

CALÍOPE

Presença Clássica



CALÍOPE

Presença Clássica

Separata 8

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Roberto de Andrade Medronho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANO Afranio Gonçalves Barbosa

FACULDADE DE LETRAS DIRETORA
Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Fábio Frohwein de Salles Moniz
VICE-COORDENADOR Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Eduardo da Silva de Freitas
SUBSTITUTO EVENTUAL Renan Moreira Junqueira

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basilio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universität Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UnB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHESS)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martin Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Sarcófago. Estrigilado com orante masculino sobre o tema do rapto de
Prosérpina, séc. III (Basílica de Sant Feliu, Girona). Foto: Rainer
Guggenberger

EDITORAÇÃO E PROJETO GRÁFICO
María Paula Rozo

REVISORES DO NÚMERO 49
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Leonardo Vichi

A necromancia na Grécia antiga

Lennyse Teixeira Bandeira

RESUMO

Na Grécia Antiga, a adivinhação desempenhava um papel essencial ao estabelecer uma conexão entre o mundo cotidiano, vivenciado pelos seres humanos e esferas transcendentais, percebidas como ameaçadoras. Mais do que oferecer respostas diretas a problemas específicos, essa prática permitia deslocar as inquietações humanas para além do domínio da razão, explorando territórios tradicionalmente inacessíveis e ampliando os horizontes do pensamento e da experiência. Durante o período arcaico, os gregos não viam os mortos como uma preocupação central. No entanto, com o passar do tempo, influências externas e mudanças internas na cultura grega – impulsionadas, em parte, por guerras e epidemias – fomentaram o medo das forças sobrenaturais e intensificaram as ansiedades relacionadas ao destino individual após a morte. Esse crescente receio sobre a possível interferência dos mortos no mundo dos vivos levou ao surgimento de especialistas capazes de interagir com essas entidades e resolver questões a elas associadas. Esses especialistas, conhecidos como *goetes*, desempenhavam um papel crucial na mediação entre vivos e mortos. Associados a um conjunto de rituais que incluíam *katadesmoi*, psicagogia e necromancia, eles realizavam cerimônias para evocar, apaziguar ou obter conhecimento dos mortos. Assim, a necromancia tornou-se um instrumento fundamental para lidar com a crescente preocupação grega em relação ao pós-morte e às possíveis influências dos mortos sobre os vivos. Diante desse cenário, o presente artigo tem como objetivo investigar o desenvolvimento da necromancia na Grécia Antiga, identificar suas manifestações e a relação de seus praticantes com normas religiosas, sociais e políticas.

PALAVRAS-CHAVE

Grécia Antiga; Magia; Adivinhação; Necromancia.

SUBMISSÃO 31 dez. 2025 | APROVAÇÃO 20 mar. 2025 | PUBLICAÇÃO 27 dez. 2025

DOI 10.17074/cpc.v1i49.66654

A necromancia (νεκρομαντεία) é a prática de evocação por meio da manipulação do corpo do morto em seu túmulo, com encantamentos que induzem os mortos a responderem aos questionamentos do solicitante. O termo *nekromanteía* deriva de duas palavras gregas: νεκρός que significa morto e μαντεία que significa adivinhação. A praticante que realiza a manipulação do corpo é chamada de *nekyōmantis*, que significa “aquela” que questiona os mortos, uma vez que, o termo grego νεκρόμαντις é apresentado no gênero feminino (Suda sv. νεκρόμαντις, nu145). Nos estudos lexicográficos e terminológicos, a necromancia é definida como um ritual que envolve o contato tátil em regiões específicas do corpo do falecido, com o propósito de realizar a evocação e, posteriormente, o questionamento. Com exceção do contato direto com o corpo, essa *tekhné* guarda estreita relação com outra ação ritualística com propósito semelhante, a psicagogia.¹ A distinção entre necromancia e psicagogia, bem como entre os praticantes dessas atividades, revela-se pouco evidente, dado à relação de suas práticas. No entanto, defendemos que a psicagogia se apresenta como uma prática recorrente entre o gênero masculino.²

O registro mais antigo do termo necromancia em obras literárias remonta a uma citação de Marco Túlio Cícero (106 a.C. - 43 a.C.), que menciona o interesse de Ápio Cláudio pela prática (*Discussões tuscultas*, 1.16.37; *Sobre a adivinhação*, 1.132). No entanto, a análise dos *Papiros mágicos greco-egípcios* indica que a necromancia já existia, ainda que de forma indireta, no período clássico. Na Grécia, a prática é evidenciada em feitiços desse período, enquanto em Roma passou a ser oficialmente condenada. Essa condenação levou à necessidade de ocultação da prática, o que pode explicar a relativa escassez de registros diretos da necromancia em fontes romanas e gregas. A censura à prática necromântica resultou na elaboração de uma codificação nos papiros mágicos, na qual termos específicos fa-

ziam referência ao cadáver necessário para os rituais necromânticos. Essas expressões foram deliberadamente substituídas por palavras de significado distinto, com o propósito de ocultar a verdadeira natureza da prática. Um exemplo é a substituição do termo “crânio” por “taça”, estratégia que visava confundir os oficiais romanos encarregados de examinar tais registros, impedindo-os de compreender seu real conteúdo. De acordo com Faraone (2005, p. 256), a desaprovação generalizada da sociedade romana impactou negativamente as interpretações modernas da necromancia, levando muitos estudiosos a rejeitarem o tema, atribuírem-no exclusivamente aos tessálios e negarem sua existência na sociedade grega da antiguidade.

Durante o período arcaico, embora a prática da necromancia não seja atestada por evidências concretas, há indícios de que os gregos não consideravam os mortos como fonte de apreensão. Contudo, com o passar do tempo, influências externas e transformações internas na cultura grega — impulsionadas, em parte, por guerras e epidemias — fomentaram o medo em relação aos mortos e aumentaram os cuidados com seu bem-estar individual. Essa inquietação crescente quanto à influência dos mortos sobre o mundo dos vivos deu origem a especialistas dotados de habilidades para controlá-los e resolver questões associadas a eles. A prática da necromancia estava intrinsecamente ligada a diversas práticas mágicas e termos específicos, refletindo a complexidade e a variedade de rituais, como *goetes*, *magus*, *phármaka*, *katadeo* e *epodai*. Embora a prática entre os gregos seja frequentemente destacada na historiografia a partir da célebre passagem da *Odisseia*, nos cantos x e xi, em que Odisseu realiza uma catábase ao Hades para evocar a alma do adivinho Tirésias em busca de orientações para seu retorno seguro a Ítaca, a narrativa apresenta nuances que desafiam interpretações tradicionais. O fato de Odisseu só conseguir realizar o ritual após receber instruções de Circe sugere que a prática não era acessível a todos, nem mesmo a um herói como Odisseu, e que exigia

conhecimento e auxílio especializado. Embora Daniel Ogden³ classifique o ritual ensinado por Circe como necromântico, há uma discrepância notável: Odisseu realiza o ritual sozinho, sem a presença de um necromante, o que diverge dos aspectos essenciais das tradições necromânticas, nas quais especialistas, através do contato tátil com o corpo do morto, atuam como mediadores entre vivos e mortos. Apesar da distinção entre narrativas épicas e práticas rituais reais, compartilhamos da visão de Derek Collins,⁴ que observa que, nas epopeias gregas, os rituais de cunho mágico atribuídos a divindades e personagens míticos são indistinguíveis daqueles realizados por mortais.

No ritual descrito nos v. 527-537 do canto x, Odisseu executou uma sequência de ações cuidadosamente delineada: primeiro, cavou um fosso na terra; em seguida, derramou libações de mel, leite, vinho doce, água e grãos de cevada; sacrificou ovelhas, permitindo que o sangue escorresse no fosso; por fim, entoou cânticos e preces, atraindo os mortos, que se aproximaram para beber o sangue. Foi nesse contexto que Tirésias transmitiu as informações necessárias a Odisseu. Embora classifiquem essa catábase como um exemplo de necromancia, é necessário questionar essa interpretação. O ritual realizado por Odisseu diverge das práticas necromânticas tradicionais, que geralmente ocorriam junto ao túmulo do falecido e envolviam o uso de seu nome ou a manipulação de partes específicas do corpo, como o crânio ou a mão direita. A obtenção de respostas em rituais necromânticos costumava ser mediada por um especialista, que as transmitia por meio de enunciados em estado de transe, ventriloquia, ou mesmo pela interpretação de sinais e presságios.⁵

A tradição historiográfica anglo-americana tende a classificar o ritual realizado por Odisseu como um exemplo de necromancia. Essa interpretação se baseia no fato de que, embora a psicagogia tenha surgido no séc. v a.C. e a necromancia no séc. iv a.C., os intermediários entre vivos e mortos eram frequentemente denominados necro-

mantas, o que leva a associar a passagem da Odisseia a um episódio necromântico.⁶ Contudo, argumentamos que o ritual descrito se assemelha mais a um episódio de catábase heroica, cujo significado foi reinterpretado ao longo dos séculos, integrando-se ao imaginário social daquela sociedade através da memória coletiva. Apesar de suas semelhanças com práticas de psicagogia, é relevante ressaltar que Odisseu não era um praticante profissional dessa arte, o que o distancia das tradições estabelecidas.⁷

Embora os gregos valorizassem a ideia de se comunicarem com os mortos e obter informações ou controlá-los para benefício próprio, na prática eles a evitavam, assim como evitavam a maioria das formas de contato direto com os mortos. Em vez disso, quando precisavam de comunicação entre os vivos e os mortos, os gregos recorriam ao oráculo de Delfos para agir em seu nome. Uma parte significativa das respostas fornecidas pelo oráculo dizia respeito aos mortos, orientando os vivos a estabelecerem cultos para apaziguar as almas e os problemas que poderiam causar. No entanto, a imprevisibilidade dos deuses constituía um fator que sempre deveria ser considerado. Apesar da imprevisibilidade inerente às divindades, os gregos demonstravam preferência pela interação com os deuses em detrimento do contato com os mortos.⁸ O exemplo do culto realizado por um psicagogo contratado pelos espartanos, a pedido do oráculo de Delfos, para apaziguar o fantasma de Pausânias, ilustra essa preferência. Tal cenário contrasta com outras culturas antigas, como o Egito e a Mesopotâmia, onde a interação entre vivos e mortos era mais direta, lançando luz sobre os possíveis condutores dos rituais de necromancia na Grécia.

O filólogo Irving Leonard Finkel oferece importantes contribuições para o entendimento da necromancia em outras localidades e observa que o tema das almas inquietas e problemáticas, que retornam para assombrar os vivos sem serem convocadas, é recorrente na literatura mesopotâmica antiga. Em sua análise da *Epopeia de Gilgamesh*, Finkel⁹ destaca a cena

em que Nergal evoca a alma de Enkidu do submundo a pedido de Gilgamesh, fazendo-a emergir através de um fosso no chão, o que sugere uma prática de necromancia. Em uma lista de profissões mesopotâmicas datada do segundo ao primeiro milênio, encontramos os termos *ša etemmi* e *mušelû etemmi*, ambos relacionados ao ofício da necromancia. No *Lu Excerpt II*, a prática necromântica feminina é destacada pelo termo *mušelitum*, que designa uma necromante. Seu vocabulário também oferece a equação “[*bu-ur*] [*búr*] = *šulû ša etemmi*”, que significa evocar uma alma, evidenciando o caráter especializado dessa prática. A origem exata da necromancia continua sendo um tema de debate até os dias atuais. Finkel afirmou não ter certeza, com base nas evidências disponíveis, se a necromancia se originou nas tradições dos povos indígenas da Palestina, se foi adotada pelos hebreus ou, de fato, se teve sua origem na Mesopotâmia. No entanto, ele considera provável que a necromancia tenha sido praticada em grande parte do antigo Oriente Próximo. A presença da necromancia nas fontes gregas, assim como em textos mágicos judaicos e em outros períodos helenísticos e posteriores, certamente contribuiu para sua consolidação como um elemento fundamental nos grimórios medievais, uma prática que perdurou até os dias atuais.

A necromancia, a exemplo de outras práticas rituais de natureza mágica, constitui um campo de estudo marcado por lacunas. Sua natureza esotérica e o acesso restrito a muitos de seus aspectos, historicamente vedados ao público em geral, contribuíram para a formação de um *corpus* de informações fragmentado e incompleto. Embora algumas evidências de sua prática estejam presentes na cultura material, o entendimento sobre o tema permanece limitado. Diante desse cenário, torna-se fundamental analisar o conceito ritual da necromancia por meio de uma abordagem antropológica. Erika Bourguignon¹⁰ destaca que a adivinhação é um fenômeno universal, presente em todas as culturas. No entanto, a necromancia, embora seja generalizada, é relativamente incomum. As descrições e

os documentos sobre essa ação ritual são limitados, concentrando-se em determinados períodos e regiões. A prática da necromancia pressupõe a crença em uma vida após a morte e no interesse contínuo dos mortos pelos assuntos dos vivos. Por esse motivo, está frequentemente associada a costumes funerários e pós-funerários complexos, além do culto em sociedades antigas.

Os rituais necromânticos, geralmente conduzidos em túmulos, envolvem o uso do nome ou de partes do corpo do falecido, como o crânio. A resposta obtida pode ser proferida pelo condutor do ritual, seja em estado de transe, através de ventriloquismo ou pela interpretação de presságios. Contudo, o conceito de necromancia apresenta limitações. Bourguignon argumenta que sua vinculação intrínseca à tradição ocidental dificulta sua aplicação na análise de crenças e práticas de outras culturas. Ademais, a necromancia é apenas uma das diversas práticas adivinhatórias, frequentemente confundida com outras modalidades. Na Grécia antiga, a crença no poder profético dos mortos e na possibilidade de consultá-los através de sacrifícios ou libações em seus túmulos fundamenta a realização desse ritual.

O ritual de necromancia também tinha outros propósitos, os quais associamos que incluíam práticas condenadas pela pólis dos atenienses, como a magia voltada para prejudicar um inimigo, pois a ação ritual transparece uma estreita associação com os *katadesmoi*. Argumentamos que, durante os séc. V e IV a.C., a proibição da prática da necromancia estava associada a três principais motivos. Em primeiro lugar, essa prática era vista como privada, não sendo estritamente vinculada aos deuses gregos, o que a tornava não autorizada pelo Estado. Em segundo lugar, o local de realização dos rituais era determinante: estes eram geralmente realizados em túmulos específicos, de pessoas que morreram prematuramente, de forma violenta ou que não receberam um ritual fúnebre adequado. Os gregos, conhecidos por seu cuidado com os túmulos, proibiam até mesmo que pessoas não pertencentes

à família os visitassem (Plutarco. *Sólon*, 21.1-6). As práticas relacionadas aos mortos considerados “almas inquietas” refletiam normas que condenavam a violação e manipulação dos corpos dos falecidos. Segundo Ogden,¹¹ o poço ou uma sepultura poderia ser visto como uma entrada para o submundo, já que a tradição grega associava rachaduras ou fendas no solo a esses canais. Aproximadamente sessenta *katadesmoi* foram encontrados em um poço no Pretório de Herodes, em Cesareia, enquanto dezessete lâminas foram descobertas em um poço na Ágora de Atenas.

Embora não houvesse uma lei explícita contra a necromancia, sua reprovação, como retratado por Aristófanes em *As rãs* (v. 150), decorria do caráter sagrado dos locais de sepultamento, considerados invioláveis e protegidos pelos vivos em respeito aos mortos. Por fim, o status social dos praticantes da necromancia também pode ter gerado desconfianças, especialmente quando associado a mulheres estrangeiras. Essas práticas eram vistas como uma ameaça à harmonia social e religiosa, justificando sua reprovação nas esferas filosófica e moral. As críticas de Platão fornecem evidências indiretas sobre esses rituais, em *A república* (II, 364b) menciona os praticantes da *goeteia*, a prática da “magia má” ou “má religião”, que acreditamos estar associada à necromancia, e os condena por perturbar e manipular o corpo do morto em seus túmulos, com o intuito de causar danos ou intervir na ordem social, de maneira similar à ação ritual dos *katadesmoi*.

Muitas análises reduzem a necromancia à simples comunicação com os mortos, mas, em suas diversas formas, ela envolve sempre um processo de questionamento direto ao falecido, com o objetivo de obter informações que possam oferecer orientação e auxílio para o futuro do consultante. Essa técnica vai além da mera comunicação com os mortos; ela está fundamentada no propósito do praticante, que busca essa interação para influenciar positivamente a realidade dos vivos.¹² A forma de interação pode variar significativamente, desde o

uso de tabuletas de maldição lançadas em fossos até a evocação dos mortos para outros fins, como na magia de amarração amorosa, que será discutida a seguir.

O PAPEL DA NECROMANTE EM UM RITUAL DE AMARRAÇÃO AMOROSA

A cultura material ultrapassa as limitações presentes nos documentos literários, proporcionando informações inéditas e novas perspectivas sobre a prática da magia na Antiguidade. Um exemplo é a descoberta dos *Papiros mágicos greco-egípcios* (PGM), que enriqueceu significativamente o estudo da necromancia ao abrir caminhos para interpretações mais amplas. Considerando que essa prática está intimamente relacionada aos *katadesmoi*, podemos inferir que durante o ritual cabia ao *psychagogós* a responsabilidade de evocar a alma, enquanto à *nekyómantis* era atribuída a tarefa de manipular o corpo do falecido para o depósito da lâmina de chumbo.

Certos rituais mágicos, como a elaboração de filtros amorosos e unguentos afrodisíacos, bem como a manipulação do corpo do falecido, prática central da necromancia, eram amplamente atribuídos ao domínio feminino.¹³ Os gregos acreditavam que a natureza feminina, marcada por processos como a menstruação, conferia às mulheres um *miasma* especial, tornando-as capacitadas para conduzir rituais de contato direto com os mortos.¹⁴ Por outro lado, os homens, após passarem por um ritual de purificação, eram considerados preparados para evocar a alma de um falecido e estabelecer comunicação com os mortos por meio dos rituais de catábase e psicagogia.

Para compreender o papel de uma profissional da necromancia, especializada na manipulação de corpos em túmulos para a evocação de almas, propomos a análise de um feitiço amoroso denominado *filtrokata-desmos*. Esse feitiço revela uma simbiose entre as tradições religiosas gregas e egípcias durante os períodos clássico e helenístico. A receita do feitiço foi registrada em uma lâmina de chumbo, descoberta na década de 1970 na região do Egito, dentro

de um vaso cerâmico. Ao lado da lâmina, encontrava-se uma figura de argila, representando uma mulher ajoelhada, com os braços amarrados atrás das costas e perfurada por treze pregos de cobre. A escultura, chamada “Boneca do Louvre”, encontra-se atualmente no Departamento de Antiguidades Egípcias do Museu do Louvre.¹⁵

Durante as épocas Arcaica e Clássica, os gregos, assim como outras sociedades do entorno do Mediterrâneo, deixaram vestígios materiais, entre os quais se destacam bonecas identificadas em contextos associados a práticas mágicas, conforme evidenciado por investigações arqueológicas. Segundo Semiramis Corsi Silva,¹⁶ as bonecas às quais os gregos se referiam como *kolossoi* (κολοσσοί), no plural, eram efígies ou representações plásticas de indivíduos. Essas figuras foram produzidas ao longo de um extenso período cronológico, abrangendo desde os períodos mais remotos, como o etrusco, até a Antiguidade Tardia.¹⁷

O feitiço em questão apresenta Sarapamon, o agente mágico, que convoca uma série de deidades do submundo para testemunharem e protegerem o ritual com o intuito de amarrar sua amada, Ptoleme. Ele invoca uma diversidade de deidades gregas, mesopotâmicas e egípcias, a fim de potencializar o rito e assegurar a presença de todas as divindades relevantes. No entanto, o protagonista da prática mágica é a alma de Antínoo, cuja identidade, conforme Silva,¹⁸ pode estar vinculada ao jovem amante do imperador romano Adriano (117-138). O documento revela que Sarapamon não teve seus sentimentos correspondidos e, em busca de auxílio, recorreu a um especialista em evocação de almas, a quem supomos ser um psicólogo. O ritual de amarração sugere que Sarapamon pode ter contado com a ajuda de uma especialista, que podemos considerar uma necromante, dada a natureza particular da solicitação mágica. Durante o rito, Sarapamon se encontra diante do túmulo de um homem identificado como Antínoo, que faleceu prematuramente. Na invocação, Sarapamon solicita a assistência de deuses

tanto egípcios quanto gregos, que detêm influência sobre o mundo dos mortos, como Plutão/Hades, Coré/Perséfone/Ereshkigal, Adônis, Hermes/Thot e Anúbis.

A fonte sugere que, antes de realizar o ritual de contato com as potências sobrenaturais, era necessário passar por um ritual de purificação, um procedimento preliminar essencial. Esse ritual, semelhante àquele que envolve deuses egípcios e gregos, visava preparar o praticante para o contato com as forças divinas, garantindo a pureza necessária para que o ritual fosse eficaz e seguro:

PGM IV. 2967-3006

Entre os egípcios, as ervas são sempre obtidas assim: o herbalista primeiro purifica seu próprio corpo, depois espalha com natrão e / fumiga a erva com resina de um pinheiro após carregá-la ao redor do local 3 vezes. Então, depois de queimar *kyphi* e derramar a libação de leite enquanto ele reza, ele arranca a planta enquanto invoca pelo nome o *daimon* ao qual a erva / está sendo dedicada e o invoca para ser mais eficaz para o uso para o qual está sendo adquirida.

A invocação para ele, que ele fala sobre qualquer erva, geralmente no momento da colheita, é a seguinte:

Você foi semeado por Cronos, foi concebido por Hera, / foi mantido por Ammon, foi dado à luz por Ísis, foi alimentado por Zeus, o deus da chuva, foi crescendo sob Hélios e orvalho. Você [é] o orvalho de todos os deuses, você [é] o coração de Hermes, você é a semente dos deuses primordiais, você é o olho / de Hélios, você é a luz de Selene, você é o zelo de Osíris, você é a beleza e a glória de Urano, você é a alma do *daimon* de Osíris que se regozija em todos os lugares, você é o espírito de Ammon. Assim como você exaltou Osíris, exalte-se também e levante-se assim como Hélios se levanta a cada dia. Seu tamanho é igual ao zênite de Hélios, suas raízes vêm das profundezas, mas seus poderes estão no coração de Hermes, suas fibras são os ossos de Mnevis, e suas / flores são o olho de Hórus, sua semente é a semente de Pã. Estou te lavando em resina, assim como lavo os deuses, mesmo [enquanto faço isso] para minha própria saúde. Você também será purificado pela oração e nos dará poder como Ares e Atena fazem. Eu sou Hermes. Eu estou adquirindo você com Boa Fortuna e Bom *Daimon*, ambos em uma hora propícia e

em um dia propício que é eficaz para todas as coisas.

Depois de dizer isso, ele enrola o caule colhido em um pano de linho puro (mas no lugar de suas raízes eles jogaram sete sementes de trigo e um número igual de cevada, depois de misturá-las com mel), e depois de derramar na terra que foi cavada, ele parte.

No feitiço, “NN” indica o alvo do feitiço; o praticante preencheria o nome da vítima.¹⁹ Sarapamon esculpe a figura de Ptoleme: uma representação feminina nua, com uma ênfase específica na genitália, com as mãos amarradas atrás das costas e de joelhos. Este ato segue uma receita similar à encontrada no PGM IV. 296-466, cuja rubrica descreve um feitiço com instruções para amarrar um amante. Abaixo, temos a receita correspondente:

PGM IV. 296-466

Feitiço maravilhoso para amarrar um amante: Pegue cera [ou argila] de uma roda de oleiro e faça duas figuras, um homem e uma mulher. Faça o homem na forma de Ares completamente armado, segurando uma espada / em sua mão esquerda e ameaçando mergulhá-la no lado direito do pescoço dela. E faça ela com os braços atrás das costas e de joelhos. E você deve prender o material mágico em sua cabeça ou pescoço. Escreva na figura da mulher sendo atraída da seguinte forma: Na cabeça: / “ISEE IAO ITHI OUNE BRIDO LOTHION NEBOUTOSOUALETH”; na orelha direita: “OUER MECHAN”; na orelha esquerda: “LIBABA OIMATHOTH”; no rosto: “AMOUNABREO”; no olho direito: / “ORORMOTHIO AETH”; no outro: “CHOBUE”; no ombro direito: “ADETA MEROU”; no braço direito: “ENE PSA ENESGAPH”; no outro: “MELCHIOU MELCHIEDIA”; nas mãos: / “MELCHAMELCHOU AEL”; no peito: o nome, do lado materno, da mulher sendo atraída; no coração: “BALAMIN THOOUTH”; e abaixo do baixo ventre: “AOBES AOBAR”; nas partes íntimas: “BLICHIANEOI OUOIA”; nas nádegas: “PISSADARA”; na / sola do pé direito: “ELO”; na sola do outro pé: “ELOIAOE.”

E pegue treze agulhas de cobre e enfie 1 no cérebro enquanto diz, “Estou perfurando seu cérebro, NN”; e enfie 2 nos ouvidos e 2 nos olhos e 1 na boca e 2 / no ventre e 1 nas mãos e 2 nas partes íntimas e 2 nas solas, dizendo cada vez, “Estou perfurando tal e tal membro dela, NN, para que ela lembre apenas de mim, NN, sozinho.”

E pegue uma lâmina de chumbo e escreva o mesmo / feitiço e recite-o. E amarre a folha

de chumbo nas figuras com linha do tear depois de fazer 365 nós enquanto diz, como aprendeu, “ABRASAX, mantenha-a firme!” Você coloca isso, quando o sol está se pondo, ao lado da sepultura de alguém que morreu prematuramente ou violentamente, colocando também ao lado as flores da estação.

O feitiço a ser escrito / e recitado é: “Confio este feitiço de amarração a vocês, deuses ctônicos, HYESEMIGADON e KORE PERSEPHONE ERESCHIGAL e ADONIS o BARBARITHA, infernal HERMES THOOUTH PHOKENTAZEPSEU AERCHTHATHOUMI / SONKTAI KALBANACHAMBRE e ao poderoso ANUBIS PSIRINTH, que detêm as chaves do Hades, aos deuses infernais e *daimones*, aos homens e mulheres que morreram mortes prematuras, aos jovens e donzelas, de ano em ano, mês a mês, dia a dia / hora a hora. Conjuro todos os *daimones* neste lugar para ficarem como assistentes ao lado deste *daimon*. E desperte-se para mim, quem quer que seja você, seja homem ou mulher,” e vá para todos os lugares e em todas as direções e para todas as casas, e atraia / e a amarre. Atraia-a, NN, a quem NN deu à luz e cujo material mágico você possui.

Ao examinar a receita, é possível perceber que Sarapamon está posicionado diante do túmulo de uma alma específica, pertencente a alguém que faleceu de maneira prematura. A própria receita sugere que a estatueta seja colocada ao lado do sepulcro de um indivíduo cuja morte tenha sido precoce ou violenta. Em outros rituais de amarração, a ação se torna ainda mais direta, exigindo que a lâmina de chumbo seja colocada na mão direita do falecido. Argumentamos que a intervenção da necromante ocorre por meio dessa interação tátil, facilitada pelo contato direto com o corpo do morto, o que ativa a eficácia do ritual.

No que tange às almas convocadas para os rituais de evocação dos mortos, diversas lâminas de chumbo foram descobertas na mão direita de indivíduos que faleceram de maneira prematura, como suicidas, vítimas de mortes violentas e crianças, conforme registrado por Platão em *Leis* (XI, 933 a-b). A lei ateniense, de acordo com a inscrição IG II² 115.20-3, estipulava que a família era responsável pelo sepultamento das vítimas de morte violenta (*biathanatoi*), devendo realizar uma cerimônia privada que segue os procedimentos rituais pres-

critos pelos deuses e pela tradição. Após o ritual fúnebre, a família tinha a obrigação de proclamar o falecimento diante do tumulto e iniciar um processo legal para buscar a punição do assassino, conforme exposto por Antífone em *Tetralogias* (II, 3). A intensidade da contaminação associada à morte variava conforme as circunstâncias específicas do falecimento.

Existia uma lei que determinava a exclusão do assassino dos locais públicos e religiosos, com o intuito de evitar a contaminação da cidade pela sua presença. No caso de homicídio não intencional, o banimento era temporário. Platão, em *Leis* (IX, 865d-e), afirma que, se um homem fosse vítima de homicídio por morte violenta, mas tivesse vivido como um homem livre e honrado, demonstrando tal caráter em vida, e se o assassino tivesse provocado sua ira e medo, levando-o a viver sob constante receio, então seria necessário que o homicida se afastasse da presença da vítima por um período correspondente a um ciclo sazonal. Esse afastamento implicava em evitar os locais frequentados pela vítima e mudar-se para outra região de sua terra natal. Caso a vítima fosse estrangeira, o homicida deveria, na medida do possível, evitar os lugares de origem dela pelo mesmo período.

Além disso, caso o indivíduo culpado optasse por se submeter voluntariamente à lei, o parente mais próximo da vítima deveria acompanhar de forma rigorosa a obediência do assassino a todos os preceitos estabelecidos. Após o cumprimento dessas condições, o parente deveria conceder-lhe o perdão e, juntos, celebrar a paz, agindo de maneira conveniente. Por outro lado, aquele que se recusasse a se submeter à lei e ousasse, sem passar pelo processo de purificação, entrar nos templos para realizar sacrifícios, estaria demonstrando um desrespeito flagrante pelo período de exílio imposto. Platão, em *Leis* (IX), afirmava que, nesse caso, o comportamento do infrator deveria ser tratado da seguinte forma:

O parente mais próximo da vítima deverá persegui-lo como homicida que é, e, disso convicto, deverá aquele pagar o dobro de

todas as penas. Na eventualidade de o parente mais próximo da vítima negligenciar perseguir o homicida pelo seu crime, que sobre ele desabe a maldição, já que a própria vítima contra ele se vira com o seu protesto; além de ser ele próprio alvo de processo judicial, perseguido assim por quem o desejar, e podendo, com a ajuda da lei, condená-lo e obrigá-lo ao exílio da pátria por cinco anos (Platão. *Leis*, IX, 866b).

Já para o caso de um estrangeiro ter matado outro estrangeiro que ainda residia no local, qualquer pessoa, se assim o desejasse, poderia persegui-lo segundo as mesmas leis. Se fosse meteco, seria exilado por um ano; se fosse estrangeiro de estatuto, deveria submeter-se à purificação. Independentemente de sua vítima ser estrangeira, meteco ou cidadão, ficaria proibido de frequentar o país que promulgava as respectivas leis por toda a vida. Caso ousasse retornar, desafiando a própria lei, os guardiães das leis deveriam justamente condená-lo à morte, transferindo seus pertences para o parente mais próximo da vítima. Se, porventura, voltasse ao seu próprio país, mesmo que o fizesse voluntariamente, e acabasse naufragando na costa do país de onde foi exilado, deveria aguardar uma nova sentença, mesmo que permanecesse apenas à deriva na água. Se fosse obrigado a desembarcar, mesmo que pela força, o primeiro magistrado da cidade que o encontrasse deveria libertá-lo, conduzi-lo até a fronteira e, ao cruzá-la, permitir que deixasse o país sem sofrer qualquer dano (Platão. *Leis*, IX, 866c-d).

No caso de mortes resultantes de assassinato ou suicídio, a contaminação era considerada mais séria do que em outras situações. Tanto o nascimento quanto a morte eram momentos de transição para a sociedade, nos quais alguns membros eram incorporados enquanto outros eram perdidos. Apesar de serem eventos naturais, ambos eram encarados como violações da ordem estabelecida: tanto o indivíduo falecido ou agonizante quanto a mulher grávida eram percebidos como tendo perdido o controle sobre seus próprios corpos, levando o grupo social a se distanciar até que mudanças cruciais fos-

sem efetuadas (Parker, 1996, p. 63). Nesse sentido, os ritos de passagem podem ser compreendidos como meios de restaurar o controle, e o receio da contaminação surge do desejo de ordem e controle por parte de algumas cidades gregas.

Quanto aos suicidas (αὐθέντης) – cuja expressão é comumente empregada para designar assassino, poderia ser interpretada como suicida ou “assassino de si mesmo” – Platão defendia que eles deveriam ser enterrados sem honras fúnebres, em local isolado e distante de outras sepulturas, sem qualquer identificação no túmulo, a fim de que o morto seja esquecido na memória coletiva dos atenienses (Platão. *Leis*, IX, 873c). O suicídio era considerado um crime de natureza religiosa com repercussões políticas, visto como uma transgressão contra a pólis. Para neutralizar o efeito maléfico atribuído à alma do suicida, cuja força sobrenatural se acreditava capaz de causar danos ao *dêmos*, a mão do falecido deveria ser enterrada separadamente do restante do corpo. Presumia-se que a eficácia nefasta do *phántasma*, responsável pela agressão, residia na mão, perpetuando sua influência nociva sobre a pólis.²⁰

Sugerimos que a prática de enterrar a mão separada do corpo visava impedir seu uso por praticantes da necromancia e em rituais voltados a prejudicar adversários. Essa precaução se justificava pelo fato de os túmulos serem situados em locais remotos, por determinação do Estado, afastados de qualquer vigilância, o que dificultava o acesso à mão para finalidades ritualísticas. No caso das crianças (*áoroi*), a morte de um recém-nascido provocava uma reação social fraca, visto que a sociedade ainda não havia contribuído para a vida da criança, resultando em indiferença diante de seu desaparecimento (Platão. *Leis*, IX, 873d). Nos demais casos, conforme relatado por Plutarco (Sólon, 21), a restrição de visitas aos túmulos por pessoas não pertencentes à família, exceto no dia do funeral, revela as precauções adotadas pela pólis e/ou pelos familiares para resguardar os mortos contra a importunação e a interferência de praticantes de magia.

Retornando à ação ritual conduzida pelo jovem Sarapamon, observa-se que tanto o ritual de purificação (PGM IV. 2967-3006) quanto o feitiço de amarração (PGM IV. 296-466) requerem o uso de plantas, ervas, raízes e caules. No caso específico do feitiço de amarração, há ainda a exigência de que o praticante deposite flores da estação ao lado do túmulo. De acordo com Candido,²¹ Sarapamon seguiu rigorosamente todas as etapas prescritas. Para a colheita dos materiais herbais necessários, também é indicada uma receita específica, conforme descrito a seguir:

PGM IV. 286-95

Feitiço para colher uma planta: Use-o antes do nascer do sol. O feitiço a ser pronunciado: “Eu estou colhendo você, tal e tal planta, com minha mão de cinco dedos, eu, NN, e estou te levando para casa para que você possa trabalhar para mim para um certo propósito. Eu te conjuro / pelo nome imaculado do deus: se você não me der atenção, a terra que te produziu não será mais regada no que diz respeito a você – nunca mais na vida, se eu falhar nesta operação, MOUTHABAR NACH BARNACH¶[CHA BRAE¶] MENDA LAUBRAASSE PHASPHA BENDE¶; realiza para mim / o encanto perfeito”.²²

Este encantamento é marcado pela evocação de uma divindade e por uma dinâmica entre súplicas e ameaças, um traço característico de práticas mágicas antigas. Notavelmente, ele devia ser realizado antes do nascer do sol, um detalhe que se alinha à visão tardia de Teofrasto na obra *História das plantas*. Teofrasto, ao relatar os métodos empregados pelos *rhizotomoi* (coletores de raízes), apontava que a colheita de determinadas plantas antes do amanhecer era uma prática recomendada, embora não explorasse o contexto mágico dessa conduta. Conforme argumenta Ella Faye Wallace,²³ essa convergência pode sugerir que Teofrasto, talvez de forma inadvertida, perpetuou uma prática de caráter mágico enquanto a apresentava como algo técnico ou não-mágico. Além disso, o encantamento contém ameaças dirigidas à planta, um elemento que pode ser associado à prática descrita por Teofrasto (VII.3.3.3), na qual as plantas

colhidas eram submetidas a maus-tratos durante o processo de extração.

Britta Ager²⁴ nos explica que a planta era considerada um ser sensível, cuja permissão precisava ser obtida; sem o seu consentimento, ela se tornaria inútil como ingrediente. Era comum atribuir às plantas a concessão de permissão ao coletor para seu uso. Outras receitas encontradas nos papiros incluíam hinos dirigidos às plantas, da mesma forma como eram dirigidos a várias divindades mencionadas nesses documentos. Naturalistas e escritores médicos costumavam preservar instruções rituais para a coleta de plantas, às vezes sem mencionar abordagens diretas a elas. Essas instruções podiam incluir a colheita da planta ao nascer do sol, utilizando uma mão específica, geralmente a esquerda; explicando em voz alta o motivo da coleta, para quem ou por quem estava sendo feita; o uso de ferramentas específicas; traçar um círculo ao redor da planta; evitar que tocasse o solo; recitar orações ou oferecer sacrifícios em troca; e outras precauções mágicas. Desobedecer a essas instruções poderia resultar na planta se tornando ineficaz ou até mesmo prejudicial.

O uso do natrão remonta à antiguidade, integrando um ritual completo que também incluía a queima de resina de pinheiro e a oferta de leite. Cada um desses elementos simbolizava aspectos das antigas práticas religiosas observadas em diversas culturas, transcendendo as tradições gregas e egípcias. De acordo com o PGM IV. 286-95, todas as ervas eram consideradas sagradas. Durante a colheita de uma planta, a invocação realizada revelava suas origens divinas, associando-a a figuras como Cronos, Hera, Zeus, entre outros deuses e deusas. Essa invocação nomeava uma série de entidades divinas, atributos e propriedades, ressaltando a natureza sagrada do ato de colher ervas e reconhecendo o temor reverencial pelas propriedades divinamente concedidas dessas plantas. Em essência, o ato de coletar ervas era tido como uma forma de adoração, na qual a herbalista reconhecia que os poderes contidos nessas plantas

emanavam da divindade presente em cada parte colhida. Esse conceito assemelha-se à definição de erva conforme narrado por Teofrasto, e a transformação dessas plantas em medicamentos ampliava seus poderes para o benefício humano.

Esther Eidinow²⁵ examina diferentes abordagens para definir a magia e sua relação com a religião grega. Ela identifica duas perspectivas principais: a essencialista e a linguística. Enquanto a abordagem essencialista busca uma definição única e moderna da magia, muitas vezes como um oposto da religião, a abordagem linguística observa como os termos específicos mudam ao longo do tempo e do lugar. Eidinow destaca que a tentativa de estabelecer uma definição única para magia é problemática, pois ignora a diversidade de manifestações mágico-religiosas na Grécia Antiga. Não havia uma única religião, mas sim uma variedade de rituais moldados pelas circunstâncias e experiências dos praticantes. Além disso, Eidinow enfatiza que os praticantes da necromancia não devem ser associados à malefícios apenas por seu contato com os deuses ctônicos. Embora possam estar relacionados ao submundo, não são necessariamente vistos como uma força nociva, como frequentemente ocorre nas concepções modernas de magia maléfica.

Concordamos com Eidinow e Faraone quando afirmam que os rituais de necromancia foram moldados pelas diversas circunstâncias de sua prática e pelas experiências mutáveis de seus praticantes. É plausível que a necromancia tenha sofrido variações em suas formas rituais em diferentes sociedades. Na Grécia, sabemos que sua prática envolvia o contato direto com o corpo do morto e o uso de sangue de sacrifícios animais realizados durante o interrogatório, pois está registrado nas críticas realizadas pelos *iatroi*. Estes médicos hipocráticos, em *Sobre a doença sagrada* (I. 40), mencionam que a purificação através do derramamento de sangue era uma das atividades que os *manteis* realizavam que transgrediam a ordem. Eidinow²⁶ acrescenta que o sangue era utilizado porque os *daimones* se alimentavam dele. Por

esse motivo, sempre que a necromancia era praticada, o sangue era misturado com água para chamar mais facilmente os *daimones*.

A ilegalidade de certas formas de magia, combinada com as respostas locais ao infortúnio, provavelmente desempenhou um papel na marginalização de determinados tipos de práticas rituais. No entanto, não é correto inferir que a ilegalidade resultou na redução da atividade mágica como um todo. Faraone²⁷ demonstrou que algumas práticas de necromancia no contexto romano, que datam do final do séc. IV a.C. e envolviam o uso de crânios humanos, podem representar uma transformação de rituais necromânticos. Ele analisou quatro receitas de necromancia, que reunidas formam a sequência (PGM IV. 1928-2144). Este conjunto é marcado por quatro rubricas distintas, sugerindo uma diversidade de quatro receitas de necromancia com diferenças em suas execuções. No entanto, Faraone argumenta que o que à primeira vista parecem ser quatro receitas distintas, na realidade, correspondem a duas receitas mais abrangentes, que englobam os segmentos de PGM IV. 1928-2005 e PGM IV. 2006-2144. Estas foram rotuladas por ele como “Feitiços nº 1 e nº 2”, ambas sob a rubrica comum de *Feitiço de atração de (Rei) Pitys*. Vejamos abaixo:

Feitiço n. 1

PGM IV. 1928-2005:

“Feitiço de atração (*agôgê*) do Rei Pitys sobre qualquer *skýphos*” (uma seção no final da receita o chama de “interrogatório”).

Feitiço nº 2 (inclui todas as três rubricas a seguir)

PGM IV. 2006-2125:

“Feitiço de atração de Pitys (*agôgê*)” (“[...] sobre o interrogatório de *skýphoi*”).

PGM IV. 2125-2139:

“Um selo restritivo para *skýphoi* que não são satisfatórios (ou seja, para adivinhação) e também para evitar (ou seja, que eles falem)”.

PGM IV. 2140-2144:

“Feitiço de Pitys, o tessaliano, para a interrogação de cadáveres (*skênnoi*)”.²⁸

Faraone destaca algumas características compartilhadas dessas rubricas, cada uma delas emprega termos raramente usados entre os gregos e codificados para descrever partes específicas do corpo de um cadáver: o termo *skýphos* (σκύφος) que significa taça, é usado para se referir a um crânio nas três primeiras receitas, e o termo *skênnoi* plural de *skínē* (σκηνή) que significa tenda ou tabernáculo foi usado para se referir a cadáveres na última rubrica. Todas estão centradas no interrogatório de um cadáver ou crânio, com exceção da rubrica IV. 2125-2139 que deseja o contrário, que o crânio não forneça informações. Além disso, as duas primeiras rubricas utilizam o termo geral *agôgê* para descrever o objetivo do feitiço. Essa palavra, derivada do verbo conduzir, geralmente se refere a feitiços eróticos destinados a forçar mulheres a se submeterem aos homens. Porém, nessas rubricas o termo *agôgê* parece se referir à condução de almas do submundo para diversos propósitos, equivalente ao termo psicagogoi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da necromancia revela sua forte associação com o domínio feminino, refletindo o papel central das mulheres na sociedade grega, particularmente nas práticas religiosas e sociais relacionadas ao ciclo da vida e da morte. As mulheres estavam envolvidas na manutenção da pólis e em cultos de fertilidade, cura e morte, sendo o único papel público acessível a elas o de sacerdotisa. Esse vínculo com o mundo dos mortos sugere que elas eram consideradas possuidoras de uma conexão mais íntima com o divino do que os homens, especialmente no contexto da prática religiosa, onde as fronteiras entre o público e o privado eram transgredidas.

Além disso, é importante destacar que as práticas de adivinhação na Antiguidade variavam consideravelmente entre as culturas e os métodos empregados. Antes do período clássico, o termo estava apenas começando a ser empregado na Grécia, sendo mais um conceito literário do que uma prática reconhecida. Na literatura grega, a necromancia era retratada como

algo interdito e marginal, associado a culturas distantes e praticado em locais afastados, onde o contato com o submundo era possível. Quando vivos e mortos se encontravam, os mortos assumiam o controle da situação, impondo exigências aos vivos ou ameaçando-os com consequências drásticas caso suas demandas não fossem atendidas. Esse comportamento refletia a função dos psicagogoi e necromantes, responsáveis por apaziguar as almas inquietas e garantir que seus pedidos fossem cumpridos. Assim, o contato com os mortos era visto pelos gregos com grande cautela e receio, sendo considerado perigoso, a menos que proporcionasse informações cruciais sobre como evitar a ira das potências sobrenaturais.

É importante destacar que as particularidades de um contexto cultural específico desempenham papel fundamental em qualquer interpretação da magia, sendo que as abordagens comparativas apontam os elementos-chave a serem considerados para subsidiar tal interpretação. Ao investigarmos os exemplos de magia grega, surgem diversas oportunidades para elaborar interpretações sobre como essas práticas eram entendidas por seus praticantes, especialmente nos casos em que os vestígios sobre a execução de um ato mágico são escassos. A interpretação da necromancia em textos antigos pode ser enviesada pela influência judaico-cristã, que moldou a compreensão desse fenômeno ao longo dos séculos. Muitas referências a práticas classificadas como necromancia dizem respeito mais ao apaziguamento dos mortos do que propriamente à adivinhação por meio deles. As associações modernas com a necromancia têm origem sobretudo em debates literários e os relatos antigos sobre ritos necromânticos são, em grande parte, fictícios.

A necromancia, portanto, é definida como uma técnica de adivinhação que exige a mediação da alma de uma vítima de suicídio, morte precoce ou violenta. Nos papiros mágicos, a manipulação da mão direita é associada às práticas necromânticas, o que reforça essa interpretação. No

entanto, a necromancia não se trata de reviver os mortos, Graf²⁹ ressalta que em determinadas práticas ritualísticas associadas à necromancia, a especialista realiza preces ao deus Hélios, solicitando o envio de um espírito, denominado *nekuodamön*, cuja ligação com o crânio em posse da praticante é essencial. Após a invocação, não há interação direta e as informações são transmitidas por meio de sonhos, precedidos de um ritual no qual a *pharmakis* escreve as perguntas em folhas da erva Hera – simbolicamente ligada a Osíris e Dionísio – e as deposita no crânio.

Embora a manipulação de um crânio não seja, necessariamente, um ritual de necromancia, ele desempenha o papel de uma essência mágica nesse ritual, funcionando como um ponto de referência para que Hélios, o Sol, localize o dono do crânio. O ritual necromântico, contudo, é conduzido por uma profissional que preserva o cadáver em sua sepultura e utiliza apenas uma essência mágica, como o crânio ou a mão direita. Independentemente do método, quem realiza o ritual se baseia em processos simbólicos recorrentes. A prática de evocações por meio de sonhos era amplamente difundida na Grécia antiga, pois, no imaginário social, os deuses e os mortos se manifestavam em sonhos. Nos Papiros Mágicos Gregos-Egípcios (PGM), há feitiços que envolvem a evocação de mortos utilizando crânios. Contudo, não é possível afirmar se tais práticas eram efetivamente realizadas dessa forma na Grécia do período clássico.

ABSTRACT

In ancient Greece, divination played a crucial role in establishing a connection between the human world and transcendent spheres, which were often perceived as threatening. Rather than merely providing direct answers to specific problems, this practice allowed human concerns to be projected beyond the realm of reason, exploring traditionally inaccessible domains and expanding the horizons of thought and experience. During the Archaic period, the dead were not a central concern for the Greeks. However, over time, external influences and internal cultural shifts — partly driven by wars and epidemics — fueled fears of supernatural forces and heightened anxieties about individual fate after death. This growing apprehension regarding the potential interference of the dead in the world of the living led to the emergence of specialists capable of engaging with these entities and addressing related issues. These specialists, known as *goetes*, played a crucial role in mediating between the living and the dead. Through a range of rituals, including *katadesmoi*, psychagogy, and necromancy, they conducted ceremonies to summon, appease, or obtain knowledge from the deceased. Consequently, necromancy became a fundamental tool for managing Greek concerns about the afterlife and the potential influence of the dead on the living. Given this context, the present study aims to examine the development of necromancy in ancient Greece, analyze its manifestations, and explore the relationship between its practitioners and religious, social, and political norms.

KEYWORDS

Ancient Greece; Magic; Divination; Necromancy.

REFERÊNCIAS

FONTES ESCRITAS

AESCHYLUS. **Tragédies**: Les suppliants; Les perses; Les sept contre Thèbes; Prométhée enchaîné. Trad. Paul Mazon, 2. éd. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ANTIPHON. **Minor Attic Orators**. Trad. K.J. Maidment. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1960. (vol. I: Antiphon, Andocides).

ARISTÓFANES. **As rãs**. Tradução de Maria de Fatima Silva. São Paulo; Coimbra: Annablume, 2014.

BETZ, Hans Dieter. **The Greek Magical Papyri in Translation**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

CICERO. **De senectute; De amicitia; De divinatione**. Trad. William Armistead Falconer. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

EURÍPIDES. **Alceste**. Tradução de Jaa Torrano. **Codex**: Revista de Estudos Clássicos, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 2, p. 196-232, 2018.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2018.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2019.

PLATÃO. **A república**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **Leis**: volume I. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

PLATÃO. **Leis**: volume III. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2019.

PLUTARCO. **Les vies des hommes illustres**. Démosthène. Traduction par E. Talbot. Quatrième édition. Paris: Librairie Hachette, 1905.

DICIONÁRIOS E GRAMÁTICAS

ALDRICH, Chris. **The Aldrich Dictionary of Phobias and Other Word Families**. Victoria, Canadá: Trafford Publishing, 2002.

BÖLTING, Rudolf. **Dicionário grego-português**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1941.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BIBLIOGRAFIA

AGER, Britta K. **Roman Agricultural Magic**. Dissertation, The University of Michigan, 2010.

ANTUNES, Carlos Leonardo B. **Métrica e rítmica nas odes píticas de Píndaro**. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BANDEIRA, Lennyse Teixeira. **O ritual de psychagōgias (ψυχαγωγός) na Grécia Antiga**: exercício de experimentação comparada com documentações textuais e vasos cerâmicos entre os séc. VIII e IV a.C. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

BANDEIRA, Lennyse Teixeira. **Magia e gênero**: os rituais de necromancia e psicagogia em perspectiva comparada (séc. V e IV a.C.). Rio de Janeiro, 2024. Tese (Doutorado em História Comparada) - Programa de Pós-graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

CANDIDO, Maria Regina. Filtrokata-desmos: a simbiose entre os deuses gregos e egípcios nos períodos clássico e helenístico. **Romanitas**: Revista de Estudos Grecolatinos, n. 17, p. 107-123, 2021.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. As origens do direito ocidental na pólis grega. **Revista Justiça e História**, v. 2, n. 3, p. 1-8, 2009.

COLLINS, Derek. **Magia no mundo grego antigo**. Tradução de Lucia Sano. São Paulo: Madras, 2009.

EIDINOW, Esther. In Search of the 'Beggard-priest'. GORDON, Richard L.; PETRIDOU, Georgia; RÜPKE Jörg. **Beyond Priesthood**: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire. Boston: De Gruyter, 2017.

FARAONE, Christopher. **Ancient Greek Love Magic**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

FARAONE, Christopher. Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144). In: JOHNSTON, Sarah Iles; STRUCK, Peter T. (orgs) **Mantikê**: Studies in Ancient Divination. Leiden: Brill, 2005.

FINKEL, Irving L. Necromancy in Ancient Mesopotamia. **Archiv Für Orientforschung**, n. 29/30, 1983, p. 1-17.

JOHNSTON, Sarah Iles; STRUCK, Peter T. **Mantikê**: Studies in Ancient Divination. Leiden: Brill, 2005.

PARKER, Robert. **Miasma**: Pollution and Purification in Early Greek Religion. New York: Clarendon Press, 1996.

SILVA, Semíramis Corsi. Como fazer uma boneca de amarração erótica: o uso dos kolossoi mágicos nas antigas sociedades mediterrâneas. In: CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa; MOTA, Arlete José. **TRIVIA**: Estudos Interdisciplinares sobre as Práticas da Magia na Antiguidade. Vassouras: Universidade de Vassouras, 2023.

TROPPER, Josef. **Nekromantie**: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker, 1989.

WALLACE, Ella Faye. **The Sorcerer's Pharmacy**. New Brunswick, New Jersey: Rutgers (Doctoral Dissertation), 2018.

Notas

1 Bolting, 1941, p. 401; Liddell; Scott, 1996, p. 1165.

2 Analisamos diversas passagens que evidenciam a psicagogia no séc. V a.C., destacando, em particular, o fragmento intitulado *Purificações*, de Empédocles de Ácragas. Nesse texto, identificamos práticas que sugerem o domínio de um psicagogo, como os rituais de purificação e cura realizados por Empédocles, associados à sua habilidade de evocar os mortos (*Purificações*, fr. 112 Diels). No drama satírico *Alceste*, de Eurípides, que descreve o resgate de Alceste do mundo dos mortos por Hércules, exemplificado pela passagem “οὐ ψυχάγωγὸν τόνδ’ ἐποιήσω ξένον” / Venha, seu convidado não é um “*psychagogos*” (*Alceste*, v. 1125), ilustra uma interação com o mundo dos mortos, característica central da psicagogia. Além disso, na tragédia grega *Os persas*, de Ésquilo, se evidencia o domínio masculino na condução dos rituais de psicagogia. Na peça, o Coro, composto por nobres anciãos, desempenha um papel crucial ao evocar a alma do rei Dário junto ao seu túmulo, como demonstrado na passagem: “ὕμεις δὲ θοῖνείτ’ ἐγγὺς ἐστῶτες τάφου καὶ ψυχάγωγοις ὁρθιάζοντες γόοις οἰκτρῶς καλεῖσθ’ ἡμ’ / Vós carpis o pranto de pé junto ao sepulcro, e com altos gemidos condutores de alma em prantos me invocais” (*Os persas*, v. 681-693).

3 Ogden, 2001, p. 11.

4 Collins, 2009, p. 54-55.

5 Bourguignon, 1987, p. 6451.

6 Collins, 2009, p. 52.

7 Bandeira, 2020, p. 39.

8 Johnston, 2005, p. 21.

9 Finkel, 1983, p. 15.

10 Bourguignon, 1987, p. 6451.

11 Ogden, 2001, p. 25-28.

12 Tropper, 1989, p. 13-15.

13 A materialidade da prática da necromancia na Grécia Antiga revela-se nos discursos de oradores como Demóstenes e Hipérides, que narraram os julgamentos de mulheres estrangeiras condenadas por crimes de impiedade. Esses relatos suscitam reflexões sobre as atividades realizadas por mulheres que, embora não cidadãs, integravam a sociedade ateniense. Entre elas, destacam-se Nino, Frinéia de Téspias e Teóris de Lemnos, acusadas de transgredir as normas estabelecidas por meio de práticas com conotações mágicas que desafiavam o campo religioso institucionalizado. Essas mulheres constituíam um grupo detentor de amplo conhecimento sobre a necromancia, saber que era empregado de forma lucrativa em diversas finalidades. Entre as práticas realizadas, destaca-se o uso dos *katadesmoi* para magia amorosa, a neutralização de adversários e outros propósitos. Cabe ressaltar que a magia, em sua essência, era empregada tanto para fins benéficos quanto para ações de natureza maléfica.

14 Candido, 2021, p. 116

15 O feitiço em questão foi examinado por Semiramis Corsi Silva, em seu artigo intitulado “Como fazer uma boneca de amarração erótica: o uso dos kolossoi mágicos nas antigas sociedades mediterrânicas” (2023), e por Maria Regina Cândido, no trabalho “Filtrokatadesmos: a simbiose entre os deuses gregos e egípcios nos períodos clássico e helenístico”. A nossa análise se apoia nas valiosas

contribuições dessas autoras, cujas investigações foram fundamentais para o desenvolvimento de nossa pesquisa.

16 Silva, 2023, p. 113.

17 A historiadora analisa a Boneca do Louvre em seu artigo *Como fazer uma boneca de amarração erótica: o uso dos kolossoi mágicos nas antigas sociedades mediterrânicas* (2023) e nos dá informações detalhadas sobre ela, a seguir: data do séc. III ou IV EC (200-399), é uma das bonecas de amarração mais conhecidas do antigo Egito e frequentemente destacada em publicações sobre o tema. Feita de terracota e com as medidas de 9,6 cm de altura, 4,2 cm de largura e 7,2 cm de espessura, essa boneca mágica (Número de inventário: e 27145 a) foi descoberta junto com um vaso de terracota (Número de inventário: e 27145 b) medindo 14,6 cm de altura e 11,9 cm de diâmetro, além de uma lâmina de chumbo contendo a imprecação mágica (Número de inventário: e27145c), com dimensões de 11,2 cm de altura e 11,1 cm de largura. Tanto a boneca quanto a lâmina estavam depositadas no vaso, indicando que todo o conjunto fosse parte integrante do ritual mágico. *Link para acesso:* <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010011467>.

18 Silva, 2023, p. 120.

19 Wilburn, 2012, p. 28-29.

20 Cerqueira, 2019, p. 81.

21 Candido, 2021, p. 119.

22 A tradução para o português é de nossa autoria, com base na tradução para a Língua Inglesa de E.N. O’Neil, edição de Hans Dieter Betz (1992).

23 Wallace, 2018, p. 18.

24 Ager, 2010, p. 255.

25 Eidinow, 2007, p. 14.

26 Idem, 2017, p. 265.

27 Faraone, 2005, p. 257-258.

28 A tradução para o português é de nossa autoria, com base na análise de Christopher Faraone (2005).

29 Graf, 2006, p. 459.