumenta que, apesar da dificuldade em saber se um homem como Horácio de fato acreditava em práticas desse tipo, feiticeiras como as que ele descreve eram temidas em Roma e, sem dúvida, estavam em atividade.

Sêneca, em sua versão de Medéia (670-843), aborda a feitiçaria e apresenta a famosa bruxa das narrativas gregas como possuidora de um vasto repertório de papiros mágicos. Sêneca, para Luck (1995: 68) conhecia os textos de magia da época e dotou-os de uma elaboração retórica, uma elegância literária ausente nos textos dos magos profissionais. Como Horácio, ele atribui às artes mágicas uma realidade poética e aterradora.

Plutarco, por sua vez, deixou-nos ao menos um tratado, *Da Superstição*, no qual define a crença em operações mágicas como "o medo da divindade ou dos deuses", e menciona ritos de magia, consultas a feiticeiros e bruxas profissionais e faz referência à linguagem ininteligível das negociações com os deuses – as vocalizações tão comuns dos feitiços dos papiros mágicos (BRENK, 1977: 59).

17 Episódio que alude à narrativa semelhante de Homero, na *Odisséia*, em que Odisseu encontra a feiticeira Circe, que também é uma feiticeira e afeiçoa-se ao herói.

Por fim, o autor romano mais intimamente associado às práticas de magia foi, evidentemente, Apuleio. Em sua obra mais conhecida, "Metamorfoses" (ou O Asno de ouro), Apuleio (Livro I,2; III, 7-8) narra a viagem do personagem Lúcio pela Grécia em busca de magia, de práticas e conhecimentos de magia, e a atuação maléfica de várias feiticeiras dedicadas à magia negra (ARAÚJO, 2007: 318). Na mesma obra (I, 10; II, 20-21), descreve o esconderijo de uma bruxa e relata os seus materiais de trabalho: (1) ervas, (2) placas de metal com inscrições mágicas, (3) unguentos, e (4) partes de cadáveres.

Noutra ocasião, em seu discurso de defesa, Apuleio (Apologia 27,31) rechaça o tipo de magia negra proscrito pela lei romana, mas afirma que alguns dos maiores filósofos da história foram acusados de magia, mencionando Orfeu, Pitágoras, Empédocles e o persa Ostanés, evidenciando a confusão e a intimidade entre o conhecimento mágico e aquele dito filosófico no tempo dos romanos. Da mesma forma, dá-nos testemunho da imagem que as figuras de Orfeu e Empédocles tinham, mesmo séculos depois do fim do período clássico na Grécia.

Jâmblico, outro filósofo neoplatônico, elabora uma defesa da magia na obra *Sobre os mistérios egípcios* (IV, 2), em que aborda, do ponto de vista filosófico, as técnicas para invocarem a presença de demônios ou deuses. Jâmblico crê que o mundo é controlado por uma multidão de daimons e que o mago-sacerdote, quando devidamente iniciado e formado, pode entrar em contato com estas deidades e, até certo ponto, controlá-las (DODDS, 2002: 278).

"Em Roma, opunham-se voluntários da *religio* (nacional e autêntica) à *superstitio* (exótica e suspeita). Tudo aquilo que se desviava do ritual ensinado pelos ancestrais e legitimado pela tradição, era tido como *superstitio*, notadamente as práticas marginais do profetismo e do ocultismo, as técnicas de exaltação mental, de contato direto com o sobrenatural e o sagrado, (...) sem a mediação dos pontífices, dos flâmines e dos augures" (TURCAN, 1992: 17).

Através destas referências podemos notar, de um lado, o impressionante padrão de repetição de determinadas crenças e práticas no âmbito da cultura mágica mediterrânica, a popularidade destas práticas e todo o tom de mistério que as envolvia. Da mesma forma, a maneira como tanto na Grécia, quanto nos territórios das monarquias helenísticas e, finalmente, no império romano o acesso ao poder advindo da magia foi combatido e submetido a controle político rigoroso, tanto judicial quanto moralmente, o que nos diz tanto sua popularidade quanto sua capacidade de chocar/causar temor às pessoas.

Pela maneira que os temas mágicos penetram inclusive a obra de autores eruditos, como os citados previamente, podemos afirmar sem riscos que tais práticas não apenas estavam na ordem do dia como eram amplamente discutidas, inclusive em termos filosóficos, ao menos na Grécia e em Roma, e que o contato com o âmbito mágico judaico, persa e egípcio, se não fez emergir, ao menos tornou mais evidente determinadas práticas rituais – especialmente aquelas relacionadas ao contato com os mortos e a manipulação de forças cósmicas.

Conforme propuseram Chevitarese e Cornelli (2007:100), o complexo mundo da religião mágica mediterrânica vai do charlatão da esquina ao médico naturista, do grande culto oficial de Asclépio aos santuários regionais das deusas do parto, das grandes sínteses religiosas das bíblias oficiais aos papiros mágicos.

Assim, não é difícil visualizar o acirramento das tensões relativas aos cultos oficiais e aqueles envolvendo a magia de maneira mais evidente, especialmente se considerarmos – já no período romano – o crescimento do cristianismo e a produção de seus autores, que também vão se debruçar sobre o tema da magia¹⁸.

Ao pensar este aspecto, Georg Luck (1995: 28) nos dá a dimensão do peso que determinadas práticas encerravam sobre si, em termos de popularidade, já nos primeiros séculos EC:

18 No contexto cristão neo-testamentário, Daniel Justí (2010) observou, nos textos atribuídos a Paulo de Tarso, frequentes passagens em que práticas mágicas são relatadas, tais como as curas e exorcismos de Felipe, no capítulo 8 de Atos dos Apóstolos e os fascínios de Simão, o mago, na mesma narrativa.

“Para a igreja primitiva parece que a magia, a demonologia e a adivinhação eram práticas inevitáveis. Era muito difícil para a nova fé suprimir da noite para o dia hábitos e crenças tão profundamente arraigados. Os novos conversos seguiam temendo, de algum modo, o poder dos antigos ídolos ao seu redor, e se preocupavam com a presença de espíritos e demônios neste mundo. Portanto, levavam amuletos e praticavam algum tipo de magia por precaução. Os primeiros amuletos cristãos são do século IV d.C.”.

Podemos notar, do ponto de vista da formação de um imaginário social, que o tema da magia e sua prática (nas mais variadas vertentes) permearam as diversas sociedades do mundo mediterrânico ao longo dos vários marcos temporais que utilizamos para segmentar o estudo da antiguidade. A partir disso, é possível aferir as bases para o cruzamento de referências que acreditamos caracterizar o ambiente mágico-religioso mediterrânico dos primeiros séculos EC – tarefa que norteará a análise documental deste capítulo; e propor uma interpretação sobre a figura de Abraxas dentro deste contexto, não apenas em termos de sua constituição, como também de possibilidades de agenciamento de nosso obscuro deus no seio das tradições religiosas que se interpenetram. Antes disso, entretanto, será oportuno esboçar algumas ideias a respeito da relação entre a magia – enquanto conceito – e a vida “espiritual” dos povos mediterrânicos do período estudado, bem como as diversas possibilidades de interpretação cabíveis à figura do mago neste contexto transcultural e sincrético.

Com relação à natureza sincrética de nosso ambiente de análise, relacionando as diversas formas de culto – desde a Grécia à Ásia – e a mútua influência que eles tiveram na própria constituição de suas doutrinas, uma última observação pode ser valiosa:

Mircea Eliade (2011: 247) assinala que, com excessão do dionisismo, todos os [cultos de]

mistérios são de origem oriental¹⁹, a saber: frígia (Cibebe e Átis), egípcia (Ísis e Osíris), fenícia (Adônis), iraniana (mithra). No entanto, na época helenística, e sobretudo durante o império romano, esse cultos orientais já não tinham um caráter étnico; *suas estruturas e soterologias proclamavam uma intenção universalista*.

Se Eliade estiver correto, sua afirmação nos acrescenta argumentos em dois aspectos: (1) de um lado, reafirma que um vasto repertório de tradições e práticas religiosas de regiões diversas do oriente popularizam-se nos períodos helenístico e romano²⁰, dividindo a paisagem religiosa do mediterrâneo com as tradições e práticas cívicas greco-romanas e a tradição judaica. Por outro lado (2), o caráter universalista destes cultos nos remete à analogia do "caldeirão cultural" amplamente aplicada no que diz respeito ao ambiente mediterrânico deste período, e na qual estas tradições variadas estabeleceram intenso diálogo em suas práticas.

1.2. Os conceitos em torno da magia no mundo mediterrânico.

Conhecemos, do contexto grego, uma ampla variedade linguística de termos para designar atos mágicos e/ou feiticeiros e magos. Com suas especificidades e aproximações, todos estes conceitos parecem reportar-se a atividades que se relacionam em nível macrocósmico, mas que se exprimem diferenças no que diz respeito à maneira como eram praticadas. Alguns destes termos são: *epoide*, *goeteia*, *mageia*, *pharmakon* e *philtron* (OGDEN, 2004, p.108).

Epoide (“encanto”, “encantamento”), era um conceito que se referia a encantamentos que envolviam cantos, fórmulas mágicas musicadas, cujo ritmo e entonação corretos eram fundamentais para o funcionamento esperado do feitiço.

19 Conforme sabemos, categorias como “Oriental” e “Ocidental” não podem ser consideradas absolutas ou naturais, mas constructos conceituais que definem, em cada caso, determinadas fronteiras, marcos geográficos e alteridades estabelecidas por aquele que nomeia a diferença. Para o caso desta investigação, consideramos as regiões do mediterrâneo como um todo, mas assinalamos como “oriental” todos os territórios à leste do mar Egeu por parecer oportuno observar como isto a que nos acostumamos chamar tradição “greco-romana” vai ser atravessada pelas tradições da Ásia Menor, Egito, e a costa sírio-palestina.

20 Para uma discussão concisa a respeito dos cultos de mistério nos períodos helenístico e romano e sua popularidade, ver SANZI (2006), *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano: Modelos e Perspectivas Metodológicas*.

A *Goeteia*, não raramente traduzida como “bruxaria”, termo do qual deriva *goes* – (“mago”, “feiticeiro”) foi considerada por autores como Platão e Plínio, o velho, uma forma inferior de magia, e carregava uma conotação de engodo, **fraude**.

Mageia veio a se tornar o termo mais geral entre os gregos para designar práticas mágicas, e dele derivam as palavras: *magos*, *magikos* e *mageuein*. Curiosamente, e não a toa, *mageia* era o vocábulo grego que designava originalmente os rituais religiosos atribuídos aos persas.

Pharmakon (“droga”, “veneno” ou “remédio”), por sua vez, era o termo que se referia ao uso de elementos naturais (majoritariamente botânicos) para curas em geral e realização de façanhas mágicas através de materiais da natureza. O termo *pharmakeia* é um de seus derivados mais comuns nos textos antigos e possui duplo sentido, uma vez que designa tanto o conhecimento de remédios e venenos como o conhecimento mágico advindo destes.

Por fim, *Philtron* (“poção”), referia-se, majoritariamente, a fórmulas mágicas elaboradas a partir de materiais como sangue e cadáver de animais que visavam operar feitiços de atração, de amor, de amarração afetiva (OGDEN, 2004: 234).

Além disso, e com extrema importância, devemos ressaltar outro termo bastante comum, embora menos técnico, utilizado para exprimir a força cósmica e imanente que se manipulava durante a realização de práticas mágicas: a *dýnamis*. Este conceito refere-se, em poucas palavras, a um tipo de poder inato que tem o potencial de produzir efeitos práticos, mas que é também o efeito **em si**. A própria presença da magia no universo, enquanto força.

Georg Luck (1995: 14-15) ressalta que a *dýnamis*, enquanto tal, reside não apenas no todo, mas em certas coisas específicas (objetos, lugares) e em certos tipos de conhecimento, como nos nomes (ou denominações) de determinadas divindades - Adonai, Iao²¹ - que funcionam como palavras mágicas; e em fórmulas específicas, ocorrências frequentes nos feitiços que compõem os papiros mágicos gregos. Assim, determinadas coisas e ações (a vocalização de fórmulas, por

21 Nomeações advindas da tradição religiosa judaica que se referem ao deus dos hebreus, e que dentro do contexto sincrético da magia mediterrânica aparecem com frequência, inclusive, associadas a outras divindades.

exemplo, ou amuletos) teriam a capacidade de **ativar** a *dýnamis*, canalizá-la, de modo que esta força natural pudesse ser instrumentalizada pelos magos e seus clientes praticantes²².

A este respeito, Luck (1995: 60) também nos informa que, com frequência, nos atos relacionados à magia, "recitava-se longas letanias [orações coletivas], principalmente em grego, mas às vezes em uma espécie de não-linguagem que consistia em séries de palavras mágicas, que presumivelmente se recitavam de um modo que somente podia ser aprendido com um mestre reconhecido".

Assim, a relação entre a *dýnamis* e sua operacionalização esteve sempre envolta por uma atmosfera de mistério, repleta de técnicas e conhecimentos ocultos que, efetivamente, funcionavam como chave para ativar a magia enquanto força; técnicas estas exaustivamente descritas em muitos dos papiros que examinaremos. Da mesma forma, não é difícil notar a importância que a figura do mago irá atingir dentro dos ambientes no qual a magia é praticada em larga escala.

Aprofundando ainda mais a discussão a respeito dos conceitos que designam a magia na antiguidade, este mesmo autor chega a propôr uma definição que visa dar conta deste poder localizando-o em relação ao *cosmos* e à natureza, segundo a qual a magia seria "uma técnica cuja crença se baseia em poderes localizados na alma humana e no universo além de nós mesmos, uma técnica que pretende impor a vontade humana sobre a natureza ou sobre outros seres humanos servindo-se de poderes" (LUCK, 1995: 35).

Se quisermos considerar esta definição, algumas observações são cabíveis, e algumas ideias podem ser adicionadas: (1) a *dýnamis*, além de estar presente no mundo como um todo, encontra-se também no interior do ser²³, ao menos como potência, de modo que – dentro deste sistema de pensamento – ela se constitui como algo que é da ordem natural da existência, que está contida e acessível; (2) sendo uma técnica (para além de uma força cósmica) ela pode ser aplicada, é regida

22 Este poder mágico, conforme se acreditava, poderia ser acessado facilmente através de um recipiente ou canal, sendo o mago um mediador, que conhece os meios para receber e acumular a magia, torná-la utilizável.

23 Ideia importante que será largamente pregada no âmbito dos gnosticismos, do século II ao V EC, como veremos no capítulo 3.

por determinados procedimentos e pode ser aprendida e ensinada, inaugurando sobre si mesma um tipo específico de saber (um saber empírico), uma **epistemologia**. A magia como um tipo de conhecimento sobre a natureza, e o mago como epistemólogo, detentor da técnica; (3) se a magia coloca no centro de sua operação a “vontade humana” diante da ordem das coisas conforme elas estão no mundo, a magia se configura como um poderoso instrumento de agência do homem frente ao devir. Não é a toa que, conforme poderemos ver nos papiros, as pessoas serviam-se dela para pleitear toda sorte de coisas no cotidiano, de querelas judiciais a auxílio com relacionamentos, saúde e etc.

Para embasar sua definição, Luck (1995: 13) resgata, de antemão, o importante conceito antigo de **Harmonia Cósmica**, enunciado pelo filósofo e astrônomo estóico Posidônio de Apameia (135 AEC-51 AEC), que embora fosse de família grega, nasceu e viveu na Síria e fez longas viagens - do Egito à península ibérica - nas quais investigou e chamou atenção para o peso desta ideia no pensamento do período helenístico.

Segundo este princípio, o universo se apresenta coeso em termos de suas forças, de modo que os acontecimentos que se desdobram em determinada parte dele têm efeitos em suas outras esferas²⁴. Um equilíbrio de ação e reação no *cosmos*. Para o nosso autor, este princípio figura como elemento fundamental para a magia e a alquimia na antiguidade, na medida em que "tudo o que nos reodeia pode ser usado para nosso proveito, seja como fonte de energia ou mensagem a ser captada" (LUCK, 1995: 14).

Quanto a isso sabemos, ao menos desde os escritos herméticos, que grande parte das operações mágicas se fundam na ideia de que há uma analogia fundamental entre os organismos do universo, que operam através das categorias de causa e efeito e que funcionam através de semelhanças²⁵. James Frazer, já no século XIX, considerou a ideia da harmonia cósmica uma das

24 Ideia que germinou o conceito de “efeito borboleta”, resgatado no século XX por uma vertente da mecânica quântica.

25 Exatamente o tipo de pensamento segundo o qual opera-se a magia de tipo vodu, com bonecas espetadas – espelho analógico de um corpo que irá sofrer precisamente o mesmo que sua representação.

vertentes mais difundidas da magia, reconhecendo que as operações mágicas (embora fossem supersticiosas, em sua opinião) traziam consigo toda uma visão de organização e funcionamento do universo.

Segundo este princípio, todas as criaturas, todas as coisas que existem encontram-se unidas por um vínculo comum. Se uma coisa é afetada, outra sente o impacto. Isto era aplicado na magia antiga de modo a conseguir controle sobre as coisas. O microcosmo reflete e reage ao macrocosmo, pois ambos compartilham afinidades profundas²⁶. Essa tese foi defendida, com variações, por pitagóricos, platônicos e estóicos (LUCK, 1995: 36), e já era bastante difundida no período de tempo em que nossos papiros se encontram.

Para Hans Dieter Betz (1991: 246),

"O pensamento mágico e sua aplicação prática não são um "tipo" de religião, mas uma **visão de mundo**, isto é, um modo particular de compreender as coisas e suas conexões mútuas. A magia é uma maneira de interpretar a vida que, de certa maneira, é análoga à visão do universo que tenta explicá-lo a partir das leis da casualidade e a interação entre causa e efeito".

Assim, além de exprimir uma força contida no *cosmos*, o que entendemos por magia no mundo mediterrânico é também uma técnica que permite a seus praticantes servirem-se do conhecimento sobre o balanço de forças universais em termos práticos, imediatos. A magia, se estivermos corretos, traz ao nível do arbítrio humano e da própria vida cotidiana, alguma possibilidade de interferência cósmica no curso da existência. É o que aprofundaremos e tentaremos defender no tópico a seguir.

1.3. A magia e a Fortuna, o fatalismo astral e os objetos do Devir.

²⁶ "Aquilo que está embaixo é como o que está no alto", conforme a primeira proposição dos escritos atribuídos a Hermes Trismegisto.

Ao longo do período helenístico, alcançou grande popularidade nas cidades mediterrânicas²⁷ a crença em Tiquê (do grego *Thyke*: sorte, fortuna). Tiquê era a divindade tutelar responsável pela fortuna e prosperidade de uma cidade e seus habitantes, seu destino e sorte – fosse ela boa ou ruim. Sua equivalente na mitologia romana era Fortuna, e o prestígio de sua figura atravessou o período helenístico e era ainda evidente nos primeiros quatro séculos EC. O historiador grego Stylianos Spyridakis investigou meticolosamente a popularidade de Tiquê no mundo helenístico e defendeu a ideia de que "nos anos turbulentos dos epígonos de Alexandre, uma percepção da instabilidade dos assuntos humanos levou as pessoas a acreditarem que Tique, a amante cega da Fortuna, governava a humanidade com uma inconstância que explicava as vicissitudes da época" (Spyridakis, 1969: 42).

Em Roma, segundo Eliade (2011: 316),

"durante os dois primeiros séculos da república, a religião tradicional - ou seja, os cultos públicos - tinha perdido paulatinamente seu prestígio. Certas funções sacerdotais e muitas corporações religiosas haviam caído em desuso. Como em toda parte, na época helenística, a religiosidade desenvolvia-se sob o signo da deusa Fortuna (Túkhê) e do fatalismo astral. A magia e a astrologia atraíam não somente as massas, mas também certos filósofos (os estóicos reconheciam a validade da astrologia)".

Em outra ocasião, Mircea Eliade aproxima esta concepção de Tiquê, em voga na época, à terminologia própria das práticas mágicas e da astrologia:

"O destino acaba por ser associado ao fatalismo astral. Tanto a existência dos indivíduos como a duração das cidades e dos estados são determinadas pelas estrelas. Essa doutrina e a astrologia - a técnica que aplica seus princípios - desenvolvem-se sob o impulso das observações dos babilônios aplicadas às revoluções dos astros. É inegável que a teoria das correspondências micromacrocósmicas já era conhecida, havia muito tempo,

27 Como atesta a profusão de templos à fortuna e as mais variadas menções em escritos da época.

na mesopotâmia e em outras partes do mundo asiático. Dessa vez, porém, o homem não apenas se sente solidário dos ritmos cósmicos, mas também descobre que é determinado pelos movimentos das estrelas" (ELIADE, 2011: 246).

Há, portanto, de antemão, uma informação valiosa a respeito da popularidade da Fortuna no mundo mediterrânico: a ideia de que tais crenças já se encontravam espalhadas pelos territórios da Ásia quando os gregos e os romanos chegam a ela, e que isto pode ter peso decisivo na formação do pensamento sobre o fatalismo astral dos períodos helenístico e romano. Entretanto, conforme é ressaltado, o determinismo do universo sobre a vida ganha protagonismo a partir do encontro destas crenças com as concepções mágico-religiosas greco-romanas e a ideia da harmonia cósmica, já a muito discutida entre os helenos.

Uma rápida abordagem dos escritos da época vem corroborar a importância destas categorias no modo de ver o mundo dos períodos helenístico e romano. As imprevisíveis mudanças da Fortuna são a força-motriz das tramas dos romances helenísticos da época romana, como *Leucipe e Clitofon*, do grego Aquiles Tácio²⁸ - escrito no século II EC em Alexandria, no Egito – ou *Dáfnis e Cloé*, de Longos²⁹ - escrito também no século II EC, em Lesbos, e nos quais os personagens encontram-se todo o tempo à deriva com relação aos acontecimentos que lhes escapam, e às voltas com as “deliberações” das Fortuna³⁰. Em alguns momentos é possível, inclusive, entrever um certo ressentimento da humanidade com relação aos infortúnios que a atravessam.

A eficácia do poder da Fortuna alcançou respeitabilidade até mesmo nos círculos filosóficos da época, embora entre os poetas fosse um lugar-comum insultá-la como uma meretriz inconstante

28 Para um aprofundamento na figura de Aquiles Tácio e seus escritos, ver: O'SULLIVAN, James N. *A Lexicon to Achilles Tatius*, Berlin -New York: De Gruyter, 1980.

29 Para um aprofundamento na figura de Longo e seu romance, ver: HENDERSON, J. *Longus: Daphnis and Chloe / Xenophon of Ephesus: Anthia and Habrocomes*. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: 2009.

30 Como é também o caso, se pudermos aproximar, de certas narrativas clássicas do mundo helênico, como o mito de Édipo que se vê cegado pelos acontecimentos a cada passo, e mesmo os infortúnios de Odisseu ao tentar retornar a Ítaca, na Odisseia; com a diferença que – nestes casos – o curso dos acontecimentos é entregue ao arbítrio de certos deuses específicos, como é o caso da Fortuna nas narrativas citadas.

(BOWRA, 1960: 125), o que de todo modo reforça a crença em seu determinismo. Não a toa, existiam templos dedicados à Fortuna em várias cidades ao longo do mediterrâneo como: Cesareia Marítima, Antioquia, Alexandria e Constantinopla.

Relacionando a importância da Fortuna no ambiente mediterrânico - já nos primeiros séculos EC - com as práticas de magia, Eliade formula uma leitura sobre a cultura popular mágico-religiosa que vem reforçar a possibilidade de pensarmos a magia como instrumento de mediação com as forças do *cosmos*, com o devir:

"Os escritos do hermetismo popular exerceram um papel importante na época imperial. Em primeiro lugar, por seu caráter "operatório": numa época aterrorizada pela onipotência do destino, esses textos revelavam os "segredos da natureza" (a doutrina da analogia, as relações de "simpatia" entre os diversos níveis cósmicos), graças aos quais o mago se apropriava das suas forças secretas. Até o fatalismo astral podia ser aproveitado. Num dos escritos astrológicos, o "Liber Hermetis", não se encontrou alusão alguma ao problema da morte e da vida futura; o que importava eram os meios de viver feliz na terra" (ELIADE, 2011: 259).

Aqui, é preciso que destaquemos alguns pontos para desdobrá-los. Em primeiro lugar, a relação entre a preponderância do destino e o caráter operatório da magia traz à luz o potencial deste saber específico sobre o universo em termos de "método" - conhecimento de determinadas leis cósmicas que permitirão aos homens interferirem no que *a priori* parece estar além de suas capacidades. Em segundo lugar, o alcance de um status referente a este conhecimento que virá a ser aproveitado, uma vez que conhecido, pela figura do mago, um estudioso da harmonia cósmica e seus efeitos. Em terceiro, e talvez mais importante, o **caráter ético** que envolve as operações mágicas como um todo: a busca de uma felicidade em vida, imediata, de um bem-estar que se

coloca como problema no **agora**, sem pretensões salvacionistas³¹. A magia funciona com urgência e toma como preocupação as condições possíveis para que a vida transcorra da melhor maneira possível de acordo com o desejo de quem a pratica³².

A magia opera no limiar entre a possibilidade de agência do homem no mundo e o destino, a Fortuna³³. A determinação e o peso irrevogáveis desta última, na cultura mágico-religiosa mediterrânea do período helenístico em diante, sugere-nos um "modo de estar" ou um "modo de se ver" diante do cosmos e das forças que nele atuam que coloca os homens diante de um instrumento poderosíssimo de mediação com o curso dos acontecimentos: a própria magia.

Os estóicos, ao seu tempo, propuseram o conceito de "amor fati" (*fatum*: destino, o amor ao destino), muito tempo depois recuperado por Friederich Nietzsche, e que consiste na afirmação integral, ativa e não resignada, da vida e do destino humano, mesmo em seus aspectos mais cruéis e dolorosos. De modo mais prático do que teórico, é esta a ideia que, de algum modo, parece compor a paisagem mágico-religiosa que abordamos, na qual a crença de que os astros e as forças cósmicas pesam de maneira definitiva sobre os acontecimentos da vida dos homens. Assim, não chega a ser surpreendente o poder de sedução que tais práticas vieram a ter neste contexto, uma vez que permitiria aos homens agenciar-se diante da Fortuna e alcançar algum poder de decisão sobre os acontecimentos imediatos.

Seguindo esta mesma lógica, Faraone e Obbink (1991: v) sustentam que, na antiguidade, como hoje, diferentes sujeitos "lançavam mão de rituais mágicos na esperança de melhorar sua sorte em um mundo natural que se apresentava hostil e imprevisível, no contexto de sociedades que competiam vorazmente pelo uso e controle de recursos limitados e vantagens em geral".

Com efeito, Eliade (2011: 246) lembra-nos da "convicção de que certos seres divinos são

31 Como era o caso de todas as religiões de mistério, preocupadas em prescrever modos de vida voltados à conquista de garantias no além-vida.

32 Esta ideia será de extrema importância ao longo de toda esta pesquisa, não apenas para definir a relação entre a figura de Abraxas e as práticas mágicas mas, principalmente, para entendermos a maneira com que esta divindade irá penetrar e alcançar protagonismo dentro do gnosticismo basilidiano (objeto de análise do capítulo 3).

33 "A ambivalência da magia pode ser assim resumida: por um lado, ela pretende pôr o homem em relação viva com o cosmos, e nesse sentido é uma espécie de comunhão universal; por outro, seu exercício não implica nada além de uma busca do poder" (PAZ, 2012: 61).

independentes do destino, e de que lhe são mesmo superiores". Daí a possibilidade de pensar que as práticas mágicas funcionassem como **mediação relativa** dos acontecimentos determinados por forças que escapam a vontade humana. Em última instância, as crenças e práticas de magia representavam a possibilidade de superar a determinação do devir e trazer para as mãos do homem a agência diante de uma vida cujo arbítrio é incerto.

1.4. Magia e micropolítica: possibilidades interpretativas em torno da figura do feiticeiro no ambiente mediterrânico.

Já no século II EC, em Roma, Lucio Apuleio descreveu a figura do mago como "alguém que, pelo contato com os deuses imortais, obtém um incrível poder através de feitiços para tudo o que deseja"³⁴ (*Apol.* 26). Se nos lembrarmos a menção que Platão (*República*, 364b), alguns séculos antes, faz a estas figuras como "sacrificantes mendigos, adivinhos, que assediam as portas dos ricos e persuadem-se de que obtiveram dos deuses, por meio de sacrifícios e encantamentos, o poder de perdoar-lhe as **injustiças** (...)", podemos notar claramente que, mesmo entre os pensadores da antiguidade, o único consenso a respeito do mago dizia respeito à sua suposta obtenção de poderes por meio de suas relações com os deuses e as forças do universo, ainda que, ao menos para o caso de Platão, a veracidade desta alegação fosse colocada em xeque. Ainda assim, o fato de o filósofo considerá-los figuras perigosas para a república torna evidente a relevância destes dentro do ambiente políade.

Com efeito, H.S. Vernel (1991: 68), a respeito da relação entre magia e direito no contexto imperial, crê que "a pessoa na antiguidade que tenha sofrido uma **injustiça** e buscado as autoridades em vão - se é que chegasse a buscá-las - tinha apenas uma autoridade à disposição: poderia levar suas reclamações aos deuses, por meio de magos". Muitas dessas ocorrências consistiam em feitiços

34 "Magus est qui communione loquendi cum dis immortalibus ad omnia, quae velit, incredibili quadam vi cantaminum polleat".

e fórmulas mágicas de vingança e busca por aquilo que se acreditava justo em situações específicas.

Há, portanto, uma clara relação entre a figura do mago e a sua capacidade de interferir e reparar, por meio da magia, situações que os aparelhos político e jurídico não conseguiam dar conta de resolver a nível individual, ao menos no que diz respeito ao que aquele que recorria à magia considerava justo ou não. Com relação a isso, Faraone e Obbink (1991, v) destacam que grandes quantidades de bonecos do tipo vodu foram descobertos na Ática com registros de nomes de oradores famosos e políticos de prestígio do século IV AEC, atravessados por agulhas, além de maldições aplicadas a contextos comerciais e jurídicos. Desta forma, surge a possibilidade de pensar as práticas mágicas como **fazer político** no âmbito das microrelações de poder que se estabelecem na vida cotidiana, o que coloca o mago como uma figura central da micropolítica do mundo mediterrâneo.

Na introdução de sua edição dos papiros mágicos gregos, Betz (1995: xlvi) sustenta que os magos e feiticeiros que lançavam mão destes materiais eram autônomos, não necessariamente vinculados a templos específicos e doutrinas, e que se adaptavam e adotavam todo tipo de tradições religiosas que se mostrassem úteis ou eficientes, dentro do seu sistema de crenças e ações. O mago conhecia os problemas das pessoas e estava inserido num campo social em que a presença de deuses e forças extra-físicas eram tidas como imanentes, podendo ser utilizadas a qualquer momento.

“Este tipo de mago já não dominava as antigas línguas, embora usasse enxertos delas em transcrições. Ele recitava e usava o que um dia haviam sido hinos compostos metricamente, mas já não reconhecia a métrica e modificava-a quando inseria seu próprio material. Nas mãos de magos deste tipo, os deuses de vários cultos gradualmente se fundiram e muitas vezes se transformaram em deidades diferentes. Para estes magos, *já não havia diferenças culturais* entre deuses gregos e egípcios, ou entre eles e o deus judeu e os anjos judaicos; e até mesmo Jesus era, vez ou outra, assimilado neste verdadeiro sincretismo religioso ecumênico da cultura do mundo helenístico” (BETZ, *ibid*).

Como podemos notar, o mago, para Betz, ao menos no contexto específico dos primeiros séculos EC (o período dos papiros mágicos gregos) é uma figura que opera a partir de **sínteses**, capaz de lançar mão de aspectos de todas as tradições mágico-religiosas que compunham o sincrético mosaico mediterrânico e aplicá-las de acordo com as necessidades apresentadas³⁵. Uma figura que não necessariamente domina estas tradições, mas que sabe agenciá-las, colocá-las em movimento e produzir os efeitos desejados na prática.

Seguindo este mesmo pensamento, Georg Luck (1995: 41) argumenta que aos magos interessava manipular os poderes da natureza, atribuindo-lhes fins práticos, que incluíam a possibilidade de transformar o presente e predizer ou influir no futuro. Para Maria Regina Cândido (2010: 70), o mago aparece no campo social como um indivíduo detentor de um saber e habilidade específica, capaz de interceder em favor do solicitante com o objetivo de definir conflitos de acordo com os interesses do praticante. Entretanto, argumenta que

"Por um lado, magos e sacerdotes, por vezes, se confundem nas suas funções, pois ambos realizam rituais de contato dos homens com os deuses e seres sobrenaturais. A diferença está no tipo de culto a ser praticado: o sacerdote realizava ritos de maneira pública, visando ao benefício da comunidade coletiva, e o mago/feiticeiro realizava o culto de maneira oculta, para atender ao interesse pessoal e particular do solicitante" (CÂNDIDO, 2010: 71).

Uma figura detentora de conhecimentos ocultos, capaz de interferir e transformar o presente é uma figura que capitaliza influência, dotada de um poder simbólico e prático, de atribuições marcadamente políticas, e portanto, certamente relevante politicamente.

35 Conforme Chevitaresh e Cornelli (2007:100): o complexo mundo da religião mágica mediterrânica vai do charlatão da esquina ao médico naturista, do grande culto oficial de Asclépio aos santuários regionais das deusas do parto, das grandes sínteses religiosas das bíblias oficiais aos papiros mágicos.

Para Octavio Paz (2012: 60), o mago é uma figura que utiliza o princípio da analogia e age com fins utilitários e imediatos: não se pergunta o que é o idioma ou a natureza, mas se serve dele para seus próprios fins. Além disso, Paz crê que as fontes do poder do mago são duplas: as fórmulas e outros métodos de encantamento, e a força psíquica do encantador, a afinação espiritual que lhe permite conciliar seu ritmo com o do cosmos.

"Com muita frequência se compara o mago ao rebelde. A sedução que sua figura ainda exerce sobre nós é consequência de ter sido ele o primeiro que disse Não aos deuses e Sim à vontade humana (...) Na figura do feiticeiro há uma tensão trágica, ausente no homem de ciência e no filósofo. Estes servem ao conhecimento, e em seu mundo os deuses e as forças naturais são apenas hipóteses e incógnitas. Para o mago, os deuses não são hipóteses nem, como para o crente, realidades que é preciso aplacar ou amar, mas poderes que é preciso seduzir, vencer e burlar" (PAZ, 2012: 61).

Há, portanto, uma clara relação entre os conceitos de harmonia cósmica e de fatalismo astral e a maneira que os magos operavam a magia enquanto força dispersa no universo e nos homens, ainda que seja preciso seduzir ou burlar tais forças. Octavio Paz chega mesmo a defender que:

"A magia é uma empreitada perigosa e sacrílega, uma afirmação do poder humano perante o sobrenatural. Separado do rebanho humano, cara a cara com os deuses, o mago está sozinho. Nessa solidão reside sua grandeza e, quase sempre, sua esterelidade final. Por um lado, ela é testemunho de sua decisão trágica. Por outro, de seu orgulho. De fato, toda magia que não se transcende devora a si mesma e acaba devorando seu criador. **O mago vê os homens como meios, forças, núcleos de energia latente.** Príncipes, reis e chefes se cercam de magos e astrólogos, antecessores dos conselheiros políticos (PAZ, 2012: 61, grifo nosso).

Aqui, uma vez mencionada a busca de príncipes reis e chefes por tais figuras, reforça-se a relevância política do mago dentro das estruturas de poder na antiguidade. Além disso, novamente nos deparamos com a relação entre as técnicas mágicas e as forças cósmicas que são operacionalizadas no fazer dos magos. Quanto a isso, Luck (1995: 37) acrescenta que o mago não reconhece o "pecado" ou a culpa. Ele está, de certo modo, acima da moralidade e da lei. Numa sociedade em que praticamente todo mundo cria em magia e a praticava de alguma forma, este despreço pela moralidade convencional e as leis do Estado pode ter instigado condutas criminais, mas as razões pelas quais magos e astrólogos - junto com os filósofos - foram periodicamente discriminados na época do Império eram principalmente políticas.

Na lógica de suas relações sociais, nas tramas da micropolítica e nas redes difusas do poder, o mago conhecia (ou afirmava conhecer) e operava práticas e conceitos advindas da tradição de várias religiões. Ele era dotado de método, conhecia as palavras-chave para se comunicar com os deuses, demônios e os mortos. Ele podia apreender, regular e manipular as forças do cosmos, e no contexto cultural em questão o seu leque de possibilidades de agência com os poderes da natureza era vasto. O mago era certamente uma figura popular no campo social mediterrânico e, precisamente por isso, uma figura política relevante e, em muitos casos, perseguida pelas instituições oficiais.

1.5. Os Papiros Mágicos Gregos: histórico, características e controvérsias.

Na primeira metade do século XIX, um homem chamado Jean D'Anastasi³⁶, diplomata de origem armênia, residente na corte de Alexandria, no Egito, e envolvido com o mercado de

36 Vice-cônsul da Suécia em Alexandria, viveu de 1780 a 1857.

antiguidades, agrupou uma coleção inédita e significativa de papiros antigos recém-descobertos àquela altura. Este conjunto de textos incluía uma quantidade considerável de livros mágicos que teriam sido encontrados, segundo o próprio Anastasi, na região da antiga cidade de Tebas, no Alto Egito, a centenas de quilômetros do litoral mediterrânico e da cidade de Alexandria.

Conforme assinalou Betz (1995: xlii), quase nada se sabe a respeito das circunstâncias de descoberta destes materiais, mas acredita-se que muitos dos papiros da coleção de Anastasi tenham vindo de um mesmo lugar, possivelmente um túmulo ou a biblioteca de um templo. George Luck (1995: 25), corrobora a primeira possibilidade, informando que tais papiros chegaram até nós graças à prática comum no Egito de enterrar o mago falecido com seus livros para que pudesse exercer ainda sua atividade no além-túmulo. Para ambas as possibilidades, podemos atribuir esta vasta coleção de livros mágicos a um indivíduo ou grupo que os utilizava ou estava, ao menos, preocupado com sua conservação.

Como era comum no mercado de antiguidades no século XIX, pouco tempo depois de terem sido agrupados estes papiros foram enviados à Europa, onde foram leiloados e adquiridos por diversas bibliotecas/instituições europeias, incluindo o Museu Britânico, em Londres; o Museu Staatlich, em Berlim; e o Louvre e a Biblioteca Nacional, em Paris, tendo esta última instituição adquirido também, mais ou menos no mesmo período, um outro papiro de características semelhantes, obtido pelo diplomata francês Jean François Mimaud, e que depois viria a ser agrupado à coleção recolhida por Anastasi no processo de compilação do conjunto de documentos que, hoje, conhecemos como os *Papiros Mágicos Gregos*³⁷.

A investigação destes materiais começou em meados do século XIX, quando uma parte dos textos contidos nos papiros adquiridos pela biblioteca de Leiden, na Alemanha, foi examinado e traduzido. Pouco tempo depois, um dos papiros alocados na Inglaterra foi publicado e traduzido para o inglês em Cambridge. A isto, seguiu-se a edição e tradução de dois papiros de Berlim, a

37 A partir daqui identificados em alguns momentos deste texto como "PGM", abreviação para *Papyri Graecae Magicae*.

transcrição de um papiro mágico de Paris, outro de Londres e o papiro que havia sido adquirido pelo diplomata Jean François Mimaout.

Ato contínuo, até o final do século XIX quase todos os papiros mágicos enviados à Europa haviam sido traduzidos e examinados separadamente, por diferentes grupos e instituições, até que, no princípio do século XX, o filólogo alemão Albrecht Dieterich propôs investigá-los em termos de conjunto, uma vez que estes textos compartilhavam origens comuns e natureza semelhante³⁸, numa edição que reunisse e compilasse todos os papiros mágicos dispersos pelas instituições europeias. Assim foi germinada a ideia do *corpus* documental a que chamamos PGM que, entretanto, só pôde ser efetivada duas décadas depois, já finda a Primeira Guerra Mundial³⁹, por um ex-aluno de Dieterich, o alemão Karl Preisendanz, com o auxílio de um grupo internacional de pesquisadores.

A primeira edição dos *PGM* saiu em 1928, e a ela seguiu-se a publicação de outras edições revisitadas e ampliadas ao longo do século XX, uma vez que, no minucioso e longo processo de pesquisa e edição, novos papiros de natureza mágica foram descobertos e publicados. A edição definitiva contendo a inclusão de todos os papiros conhecidos até então foi publicada nos primeiros anos da década de 1970.

Em 1986, Hans Dieter Betz, pesquisador da literatura religiosa antiga, retomou a obra de Karl Preisendanz e acrescentou aos 81 textos da edição anterior mais 49 novos papiros, incluindo nesta lista os Papiros Demóticos (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007: 83), datados do século III EC, que não haviam sido examinados junto com os *PGM* até então⁴⁰.

Há, portanto, mais de duzentos anos que os *PGM* vêm sendo investigados e, mesmo hoje, muita coisa permanece envolta em mistério no que diz respeito à constituição destes textos e sua circulação na antiguidade. De saída, os *PGM* são um conjunto *heterogêneo* de fórmulas mágicas e

38 Sendo a origem comum o Egito dos períodos helenístico e romano, e a natureza semelhante o conteúdo mágico-religioso dos papiros.

39 Grande parte dos pesquisadores envolvidos no processo de compilação e análise dos papiros morreram na Primeira Guerra Mundial.

40 Outros papiros estão sendo investigados e classificados até hoje. Brashear, numa publicação de 1995 listou mais 28 papiros mágicos, de modo que os *PGM* continuam a crescer à medida em que novos documentos aparecem.

feitiços de diferentes datações – que vão do século II AEC ao século V EC – que foram compilados primeiro na antiguidade (provavelmente por um mago), contexto em que foram encontrados, e depois no processo de investigação até aqui descrito. Conforme nos informa Georg Luck:

“Parece conveniente considerar os papiros de magia, aqueles rolos e folhas do Egito que, tomados em conjunto, formavam a coleção de encantamentos de um mago em exercício: ainda que sua datação seja relativamente tardia (século III ou IV d.C.), **refletem ideias muito mais antigas**, fazendo referências às doutrinas e técnicas que se desenvolveram, provavelmente, em finais do período helenístico. **Considera-se que muitos são cópias de cópias**” (LUCK, 1995: 51, grifo nosso).

O que resulta evidente é a permanência e universalidade da magia no mundo antigo. Ainda que alguns testemunhos possam ser relativamente tardios, as doutrinas e práticas que revelam são, com frequência, muito mais antigas. Certas fórmulas e receitas se transmitiram durante gerações (LUCK, 1995: 55). Quanto a isso, Kingsley (1995: 316) argumenta que “muito daquilo que estamos habituados a classificar como "sincretismo tardio" é na verdade já antigo e original; é uma religião popular profundamente radicada, que começa a vir à tona quando o corretivo dos escritores clássicos começa a falhar”⁴¹.

Assim, os papiros trazem à luz um vasto registro da circulação de textos e práticas mágicas no ambiente mágico-religioso que tomou forma a partir do período helenístico e que encontra seu auge nos séculos de dominação romana no mundo mediterrânico⁴². No que diz respeito a seu conteúdo, estes textos exprimem um amplo pluralismo cultural e religioso, no qual práticas e

41 O sincretismo, a religião mágica dos PGM seria, portanto, uma forma de expressão religiosa mais originária, tanto do ponto de vista histórico quanto antropológico (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007: 99).

42 Para Chevitarese e Cornelli (2007: 81), “a dinâmica religiosa do mundo helenístico revela uma dinamicidade viva, uma troca contínua de formas e conteúdos. Daí que nenhuma forma, nenhum gênero, nenhuma expressão religiosa pode ser considerada como algo isolado e estruturado em si mesmo”.

crenças religiosas helênicas, egípcias e judaicas interpolam-se numa espécie de caldo cultural que, como se verá, foi terreno fértil para germinar o que temos chamado de magia mediterrânica⁴³.

Em uma publicação recente, Chevitarese e Cornelli (2007: 82) assinalaram que os livros mágicos nunca tiveram grande destaque na cena dos estudos de história das religiões até muito recentemente. “Literatura perseguida e secreta, portanto *underground* e um tanto *alternativa*”, este tipo de documento diz muito através de seu “exílio” historiográfico.

Conforme ressaltou Betz (1995, xli), hoje sabemos, através de diferentes fontes literárias, que uma vasta quantidade de livros mágicos e compilações de feitiços existiram na antiguidade. Entretanto, a maior parte deste material foi perdido em decorrência de uma sistemática perseguição e destruição de textos mágicos, com ênfase (embora não exclusivamente) nos primeiros quatro séculos EC, que testemunharam uma série de queimas de livros que incluíam, em alguns casos, a queima dos próprios magos que os utilizavam (CHEVITARESE; CORNELLI, *ibid.*).

Dois registros deste tipo de perseguição na documentação antiga do tempo romano são: (1) a queima, em uma “grande fogueira”, de livros mágicos em Éfeso, na Ásia Menor, relatada em *Atos dos Apóstolos* (19,19), no contexto cristão; e (2) a sistemática queima de livros deste tipo empreendida por Augusto, no ano 13 EC, descrita por Suetônio (*Augusto*, 31:1), no contexto do princípio do Império⁴⁴.

O sufocamento desta literatura mágica privou-nos, por muito tempo, de uma valiosa fonte de acesso à vida religiosa da antiguidade mediterrânica, especialmente se levarmos em conta o fato de que quase toda a documentação “clássica” disponível acerca deste contexto são registros literários referentes a elites culturais e vestígios arqueológicos dos cultos oficiais das cidades antigas, documentos que não contemplam aspectos de caráter popular do campo religioso, incluindo muitas

43 De saída, é preciso reafirmar que a separação artificial entre os conceitos de magia e religião é produto da modernidade iluminista. Para uma discussão extensiva desta questão, ver: LUCK, Georg. *Arcana Mundi: Magia y Ciencias Ocultas em El Mundo Griego y Romano*. Falemos, portanto, de um ambiente mágico-religioso mediterrânico.

44 Cabe reafirmar também, a respeito da perseguição às práticas mágicas no mediterrâneo, que o escritor e filósofo romano Lúcio Apuleio foi acusado e julgado, no século II EC, de praticar magia. Acusação cuja defesa encontra-se registrada em sua célebre *Apologia*. Neste texto, Apuleio (*Apologia* 27,31) rechaça o tipo de magia negra proscrito pela lei romana, mas afirma que alguns dos maiores filósofos da história foram acusados de magia, evidenciando a confusão e a intimidade entre o conhecimento mágico e aquele dito filosófico.

das crenças e práticas mágicas.

Para Georg Luck (1995:21), "A magia helenística é um conglomerado sincrético, com origem em *distintas regiões* e que tomou forma no Egito". Com efeito, as fórmulas mágicas e feitiços presentes nos *PGM* apresentam-nos uma vasta variedade de deidades e nomes mágicos, deuses egípcios, gregos, e anjos judaicos, além do próprio deus hebraico, invocados em conjunto para realizar, como veremos, todo tipo de façanhas no mundo dos homens.

Vistos em conjunto, os Papiros Mágicos Gregos contêm materiais mágicos de natureza sincrética. Os textos bilingues gregos e demóticos, especialmente, demonstram que os papiros, como um todo, derivam, em grande medida, de antigas crenças e práticas mágico-religiosas do Egito" (BETZ, 1991: 248). Para além disso, a presença de elementos religiosos de outras tradições mediterrânicas (a judaica, por exemplo) alarga ainda mais a abrangência cultural do "caldeirão" que constitui os PGM. A este respeito, Betz considera que:

"De acordo com suas origens geográficas, os materiais dos Papiros Mágicos Gregos dão continuidade à antiga magia egípcia. Talvez trazida por colonos gregos assentados no Egito, a magia grega começou a exercer sua influência neste quadro possivelmente ainda no período clássico grego e certamente como parte do sincretismo religioso helenístico. O material judaico parece derivar de um judaísmo sincrético do período helenístico muito mais do que da religião judaica do tempo do Velho Testamento" (BETZ, 1991: 249).

Este dado colocado com relação ao material judaico é bastante importante, uma vez que – como veremos – as referências à tradição religiosa dos judeus aparecem nos papiros sempre mais ou menos deslocadas, apropriadas, associadas a divindades helênicas ou egípcias, especialmente as nomenclaturas concernentes a Javé, que encontram-se dispersas nos papiros, referendando divindades de todos os tipos, incluindo Abraxas. Da mesma maneira, anjos como Gabriel e Rafael

aparecem nos feitiços em pé de igualdade com as outras divindades, como se fossem propriamente deuses⁴⁵.

Conforme observaram Chevitarese e Cornelli (2007: 100) "os PGM são uma literatura transcultural, de convergência entre mundos místicos diferentes. Eles poderiam tranquilamente ter sido elaborados tanto em Roma como em Atenas, em Jerusalém ou em Alexandria.

Nos papiros mágicos, "práticas gregas e egípcias se fundem, como se pode esperar de um contexto sincrético. Nós vemos Apolo e Hermes lado a lado com Rá, Thot, Bes, Ísis, e todos os demônios imagináveis - galhos de louro e oliva misturados com plantas nativas do Egito. Além disso, muitos anjos cristãos fazem suas primeiras aparições nestes textos" (EITREM, 1991: 176).

A convergência de diferentes manifestações da vida religiosa latente nos PGM não para por aí. Betz (1991: 249) chama atenção também para a íntima relação entre os materiais dos Papiros Mágicos Gregos e algumas concepções dos cultos de mistério da Grécia e daqueles que foram posteriormente fundados no Império Romano e na Ásia Menor, considerando que a magia mediterrânica lançou mão de determinadas ideias e terminologias advindas destes cultos. Com efeito, em vários feitiços dos Papiros a magia aparece denominada de "mistério" (PGM IV. 723, 746; XII. 331,333), "grande mistério" (PGM I. 131; IV. 794), "mistério divino" (XIXa.52); e os magos denominavam a si mesmos "iniciados" (PGM I. 127; IV. 474, 744), "criança iniciada" (XX.8).

Não obstante, muitos dos materiais dos PGM contêm hinos semelhantes aos utilizados pelos mistérios da Grécia, descrições de rituais e mesmo relatos míticos, cosmogônicos, tais como aqueles conhecidos dos ritos órficos do período clássico grego⁴⁶.

De fato, não são poucos os exemplos de textos contidos nos PGM em que a terminologia típica dos mistérios aparece, ainda que se possa argumentar tratar-se de uma evidente releitura feita

45 A apropriação de nomes, conceitos e rituais de religiões "estrangeiras" é uma das características da magia antiga, como demonstram os papiros mágicos. Cidades como Alexandria e Roma estavam cheias de santuários de deuses exóticos e tinham espaço para mais especulações e experimentos (LUCK, 1995: 38).

46 "Para o historiador das religiões antigas, essa imposição de termos, ideias, rituais e tradições de cultos de mistério não é um fenômeno desconhecido. O período helenístico, como um todo, dá testemunho, através de incontáveis evidências, de como os mistérios gregos se expandiram em termos de influência na bacia mediterrânica. Esta expansão inclui a transformação de outros cultos em experiências de mistério, tal como o culto da divindade persa Mithra" (BETZ, 1991: 250).

no contexto mágico mediterrânico. Da mesma maneira, muitos personagens e homens ditos "santos" são deslocados de seus textos sagrados e ressignificados na miscelânea de divindades e crenças que constituem o ambiente mágico em questão. Um destes papiros (V. 96-172), de influência judaica, apresenta uma invocação feita em nome de Moisés na qual vemos escrito "eu sou Moisés, o profeta para quem foram transmitidos os mistérios celebrados por Israel" (PGM V. 108-11).

Para Hans Dieter Betz (1991: 253), a influência de ideais e terminologias advindas dos cultos de mistério grego no período helenístico teve um profundo impacto nos Papiros Mágicos e na antiga magia egípcia. Talvez o aspecto mais importante dessa conclusão revele-se nos usos que os magos faziam destas ideias em suas atividades. "Apresentando-se como mistagogos, estes magos sem dúvida ganhavam em termos de prestígio (...) e tratavam as tradições dos cultos de mistério da mesma maneira que tratavam as tradições de outras religiões: eles se **apropriavam, adotavam, e incluía**m. Aproveitando-se da intrínseca relação entre magia e mistério, eles separavam a tradição e reconstituíam-na como algo novo: fórmulas mágicas e rituais de maior apelo e força" (BETZ, 1991: 253-254).

Astrologia, demonologia, uso de ervas mágicas: os *PGM* lançam mão de todas as práticas mágicas conhecidas no mundo antigo para cumprir seus objetivos (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007: 88). A respeito da manipulação de poderes mágicos e da profusão de deidades nos papiros, Betz (1995: xlv) assinala que "os deuses gregos estão vivos e bem, mas Zeus, Hermes, Apolo, Ártemis, Afrodite e outros são retratados não como helênicos e aristocráticos, mas como caprichosos, demoníacos e até perigosos, como no folclore grego", o que muito nos informa a respeito do caráter popular dos *PGM*.

Portanto, enquanto *corpus* documental, os papiros mágicos gregos não se deixam entrever senão sob o signo da profusão e do transbordamento de referências culturais que são cruzadas, apropriadas, expandidas, retorcidas de acordo com as necessidades práticas do magos e seus adeptos. De maneira coloquial, talvez coubesse afirmar tratar-se de um "vale-tudo" espiritual no

qual deuses, demônios, anjos e forças abstratas estão agenciados. Tal é o complexo e sincrético mosaico mágico-religioso no qual os papiros estão imersos e do qual dão testemunho; ambiente no qual a figura de Abraxas vai aparecer e pode ser examinada. Tarefa final que nos resta neste primeiro momento de investigação.

1.6. Análise documental: A silhueta de Abraxas nas fórmulas mágicas mediterrânicas

1.6.1. Uma vez delineadas as bases contextuais de desenvolvimento das problemáticas que norteiam a presente investigação, isto é, o próprio ambiente mágico-religioso que tentamos delinear até aqui, cabe-nos indagar, dentro deste contexto, quem é esta figura divina a que os antigos e os modernos chamaram Abraxas. Quais são os conceitos operados em torno do deus? Quais são as características que o tornam relevante? De que maneira ele aparece articulado no funcionamento interno dos feitiços? Com que objetivos era invocado?

Em primeiro lugar, algumas explicações se fazem necessárias. De saída, um recorte: a recolha de feitiços feita durante a investigação levou-nos a localizar, nos papiros mágicos gregos, 10 feitiços nos quais Abraxas aparece. Estes feitiços estão dispersos em diferentes papiros que serão, evidentemente, indicados. Em segundo lugar, é preciso destacar que alguns destes feitiços, conforme aparecem na documentação, são extremamente extensos (alguns chegam a ter 5 ou 6 páginas). Desta forma, optamos por descrevê-los, fornecendo as devidas referências, e transcrevendo **integralmente** apenas as passagens em que são feitas menções a Abraxas e/ou passagens nas quais a divindade é invocada. Entretanto, ressaltamos que o conteúdo literal e integral dos feitiços é apresentado no **apêndice 1**; tanto sua tradução quanto o texto original.

Por fim, cabe ressaltar que separamos as ocorrências e os papiros de acordo com o histórico elaborado no item 1.5 deste capítulo, de modo que eles não estão dispostos a partir de nenhuma ordem específica, seja temporal ou de qualquer outra natureza. Posto isso, passemos à análise

propriamente dita.

1.6.2.

a) O papiro do diplomata Jean François Mimaut, adquirido pela Biblioteca Nacional de Paris⁴⁷, quando da dispersão destes materiais no século XIX, e compilado como *PGM III* apresenta três ocorrências (feitiços ou fórmulas mágicas) nas quais Abraxas está presente.

(1) A primeira delas (*PGM III. 1-164*), é uma longa fórmula que descreve um ritual mágico que prepara o solicitante para a realização de um feitiço específico. Este ritual inicia-se com o afogamento de um gato e a invocação de Sekhmet-Bastet, a deusa egípcia com cabeça de gato que irá abrir o ritual. Após a morte do animal, a pessoa é instruída a introduzir pedaços de papiro com os nomes das pessoas-alvo do feitiço no ânus e na garganta do gato, enterrando-o a seguir, no local do ritual, ao pôr do sol, enquanto invoca espíritos subterrâneos (ctônicos). Em seguida, é descrita a invocação em grego com as palavras mágicas⁴⁸ referentes aos deuses, que reproduzimos traduzida abaixo, conforme aparece no papiro:

“Eu te invoco, poderoso anjo deste animal neste lugar; faça-se disponível para mim, e realize [o que é pedido] tanto neste mesmo dia quanto em cada hora e dia; faça-se disponível para mim contra meus inimigos e realize [o que é pedido], pois eu conjuro você pelo poder de *IAŌ SABAŌTH ADŌNAI ABRASAX* e pelo grande deus, *IAEŌ* (fórmula), *AEĒIOYŌ ŌYOOIĒEA CHABRAX PHNESKĒR PHIKO PHNYRO PHŌCHŌ BŌCH ; ABLANATHANALBA*” (PGM III, 70-80).

⁴⁷ A edição consultada dos feitiços aqui analisados é a de Hans Dieter Betz (1995), traduzidos pelo próprio do grego para o inglês, e nossa do inglês para o português, com consultas e contrapontos ao texto original da edição de Karl Preisendanz.

⁴⁸ Nos sistemas mágicos mediterrânicos, a relação entre a pronúncia correta das palavras e o próprio ato de falá-las em alto era fundamental para o sucesso da operação. Há, portanto, uma relação íntima entre a “palavra” e o “falar” nestes feitiços.

Como se pode ver, esta fórmula prescreve a invocação de um espírito associado a Sekhmet-Bastet e ao gato, **através do poder** de Abraxas, que aparece na fórmula *IAO SABAOTH ADONAI ABRASAX*⁴⁹, seguido de uma sequência de palavras mágicas⁵⁰, palavras que selam a invocação. Luck, a respeito desta sequência, (1995: 60) observou que, com frequência, nos atos relacionados à magia, "recitava-se longas letanias, principalmente em grego, mas às vezes em uma espécie de não-linguagem que consistia em séries de palavras mágicas". As três palavras entoadas antes do nome de *Abraxas* são denominações referentes ao deus judaico (CHEVITARESE, CORNELLI, 2007: 92), que aparecem, no entanto, para se referirem à divindade em questão.

No fim da prescrição do feitiço-ritual, o praticante reconhece sua humanidade, associando-se a Adão, e reforça a conjuração de *Abraxas* e outras divindades:

“Eu sou Adão, o primeiro pai, meu nome é Adão. Realize para mim o que lhe peço, porque eu te invoco pelo deus IAŌ, pelo deus ABAŌTH, pelo deus ADŌNAI, pelo deus MICHAËL, pelo deus SOURIEËL, pelo deus GABRIËL, pelo deus RAPHAËL, pelo deus ABRASAX ABLATHANALBA AKRAMMACHARI (...)” (PGM III, 145-150).

Assim, além da referências implícita ao deus judaico, através de suas nominações, e de *Abraxas*, alguns anjos da tradição judaico-cristã aparecem citados como deuses que se manifestam e

49 A diferença de escrita entre “Abraxas” e “Abraxas” é uma leve modificação em decorrência da passagem do nome do grego para o latim. Entretanto, referem-se à mesma divindade, tendo a forma latina se tornado mais popular na literatura, motivo pelo qual ela é empregada aqui.

50 No que diz respeito a esta relação entre a eficiência (selamento) da magia e determinadas palavras e sua pronúncia correta, são abundantes os casos em que estas "palavras de poder", como podemos chamá-las, aparecem nos papiros mágicos são compostas de séries de vogais e têm na sonoridade a raiz de sua força. A pronúncia exata destas palavras (voces magicae) eram a chave para a eficiência dos feitiços. Bonner (1954: 305) sustenta que "é um erro assumir que tudo o que está inscrito em letras gregas tenha significados que qualquer um pudesse entender. É correto assumir que muitas combinações de letras simulando palavras em idiomas desconhecidos são absolutamente sem significado, ainda que possam aparecer em associações significantes com esta ou aquela divindade ou com certo símbolo. De fato, o poder que elas contêm reside em sua sonoridade misteriosa e no caráter ininteligível que possuem". Muitas das "voces magicae" encontradas nos papiros mágicos e em amuletos são recorrentes e não seria absurdo considerar que na mesma medida em que estão dotadas de poder mágico verbal, estão lá para confundir e mesmo enganar leigos. Tratam-se, portanto, de códigos, e serão assim consideradas aqui.

forçam, através de seus poderes, a realização do feitiço. No final da prescrição ritual, o mago que a registrou adiciona que

“este é o ritual do gato, utilizável para vários propósitos: um feitiço para reter carruagens em corrida, um feitiço para enviar sonhos, feitiço para manter um amor, e feitiço para causar separação e inimizade” (PGM III, 169-164).

Trata-se, portanto, de um feitiço de caráter razoavelmente genérico, no qual Abraxas aparece associado a outras divindades (egípcias e judaicas) para fazê-lo funcionar. Nenhuma menção é feita às suas características e ele aparece apenas de maneira prática⁵¹.

(2) A segunda ocorrência em que Abraxas é invocado (PGM III. 187-262) refere-se a uma fórmula mágica que consiste na elaboração de uma poção feita de frutas secas e mel fervido seguido de uma oração que visa trazer à pessoa um *daimon* para consulta oracular sobre o futuro. *Daimon* este que segundo o mago que prescreveu seja “claro na conversa, pelo tempo que você quiser e depois seja liberado com um agradecimento” (PGM III, 194-195).

A invocação acontece através de um longo hino, uma oração ao deus Helios (o sol), na qual *Abraxas* é invocado. O fragmento em que isto acontece é transcrito abaixo:

“Senhor do nascer do sol, que surge ardentemente,
Titan, eu o convoco, mensageiro das chamadas,
De Zeus, divino IAÓ, e também você,
Que reina nos domínios do céu, Ó RAPHAËL,
Que se alegra ao nascer do sol, seja um deus gracioso,
Ó ABRASAX, e você, Ó maior de todos,
Ó ser celestial, eu invoco, [você, MICHAËL], seu ajudante,
Que salva a vida de seu povo, o olho perfeito

De Zeus, e aquele que tanto exalta a natureza
 Quanto a produz de si mesma
 E eu invoco....dos imortais....(..)" (PGM III, 210-218)

Nesta fórmula, Abraxas aparece como **o maior de todos**, junto a Zeus, Javé e dois anjos judaicos, agenciados para invocar o *daimon*, numa dinâmica extremamente sincrética de operação das tradições religiosas mediterrânicas. É precisamente a invocação destas divindades que vai ativar a magia e forçar a presença do *daimon* diante do solicitante. No fim do hino, o mago prescreve um agradecimento adequado para que o *daimon* seja liberado sem maiores problemas ao fim da consulta.

(3) O feitiço que surge como a terceira e última ocorrência presente no papiro de Mimaut (*PGM III. 633-731*) descreve um ritual que consiste em uma série de banhos em dias específicos nos quais são invocadas determinadas divindades, sacrifica-se um galo e prepara-se infusão de pele de cobra banhada em água. Abrindo o ritual, há uma fórmula mágica de invocação aos deuses egípcios Ísis e Thot.

Trata-se de uma prescrição mágica que se encontra extremamente danificada, e o texto aparece, por isso, bastante fragmentado. A fórmula mágica instrui a pessoa a, munida de uma planta da família *Artemísia* na mão esquerda, e pele de cobra na direita (PGM III, 704), realizar o seguinte ritual, depois da série de banhos, conforme descrito no documento:

“desenhe no chão Harpocrates segurando um dedo na boca, e sua mão esquerda segurando firmemente um mangual e um cajado [no peito do deus]; ... depois ABLANATHANALBA; na asa... / “ABRASAX” perto das costas (...)" (PGM III, 707-711).

Neste procedimento, Abraxas aparece relacionado a Harpokrates, divindade sincrética helênico-egípcia referente a Hórus em forma de criança, associado ao silêncio e ao sol recém-nascido. Aqui, o objetivo estipulado para o ritual é a realização de desejos genéricos, conforme a vontade de quem recorre ao rito. “*Recite as fórmulas [especificadas] e o que você deseja, e vai acontecer*” (PGM III, 705). As fórmulas a que o feitiço faz referências são as de invocação a Ísis e Thot que abrem a série de banhos. Trata-se de um procedimento no qual Abraxas aparece em segundo plano, na confecção do desenho de Harpokrates, para ativar a *dynamis* no objeto, enquanto as referidas divindades egípcias ocupam um lugar privilegiado na execução do feitiço.

b) Um dos papiros adquiridos pelo Museu Britânico – *PGM VII*. – apresenta duas ocorrências de feitiços em que Abraxas é invocado.

(1) A primeira delas (PGM VII. 201-2) é um brevíssimo feitiço de tipo medicinal⁵², que visa curar uma dor de cabeça. Nele, lemos:

“Escreve essas letras sobre couro escarlate: “ABRASAX” (e adicione o usual). Coloque, o couro como curativo do lado da cabeça” (PGM VII, 201-202).

Nota-se que no feitiço em questão, é possível que o mago tenha anotado-o para si mesmo, para lembrar-se, como num inventário de feitiços, uma vez que fala em “adicionar o usual”⁵³, referindo-se, provavelmente, a uma série de nomes mágicos ou fórmula genérica (como as que aparecem nos feitiços anteriores) acompanhando o nome de Abraxas, fórmulas estas que ele provavelmente sabia de cabeça. Aqui, o próprio nome da divindade aparece como selo mágico que ficará encostado na cabeça do solicitante.

52 Cabe ressaltar que grande parte dos feitiços contidos nos PGM VII são do tipo medicinal, incluindo fórmulas para febre e tosse.

53 “and add the usual”, na tradução de Hans-Dieter Betz, do grego para o inglês.

(2) A segunda referência nestes papiros (PGM VII. 643-51) é um feitiço descrito como “cup spell”, “feitiço da taça”, para obtenção do amor de uma pessoa:

“Bastante eficiente: diga o feitiço que é falado para a taça 7 vezes: “você é vinho; você não é vinho, mas a cabeça de Athena. / Você é vinho, você não é vinho, mas as vísceras de Osíris, as vísceras de IAÓ PAKERBĒTH SEMESILAM ÓÓÓ É PATACHNA IAAA”. (Para o feitiço de compulsão: “ABLANATHANALBA AKRAMMACHAMAREI EEE, que se situa para além da necessidade, IAKOUB IA IAÓ SABAÓTH ADÓNAI ABRASAX”). A qualquer hora / desça sobre as vísceras dela, [nome], deixe que ela me ame, por todo o tempo de sua vida” (PGM VII, 643-51).

Mais uma vez, trata-se de uma fórmula na qual Abraxas é agenciado com outras divindades mediterrânicas como Atená, Osíris e Javé. A estrutura de narrativa aqui presente “você é, você não é” consiste em algo bastante popular na literatura mágica e se relaciona com a ideia de transmutação. Neste caso, do vinho para as partes dos deuses, como se através disso a bebida se tornasse, ela mesma, o corpo das divindades em questão, ativando, assim, a magia a partir da bebida.

c) Em um dos papiros localizados em Berlim (PGM I. 263-347) há uma invocação a Abraxas em um procedimento intitulado “Invocação Apolínea”. Trata-se de um rito descrito como bastante poderoso que se inicia com o seguinte procedimento:

“pegue uma lâmpada que não seja de cor vermelha e preencha-a por dentro

com uma peça de roupa de linho e óleo de rosas, e vista-se com uma roupa profética e segure uma varinha de ébano na mão esquerda e o amuleto de proteção na mão direita. Mas mantenha de prontidão uma cabeça de lobo para que você possa colocar a lâmpada sobre ela e construir um altar de cera crua perto da cabeça e da lâmpada para que se sacrifique sobre ele para o deus. E imediatamente o espírito divino entra” (PGM I, 277-284).

Em seguida, após instruir a pessoa a escrever determinadas palavras mágicas sobre a roupa de linho que vai dentro da lâmpada, o mago ensina um canto invocativo para Apolo no qual Abraxas é invocado:

“Ó senhor Apolo, venha com Paian
 Traga respostas para minhas questões. Ó mestre
 Deixe o Monte Parnassos e a Pita Déléfica
 Quando meus lábios sacerdotais disserem palavras secretas
 Primeiro anjo de [deus], grande Zeus, IAÓ
 E você, MICHAËL, que governa o reino dos céus,
 Eu invoco, e você, arcanjo GABRIËL.
 Descendo do Olympos, ABRASAX, maravilhoso
 Nas manhãs, venha graciosamente aquele que vê
 O pôr do sol direto da manhã / ADÓNAI. Pai do mundo,
 Toda natureza treme de medo de ti, PAKERBÉTH (...)” (PGM I, 297-306).

O canto de invocação segue seu curso, com outras divindades aparecendo além das até aqui relatadas e termina com uma fórmula mágica e a palavra *Moirai* (concepção grega que se aproxima da ideia de destino), domínio de conhecimento de Apolo. Aqui, novamente, Abraxas aparece associado ao movimento do sol, descrito como “maravilhoso”, e **pai do mundo**, e caracterizado como “Adonai”, a denominação do deus hebraico. Ao fim do canto, quando Apolo tiver chegado, o mago indica: “pergunte a ele sobre o que você quiser, sobre a arte da profecia, sobre divinação, sobre enviar sonhos, sobre obtenção de revelações em sonho, sobre interpretação de sonhos, sobre

causar doenças, sobre tudo que for marte do conhecimento mágico” (PGM I, 328-331).

Portanto, trata-se de um procedimento mágico de invocação oracular de amplo espectro de possibilidades, que visa a obtenção de revelações em sonhos, concessão de desejos, divinação e a habilidade de causar doenças.

d) O texto conhecido como “Papiro de Londres” (PGM V.), também adquirido pelo museu britânico, traz mais uma ocorrência de invocação à figura de Abraxas. Trata-se (PGM V. 96-172) de um feitiço de exorcismo, no qual Abraxas é invocado para exorcizar *daimons* do corpo de uma pessoa através de um ritual. No ritual, ele é descrito como “o temeroso”, e aquele a quem todos os seres obedecem. Primeira ocorrência no documento:

“Eu chamo a ti, incrível e invisível deus de espírito vazio,
 AROGOGOROBRAŌ SOCHOU MODORIŌ PHALARCHAŌ OOO.
 Sagrado ser sem cabeça, liberte-o, [nome], do *daimon* que o aprisiona, /
 ROUBRIAŌ MARI ŌDAM BAABNABAŌTH ASS ADŌNAI APHNAŌ
 ITHŌLETH ABRASAX AEŌŌY, grande ser sem cabeça, liberte-o, [nome]”
 (PGM V, 121-130).

E depois:

“Senhor, Rei, Mestre, Salvador, / salve a alma, IEOU PYR IOU PYR
 IAŌT IAEŌ IOOU ABRASAX SABRIAM OO YY EY OO YY
 ADŌNAIE, imediatamente, imediatamente, bom mensageiro de Deus”
 (PGM V, 140-143).

Nota-se, aqui, o abundante uso de palavras mágicas caracterizadas pela repetição de vogais que exprime o ritmo e a temporalidade da maneira correta de se falar as fórmulas que selam o

exorcismo. Por fim, o mago instrui a pessoa a escrever tais fórmulas em papiro e a lê-las em voz alta, de frente para o norte. Assim, não apenas o *daimon* será exorcizado como “todos os *daimons* se tornarão obedientes” àquele que realiza o ritual.

Trata-se, portanto, de um feitiço de exorcismo e domesticação de *daimon* no qual Abraxas aparece com bastante protagonismo e exaltado como salvador.

e) O papiro PGM VIII. 1-63, identificado no documento como “feitiço de amarração amorosa de Astrapsoukos⁵⁴”, é a oitava ocorrência na qual Abraxas aparece.

A fórmula começa com uma invocação a Hermes, divindade protagonista neste feitiço, e faz referências às suas várias facetas em diferentes lugares do mediterrâneo, identificando os diversos nomes secretos da divindade. Aqui, Hermes é invocado como "aquele que conhece os segredos escondidos nos céus e na terra" (PGM VIII, 15-16), e a ele são pedidos favores tais como elegância, beleza e força (5-6); além de proteção contra possessões, o ódio e as más linguas (35-36).

Abraxas irá aparecer apenas no final da invocação, quando a prescrição se remete aos valores numéricos do nome de Hermes e sua significação junto à valoração numérica do próprio Abraxas. A passagem em que isto se dá, reproduzimos abaixo:

"Este é o seu nome secreto com quinze letras, um número correspondente aos dias da lua nova; e o segundo nome com o número 7, correspondente àqueles que governam o mundo, com o exato número 365, correspondente aos dias do ano. Verdadeiramente: ABRASAX. Eu conheço você Hermes, e você conhece a mim. Eu sou você e você sou eu. Então, faça tudo por mim, venha a mim com boa fortuna e bons daimons" (PGM VIII, 45-51).

54 Segundo Diogenes Laerte (proem. 2) Astrapsoukos era um famoso mago persa.

Neste feitiço, Abraxas aparece associado à figura de Hermes - divindade central na invocação em questão - e é apresentado como aquele que é equivalente ao todo do tempo, aos 365 dias do ano. É particularmente interessante o uso da expressão "verdadeiramente Abraxas" quando o feitiço remete-se a este todo e à relação dele com "aqueles que governam o mundo".

Sobre a relação entre Abraxas e o número 365, Vázquez Hoys (2009: 21) nos informa que o mistério que envolve a figura de Abraxas começa em seu próprio nome. A referência mais comumente feita a este respeito remete-o ao sistema de numeração grego, segundo o qual a palavra, decomposta, equivaleria ao número 365 (A=1, B=2, R=100, A=1, S=200, A=1, X=60).

Basilides, como veremos adiante, em suas especulações gnósticas chega a referir-se a ele como o "príncipe das 365 esferas", em alusão às centenas de esferas celestes que, segundo ele, estariam acima da nossa, a mais baixa e significativamente vil (Hipólito, Refutatio, vii. 14; Irineu, adversus haereses, I. xxiv. 7). Já foi dito, também, que a palavra seria uma derivação do termo persa "abrasas" (deus), ou uma corrupção da benção hebraica "berech".

f) O papiro PGM LXXIX. 1-7., pequeno feitiço para conter a raiva de alguém, e consiste numa frase que deve ser repetido 3 vezes, segundo a prescrição:

"eu sou a alma da escuridão, ABRASAX, o eterno. MIGUEL, mas meu verdadeiro nome é THOOUTH. Controle a raiva e a ira de [insira nome] sobre mim" (PGM LXXIX 3-7).

Nesta simples fórmula, Abraxas aparece como "o eterno" e associado ao anjo Miguel, além de ter atribuído a si uma espécie de nome secreto.

g) O papiro PGM LXXXIX. 1-27, um inusitado feitiço de cura no qual aquele que o realiza se identifica como o próprio Abraxas.

"Eu, Abrasax, devo libertar. Abrasax eu sou! ABRASAX ABRASICHOOU, ajude a pequena Sophia-Priskilla. Livre-se de tudo o que acontecer com a pequena Sophia, caso seja um estado de arrepio - livre-se disso! Caso seja um fantasma - livre-se disso! Caso seja um daimon - livre-se disso! Eu, Abrasax, devo libertar. Abrasax eu sou! ABRASAX ABRASICHOOU" (PGM LXXXIX. 1-27).

Trata-se, portanto, de uma espécie de cura espiritual, ou exorcismo, feito através de Abraxas.

1.6.2. Como podemos ver, uma breve descrição dos agenciamentos da figura de Abraxas nos feitiços e fórmulas mágicas dos PGM demonstram o caráter heterogêneo tanto do *corpus* documental em questão, quanto dos poderes atribuídos a esta divindade, ou do que é pedido em nome dela. De saída, a quantidade de deuses citados/invocados, e a notável diversidade de tradições religiosas que são aproximadas na documentação revelam-nos o amplo sincretismo que caracteriza o ambiente mágico-religioso mediterrânico e que dá o tom das práticas mágicas preservadas nos papiros. É possível examinar conjuntamente a finalidade destas práticas em um quadro comparativo:

Tipo de feitiço	Ocorrência	Referência
Feitiço de amor/desejos pessoais	4	PGM III. 1-164/ PGM III. 633-731/ PGM VII. 643-51/ PGM I. 262-347/ PGM VIII. 1-63
Bem-estar físico/cura	2	PGM VII. 201-2/ PGM LXXXIX. 1-27
Danos aos outros	2	PGM I. 262-347/ PGM III. 1-164
dom oracular/ revelações	2	PGM III. 187-262/ PGM I. 262-347
Exorcismo	2	PGM V. 96-172/ PGM LXXXIX. 1-27
Proteção contra uma pessoa	1	PGM LXXIX. 1-7

De antemão, é evidente, com relação ao conteúdo dos feitiços, que as práticas descritas dizem respeito a anseios íntimos das pessoas, estando relacionadas a questões de ordem prática e emergencial, lidando, principalmente, com problemas de relações entre indivíduos, o que nos remete, novamente, à articulação entre a magia e micropolítica.

A busca pela realização de desejos específicos, solução para questões afetivas, a possibilidade de ferir inimigos ou causar-lhes dano e mesmo a busca por bem-estar físico são alguns dos objetivos que norteiam os feitiços e práticas em que Abraxas aparece. No centro da operação mágica encontra-se o **desejo**; a vontade relativa a algo daquele que busca a intervenção de forças cósmicas em eventos do cotidiano. A prática da magia, em alguma medida, é a expressão performatizada do desejo humano.

Conectado a este centro há a figura do mago, personagem social que detém o saber específico que se ligará ao desejo, que conectará a vontade humana aos movimentos do *cosmos*. Portanto, ao contrário dos grandes cultos públicos – sejam da ritualística romana, grega, judaica ou egípcia – as práticas relacionadas à magia parecem articular-se com o âmbito privado da espiritualidade mediterrânea, com a esfera do indivíduo e seus conflitos.

As ocorrências oraculares (captura de daimons para consultas) nos feitiços examinados, a busca pelo dom da revelação e a prática do exorcismo revelam um profundo envolvimento com o mundo extra-físico, seja para lançar mão dele e de seus benefícios, seja para resguardar as pessoas de suas ameaças. Conforme observou Luck (1995: 54), "O mundo dos antigos estava repleto de poderes mágicos que atuavam em todas as direções, e muita gente sentia-se constantemente ameaçada", de modo que, por vezes, temos a impressão de que no âmbito da magia o mundo material e as forças cósmicas são vistos quase que num plano de imanência, relacionando-se de forma altamente interventiva e conectada. Com efeito, estamos diante de uma visão de mundo na qual os deuses e as forças cósmicas estão colocados sob a categoria da natureza, do que é natural, em um movimento imanente, muito diferente de uma religiosidade transcendental na qual os

homens e os deuses encontram-se inevitavelmente separados e se conectam através de específicos ritos públicos.

Pode-se notar, através do que o quadro comparativo mostra, um sentido evidente de política nas práticas relacionadas à magia. Não a macropolítica das instituições, do império, das magistraturas, dos grandes palcos, mas a política das microrrelações sociais, dos conflitos cotidianos, dos pequenos púlpitos em que afloram as subjetividades, o confronto das emoções, a “pequena” política do dia-a-dia e até mesmo a política feita com o além, que se revela – neste ambiente mágico-religioso – mais próximo do que estamos acostumados a imaginar. As práticas mágicas das quais os *PGM* dão testemunho são, também, uma espécie de *fazer político*.

O material analisado revela uma religiosidade extremamente ritualizada, complexa e detalhada no que diz respeito à execução das operações mágicas, ao mesmo tempo em que prática, preocupada com o instante, o **agora**. O corpo, e não a alma. O presente, e não o futuro. O desejo, e não a culpa. Desprovida de critérios morais, a magia dos papiros mágicos coloca o homem no cerne da espiritualidade, e é na vontade dele que se encontra o próprio sentido do ato religioso.

O fim de uma dor de cabeça, o afeto da pessoa amada, a vitória numa corrida de carruagens, o mal a um inimigo, a morte de um credor, a proteção contra um mal, a queda de um império⁵⁵. Há ainda muito a se refletir a respeito desta estreita e pouco aparente relação entre magia e política. As “palavras secretas” e os *daimons* – os antigos e os modernos – continuam na ordem do dia.

55 O historiador romano Amiano Marcelino (XXIX 1, 25-32) descreve uma sessão de magia que teria acontecido no ano de 371 d.C. com uma espécie de tabuleiro ouija, um oráculo portátil, e cujas consequências foram desastrosas, ao passo que demonstram as tensões entre as práticas de magia e a política sob o sistema imperial. E.R. Dodds (1971) e Georg Luck (1995: 54-55) detiveram-se e analisaram este episódio de Marcelino, segundo o qual um grupo de pessoas reuniu-se em torno deste tabuleiro de adivinhação, que continha um disco de metal com as 24 letras do alfabeto grego em suas extremidades, e que podia ser consultado através de um anel pendurado que indicava as letras para as respostas do deus ou demônio que estivesse acompanhando a sessão. Segundo descreve Amiano Marcelino, duas perguntas foram feitas ao tabuleiro que transformaram a sessão em algo subversivo: "Quando morrerá nosso imperador?" e "Quem será nosso novo imperador?", tendo o oráculo respondido a segunda questão com quatro letras formando a palavra "Theo". Conforme assinalou Luck (1995: 55), percebendo que o tabuleiro estava prestes a sugerir o nome do novo imperador, o grupo encerrou a sessão ali mesmo, mas a história, de alguma forma, chegou às autoridades, e os envolvidos foram presos, julgados e executados. Curiosamente, para este episódio, o imperador foi assassinado sete anos depois, e o seu sucessor foi Teodósio.

1.6.4. Com relação à figura de Abraxas, muito pode ser dito a partir das ocorrências de sua presença nos feitiços, embora nada haja de conclusivo com relação a sua origem, ou como se constituiu sua figura no imaginário mediterrânico. Sabemos – como veremos no capítulo 2 – como era representado nosso deus em amuletos e gemas que circulavam nos ambientes mágicos. Nos PGM, entretanto, não temos referências a sua imagem, mas elas não faltam no que diz respeito às características atribuídas a Abraxas e à maneira com que os homens se referem a ele nos feitiços. A seguinte tabela de epítetos e predicados relativos a Abraxas nas referências dos papiros pode ser de grande valia:

Predicados	Referência
“o maior de todos”	PGM III. 187-262
"pai do mundo" e "maravilhoso"	PGM I. 263-347
"temoroso" e "aquele a quem todos obedecem"	PGM V. 96-172
"senhor", "rei", "mestre" e "salvador"	PGM V. 96-172
"o eterno" e "a alma da escuridão"	PGM LXXIX. 1-7

Notadamente, em todas as ocasiões em que Abraxas é caracterizado na invocação, vemos referências que, embora sejam diferentes e variadas, remetem todas a uma ordem de grandeza macrocósmica, seja em relação ao tempo (“o eterno”), ou ao espaço (“pai do mundo”) e de valorização de sua autoridade. Também com relação às outras divindades com as quais Abraxas aparece associado, há, em alguns casos, uma relação hierárquica (“o maior de todos”; “aquele a

quem todos obedecem”) em torno de sua figura.

Como podemos ver, é uma característica marcante dos PGM (repete-se em todos os feitiços descritos) a presença coletiva de diversas divindades – pensadas como forças do *cosmos* – associadas, invocadas em conjunto. Em todos os feitiços, Abraxas aparece como um força entre outras, mas sua caracterização, como evidencia o quadro acima, não raramente o coloca em uma relação de grandeza hierárquica, como é o caso do PGM I. 263-347, com relação a Apolo e os anjos judaicos.

Portanto, a silhueta de Abraxas que nos é apresentada nos papiros mágicos gregos, aquela que é capaz de nos aproximar da imagem que este deus tinha no ambiente mágico-religioso dos primeiros três séculos EC, é a de um deus considerado poderoso, capaz de – nas palavras de Eliade (2011: 316) - “ser independente do destino, e mesmo superior a ele”, e invocado como potência realizadora de atos mágicos, cuja grandeza é destacada em seus predicados e comumente com epítetos que invocam sua autoridade e figura de criador, pai. Por outro lado, trata-se de uma divindade sincrética, uma entre outras, intimamente relacionada a outras forças e deuses associados na realização dos feitiços.

Certamente, não é o âmbito dos PGM que vão nos informar a respeito das características morfológicas da figura de Abraxas. Entretanto, como primeiro campo de análise, leva-nos a concluir que:

(1) Abraxas já era um deus conhecido e encontrava-se imerso, junto a um leque de divindades, na cultura popular que originou o conteúdo dos papiros mágicos gregos;

(2) Que, ainda que não tenhamos dados para aferir as origens de suas atribuições, era tido, neste contexto, como um deus criador, temido, “eterno”, “a quem todos obedecem”, que gozava de grande prestígio enquanto força mágico-religiosa⁵⁶ invocável para a realização de operações

56 Ainda que a popularidade de sua figura e poder só possa ser averiguada a partir da cultura materia – amuletos e gemas mágicas – que serão examinadas no segundo capítulo.

mágicas.

A isto, cabe acrescentar a hipótese previamente delineada de que (3) a magia, no contexto mediterrânico dos PGM, era vista como uma força de ordem natural e instrumento de intervenção humana sobre a Fortuna, de imposição da vontade do sujeito sobre o *cosmos*, o que evidencia sua vocação de *fazer político*.

É, portanto, este o quadro interpretativo que levaremos para confrontação, no exercício comparativo com as informações advindas do contexto da cultural material (no capítulo 2), e do Gnosticismo (no capítulo 3), âmbitos nos quais, como veremos, a figura de Abraxas ganha outros contornos.

Capítulo 2. A Construção da imagem de Abraxas em amuletos mediterrânicos.

Seguindo o percurso de mapeamento da presença e das articulações da figura de Abraxas dentro do contexto mágico-religioso mediterrânico, este capítulo propõe uma imersão no universo imagético das gemas, joias e outros objetos que eram (ou poderiam ser) utilizados como amuletos⁵⁷; especificamente aqueles que vão nos oferecer, pela primeira vez, uma representação física de Abraxas, a imagem que será associada a esta divindade que, conforme vimos, aparece com frequência no contexto mágico. A dimensão imagética, entretanto, não está presente no contexto analítico dos *PGM*, de modo que este capítulo expande a investigação através de objetos de cultura material.

De saída, é importante ressaltar que esta documentação iconográfica circulava nos mesmos contextos que os feitiços dos *PGM* e, não raramente, através dos mesmos personagens – os magos – de maneira que complementam o panorama oferecido no primeiro capítulo. Ainda que se configurem como fontes de natureza diferentes, os objetos dos quais nos ocuparemos e os *PGM* estão intrinsecamente ligados; conforme assinalou Luck (1995: 53), "estes amuletos carregam as mesmas fórmulas que os papiros, inclusive as inscrições contidas nos primeiros foram quase com toda certeza, copiadas destes em forma mais abreviada e concentrada.

Em termos estruturais, o capítulo inicia-se com uma discussão a respeito da diferença conceitual entre os objetos “gemas”, “jóias” e aquilo que os torna, ou **consagra**, como amuletos. É evidente que a utilização corriqueira de tais artefatos era bastante popular nas cidades do império romano e daí a necessidade de verificar e demarcar, de um lado, o que era um amuleto; e de outro, como eram usados, por quem eram usados e a lógica funcional que destacava estes objetos, atribuindo-lhes poder. Em seguida, serão compiladas as iconografias de todos os objetos de cunho

57 A grande quantidade de amuletos resgatados em escavações e registrados em diferentes obras, além da grande quantidade de referências a estes objetos, tanto em textos antigos quanto modernos, mostra-nos que seu uso se tornou bastante popular na bacia mediterrânica dos primeiros quatro séculos EC. Vale, evidentemente, registrar que no Egito eles já eram comuns há milênios, e na Grécia ao menos desde o período arcaico.

mágico em que Abraxas está presente, conduzindo à construção de um panorama interpretativo não apenas de sua imagem e simbolismo, mas principalmente de seu conjunto de ações possíveis (ou atribuições) dentro da lógica de operações mágicas que enredam estes artefatos.

O leque de problemas que a análise destes objetos traz para a questão é vasto, e nos deteremos também na discussão de um velho problema historiográfico a respeito das raízes da imagem de Abraxas e sua associação a uma antiga divindade solar egípcia, ainda bastante indefinida.

2.1. Gemas, jóias e amuletos: uma discussão conceitual.

Tradicionalmente, na historiografia dedicada ao tema da magia (BONNER, 1950; BUDGE, 1978), a classificação de gemas e amuletos como objetos "mágicos" amparou-se largamente em análises iconográficas e textuais (os textos cravados nos artefatos). Infelizmente, muitas destas gemas, hoje localizadas em museus, circularam no mercado de antiguidades entre o século XIX e as primeiras décadas do XX, de modo que, não raramente, faltam-nos informações contextuais básicas - onde e quando certos objetos foram encontrados, se em conjunto com outros ou não - dados que informariam com muito mais precisão o contexto de uso destes materiais à época em que circulavam. Entretanto, mesmo não dispondo, em alguns casos, destas informações, os pesquisadores vem buscando se amparar sobre dois eixos interpretativos: (1) as imagens e inscrições gravadas nas pedras, e (2) textos de autores da antiguidade que fizeram referências a objetos deste tipo, ou às imagens e inscrições que aparecem neles.

Conforme ressaltou Barrett (2015: 3), a partir do século XVII buscou-se classificar certas gemas antigas como pertencentes a uma categoria especial de pedras que continham determinadas características, tais como (1) um tipo específico de inscrição, caracteres que ficaram conhecidos como "nomes mágicos" (*voces magicae*), (2) sinais mágicos (símbolos variados), e (3) tipos

iconográficos híbridos (como, por exemplo, a imagem de Abraxas).

Datações baseadas em estilo sugerem que a grande maioria de gemas com tais características são advindas do período imperial romano. Este "tipo especial", continua Barrett (*ibidem*), engloba padrões iconográficos que se tornaram comuns, apesar de não pertencerem aos modelos de representação greco-romanos, como a figura de Abraxas, "uma figuração tardia, baseada em antigas representações de divindades solares do Egito faraônico" (DARNELL 2004: 374-424). Esta tendência de buscar em antigas divindades egípcias as origens de determinadas figuras presentes nos amuletos mediterrânicos está largamente presente na historiografia e, como veremos, com a imagem de Abraxas não é diferente. Faz-se necessário, portanto, uma "arqueologia" - no sentido genealógico - desta representação.

Com relação aos ditos "nomes mágicos", ou "palavras de poder" (para usar o termo de Bonner), esta categoria de inscrições inclui nomes que aparecem com frequência em amuletos, gemas e papiros mágicos, tais como "Iao" e "Abraxas", que no contexto mágico contêm grande poder ritual e designam nomes secretos de divindades⁵⁸. Estes nomes, incompreensíveis em grego ou latim, derivam de línguas estrangeiras tais como o hebraico e o aramaico. Outros, sequer designam palavras propriamente ditas, e manifestam poder através da vocalização de séries de letras, conforme vimos em alguns feitiços analisados no capítulo 1. A respeito disso, Bonner (1950: 29-32) assinalou que grande parte destas "vocalizações" consistem em palavras muitas vezes inventadas, não pertencentes a nenhum idioma específico, embora representadas quase sempre através de letras gregas.

Isto a que chamamos "sinais mágicos", por outro lado, designam signos não linguísticos, possivelmente de origem astrológica, que comumente aparecem em textos mágicos, e funcionam como dispositivos de ativação da *dynamis*, da mesma forma que as vocalizações. Estes sinais, segundo Betz (1995: 271), derivam de um costume comum no Egito e na Babilônia de estampar

58 Sobre o nome secreto de divindades mágicas, Ver Michel 2004: 11. Para algumas das voces magicæ mais comuns e "palavras de poder" em gemas, ver Mastrocinque 2003: 98-112.

símbolos recontextualizados, aparentemente sem ligação direta com esta ou aquela divindade especificamente.

Conforme demonstrou Nagy (2012: 72-75), estes critérios têm sido largamente usados para definir quais gemas e outros artefatos podem ser considerados de **uso mágico**. Atualmente, entretanto, vem-se tentando desnaturalizar a rigidez destas categorias, uma vez que dificilmente poderíamos separar categoricamente o dito "mágico" do suposto "não mágico". Conforme observamos no capítulo 1, o cotidiano do mediterrâneo antigo estava envolto em crenças e acontecimentos que hoje classificamos sob o prisma da magia e que, no entanto, pertenciam à categoria do natural, dentro de uma visão de mundo que operava através de um plano de imanência, muito mais do que a partir de uma suposta transcendência ou separação dos deuses e outras forças cósmicas da vida comum, "materialista".

Inegavelmente, o conjunto de imagens e inscrições que observamos com frequência em gemas e amuletos se relaciona a práticas rituais de cunho mágico. Entretanto, a visão que as pessoas que utilizavam tais artefatos tinham do fenômeno mágico era variável, e certamente o significado de determinado signo ou marcação encontrava diferentes interpretações em diferentes mãos. Em suma, a própria utilidade deste ou daquele amuleto encontrava variantes aqui e ali⁵⁹.

Assim, artefatos mágicos como amuletos não constituíam uma categoria iconográfica **fixa** na antiguidade mediterrânea, mas uma categoria funcional cujas fronteiras estavam constantemente em negociação na prática e através da subjetividade daqueles que os usavam. Podemos, ainda assim, propor, inicialmente, a ideia de que o que legitimava uma joia (ou um simples adorno) como um amuleto era, de um lado, a presença de determinados elementos de ação mágica, e de outro, a consagração destes objetos a deuses e outras forças cósmicas através de rituais.

Devemos observar, contudo, que o status mágico de alguns amuletos também estava aberto à pluralidade interpretativa. Se, por um lado, amuletos com imagens de divindades ditas exóticas

59 Além disso, rituais mágicos não envolviam apenas gemas e amuletos com inscrições, nomes de poder e iconografia incomum; muitos dos feitiços e rituais de curam conhecidos da antiguidade prescreviam o uso de gemas e outros artefatos sem nenhuma destas características.

evocavam práticas de magia na visão de uns, outros poderiam vê-los como objetos de referência cultural. Figuras presentes em amuletos, como a de Abraxas, poderiam ser compreendidas fora de um âmbito ritual mágico. Isto é extremamente relevante quando consideramos que grupos gnósticos, por exemplo, utilizavam-se largamente de tais amuletos - como veremos no capítulo 3 - ainda que a visão destes grupos sobre a figura de Abraxas fosse radicalmente diferente daquela advinda do contexto mágico.

Portanto, o que, em última instância define a vocação mágica deste ou daquele artefato é o uso que se faz dele, por isso propomos o amuleto como uma categoria funcional: uma vez que diferentes tipos de gemas poderiam ser potencialmente usadas em rituais mágicos, o status destas gemas enquanto objetos de magia dependia muito mais do uso e interpretação que seu portador lhe atribuía do que de suas características morfológicas (estas sempre passíveis de interpretações).

No prefácio de seu *Amulets and Superstition*, importante obra do princípio do século XX, E. Budge descreve, num trabalho de fôlego, o amplo uso de amuletos na antiguidade cotidianamente, desde o Egito, onde os engolidores de espadas os utilizavam para se proteger de acidentes em suas arriscadas performances, até a Grécia, onde em contexto análogo, eram usados por atletas para obtenção de vitórias em competições e para a prevenção de lesões. Além disso, vemos menções à utilização de amuletos em contextos de disputas jurídicas e comerciais, tanto no Egito quanto em Roma. E sabemos que eram utilizados tanto para prevenir danos quanto para causá-los. Um amuleto é uma espécie de feitiço portátil.

Para Budge (1978: 3), o uso destes artefatos acompanha a humanidade concomitantemente à existência de crenças mágicas, e remeteria à uma antiga noção de que os homens estavam à mercê dos acontecimentos e desígnios de espíritos maus e outras forças incompreensíveis da natureza. Assim, o uso de amuletos teria surgido, na visão de Budge, como uma prática de defesa e resposta da espécie aos males que circundam a existência. Na antiguidade veremos que tais males incluem questões sociais, questões de saúde e até mesmo questões relativas ao pós-vida, como é o caso dos

amuletos funerários, muito comuns no Egito.

Aqui, vemos reafirmada a visão de mundo centrada no fatalismo astral que caracteriza o ambiente mágico-religioso mediterrânico. Uma vez consagrado, um amuleto deixa de ser um adorno e torna-se um recipiente de *dynamis*, colocando à disposição dos homens poderes que outrora estavam fora de seu controle, e que serão aplicados às mais variadas necessidades.

Entretanto, queremos propor uma ressalva fundamental. Longe de serem vistos pelo prisma da superstição (como fez Budge e toda uma literatura antropológica do início do século XX), os amuletos levam-nos à dimensão de uma humanidade que busca afinar-se com as forças cósmicas e, em última instância, com a natureza. Não há razão para continuarmos erigindo uma mitologia do medo em torno do homem antigo e sua crença na magia, como se esta fosse fruto de uma mentalidade primitiva amedrontada e supersticiosa. Trata-se de uma questão epistemológica, de mais uma vez afirmar a magia como prática epistêmica na qual os amuletos seriam, inclusive, parte do método.

Trata-se, também de operar uma mudança de olhar. Se estivermos corretos em pensar as práticas mágicas a partir de um plano de imanência próprio da antiguidade mediterrânica, veremos que a existência e a ação de forças cósmicas, deuses e espíritos eram tidas como partes de uma natureza ao qual o homem quer se integrar e da qual quer, acima de tudo, dispor. O homem quer o seu quinhão na longa festa cósmica e quer com urgência. A magia é urgente. Longe da visão dessacralizada do mundo em que o ocidente embarcou através da ciência moderna, vemos não mais pessoas apavoradas com espíritos e cheias de objetos supersticiosos, mas uma humanidade que se pensa mágica porque natural. E que pratica magia (o que inclui o uso de amuletos) porque a natureza é, dentre outras coisas, hostil. Como sempre foram e continuam sendo os homens.

Portanto, o que buscamos nos amuletos é observar a partir de que dinâmica (a partir de que método) é feita a ligação com as forças mágicas que estão dispostas no cosmos; quem são os deuses ali presentes e de que maneira agem. Um amuleto é um dispositivo canalizador, e se visto dessa

maneira, pode ser investigado pelo que nele é latente e manifesto, o poder, a *dynamis*, ativado através de suas inscrições, símbolos e imagens. Através de seus signos destituídos de sentido. Um amuleto é um enigma. Tanto para quem vê, quanto para quem usa. Quem porta um objeto de poder, porta um enigma. Um homem com um amuleto é uma espécie de esfinge. Toda operação mágica é também uma operação estética.

2.2. O uso ritual de amuletos.

Naquela que possivelmente é considerada, até hoje, a maior obra de referência nos estudos sobre amuletos antigos, C. Bonner (1950: 2) define um amuleto como "qualquer objeto que, através de seu contato ou proximidade com a pessoa que o possui, produz poder para o seu bem, assim como mantém o mal longe desta pessoa ou de suas propriedades". Este poder produzido, ou antes, ativado, é a própria magia; a *dynamis*. Frequentemente encravadas em jóias e outros objetos, muitas pedras que funcionavam como amuletos e portavam inscrições mágicas eram usadas como anéis e pingentes de cordões⁶⁰, e carregadas no dia a dia.

Se recuarmos alguns séculos ao período clássico ateniense, vemos que, dentre outros autores, Aristófanes (*pluto* 883-885) já fazia referência ao uso de anéis e outros amuletos para afastar influências maléficas. Entretanto, as principais evidências textuais a respeito da função mágica de pedras usadas como amuletos vêm do extenso corpus de papiros mágicos gregos e demóticos do Egito no período imperial romano. Um número considerável de feitiços contidos nestes papiros fornecem instruções para a feitura e consagração de amuletos, o que reforça a ligação entre nossas fontes ao mesmo tempo em que destaca a importância da etapa ritual da consagração.

Estes feitiços demonstram que o uso de imagens de divindades (incluindo gemas com

60 Chevitarese e Cornelli (2007) demonstraram, por exemplo, a tradição construída em torno do anel de salomão como objeto mágico ligado a práticas de exorcismo e o uso apotropaico de amuletos contendo o esquema imagético do cavaleiro sobre cavalo subjulgando um mal.

representações de divindades) em ritos mágicos requeriam consagrações⁶¹, de modo que os amuletos resultantes destes rituais não eram apenas objetos de valor e potência mágica, mas sobretudo, objetos de caráter divino, objetos ligados - pela *dynamis* - à esfera do sagrado, podendo até mesmo serem utilizados como altares simbólicos em cultos domésticos, privados (SMITH, 1995: 20-24).

Com efeito, uma vasta gama de textos antigos dos papiros gregos e demóticos que abordam o uso de pedras medicinais e inscrições mágicas demonstram que o uso de amuletos se dava para uma grande variedade de objetivos. Muitos deles eram especificamente de uso medicinal (amuletos para problemas de digestão, gravidez, dor nas costas e toda sorte de incômodos), enquanto outros estavam voltados para diferentes tipos de necessidades pessoais, desde a obtenção do afeto de determinada pessoa, até a punição de um inimigo ou a proteção própria contra os perigos de um mundo claramente imprevisível (BARRETT, 2015: 7). Aqui, destaca-se uma estrondosa semelhança com os objetivos buscados nos feitiços examinados no capítulo 1: toda uma gama de resolução de problemas pessoais da ordem do cotidiano; característica central das práticas mágicas de nosso período de investigação. Em suma, a função ritual dos amuletos variava consistentemente, mas em geral dizia respeito à busca individual de resolução de problemas determinados ou a realização de um objetivo específico.

Segundo Budge (1978: xxliv), pelas inscrições em gemas da babilônia e do Egito, sabemos que os amuletos destes contextos garantiam ao seu portador a presença constante de deuses e outras forças, e o trazia para o contato cotidiano com seres divinos. "homens em posse destes não tinham necessidade de recorrer a nenhum sistema de adivinhação para ter conhecimento da vontade dos deuses para si próprios, pois nenhum homem que esteja na presença de um deus poderia ser ferido". Há, portanto, a noção de que um amuleto consagrado pressupõe a presença da divindade de consagração junto aquele que o porta.

61 Sobre a consagração de gemas e amuletos em papiros, ver, PGM IV. 751-788, 1596-1715, 2145-2240, V.213-303, VII.429-458, VII.579-590, XII.14-95, XII.201-269, XII.270-350, XXXVI.35-68; sobre a conexão entre amuletos e os papiros mágicos, ver SMITH, 1979.

Reside nisso, também, a ideia de imanência cósmica que defendemos; que os deuses e *daimones* estão presentes constantemente junto aos homens dependendo do que se faça para requerer tal presença. É de nosso interesse investigar de que maneira as características dos amuletos (aquilo que nele está inscrito/selado) engendra este contato, esta presença. Em última instância, é aí que se encontra o caráter ritualístico dos amuletos antes do uso propriamente dito.

Mircea Eliade (2010: 233) lembra-nos de que na cultura egípcia faraônica, o uso de jóias e outros adornos imbuídos de símbolos peculiares e significados mágicos era muito comum, assim como no contexto judaico cabalístico. Os mais antigos destes objetos, no contexto do Egito, datam de um período entre 4400 e 4000 AEC e, conforme destacou Budge (1978: 36) concentravam em si poderes de deuses e outras forças mágicas. Os egípcios acreditavam na capacidade regenerativa e de proteção destes objetos, e os utilizavam tanto no cotidiano quanto em ritos funerários.

O valor destes amuletos (tanto para o caso egípcio quanto no contexto mediterrânico mais amplo) ia muito além de seu simbolismo uma vez que o poder ali contido era "ativado" através de certas práticas e ritos de consagração. Conforme destacamos, muitos feitiços contidos em papiros (tais como aqueles dos PGM) relatam instruções de rituais de consagração de amuletos dos mais variados tipos, desde litanias a libações e sacrifícios. Tais rituais cumpriam a função de ativar o potencial mágico destes objetos, que passavam, então, a ser usados como canalizadores.

Para Bonner (1950: 7), a influência da cultura mágico-religiosa egípcia nos amuletos mediterrânicos é notável e se revela tanto nas representações de divindades zoomórficas quanto no costume antigo de cravar inscrições em gemas. Por outro lado, vemos traços de influência babilônica e palestina em certos nomes divinos e na presença de elementos astrológicos, que não eram comuns no Egito e nem na Grécia. Há também um amplo leque de palavras e inscrições judaicas muito comuns nestes amuletos. A principal delas é, certamente, a palavra IAO, que designa deus e está presente na maior parte dos amuletos em que Abraxas é representado, como veremos. Em outro momento, Bonner (1950: 30) enfatiza que o uso desta palavra, assim como de outras

advindas do contexto judaico, se dá dentro de uma lógica de apropriação e ressignificação em que desempenham o papel de selamento da *dynamis*. Outra ocorrência muito comum da tradição judaica em nossos amuletos são os nomes dos patriarcas de Israel e a ainda mais frequente presença de nomes de anjos (assim como nos papiros mágicos), usados no contexto transcultural da magia mediterrânea.

A respeito da influência grega nos amuletos mediterrânicos, Bonner (1950: 39) nos informa que a língua e a tradição artística da Grécia compõem juntas os outros elementos que aparecem nos amuletos em questão. Hieróglifos genuinamente egípcios raramente aparecem neles, e inscrições em aramaico ou hebraico são raras. Mesmo personagens não-gregos são representados acompanhados de legendas em grego". Da mesma forma, os formatos dos amuletos aproximam-se daqueles mais comuns na Grécia do que, por exemplo, no Egito pré-helenístico.

Para além disso, ainda que a maior parte das inscrições contidas em nossos amuletos estarem em grego, algumas palavras egípcias ou coptas, escritas em caracteres gregos, foram identificadas ao longo do séculos XIX e XX, de modo que não raramente vemos conceitos advindos das práticas mágicas egípcias veiculados na feitura dos amuletos.

Assim, toda sorte de elementos e figuras de contextos mágico-religiosos diferentes aparecem congregados na cultura mágica que permeia o uso de amuletos, para os mais variados fins. Roy Kotansky (1991: 107) afirma que, no contexto mediterrâneo, amuletos eram usados para todas as situações imagináveis na vida. "Embora com mais frequência servissem para trazer qualidades desejáveis como amor, saúde, poder ou vitória, amuletos também eram usados para curar problemas de saúde e para afastar influências de demônios causadores de doenças". Kontansky apresenta uma vasta documentação de amuletos com inscrições relativas a dores de cabeça, epilepsia, súbitos males corporais e mesmo doenças do espírito, nos quais diferentes deuses e *daimones* são citados e urgidos à realização de curas. Muitos destes amuletos são advindos de contextos cristãos e mesmo judaicos, nos quais vemos a invocação de anjos e do "Senhor" para proteção daqueles que carregam

os amuletos (KOTANSKY, 1991: 120).

Bonner (1950: 7) destaca também o caráter "universalista" dos amuletos mediterrânicos dos primeiros quatro séculos EC que incluem divindades egípcias, gregas e judaicas, além de inscrições que são corruptelas de expressões em hebraico, aramaico, egípcio e grego. Mais importante ainda, destaca a função ritual das *vocês magicæ*, as combinações de palavras destituídas de significado, fórmulas ocultas e muitas vezes inventadas a partir da sonoridade, característica essencial deste tipo de magia e que eram proferidas nos ritos de consagração de amuletos. Estas inscrições, como veremos, eram frequentemente talhadas junto à imagens de deuses, "às vezes deuses gregos bem conhecidos, mas em forma egípcianizada, às vezes deuses egípcios representados em forma helenizada⁶², além de figuras divinas pouco conhecidas ou mesmo desconhecidas" (BONNER, 1950: 7).

A respeito dos rituais realizados com amuletos, Roy Kotansky (1991:115) destaca a importância da figura do mago, que através de consultas orientava o uso deste ou daquele amuleto específico para o que se necessitava, além de realizar tais consagrações. Estes magos são com frequência mencionados em textos antigos como figuras próximas de médicos e curandeiros, já que na antiguidade mediterrânea não havia fronteiras bem delimitadas entre o que hoje consideramos magia e ciência. Georg Luck (1995: 99) lembra-nos de que muito do que podemos considerar problemas relativos à saúde - como a cura de certas dores e a prevenção de doenças - estão presentes em feitiços e fórmulas de consagração de amuletos. Estas fórmulas com frequência referem-se a divindades que teriam o poder de resolver os mais variados problemas e eram associados àqueles que viriam a usar o amuleto.

Na introdução de sua edição dos papiros mágicos gregos, Betz (1995: xlvi) sustenta que os magos e feiticeiros que lançavam mão de amuletos eram autônomos, não necessariamente vinculados a templos específicos e doutrinas, e que se adaptavam e adotavam todo tipo de tradições

62 Bonner (1950: 7) remete-se também a um fragmento de Plínio, o velho, no qual o pensador romano pondera, no século I EC, que "agora, de fato, muitos começam a usar anéis com Harpocrates e figuras de deuses egípcios.

religiosas que se mostrassem úteis ou eficientes, dentro do seu sistema de crenças e ações. O mago conhecia os problemas das pessoas e estava inserido num campo social em que a presença de deuses e forças extra-físicas eram tidas como imanentes, podendo ser utilizadas a qualquer momento.

“Este tipo de mago já não dominava as antigas línguas, embora usasse enxertos delas em transcrições. Ele recitava e usava o que um dia haviam sido hinos compostos metricamente, mas já não reconhecia a métrica e modificava-a quando inseria seu próprio material. Nas mãos de magos deste tipo, os deuses de vários cultos gradualmente se fundiram e muitas vezes se transformaram em deidades diferentes. Para estes magos, *já não havia diferenças culturais* entre deuses gregos e egípcios, ou entre eles e o deus judeu e os anjos judaicos; e até mesmo Jesus era, vez ou outra, assimilado neste verdadeiro sincretismo religioso ecumênico da cultura do mundo helenístico” (BETZ, *ibid*).

Como podemos notar, o mago, para Betz, ao menos no contexto específico dos primeiros séculos EC (o período dos papiros mágicos gregos) é uma figura que opera a partir de **sínteses**, capaz de lançar mão de aspectos de todas as tradições mágico-religiosas que compunham o sincrético mosaico mediterrânico e aplicá-las de acordo com as necessidades apresentadas. Uma figura que não necessariamente domina estas tradições, mas que sabe agenciá-las, colocá-las em movimento e produzir os efeitos desejados na prática.

È neste contexto de apropriação e síntese de práticas mágico-religiosas cruzadas que se encontravam os amuletos dos primeiros 4 séculos EC em que Abraxas aparece circulavam e se tornaram populares. Nele, há ao menos três etapas que caracterizam o uso dito ritual dos amuletos:

(1) A feitura do objeto, etapa realizada exclusivamente pelo mago, incluindo a escolha do material específico para o amuleto, o tamanho e a forma, bem como suas inscrições e imagens.

(2) A consagração do objeto, etapa realizada na presença de um mago, que orienta o rito de acordo com o conhecimento que detém e de acordo com aquilo que é buscado. É nesta etapa que serão ativadas as propriedades mágicas do objeto, que se tornará canalizador de poder. A ativação pode se dar a partir de diferentes práticas dependendo do mago e daquilo que se necessita com o amuleto. Conforme ressaltamos, há registros de consagrações que incluíam banhos, libações, sacrifícios, orações e repetições de palavras mágicas. É na consagração que um objeto se torna um amuleto, e é nela que se revela a importância da figura do mago, mediador desta transformação.

(3) A segunda etapa diz respeito, evidentemente, ao uso do objeto de poder, momento de execução daquilo que se buscou com o rito de consagração do amuleto. É o momento em que o efeito mágico é posto em prática, seja qual for seu objetivo. Uma vez que a *dynamis* contida no objeto está ativa, não há razão para supor que também esta etapa seja ritualística. Portar um amuleto é performar constantemente um rito, porque pressupõe uma movimentação contante de um poder mágico contido no objeto.

2.3. Os amuletos mediterrânicos e o gnosticismo.

Como veremos mais profundamente no capítulo 3, o termo "gnósticos" - cunhado na modernidade - designa determinados grupos ou círculos religiosos que ficaram conhecidos entre os séculos I e IV EC em regiões como a Síria, o Egito e a Ásia Central, de maneira geral. O termo que designa tais grupos advém do fato de que estes homens e mulheres afirmavam portar "gnose", um conhecimento secreto da natureza espiritual do mundo e da vida.

Ainda que entre si estes grupos variassem consideravelmente seus preceitos, crenças e cosmogonias, havia entre eles, em comum, o fato de que professavam o conhecimento obtido a partir de revelações, quase sempre através de um deus (ou deusa) único, criador e mantenedor do universo. Além disso, mantinham determinadas práticas e preceitos que podem ser classificadas

como mágico-religiosas.

Um dos mais importantes autores cristãos da literatura patrística⁶³, considerado um dos "pais da igreja", por ter escrito refutações ao que a incipiente normatização da desta começava a definir como heresias, Epifânio de Salamina, escreveu, em seu *Adversus hæreses*, a respeito dos gnósticos que:

"estes homens, de uma forma ou de outra, praticavam magia, e faziam uso de imagens, encantamentos, invocações e outros tipos de "arte" incomum. Cunhando certos nomes como se eles fossem de anjos, defendiam que esses nomes pertenciam ao primeiro céu, enquanto outros ao segundo e assim por diante" (*Adversus hæreses*, I. xxiv. 5; cf. Epiphanius).

Assim, não causa grande surpresa a informação de que alguns destes grupos gnósticos também se utilizavam de amuletos. Isaac de Beausobre chama atenção ao significativo silêncio de Clemente de Alexandria (*Paed.* 241 ff.; 287) nas duas passagens nas quais ele instrui os cristãos de Alexandria a respeito do uso correto de anéis e gemas, e das figuras que poderiam legitimamente estar cunhadas nelas. Entretanto, nenhuma tentativa de identificar as figuras presentes em gemas do tempo de Clemente (sécs II-III EC) com personagens presentes em cosmogonias gnósticos obteve sucesso, a não ser no caso de Abraxas - que como veremos tem papel fundamental em alguns destes grupos - e que até então não era conhecido como parte de nenhuma mitologia específica, mas (como vimos) estava disperso nas práticas mágico-religiosas mediterrânicas.

Segundo Budge (1978: 202), os gnósticos, em conformidade com as populações que com eles conviviam, adotaram o uso de amuletos, e até onde as figuras cunhadas neles podem ser compreendidas, faziam-no com o objetivo de assegurar conhecimento sobre as questões celestiais e

63 O termo designa o pensamento religioso cristão dos três primeiros séculos EC, elaborado pelos Padres ou Pais da Igreja, os primeiros teóricos — daí "Patrística" — e consiste na elaboração doutrinal das verdades de fé do cristianismo e na sua defesa contra os ataques dos pagãos e contra as heresias.

obtenção de proteção da divindade máxima, que abraçava a todos neste mundo e naqueles para além do céu⁶⁴.

Tais amuleto eram feitos de materiais variados, desde pedras semipreciosas, minério de ferro, hematita, jaspe verde, ágatas, ônix, granito, etc. Algumas destas pedras, acreditava-se, possuíam determinados poderes, tinham capacidade de influenciar os astros e fornecer àqueles que as usavam sabedoria, saúde, força e a habilidade de absorver conhecimento transcendental. Eles também possuíam formatos variados desde o triangular, oval, chapada, e variavam de tamanho consideravelmente. As mais populares destas (em termos quantitativos) eram pretas e verde e, segundo Budge (1978: 204) provavelmente detinham propriedades medicinares.

As inscrições em quase todos os amuletos (ou pedras) de Abraxas (por muito tempo consideradas "pedras gnósticas" na historiografia, ainda que não haja evidências de que tais pedras eram exclusivamente usadas pelos gnósticos (muito pelo contrário, inclusive, como buscaremos defender), motivo pelo qual mantemos o termo "pedras de abraxas" aparecem em caracteres gregos, mas algumas delas possuem uma espécie de inscrição pictográfica, que não remete a nenhum alfabeto específico. A maior parte destes amuletos foram encontrados no Egito, mas há recorrências na Síria e Palestina, além do norte da África (BONNER, 1950: 57).

Assim como vimos ser comum na cultura mágico-religiosa mediterrânea a importância dada a certos nomes de deuses e outras figuras mágicas, Budge (1978: 203) vê nos gnósticos a mesma inclinação, localizando em quase todos os amuletos, que ele assim nomeou, a presença de nomes como IAO, MITHRA, SABAOTH E ADONAI - denominações judaicas para a divindade, também presentes nos papiros demonstrados no capítulo 1. Além disso, assim como nos papiros, nomes de anjos como Miguel, Gabriel e Raphael aparecem em amuletos.

Conforme ressaltou Kotansky (1991: 109) ainda que estes amuletos sejam pós-cristãos em matéria de datação, as figuras e símbolos que os compõem são muito mais antigos, dando

64 Conforme pregam as cosmogonias gnósticas.

destemunho das interações entre culturas mediterrânicas e fixando suas origens no Egito, na Babilônia e no próprio mundo greco-romano. No que diz respeito aos amuletos de Abraxas, sabemos, através dos papiros mágicos, que seu nome e popularidade no âmbito mágico são anteriores aos gnósticos, ainda que por muito tempo tenha-se acreditado que os próprios gnósticos haviam inventado o nome. Sua imagem, entretanto, só virá a ser conhecida - e mesmo erigida - a partir dos amuletos, ou seja, do século II EC em diante. Tanto Bonner (1950: 233) quanto Budge (1978: 208) concordam que Abraxas pode ter sido confundido ou associado com Mithra, e uma divindade solar egípcia anterior a Rá.

Muitos dos amuletos tidos como gnósticos datados do século II EC apresentam longas inscrições em seus aversos e praticamente todas elas são intraduzíveis. Isso se deve, para Bonner (1950: 31) ao fato de que cada letra destas inscrições designa o início de uma palavra (que não está exposta), de modo que longas sentenças seriam formadas apenas a partir das letras iniciais. Por outro lado, há também a hipótese de que tais inscrições funcionem como selos mágicos e tenham sido gravadas justamente para não serem identificadas pelas pessoas comuns.

É preciso reafirmar o fato de que muitos dos amuletos que ficaram conhecidos como gnósticos não estão necessariamente ligados àquelas doutrinas, embora, como buscaremos defender, tenham chegado a elas. Ao se questionar se tais amuletos podem - em alguns casos - serem considerados gnósticos, Roy Kotansky (1995: 315) lembra que a maior parte dos nomes e fórmulas presentes em amuletos já faziam parte do vasto repertório de referências mágicas do ambiente mediterrânico. Entretanto, nota que as referências a um único deus e o esforço de identificá-lo como poder máximo universal parece algo especificamente gnóstico.

Além disso, Kotansky (*ibidem*) nota que, como "sistemas de crença", tanto o gnosticismo quanto a magia compartilharam, frequentemente, uma visão cosmológica de mundo comum, ambos se embasavam na possibilidade de escape de uma estrutura cósmica rígida, buscando transformar a vida cotidiana, liberando-a do determinismo universal caracterizado por incertezas de um mundo

que, por si só, não podia assegurar a promessa de saúde e vitórias (em sentido amplo) dentro da estrutura social da época, nem segurança com relação à vida porvir. Tanto o gnosticismo quanto a magia⁶⁵ sustentavam que podiam.

Portanto, parece plausível admitir que tais amuletos tenham circulado tanto em círculos gnósticos quanto nas mãos de pessoas comuns (não iniciadas nestes círculos) imersas na cultura mágico-religiosa do período. Queremos defender, inclusive, que estes amuletos penetraram os círculos gnósticos a partir deste ambiente cultural no qual a concepção de magia como instrumento de ação do homem no cosmos encontrava-se largamente difundida. Se estivermos corretos, os gnósticos terão lançado mão de elementos deste ambiente na construção de suas cosmogonias, modificando-os de acordo com suas ideias.

2.4. As “pedras de Abraxas”: tipologias de amuletos e outras discussões conceituais.

Ao se debruçar sobre os amuletos de Abraxas, Budge (1978: 209), que em seu tempo acreditava tratar-se de amuletos puramente gnósticos, trouxe à tona a interpretação de Abraxas como a totalidade dos 365 *aeons* (céus, ou mundos) e como a emanção da Causa Primeira - formulações gnósticas que veremos no capítulo seguinte. Desta forma, sua representação zooantropomórfica tentaria dar conta de tal totalidade, isto é, a cabeça de galo (um animal solar, ligado ao céu); o corpo humano; e as pernas de serpente (animal ctônico, que rasteja, associado à terra). Além disso, como será visto nos amuletos, Abraxas é chamado de deus através dos termos judaicos que se referem a Javé. Não raramente, há também a presença do palíndromo ABLANATHANALBA.

Como dito anteriormente, há uma vasta quantidade de pedras gravadas remetentes aos primeiros 4 séculos EC encontradas desde o século XVIII até agora. Um grupo destas pedras têm

65 como demonstrado no capítulo 1.

sido designadas desde então "pedras de abraxas", pois apresentam seu nome cunhado, e em muitos casos a imagem deste deus. Estas pedras, que eram consagradas e usadas como amuletos, apresentam elementos mitológicos, invocatórios, e inscrições que acompanham o nome ABRASAX. Algumas vezes, todo o espaço das pedras é ocupado com inscrições; em outras, elas são puramente imagéticas.

É possível traçar tipologias gerais destas pedras em que Abraxas encontra-se representado, ou apontar determinadas tendências, agrupá-las em categorias não fixas que auxiliam a leitura e interpretação dos amuletos. Algumas dessas tipologias (as conhecidas a partir do catálogo de Bonner) podem ser distinguidas nas seguintes categorias:

1. As que contém somente a imagem de Abraxas, sem ícones externos, e nenhuma inscrição (ou apenas inscrições pontuais).

A imagem de Abraxas é representada portando escudo e chicote, tendo como variantes raras uma espada ou um cetro; a cabeça de galo, o corpo humano vestido com armadura e serpentes no lugar de pernas. Em alguns casos a presença de cauda de serpente. Algumas modificações desviantes deste padrão incluem, em alguns casos, a cabeça de galo substituída por cabeças de leão ou falcões. Em alguns casos há a presença de uma estrela.

2. Abraxas representado em associação com símbolos judaicos.

Predominantemente, essa combinação se dá não através de imagens, mas de inscrições tais como : IAO, Eloai, Adonai, Sabaoth, Michael, Gabriel, Uriel, Onoel, Ananoel, Raphael, Japrael, entre outras. A inscrição IAO (à qual Sabaoth é, em alguns casos, incluída) é associada à imagem de Abraxas mais frequentemente, inclusive, que a própria palavra ABRASAX, e estas duas são

constantemente combinadas. São comuns inscrições como ΙΑΩ ΑΒΡΑΣΑΞ ΑΔΩΝ ΑΤΑ, "Iao Abrasax, tu és o Senhor" (BONNER, 1950: *plate*). No escudo portando por Abraxas são muito comuns as inscrições dos nomes Sabaoth Iao, Iao Abrasax, Adonai Abrasax, etc.

3. Abraxas junto a divindades persas.

Em geral, talvez exclusivamente, a figura de Abraxas associada à Mithra, seja pelo nome inscrito ou, mais raramente, com a figura do leão.

4. Abraxas junto a divindades egípcias.

A figura de Abraxas algumas vezes representada numa carruagem com leões e/ou crocodilos - esquema imagético típico do Egito. Em outros casos, Abraxas é representado com nomes que fazem referências a Ísis, Neith, Athor, Thot, Anubis, Hórus e Harpócrates. Há também a ocorrência de escaravelhos.

5. Abraxas junto a divindades gregas.

Algumas vezes representado junto a imagens, mas mais comumente com nomes associados à imagens de planetas, principalmente Vênus, Hécate e Zeus. Não à toa, Vênus costuma ser associada a feitiços de amor; Hécate a feitiços relativos à morte; e Zeus a feitiços envolvendo situações em que se busca vitória.

6. Amuletos em que Abraxas é representado em situações de consagração e/ou adoração.

Aqueles em que a figura de Abraxas aparece junto a outras figuras ajoelhadas diante dele ou circundando-o. Estas figuras são humanas.

Assim, uma vez observadas as categorias mais comuns dos esquemas imagéticos envolvendo Abraxas, podemos passar às imagens propriamente ditas, buscando observar (1) a consolidação da imagem deste deus nos amuletos; (2) as variantes iconográficas relacionadas à sua imagem; (3) as possibilidades de interpretação de símbolos e inscrições associadas a Abraxas.

2.5. Análise e interpretação do corpus documental

Quando, na primeira metade do século XX, *Sir Campbell Bonner* publicou seu volumoso estudo sobre amuletos mágicos mediterrânicos, ele veio acompanhado de um vasto catálogo de gemas e pedras consagradas como amuletos, naquele que é, até hoje, o maior catálogo de objetos deste tipo publicado. Divididos entre amuletos de cura espiritual, física, *apotropaicos*, agonísticos, até amuletos de magia agressiva e amorosa, estes objetos incluem uma ampla variedade de divindades advindas das mais diversas tradições culturais do mediterrâneo. Entre as centenas de amuletos descritos por Bonner, 22 deles apresentam a figura de Abraxas. São estas duas dezenas de amuletos e suas possíveis interpretações que apresentamos como *corpus* documental a seguir. As possíveis conclusões virão ao final, comparativamente.



Imagem 1. Amuleto 152 in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

Neste primeiro amuleto vemos a figura de Abraxas em seu esquema imagético padrão – cabeça de galo, corpo humano com armadura e pernas de serpente, com escudo e chicote – associado a uma figura agonizante, sem cabeça, que espirra sangue. Afora a inscrição do nome de Abraxas, há outros caracteres gregos danificados, mas, conforme informa Bonner em sua descrição catalogal, a referência ao homem decapitado não deixa dúvidas quanto à natureza do amuleto: trata-se de magia agressiva, provavelmente dirigida a um ou mais inimigos daquele que portava esta pedra, e que possivelmente objetivava não apenas causar dano, mas até mesmo a morte do sujeito a quem se dirige o amuleto confeccionado.

Portanto, neste primeiro espécime, temos a figura de Abraxas invocada em contexto de ataque a inimigos. É bastante significativo o diálogo deste objeto com os Papiros Mágicos Gregos que, não raramente, prescrevem a confecção de amuletos com o esquema imagético do homem decapitado associado a diversas divindades. Como se vê, Abraxas não é exceção à regra.



Imagem 2. Amuletos 162, 163 e 164. in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

Nos três amuletos presentes na imagem acima, vemos a repetição do esquema imagético de Abraxas (em alguns casos melhor preservado que em outros), com pequenas diferenças tais como o torso nu nos exemplares 162 e 163.

Nos três há inscrições da palavra IAO, designação judaica para “deus”. No amuleto 163 vemos a inscrição ABRASAX no inverso, e a presença de estrelas e da lua junto à figura do deus – elementos que sugerem aproximação com o universo, o céu e os astros – típicos das representações sírias e babilônicas, altamente ligadas aos conceitos astrológicos da antiguidade.

Não há outras inscrições ou símbolos que possam indicar com grande clareza o tipo de magia envolvido nestes espécimes. Entretanto, conforme nos informam autores como Budge e o próprio Bonner (que dedica dois capítulos ao estudo dos amuletos de cura), além de algumas fórmulas contidas nos *PGM*, o material destes amuletos (jaspe verde e preto) sugere magia medicinal e/ou preventiva. Se seguirmos essa linha de raciocínio, é possível arriscar tratarem-se de amuletos *apotropaicos*⁶⁶.

Estes três amuletos podem ser considerados simples do ponto de vista representativo, com predominância da figura de Abraxas e poucos elementos pictóricos. Mircea Eliade (2010: 233)

⁶⁶ Cabe lembrar que, conforme constatado na análise de feitiços dos *PGM*, Abraxas era invocado com frequência em feitiços realizados para proteção e cura, o que comparativamente pode vir a reforçar tal interpretação.

assinala que a representação conjunta de estrelas e lua, ao menos no contexto simbólico helenístico, indicava a ideia de totalidade noturna. Ainda assim, é difícil inferir de que maneira essa ideia pode estar relacionada à figura de Abraxas no amuleto 163.

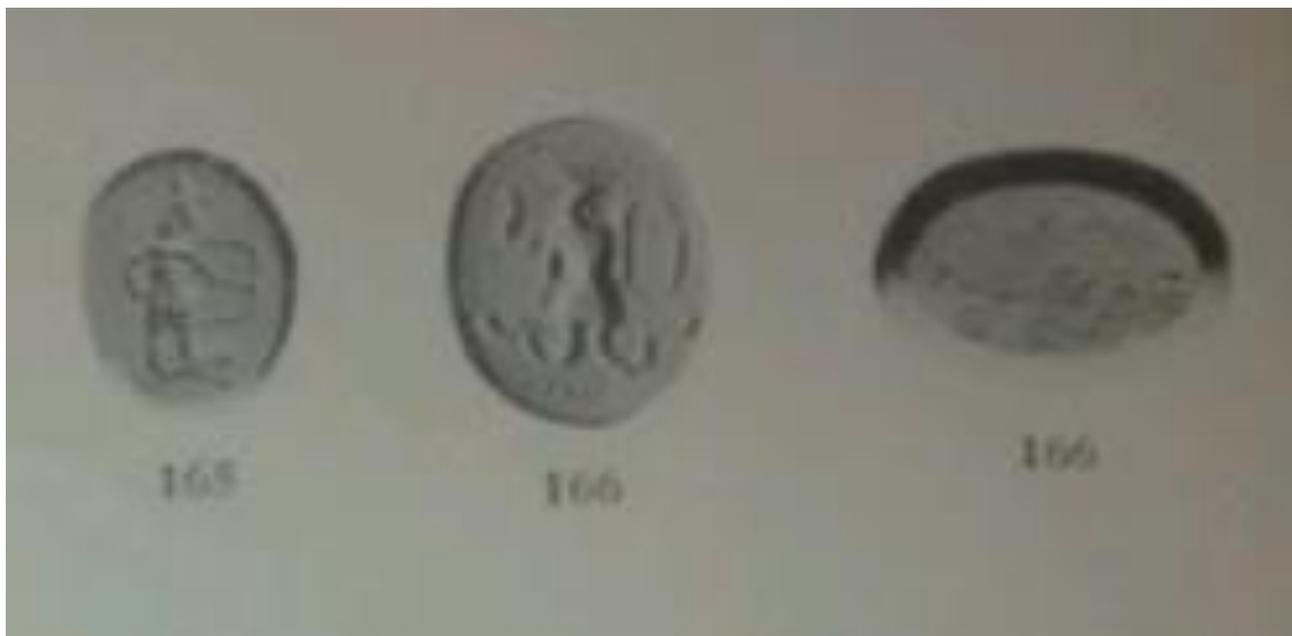


Imagem 3. Amuletos 165 e 166. in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

Mais uma vez, com os dois amuletos acima, vemos a representação clássica de Abraxas se repetindo, ainda que no exemplar 165, haja pequenas alterações na direção das pernas do deus. Este não apresenta inscrição alguma (o reverso, cuja imagem não foi disponibilizada por Bonner, foi descrita por ele como não contendo nada). O amuleto 166, entretanto, contém as inscrições IAO (novamente) e ABRASAX (no reverso).

Nenhum outro elemento pictórico, além da própria imagem de Abraxas, aparece nestes dois amuletos, repetindo a tendência dos amuletos anteriores de um esquema imagético simples, predominando a imagem do deus em si – que por si só continha carga significativa de poder.

O material de feitura destes também segue o exemplo dos amuletos anteriormente descritos:

jaspe verde e negra⁶⁷, e ainda que não nos seja realmente necessário (ou completamente possível) aferir o tipo de magia associado a este amuleto, a hipótese anterior mantém-se plausível.



Imagem 4. Amuletos 167, 168 e 169. in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

Sem grandes mudanças com relação aos amuletos anteriores (começamos a vislumbrar um padrão de predominância pictórica), estes três tornam a apresentar a figura de Abraxas – com pequenas diferenças de estilo – com seus componentes físicos típicos e as inscrições IAO presentes em cada um deles. Entretanto, alguns elementos tornam a aparecer, tais como o palíndromo ABLANATHANALBA no amuleto 168, além de outros caracteres (gregos no caso 168, sem, no entanto, formarem palavras) e indefinidos no caso do 169. Para este último, Bonner sugere tratar-se de letras designando um conteúdo acessível apenas à pessoa que consagrou o amuleto e àquela que o portava. A palavra ABRASAX aparece tanto no amuleto 167 quanto no 169, identificando a imagem ao deus.

As variações no vestuário de Abraxas – ora com armadura completa, ora com o torso nu – não parecem indicar diferenças significativas do ponto de vista interpretativo, uma vez que seus

⁶⁷ Embora as imagens não demonstrem a cor do materiais utilizados, eles foram informados por Bonner na seção de seu catálogo “description of the plates”, pp. 249-302.

elementos constitutivos (a cabeça, as pernas e as armas) permanecem presentes em todas as imagens até aqui apresentadas, e marcam, provavelmente, variações de estilos de confecção, ou mesmo diferenças de proveniência (cabe lembrar que embora a maior parte destes amuletos sejam provenientes do Egito, outros o são da Síria).



Imagem 5. Amuletos 170 e 171. in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

Estes dois novos amuletos apresentam uma diferença simples mas significativa se comparados aos espécimes até aqui demonstrados: ambos possuem grande quantidade de inscrições junto ao esquema imagético de Abraxas; A peça 170 tem, ao redor e abaixo da figura, a frase IAO SABAOTH ABRASAX e não apenas o termo IAO – até então inscrito quase que exclusivamente nos amuletos vistos. No anverso deste mesmo amuleto, em 5 linhas, vemos inscrições em letras gregas que não formam palavras exatas, ou seja, inscrições de conteúdo mágico compreensível apenas ao envolvidos na feitura do amuleto, tal como vimos anteriormente e tornaremos a ver.

O amuleto 171, por sua vez, contém uma diferença significativa: no lugar do escudo de

Abraxas, uma superfície cheia de inscrições que vão desde vogais gregas formando composições de teor mágico, até letras repetidas em sequência, as *voces magicae*, já discutidas anteriormente e que eram parte fundamental dos ritos de invocação.

Além disso, ambos os amuletos são feitos de jaspe verde, tal como a maior parte daqueles vistos anteriormente.



Imagem 6. Amuletos 172 e 173. in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

O amuleto 172 traz em si uma figura até então inédita na série de amuletos de Abraxas. Trata-se de uma variante da imagem de Abraxas, uma figura com corpo humano e cabeça de águia presente no reverso do amuleto, com símbolos mágicos sobre as mãos. Além disso, a figura está acompanhada de uma estrela, uma escaravelho e um crocodilo – elementos bastante típicos da cultura e da representação imagética egípcia. A cabeça de águia (tal como Rá) indica uma divindade solar, que neste caso está sendo associada à figura de Abraxas, representada em seu esquema imagético típico no anverso do amuleto, acompanhada de inscrições mágicas em grego, e de nomes de planetas, também em grego.

Aqui, pela primeira vez, a figura de Abraxas encontra-se associada a uma outra divindade

em um amuleto – ainda que nos feitiços dos PGM tais associações fossem extremamente recorrentes. Vemos, portanto, o retorno do elemento sincrético característico do ambiente mágico-religioso mediterrânico, com associações de deuses e conceitos. Bonner (1950: 209) chama atenção para o fato de que, no Egito os amuletos referentes a divindades solares continham grande quantidade de *dynamis* armazenada, fornecendo proteção e saúde a seus portadores.

O fato de que os nomes mágicos relativos aos planetas aparecem inscritos junto a esta divindade solar ressalta também a presença do elemento astrológico visto anteriormente tanto nos feitiços dos PGM quanto em pelo menos um dos amuletos.

O amuleto 173, por sua vez, apresenta a imagem clássica de Abraxas sozinha no anverso, e inscrições em grego, novamente de teor mágico – ou seja, sem conteúdo manifesto reconhecível – em cinco linhas, com inserção de copta na última delas. Nestes amuletos, as imagens de Abraxas estão bem definidas, se comparadas a outros amuletos, sugerindo cuidado/qualidade na feitura.

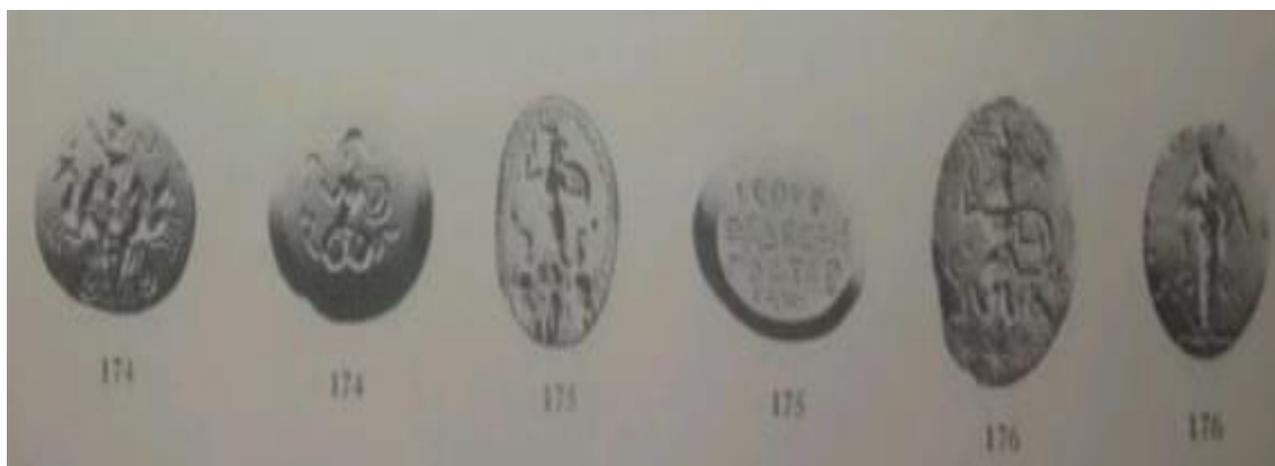


Imagem 7. Amuletos 174, 175 e 176. in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

O amuleto 174 traz, novamente, uma figura associada a Abraxas em seu anverso. Trata-se de uma representação humana, solar, sobre carruagem de quatro cavalos visto em primeiro plano, cabeça virada para a esquerda, mão direita levantada com chicote, sem inscrições. O elemento solar desta figura se reconhece no padrão da carruagem – típico dos amuletos egípcios do período

helenístico e anterior a ele (BUDGE, 1978: 118). Da mesma maneira, Mithra (que também se relaciona à ideia de culto solar) foi comumente representado no esquema da carruagem, na Pérsia.

No reverso, a imagem padrão de Abraxas com escudo e chicote, porém completamente nu, diferenciando a imagem de sua representação padrão. Predomina, ainda, neste amuleto, a imagem de Abraxas sem inscrições, e novamente associada a um elemento de culto solar, egípcio e/ou persa.

O amuleto 175 traz Abraxas com chicote na mão direita levantada e escudo na mão esquerda. Aqui, temos, novamente, a inserção de uma outra imagem, até então inédita em amuletos de Abraxas. Uma figura com cabeça de cachorro abaixo dele, cercado por dois escaravelhos e as inscrições IAO ao redor da figura central, além de três linhas com caracteres gregos escritos, de cunho mágico, sem formar palavras. Na quarta linha, repete-se a inscrição IAO.

Segundo Budge (1978: xxliv), pelas inscrições em gemas da babilônia e do Egito, sabemos que os amuletos com imagens de deuses associados a outras figuras garantiam ao seu portador a presença constante destas forças, estabelecendo contato cotidiano com seres divinos. "homens em posse destes não tinham necessidade de recorrer a nenhum sistema de adivinhação para ter conhecimento da vontade dos deuses para si próprios, pois nenhum homem que esteja na presença de um deus poderia ser ferido". Há, portanto, a noção de que um amuleto consagrado pressupõe a presença da divindade de consagração junto aquele que o porta.

O amuleto 176, por sua vez, apresenta Abraxas com chicote na mão direita levantada, escudo na mão esquerda – a representação clássica – com sete estrelas distribuídas ao redor da figura. No reverso, novamente uma divindade humana de culto solar, representada de frente, com a cabeça virada para a esquerda, mão sobre a boca e plumas na cabeça. A inscrição IAO, padrão destes amuletos, repete-se.

As estrelas, símbolo típico dos antigos amuletos egípcios, mais uma vez, trazem à tona o elemento do culto solar, novamente associado a Abraxas, de alguma forma encontrando a tese de Bonner de que a construção da imagem deste deus teria se dado a partir de um antigo culto solar

egípcio.

Em termos de material de feitura, os amuletos 174 e 175 são de jaspe verde, como muitos outros, enquanto o 176 é de hematita, tipo de pedra raramente utilizada, sendo que nunca em amuletos de cura/proteção. Como talvez valha ressaltar, não faz parte do escopo desta investigação determinar o tipo de magia destes amuletos – antes, interessa-nos observar a formação imagética de Abraxas e suas associações com outros elementos – mas se quisermos seguir uma linha de sugerir estes tipos de magia a partir dos materiais de feitura dos amuletos, é provável que estes amuletos de Abraxas fossem utilizados para todo tipo de façanhas de cunho mágico.

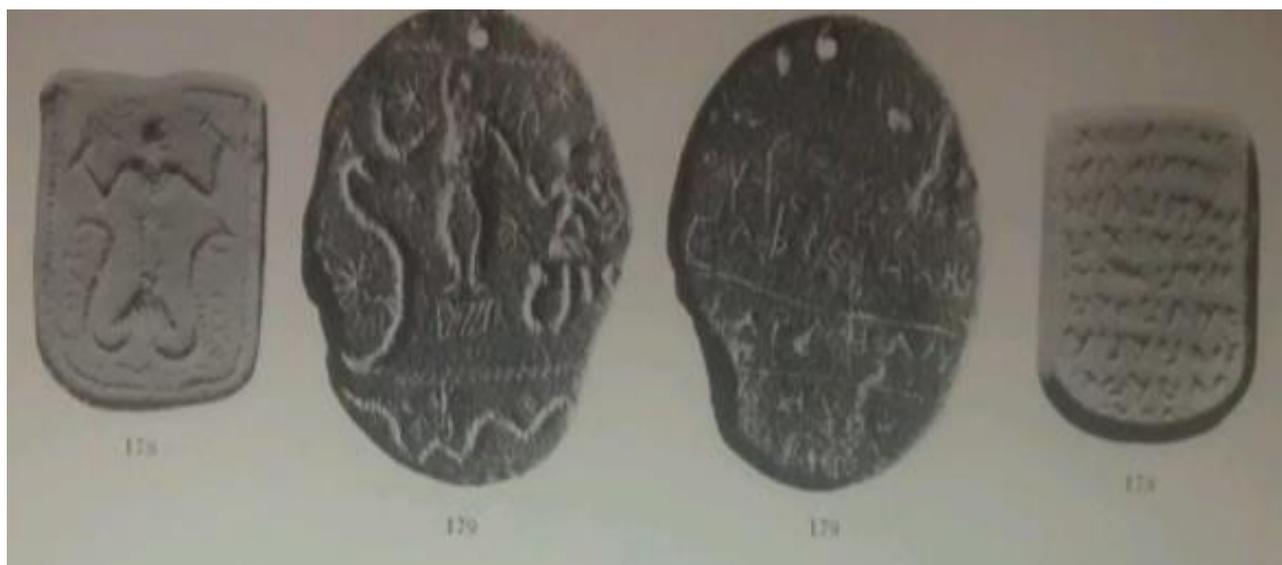


Imagem 8. Amuletos 178 e 179 in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

Nos dos amuletos contidos na imagem 8 vemos pequenas e significativas variações com relação ao padrão pictórico de Abraxas. No amuleto 178, temos a figura de Abraxas sem escudo e chicote, que foram substituídos por uma tocha em uma das mãos e uma cornucópia⁶⁸ na outra. Além disso, há inscrições mágicas ao redor das pernas de serpente, em caracteres gregos. No reverso, 9

⁶⁸ A cornucópia é um símbolo representativo de fertilidade, riqueza e abundância. Na mitologia greco-romana era representada por um vaso em forma de chifre, com uma abundância de frutas e flores se espalhando dele.

linhas com inscrições mágicas não decifradas, provavelmente um feitiço inteiro registrado no amuleto.

Com relação à variação dos objetos carregados por Abraxas neste amuleto, sabemos que a cornucópia refere-se à ideia de fertilidade, enquanto que a tocha era comumente representada em amuletos relacionados a Mithra, na Persia, trazendo luz e afastando a escuridão. Nos Papiros Mágicos Gregos não raramente vemos feitiços de cunho sexual, voltados a garantir potência sexual e a capacidade de gerar filhos, nos quais a cornucópia aparece. É possível sugerir que este amuleto (178) seja deste tipo, o que explicaria a variação no padrão pictórico de Abraxas.

O objeto 179, por sua vez, traz ao centro, gravada de forma pouco definida, uma figura masculina com cabeça indefinida, vestindo túnica curta, pés descalços e localizado em cima de um pequeno pedestal. Essa figura tem a mão direita levantada. À esquerda dela, alinhado abaixo, encontra-se a imagem de Abraxas, com os típicos escudo e chicote. No lado direito há uma serpente de tamanho grande, que parece ser domada ou controlada pela figura central. 5 estrelas encontram-se distribuídas entre as figuras. No reverso, repleto de inscrições, vemos 4 letras incertas, sem identificação. Abaixo delas, em 3 linhas, inscrições em grego mal preservadas, de caráter mágico, e o nome do anjo Gabriel.

Aqui, vemos pela primeira vez a figura de Abraxas representada em um amuleto sem centralidade, cunhado em tamanho menor do que a figura central, como se a auxiliasse, o que é significativo, especialmente porque há o registro do anjo Gabriel. Provavelmente, esta figura representa o próprio anjo⁶⁹, e Abraxas aparece como uma figura em segundo plano, associado a ele. Portanto, no contexto deste amuleto específico, Abraxas aparece como mais uma divindade no amplo leque de seres divinos típico do ambiente mágico-religioso mediterrâneo.

⁶⁹ Pela primeira vez vemos uma figura advinda do contexto judaico representada em um amuleto de Abraxas. Até então, tudo o que havia desta tradição cunhada em tais amuletos eram as inscrições referentes a deus (IAO, SABAOTH). Isto é significativo ao observarmos a estreita relação entre os amuletos e os *PGM*, em que os anjos aparecem com frequência associados a outras divindades – incluindo Abraxas.



Imagem 9. Amuletos 180, 181, 182 e 183 in BONNER (1950). Referência e descrição completas no Apêndice 1 – Catálogo de amuletos.

Nos quatro amuletos presentes na imagem acima, apenas um deles tem seu reverso disponível (o 181). Neles, vemos novamente a predominância da figura de Abraxas, em seu esquema clássico, com variantes na cabeça. O amuleto 180 contém, junto ao deus, as inscrições ABRASAX e IAO. No amuleto 181, todos os elementos da figura de Abraxas estão presentes, mas a cabeça de galo foi substituída por uma cabeça de leão, com duas penas sobre a cabeça. No reverso deste amuleto, inscrições em grego de cunho mágico contendo a palavra “leão” visível.

Importante notar que a cabeça de leão é uma referência direta à figura de Mithra, que comumente era representada assim. Vemos, portanto, Abraxas sendo novamente associado à figura de Mithra, e conseqüentemente remetido à ideia de culto solar.

O amuleto 182, por sua vez, traz outra variante da figura de Abraxas. Desta vez, uma cabeça de cachorro, ou chacal, substitui o galo, enquanto que todo o resto do corpo segue o padrão representativo. Diferentemente do amuleto 175, que trazia uma figura com cabeça de cachorro junto a Abraxas, aqui vemos a incorporação desta figura ao próprio deus. Provavelmente, trata-se de uma referência a Anúbis, deus egípcio que conduzia os mortos para o além-vida, “encaixado” no

esquema imagético de Abraxas, com suas pernas de serpente e seus instrumentos. Vemos, portanto, mais uma figura divina à qual Abraxas é associado em amuletos⁷⁰.

Por fim, o amuleto 183 traz novamente a variante do cachorro/chacal (híbrido de Abraxas com Anúbis), e uma suástica⁷¹ ao lado da figura. A suástica, como se sabe, era um símbolo presente em diversas culturas da antiguidade e continha significados variados desde o hinduísmo ao zoroastrismo. Em nosso período de estudo, ela encontrava-se amplamente ressignificada, de modo que é difícil aferir sua função no amuleto em questão. Entretanto, era certamente um símbolo de grande valor místico.

A partir dos amuletos contidos na imagem 9, reforça-se a informação de que o esquema imagético de Abraxas, embora fixo em sua constituição, era constantemente hibridizado com outras figuras divinas das culturas mediterrânicas, característica fundamental do “caldo cultural” que define o ambiente mágico-religioso dos primeiros 4 séculos EC.

Algumas conclusões possíveis.

1. Se tomados em conjunto, os 22 amuletos apresentados nos revelam a construção imagética de Abraxas, que aparecia em feitiços dos *PGM*, mas nunca descrito ou definido com forma e corpo. Como se pôde notar, nosso deus se caracteriza pelo esquema pictórico da cabeça de galo, corpo humano e pernas de serpente, com os instrumentos chicote e escudo. Bonner (1950), ao longo de todo o capítulo *the cock-headed god*, defendeu a tese de que tal imagem não representava, *a priori*, um deus específico, sendo um esquema que se tornou popular e adaptável a diversas

70 Vale ressaltar que nenhuma das divindades presentes nestas variantes de Abraxas tinham, originalmente, o corpo de Abraxas (com pernas de serpente e armadura), de modo que todos acabam compondo associações híbridas, referências indiretas “incorporadas” ao nosso deus.

71 Símbolo antigo e universal do Sol, a suástica representa o ciclo do nascimento e do renascimento, sendo, portanto, o símbolo da condição cósmica de contínuo movimento. Desse modo, esse símbolo místico corresponde ao emblema do fogo divino, donde a energia criadora que constrói os mundos, torna-se a chave para o ciclo da ciência humana e divina. Note que, a despeito de ser um símbolo solar, a suástica também está associada aos quatro pontos cardeais, aos quatro elementos, aos quatro ventos (ELIADE, 2010: 189).

divindades, a partir de um antigo e obscuro culto solar egípcio.

De fato, não há razões para crer que, como um todo, a imagem de Abraxas conforme apresentada nos amuletos tenha sido total e originalmente inventada para este deus. Entretanto, defendemos que o conjunto de elementos que a define tenha, em algum momento dos primeiros 4 séculos EC, passado a definir especificamente este deus, ainda que ela apresente variantes que o associam a outras divindades imersas no ambiente mágico-religioso mediterrânico.

Esta tese se sustenta a partir de alguns indícios tais como: (1) o fato de que a inscrição ABRASAX sempre aparece associada à figura com cabeça de galo e pernas de serpente, e nunca às suas variantes; (2) as próprias variantes, enquanto excessões, confirmam a regra, e quase sempre, quando aparecem nos amuletos, são acompanhadas da figura de Abraxas (com a cabeça de galo) no reverso, estabelecendo um princípio de diferenciação que remete ao esquema clássico; (3) o fato de que ao menos um autor da antiguidade, o heresiarca Hipólito (*Refutation of all Heresies*, vii.26), descreve Abraxas como “um monstro com cabeça de galo e pernas de serpente tomado por deus entre praticantes de magia e usuários de objetos supersticiosos”.

Assim, sustentamos que tal imagem seja efetivamente a de Abraxas como um deus individuado, ainda que ela possa compartilhar elementos imagéticos com outras divindades e que certamente tenha se formado a partir de um hibridismo pictórico antigo, que culminou, provavelmente em algum ponto do século II EC, na imagem que se repete nos amuletos.

Conforme ressaltou Kotansky (1991: 109) ainda que estes amuletos sejam pós-cristãos em matéria de datação, as figuras e símbolos que os compõem são muito mais antigos, dando destemunho das interações entre culturas mediterrânicas e fixando suas origens no Egito, na Babilônia e no próprio mundo greco-romano. No que diz respeito aos amuletos de Abraxas, sabemos, através dos papiros mágicos, que seu nome e popularidade no âmbito mágico são anteriores aos gnósticos, ainda que por muito tempo tenha-se acreditado que os próprios gnósticos

havam inventado o nome. Sua imagem, entretanto, só virá a ser conhecida - e mesmo erigida - a partir dos amuletos, ou seja, do século II EC em diante. Tanto Bonner (1950: 233) quanto Budge (1978: 208) concordam que Abraxas pode ter sido confundido ou associado com Mithra, e uma divindade solar egípcia anterior a Rá.

2. A íntima relação entre os amuletos de Abraxas e os feitiços contidos nos *PGM*, já observada por dezenas de autores, e discutida neste trabalho anteriormente, evidencia um dado importante a se considerar. Da mesma forma que Abraxas já era um deus conhecido e encontrava-se imerso, junto a um leque de divindades, na cultura popular que originou o conteúdo dos papiros mágicos gregos, o mesmo se aplica aos igualmente populares amuletos dos primeiros séculos EC, no qual não apenas a imagem de Abraxas foi **fixada** no imaginário, como também foi associada a outras divindades.

Analisando os amuletos demonstrados, notamos que Abraxas é constantemente associado a divindades e elementos que remetem à ideia de culto solar, tais como a águia e o leão, Mithra, a ocasional presença da carruagem, além de estrelas. Evidentemente, a associação ao culto solar, embora constante, não é única. Conforme verificado, Abraxas também é ligado a figuras como anjos (o caso de Gabriel) e deuses com cabeças de canídeo. Trata-se, portanto, de uma estrutura híbrida à maneira dos feitiços dos *PGM*, com a ressalva de que no caso dos amuletos, algumas vezes Abraxas por si só dá conta da operação mágica.

Além disso, do ponto de vista das inscrições, notamos a presença constante de fórmulas mágicas construídas a partir de caracteres gregos e nomes que o caracterizam como deus (IAO e SABAOTH), de modo que a magia nos amuletos se constitui a partir do **conjunto** imagem + inscrições, que estão ligadas e se caracterizam mutuamente.

Assim, concluímos que, da mesma forma que nos *PGM*, Abraxas aparece no contexto mágico dos amuletos associado a outros elementos do caldo cultural (que caracteriza tal o ambiente mediterrânico) como um deus de **caráter mágico**, com uma imagem própria que, conforme

veremos a seguir, penetrará o âmbito dos círculos gnósticos, onde será ressignificado.

Capítulo 3. Gnose, Gnosticismos e Abraxas.

O clima intelectual e o ambiente ontológico em que se constituem o paleocristianismo, paralela e concomitantemente ao judaísmo de características helênicas e aquilo que chamaremos de círculos gnósticos é da maior das confusões. É difícil imaginar a profusão de comunidades extravagantes, de profetas inflamados, de messias iluminados, de pensadores esotéricos, de filósofos delirantes que atravança a cena espiritual dos dois ou três primeiros séculos EC. A época equivale a um campo de experimentações de possibilidades conceituais, de tentativas para erigir diferentes visões de mundo e maneiras de estar nele, inclusive no campo intelectual.

Entre essas tentativas filosóficas, religiosas, escatológicas e até mesmo éticas de formular explicações e soluções para as dificuldades da época, o gnosticismo ocupa um lugar de destaque. O termo cobre proposições múltiplas, às vezes contraditórias, mas nomeia inúmeras proposições que emanaram de indivíduos ainda pouco conhecidos, tidos, não raramente, como extravagantes, que viviam em pequenas comunidades e que viviam vidas induzidas pelo conteúdo de suas doutrinas. Ainda hoje, ignora-se muita coisa a respeito da gnose: os nomes próprios que a ilustram correspondem a muito pouco, as rubricas sob as quais se conhece este ou aquele círculo às vezes parecem muito frágeis. Alguns consideram "seitas" separadas o que outros vêem como graduações, posições ocupadas na hierarquia das comunidades.

3.1. Gnosticismo: definições e embates historiográficos.

Até a descoberta da biblioteca de Nag Hammadi e seu inevitável impacto sobre os estudos do gnosticismo, do paleocristianismo e das mais diversas formas de religiosidade nos primeiros

quatro séculos EC, o gnosticismo foi considerado, por muito tempo, na historiografia moderna, uma espécie de vertente herética⁷² do cristianismo primitivo. Os heresiólogos cristãos discordavam consideravelmente das ideias propostas pelos pensadores dos círculos gnósticos, bem como das propostas que estes defendiam como modos de vida, de ver o mundo e estar nele. Em fins do século II EC, Irineu de Lyon produziu uma obra intitulada "Contra as Heresias" (*adversus haereses*) em que acusa e combate as ideias daqueles que se distanciavam dos preceitos que ele (e outros autores da literatura patrística) considerava verdadeiramente cristãs, incluindo aquilo a que ele se refere como "falsamente chamado conhecimento" (*gnose*).

Para Karen King (2003: 2) nunca houve e não há isto a que chamamos "gnosticismo", se com isso quisermos designar algum tipo de entidade religiosa antiga com uma origem e conjunto de características definidas. Gnosticismo é, com efeito, um termo inventado na modernidade, para melhor delimitar as fronteiras do cristianismo normativo. Ainda assim, ele vem sendo considerado uma vertente herética do paleocristianismo e até mesmo como uma forma de religião separada deste. Ainda assim, se considerarmos que não houve uma religião chamada gnosticismo, é necessário pensar de que maneira se pode abordar todas as ideias, escritos e personagens aos quais os antigos pensadores heresiarcas cristãos se remeteram e que nos acostumamos a englobar sob o termo em questão.

Para Bentley Layton (2002: 47) a ideia de uma "antiga religião gnóstica" é globalizante e reducionista. Este autor argumenta que não houve uma religião gnóstica, mas círculos heterogêneos que ora compartilhavam crenças, símbolos e pensamentos, mas que difereiam entre si em diversas questões. A ideia do gnosticismo foi construída primariamente como uma espécie de alteridade herética (ainda que não unitária) às concepções diversas e formativas do que se tornou a ortodoxia cristã - esforço de sete séculos levado à cabo por pensadores cristãos do século II ao VII EC. Isso quer dizer que o constructo histórico "gnosticismo" reflete muitas das características e estratégias

72 Do ponto de vista histórico, ortodoxia e heresia devem ser compreendidas como construções retóricas, moldadas na arena do debate política. Assim, ortodoxia e heresia têm pouco a ver com a verdade e a falsidade e tudo a ver com poder e posição.

adotados pelos autores da patrística tais como Irineu, Hipólito e Epifânio para erigir a ideia de heresia. Assim, a categoria "gnosticismo" foi produzida através do discurso cristão de ortodoxia/heresia. O resultado disso, conforme assinala King (2003: 3), "é uma entidade artificial retificada pela aplicação de elementos do discurso heresiológico sobre o material histórico agrupado sob a rubrica do gnosticismo".

No século III EC, Hipólito de Roma, outro heresiólogo (à exemplo de Irineu), escreveu sua "Refutação de todas as heresias" (*refutatio omnium haeresium*), na qual combate tudo aquilo que ele considerou espiritualmente falso, com especial atenção às ideias que hoje conhecemos como gnósticas. Pouco depois, no século IV EC, Epifânio escreveu o "Panarion", "Arca medicinal", obra bastante agressiva, que ele propõe como antídoto "ortodoxo" diante das heresias do seu tempo, entre elas as relacionadas à gnose.

Através destes e de outros autores cristãos dos primeiros séculos, os ditos "pais da igreja", heresiólogos considerados santos pela ortodoxia cristã, muito se soube das ideias dos ditos gnósticos por eles combatidos à época, e até a descoberta dos textos que compõem a biblioteca de Nag Hammadi, grande parte do conhecimento que tivemos a respeito dessas ideias veio quase que exclusivamente daí.

Por ironia da razão, os ataques às heresias, assim chamadas pelos pensadores da proto-ortodoxia cristã, salva as heresias: escrevendo contra elas, detalhando-as para melhor refutá-las, explicando suas teses a fim de mostrar que são falsas, pensadores como Irineu, Hipólito, Clemente de Alexandria e Epifânio, de alguma forma permitem que estas ideias cheguem à posteridade.

Com efeito, nos escritos destes autores existem explicações detalhadas dos mitos, cosmogonias, práticas e outras ideias pregadas e vividas nos círculos que convencionamos chamar gnósticos, incluindo citações diretas e referências a textos de pensadores gnósticos que se perderam com o tempo ou com a perseguição a tais ideias. Conforme ressaltou Meyer (2005: 12) as refutações dos heresiólogos cristãos acabaram por preservar informações valiosas a respeito destas

ideias e textos perdidos, que fornecem pelo menos alguma compreensão de quem eram estas pessoas e no que acreditavam.

Assim, até a descoberta dos textos de Nag Hammadi, quase tudo o que se sabia a respeito da gnose dependia, de uma forma ou de outra, das informações advindas dos autores da patrística. De modo que, ainda que tais informações sejam permeadas por ataques, "preconceitos" e possíveis distorções, uma leitura crítica e cuidadosa destes relatos pode lançar luz sobre figuras importantes da gnose dos séculos I e II EC e suas ideias, tais como Simão, o mago, Valentino, Helena e Basilides (que nos interessa acima de todos, pois pregava a respeito de Abraxas). Não raramente, em seus textos, os heresiólogos citavam e até mesmo parafraseavam textos e fontes destes autores que pregavam a gnose. Com relação à confiabilidade destas citações, Hipólito, por exemplo (que nos serve como documentação), cita dois enunciados do Evangelho de Tomé, que após a descoberta deste texto mostraram-se verdadeiros. Da mesma forma, os achados de Nag Hammadi confirmaram algumas citações de Irineu a respeito de textos que haviam sido perdidos, e que apenas conhecíamos através de suas transcrições para refutação. Desta forma, ainda que os autores da patrística se debruçassem sobre as ideias ditas gnósticas para refutá-las, podemos afirmar, com alguma confiança, que eles as estavam citando de maneira correta.

Através destas fontes antigas e antes da descoberta de Nag Hammadi, muitos pesquisadores refletiram sobre as tradições atribuídas à gnose com o que tinham disponível, e apesar das limitações até então evidentes, algumas destas contribuições se mostraram valiosas. Dentre elas destacam-se, por exemplo, os trabalhos de Adolf Von Harnack (*History of Dogma*), Walter Bauer (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*) e Hans Jonas (*The Gnostic Religion*). Jonas (1958: 101), por exemplo, considerou as concepções gnósticas formativas de uma religiosidade amparada no conhecimento (gnose), com "uma determinada concepção do mundo, da alienação do homem dentro dele e da natureza transmundana do princípio divino". Esse conhecimento é compartilhado e revelado através de uma mitologia - diversos relatos cosmogônicos - que se serve de uma série de

tradições e símbolos de diversas religiões mediterrânicas, ressignificando-as e as aplicando.

Hans Jonas (1958: 237) considera que o conjunto heterodoxo das ideias gnósticas expressão uma tendência geral ao dualismo religioso, do deslocamento e da alienação daquilo que ele chama de "fenda existente entre deus e o mundo, o mundo e o homem, o espírito e a carne". Alguns círculos gnósticos (os valentinianos, por exemplo) buscaram derivar esse dualismo daquilo que era considerado como "unidade primordial"; outros fundaram suas cosmologias sobre princípios supremos dualistas, fundados na oposição. Para Meyer (2005: 14) o drama gnóstico enfatiza o conhecimento de si mesmo, do ser humano como um "projecionismo", ou seja, o abandono do eu no mundo.

Desde a descoberta da biblioteca de Nag Hammadi e dos textos correlatos, o estudo do gnosticismo e seu impacto sobre a religião antiga sofreu transformações fundamentais. Quando o egípcio Muhammad Ali descobriu os códices de Nag Hammadi em 1945, ele trouxe à tona uma coleção de 13 códices com mais de 50 textos antigos, grande parte deles até então desconhecidos, mesmo com as informações dos antigos heresiólogos. Destes textos, a maior parte pode ser considerada dentro daquilo que se convencionou chamar gnóstico, ainda que claramente sejam testemunho de tradições bastante diversas (setianos, valentinianos, herméticos, basilidianos). Neste contexto, alguns autores tiveram papel fundamental em repropor as categorias ligadas ao conhecimento que temos das ideias gnósticas. Dentre eles, a fundamental Elaine Pagels. Em "The Gnostic Gospels", Pagels apresenta e analisa os textos de Nag Hammadi, enfatizando os aspectos políticos e sociais que se deixam entrever nas cosmogonias e especulações ali presentes, lembrando-nos de que desde os primeiros séculos, a região de Nag Hammadi já era conhecida como área de forte presença cristã⁷³. Antes mesmo dos trabalhos arqueológicos se intensificarem na região já havia registros de monges e mosteiros na região.

Outro autor fundamental para a discussão historiográfica do gnosticismo foi Michael

73 Sobre o cristianismo no Egito, ver B. Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*.

Williams. Em "Rethinking Gnosticism" este autor propõe que reconsideremos a antiga gnose, desmantelando "uma categoria dúbia" - próprio termo gnosticismo. Segundo Williams (1996: 263) o termo gnosticismo tem trazido mais confusão do que esclarecimento, o que se torna evidente, segundo ele, nas explicações diversas, e até contraditórias, pelas quais os acadêmicos têm tentado definir a questão. O gnosticismo tem sido visto de várias maneiras como um movimento de protesto que subverteu valores tradicionais do cristianismo formativo e interpretações textuais; também tem sido proposto como uma religiosidade de inovadores que adotaram e adaptaram ideias de outras religiões. Por outro lado, foi também pensado como uma religião de espiritualistas que desprezaram o corpo e a vida do corpo, que optavam por modos de vida que iam desde o ascetismo à libertinagem.

Diante de tal profusão de interpretações, Williams propõe a substituição da categoria vaga "gnosticismo" por "tradições bíblicas demiúrgicas":

"Por tradições demiúrgicas entendo todas aquelas que atribuem a criação e o controle do cosmos a alguma entidade ou entidades inferiores, distintas do supremo Deus. Aí se incluiria a maior parte do antigo platonismo. Mas se acrescentarmos o adjetivo "bíblicas", para denotar tradições demiúrgicas que também incorporaram tradições de escrituras judaicas ou cristãs, a categoria é estreitada de maneira significativa" (WILLIAMS, 1996: 51).

Karen King, em seu "What is Gnosticism?" (2003) também vê problemas no gnosticismo como categoria, afirmando que as definições tendem a produzir entidades estáticas e materializadas e esconder os interesses retóricos e ideológicos de seus idealizadores. Para ela (2003: 189), o gnosticismo nunca foi realmente alguma "coisa" além de uma construção retórica, e o termo refletiria simplesmente "a materialização de uma entidade retórica (heresia) em um fenômeno real por si só (o gnosticismo)". Para King, o termo é tão falho que talvez precise ser rejeitado, ainda que

ela não proponha nenhuma solução para dar conta destas ideias em conjunto. King afirma que:

"a análise que proponho visa antes a prática do que as origens e a essência do que seria o gnosticismo. Ela não oferece uma totalidade vinculada mais ampla, mas antes um conjunto de episódios não mais ligados a nenhuma moldura casual-linear de origens e desenvolvimento. Essas práticas históricas do século XXI sem dúvida resultariam em mais de uma narrativa possível e legítima do cristianismo, baseadas como seriam não só nas diferentes perspectivas dos pesquisadores acadêmicos como nas comunidades que eles representam, mas também em diferentes orientações éticas" (KING, 2003: 235-36).

Sem dúvida alguma, são fundamentais as considerações de Williams e King em torno das formas possíveis de lidar com a ideia do gnosticismo. Entretanto, há outras vias possíveis. Meyer (2005: 45), por exemplo, sugere que o termo não seja enterrado como se fosse destituído de historicidade, e que ainda sejamos capazes de fazer bom uso dele, questionando e repensando. É certo que o termo gnosticismo foi cunhado na modernidade, com o acréscimo do sufixo "ismo" a uma antiga palavra grega, "gnosis".

Entretanto, essa palavra grega para "conhecimento", e sua derivação "gnostikos" - aquele que conhece - são termos bem conhecidos do mundo antigo, sendo a palavra "gnosis" largamente utilizada em diversos textos antigos, incluindo aqueles dos heresiólogos. Quando Irineu de Lyon menciona o "falsamente chamado conhecimento", está discutindo as alegações e refutações a respeito acerca da gnose, já amplamente debatida em seu tempo. Em "Contra as Heresias", Irineu admite que alguns daqueles a quem ele se opõe, especialmente os setianos e os seguidores de Marcelina, usaram o termo "gnóstico" como referente a si mesmos e se autodenominaram, eventualmente, gnósticos. Clemente de Alexandria também escreve sobre aqueles que pregaram o

termo “gnosis”.

Assim, Meyer propõe que repensemos cautelosamente a maneira que nos referimos ao gnosticismo e ao que este conceito designaria, sem, no entanto, descartá-lo, e o define, em linhas gerais, como: "gnosticismo se refere a uma tradição religiosa que enfatiza o lugar primordial da gnose, ou conhecimento místico, entendida pelas perspectivas da sabedoria, sempre a sabedoria personificada, apresentada nas histórias da criação, especialmente as histórias baseadas nos relatos do Gênese e interpretadas por meio de uma variedade de tradições religiosas e filosóficas, incluindo o platonismo, para revelar claramente um caminho radicalmente iluminado e uma vida de conhecimento" (MEYER, 2005: 47).

Com relação a isso, cabe acrescentar enfaticamente que o termo não designa uma, mais uma gama vasta e possível de tradições diversas entre si, mas que compartilham conceitos em torno da gnose e sua relação com o divino, a vida na terra, a matéria, o espírito e as consequências dos variados dramas cósmicos elaborados pelos diferentes círculos gnósticos que apareceram nos primeiros quatro séculos EC. Ainda que de alguma forma o termo funcione como uma espécie de "guarda-chuva" sob o qual as mais diversas ideias são agrupadas, ele pode ser usado, desde que ressaltado das armadilhas as quais ele pode facilmente conduzir o pesquisador. A soma entre as antigas referências dos heresiólogos com as informações advindas dos códices de Nag Hammadi descerraram um amplo espectro de perspectivas entre os textos que podem ser identificados como gnósticos ou gnosticizantes entre diferentes grupos. Esses grupos refletem, em sua diversidade, escolas gnósticas de pensamento adotadas por mestres e discípulos em comunidades que estavam presentes em todo o território leste do Império Romano, ao menos da Grécia ao oriente próximo, com especial atenção à Síria, de onde vieram textos como o evangelho de Tomé, e o Egito, de onde advém as tradições Setianas e as ideias atribuídas a Basilides, objeto central de nosso estudo.

As contribuições dos grupos de textos destes diversos círculos gnósticos vêm sendo

discutidas ao menos desde o século XVIII e foram rearranjadas a partir das novas descobertas arqueológicas do século XX, trazendo à luz temas como a vida da alma em relação à vida do corpo; a ligação entre a existência na terra e as esferas espirituais; a interpretação do deus das escrituras judaico-cristãs como demiurgo inferior ao deus supremo e a preocupação com o começo e o fim do mundo. Em grande parte dos textos agrupados sob a égide do gnosticismo, incluindo os ensinamentos atribuídos a Basilides, o conhecimento (gnose) é retratado como o conhecimento de si mesmo e da verdade espiritual. Entre os círculos gnósticos, o significado do conhecimento, embora varie aqui e ali, exprime-se na ideia de que as pessoas devem saber que são essencialmente divinas na alma, que carregam nela fragmentos de divindade, da qual podem e devem se servir durante a vida neste mundo demiurgico e mau, conforme veremos a seguir.

3.2. Os gnósticos, suas ideias e mitos.

Em termos gerais, a gnose exprime um conhecimento que não apenas eleva, mas salva, permitindo que o adepto venha a se livrar deste mundo; ou, em algumas variantes, que também venha a transformar o mundo. Diferentemente das concepções cristãs clássicas, aqui a salvação não é mais uma consequência das ações e da fé, mas do conhecimento. Conforme esclarece Jonas (1958: 127) "o conceito gnóstico de salvação nada tem a ver com a remissão do pecado (o próprio pecado não tendo lugar nas doutrinas gnósticas, que colocam a "ignorância" em seu lugar)". Elaine Pagels (2006: 141) sintetiza: para os gnósticos a ignorância, e não o pecado, é que acarreta o sofrimento humano.

Em certo sentido, a conquista gnóstica do conhecimento é uma reintegração. A salvação associada ao conhecimento ou, antes, ao reconhecimento corresponde a abandonar definitivamente o mundo da contingência. A partir disso, dessa ideia de reintegração por meio da fusão com o divino, o gnosticismo postular a consubstancialidade da alma de cada indivíduo com a totalidade

sagrada do universo.

Bentley Layton (2002: xix) assinala que a literatura gnóstica nos introduz num mundo espantoso de símbolos fantásticos, mitos belamente entrelaçados, assustadores habitantes celestiais e extraordinária poesia - um mundo que não se parece nem com o cristianismo, nem com o judaísmo modernos, nem com a cultura secular dos nossos dias. É evidente que a estranheza causada pelo universo das cosmogonias gnósticas deve-se, em parte, à nossa distância de todas as convenções da literatura antiga. Mais ainda, porém, isso se deve à audácia dos antigos autores gnósticos, que tentaram mapear toda a extensão de deus unindo-o à ideia de totalidade criadora e, a partir desse mapa, mostrar a origem tanto da beleza do mundo como de sua imperfeição.

As escrituras gnósticas se rebelam contra importantes crenças partilhadas por muitos cristãos primitivos e seus predecessores judeus, crenças que mesmo hoje pertencem ao núcleo do cristianismo e judaísmo ocidentais - especialmente a crença na bondade e onipotência do Criador; os gnósticos, ao menos aqueles das tradições ligadas a Valentino e Basilides, acreditavam que Satã fez esse mundo. Ainda assim, mesmo que de maneira geral se possa afirmar determinadas características que perpassam as variadas proposições religiosas dos gnósticos, não há indícios do conteúdo exato de um "cânnon" lido por este ou aquele círculo. Com segurança, sabemos que elaboraram sistemas coerentes de símbolos que os capacitava a se orientar e dar sentido às suas relações com o mundo, o sagrado e as outras pessoas.

Bentley Layton (2002: xxii), em seu importante estudo dos escritos gnósticos, propõe que qualquer um que hoje resolva abordar os textos e as especulações gnósticas, deve - de maneira decisiva - levar em conta alguns fatos fundamentais a respeito destes textos, a saber:

1. "Nenhuma das obras compostas por gnósticos está hoje no cânon oficial de nenhum grupo cristão. A hostilidade contra elas começou nas áreas proto-ortodoxas logo que foram escritas, e a

teologia proto-ortodoxa foi, até certo ponto, concebida como sendo o que a teologia dita gnóstica não era".

Isso é fundamental para este estudo na medida em que, como veremos, grande parte das informações a respeito de Abraxas entre os gnósticos vem justamente dos textos destes teólogos cristãos.

2. "O que é original e primordial nos escritos gnósticos são suas doutrinas e interpretações dos livros do Antigo e do Novo Testamento, especialmente sua franca hostilidade ao deus de Israel e suas opiniões sobre a ressurreição, a realidade da encarnação e do sofrimento de Jesus e a universalidade da salvação cristã. Mas também as escrituras gnósticas se distinguem porque o mito gnóstico compete vigorosamente com o livro do Gênesis, rivalizando assim com o sistema básico usado pelos outros cristãos para se orientarem em relação ao mundo. Nestes pontos, a brecha entre o gnosticismo e o cristianismo proto-ortodoxo era imensa".

Em certo sentido, as especulações gnósticas prescrevem a salvação do indivíduo pela gnose, conhecimento que pode ser atingido a partir da compreensão íntima de seu sentido, e o objeto último desse conhecimento era nada menos que deus. Há uma grande dificuldade em obter informações sociais sobre os círculos gnósticos. A maior parte dos escritos destes grupos consiste em pseudepígrafos - obras atribuídas à autoridade de figuras respeitadas do passado, algumas delas até míticas. Em quase todas as ocasiões, o que temos são as descrições fornecidas pelos autores cristãos que combatiam os gnósticos no campo das ideias.

Entretanto, diz-nos Pagels (2001: 34), podemos encontrar nos escritos gnósticos determinadas características "sectárias" que de alguma forma sugerem certa coesão dos círculos gnósticos, ao menos em termos do que buscavam e do que fugiam. Em primeiro lugar, complexos mitos de origens percorrem todos os registros existentes destes grupos. É a marca característica dos escritos gnósticos. Em segundo, esses mitos expressam forte senso de identidade grupal (ainda que

fechado dentro dos círculos) reforçado tanto pelas genealogias quanto pela análise da humanidade, com a conclusão de que há dois tipos essenciais de seres humanos: os iniciados na gnose e os não-iniciados. A isto se soma uma aparente hostilidade para com a população não-gnóstica e a previsão de sua destruição e condenação final, presente nas concepções de sagrado e profano de grande parte dos textos.

Michel Onfray (2008: 27) considera que as práticas gnósticas são sectárias no sentido principal do termo: elas supõem os círculos fechados, a comunidade eleita, escolhida por cooptação. Há uma quantidade de razões para justificar essa posição secreta ou discreta, entre as quais o sentimento de pertencer a uma casta de eleitos, o medo de perseguições e a lógica intrínseca da seita que obriga à obediência ao mestre, ao iniciado, ao mais graduado. Eleito, o gnóstico acredita-se.

Bentley Layton (2002: 18) assinala que qualquer leitor, por mais bem informado que seja, ficará impressionado com a obscuridade de muitos nomes e frases que ocorrem nos mitos gnósticos. Essa obscuridade se dá em função do caráter esotérico da vida gnóstica, estruturada em círculos fechados, em alguns casos perseguidos, e que construíam sentidos de superioridade com relação ao resto da sociedade. Os gnósticos, em seus mitos, não se referem a si mesmos e aos seus antepassados como "gnósticos". São, em vez disso, "a descendência (semente, posteridade, raça)" ou "os filhos da luz". O Universo espiritual, apartado da prisão da carne, domínio de deus, é "a plenitude", habitada por uma infinidade de seres espirituais e luminosos, superiores ao demiurgo criador deste mundo. A estes, são atribuídos epítetos como "eterno", "vidente", "luminoso".

O leque de termos utilizados em textos gnósticos para descrever os componentes do ser humano é simples e se ampara em ideias platônicas comuns. O corpo é constantemente pensado como "cadeia", "corrente" e "prisão" da alma. A verdade inerente de cada ser vivo estaria localizada na alma, que habita uma carcaça. O reino da matéria é o reino da "sombra", enquanto a alma pertence à imensidão perfeita do divino, do qual o ser vivo está temporariamente apartado. Além

disso, as cosmogonias gnósticas estão repletas de nomes igualmente obscuros de personagens míticos, dentre eles, o de Abraxas.

Outro aspecto importante das concepções gnósticas, para além dos escritos, são os ritos prescritos e praticados dentro dos variados círculos que podemos caracterizar como afirmadores da gnose. Neste contexto, o batismo aparece como elemento dotado de grande importância. Tanto quanto os cristãos, os gnósticos enfatizam o rito batismal⁷⁴ como fator central de salvação dos indivíduos no mundo demiurgico. A julgar pelos textos, o batismo entre os gnósticos marcava um passo decisivo na vida espiritual do indivíduo, envolvendo renúncia, instrução, aprendizagem e introdução a um novo modo de vida.

O batismo estava intimamente ligado à obtenção e desenvolvimento da gnose, que mais do que um conhecimento apreendido e/ou acumulado, era um modo de estar no mundo e de vê-lo, especialmente em relação às esferas do sagrado, do qual todos os seres humanos encontram-se apartados. Não há, a partir dos textos, como aferir informações detalhadas sobre os procedimentos batismais dos gnósticos. Entretanto, sem dúvida alguma tratava-se de uma etapa importante no caminho do conhecimento.

Os círculos gnósticos começaram a se tornar notáveis, ou ao menos suas atividades conhecidas, a partir do século II EC em diante. O grego era a língua básica destes grupos, assim como do cristianismo e do próprio judaísmo helenístico do período. A referência escrita mais antiga que se tem a respeito dos gnósticos advém do heresiólogo Irineu, no século II EC. É sabido que estes grupos continuaram a florescer séculos III e IV adentro, quando se radicalizaram as investidas dos heresiólogos, especialmente a partir do momento em que Constantino se torna imperador em Roma. Daí em diante, conforme ressalta Layton (2002: 8), ouve-se falar dos gnósticos principalmente na Armênia, Síria, Mesopotâmia e Pérsia, e referências a eles continuam a aparecer nas fontes medievais.

74 Segundo Layton (2002: 20) as referências ao batismo nos textos se caracterizam por uma exagerada linguagem poética, dando sempre a impressão de que a cerimônia se realiza não na terra, mas nos domínios espirituais.

3.3. Fontes e personagens da querela das almas: Basilides e a literatura patrística.

Com relação à natureza da documentação disponível acerca de Abraxas entre os gnósticos, temos disponíveis alguns fragmentos de Basilides a partir de citações literais em autores antigos. Entretanto, os sumários e descrições de mestres gnósticos como Valentino e Basilides, além de descrições de suas doutrinas feitas por estes mesmos autores são muito mais extensos do que as citações literais. Estas descrições vêm sobretudo, dos seguintes autores da literatura patrística, e portanto, fundadores da proto-ortodoxia cristã:

1. Irineu de Lyon, sécs II-III EC
2. Clemente de Alexandria, sécs II-III EC
3. Hipólito de Roma, sécs II-III EC
4. Epifânio de Salamina, sécs IV-V EC

Destes, Irineu, Hipólito e Epifânio fazem parte da mesma tradição heresióloga. Os três são fundamentalmente hostis, irônicos e até debochados no que se refere à abordagem daquilo que descreviam como heresias, incluindo as concepções gnósticas do sagrado.

1. Hipólito de Roma foi o mais importante teólogo do século III na Igreja antiga em Roma, onde ele provavelmente nasceu. Fócio o descreveu em sua Biblioteca (cód. 121) como sendo um discípulo de Irineu, que acredita-se ter sido discípulo de Policarpo e, pelo contexto da passagem, supõe-se que o próprio Hipólito assim se considerava.

Porém, é duvidoso se esta afirmação de Fócio seja verdadeira. Ele entrou em conflito com os

papas de sua época e parece ter sido líder de um grupo cismático como um bispo rival de Roma. Por isto, ele é considerado como o primeiro Antipapa. Ele se opôs aos bispos de Roma que afrouxaram as regras de penitência para acomodarem um grande número de novos convertidos da religião pagã. Porém, muito provavelmente ele já estava reconciliado com a Igreja quando morreu como mártir.

Ele é a pessoa que usualmente chamamos de Santo Hipólito. Porém, iniciando no século IV, várias lendas surgiram sobre ele, identificando-o como um padre do cisma novaciano ou um soldado convertido por São Lourenço. Ele também é muitas vezes confundido com um mártir de mesmo nome.

Sua obra Refutação de todas as heresias (*Philosophumena*) é um livro conhecido por dar uma descrição do gnosticismo e das sociedades secretas da época e demonstra bastante conhecimento da filosofia grega. G. H. Pember chegou a sugerir que fosse convertido de uma dessas sociedades. Considerada a principal obra de Hipólito, de seus dez livros, o primeiro é o mais importante.

Ele é conhecido há muito tempo e foi publicado sob o nome de *Philosophumena* entre as obras de Orígenes. Os livros II e III se perderam, sendo que os livros IV até X sobreviveram, sem o nome do autor, num mosteiro em Monte Atos em 1842. E. Miller os publicou em 1851 sob o título de *Philosophumena*, atribuindo-os incorretamente à Orígenes, algo que desde então já foi corrigido.

2. Irineu de Lyon. O livro mais famoso de Irineu, Sobre a detecção e refutação da chamada gnose, também conhecido como *Contra Heresias* (*Adversus Haereses*, ca. 180 d.C.) é um ataque minucioso ao gnosticismo, que era então uma séria ameaça à Igreja primitiva e, especialmente, ao sistema proposto pelo gnóstico Valentino. Como um dos primeiros grandes teólogos cristãos, ele enfatizava os elementos da Igreja, especialmente o episcopado, as Escrituras e a tradição. Irineu escreveu que a única forma de os cristãos se manterem unidos era aceitarem humildemente uma autoridade doutrinária dos concílios episcopais.

Seus escritos, assim como os de Clemente e Inácio, são tidos como evidências iniciais da primazia papal. Ireneu foi também a testemunha mais antiga do reconhecimento do caráter canônico dos quatro evangelhos. No Tratado contra as heresias Ireneu redige a doutrina da Eucaristia: Corpo e Sangue de Cristo e a ressurreição da carne:

Se não há salvação para a carne, também o Senhor não nos redimiou com o Seu Sangue. Portanto, quando o cálice de vinho misturado com a água e o pão natural recebem a Palavra de Deus, transformam-se na eucaristia do Sangue e do Corpo de Cristo. Recebendo a palavra de Deus, tornam-se a eucaristia, isto é, o Corpo e o Sangue de Cristo. Assim também os nossos corpos, alimentados pela eucaristia, depositados na terra e nela desintegrados, ressuscitarão a seu tempo, quando o Verbo de Deus lhes conceder a ressurreição para a glória do Pai. É ele que reveste com sua imortalidade o corpo mortal e dá gratuitamente a incorruptibilidade a carne corruptível. Porque é na fraqueza que se manifesta o poder de Deus.

3. Epifânio de Salamina foi um bispo da cidade de Salamina e metropolitano da ilha de Chipre no final do século IV. Ele ganhou uma reputação como um forte defensor da ortodoxia cristã. É também conhecido por ter escrito um enorme compêndio de heresias que ameaçaram o cristianismo primitivo até o seu tempo, cheio de citações que, muitas vezes, são os únicos fragmentos sobreviventes das obras suprimidas. Além disso, ele foi responsável por instigar, juntamente com Tychon (bispo de Amato), uma perseguição aos não cristãos que viviam em Chipre, que resultou na destruição de muitos dos seus templos.

Sua obra mais conhecida é o *Panarion*, que significa "baú de remédios" (também conhecido por *Adversus Haereses*, "Contra Heresias"), apresentado como um livro de antídotos para aqueles que foram mordidos pela serpente da heresia. Escrito entre 374 e 377 d.C., é um manual para lidar com os argumentos dos heréticos. Ela lista oitenta heresias, algumas das quais não foram descritas

em nenhum outro documento que chegou até nossos dias. Ainda que muitas vezes o zelo de Epifânio venha antes dos fatos - ele admitiu, por exemplo, ter escrito contra os origenistas baseado apenas em rumores - *Panarion* é uma valiosa fonte de informação sobre o cristianismo no século IV EC.

Basilides atuou em Alexandria no século II EC. Ele deve ter sido um professor convincente e um bom organizador, porque o círculo gnóstico fundado por ele ainda estava ativo no Egito, através de seus discípulos, no século IV EC. Nada específico se sabe a respeito da trajetória de vida de Basilides e nenhum de suas obras sobreviveu completa. Segundo Layton (2002: 491), seus seguidores em Alexandria relataram, mais tarde, que ele reivindicara um tipo de sanção apostólica para seu ensino, afirmando ter recebido lições de um certo Gláucio, que diziam ter sido um intérprete de São Pedro. Com efeito, um fragmento dos comentários de Basilides (livro 23) parece ser um comentário sobre parte de 1Pedro 4, 12-19.

Layton (*ibidem*) nos informa também que uma ideia breve e um tanto ambígua do pensamento de Basilides é transmitida pelos fragmentos sobreviventes e pelos relatos de seu ensino. Ele ensinou um mito cosmogônico cujo tipo geral, a julgar pelo relato de Irineu, era semelhante a outros escritos gnósticos da mesma época. Os fragmentos de Basilides tratam de problemas semelhantes aos dos textos cristãos dos dois primeiros séculos EC e usam linguagem semelhante a estes. Para elaborar uma doutrina salvacionista, Basilides amparou-se em ideias platônicas e/ou pitagóricas. Um ecletismo composto desses elementos continua a desempenhar papel importante no pensamento religioso de Alexandria até o fim do século II, quando ainda pode ser visto no sistema elaborado por Clemente de Alexandria.

Pela proximidade temporal e local, é muito provável que Basilides e Valentino, outro influente pensador gnóstico, tenham se conhecido ou ao menos ouvido falar um do outro e de seus ensinamentos. Irineu de Lyon (IrV) afirma que Valentino adaptou os princípios dos mitos gnósticos ao seu próprio sistema de pensamento, e o próprio Irineu (1.24.1) notou a semelhança do

pensamento de Basilides com o ensino de Valentino e mesmo de Saturnino (outro pensador gnóstico da época).

Layton (2002: 492) considera também que em seu sistema ético, Basilides parece ter adaptado a escritura, a terminologia e os problemas da tradição cristã às categorias da ética estoíca, embora os indícios referentes ao sistema de Basilides sejam tão escassos que apenas semelhanças esparsas podem ser observadas. Em seu sistema de pensamento, Basilides não é estoíco, mas sim eclético. Conforme observamos no capítulo 1, os estoícos tinham uma visão determinista do destino, da ação da razão divina controlando minuciosamente todos os acontecimentos do universo. Propusemos, também no capítulo 1, que a magia funcionava no contexto mediterrânico, como instrumento de inserção da ação humana nestes acontecimentos. De modo parecido, os ensinamentos de Basilides parecem aproximar a obtenção da gnose à possibilidade de conexão e consequente ação dos gnósticos diante do fatalismo cósmico característico deste pensamento.

Apenas fragmentos e relatos esparsos dos escritos de Basilides sobreviveram ao tempo, e o que temos agora não forma um quadro totalmente coerente. Ele é um dos autores mais antigos de comentários de escrituras cristãs, e teria escrito também poesia e cânticos = todos perdidos. De todos os relatos sobre Basilides, os mais confiáveis são os de Clemente de Alexandria, que escreveu no mesmo século em que ele vivia e na mesma cidade. Clemente não é inteiramente hostil a Basilides, e em geral sua atitude conciliatória diante dos pensadores dos quais diverge contribui para sua confiabilidade como fonte. Clemente preservou nada menos que sete fragmentos atribuídos a Basilides. Além disso, um relato de seus ensinamentos foi preservado por Irineu de Lyon. É nos relatos destes dois heresiólogos que as referências a Abraxas, dentro do sistema basilidiano, aparecem.

Em linhas gerais, o sistema gnóstico de Basilides oferece uma descrição do "Princípio Primeiro"; a expansão desse princípio em um complexo universo espiritual; a criação de um universo material consistindo em 365 céus no centro do qual está o nosso mundo; a criação dos

grupos do gênero humano e do grupo judaico, em particular; e até mesmo a vida de Cristo. Problemas afins também são mencionados, inclusive os componentes do ser humano, cristologia e ética.

As escrituras gnósticas se rebelam contra importantes crenças partilhadas por muitos cristãos primitivos e seus predecessores judeus, crenças que mesmo hoje pertencem ao núcleo do cristianismo e judaísmo ocidentais - especialmente a crença na bondade e onipotência do Criador; os gnósticos, ao menos aqueles das tradições ligadas a Valentino e Basilides, acreditavam que Satã fez esse mundo. Ainda assim, mesmo que de maneira geral se possa afirmar determinadas características que perpassam as variadas proposições religiosas dos gnósticos, não há indícios do conteúdo exato de um "cânnon" lido por este ou aquele círculo. Com segurança, sabemos que elaboraram sistemas coerentes de símbolos que os capacitava a se orientar e dar sentido às suas relações com o mundo, o sagrado e as outras pessoas.

Um aspecto fundamental do pensamento de Basilides é a difamação do deus de Israel e o relato da preferência deste deus (demiurgo) pelos judeus para seu próprio proveito (1.24.4). Como veremos adiante, na cosmogonia basilidiana, Abraxas aparece entre os governantes dos 365 céus, junto a anjos e Éons. Entretanto, aqui, diferentemente de outros textos gnósticos, Abraxas não é apenas um dentre outros seres luminosos que servem as esferas celestiais. Em Basilides, Abraxas é o chefe de todos os céus. Os textos em que estas informações podem ser comparadas, serão apresentados a seguir.

3.4. Análise documental: Abraxas nos textos gnósticos

Em seu longo tratado "Contra as Heresias" (AdvHaers) Irineu narra a cosmogonia Basilidiana, desde o princípio do universo (1.24.3), criado pelo "progenitor não-gerado", do qual gera-se a "expressão verbal", e depois a sabedoria (Sophia) e o poder. Em seguida, da junção de

Sophia com o poder, nascem governantes que, por sua vez, geram 365 céus, dos quais Abraxas será chefe.

Irineu (1.24.4) nos informa que uma longa sucessão de anjos e governantes são gerados e replicados no processo de criação dos 365 céus, sendo que o deus de Israel seria o mais baixo e, portanto, menos poderoso deles, tendo criado este mundo - o mais baixo dos 365 céus, condenado ao mau e aos caprichos do demiurgo que o criou.

É na passagem 1.24.7 de sua obra que Irineu se refere diretamente a Abraxas e nos informa que os iniciados do círculo de Basilides "localizam a posição dos 365 céus exatamente como fazem os astrólogos pois aceitam os princípios dos astrólogos, adaptando-os ao seu próprio tipo de sistema. E o governante deles chama-se Abraxas, e é por isso que este governante tem o número 365 nele.

Hipólito de Roma, por sua vez, na "Refutação de todas as heresias", parece seguir em parte as informações de Irineu em sua interpretação de Basilides, ao menos no que se refere à presença e importância de Abraxas no pensamento deste. Hipólito (vii. 26), depois de descrever uma longa relação de fases celestes e mundos paralelos, afirma que os gnósticos basilidianos elaboraram com criatividade quase perversa inumeráveis criações e poderes nos mais variados estágios da realidade celeste, mencionando os mesmos 365 céus de Irineu e adicionando que "o grande arconte do sistema deles" é Abraxas, "porque seu nome contém o número 365, que correspondem aos dias do ano".

Desta forma, dois destes heresiólogos se referem à mesma estrutura de céus, na quais Abraxas aparece como chefe supremo (Irineu) e Grande Arconte (Hipólito).

Epifânio de Salamina, por sua vez, parece seguir parcialmente Irineu e parcialmente Hipólito, adicionando novas interpretações sobre a figura de Abraxas no sistema de Basilides. Segundo Epifânio (Haer. 69, 73 f.) Abraxas era, para os seguidores de Basilides, "o poder que age sobre tudo e o Princípio Primeiro", "a causa das coisas e primeiro arquétipo" de todas as coisas.

Assim, a não ser que Epifânio estivesse inventando estas informações, ele deve ter cruzado com alguma fonte que Irineu e Hipólito não acessaram em seu tempo, ou talvez tenha testemunhado novas concepções desenvolvidas pelos seguidores da escola basilidiana no século IV EC, porque Abraxas cresce vertiginosamente em importância dentro de seu relato, passando a ser associado à causa primeira, ao deus supremo criador do universo, o que não acontece nos relatos anteriores (ainda que Abraxas já representasse papel fundamental na estrutura mítica relatada pelos heresiólogos dos séculos II e III).

Para além disso, Abraxas aparece em dois textos gnósticos contidos nos códices de Nag Hammadi:

1. Texto "A revelação de Adão" (RAd)

Características técnicas: Composto em grego, este escrito tem seu autor e lugar de composição desconhecidos, e foi datado por Bentley Layton como sendo de meados do século IV EC.

Descrição: A Revelação de Adão narra um mito gnóstico desde a criação de Eva até o advento final da vinda de um salvador que traria a condenação daqueles não-iniciados, e a salvação dos gnósticos. Trata-se, portanto, de um Apocalipse. Nesta narrativa, um papel importante é desempenhado por anjos cujos nomes são citados. Dentre eles, Abraxas, aqui tido como ÉON ou anjo eterno, ao lado de nomes como Gamaliel, Mikheus e Iesseus, que desce à terra no juízo final para salvar os gnósticos.

A passagem em que Abraxas aparece, traduzida por Layton (2002: 70), é:

"E grandes nuvens luminosas descerão, e dos grandes éons ainda outras nuvens luminosas descerão sobre eles. Abrasaks, Sablo e Gamaliel descerão e removerão Aquelas Pessoas [os gnósticos] do fogo e da ira, e as levarão acima dos éons e dos reinos dos poderes..." (RAd, 75. 17-25).

2. Texto "O livro do grande Espírito Invisível" (EgG)

Características técnicas: Composto em grego, este escrito tem seu autor e lugar de composição desconhecidos, e foi datado por Bentley Layton como sendo do século III EC.

Descrição: Conta um mito gnóstico como se fosse o prelúdio solene de um ritual batismal; a obra termina com um relato sobre estabelecimento do batismo no círculo que produziu o texto, incluindo uma lista de seres metafísicos que presidem ao batismo e um hino a ser recitado pelo batizado. O mito narra a expansão do "grande espírito invisível", ou princípio primeiro, até um universo espiritual completo, e o estabelecimento dos indivíduos portadores da gnose. Aqui, Abraxas aparece em meio à criação de seres luminosos da hierarquia celestial, como um destes seres e depois como um dos seres incorruptíveis que presidem ao batismo.

As passagens em que Abraxas aparece, traduzidas por Layton (2002: 133; 140), são:

"E o progenitor consentiu, e todo o perfeito complemento dos luminares participou do consentimento. E emanaram atendentes: primeiro, grande Gamaliel, pertencente ao grande luminar Harmozel/ grande Gabriel, pertencente ao segundo grande luminar Oroiael/ grande Samblô, pertencente ao terceiro grande luminar Daueithe/ grande Abrasaks, pertencente ao quarto grande luminar Eleleth" (EgG, 64. 10-20).

E depois:

"os recebedores da raça santa e incorruptível/ povo poderoso do grande Set/ os assistentes dos quatro luminares - grande Gamaliel/ grande Gabriel/ grande Samblô/ e grande Abrasaks" (EgG, 76. 12-18).

Assim, a título de conclusão, algumas coisas podem ser definidas acerca de Abraxas no contexto do gnosticismo:

(1) Se comparado ao lugar ocupado por Abraxas no ambiente mágico-religioso mediterrânico estudado nos capítulos 1 e 2, nota-se que ao adentrar o universo dos círculos gnósticos toda a concepção desta divindade é ressignificada. Se Abraxas já era um deus conhecido e encontrava-se imerso, junto a um leque de divindades, na cultura popular que originou o conteúdo dos papiros mágicos gregos e dos amuletos, ele passa a ser uma criatura divina de destaque nos fragmentos gnósticos analisados, como parte integrante da estrutura hierárquica dos mundos celestiais.

(2) A partir dos escritos dos heresiólogos que dão testemunho do sistema gnóstico desenvolvido por Basilides, vimos que Abraxas não apenas é “pinçado” do contexto mágico mediterrânico para dentro da cosmogonia gnóstica, como também assume protagonismo como chefe dos 365 céus basilidianos, e ao menos no relato de Epifânio, é associado ao próprio Princípio criador do mundo, tornando-se, assim, o deus que se encontra acima do demiurgo de Israel.

(3) Passa a ser possível admitir, com as informações advindas da documentação gnóstica, que eles também tenham feito uso dos amuletos analisados no capítulo 2, e que estes objetos tenham penetrado os círculos gnósticos a partir da cultura popular mediterrânica.

CONCLUSÃO

O primeiro capítulo desta tese tomou como objeto e ponto de partida o ambiente-mágico religioso mediterrânico dos primeiros 4 séculos EC e a presença da divindade Abraxas neste contexto. Partindo de uma construção teórica deste ambiente, discutimos os conceitos em torno da magia no mediterrâneo e as diversas tradições mágico-religiosas que fizeram emergir o hibridismo que caracteriza este ambiente. Também discutimos a relação entre magia e política, sustentando a magia como um fazer político bastante particular no âmbito de um império que se estende da península ibérica à Ásia, e no qual são abundantes as querelas, desde o ponto de vista das ideias até no que diz respeito à estratificação social.

Como documentação, examinamos fórmulas mágicas e feitiços contidos nos Papiros Mágicos Gregos, tendo como recorte aqueles em que Abraxas esteve presente. Este deus, que é o fio condutor da tese, aparece nos papiros em meio a outras divindades advindas de diversas tradições religiosas do mediterrâneo, invocados em conjunto para a realização de toda sorte de façanhas, desde amarrações amorosas à disputas jurídicas.

Interessava-nos saber como se constituiu a figura de Abraxas neste contexto, quais são seus agenciamentos nos feitiços e quais as ideias construídas em torno desta obscura divindade no ambiente ao qual se remetem os papiros: o das práticas mágicas. Desta forma, o capítulo 1 buscou construir um panorama deste ambiente mágico e compreender de que maneira Abraxas está relacionado a ele.

Dentro desse contexto, defendemos, no capítulo 1 as hipóteses de que:

(1) Abraxas já era um deus conhecido e encontrava-se imerso, junto a um leque de divindades, na cultura popular que originou o conteúdo dos papiros mágicos gregos;

(2) Que, ainda que não tenhamos dados para aferir as origens de suas atribuições, era tido, neste contexto, como um deus criador, temido, “eterno”, “a quem todos obedecem”, que gozava de grande prestígio enquanto força mágico-religiosa invocável para a realização de operações mágicas.

Relacionando-se ao capítulo 1 por também explorar o âmbito das práticas mágicas mediterrânicas, o capítulo 2 centrou-se em uma investigação a partir de objetos de cultura material, artefatos mágicos como amuleto, gemas e anéis em que Abraxas aparece, oferecendo, assim, um contraponto às informações textuais dos papiros mágicos analisados no primeiro capítulo.

O leque de problemas que a análise destes objetos trouxe para a investigação ampliou significativamente as possibilidades interpretativas da figura de Abraxas, e a análise partiu justamente da construção imagética de Abraxas, suas características morfológicas, as relações de sincretismo que também se encerram sob sua imagem, as discussões advindas de sua constituição híbrida. Além disso, o estudo de objetos como amuletos e gemas trouxe à discussão novas ideias a respeito da relação de Abraxas com a magia mediterrânica, suas possibilidades interpretativas e controvérsias.

Neste contexto, defendemos no segundo capítulo a hipótese de que (3) o esquema imagético do anguípede, com cabeça de galo, corpo humano e pernas de serpente tornou-se a representação da divindade Abraxas, construção que se deu a partir de hibridismos na constituição deste deus, a partir da fusão de concepções de um antigo culto solar egípcio.

O capítulo 3 levou a investigação para o âmbito dos círculos gnósticos dos séculos II e III EC, seus textos e cosmogonias. Começando com uma discussão conceitual em torno do que eram estes movimentos, suas relações com o cristianismo originário, com as práticas mágicas, e as controvérsias historiográficas acerca de suas características, o capítulo abordou diferentes tipos de documentos. De um lado, fragmentos de textos originais gnósticos: os textos atribuídos a Basilides,

notório pregador gnóstico de Alexandria no século II, em cujo sistema de pensamento Abraxas apareceu como uma divindade suprema, em oposição e acima do deus de Israel, ali considerado um demiurgo. Um texto gnóstico tardiamente conhecido e intitulado “O evangelho do grande espírito invisível”, no qual Abraxas também aparece numa concepção parecida com a de Basilides, e bastante diferente daquele presente no contexto examinado nos dos primeiros capítulos.

Paralelamente a isso, analisamos passagens dos textos dos heresiólogos cristãos, os primeiros pregadores que deram início, então, ao processo de normatização do cristianismo originário, e que escreveram sobre os gnósticos (e os de Basilides, em especial) para refutar suas crenças e práticas como heresias. Neste âmbito, trabalhamos com os textos de Irineu de Lyon e Hipólito de Roma, que abordam incessantemente os costumes dos gnósticos e a figura de Abraxas neste contexto. A investigação transcorreu a partir do confronto comparativo entre os fragmentos gnósticos e as descrições dos autores da patrística.

Assim, o capítulo 3 fecha a tese, articulando as transformações na figura de Abraxas e das ideias construídas em torno dele, do ambiente mágico dos papiros e gemas à escrita do caos dos gnósticos. Pretendemos demonstrar, com isso, a história dessa divindade a partir de suas múltiplas faces. Defendemos, como hipótese geral, a existência de uma característica relativa a Abraxas (ou antes uma ética construída em cima deste deus) que conecta estas faces e traz à luz ideias determinantes tanto no que diz respeito ao ambiente da magia mediterrânica quanto ao sectário universo dos gnósticos, a saber: a possibilidade de transcender, através dele, o domínio demiurgico ao qual estariam submetidos todos os indivíduos, a não ser aqueles dotados de gnose.

Defendemos que os gnósticos se apropriaram desta divindade, até então amplamente conhecida na cultura popular mágico-religiosa mediterrânica, transformando-a ora num personagem celestial ligado à plenitude infinita da criação; ora fazendo dele o próprio deus criador do universo, por meio do qual seria possível libertar-se dos desígnios do deus de Israel, considerado por estes essencialmente mau.

Apêndice 1. Catálogo de amuletos.

I. Provenientes de BONNER, C.

Os amuletos aqui descritos seguem a numeração original atribuída por Campbell Bonner (1950) em seu catálogo.

Imagem 1.

Amuleto 152, *plate VII*

Descrição:

Anverso:

Homem sem cabeça e sem mãos, vestindo túnica e botas, virado de frente, sangue espirrando de seu pescoço e pulsos. Inscrições começando à direita, embaixo, com palíndromo ABLANATHANALBA em grego e a palavra ABRASAX.

Reverso:

A figura de Abraxas com a cabeça virada para a direita, chicote na mão direita, escudo na esquerda, ouroboros cercando a imagem nas margens, inscrição em grego danificada.

Material: Jaspe.

Formato e tamanho: Oval, 28 x 20 x 3.

Imagem 2.

Amuletos 162, 163, 164, *plate 8*

162

Descrição:

Anverso:

Abraxas nu, a não ser pelo kilt cobrindo a cintura, cabeça virada para a direita, chicote na mão direita, escudo na esquerda, chicote chegando à cabeça, inscrição IAO dispersa ao redor da imagem.

Reverso:

Inscrição ABRASAX

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval, 19 x 13 x 2.

163

Descrição:

Anverso:

Abraxas nu, a não ser pelo kilt cobrindo a cintura, cabeça virada para a direita, chicote na mão direita em movimento, escudo na esquerda, três estrelas ao redor da imagem, lua crescente acima de Abraxas, inscrição IAO abaixo.

Reverso:

Inscrição ABRASAX com estrela acima e lua abaixo.

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval, 26 x 19 x 4.

164.

Descrição:

Anverso: Imagem mal preservada de Abraxas com armadura, chicote na mão direita, escudo na mão esquerda, mas visto de forma incompleta, como se parcialmente escondido por trás do corpo, inscrição IAO em torno do escudo.

Reverso:

Ouroboros circundando inscrição SABAOTH

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval, 18 x 14 x 5.

Imagem 3.

Amuletos 165 e 166, *plate 8*

165

Descrição:

Anverso:

Abraxas nu, a não ser pelo kilt cobrindo a cintura, cabeça virada para a direita, chicote na mão direita, que o segura quase horizontalmente, escudo na mão esquerda. Este tipo é incomum por ter as duas pernas de serpente viradas para o mesmo lado, uma cruzando a outra.

Reverso:

Limpo, sem nada.

Material: Jaspe negra

Formato e tamanho: Oval, 15 x 11 x 4.

166

Descrição:

Anverso:

Abraxas com armadura, chicote na mão direita, escudo na mão esquerda, cabeça virada para a esquerda, inscrição IAO, letras ilegíveis distribuídas ao redor da imagem.

Reverso:

Inscrição ABRASAX seguida por 6 caracteres

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval, 18 x 14 x 6.

Imagem 4.

Amuletos 167, 168 e 169, *plate 8*

167

Descrição:

Anverso:

Abraxas com armadura, chicote na mão direita, escudo na mão esquerda, cabeça virada para a esquerda, letras de IAO dispersas, amuleto quebrado à esquerda.

Reverso:

Inscrição ABRASAX SABAO TH em duas linhas

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval, 18 x 13 x 2.

168

Descrição:

Anverso:

Abraxas vestindo kilt e túnica caindo dos ombros, chicote na mão direita, escudo na mão esquerda, cabeça virada para a esquerda, inscrição com o palíndromo grego ABLANATHANALBA, inscrição IAO na parte de baixo, letras alfa e lambda distribuídas.

Reverso:

Indisponível

Material: Hematita

Formato e tamanho: Oval, 28 x 18 x 3.

169

Descrição:

Anverso:

Abraxas com escudo na mão direita, chicote levantado na mão esquerda, cabeça virada para a esquerda, torso nu e kilt cobrindo cintura. O escudo é menor do que o normal e tem a inscrição IAO dentro dele.

Reverso:

Três símbolos de anéis e sob eles cinco símbolos diferentes, provavelmente letras de um alfabeto criptografado (de caráter mágico). Inscrições espaçadas de ABRASAX.

Material: Jaspe vermelha

Formato e tamanho: Oval, 16 x 13 x 4

Imagem 5.

Amuletos 170 e 171, *plate* 8.

170

Descrição:

Anverso:

Abraxas com a cabeça virada para a esquerda, vestindo túnica e kilt, chicote na mão direita, escudo na mão esquerda, inscrições IAO SABAOTH ABRASAX

Reverso:

Em 5 linhas: inscrições mágicas em caracteres gregos

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval, 24 x 17 x 3

171

Descrição:

Anverso:

Abraxas com a cabeça virada para a direita, chicote na mão direita, ao invés do escudo normal carregado na mão esquerda, há uma superfície oval maior do que o escudo delimitada por curvas irregulares. Sobre esta superfície e também acima dela há várias letras, principalmente vogais

formando inscrições mágicas – palavras sem significado aparente.

Reverso:

Limpo, sem nada.

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval horizontal, 20 x 16 x 4

Imagem 6.

Amuletos 172 e 173, *plate 8*.

172

Descrição:

Anverso:

Ouroboros no entorno, Abraxas ao centro, cabeça virada para a esquerda, chicote na mão direita levantada, escudo grande e circular na mão esquerda, armadura completa, sobre o escudo, em 3 linhas, inscrições mágicas; acima do escudo, em 4 linhas, mais delas; acima do chicote, em 7 linhas, os nomes mágicos dos planetas com erros (BONNER, 1950: 283)

Reverso:

Figura com cabeça de águia, vestindo apenas um pano sobre a cintura, cabeça virada para a esquerda, duas asas sobre a cabeça, mais duas asas sobre os ombros, cauda de pássaro, símbolos mágicos nas mãos, escaravelhos, uma estrela, um crocodilo

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval horizontal, 37 x 27 x 4

173

Descrição:

Anverso:

Ouroboros no enterno, Abraxas ao centro, cabeça virada para a esquerda, chicote na mão direita levantada, escudo grande e circular na mão esquerda, armadura completa, sobre o escudo, em 3 linhas, as inscrições xxxx; acima do escudo, em 4 linhas, as inscrições xxxx; acima do chicote, em 7 linhas, os nomes mágicos dos planetas com erros (BONNER, 1950: 283)

Reverso:

Figura com cabeça de águia, vestindo apenas um pano sobre a cintura, cabeça virada para a

esquerda, duas asas sobre a cabeça, mais duas asas sobre os ombros, cauda de pássaro, símbolos mágicos nas mãos, escaravelhos, uma estrela, um crocodilo

Material: Jaspe verde

Formato e tamanho: Oval horizontal, 37 x 27 x 4

Imagem 7.

Amuletos 174, 175 e 176, *plate 9*.

174

Descrição:

Anverso:

Figura solar sobre carruagem de quatro cavalos visto em primeiro plano, cabeça virada para a esquerda, mão direita levantada com chicote, sem inscrições.

Reverso:

Imagem padrão de Abraxas com escudo e chicote, porém completamente nu, diferenciando a imagem de sua representação padrão;

Material: Jaspe verde e amarela.

Formato e tamanho: Oval , 20 x 16 x 4

175

Descrição:

Anverso:

Abraxas com chicote na mão direita levantada, escudo na mão esquerda. Figura com cabeça de cachorro abaixo dele, cercado por dois escaravelhos, inscrições IAO ao redor da figura central.

Reverso:

Três linhas com caracteres gregos escritos, sem formar palavras, na quarta linha a inscrição IAO.

Material: Jaspe verde.

Formato e tamanho: Oval, 18 x 14 x 2

176

Descrição:

Anverso:

Abraxas com chicote na mão direita levantada, escudo na mão esquerda, sete estrelas distribuídas ao redor da figura.

Reverso:

divindade solar representada de frente, cabeça virada para a esquerda, mão sobre a boca, plumas na cabeça. Inscrição IAO.

Material: Hematita.

Formato e tamanho: Oval, 21 x 16, danificado.

Imagem 8.

Amuletos 178 e 179, *plate 9*

178

Descrição:

Anverso:

Representação típica de Abraxas mas com cabeça levemente indefinida, provavelmente fazendo referência ao galo. Também ao contrário do esquema imagético típico, esta figura segura uma tocha na mão esquerda e um chifre na mão direita (possivelmente uma espécie de taça); não há chicote ou escudo. Ao redor das pernas de serpente há inscrições em caracteres desconhecidos.

Reverso:

Inscrições em 9 linhas. Alguns dos caracteres lembram letras gregas, mas uma vez que a origem atribuída a esta pedra é Síria, algum alfabeto semítico pode ter sido utilizado. Segundo Bonner, nem os estudiosos de grego ou semítico conseguiram ler estas inscrições.

Material: Pedra negra de natureza não identificada

Formato e tamanho: Oval no corpo, reta no topo, 37 x 27 x 6.

179

Descrição:

Anverso:

Ao centro, gravada de forma pouco definida, uma figura masculina com cabeça indefinida, vestindo túnica curta, pés descalços e localizado em cima de um pequeno pedestal. Essa figura tem a mão direita levantada. À esquerda dela, alinhado abaixo, encontra-se a imagem de Abraxas, com os típicos escudo e chicote. No lado direito há uma serpente de tamanho grande. 5 estrelas encontram-se distribuídas entre as figuras.

Reverso:

Acima à esquerda há 4 letras incertas, sem identificação. Abaixo, em 3 linhas, inscrições em grego mal preservadas e o nome do anjo Gabriel.

Material: Hematita

Formato e tamanho: Oval, 52 x 42 x 4, danificado.

Imagem 9.

Amuletos 180, 181, 182 e 183, *plate 9*

180

Descrição:

Anverso:

Abraxas com a cabeça virada para a direita, torso nu, chicote na mão direita, escudo na mão esquerda, inscrição ABRASAX abaixo da figura.

Reverso:

Inscrição IAO

Material: Jaspe vermelha

Formato e tamanho: Oval, 16 x 12 x 4

181

Descrição:

Anverso:

Variante da figura de Abraxas com cabeça de leão coroada com duas penas, túnica no corpo, chicote na mão direita, orbe na mão direita, letras da palavra IAO dispersas ao redor. Variante que liga a figura de Abraxas à imagem do leão e conseqüentemente a divindade solar.

Reverso:

Inscrição em caracteres gregos significando “o que provém leões”

Material: Hematita

Formato e tamanho: Oval, 25 x 16 x 6

182

Descrição:

Anverso:

Mais uma variante do esquema imagético de Abraxas, desta vez com cabeça de cachorro ou chacal, armadura no corpo, escudo na mão esquerda, e a parte referente à mão direita quebrada.

Reverso:

Limpo, sem nada aparente, possivelmente apagado com o tempo.

Material: Hematita

Formato e tamanho: Oval, 29 x 12 x 3, danificado.

183

Descrição:

Anverso:

A exemplo do amuleto 182, uma variante com cabeça de cachorro ou chacal, corpo nu, pernas de serpente, portanto escudo e chicote. Diferente de todas as outras ocorrências, este apresenta uma suástica à esquerda da figura.

Reverso:

Indisponível

Material: Hematita

Formato e tamanho: Oval, 28 x 13 x 3, danificado.

Bibliografia.

Documentação textual e Catálogos:

BETZ, H.D. *The Greek Magical Papyri in Translation (including the demotic spells)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

BONNER, C. *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: The university of Michigan Press, 1950.

HIPPOLYTUS OF ROME, *Refutation of all Heresies – Book 7*. (translated by J.H. Macmahon). London: Cambridge University Press, 1988.

IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias (Adversus Haereses)*. São Paulo, Paulus, 1995.

PETRIE, W. M. F. *Amulets: The Egyptian Collection in University College, London*. London: The Martin Press, 1994.

PREISENDANZ, K. *Papyri Graecae Magicae (Die Griechischen Zauberpapyri) vol. I*. Leipzig: K. G. Saur, 2001.

PREISENDANZ, K. *Papyri Graecae Magicae (Die Griechischen Zauberpapyri) vol. II*. Leipzig: K. G. Saur, 2001.

ROBINSON, J. M. (ed.). *A Biblioteca de Nag Hammadi: A Tradução Completa das Escrituras Gnósticas*. São Paulo: Madras, 2006.

MARTINEZ, J. L. C.; ROMERO, D.S. *Textos de Magia em Papiros Griegos*. Madrid: Editora Gredos, 1987.

The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis. Philip R. Amidon (tradutor). Oxford: Oxford University Press, 1990.

Dicionários:

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Librairie Hachette, 1950.

GRIMAL, P. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria

Apostolado da Imprensa, 1990.

Referências teóricas e metodológicas:

BUSTAMANTE, R. M. da C.; THEML, N. “História Comparada: Olhares Plurais. *In: Phoinix* (UFRJ), v.10, pp. 9-30, 2004.

DETIENNE, M. *Comparar o Incomparável*. São Paulo: Idéias e Letras, 2004.

GEERTZ, C. *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.

HOBBSAWM, E. ; RANGER, T. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HODDER, Ian. *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HODDER, Ian. “Post-modernism, Post-Structuralism and Post-Processual Archaeology”. *In: HODDER, Ian (ed). The Meanings of Things: Material Culture and Symbolic Expression*. London: Routledge, 1989.

MORAES, A.S. *Marcel Detienne e os Caminhos do Comparativismo*. Revista de História Comparada (UFRJ), v.5, p.3, 2009.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas Históricas e Realidades Míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

TILLEY, Christopher. “Interpreting Material Culture”. *In: HODDER, Ian (ed). The Meanings of Things: Material Culture and Symbolic Expression*. London: Routledge, 1989.

Bibliografia Específica e Geral:

BERNAND, A. *Sorciers Grecs*. Paris:Fayard, 1991.

BRENT, A. *Hippolytus and the Roman church in the third century: communities and tensions before the emergence of a monarch-bishop*. Leiden: Brill, 1995.

BUDGE, E. A. W. *Amulets and Superstitions*. New York: Dover Publications, 1978

BUDGE, E. A. W. *Egyptian Magic*. New York: Citadel Press Book, 1997.

CERRATO, J. A. *Hippolytus between East and West: the commentaries and the provenance of the corpus*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CHARVET, P; OZANAM, A.M. *La Magie: Voix Secrètes de L’antiquité*. Paris: Nil éditions, 1994.

CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaio acerca das*

- interações culturais no mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CHEVITARESE, A.L. “Fronteiras Culturais no Mediterrâneo Antigo: Gregos e Judeus nos Períodos Arcaico, Clássico e Helenístico”. In: *Politeia – História e Sociedade*. Vitória da Conquista, Edições UESB, 2004, v. 4, n. 1, pp. 69-82.
- COLLINS, D. *Magic in the Ancient Greek World*. Malden, MA, 2008.
- DIBLASI, I. *O Rei Asmoneu e a Cornucópia: Reflexões em torno do diálogo entre Judaísmo e Cultura Helenística nos séculos II e I a.e.c.* Revista Eletrônica NIEJ/UFRJ, v.4, pp. 103-115, 2011.
- DICKIE, M. W. *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 2001.
- DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DODDS, E. R. *Pagan and Christian in age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- DUQUESNE, T. *A Coptic Initiatory Invocation (PGM IV 1–25)*. Darengo, Thame Oxon, 1991.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideais Religiosas I – Da Idade da Pedra aos Mistérios de Eleusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideais Religiosas II – De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- FARAONE, C. *Ancient Greek Love Magic*. London: Harvard University Press, 1999.
- FARAONE, C. ; OBBINK, D. (ed). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic & Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- GRAF, F. *La Magie dans L’antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- GRIGGS, C. W. *Early Egyptian Christianity, from its origins to 451 c.e.* Leiden: Brill, 2000.
- HOPKINS, K. *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*. London: Phoenix, 1999.
- HOELLER, S. *A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- HOYS, Ana Maria Vázques. *Arcana Mágica. Diccionario de simbolos e términos mágicos*. Madrid: UNED, 2009.
- HULL, J. M. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*. Naperville: Allenson, 1974.
- JANOWITZ, N. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. New York: Routledge, 2001.
- JUNG, C. G. “Os Sete Sermões aos Mortos” In: *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- KELLY, H. A. *Satã – Uma Biografia*. São Paulo: Globo, 2008.
- KINDT, J. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge, 2012.
- KOESTER, H. *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age (introduction to the new*

testament vol. 1). New York: Walter de Gruyter, 1995 (2ª edição).

KOESTER, H. *History and Literature of Early Christianity (introduction to the new testament vol. 2)*. New York: Walter de Gruyter, 1987.

LAYTON, Bentley. *As Escrituras Gnósticas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LÉVÊQUE, Pierre. *O Mundo Helenístico*. Lisboa: Edições 70, 1987.

LUCK, Georg. *Arcana Mundi: Magia y Ciencias Ocultas em El Mundo Griego y Romano*. Madri: Editorial Gredos, 1995.

MEYER, M. *Os Mistérios Gnósticos – O impacto da descoberta de Nag Hammadi*. São Paulo: Madras, 2005.

MOMIGLIANO, A. *Os Limites da Helenização: A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

NILSSON, M. P. (1951) The Anguipede of the Magical Amulets. *The Harvard Theological Review* 44: 1,61–64.

OGDEN, D. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

OGDEN, D. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia II - O cristianismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PAGELS, E. *Os Evangelhos Gnósticos*. Porto: Via Ótima, 2001.

QUASTEN, J. *Patrology: the Anti-Nicene literature after Irenaeus*. Westminster, MD: Newma, 1953.

RUTDGERS, L. V. “Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and non-Jews in Late Antiquity”. In: *American Journal of Archaeology – The Journal of the Archaeological Institute of America* 96 (1992), pp. 101-118.

RUTGERS, L. V. *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. Leiden: Brill, 2000.

SANZI, E. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano: Modelos e Perspectivas Metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2006.

TRABULSI, J. A. D. *Dionisismo, Poder e Sociedade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

WHITTAKER, C. R. *Rome and its Frontiers: The Dynamics of Empire*. New York: Routledge, 2004.

