



O panteão invisível: Breves notas sobre alguns papiros mágicos gregos

Rafael Marcelo Viegas¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v5i1.11115>

Resumo:

Este artigo apresenta questões introdutórias à leitura dos sete papiros de invisibilidade conhecidos, a partir da análise de algumas das divindades/entidades que constam nos feitiços. O apêndice traz duas traduções do material.

Palavras-chave: pantocrator; luz; escuridão; invisibilidade; magia; papiros mágicos

Abstract:

This paper presents some introductory questions to seven invisibility papyri. The analysis is based on some of the divinities / entities that appear in the spells. The appendix contains two translations of the material.

Keywords: pantocrator; light; darkness; invisibility; magic; magical papyri

¹ Rafael Marcelo Viegas é Bacharel em Filosofia (1997, IFCH-UERJ), Mestre (2001) e Doutor (2008) em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social (IMS) da UERJ, Doutor em Letras Neolatinas pela Faculdade de Letras da UFRJ (2014) e atualmente Pós-doutorando no Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp (com bolsa Fapesp) e pesquisador no CEREdI (Faculdade de Letras da Universidade de Rouen, França).



Para Julieta Alsina

A ideia de invisibilidade não é estranha ao antigo mundo mediterrânico. Observando as ocorrências nos textos que chegaram até nós, os casos podem ser sinteticamente condensados em cinco tópicas – que, obviamente, replicam situações diegéticas também presentes em outras culturas:

- 1) A invisibilidade que é própria ao modo de ser dos deuses;
- 2) A de fantasmas e aparições;
- 3) Aquela concedida pelos deuses aos seres humanos;
- 4) A que é consequência da divinização de um personagem que, sem necessariamente morrer, desaparece do mundo sem deixar vestígios (como Empédocles); e
- 5) Aquela que é fruto deliberado de procedimentos mágicos.²

As cinco tópicas podem ser divididas em dois grupos: embora possamos imaginar que a invisibilidade seja decisivamente de um único tipo (não haveria, em princípio, um “*meio-invisível*”, o que é invisível é *invisível*), temos os seres que podem ser invisíveis porque isso lhes é inerente ou possível (deuses, demônios e entidades supranaturais) e os seres humanos, que dependem de auxílio sobrenatural para conseguir desaparecer aos olhos dos outros. O procedimento mágico de invisibilidade, de maneira geral, visa preencher a lacuna causada por esta insossa incapacidade

² Esta classificação dos cinco diferentes tipos de invisibilidade provém de um artigo fundamental de Pease, Arthur Stanley. “Some Aspects of Invisibility” in *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 53 (1942), pp. 1-36.

humana. E é justamente no contexto dos procedimentos auxiliares que se encontram as sete fórmulas de invisibilidade conservadas entre os Papiros Gregos Mágicos (PGM)³.

Uma vez decidido usar um papiro mágico para tornar-se invisível, porém, algumas questões começam a surgir quase que espontaneamente: a que divindade se deve recorrer? Qual a extensão da invisibilidade adquirida? Ela é realmente total? Parcial? Irreversível? É esotérica, sendo acessível apenas para alguns iniciados? Pode ser praticada independente de um rito ou de um engajamento ascético? Pode ser conseguida através de uma ação solitária do próprio praticante? É necessário o apoio de algum especialista? Quais os rituais? Quais os procedimentos? Qual o custo? Neste breve artigo, à guisa de primeira abordagem, trato apenas de algumas dessas questões, reservando as outras para um momento posterior.

Os PGM são documentos sincréticos, datados, em sua maioria, de um longo período que vai do século I a.C. ao século VI d.C. Quase todos os papiros mágicos que sobreviveram foram encontrados no território do Egito atual. Seu conteúdo parece refletir, ao que tudo indica, material anterior, circulando de forma oral bem antes das atestações escritas que chegaram até nós – e certamente continuaram a circular, por diversos meios, por muito tempo depois. Os sete papiros contendo fórmulas de invisibilidade variam em tamanho, procedência, data, conteúdo, contexto e

³ Na literatura especializada, a sigla PGM faz referência à edição de PREISENDANZ, Karl (ed.). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 Vols. Leipzig: Teubner, 1928-1931 (2ª ed. 1973), que inclui material cristão e textos inscritos em cacos de cerâmica (os chamados óstracos). Trata-se da mais importante coleção de papiros mágicos já editada e a numeração proposta por Preisendanz (contendo os PGM I-PGM LXXXI, os *fragmenta christiana* e os óstracos) é muito comumente tomada como referência para os estudos posteriores. A segunda edição de Preisendanz (1973) é a base do material publicado no *Thesaurus Linguae Graecae*. O trabalho foi revisto e aumentado por BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, 1992², que conservou sua nomenclatura serial. Inicialmente previsto para conter a tradução em inglês (vol. 1) e os originais (vol. 2), apenas o primeiro volume foi publicado, incluindo traduções de papiros escritos em demótico e diversos outros textos gregos fora da edição de Preisendanz (mais precisamente os PGM LXXXII-PGM CXX). Betz, no entanto, excluiu os papiros mágicos explicitamente cristãos. Outro complemento aos PGM é Daniel, Robert & Maltomini, Franco. (eds.). *Supplementum Magicum*. 2 Vol. Opladen, 1990-91 [Papyrologica Coloniensia XVI, 1, 2], edição crítica e tradução em inglês dos textos não encontrados na edição Preisendanz de 1973. Para tradução inglesa e comentários dos papiros mágicos cristãos, ver MEYER, Marvin & SMITH, Richard. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press, 1999. Para um retrospecto da recepção dos papiros mágicos e as principais edições modernas, ver BRASHEAR, William. “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated bibliography (1928-1994)” in TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 18.5. Berlim: Walter de Gruyter, 1995, pp. 3380-3684. Para uma edição crítica, tradução inglesa e análise dos papiros de invisibilidade ver PHILLIPS, Richard. *In Pursuit of Invisibility: Ritual Texts from Late Roman Egypt*. Durham: American Society of Papyrologists, 2009.

estão hoje hospedados em diferentes coleções de museus e bibliotecas⁴. Em alguns deles, há prescrições de algum tipo de farmacopeia mágica (PGM I 222-231; PGM I 247-262; PGM VII 619-622 e PGM XIII 234-237). Outros são rituais formados somente por preces e invocações (*P.Oxy* 58, 3931, PGM XIII 267-269 e PGM XIII 270-277). A fórmula de invisibilidade pode figurar num papiro criado exclusivamente para ela (como parece ser *P.Oxy* 58, 3931); pode aparecer num papiro maior, numa lista ou coletânea de fórmulas mágicas aparentemente desconectadas umas das outras (PGM I 222-231 e PGM I 247-262); ou ainda estar associada a algum ritual prévio de iniciação (PGM XIII 267-269 e PGM XIII 270-277).

Mas afinal, a quem os praticantes recorrem? Quem ou o que garante o sucesso de um feitiço que promete nos tornar invisíveis? Em outras palavras, existe um panteão mágico da invisibilidade?

A invocação mágica a seres sobrenaturais ou preternaturais (divina ou demoníaca)⁵ é recorrente nos papiros considerados aqui (como nos papiros mágicos em geral): dos sete textos, dois deles (PGM VII 619-622; PGM XIII 234-237) fazem referência a misteriosos e imprecisos “τὰ ὀνόματα [nomes]” sagrados, que devem presidir ou serem invocados durante o ritual; mas os cinco outros invocam muitas outras divindades e/ou *voces magicae*⁶:

⁴ São eles: *P.Oxy.* 58, 3931; *P.Berol.* inv. 5025, 222-231 (=PGM I 222-231); *P.Berol.* inv. 5025, 247-262 (=PGM I 247-262); *P.Lond.* inv. 121, 620-622 (=PGM VII 619-622); *P.Lugd.Bat.* inv. J 395 (W), 234-237 (=PGM XIII 234-237); *P.Lugd.Bat.* inv. J 395 (W), 267-269 (=PGM XIII 267-269); *P.Lugd.Bat.* inv. J 395 (W), 270-277 (=PGM XIII 270-277). À exceção de *P.Oxy.* 58, 3931, os papiros onde as fórmulas de invisibilidade se encontram provêm das aquisições do colecionador grego Giovanni Anastasi (1765–1860), que foi cônsul sueco-norueguês no Egito. Os textos seriam oriundos de uma biblioteca da cidade egípcia de Tebas – daí a atribuição “tebana” eventualmente dada ao material. Sobre Anastasi e sua coleção, ver Chrysikopoulos, Vassilis: “À l’aube de l’égyptologie hellénique et de la constitution des collections égyptiennes: Des nouvelles découvertes sur Giovanni d’Anastasi et Tassos Neroutsos” in Kousoulis, P.; Lazaridis, N. (org.). *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists*. Peeters: Leuven, 2013, pp. 2147-2162.

⁵ A distinção pressuposta entre o mundo natural (o “nosso”), o sobrenatural (divino) e o preternatural (demoníaco) vem de Daston, Lorraine. “Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe” in *Critical Inquiry*, Vol. 18, nº 1, (Autumn, 1991), pp. 93-124. Embora trate de um momento histórico muito posterior, a cartografia ontológica feita por Daston é bastante útil para o material tratado aqui.

⁶ As *voces magicae* (ou palavras mágicas) dos feitiços de invisibilidade, como a dos PGM em geral, são palavras sem sentido lexical aparente, muitas vezes de forte recurso sonoro e/ou gráfico (anagramas, palíndromos e outros tipos de *technopaignia*), usadas como invocações em momentos específicos do ritual mágico. Dependendo do caso, sua função pode ser complementar, paralógica, ou mesmo de substituição das divindades – sendo muitas vezes difícil definir exatamente seu papel. Para uma exposição introdutória, repertório dos casos e bibliografia, ver SCHLITTLER CARDOSO, Patricia. *Voces Magicae: o Poder das Palavras nos Papiros Gregos Mágicos*. (Dissertação de Mestrado, sob orientação de José Marcos Mariani de Macedo). São Paulo: USP, 2016. Ver também GRAF, Fritz. “Prayer in Magical and Religious Ritual” in FARAONE, Christopher; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 188-213; BRASHEAR, William. “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated bibliography (1928-1994)” in TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 18.5. Berlim: Walter de Gruyter, 1995, pp. 3380-3684; PORRECA, David. “Divine Names: A Cross-Cultural Comparison (Papyri Graecae Magicae, Picatrix, Munich Handbook)” in *Magic, Ritual, And Witchcraft*, Vol. 5, nº 1 (2010), pp. 17-29; para o uso de recursos visuais nos textos antigos, ver LUZ, Christine. *Technopaignia: Formspiele in der griechischen Dichtung*. Leiden: Brill, 2010.

* *P.Oxy.* 58.3931

Divindades:

θεὸν παντοκράτορα (linhas 4-5)

ᾠσσεσουῶ (linha 6)

ἄλωρεϊθ (linha 11)

ἄλκμῆ (linha 12)

θαλασσοκράτωρ (linhas 12-13)

* PGM I 222-231

Divindades:

ἥλιον (linha 226)

Ἡλιε (linha 229)⁷

Voces magicæ:

βορκη φοιουρ ἰω ζιζιᾱ ἀπαρξεουχ θυθη λαιλαμ ασαααα [ιι]ιι
ωωωω ἰεω ἰεω ἰεω ἰεω ἰεω ἰεω ναυναξ αιαι αεω αεω ηαω
(linhas 226-228)

ἰω ἰωω φριξ ριζω εωα (linhas 226-228)

* PGM I, 247-262

Divindades:

ἄνογπ ; οὔσιρ φρη ; σητ ; ωσωτ σωρωνογιερ (linhas
251-252)⁸

Ἐρβηθ ; Φορβηθ ; Πακερβηθ ; Ἄπομψ (linhas 253-254)

Μαρμαριαωθ (linha 260)⁹.

* PGM XIII 267-269

Divindade:

σκότος (linha 268)

* PGM XIII 270-277

Divindade:

Θαῦθ (linha 280)

Cada um desses termos mereceria, claro, um estudo em si. Por ora, deste conjunto universo, gostaria de me concentrar aqui em apenas dois nomes principais: παντοκράτωρ [Pantocrator] (que ocorre em *P. Oxy.* 58 3931, linhas 5-6) e Helios (em PGM I, 222-231, linhas 225 e 229) – ambos os

⁷ No segundo caso (linha 229), a designação de *Helios* aparece no papiro como o símbolo ∅

⁸ Para os termos em copta temos: ἄνογπ / ανουπ / Anúbis; οὔσιρ φρη / ουσιρ φρη / Osiris-Re; σητ / σητ / Set; e ωσωτ σωρωνογιερ / ωσωθ σωρωνογιερ / Osot Sorounier. À exceção deste último, que não aparece em nenhum outro texto da literatura antiga, o panteão de PGM I, 247-262 é claramente egípcio.

⁹ Ver nota 73, no Apêndice.

textos traduzidos integralmente no apêndice. Embora não formem um panteão comum a *todos* os sete textos, uma breve análise ajuda a compreender melhor o papel das divindades na invisibilidade mágica e o lugar intertextual e sincrético por onde circulavam esse encantamentos.

A fórmula “παντοκράτωρ” (utilizada em *P. Oxy.* 58 3931 como dispositivo intercessório na invisibilidade) não é, claro, apanágio dos PGM: termo judaico-helenístico e neotestamentário (com forte apelo apocalíptico), tradicionalmente traduzido em português por “*Todo-Poderoso*” (ou “*Onipotente*”, a partir do equivalente latino *omnipotens*), ele tem uma longa linhagem teológica a partir de fontes muito diversas (patrísticas, gnósticas, herméticas etc.)¹⁰. Os PGM sendo essencialmente sincréticos, poderíamos inferir que um conceito judaico-cristão tenha sido voluntariamente introduzido em *P. Oxy.* 58 3931 para, como referência subliminar a um de Seus atributos (o deus invisível e/ou sem imagem do Decálogo e do *Novo Testamento*), potencializar-se a eficácia do dispositivo mágico. Mas, muito embora essa característica divina possa parecer evidente para nós, nenhuma referência escritural judaico-helenística ou neotestamentária feita ao

¹⁰ Ver a entrada παντοκράτωρ em Danker, F. W. *Greek- English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature*, 3rd ed., p. 755. O termo é helenístico (não aparecendo no grego clássico) e raro entre os autores greco-romanos: o primeiro registro conhecido fora do contexto judaico-cristão vem de um hino dedicado a Isis por volta de 80 a.C.: “πλουτοδότι βασιλεια θεῶν, Ἑρμοῦθι ἄνασσα, | παντοκράτειρα, τύχη Ἀγαθή, μεγαλώνυμε Ἴσι...” [Provedora de riquezas, Rainha dos deuses, princesa das monções, onipotente, Agata Tyche, renomada Isis...]” (Cf. Vanderlip, Vera. *The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis*. Toronto: Hakkert, 1972, p. 17). Seu uso é frequente, porém, na *Septuaginta*. Do ponto de vista neotestamentário, παντοκράτωρ, à exceção de *2 Coríntios* 6:18, é um termo exclusivo do *Apocalipse* (1:8; 11:17; 15:3; 16:7 e 16:14; 19:6 e 19:15; 21:22). Em copta, a mesma fórmula ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ, aplicada a Deus, aparece em diversos textos gnósticos de Nag Hammadi: *Apocalipse de Adão*, 72, 23; *Eugnostos*, 107, 4; *Ensinamentos de Silvano*, 115, 11 etc. Nos textos herméticos, παντοκράτωρ é usado para se referir a Hermes Trimegisto. A fórmula foi incorporada pelo Primeiro Concílio de Niceia (325 d.C.), tornando-se, a partir daí, parte oficial da liturgia cristã – tanto grega (Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα) quanto latina (*Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*). Um estudo detalhado e exaustivo do termo em TEN KATE, A. A. S. *Avec devouement total. La lutte de Dieu contre toute puissance: origine et evolution de la toute-puissance*. [Tese de Doutorado] Bergen op Zoom: in eigen beheer. University of Amsterdam, 2001.

παντοκράτωρ lhe confere, textual e diretamente, qualquer atributo de invisibilidade¹¹. Na verdade, essa relação só é textualmente explícita num texto apologético cristão do final do século II d.C.¹². A presença do παντοκράτωρ como divindade que preside um ritual de invisibilidade é, portanto, complexa e precisa ser analisada com mais atenção.

Nos PGM, o termo παντοκράτωρ aparece com alguma frequência, inclusive em três dos dezessete hinos presentes na coleção¹³. Em *P. Oxy.* 58 3931, ele tem um complementar estrutural: o παντοκράτωρ é também θαλασσοκράτωρ [*thalassokrátōr*] (linhas 12-13), o “dominador [mestre, senhor etc.] do mar”¹⁴.

No caso de *P. Oxy.* 58 3931, o θαλασσοκράτωρ não é Poseidon/Netuno, como alguém familiarizado com o panteão clássico poderia supor, mas muito provavelmente *Helios*. A explicação para isso se encontra alhures. Nos PGM, o termo θαλασσοκράτωρ ocorre apenas mais duas vezes,

¹¹ É interessante notar que, em termos veterotestamentários, quando a invisibilidade (ou algo similar) é explicitamente atribuída a Deus (*Deuteronomio* 4:15; *Êxodo* 20:1 e 33:20-21) não é pelo termo hebraico *Shadday* [יְהוָה] (traduzido pela *Septuaginta* por παντοκράτωρ) que Ele é designado, mas sim por YHWH [יהוה] – que a *Septuaginta* traduziu por Κύριος. Na verdade, de todas as ocorrências de παντοκράτ- na *Septuaginta*, nenhuma delas ocorre no Pentateuco. Logo, uma vez que apenas na Torah a invisibilidade parece ser invocada como atributo divino, em nenhuma dessas ocorrências existe uma associação direta entre o παντοκράτωρ com a invisibilidade. O *Novo Testamento* é mais explícito e estabeleceu a invisibilidade de Deus como premissa teológica em diversas passagens: “*Esta é a imagem do Deus invisível* [τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου], o primogênito de toda a criação” (*Colossenses* 1:15); ver também *João* 1:18; *1 Timóteo* 1:17, *Hebreus* 11:27. Mais uma vez, porém, em nenhuma delas a invisibilidade foi associada ao παντοκράτωρ. Numa passagem do *Apocalipse*, no entanto, onde normalmente o παντοκράτωρ aparece em contexto fortemente militar (o Todo-Poderoso que vence as hostes apocalípticas), ele está inserto numa discussão envolvendo os temas típicos da nomenclatura escatológica joanina (luz e escuridão), trazendo portanto metáforas e conceitos que, muito embora não se refiram explicitamente à invisibilidade, nos interessam mais diretamente aqui: “*Não vi nenhum templo nela* [na cidade celestial], pois o seu templo é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso [ὁ (...) κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ] e o Cordeiro. A cidade não precisa do sol ou da lua [τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης] para a iluminar [φαινώσιν], pois a glória de Deus a ilumina [ἐφώτισεν], e sua lâmpada [λύχνος] é o Cordeiro” (*Apocalipse* 21:22). As traduções são da *Bíblia de Jerusalém*.

¹² “Mas é na verdade o próprio Todo-Poderoso, criador de todas as coisas e Deus invisível [ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος Θεός] (...)” (*Epístola a Diogneto*, VII, 2).

¹³ Dentre os hinos, o termo aparece em PGM III, 218; IV, 272; XII, 238 e 250. Além disso, temos PGM IV, 968; IV, 1375; IV, 1553; VII, 668; VII, 962; XII, 72; XIII, 762; XIV, 9 e 17; XXIIa, 19; LXXI, 3; LXXVIII, 13; e nos *Fragmenta Christiana* da edição de Preisendanz (vol. 2): P1, 1; P8a, 1; P9, 1; P12, 13; P13a, 1; P21, 43; P24, 1. Note-se, que das sete ocorrências do termo nos *Fragmenta Christiana*, cinco estão na primeira linha ou verso, quer dizer, na abertura dos respectivos textos – usados, portanto, como invocações gerais. Para os hinos dos PGM ver Petrovic, Ivana. “Hymns in the *Papyri Graecae Magicae*” in FAULKNER, Andrew & HODKINSON, Owen (eds.). *Hymnic Narrative and Narratology of Greek Hymns*. Leiden: Brill, 2015, pp. 244-267.

¹⁴ Embora na forma de epíteto o termo seja de uso raro, o radical θαλασσοκράτ- é relativamente comum e de sentido essencialmente laico, não tendo história particular na mitologia ou no contexto religioso helenístico. Apiano, por exemplo, o utiliza duas vezes, referindo-se a Pompeu e a seu filho. Em uma destas passagens: “*E, pelo fato de* [Pompeu] *ser filho de um pai republicano – motivo pelo qual regressou ao senado e θαλασσοκράτωρ ἐγένετο* [tornou-se comandante do mar] –, *foi proscrito pelos triúmviros*” (*Bell. Civ.* IV, 96). Tucídides refere-se ao contingente da frota grega baseada em Samos, fazendo incursões contra Mileto, como aqueles que “*ἔθαλασσοκράτου* [dominavam o mar]” da região. (Cf. *Historia*, VIII, 30, 2)

ambas em um único papiro¹⁵, numa série de procedimentos mágicos intitulada “πρὸς Ἥλιον λόγος [discurso/feitiço dirigido a Helios]”:

Primeiramente, o termo aparece no trecho:

[¹⁵⁹⁹] (...) ἑπικαλοῦμαι σε, τὸν μέγιστον θεόν, | ἀέναον κύριον, κοσμοκράτορα, | τὸν ἐπὶ τὸν κόσμον καὶ ὑπὸ τὸν | κόσμον, ἄλκιμον θαλασσοκρά- | τορα (...) [Eu te invoco, deus maior, senhor dos éons, dominador do cosmo, que estás sobre o cosmo e sob o cosmo, poderoso dominador do mar];

E logo depois em:

[¹⁶⁹⁵] δὺς ὀψὲ γέρων, ὁ ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ <ὑπὸ> | τὸν κόσμον, ἄλκιμε θαλασσο- | κράτωρ· [Te pões à noite como um velho, sobre o cosmo e <sob> o cosmo, poderoso dominador do mar].

De acordo com esse texto, que como diz o título é todo devotado a Helios, o θαλασσοκράτωρ não poderia ser Poseidon mas a divindade solar¹⁶. Por isso, fica mais fácil entender a relação do θαλασσοκράτωρ com o mundo noturno: no exemplo acima, ele “*se põe à noite, como um velho*”¹⁷; e em *P. Oxy.* 58 3931, ele não tem apenas domínio sobre o mar mas também “ἐπὶ τῆς νυκτός [sobre a noite]”.

Embora o termo παντοκράτωρ não apareça aqui, o complemento estrutural de toda esta passagem se articula com um epíteto similar: em PGM IV, 1596-1715, o θαλασσοκράτωρ é também κοσμοκράτωρ. Este último termo é relativamente tardio em língua grega e tem sua origem,

¹⁵ PGM IV, 1596-1715.

¹⁶ Embora Ra (e suas variações, como Atum-Ra) seja usualmente o nome do deus-sol egípcio, a divindade solar dos PGM é de matriz grega, Helios. Cf. Pachoumi, Eleni. “The Religious and Philosophical Assimilations of Helios in the Greek Magical Papyri” in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 55 (2015), pp. 391-413. Para o contexto geral, ver Fauth, Wolfgang. *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*. Leiden: Brill, 1995.

¹⁷ Em algumas tradições egípcias (mais especificamente na representação triádica Khepre-Ra-Atum), o correr do dia é representado em três fases, correspondendo, a cada vez, a uma faceta do deus solar e ao avançar da idade humana: da infância (o amanhecer, Khepre), passando pela idade adulta (o meio-dia, Ra) até chegar à velhice (o poente, Atum). Cf. MORENZ, Siegfried. *Egyptian Religion*. Cornell University Press, 1973, p. 145. O *Papiro Turin 1993* (131, 12–133, 14) traz uma narrativa mágico-medicinal (conhecida como a *Lenda de Isis e Ra*) em que Ra explica sua natureza triádica a Isis: “*Eu fiz o céu e a terra (...) fiz a água (...) criei a afeições amorosas (...) fiz o céu e os mistérios dos horizontes (...). Eu abro os olhos e crio os raios de luz, eu cego os olhos e causo as trevas. (...) Eu sou Kheper de manhã, Ra ao meio-dia, Atum à noite*”. Cf. Pleyte, W.; Rossi, F. *Papyrus de Turin*. 2 Vols. Leiden: Brill, 1869-76, Vol. 1, pp. 170-180.

provavelmente, entre os astrólogos helenísticos¹⁸. Neste contexto, ele é um termo neutro e técnico. Quando lido na lógica textual do judaísmo tardio e das tradições jesuânicas, porém, ele adquire um sentido negativo, acrescentando ao contexto astral primitivo elementos da demonologia preternatural judaica¹⁹. Essa demonologia astral, descrita nos mesmos moldes (quer dizer, mostrando os “κοσμοκράτορες τοῦ σκότους [dominadores do mundo das trevas]”), aparece ao menos em um outro texto do judaísmo tardio – repetindo, no entanto, o modelo paulino²⁰. Se excluirmos as *catenae* e os eventuais comentários a *Efésios* 6:12, onde o termo precisa ser repetido

¹⁸ Ver a entrada κοσμοκράτωρ em Danker, F. W. *Greek- English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature*, 3rd ed., p. 561. A partir de uma citação tardia extraída do gramático bizantino João Tzetzes (*Chiliades*, III, 83-101), o termo teria sido usado primeiramente pelo médico e historiador grego Ctesius de Cnido (sec. V a.C.), mas a antiguidade desta doxografia é contestada (cf. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, edited by F. Jacoby, 3 parts, Leiden: Brill, 1954-64, F 3c, 688, F, fragmento 69, linha 4). Franz Cumont, citando Vettius Valens (120-175 d.C.), que, por sua vez, estaria se baseando no Pseudo-Petosiris ou Pseudo-Nechepso (cf. Riess, E. “Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica” in *Philologus*, Supplementband 6, 1892, pp. 327-394), indica que o termo já fazia parte do vocabulário astrológico desde meados do séc. I a.C. – neste caso, significando “planeta”: “Ὅθεν ἐπὶ τοὺς κοσμοκράτορας πάλιν Ἥλιον καὶ Σελήνην χωρητέον [Devemos, portanto, voltar aos dominadores do céu (i.e., planetas), o Sol e a Lua]” (Vettius Valens, *Anthologiarum*, VII, 5, 2, ed. Kroll, 278, 2). Na Astrologia antiga, como se sabe, o sol e a lua, são considerados planetas – ou, mais especificamente, uma vez que se movem no pano de fundo das estrelas fixas, “corpos celestes vagantes” (do verbo πλανᾶω, vagar). Cf. Cumont, Franz; Canet, Louis. “Mithra ou Sarapis ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ” in *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 63e année, n° 4 (1919), pp. 313-328. Enquanto termo astrológico, κοσμοκράτωρ aparece também em Ptolomeu (sec. I-II d.C.), *Tetrabiblos*, IV, 3, 2, 4; e em Hefesto de Tebas (sec. V d.C.), *Apotelesmatica* (ed. Pingree). Leipzig: Teubner, 1973, Vol. 1, pp. 28, 155, 158; Vol. 2, p. 157.

¹⁹ O termo κοσμοκράτωρ não aparece na *Septuaginta*, nem nos deutero-canônicos, nem em Philo, Josefo ou na literatura pseudoepígrafa judaica (à exceção do *Testamento de Salomão*). Curiosamente, a mais antiga atestação textual em grego está em Paulo: “Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados [ἀρχάς], contra as Autoridades [ἐξουσίας], contra os Dominadores [κοσμοκράτορας] deste mundo de trevas [τοῦ σκότους τούτου], contra os Espíritos do Mal [πνευματικὰ τῆς πονηρίας] que povoam as regiões celestiais [ἐπουρανίους].” (*Efésios* 6:12, tradução da *Bíblia de Jerusalém*). Trata-se também da única aparição do termo em todo o *Novo Testamento*. O texto de Vettius Valens citado na nota anterior, embora aparentemente apoiado em fontes mais antigas, é mais tardio que o texto paulino. Em *Efésios*, é possível depreender certo contexto astral; mas, seja como for, a demonologia, explícita, é similar à da literatura judaico-apocalíptica (povoada por demônios de todos os tipos). Entidades cósmicas malélicas, que habitam o céu ou o ar e controlam o mundo, aparecem outras vezes na mesma epístola (*Efésios* 1:21; 2:2; e 3:10). *Efésios* 1:21 fala de quatro forças (Principado, Autoridade, Poder, Soberania) que a tradição considera como a primeira das angelologias ou demonologias neotestamentárias. Ver a entrada “World Rulers” em Van der Toorn, Karel; Becking, Bob & Van der Host, Pieter. *Dictionary of Deities and demons in the Bible*. Leiden: Brill, 1999², pp. 908-909.

²⁰ O *Testamento de Salomão*, pseudoepígrafo veterotestamentário grego (~II d.C.), também se utiliza dessa nomenclatura conceitual ao mesmo tempo demonológica e astrológica: Salomão, ao interrogar a natureza e a atividade de sete corpos celestiais do mundo das trevas, recebe como resposta: “ἡμεῖς ἐσμεν στοιχεῖα κοσμοκράτορες τοῦ σκότους [nós somos corpos/elementos celestiais, onipotências das trevas]” (*Testamento de Salomão* VIII, 2-3). Neste caso, os sete corpos celestiais, enquanto κοσμοκράτορες, estão associados aos sete planetas e poderíamos entendê-los enquanto tais: “somos corpos celestiais, planetas [corpos celestes vagantes] das trevas”. Cf. Charlesworth, James (ed.). *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*. New York: Doubleday & Co., 1983, pp. 969-970.

para fins de análise textual, temos seu uso também na Patrística grega²¹ e, entre alguns pseudoepígrafos cristãos²².

Fora do contexto judaico-jesuânico-patristico, o *κοσμοκράτωρ*, diretamente associado a Helios, aparece em um hino órfico²³. O termo é usado também como um atributo de soberania dado a Alexandre, o Grande, nas histórias e biografias apócrifas que começaram a circular a seu respeito partir do século III d.C.²⁴.

Nos PGM, o termo designa usualmente alguma divindade plenipotenciária a quem é dirigida alguma súplica²⁵: em pelo menos duas passagens, o *κοσμοκράτωρ* é Hermes²⁶; e na passagem dos *Fragmenta Christiana* encontramos o termo na mesma fórmula paulina usada em *Efésios* 6:12²⁷.

Se, de fato, em *P. Oxy.* 58 3931 o *παντοκράτωρ* for Helios, a frase “ὁ ἐπὶ τῆς νυκτός [aquele que está sobre a noite]”, dirigida a ele, será bastante sugestiva e sintetizará no corpo do texto, em última análise, os dois princípios ativos, *luz* e *escuridão*, que se ligam metapoeticamente às fórmulas mágicas nos papiros de invisibilidade. Insistir na associação entre o *παντοκράτωρ* / *θαλασσοκράτωρ* de *P. Oxy.* 58 3931 ao “*Helios*” de PGM IV, 1592-1715 permitiria, por exemplo, reforçar a importância da divindade solar (que, em última análise, em sua materialidade natural, por assim dizer, é a essência mesma de tudo o que é *visível*) tanto em rituais *suplicantes* de

²¹ Ireneu, Clemente de Roma, Clemente de Alexandria, Epístola de Inácio, Gregório de Nissa, Eusébio, Epifânio etc.

²² Nos *Atos de João*, 23 (apócrifo neotestamentário, ~II-IV d.C.) e nos *Atos de Filipe*, 144, 16 (apócrifo do sec. V d.C.). A primeira referência é interessante pois o termo *κοσμοκράτωρ* está inserido em um ritual realizado por João: a ressurreição de Cleópatra, serva de Licomedes. No trecho, entre outras, figuram as palavras “escuridão” e “cego” – termos que fazem parte do vocabulário conceitual dos PGM de invisibilidade. Cf. SCHNEEMELCHER, Wilhelm (ed.). *New Testament Apocrypha*. Vol. 2. Louisville: John Knox Press, 1992, pp. 152-212.

²³ Na verdade, dois *Hinos Órficos* (~II-IV d.C.) utilizam o epíteto *κοσμοκράτωρ*. O *Hino VI*, dedicado a Helios, proclama-o tanto *δέσποτα κόσμου* [déspota do cosmo] quanto *κοσμοκράτωρ* [dominador do cosmo]; mas o *Hino XI*, embora utilize o mesmo termo, faz referência a Pan e não a Helios: “πολυώνυμε δαίμον, κοσμοκράτωρ [divindade de muitos nomes, senhor do universo]”.

²⁴ Reunidas sob o título de *Historia Alexandri Magni*. A recensão mais antiga, em grego (*Recensio α*), data do sec. III d.C. Num dos trechos, Alexandre é descrito como o “*egípcio*” que Zeus designou para “*dominar o mundo*” [Αἰγύπτιον ἄνθρωπον κοσμοκράτορα βασιλέα ἀποκαθιστᾶ.] (*Recensio α* sive *Recensio vetusta*: Kroll, W. *Historia Alexandri Magni*. Berlin: Weidmann, 1926, Vol. 1., cap. XII, 8, 5). Ver STONEMAN, Richard. *Il Romanzo di Alessandro*, Vol. 1, Lourenzo Valla/Mondadori, 2007, pp. 26-27. O termo *παντοκράτωρ* também é usado como sinônimo de *κοσμοκράτωρ* no contexto das famílias de texto das *Histórias de Alexandre*, mas ele não aparece na *Recensio α*.

²⁵ As passagens encontram-se em PGM III, 135; IV, 166; IV, 1599; IV, 2192; V, 399; XIII, 15; XIII, 619 e 639; XVIIb, 1; e também nos *Fragmenta Christiana* (P13, 15) da edição de Preisendanz.

²⁶ PGM V, 399 e XVIIb, 1.

²⁷ *Fragmenta Christiana* P13,15 (*Papiro Cairo* 10263): “*Os Principados* [ἀρχ[αί] e *as Autoridades* [ἐξ[ουσίαι] e *os Dominadores das trevas* [κοσμοκράτορες τοῦ σκοτούς] (...)”. (PREISENDANZ, Karl. *PGM*, Vol. 2, pp. 220-222).

invisibilidade (i.e., os que se dão na forma de prece), que é o caso aqui, como naqueles que se utilizam de farmacopeias mais ou menos complexas para o mesmo fim, como PGM I, 222-231. Neste último, por exemplo, depois da obtenção dos itens da lista de ingredientes e do preparo da poção²⁸, o praticante deve banhar-se no unguento, voltar-se para a luz e, através do auxílio de *voces magicae*, dizer: “[²¹] ‘ἀθεώρητόν με ποιήσον, κύριε Ἥλιε [Faça-me não visível, senhor Sol/Helios]”].

Por outro lado, como exemplo não explicitamente solar, temos PGM XIII, 267-269: o texto não faz referência ao sol/Helios, mas, de modo diametralmente oposto, invoca “*a escuridão* [σκότος]”, esta que apareceu “*ao primeiro brilho* [τὸ πρωτοφάεσ]” – um oxímoro com possíveis características místicas –, por “*ordem daquele autogerado no céu* [προστάγματι τοῦ ὄντος ἐν οὐρανῷ αὐτογενέτορος]”. Neste caso, não há alusão ao Sol mas a *Escuridão* é invocada como uma divindade poderosa, capaz, por um princípio de solidariedade simpática/homeopática e redundante, típica do procedimento mágico²⁹, de *esconder* [κρύψον] o praticante da vista dos outros.

Já em PGM VII, 619-627, outro feitiço de invisibilidade, vemos o recurso a um *phármakon* (a planta boca-de-leão posta sob a língua ao dormir), e é evidente que o sucesso da empreitada depende que o praticante, após a noite de sono, “*levante cedo* [πρωὶ ἀναστᾶς]” para cumprir o ritual – um contexto que sugeriria, talvez, o momento antes do nascer do sol, ainda na escuridão.

A complexidade de PGM I, 247-262, por sua vez, onde uma poção/unguento, cheia de ingredientes macabros, é farmacologicamente manipulada e complementada com o recurso a uma

²⁸ A meu ver, a obtenção dos ingredientes (gordura, olho de coruja, bolota de esterco de escaravelho peloteiro etc.), uns talvez mais fáceis de encontrar que outros pelo que podemos imaginar, já é, em si, parte do ritual mágico.

²⁹ Na primeira metade do século XX, Frazer estabeleceu as leis fundamentais do procedimento mágico (simpatia/similaridade e contiguidade/contágio), categorias que até hoje, de uma forma ou de outra, permanecem emblemáticas no contexto hermenêutico dos especialistas em magia: “*If we analyse the principles of thought on which magic is based, they will probably be found to resolve themselves into two: first, that like produces like, or that an effect resembles its cause; and, second, that things which have once been in contact with each other continue to act on each other at a distance after the physical contact has been severed. The former principle may be called the Law of Similarity, the latter the Law of Contact or Contagion. From the first of these principles, namely the Law of Similarity, the magician infers that he can produce any effect he desires merely by imitating it: from the second he infers that whatever he does to a material object will affect equally the person with whom the object was once in contact, whether it formed part of his body or not. Charms based on the Law of Similarity may be called Homoeopathic or Imitative Magic. Charms based on the Law of Contact or Contagion may be called Contagious Magic.*” Cf. FRAZER, James. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. (1ª ed. 1922). Abridged edition. London: Macmillan Press, 1983, cap. III.

invocação daimoniaca³⁰, constituindo-se um ritual muito particular, é a única fórmula de invisibilidade, nos PGM, que parece prescindir completamente da integração do dia ou da noite na eficácia do feitiço.

Luz e escuridão, claro, são metáforas utilizadas *ad nauseam* para identificar, respectivamente, o “bem” e o “mal”, ajudando a fundamentar retoricamente os mais variados tipos de dualismo em diversas tradições no mundo antigo³¹. Luz e escuridão, enquanto pares de opostos, têm, por exemplo, um imenso valor metafórico na escatologia joanina e em alguns textos de Qumran³². São metáforas fundamentais também na mística capadócia³³, no Pseudo-Dionísio e em diversos outros textos apofáticos³⁴.

Uma coisa, porém, esses dualismos *chiaroscuro*, ao menos aqueles de linhagem judaico-cristã (e neste especialmente os de caráter apocalíptico), têm em comum: luz e escuridão são termos que, partindo de dois fenômenos físicos concretos, passíveis de aferição por quase todo mortal comum, constituem vastos compartimentos retórico-morais de opostos que nada têm a ver com sua dimensão óptica original: metáforas altamente saturadas, apresentadas muitas vezes em tábuas de virtudes e pecados³⁵, que inundam e inflacionam os textos onde aparecem. Quando “luz” ou “escuridão” são evocados no *Apocalipse*, por exemplo, entende-se imediatamente que se trata, *ao*

³⁰ SMITH, Morton. “The Demons of Magic” in *Philadelphia Seminar on Christian Origins*. PSCO Minutes, May 5, 1988 <http://ccat.sas.upenn.edu/pSCO/year25/8805.shtml>. Ver também AMIRAV, Hagit. “The Application of Magical Formulas of Invocation in Christian Contexts” in VOS, Nienke and OTTEN, Willemien (eds.). *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011, pp. 117-128.

³¹ Ver CHRISTOPOULOS, Menelaos; KARAKANTZA, Efimia; LEVANIUK, Olga (eds.). *Light and darkness in ancient Greek myth and religion*. Plymouth (UK): Lexington Books, 2010. E também LANGE, Armin; MEYERS, Eric; REYNOLDS III, Bennie; STYERS, Randall (eds.). *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

³² 1QS, col. III, 13 até 1QS col. IV, 26, conhecido como *Tratado sobre os dois Espíritos*, é um dos mais importantes textos do dualismo da luz.

³³ EGAN, John. “Towards a mysticism of light in Gregory Nazianzen’s *Oration* 32.15” in Livingstone, Elizabeth (ed.), *Studia Patristica*, Vol. 18, pp. 473-481. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications; Leuven: Peeters, 1989; ver também VOGEL, Jeffrey. “Growing into the Darkness of God: The Inseparability between Apophatic Theology and Ascetic Practice” in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*. Vol. 15, nº 2 (Fall 2015), pp. 214-230.

³⁴ Ver, por exemplo, TURNER, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

³⁵ Séries de concepção dualista (vícios X virtudes) podem ser encontradas, com maior ou menor complexidade, em textos fora do domínio judaico-cristão (Isócrates, *Ad Demonicum*, 15d e 30c-31; Xenofonte, *Memorabilia* II, 1, 27-97) – em ambos os casos, com claras perspectivas pedagógicas. Mas é no contexto vetero e neotestamentário que essas listas pressupõem um entendimento não apenas ético mas *étnico*. Listas de vícios e virtudes são, de fato, recursos parenéticos relativamente comuns no *Novo Testamento* (p. ex., *Romanos* 1:24-32; *1 Coríntios* 6:9; *1 Timóteo* 1:10 etc.). Ver BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento (Formgeschichte des Neuen Testaments)*, 1984). São Paulo: Loyola, 1998, seção 47. Uma panorama geral judaico-cristão em WIBBING, Siegfried. *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1959.

mesmo tempo, tanto da oposição entre o bem e o mal quanto dos potencialmente infinitos pares de opostos a eles associados³⁶.

Essa saturação foi usada para intensificar o dualismo reducionista do “bem/luz” X “mal/escuridão”, um binarismo que domina o universo moral de uma infinidade de outros textos, implicando em uma enorme capacidade de *contágio e absorção* (todo conceito moral pode ser incluído em um desses dois pares); em *reversibilidade* (se “imundície” e “injustiça” pertencem ao “mal/escuridão”, “escuridão”, por sua vez, passará a significar, em sentido inverso e complementar, “imundície” e “injustiça”); em *permutação* (cada termo de uma mesma tábua de pecados pode, por exemplo, ser substituído por outro condizente sem que o dualismo base “luz/bem” e “escuridão/mal” seja desestabilizado); e em *exclusões* mútuas e permanentes dos pares invocados num ponto ou outro da estrutura dual (o que é domínio do “bom” não se mistura com o que é domínio do “mal”). Essa estrutura se torna autossustentável, autorreferente e auto-evidente. Ela acaba se convertendo ou implicando em personificações, aglutinadas em instâncias sobrenaturais (o “Príncipe da Luz”, o “Anjo das Trevas”, por exemplo, títulos sintéticos que replicam e carregam consigo todas as metáforas excludentes do binarismo, são entidades supranaturais que dirigem e escandem o lugar escatológico de seus seguidores). E, como resultado final, a compartimentalização binária conceitual ajuda a separar os seres humanos nos polos de uma imiscível radicalidade ética e social³⁷.

No caso dos PGM de invisibilidade, porém, luz e escuridão não dividem eticamente os seres humanos; são instrumentos que permitem apenas concretizar uma ambição prática que é comum à magia em geral: o poder de controlar a *physis* em favor do praticante. Nos casos específicos das fórmulas de invisibilidade que prescindem de ritual prévio de iniciação (como P.Oxy. 58.3931, PGM I, 222-231 e PGM I, 247-262), não há sombra de instância judicial ou de admoestação moral:

³⁶ A luz não é metáfora apenas do justo *ou* do bom *ou* do sábio, mas do justo *e* do bom *e* do sábio e de tudo o mais que for pertinente ser encaixado aqui, entendidos de maneira universal e sincrônica. Esta associação permanente de opostos como metáforas para luz e para escuridão foi criada por esses textos e autores, evidentemente, mas somos seus herdeiros: paciência, sabedoria, iniquidades, faltas, hipocrisia, insolência, verdade, bondade, podemos embaralhar todas essas noções completamente díspares e, no final, saberemos perfeitamente em qual compartimento (“luz” ou “escuridão”) devemos colocá-las.

³⁷ Há uma consequência óbvia nessa espécie de ladainha monótona – vastas porções de texto, com uma incrível quantidade de substantivos e adjetivos reduzidos basicamente a duas coisas (o bem e o mal). Tal inflação e saturação metafórica é o que produz, do ponto de vista puramente literário, a sensação de tédio ao não especialista que lê alguns dos textos de Qumran, por exemplo (como o longo trecho que vai de 1QS, col. III, 13 até 1QS col. IV, 26, conhecido como *Tratado sobre os dois Espíritos*, um dos mais importantes textos do dualismo da luz): a impressão é a de que a mesma coisa já foi dita pelo menos quinze vezes mas o texto continua insistindo na urgência das mesmas metáforas.

tornar-se invisível não é fruto nem de uma condenação aos infernos, nem de uma escolha justa dada aos que vão ao Paraíso receber sua cota pelo bom comportamento diante de uma economia apocalíptica. Nesses três papiros, ao menos, o praticante que manipula a luz e a escuridão (ou o obscurecimento, ou a cegueira) pode ser bom, mau, feio, belo, íntegro ou qualquer outra coisa, pouco importa: o resultado será, em princípio, o mesmo.

Mais que funções metapoéticas, portanto, *luz* e *escuridão* são entendidos, nas fórmulas de invisibilidade dos PGM, em toda a sua significação *física*. Neles, apesar dos textos se mostrarem atentos ao caráter tradicionalmente dualista entre luz e escuridão, invocando personificações que poderiam espelhar esse dualismo de modo bastante óbvio (Helios, Escuridão, ou divindades ctônico-infernais), os dois termos são explorados numa sistemática concreta do *ato de ver*: quer dizer, incorporando à diegese mágica a psicofisiologia da visão e, em ao menos em dois casos, a presença do próprio olho³⁸.

A invisibilidade é, portanto, algo de ordem “prática” e não uma abstração ética ou teológica³⁹. Seu contexto é “natural” (luz e escuridão são os fenômenos físicos mais diretamente implicados em qualquer sistemática contrapondo o visível e o invisível) e a ação mágica é prevista para ser performatizada no *mundo cotidiano* do praticante. É necessário acentuar este aspecto *prático* da ação, que se desenrola diante de um *mundo concreto*. Ainda que envolto em procedimentos mágicos, o “invisível” exposto nas fórmulas não é místico, inefável ou teológico-

³⁸ Tanto em PGM I, 222-231 quanto em PGM I, 247-262 o praticante necessitará de um ὀφθαλμός [olho], extraído de um animal morto, para fechar a farmacopeia e cumprir o ritual necessário: olho de coruja, no primeiro caso; olho de macaco, no segundo. Para malefícios de caráter anatômico, ver VERSNEL, Henk. “καὶ εἴ τι λ[οιπόν] των ἐρ[ώ]ν [έσ]ται τοῦ σώματος δλ[ο]ν[...]. (...and any other part of the entire body there may be ...). An Essay on Anatomical Curses” in GRAF, Fritz (ed.). *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1998, pp. 217-270. O uso do macaco em rituais em MCDERMOTT, William. *The Ape in Antiquity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1938, cap. VI.

³⁹ Os exemplos vetero e neotestamentários citados acima refletem apenas o tipo 1 da “classificação” de Pease (ver nota 1 acima), a invisibilidade divina como um atributo Seu e não como algo que possa ser, eventualmente, implementado ou adquirido de forma artificial. Já nos papiros de invisibilidade, todos os exemplos são, obviamente, do tipo 5 da classificação Pease (de caráter artificial e auxiliar).

negativo: nelas não há sinal de contemplação extática⁴⁰. Elas também não parecem ter sido pensadas para tornar invisível *algo exterior* ao praticante (um bem, um animal, um objeto, ainda que existam objetos que podem eventualmente exercer uma função no dispositivo mágico da invisibilidade). A existência de um objeto ou dispositivo que possibilita a invisibilidade não é, claro, apanágio dos PGM. Nas narrativas mitológicas e folclóricas, há diversos tipos de objetos que tornam invisíveis seu portadores: as capas mágicas, o anel de Gyges etc. são exemplos clássicos, mas as classificações folclóricas listam dezenas de outros⁴¹. É importante notar que, mesmo nestes casos, os objetos funcionam sempre como *auxiliares* mágicos não sendo eles mesmos os objetos invisíveis. Nos PGM, as farmacopeias de invisibilidade, visam, justamente, constituir esse objeto mágico auxiliar (o unguento, por exemplo).

Por outro lado, as fórmulas também não indicam algum tipo de apoteose existencial ou a final inserção do fiel em um nível de realidade transcendente. Tornar-se invisível é algo que aparenta ser realmente notável junto ao público-alvo dos PGM, donde seu relativo sucesso, mas, apesar disso, o contexto não parece ter sido criado para remeter o praticante a nenhuma grande esfera posterior de ação ou de performance, nem para transformá-lo em algo dramaticamente supra-humano. Diferentemente, portanto, do que acontece nas narrativas fantásticas ou mitológicas, nada indica que aquele que se serve das receitas de invisibilidade dos PGM vai enfrentar algum desafio épico, religioso, teratológico ou cósmico, nada diz que ele vai a uma excursão ctônica salvar sua

⁴⁰ Graf acentua a diferença da ação mágica dos PGM (de evidente caráter prático) diante dos cultos báquicos/dionisíacos (que pressupõem a experiência direta final com o divino) ou junto à busca extática do divino entre os gnósticos, neoplatônicos e herméticos (todos, segundo ele, em busca de um “saber desinteressado”, por estranho que isso possa nos parecer...). Quanto aos mistérios eleusinos, a separação seria menos nítida, uma vez que estes teriam também como escopo um lado utilitário, “*censés améliorer la condition de l’homme, dans cette vie aussi bien que dans l’au-delà*”. No final do *Hino Homérico a Deméter II*, um dos textos seminais dos mistérios, por exemplo, é “*Feliz entre os homens da terra aquele que os contemplou [os ritos inefáveis], / Pois o profano, o não-partícipe, sorte / Igual não tem quando morto, quando nas mádidas brumas*”; pois “*mui venturoso é aquele / Que [as deusas] favorecem e amam dentre os terrestres humanos; / Ao lar lhe enviam logo, no ímo da vasta morada, / Pluto, dador de riqueza para os humanos mortais*”; e o texto finaliza implorando a Deméter “*Que tu e tua bela filha Perséfone, favoráveis, / Me compenseis por meu hino com uma vida agradável*” (*Hino Homérico II a Deméter*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009). Cf. GRAF, Fritz. *La Magie dans l’Antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994, pp. 119 e ss.

⁴¹ Ver “Magic Invisibility” in GARRY, Jane & EL-SHAMY, Hasan. *Archetypes and motifs in folklore and literature: a handbook*. Armonk (NY) & London: M. E. Sharpe, 2005, pp. 160-165. A classificação Aarne-Thompson (AT) lista diversas situações desse tipo (seção D1361 e ss.). Cf. THOMPSON, Stith. *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958. A classificação AT completa pode ser acessada aqui: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson>

amada, alguém de sua família ou sua própria pele – e por isso necessita desse auxílio sobrenatural⁴². Muito embora o que nós poderíamos entender como *extraordinário* tenha de acontecer em certo grau (invocações aos demônios, farmacopeias bizarras) para que o ritual se cumpra, este existe para que, no final das contas, o praticante tenha algum tipo de ganho *no seu mundo real e ordinário*.

Não se trata, por conta disso, de uma ação subjetiva, de reforço ou reposicionamento do *self* (uma ascese ou algo similar) – mesmo que um ritual ou prece esteja previsto no cumprimento do dispositivo mágico. Seguindo-se o texto de *P. Oxy.* 58 3931, quando o praticante toma a decisão de se tornar invisível, isto significa que ele está necessariamente fazendo algo *relacional*, que vai *de encontro a* alguém. E mais. Se, na grande maioria dos encantamentos de malefício, o alvo é normalmente um único sujeito (raramente cômico de exercer um papel no cenário mágico criado contra ele), nos de invisibilidade o malefício não é contra *alguém* em particular mas, de certa forma, contra o próprio *meio social*: o objetivo do praticante é desaparecer (com um provável ganho pessoal) diante dos olhos de sua comunidade⁴³.

Por esses motivos, poderíamos, talvez, mesmo consciente dos riscos, relativizar o esoterismo estrito das fórmulas de invisibilidade: em algumas delas o praticante pode até ser previamente iniciado em algum tipo de mistério⁴⁴, mas, em outras, enquanto fórmulas escritas de modo imanente (sem referência imediata a nenhum culto exterior ou complementar, apesar das invocações e das farmacopeias), os feitiços parecem ter sido registrados também para o mortal comum. Iniciado ou não, porém, a finalidade das fórmulas parece bastante clara: conseguir que o

⁴² Segundo Propp, na economia dos elementos e funções presentes nos contos populares, o *meio* ou *auxiliar mágico* aparece sempre que o herói é submetido a uma prova, a um questionário, ou a um ataque. Cf. PROPP, Vladimir. *Morfologia do Conto Maravilhoso* (1929). Forense Universitária, 2006², cap. 3.

⁴³ Curiosamente, entendida assim, essa forma do dispositivo mágico poderia se conectar, involuntariamente e em sentido inverso, com a metáfora moderna da *invisibilidade social* – quer dizer, das minorias ou dos sujeitos que estão cultural, política e economicamente à margem da história oficial. Cf. CARRER, Francesco; GHELLER, Viola. *Invisible Cultures: Historical and Archaeological Perspectives*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015. E também STEINER, Henriette and VEEL, Kristin (eds). *Invisibility Studies. Surveillance, Transparency and the Hidden in Contemporary Culture*. Bern: Peter Lang, 2015; MACK, Arien. “Invisibility or Blindness? On Attention, the Unseen, and the Seen” in *Social Research: An International Quarterly*, Vol. 83, nº 4, Winter 2016, pp. 801-818. Os feitiços, através de todo o seu pragmatismo e imediatismo, teriam algo a nos dizer a respeito disso?

⁴⁴ No caso de PGM XIII 267-269 e PGM XIII 270-277, por exemplo, ambos são feitiços inseridos numa narrativa muito maior, em uma das três versões conhecidas de um “βιβλος ιερὰ [livro sagrado]” chamado *Oitavo Livro de Moisés* (PGM XIII, 1-343). Esta versão está dividida em duas partes: a primeira descreve um longo processo iniciático a ser cumprido antes de se fazer uso das fórmulas mágicas propriamente ditas, concentradas na segunda parte – implicando, portanto, que o praticante da fórmula de invisibilidade tenha também de perfazer o complexo rito da primeira parte do Livro. Para o contexto ver SMITH, Morton. “The Eighth Book of Moses and How it Grew (Pleid. J 39)” in *Studies in the Cult of Yahweh*, Vol. 2. Leiden: Brill, 1996, pp. 217–226.

praticante goze de um poder sobre os outros, que obtenha alguma vantagem sobre alguém ou sobre sua comunidade (agendas comuns, aliás, ao contexto geral dos PGM)⁴⁵.

A invisibilidade não é, portanto, uma nova dimensão ontológica do sujeito. Podemos admitir, em função dos PGM cuja invisibilidade é procurada por meio de farmacopeias, que ela também não é adquirida pelo praticante de modo irrevogável: neste caso, apesar dos feitiços não se apresentarem como cronodegradáveis (isto é, terem um prazo de validade no qual a invisibilidade acabaria ao fim de um certo tempo), eles são claramente *provisórios*. Nas diegeses mágicas onde essa reversibilidade é explícita, a ação ou gesto imposto ao/pelo praticante para tornar-se invisível (normalmente o clímax da narrativa, incitado por meio de *vozes mágicas* e invocações diversas) é seguida de outra ação, menos dramática e mais curta, explicando como fazer para tornar-se novamente visível. Em PGM I, 247-262 (ver apêndice), por exemplo, isto é evidente: vemos como o dispositivo mágico é um processo *retroativo*, que pode ser *desfeito*, não se tratando de uma conversão a um novo estado irreversível dado ao praticante. Contudo, se o feitiço de invisibilidade, em si mesmo e indiretamente, é signo da condição humana (que não é invisível *por natureza* e necessita dos deuses e/ou do feitiço para se realizar), o fato da invisibilidade poder ser desfeita, de se poder retroagir e “ἔποπτος πᾶσιν ἀνθρώποις [tornar-se visível aos homens]” novamente⁴⁶, não é algo mostrado como um atestado da *nossa* fraqueza: ao contrário, torna-se, em última análise, parte da excelência do próprio procedimento e do controle triunfal do sujeito junto aos poderes sobrenaturais; quer dizer, acaba por se tornar um signo suplementar de sua força.

É também importante entendermos o papel das vozes mágicas e invocatórias nesse contexto. Há estudos em curso a esse respeito. Importa dizer neste momento que, nos PGM, as invocações mágicas são feitas a vozes que, embora exerçam um papel decisivo na dinâmica dos feitiços, permanecem invariavelmente em *off*: elas nunca respondem textualmente aos chamados e às invocações do praticante, sua resposta se dando *indiretamente*, pelo cumprimento concreto do pedido – situação que dá aos textos um grau considerável de indeterminação⁴⁷.

Por último, é preciso atentar para uma questão metodológica. Evidentemente, nosso ponto de vista, laico e científico, nos obriga a colocar radicalmente em questão a perspectiva de alguém se

⁴⁵ O uso da invisibilidade para cometer um crime ou para fugir da justiça não é descartado pelos especialistas, como mostram exemplos de invisibilidade encontrados fora dos PGM. Cf. PHILLIPS, *In Pursuit of Invisibility*, p. 17.

⁴⁶ PGM I, 247-262, linha 259.

⁴⁷ Talvez por isso, algumas vezes os copistas se esforcem para mostrar sua infalibilidade (como a expressão “Grande obra” dada pelo copista ao encantamento descrito em PGM I, 247-262).

tornar *realmente* invisível. Mas trata-se aqui, claro, de tentar compreender, por inferência indireta, a percepção do fenômeno mágico junto a seus praticantes. Porém, mesmo sob esta ressalva, e em se considerando o ponto de vista estrito do que podemos apreender das crenças comunitárias em torno desse material, há uma diferença marcante, no que tange à realização concreta, entre os feitiços de invisibilidade e os outros feitiços de cura, amuletos protetores e malefícios sexuais que pululam nos PGM: estes últimos podem, eventualmente, ter sua comprovação garantida por meio de eficácias de tipo simbólico⁴⁸, mas os de invisibilidade implicam numa dinâmica muito diferente, que passa pela *materialização objetiva* do fator visual. Uma “grande obra” mágica de invisibilidade também é construída, evidentemente, sobre a crença coletiva que é própria a qualquer procedimento mágico: podemos imaginar o praticante, por exemplo, numa sala onde todos, praticante e audiência, acreditem que ele está *realmente* invisível⁴⁹. No entanto, ela deverá, idealmente, ultrapassar esse limite e se estender ao social entendido no seu sentido mais amplo e irrestrito. Em outras palavras, deve superar a narrativa patética do frágil pacto social que a sustenta – um tipo de pacto que a história do Rei Nu, por razões óbvias, é a narrativa mais emblemática que conhecemos⁵⁰ – e ir ao encontro da plateia indiferenciada dos descrentes. Se os feitiços são ainda capazes de resistir ao tempo e à descrença é, certamente, uma questão crucial para os aventureiros de hoje.

⁴⁸ Não há necessidade de negar a eficácia real do malefício. Ele age dentro de uma estruturação complexa envolvendo o indivíduo enfeitado, o feiticeiro e o meio que corrobora o feitiço do qual ele é vítima e no qual ele acredita. Uma vez enfeitado o indivíduo, toda a estrutura funciona no sentido de validar as crenças de todas as partes envolvidas, de maneira que “*a integridade física [do enfeitado] não resiste à dissolução da personalidade social*”, afetando a vítima de modo profundo e decisivo – como bem sintetizou Lévi-Strauss ao atestar a realidade dos procedimentos de feitiçaria (cf. LEVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia” [1949] in *Antropologia Estrutural I*. São Paulo: CosacNaify, 2008, pp. 181-200).

⁴⁹ Para a lógica que rege esse princípio comunitário ver a quarta parte de MAUSS, Marcel. “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” (1904) in *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003, pp. 47-181.

⁵⁰ No conto popularizado por Hans Christian Andersen, *Kejserens nye Klæder* [A Roupas novas do Rei], de 1837, a expressão “o rei está nu!”, verdade factual que destrói o pacto firmado de maneira tácita pelos súditos, é dita em toda a sua extraordinária simplicidade por uma criança: que, obviamente, não é a única que vê o que se passa, mas é a única a romper o silêncio do pacto por conta do seu não comprometimento com ele. O conto de Andersen baseia-se, como se sabe, em uma narrativa muito anterior: Manuel de Villena, Juan. “*De lo que contesció a un rey con los burladores que fizieron el paño*” in *Libro de los ejemplos del conde Lucanor y de Patronio*, cuento XXXII (escrito entre 1330 e 1335).

Apêndice

Os dois papiros abaixo, com traduções ainda em fase de desenvolvimento, fazem parte de um trabalho em curso, que trará uma edição comentada (texto bilíngue com os respectivos fac-símiles) dos sete papiros de invisibilidade conhecidos. Apresento sua última versão, esperando receber correções e críticas da parte dos leitores.

Esta primeira etapa teve a colaboração decisiva e fundamental de Julieta Alsina (que traduziu o segundo papiro, apresentado também em versão provisória), a quem agradeço a paciência, a generosidade e a permissão para publicar o texto aqui. Agradeço também as sugestões de Patricia Schlithler Cardoso (USP) e de Marcus Reis Pinheiro (UFF) na tradução do primeiro papiro.

I) P.Oxy. LVIII, 3931⁵¹

Folha *recto*, coluna 1⁵²

ἀμαυρωτικὸν ἄνθρω-
πον ποιῆσαι. ἔπικαλοῦ-
μαι τὸ διῆκον πνεῦμα
ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν, θεῶν⁵³
5 πνευμάτων θεὸν παν-
τοκράτορα. ἄσσεσουῶ.
ἀμαύρωσον πάντ' ἀφθαλμ[ό]ν

⁵¹ O papiro (~III-IV d.C.) encontra-se hoje no Ashmolean Museum (Papyrology Rooms, Sackler Library) de Oxford. Trata-se de uma única folha escrita em duas faces (*recto*, duas colunas; e *verso*, uma coluna). O texto do feitiço propriamente dito, em princípio, ocupa apenas as linhas 1-13 da face *recto* do papiro, coluna 1 (à esquerda). Na mesma face frontal, na coluna 2, à direita, temos um outro texto ainda mais lacunar – talvez um adendo ao feitiço principal ou um material totalmente independente, mas seu estado fragmentário torna difícil qualquer conclusão. O dorso do papiro (escrito no mesmo sentido, o suporte sendo apenas virado na longitudinal) contém um fragmento de poção acrescido de quatro (ou cinco) desenhos zoomórficos. Não se sabe se esta poção fazia parte do texto da coluna 1-*recto*, da coluna 2-*recto*, de ambas, ou então se seria alguma fórmula independente, cujo sentido se perdeu. A edição moderna em Rea & Bateson. *The Oxyrhynchus Papyri, Vol. LVIII*. Edited with Translations and Notes. London: Egypt Exploration Society (for the British Academy), 1991, pp. 44-47. Comentários à edição de Rea & Bateson em Keenan, John. “Review of J. R. Rea and T. Bateson, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 58” in *BASP* 29, 1992, pp. 211-217. O texto foi revisto e comentado por Phillips, Richard L. “Blinding as a Means of Becoming Invisible: Reflections on the Context of P.Oxy. LVIII 3931” in *Illinois Classical Studies*, n° 35-36 (2010-2011), pp. 111-120. Ver também Phillips, Richard L. *In Pursuit of Invisibility. Ritual Texts from Late Roman Egypt*. American Society of Papyrologists, 2009.

⁵² Os pontos sublineares não são diacríticos mas sinais editoriais que indicam as letras do papiro parcialmente destruídas e reconstituídas pelos editores. Pontos solitários indicam o local (e a quantidade) das letras que visivelmente faziam parte do texto mas não foram possíveis reconstituir. Os colchetes indicam, por causa de rupturas e danos graves no papiro, tanto as lacunas (seções definitivamente perdidas) quanto as seções reconstituídas pelo contexto ou por conjectura. Os traços supralineares em algumas palavras, como ἄσσεσουῶ (linha 6), são os que figuram no papiro e marcam as vozes mágicas, sendo transliterados em caixa alta.

⁵³ linha 4: Keenan: θεῖῶν

ἀνθρώπου ἢ γυναικός.
 ἐπιπορεύομαι⁵⁴ ἄχρι οὗ ποι-
 10 ἦσω [ὄ]σα θέλω, καὶ λέγω,
 ᾠ̄ρ̄εῖθ⁵⁵, ἄκουσόν μοι ἐπὶ
 τοῦ κόσμου. ἀλκμῆ⁵⁶. θαλασ-
 σ[οκ]ρά[τ]ωρ, ὁ ἐπὶ τῆς νυκτός

Para fazer um homem
 produzir cegueira⁵⁷: Eu invoco o espírito
 que perpassa a terra e o céu, dos deuses
 5 espíritos o deus
 dominador de tudo. ASSESOUΘ.
 Obscureça⁵⁸ todo olho
 de homem ou de mulher.
 Uma vez que prossigo até realizar
 10 o meu objetivo, e digo
 CHŌREITH, ouça-me,
 [aquele que] está sobre o cosmo. ALKME. Dominador
 do mar, [aquele que] está sobre a noite.

II) PGM I. 247-262⁵⁹

(...) Ἀμαύρωσι<ς> δοκίμη. μέγα ἔργον·
 60 λαβῶν πιθήκου ὀφθαλμὸν ἢ νέκυσ βιοθανάτου ταῦτα⁶¹ τρί-
 φας σὺν ἐλαίῳ σουσίῳ καὶ βοτάνην ἀγλαοφωτίδος τρί- {τὸ ρόδον λέγει}⁶²
 250 βων δὲ αὐτὰ ἐκ τῶν δεξιῶν εἰς τὰ εὐώνυμα λέγε τὸν λό-
 γον, ὡς ὑπόκειται· ΔΝΟΚ ΔΝΟΥΠ ΔΝΟΚ ΟΥΓΙΡΦΡΗ ΔΝΟΚ Ω-

⁵⁴ linha 9: Phillips: ἐπ<ε>ὶ πορεύομαι. Aceitamos, na tradução, a reconstituição de Phillips.

⁵⁵ linha 11: Phillips: ᾠ̄ρ̄εῖθ.

⁵⁶ linha 12: corruptela de ἄλκιμη [poderoso]?

⁵⁷ O radical ἀμαυρ- (que engloba as noções de *cegar*, *obscurecer*, *tornar opaco*) é muito claramente usado aqui no sentido de malefício. Embora seja possível traduzir, de modo figurado, o título inicial como “*para fazer alguém invisível*”, optamos, seguindo as observações de Phillips (2011), por um sentido mais literal, mantendo o aspecto fundamental de malefício, de causar dano a outrem, para obter o resultado mágico esperado.

⁵⁸ Ou “cegue”.

⁵⁹ O papiro *P.Berol.* 5025 (folha B *recto*, col. 4, linhas 247-62), datado dos séculos ~IV-V d.C., encontra-se hoje no Staatliche Museen, de Berlim. Editio princeps: PARTHEY, G. “Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums” in *Abhandlungen der Koniglichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, 1866, pp. 127-147. Texto corrente em PREISENDANZ, Karl (ed.). *PGM*, Vol. 1, pp. 14-15.

⁶⁰ Linhas 248-251: Preisendanz: [248] λαβῶν πιθήκου ὀφθαλμὸν ἢ νέκυσ βιοθανάτου καὶ βοτάνην ἀγλαοφωτίδος (τὸ ρόδον λέγει) ταῦτα τρί- | φας σὺν ἐλαίῳ σουσίῳ, τρί- | βων δὲ αὐτὰ ἐκ τῶν δεξιῶν εἰς τὰ εὐώνυμα λέγε τὸν λό- | γον, ὡς ὑπόκειται. Preisendanz reorganiza a ordem do texto numa sequência mais lógica – sendo esta a que tomamos como base para nossa tradução.

⁶¹ Linha 248: Parthey: τοῦτο

⁶² Linha 249: no papiro, a expressão “τὸ ρόδον λέγει [a rosa, ele diz]” é uma glosa acrescentada à margem direita, fora da tabulação regular da mancha de texto do manuscrito. Ela serve de aposto ao substantivo ἀγλαοφωτίδος [reônia]. A letra cursiva é a mesma, sendo um provável acréscimo do próprio copista.

255 CWT CWPΩN OYIER ANOK PE OYCIPE ΠΕΝΤΑ CHT TAKO⁶³
 ἀνάστηθι, δαίμων καταχθόνιε ἰω Ἐρβηθ ἰω Φορβηθ ἰω
 Πακερβηθ ἰω Ἀπομψ, ὃ ἐὰν ἐπιτάξω ὑμῖν ἐγὼ ὁ δεῖνα⁶⁴, ὅπως
 260 ἐπήκοοί μοι γένησθε. ἔὰν δὲ θελήσης ἄφαντος γενέ-
 σθαι, χρίσόν σου τὸ μέτωπον μόνον ἐκ τοῦ συνθέματος,
 καὶ ἄφαντος ἔση, ἐφ' ὅσον χρόνον θέλεις. ἐὰν δὲ θελή-
 σης ἐμφάνεσθαι, ἀπὸ δύσεως ἐρχόμενος εἰς ἀνατολήν
 260 λέγε τὸ ὄνομα⁶⁵ τοῦτο, καὶ ἔσει δηλωτικὸς καὶ ἔποπτος πᾶσιν
 ἀνθρώποις. ἔστιν δὲ τὸ ὄνομα Ἐμαρμαριαωθ μαρμα-
 ριφεγγη, ποιήσατέ με, τὸν δεῖνα⁶⁶, ἔποπτον πᾶσιν ἀνθρώποις
 ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ. ἔχε<ι> λίαν καλ[ῶς].

Para tornar obscuro⁶⁷, testado. Grande obra⁶⁸.

Tomando um olho de macaco ou de um suicida e uma planta de peônia⁶⁹

{a rosa, ele diz}⁷⁰.

250 Depois de moê-los com óleo de lírio,
 quando estiveres moendo, da direita para a esquerda,
 diz esta fala, tal como se segue: “Eu sou ANOUP, eu sou OSIRPHRĒ, eu sou
 ŌSŌT SŌRŌN OUIER, eu sou OUSIRE que foi destruído por SĒT.”⁷¹

⁶³ Linhas 251-52: Parthey: ^[251] ανοκ ανουπ ανοκ ουσιρ φρη ανοκ ω- | σωθ σωρων ουιερ ανοκ πε ουσιρε πεντα σητ τακο. Apesar da grafia manuscrita do papiro original continuar em caracteres gregos, sem solução de continuidade, como apresenta Parthey, este trecho das linhas 251-252 (típico das galimatias sincréticas dos PGM) está em copta. Por este motivo, Preisendanz translitera a passagem em copta, no que é seguido por todos os comentadores.

⁶⁴ No papiro original, o termo δεῖνα (linha 254) está abreviado com o símbolo Δ

⁶⁵ No papiro original, o termo ὄνομα (linha 259) está abreviado com o símbolo □

⁶⁶ No papiro original, o termo δεῖνα (linha 261) está abreviado com o símbolo Δ

⁶⁷ Novamente, o termo que abre o feitiço é ἀμαρωτικόν. Como disse acima, poderíamos aqui optar por uma tradução menos literal, e usar, como na edição de Betz, o termo “invisibilidade” para traduzir o título. No entanto, o radical ἀμαρ- (que engloba as noções de *cegar*, *obscurer*, *tornar opaco*) mostra um sentido bem mais preciso: trata-se, como em *P.Oxy.* 58.3931, de uma ação em larga medida *maléfica*, a invisibilidade sendo o resultado direto de um dispositivo que *causa dano* aos olhos de alguém. Diferentemente dos termos ἀθεώρητος [não visível] e ἀόρατος [invisível], usados nos outros papiros de invisibilidade, aqui podemos optar claramente por um “para tornar obscuro” ou mesmo um “para deixar cego” como o título de entrada do texto.

⁶⁸ A expressão “grande obra” [μέγα ἔργον] se liga estruturalmente à última frase do feitiço: “é muito bom” [ἔχει λίαν καλῶς] (linha 262). Ambas parecem ser um comentário glosado, tal como “a rosa, ele diz” (linha 249), e que talvez seja acréscimo do copista.

⁶⁹ A peônia [ἀγλαοφωτίδος], entre os astrólogos gregos, é uma planta “lunar” (cf. DUCOURTHIAL, Guy. *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*. Paris: Belin, 2003, p. 295 e ss.). Ver também SCARBOROUGH, John. “The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots” in FARAONE, Christopher; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 138-174.

⁷⁰ “τὸ ρόδον λέγει”. Glosas não são incomuns nos PGM, mas, pelo fato de aparentemente ter sido feita pela mesma mão do restante do texto e de estar na terceira pessoa do singular, esta parece ser ou um indicativo de que o feitiço foi (ou está sendo) ditado; ou que o copista usou uma outra fonte escrita como base. Ducourthial (p. 186 e ss.) assinala que, nos procedimentos médicos e mágicos, partes diferentes de uma mesma planta têm propriedades diferentes. Dioscorides (*De Materia Medica* I, 110) diz, por exemplo, que a ingestão de “três flores de romã” são suficientes para proteger os olhos de doenças durante um ano – muito embora a palavra utilizada por ele seja ΚΥΤΙΝΟΣ, mais propriamente o cálice da flor de romã.

⁷¹ FOSSUM, Jarl; Glazer, Brian. “Seth in the Magical Texts” in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 100 (1994), pp. 86-92; JACKSON, Howard. “The Origin in Ancient Incantatory ‘Voces Magicae’ of Some Names in the Sethian Gnostic System” in *Vigiliae Christianae*, Vol. 43, n° 1 (Mar., 1989), pp. 69-79.

Levanta-te, daimon subterrâneo, IŌ ERBĒTH IŌ PHORBĒTH IŌ
PAKERBĒTH IŌ APOMPS; quando eu, quem quer que seja⁷², vos ordenar, assim vos
255 tornareis obedientes a mim”. Quando quiseres tornar-te invisível,
unta apenas a glabela⁷³ com a mistura
e serás invisível pelo tempo que desejares. Quando quiseres tornar-te
visível, indo do poente em direção ao nascente, fala este nome e ficarás novamente aparente
e visível para todos
260 os homens. Eis aqui o nome: “MARMARIAŌTH MARMA
RIPHENGĒ⁷⁴, faz-me, quem quer que seja, visível a todos os homens
neste dia de hoje, já, já, rápido, rápido!”. É muito bom.

⁷² Esta expressão indeterminada deve ser substituída, no momento do ritual, pelo nome do praticante.

⁷³ Glabela [μέτωπον], porção da testa no espaço entre os olhos. No papiro, o copista substituiu o ômicron pelo ômega [μέτ<ο\ω>πον]. Trata-se de uma referência ao terceiro olho? Seja como for, a glabela é uma região importante para a Fisiognomia: “*A parte mais favorável para exame [da subjetividade] é a região em torno dos olhos, da glabela, cabeça e face* [ὁ περὶ τὰ ὄμματα τε καὶ τὸ μέτωπον καὶ κεφαλὴν καὶ πρόσωπον]” (Pseudo-Aristóteles, *Physiognomia*, 814b).

⁷⁴ Μαρμαριαῶθ, variante de Μαρμαραῶθ, de sonoridade semítica, poderia significar “Senhor das Luzes” em aramaico ou “Senhor dos Senhores” em siríaco. Segundo BRASHEAR, “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey”, p. 3591, trata-se de uma divindade conhecida na literatura mágica, que aparece dominando os espíritos infernais. Em grego, o termo remete a μαρμαίρω [cintilar]. Phillips nota que o termo pode ter conexão estrutural com a peônia (linha 249): “*Pliny’s claim that ἀγλαοφῶτις [peônia], lit. meaning ‘bright light’, is the same plant as marmaritis (...). Knowing this, one wonders whether or not there is a play on words here, since φέγγος means ‘light’ and the root μαρμαρ- means ‘shining’ or ‘like marble’.*” (Cf. PHILLIPS, Richard. *In Pursuit of Invisibility*, p. 109).

Bibliografia de referência:

- AMIRAV, Hagit. “The Application of Magical Formulas of Invocation in Christian Contexts” in VOS, Nienke and OTTEN, Willemien (eds.). *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*. Leiden: Brill, 2011, pp. 117-128.
- BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, 1992².
- BRASHEAR, William. “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated bibliography (1928-1994)” in TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 18.5. Berlin: Walter de Gruyter, 1995, pp. 3380-3684.
- CHRISTOPOULOS, Menelaos; KARAKANTZA, Efimia; LEVANIIOUK, Olga (eds.). *Light and Darkness in ancient Greek Myth and Religion*. Plymouth (UK): Lexington Books, 2010.
- DANIEL, Robert & MALTOMINI, Franco. (eds.). *Supplementum Magicum*. 2 Vols. Opladen, 1990-91 [Papyrologica Coloniensia XVI, 1, 2].
- DUCOURTHIAL, Guy. *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*. Paris: Belin, 2003.
- FARAONE, Christopher; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- GRAF, Fritz. *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- LANGE, Armin; MEYERS, Eric; REYNOLDS III, Bennie; STYERS, Randall (eds.). *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- MEYER, Marvin & SMITH, Richard. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- PACHOUMI, Eleni. “The Religious and Philosophical Assimilations of Helios in the Greek Magical Papyri” in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 55 (2015), pp. 391-413.
- PEASE, Arthur Stanley. “Some Aspects of Invisibility” in *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 53 (1942), pp. 1-36.
- PHILLIPS, Richard. *In Pursuit of Invisibility: Ritual Texts from Late Roman Egypt*. Durham: American Society of Papyrologists, 2009.

- PORRECA, David. “Divine Names: A Cross-Cultural Comparison (Papyri Graecae Magicae, Picatrix, Munich Handbook)” in *Magic, Ritual, And Witchcraft*, Vol. 5, nº 1 (2010), pp. 17-29.
- PREISENDANZ, Karl (ed.). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 Vols. Leipzig: Teubner, 1928-1931 (2a ed. 1973).
- SCHLITHLER CARDOSO, Patricia. *Voces Magicae: o Poder das Palavras nos Papiros Gregos Mágicos*. (Dissertação de Mestrado, sob orientação de José Marcos Mariani de Macedo). São Paulo: USP, 2016.
- SMITH, Morton. “The Demons of Magic” in *Philadelphia Seminar on Christian Origins*. PSCO Minutes, May 5, 1988 [<http://ccat.sas.upenn.edu/pSCO/year25/8805.shtml>]
- TEN KATE, A. A. S. *Avec devouement total. La lutte de Dieu contre toute puissance: origine et evolution de la toute-puissance*. [Tese de Doutorado] Bergen op Zoom: in eigen beheer. University of Amsterdam, 2001.
- VERSNEL, Henk. “καὶ εἴ τι λ[οιπόν] των ἐρ[ώ]ν [έσ]ται τοῦ σώ ατος δλ[ο]υ[.]. (...and any other part of the entire body there may be ...). An Essay on Anatomical Curses” in GRAF, Fritz (ed.). *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1998, pp. 217-270.

Recebido em Junho de 2017
Aprovado em Julho de 2017

