



Recebido em: 09/12/2016

Aceito em: 20/01/2017

Entre a Religião e a Magia: (re)pensando o estudo do Egito Antigo

Between Religion and Magic: (re)thinking the study of Ancient Egypt

Thiago Henrique Pereira Ribeiro¹

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

“Moisés e Aarão foram a Faraó, e fizeram como Iahweh ordenara. Lançou Aarão a sua vara diante de Faraó e diante dos seus servos, e ela se transformou em serpente. Faraó, porém, convocou os sábios e os encantadores, e, com seus sortilégios, os magos do Egito fizeram o mesmo. Cada um lançou sua vara, e elas se tornaram serpentes. Mas a vara de Aarão devorou as varas deles”. Êxodo, 7: 10-12 (BÍBLIA DE JERUSALÉM: 2010, 111).

Resumo: o presente artigo se trata de um resumo do nosso primeiro capítulo de Dissertação de Mestrado, trabalho que ainda se encontra em andamento. Nosso intuito central é chamar a atenção para o uso dos conceitos de *religião* e *magia*, assim como da relação entre eles. Nossas principais ideias defendidas são: a) os termos são profundamente problemáticos e carregam em si preconceções qualitativas (positivo e negativo) que se originam de questões históricas e culturais; b) graças ao dito no item (a), a divisão entre religião e magia é duvidosa. Ao fim, encerramos tratando da questão de forma direcionada diretamente ao Antigo Egito, civilização sobre a qual pesquisamos.

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

Palavras-chave: História Antiga; Egito Antigo; Religião; Magia; Conceitos.

Abstract: the present article consists in a brief discussion that we dealt in the first chapter of our Master's Degree Dissertation, a work that is still in progress. Our main goal is to call attention to the use of the concepts of *religion* and *magic*, as well as the relation between them. Our main defended ideas are: a) the terms are deeply problematic and carry qualitative preconceptions (positive and negative) that have origins in historical and cultural matters; b) thanks to what have been said in item (a), the division between religion and magic is doubtful. In the end, we finish the discussion by treating this question in a way directly focused on the Ancient Egypt, civilization that we research about.

Keywords: Ancient History; Ancient Egypt; Religion; Magic; Concepts.

A imagem do Egito é há séculos carregada por um imaginário de mistérios e magia. Sob as areias da terra de *kemet*² estariam enterrados diversos conhecimentos ocultos e elevados que, uma vez obtidos, seriam capazes de produzir efeitos inimagináveis. Além disso, esses conhecimentos são tidos como tendo uma relação muito próxima com a magia, algo que é alimentado não apenas por testemunhos de escritos da Antiguidade como também pelo número de artefatos, textos e objetos³ que foram encontrados em escavações.

O trecho supracitado e extraído do livro de Êxodo é possivelmente uma das antigas vozes estrangeiras que se referem ao Egito como uma terra de magos e magia. No entanto, existe um efeito de sentido nessas linhas que serve de ponte ao tema deste artigo. Por mais que o ato de transmutação em serpente seja o mesmo, há uma diferença qualitativa entre os que o fazem por meio do auxílio de Iahweh e os que operam pelos chamados “sortilégios”. É, em suma, um confronto entre representantes do que é tido como “verdadeira religião” contra os atuantes de práticas menores e/ou falsas. O ato final, de vitória de uma das serpentes sobre as demais, pode ser lido como uma afirmação de superioridade da religião de Israel sobre a magia dos egípcios.

Essa suposição de que existe uma distinção entre religião e magia possui raízes profundas no pensamento ocidental. A diferença entre os termos é sobretudo qualitativa: a religião é superior, benigna, organizada, clara, enquanto que a magia encarna todos os seus contrários. Tais ideias se gestaram ainda na Antiguidade e se mantiveram até os dias de hoje, exercendo influência significativa nos estudos clássicos de Antropologia, Sociologia, História e, considerando-a em específico, Egíptologia⁴.

Os egíptólogos não se privaram de aplicar esse paradigma de religião *versus* magia em seus primeiros estudos sobre o Egito. Contudo, tiveram de lidar com a “rebeldia” de suas fontes de estudo que simplesmente se recusavam a se encaixar nessa lógica binária que deveria, segundo os ocidentais modernos, ser óbvia⁵. Ao invés disso, os antigos egípcios pareciam querer confrontar seus estudiosos do

² “Terra negra”, em língua egípcia. A expressão se refere à coloração do solo após o retorno das águas do Nilo ao seu volume normal, momento do ano que era bastante propício ao plantio graças à riqueza de minerais e nutrientes em que fica o terreno. Como a ocupação ocorria – e ainda ocorre – ao longo das margens do rio, “terra negra” era o nome que os próprios egípcios davam para seu território.

³ Com destaque para os amuletos, tipo de objeto bastante presente nas escavações de tumbas egípcias.

⁴ Aludimos principalmente aos estudos feitos ao longo do século XIX e primeira metade do XX.

⁵ Nos referimos principalmente a Ernest Cassirer, filósofo que em sua obra *Ensaio sobre o Homem* questionou a divisão das esferas ao mesmo tempo em que afirmou ser “**natural** desejar uma definição clara que nos permita traçar uma linha nítida de demarcação entre magia e religião” (CASSIRER, 2005: 154, grifos nossos).

futuro ao não conceberem que religião e magia são coisas distintas que não deveriam se tocar. Mesmo assim, o uso da ideia de oposição se manteve como chave interpretativa por muitas décadas, apesar do reconhecimento de que os egípcios uniam esses elementos.

Este artigo, assim, é um breve balanço do uso dos conceitos de religião e magia para os estudos sobre Egito Antigo. Fruto parcial de nossa atual pesquisa, o texto versará primeiramente sobre o que chamamos de *paradigma tradicional*, de oposição entre religião e magia, passando em seguida para o *novo paradigma*, o qual busca ver uma relação de maior proximidade ou até mesmo de união entre esses campos. Por último, mostraremos nossas reflexões sobre como realizamos o procedimento de uso dos conceitos em nosso estudo sobre a civilização egípcia.

O Paradigma Tradicional

As origens do paradigma tradicional podem ser apontadas a duas fontes ainda na Antiguidade. A primeira liga-se ao trecho que citamos ao início deste artigo e diz respeito justamente ao antigo povo hebreu. Seguindo a argumentação de Stanley Tambiah, os hebreus não negavam a existência nem a atuação dos deuses dos povos que os circundavam, mas os colocavam em um patamar inferior a seu Iahweh. Eles entendiam que os deuses de fora, por possuírem origens conhecidas, eram parte integrante do próprio cosmos e, assim, poderiam ser influenciados a agirem por meio das ações humanas. Já Iahweh era posto acima e distante da natureza que ele mesmo criou, de forma que se encontrava imune contra quaisquer influências das pessoas (TAMBIAH, 1990: 6-7).

Já a influência do contexto greco-romano é mais nítida e normalmente mais lembrada. Fritz Graf informa-nos que a palavra grega *mageia* surge por volta dos séculos VI-V AEC como forma de referência a sacerdotes persas do grupo dos Magi (*magoi*, plural de *magos*), mas que isso se tratou de um processo de diminuição pejorativa de certo grupo estrangeiro em prol da demarcação de identidade helênica (GRAFT, 2001: 30;35). Roma posteriormente adota essa carga negativa de *mageia* ao utilizar as versões latinas *magus* e *magia* para expressar, respectivamente, o praticante e sua arte. Assim, tem-se que tanto em contexto grego quanto romano a magia era ligada a ideias de falsidade e enganação (RITNER, 2001: 44-45), sendo comum seu uso na Roma Imperial como uma ferramenta de acusação legal (GRAFT, 2001: 41-42).

Com isso, o Cristianismo logo em seus primeiros anos contou com uma dupla herança de negatividade da concepção de magia. É principalmente marcante

seu emprego como forma de acusação e denegrição de um grupo por parte de outro, como se vê na fala de Ritner (2001: 44):

[...] os romanos perseguiram os primeiros cristãos por prática de magia. Em troca, a politicamente segura Igreja Católica perseguiu pagãos romanos por magia, apenas para ser novamente acusada por críticas de Protestantes reformados durante a Reforma.⁶

Como mencionamos anteriormente, essa concepção de magia como falsa e negativa foi herdada pelos estudiosos das áreas de humanidades ao menos até meados do século XX. A magia aparece principalmente posta em paralelo com a religião, por vezes também com a ciência, além de ser apontada para os chamados “povos primitivos”, conglomerados humanos vistos como pertencentes a estágios iniciais de uma escala evolutiva e que surgem como um terreno fértil para as práticas mágicas nas análises dos acadêmicos ocidentais. É o que se apreende de uma leitura de três nomes proeminentes desse contexto e que serão aqui apresentados: James Frazer, Marcel Mauss e Bronislaw Malinowski.

As considerações do britânico Frazer sobre esse debate provém de seu clássico *O Ramo de Ouro (The Golden Bough)*⁷. Na seção destinada à análise da relação entre religião e magia, Frazer evoca também a ciência para uma tripla comparação e delimitação. Seu eixo inicial de argumentação se dá pela forma de como cada uma das três concebe e lida com a natureza/cosmos ao redor. Segundo sua fala, a religião entende que o universo em geral é habitado por forças e seres dotados de poderes, vontades e consciência próprias, enquanto que tanto a magia quanto a ciência tratam a natureza como estanque, regido por leis e regras fixas. Frazer, assim, aproxima magia e ciência pelo funcionamento de cada, uma vez que ambas se guiam por um ideal de “causa e efeito” em que ações e processos fornecem efeitos determinados. Este autor, porém, logo polariza a dupla: apesar de trabalharem guiadas por um mesmo rol de ideias⁸, a ciência para Frazer consiste no modo de aplicação correta de tais preceitos, enquanto que a magia é seu modo de aplicação incorreto ou equivocado. Nas próprias palavras de Frazer: “legitimamente

⁶ Tradução livre. “Thus, the Romans prosecuted the early Christians for practicing magic. In turn, the politically secure Catholic Church prosecuted pagan Romans for magic, only to be charged again with magic by schismatic Protestant critics during the Reformation”.

⁷ Apesar de a obra completa consistir em doze volumes, utilizamos aqui a versão resumida produzida pelo próprio autor na década de 1920.

⁸ É interessante ressaltar que Frazer define na página 49 de seu livro que tais ideias consistem na associação por similaridade ou equidade e a contiguidade de elementos e substâncias, pontos que ele explicitamente afirma serem os modos de operação da magia no capítulo anterior ao aqui debatido. Cf: FRAZER, 2002: 11-48.

aplicadas elas [as ideias em comum] produzem ciência; aplicadas de forma ilegítima elas produzem magia, a irmã bastarda da ciência” (FRAZER, 2002: 50)⁹.

Assim, ao passo que tanto magia quanto ciência possuem essa lógica mecânica, “dura”, a religião atua por meio de diálogo e conciliação com esses seres que ela acredita existirem na natureza. Com isso, e deixando a ciência de lado, a diferença entre religião e magia é tida de duas formas. Em primeiro lugar, Frazer afirma que não raro a magia lida com os mesmos seres das crenças religiosas, porém sem mudar sua prática de atuação mecânica, o que acaba resultando em coação e uso de força para que essas existências se dobrem às vontades do executor da magia. Desta forma, delineia-se uma rivalidade entre sacerdote e mago, uma vez que este último perverte os elementos da religião (*Ibidem*: 51-52). Em segundo lugar, Frazer também afirma que os elementos mentais da magia são mais simples e menos diversificados que os da religião, o que para ele indica a anterioridade da primeira na história humana. Frazer, com isso, segue a tendência de sua época de estabelecer uma linha evolutiva que vai da magia, simples e primitiva, à religião, complexa e desenvolvida (*Ibidem*: 54-56).

O segundo estudioso aqui levantado, Marcel Mauss, possui pontos de aproximação e outros de afastamento com Frazer. É interessante notar que em um texto publicado em 1904, integrante do conjunto do *Miscelânea de História das Religiões (Mélange d'histoire des religions*, em francês original), produzidos em conjunto com Henri Hubert, seja levantada a questão da base social da magia¹⁰. Nesse texto, em que se versa sobre o surgimento de poderes mágicos em tribos australianas, os autores argumentam que a magia não se ancora em atos deliberados de enganação, mas sim em todo um conjunto de preceitos, ideias, crenças e práticas que são partilhadas dentro de determinado grupo humano e que agem para legitimar e atribuir eficácia à iniciação, *status* e práticas do mago¹¹ (MAUSS E HUBERT, 2002, [1904]: 37).

Mas é em outro trabalho de Mauss que a magia é melhor desenvolvida. Referimo-nos ao *Teoria Geral da Magia (Théorie Générale de la Magie)*, cuja publicação original se deu em 1902. Mauss logo de início mostra alguns pontos de concordância com as ideias de Frazer, como em sua fala de que a religião surge em um

⁹ Tradução livre. “*Legitimately applied they yield science; illegitimately applied they yield magic, the bastard sister of science*”.

¹⁰ É válido ressaltar que os autores criticam que estudos anteriores sobre o tema da magia não tenham abordado a questão dos temas sociais envolvidos, crítica que é direcionada nominalmente a Frazer e outros estudiosos por meio de uma nota de rodapé (MAUSS E HUBERT, 2002, [1904]: 5).

¹¹ Um exemplo são os *tabus* impostos que devem ser especialmente zelados para a manutenção dos poderes do mago. (*Ibidem*: 35-36).

estado evolutivo posterior da história humana graças a um duplo processo de tomada de consciência das falhas da magia, sua fase evolutiva precedente, junto de uma nova concepção por parte do homem de ser a natureza povoada por seres com vontades próprias (MAUSS, 2002, [1902-1903]: 6). No entanto, ele também discorda de seu predecessor britânico, principalmente quanto à separação de magia coercitiva e religião conciliadora:

Mas esta definição está ainda longe de ser suficiente; pois o rito religioso também compele com frequência, e o deus, na maior parte das religiões antigas, não era capaz de se evadir de um rito realizado sem falhas. Ademais, não é exato [...] que todos os ritos mágicos possuem uma ação direta, uma vez que há espíritos na magia e até os deuses nela figuram. Finalmente, o espírito, deus ou diabo nem sempre obedece imediatamente às ordens do mago, o qual termina por lhes suplicar¹² (*Ibidem*: 12).

Apesar disso, Mauss se atém ao pressuposto de que a magia consiste em um fenômeno de caráter universal que é distinguido em cada sociedade pelos seus próprios membros (*Ibidem*: 10). Assim, ele não desiste de estabelecer uma definição de magia que a coloque em oposição à religião. De um lado, ele situa como elementos religiosos as festas e sacramentos, “ritos solenes, públicos, obrigatórios, regulares”¹³, enquanto que do outro lado, o da magia, ele destina o que chama de malefícios, caracteristicamente proibidos tanto pelas leis existentes quanto pela religião (*Ibidem*: 12). Mauss afirma, com isso, ter estabelecido dois polos extremos para a relação entre religião (polo do sacrifício) e magia (polo do malefício), mas que entre eles “se propaga uma massa confusa de fatos, cujo caráter específico não é imediatamente aparente. Tais são as práticas que não são nem interditas nem proscritas de forma especial”¹⁴ (*Ibidem*: 13). O autor passa, então, a analisar os pontos de aproximação e distanciamento entre os fenômenos, o que por fim resulta na definição de magia como “qualquer rito que não ocupa um

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

¹³ Tradução livre. “[...] *les rites sonnels, publics, obligatoires, réguliers; tels, les fêtes et les sacrements*”.

¹⁴ Tradução livre. “*Entre ces deux pôles, s’étale une masse confuse de faits, dont le caractère spécifique n’est pas immédiatement apparent. Ce sont les pratiques qui ne son ni interdites, ni prescrites d’une façon spéciale.*”

*lugar em um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso e tendendo ao limite de um rito proibido*¹⁵ (*Ibidem*: 14).

O último autor da tríade que aqui levantamos é o antropólogo Bronislaw Malinowski. A questão da magia aparece em seu *Magia, Ciência e Religião* (*Magic, Science and Religion*) de 1948¹⁶ e, como o próprio nome diz, aborda a magia em comparação com religião e ciência de forma semelhante a que Frazer fizera anos antes¹⁷. No entanto, é bastante nítido que Malinowski se ancorou fortemente no material etnográfico que ele mesmo recolheu para tecer suas reflexões.

No que concerne à ciência, Malinowski considera que esta existe no “homem primitivo” uma vez que ele possui um estoque de conhecimentos fruto de experiências e que são repassados pela tradição, o que para o antropólogo se configura em uma ciência rudimentar (MALINOWSKI, 1948: 9; 17-18). Porém, ocorre que muitas vezes as práticas dessa “protociência” se misturam com ações mágicas, o que segundo ele se trata de um problema resolvido pelos próprios nativos: eles mesmos traçam uma linha divisória entre o que deve ser obtido por meio de trabalho e empenho, como o cuidado de plantações, e o que é tido como imprevisível e adverso, a exemplo da alternância correta de ciclos de sol e chuvas, recaindo estes últimos na magia (*Ibidem*: 11-12). É válido destacar que ambas as operações podem envolver a ação coletiva, o que significa dizer que, diferentemente de Mauss, Malinowski não levanta a ação individual como uma característica exclusiva e própria da magia.

Já o ponto de diferenciação entre magia e religião é buscado por Malinowski sem, no entanto, a busca por definições gerais (*Ibidem*: 19). Sua demarcação entre os fenômenos se guia pela funcionalidade de cada um nas sociedades por ele estudadas. Observando primeiramente o rito, que pode ser individual ou coletivo tanto em uma quanto em outra, o autor levanta uma distinção na *finalidade*: enquanto o rito mágico visa um objetivo claro e futuro, como uma proteção ou uma cura, o rito religioso possui uma faceta de fim em si mesmo, a exemplo de um culto de celebração pela vida de um recém-nascido. O rito religioso ocorre, parafraseando os indivíduos por ele estudados, “pois assim é o costume, [...] por que foi assim ordenado”¹⁸ (*Ibidem*: 20-21).

¹⁵ Tradução livre e grifos do autor. “[...] *tout rite qui ne fait pas partie d’un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé*”.

¹⁶ Trata-se de uma obra póstuma lançada seis anos após sua morte.

¹⁷ Não por acaso, Malinowski enaltece o nome de Frazer por considerar principalmente que este elucidou o problema da relação desses três elementos dentro da chamada “religião primitiva” (MALINOWSKI, 1948: 2).

¹⁸ Tradução livre. “[...] *it is done because such is the usage, [...] because it has been ordained [...]*”.

Dando prosseguimento, Malinowski defende que a religião possui um forte viés coletivo (que não exclui o individual, mas sim o soma) que tanto reforça a coesão e identidade comunitária quanto auxilia na superação e aceitação de momentos naturais de crise, como puberdade e morte de pessoas próximas (*Ibidem*: 69). Já a magia tem como cerne as emoções que surgem principalmente em momentos de tensão, como raiva por um rival ou desespero frente a algo desconhecido (*Ibidem*: 52-53; 59-61). Assim, o principal elemento da magia é o feitiço, a fórmula expressa e falada pelo seu praticante (*Ibidem*: 54). Ademais, Malinowski enfatiza que a magia não se trata de uma força existente na natureza, mas sim de algo que reside no homem, é centrado nele e em seus afazeres (*Ibidem*: 56-57). Apesar da possibilidade de ser feita em coletivo, é costume haver certos profissionais especializados em magia (*Ibidem*: 28; 69) que contam com o apoio e legitimação de formulações míticas que narram como o homem adquiriu suas capacidades mágicas (*Ibidem*: 63-64). Malinowski, por fim, fornece ainda um longo comentário comparativo entre magia e religião:

Agora, o que distingue magia de religião? Nós tomamos para nosso ponto de partida uma distinção definitiva e tangível: nós definimos, dentro do domínio do sagrado, magia como uma arte prática consistindo de atos que são meios para um fim definido a ocorrer posteriormente; religião como um corpo de atos autônomos sendo eles mesmos o cumprimento de seu propósito. Nós podemos seguir esta diferença em suas camadas mais profundas. A arte prática da magia tem sua técnica limitada e circunscrita: feitiço, rito e a condição do executante sempre formam sua tríade corriqueira. Religião, com seus atos e propósitos complexos, não possui tal técnica simples, e sua unidade não pode ser vista nem na forma de seus atos nem tampouco na uniformidade dos temas que lida, mas sim nas funções que cumpre e no valor de sua crença e ritual. Novamente, a crença na magia, correspondendo a sua natureza marcadamente prática, é extremamente simples. Ela é sempre a afirmação do poder do homem a fim de causar certos efeitos por meio de determinado feitiço e rito. Na religião, por outro lado, temos um completo e sobrenatural mundo de fé: o panteão de espíritos e demônios, o poder benevolente dos totens, os espíritos guardiões, o pai-de-todos tribal e a visão de vida futura criam uma realidade supernatural para o homem primitivo. A mitologia da religião é também mais variada e complexa assim como mais criativa. Ela costuma se centrar em torno dos vários dos vários princípios de crença e se desenvolve em cosmogonias, histórias de heróis culturais, relatos dos feitos de deuses e semideuses. Na magia, importante como isso é, a mitologia é sempre uma recorrente vanglorização das conquistas primevas do homem¹⁹ (*Ibidem*: 68).

¹⁹ Tradução livre. “Now what distinguishes magic from religion? We have taken for our starting-point a most definite and tangible distinction: we have defined, within the domain of the sacred, magic as a practical art consisting of acts which are only means to a definite end expected late on; religion as a body of self-contained acts being themselves the fulfillment of their purpose. We can now follow up this difference into its deeper layers. The practical art of magic has its limited, circumscribed technique: spell, rite, and the condition of the performer form always its trite trinity. Religion, with its complex

É necessário ressaltar que todas essas reflexões de Malinowski, como pontuamos em diversas vezes, voltam-se para o “homem primitivo”. Assim, duas últimas distinções devem ser levantadas: a) enquanto que a magia costuma contar com especialistas, sem ser necessariamente individualista, a religião “primitiva” é desempenhada por toda a comunidade e desconhece qualquer profissionalização (*Ibidem*: 68-69); b) a magia é ainda internamente dividida em “branca” e “negra”, uma destinada a proteger e outra a atacar, ao passo que a religião “primitiva” não desenvolve muito contraste entre ações benignas e malignas (*Ibidem*: 69). Em suma, é possível resumir que, apesar de não as definir exatamente como coletiva *versus* sectária, a religião para Malinowski está voltada para o bem-comum da comunidade em situações ao mesmo tempo corriqueiras e desestabilizadoras, enquanto que a magia se pauta no fervor emocional do praticante que a utiliza com algum objetivo: amor, vingança, proteção, assegurar chuvas, dentre outros.

Esses três autores foram aqui escolhidos por serem alguns dos principais expoentes que tentaram elaborar contornos nítidos à questão da magia. Como se viu, perpassa por eles a ideia central de que a magia deve ser inferior, o que procuraram explicar por diversos quesitos. Já outros nomes contemporâneos a eles podem ser observados pelo uso que fazem dessa ideia de magia sem conceitua-la, tomando como evidente suas questões negativas e simplórias. Max Weber (2015), por exemplo, lança mão da magia em vários momentos como um patamar do processo evolutivo que culmina no que ele chama de fenômeno religioso²⁰, enquanto que Émile Durkheim (2009) a utiliza como uma espécie de recurso na delimitação dos contornos de sua definição de religião²¹.

aspects and purposes, has no such simple technique, and its unity can be seen neither in the form of its acts nor even in the uniformity of its subject-matter, but rather in the function which it fulfils and in the value of its belief and ritual. Again, the belief in magic, corresponding to its plain practical nature, is extremely simple. It is always the affirmation of man's power to cause certain definite effects by a definite spell and rite. In religion, on the other hand, we have a whole supernatural world of faith: the pantheon of spirits and demons, the benevolent powers of totem, guardian spirit, tribal all-father, the vision of the future life, create a second supernatural reality for primitive man. The mythology of religion is also more varied and complex as well as more creative. It usually centers round the various tenets of belief, and it develops them into cosmogonies, tales of culture-heroes, accounts of the doings of gods and demigods. In magic, important as it is, mythology is an ever-recurrent boasting about man's primeval achievements”

²⁰ Referimo-nos aqui a seu *Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*, escrito originalmente entre 1911 e 1913 mas só publicado postumamente como parte do *Economia e Sociedade (Wirtschaft und Gesellschaft)* na década de 1920.

²¹ Aqui, nos referimos à sua *Formas Elementares da Vida Religiosa (Formes Elementaires de la Vie Religieuse)*, originalmente lançado em 1912. Tanto esta obra quanto a de Weber mencionada na nota anterior foram por nós analisadas em nossa pesquisa, mas preferimos não as abordar a fundo neste artigo por questões de espaço.

Para o caso aqui presente, é bastante interessante observar o uso desse paradigma pelos estudos clássicos sobre Egito Antigo. Existe um dado marcante que devemos ter em mente ao falarmos de magia egípcia: o fato de que ela era largamente presente na civilização dos antigos egípcios, principalmente em sua religião. Isso é algo que egiptólogos da passagem do século XIX para o XX já reconheciam (Cf.: BIRCH, 1863: 118-120; BUDGE, 2002 [1901]: 2; ERMAN, 1907: 149; GARDINER, 1915: 269a - 269b), mas nem sempre aceitavam de bom grado por se prenderem ao paradigma de magia *versus* religião. É assim que se vê, por exemplo, Adolf Erman afirmar ser a magia um ramo bárbaro da religião muito compartilhado pelos egípcios (ERMAN, 1907: 148-149) e Alexandre Montet defender que, graças à magia, os egípcios possuíam uma civilização avançada em conjunto com um estado mental análogo a povos selvagens e primitivos (logo, em seu ponto de vista, atrasados) (MORET, 2005, [1906]: 22).

Mas uma fala extremamente marcante neste aspecto é a de Wallis Budge, principalmente por este se inserir em uma chave interpretativa outrora muito disseminada que considerava que a religião egípcia era monoteísta²². Em sua obra *Egyptian Magic*, de 1901, esse egiptólogo afirma que a magia era reconhecida como eficaz em todas as épocas do Egito Antigo (BUDGE, 2002, [1991]: 10), mas que sua provável origem remonte a superstições surgidas em épocas anteriores e remotas da civilização egípcia (*Ibidem*: 2). Todos esses argumentos são mostrados no seguinte trecho de sua fala:

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

²² Ver o debate apresentado por Erik Hornung no capítulo “Historical Introduction” da obra *Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many*. Cf: HORNUNG, 1996: 15-32.

surpreendente é eles não terem visto nada de incongruente nesta mistura de magia e religião, [...] (*Ibidem*: 3-4)²³.

Deixando de lado os elementos de religiosidade egípcia que ele toca (assim como sua identificação implícita de Osíris com Jesus), seu tom de surpresa beira o riso para um leitor atual. O aqui chamado paradigma tradicional, partilhado por ele e seus contemporâneos, rezava que a oposição entre magia e religião era óbvia e universal, mas os egípcios antigos, em seus cerca de três mil anos de civilização, não partilhavam dessa ideia. É um caso de relutância do objeto de estudo em se adaptar às teorias e categorias dos estudiosos.

O Novo Paradigma

O caso dos egiptólogos clássicos aqui levantados mostra como muitas vezes o *paradigma tradicional* não se encaixava nos estudos sobre diversas sociedades. Com o passar do tempo, isso se tornou um ponto considerado pelos teóricos e pesquisadores, os quais gradativamente passaram a refletir melhor não apenas sobre a relação entre os fenômenos como também sobre os conceitos em si.

Um dos primeiros autores de que temos notícia a tocar na crítica da questão é Ernest Cassirer em seu *Ensaio Sobre o Homem*, de 1940. Ao falar sobre a relação de mito com religião, ele evoca também a magia:

A relação entre a magia e a religião é um dos assuntos mais obscuros e controversos. [...]. É natural desejar uma definição clara que nos permita traçar uma linha nítida de demarcação entre a magia e a religião. Falando teoricamente, estamos convencidos de que não podem significar a mesma coisa, e abomina-nos atribuir-lhes uma origem comum. Pensamos na religião como a expressão simbólica de nossos mais altos ideais morais; pensamos na magia como um agregado grosseiro de superstições. A crença religiosa parece tornar-se mera credulidade supersticiosa se admitimos

²³ Tradução livre. “*When we consider the lofty spiritual character of the greater part of the Egyptian religion, and remember its great antiquity, it is hard to understand why the Egyptians carefully preserved in their writings and ceremonies so much which savoured of gross and childish superstition, and which must have been the product of their predynastic or prehistoric ancestors, even during the period of their greatest intellectual enlightenment. But the fact remain that they did believe in One God Who was almighty, and eternal, and invisible, Who created the heavens, and the earth, and all beings and things therein; and in the resurrection of the body in a changed and glorified form, which would live to all eternity in the company of the spirits and souls of the righteous in a kingdom ruled by a being who was of divine origin, but who had lived upon the earth, and had suffered a cruel death at the hands of his enemies, and had risen from the dead, and had become the God and king of the world which is beyond the grave; and that, although they believed all these things and proclaimed their belief in almost passionate earnestness, they seem never to have freed themselves from a hankering after amulets and talismans, and magical names, and words of power, and seem to have trusted in these to save their soul and bodies, both living and dead, with something of the same confidence which they placed in the death and resurrection of Osiris. A matter for surprise is that they seem to see nothing incongruous in such a mixture of magic and religion, [...]*”.

qualquer relação com a magia. Por outro lado, o caráter do nosso material antropológico e etnográfico faz com que seja difícil separar os dois campos. As tentativas feitas nesse sentido tornaram-se cada vez mais questionáveis (CASSIRER, 2005: 154).

E na página seguinte:

Não temos absolutamente nenhuma prova empírica de que tenha jamais havido uma era da magia que fosse seguida e substituída por uma era da religião. Até a análise psicológica, na qual se baseia essa distinção entre as duas eras, é questionável (*Ibidem*: 155).

Em outras palavras, Cassirer estranha a distinção, mas acredita se tratar algo “natural” de ser buscado. Já uma crítica posterior e mais contundente foi a tecida por Mary Douglas em seu clássico livro *Pureza e Perigo*, publicado primeiramente em 1966. Sua fala é bastante certa e se dirige a autores aqui apresentados:

Existe um pressuposto confortável nas raízes de nossa cultura de que os estrangeiros não sabem nada da verdadeira religião espiritual. Baseado nesse pressuposto, a descrição grandiosa de Frazer sobre magia primitiva tomou raízes e floresceu. A magia foi separada, cuidadosamente, de outras cerimônias, como se as tribos primitivas fossem Ali-Babás e Aladins, proferindo suas palavras mágicas e esfregando suas lâmpadas maravilhosas. A crença europeia na magia primitiva levou a uma distinção falsa entre culturas modernas e primitivas, e inibiram tristemente a religião comparada. [...]. No continente europeu, a magia permaneceu um termo literário vago, descrito mas nunca definido rigorosamente (DOUGLAS, 2012: 76).

E, na página seguinte, ela acrescenta:

[...] é errado tratar o ritual primitivo como algo primordialmente relativo à produção de efeitos mágicos. O sacerdote, numa cultura primitiva, não é, necessariamente, um mágico milagreiro. Esta ideia tem tolhido nossa compreensão das religiões estrangeiras, mas é somente um subproduto recente de um preconceito muito mais profundamente enraizado (*Ibidem*: 77).

A relação entre religião e magia se tornou cada vez mais problemática para os estudiosos. Percebeu-se que, por mais que se buscasse elaborar contornos precisos e claros a ambos, os fenômenos se interpolavam e se confundiam: notou-se que não somente há casos em que a religião apresenta pontos e questões que eram tidos como característicos da magia, como apresentar um molde a-social (exemplo das práticas de reclusão e eremitismo), como também a magia poderia conter aspectos de benefícios sociais que antes eram vistos como exclusividade da religião (VERSNEL, 1991: 179-180). A isso se juntou também um outro problema que até hoje perdura: a própria aplicabilidade dos termos.

Já apresentamos aqui o histórico da palavra *magia*, mas uma análise similar pode ser elaborada para *religião*. Esta palavra, que tendemos (junto de várias outras) a universalizar, tem sua origem na língua latina. *Religio*, que gestou o atual vocábulo *religião*, possui raízes etimológicas em dois outros termos: *relegere*, que designava o cumprimento correto dos ritos romanos, e *religare*, uma retomada e reaproximação do homem com o divino (DE AZEVEDO, 2010). O percurso que transformou a palavra *religio* no conceito de religião foi longo (Cf: SMITH, 1998; PIEPER, 2015), mas a questão de tanto ela quanto magia serem atreladas à história do Ocidente (ou, falando de forma mais específica, à história europeia em grande medida) levanta o problema de ser possível ou não utilizá-los para outras realidades e contextos. Como há a tendência para a polarização qualitativa dos conceitos, esse problema se agrava ainda mais.

É um egiptólogo que nos mostra de forma bastante clara a dificuldade da questão. Robert Ritner afirma em um de seus trabalhos que o conceito de *magia* consiste no que ele chama de *categoria de exclusão* (RITNER, 2008, [1993]: 237) por separar e rebaixar o diferente, o *outro*, distinguir o *eles* do *nós*. Neste sentido, pode ser afirmado que *religião* opera pelo oposto, a *inclusão* com aquilo que identificamos ser ao menos aparentado ao *nós*. Ritner, nessa mesma obra, fornece-nos um bom exemplo da questão. No texto bíblico de Números 5: 11-31, é descrito um processo de averiguação de adultério por parte da mulher caso haja alguma desconfiança do marido. Em meio às recomendações existentes, há o processo de dissolver um texto escrito em uma substância líquida que será bebida pela suspeita, o que, na possibilidade de confirmação da culpa, esta será atestada por meio de um efeito visível no próprio corpo da mulher (JERUSALÉM, 2010: 210). Ocorre que essa mesma prática de dissolução de material escrito em líquido para ser ingerido é largamente atestada no Egito (onde o líquido pode também apenas “lavar” o conteúdo escrito, no caso do material de suporte ser algum tipo de pedra, cerâmica ou madeira ao invés de papiro). No entanto, enquanto que no caso egípcio a prática é definida como mágica, sua presença na Torah/Pentateuco é designada como *religiosa* (RITNER, 2008, [1993]: 107-109). Assim, a diferença de categorização de uma mesma prática segue meramente a lógica de *onde* acontece: enquanto que os egípcios assumem o papel de *eles*, o relato hebraico é valorizado pelo Ocidente de tradição judaico-cristã como elemento identitário, sendo, portanto, o *nós*.

Então, o que chamamos de *paradigma atual* se trata da tomada de consciência de que tanto os conceitos de magia e religião quanto as decorrentes relações entre eles são altamente problemáticas e muito frequentemente

tendenciosas, visto que se baseiam em juízos de valor que são utilizados e reproduzidos de forma descuidada. Trata-se, portanto, de um posicionamento crítico e, no caso de estudos sobre Egito Antigo, fundamental, mas que acaba por trazer novos problemas: os conceitos, enquanto ferramentas de estudo, devem ou não ser utilizados? É mais seguro substituí-los? Se sim, por quais? Essas e outras questões têm movimentado os estudiosos dos últimos anos (Cf: PIEPER, 2015: 42-43; STARK, 2001: 104; DA MATA, 2010: 92), mas não as aprofundaremos aqui para não desperdiçar mais nem espaço nem tempo e paciência do leitor. Ao invés disso, exporemos o caminho que utilizamos para lidar com esse problema em nossos estudos sobre o Egito.

Religião e Magia no Egito: definições funcionais

Nós partimos das reflexões tecidas por Satlow (2005) e Versnel (1991) para o trabalho com a noção que principalmente este último (*Ibidem*: 177) chama de *definição funcional*: uma definição ou conceituação pensada e formulada especialmente para o uso em determinado contexto, podendo ser ajustada caso surja a necessidade. Com isso queremos dizer que, ao invés de procurarmos nos embasar ou até mesmo criar definições gerais e universais para *religião* e *magia*, nós as elaboramos tendo como base a ideia de uso e aplicação direta para o contexto egípcio.

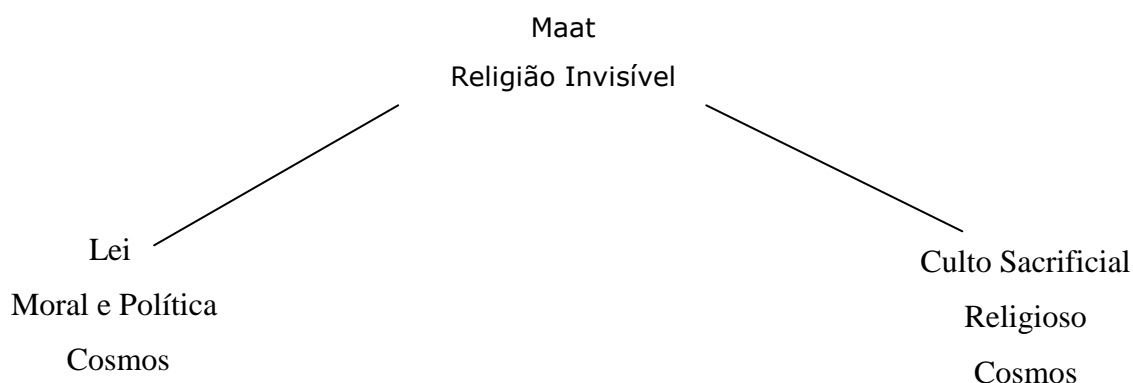
Esse esforço vai de encontro não apenas a uma defesa feita por Satlow de se buscar equiparações ou analogias entre vocábulos e expressões de culturas diferentes (SATLOW, 2005: 298-299), como também se trata de um ponto expressamente advogado por Ritner para o estudo da magia (RITNER, 2008, [1993]: 237). A tarefa, no entanto, não é simples. A situação se apresenta como diferente para cada caso. Enquanto a palavra *magia* possui paralelos em língua egípcia que permitem que se faça uma tradução e aplicação, *religião* permanece uma noção estrangeira. Como os antigos egípcios não separavam nem delimitavam esse ramo de atividade humana das demais, eles conseqüentemente jamais tiveram termos ou expressões que se aproximassem do conceito ocidental de religião, seja ele definido como for²⁴. Assim, seu uso não se ancora em uma visão êmica²⁵ egípcia, mas em recortes estabelecidos pelo pesquisador, o que na verdade

²⁴ Não defendemos aqui uma relação direta de causa x efeito, pois essa não-especificação de religião pode ser encontrada em inúmeros outros contextos sem necessariamente essa inexistência de palavra que a designe ou nomeie de alguma forma.

²⁵ Isto é, do próprio povo estudado (no caso, egípcios).

é algo bastante delicado graças à forte mistura e interpenetração disso que nós chamamos de religião em todos os âmbitos da civilização egípcia.

Apesar de difícil, a tarefa não é impossível nem inviável. Para procedê-la, seguimos as reflexões tecidas pelo egiptólogo alemão Jan Assmann em seu capítulo “Invisible Religion and Cultural Memory”, o qual faz parte de seu livro *Religion and Cultural Memory* (2006: 31-45). Em seu escrito, Assmann se vale das ideias de Religião Visível e Religião Invisível, ambas originalmente elaboradas na década de 1960 por Thomas Luckmann. A Religião Visível consiste nos elementos observáveis e palpáveis da religião, a exemplo de ritos executados e objetos envolvidos. Já a Religião Invisível é o plano de fundo da anterior, um quadro geral que lhe atribui lógica de funcionamento e de sentido (*Ibidem*: 32). Assmann identifica a Religião Invisível com Maat, concepção egípcia central que designa questões de ordem, retidão e equilíbrio não só da sociedade humana como de todo o cosmos. Assim, enquanto elementos de culto a deuses e mortos, por exemplo, inserem-se na Religião Visível, Maat/Religião Invisível permanece como seu plano de fundo ao mesmo tempo em que também afeta as esferas da Justiça e Política (*Ibidem*: 33-35). Ocorre que o reforço e manutenção de Maat, um ponto fundamental do pensamento egípcio, era também realizado pelas ações políticas, administrativas e jurídicas. Logo, tal se torna a principal (mas não única) razão de também serem caracterizados como religiosos, decorrendo, portanto, sua inserção no arcabouço da Religião Invisível. A relação geral é bem exposta no esquema que Assmann chama de “triângulo egípcio” (*Ibidem*: 35) e que reproduzimos a seguir:



Assim, o esquema mostra que, *grosso modo*, há religião tanto na linha da Lei quanto na do Culto. Contudo, apesar da divisão não ser totalmente exata e estável na história egípcia (*Ibidem*), é com o ramo de Culto que identificamos a Religião Visível e é a ele que nos referimos ao falar de *religião*. Já a magia não necessita de tanta formulação pois, como dissemos, há palavras em egípcio que

usualmente traduzimos por magia. De fato, a dificuldade que existe ao se falar em “magia egípcia” reside na carga pejorativa do vocábulo ocidental, tema que já trabalhamos aqui.

O principal termo normalmente apontado como “magia” é *heka*, mas não se trata do único. Joris Borghouts (1985) nos fala também de *akhu*, alegando que, enquanto *heka* é um elemento com características protetoras e que se encontra disponível tanto para deuses quanto para humanos, *akhu* consiste em uma exclusividade de seres divinos e se mostra com atributos mais ligados a atos de criação (*Ibidem*: 34-35; 38). Todavia, é inegável que *heka* é mais representativo e presente nas fontes e estudos de egiptólogos. De qualquer forma, isso que se chama de *magia egípcia* pode ser entendido como um tipo de força ou substância que tanto homens quanto deuses utilizam para diversos fins. Ela é uma espécie de ferramenta, e como tal será benigna ou maligna apenas de acordo como uso que lhe é feito. Em outras palavras, diferentemente da ideia ocidental (assim como a presente em Grécia e em Roma), a magia no Egito é algo eminentemente *neutro* (RITNER, 2008, [1993]: 20; ROUFFET, 2015: 64). Casos de magia tida como “impura” ou “inaceitável” são, segundo Geraldine Pinch (2006: 16), apontados apenas a estrangeiros²⁶, e mesmo assim se tratam de acusações relativamente raras antes do Período Romano egípcio (cerca do século I AEC ao IV EC).

Definidos ambos os termos, estamos em melhores condições de abordar a relação entre religião e magia no Egito Antigo. A proximidade entre elas, como aludimos anteriormente, era reconhecida pela antiga Egiptologia, mesmo que a contragosto. No entanto, é interessante observar a posição de Alan Gardiner sobre o assunto em 1915:

No que diz respeito ao Egito, não pode haver a menor dúvida de que *hike*²⁷ era parte e parcela da mesma *Weltanschauung*²⁸ que criou a religião em que está profundamente interpenetrada. [...]. Do ponto de vista egípcio, nós podemos dizer que não havia algo como “religião”; havia apenas *hike*, cujo equivalente mais próximo em inglês é “poder mágico”. Sendo o universo habitado por três grupos homogêneos de seres – os deuses, os mortos e as pessoas humanas vivas – suas ações, seja dentro de um único grupo ou entre um grupo e outro, eram ordinárias ou misteriosas (*hike*). Mas

²⁶ O que não se trata de uma alegação gratuita. Os egípcios concebiam que o cosmos era regido e mantido por Maat, mas que além das fronteiras do mundo existia apenas Caos. Acontece que esse cosmos, mundo ordenado, consiste na própria terra do Egito, o que leva a considerar as terras estrangeiras e seus habitantes como elementos ou agentes desse Caos.

²⁷ Como os egípcios não grafavam vogais, a inserção destas em palavras egípcias se dá por parte de estudiosos meramente para facilitar a leitura. Gardiner provavelmente escrevia *hike* pela proximidade com a palavra em idioma copta, do qual pudemos extrair o termo *heka* usado atualmente. Questões de tradição e/ou preferências de análise à parte, a palavra é apenas um sinônimo de *heka* perfeitamente intercambiável.

²⁸ Expressão em alemão utilizada por Gardiner que significa “visão de mundo” ou “cosmologia”.

os deuses e os mortos eram eles mesmos misteriosos de alguma forma, de modo que todo contato com eles ou executado por eles era mais ou menos *hike* (GARDINER, 1915: 262b-263a)²⁹.

Devemos ter em conta que esse autor busca definir magia como religião privada (*Ibidem*: 263a – 263b), o que não se encaixa para o ambiente egípcio, mas isso não diminui o fato de que seu comentário muito se aproxima de visões atuais que afirmam a dificuldade de se trabalhar magia, religião e até medicina como coisas separadas de forma clara (Cf: RITNER, 2008, [1993]: 5-6; PINCH, 2006: 12). Dessa forma, concordamos e seguimos a proposta apresentada por Borghouts em outro de seus trabalhos (2002: 27) de considerar a magia egípcia como uma forma de aproximação com o divino que se encontra dentro do fenômeno da religião (ou, para usar a expressão, da Religião Visível). Já exploramos em outro momento a questão de como se dava essa imersão da magia na religião (Cf: RIBEIRO, 2016), mas alguns apontamentos podem ser aqui resumidos: 1) a magia era bastante presente e executada dentro dos templos, inclusive em atividades em que apenas a presença de sacerdotes era admitida (Cf: QUACK, 2002); 2) de certa forma ligado ao ponto anterior, pesquisas mostraram que a função de “mago” era desempenhada pelos próprios sacerdotes, sendo o ocupante do cargo de sacerdote-leitor chefe o mais mencionado pelos estudiosos (*Ibidem*: 44-46; RITNER, 2008, [1993]: 220-222; PINCH, 2006: 52); 3) *heka* era um elemento tão central que não era apenas referido como participante da criação do mundo, como também figurava como um deus *per se*, chegando a contar com templos e sacerdotes de culto no norte do Egito (PINCH, 2006: 9-11; RITNER, 2008, [1993]: 14-28)³⁰.

Em suma, pode-se concluir que, apesar de bastante comum, o uso das noções de religião e magia no Egito Antigo é algo longe de ser simples e inofensivo. Um estudo sobre essa civilização que envolva ou toque nesses temas deve ter essa discussão em mente, do contrário o trabalho de pesquisa corre o risco de ser guiado por preconceitos implícitos que podem deturbar ou empobrecer os resultados. Porém, acreditamos que isso se trata de uma questão que não afeta apenas a Egíptologia. Outras épocas e civilizações podem, talvez, vir a serem

²⁹ Tradução livre. “*So far as Egypt is concerned, there cannot be the slightest doubt that hike was part and parcel of the same Weltanschauung as created the religion which is deeply interpenetrated. [...] From the Egyptian point of view we may say there was no much thing as ‘religion’; there was only hike, the nearest English equivalent of which is ‘magical power’. The universe being populated by three homogeneous groups of beings – the gods, the dead, and living human persons – their actions, whether within a single group or as between one group and another, were either ordinary or uncanny (hike). But the gods and the dead were somewhat uncanny themselves, so that all dealings with them or performed by them were more or less hike*”.

³⁰ Ritner (2008, [1993]: 26) chama a atenção para o fato de que Heka era um deus importante para os egípcios, não uma mera “personificação incolor” de uma ideia abstrata.

estudados sob outro ângulo ou com um grau de apuração maior caso os estudiosos também se indaguem sobre a aplicação de religião e magia (ou, quem sabe, outros exemplos de conceitos). Não se trata de um zelo terminológico engessador, mas sim o exato contrário: uma alteração de prisma de análise, uma tomada de visão por outro ângulo que pode ou não possibilitar novas problemáticas e análises. Assim, esperamos que não apenas nossa pesquisa atual, incluindo este artigo que é um fruto dela, possa auxiliar demais colegas egiptólogos, assim como talvez servir de alguma inspiração para outros pesquisadores.

Bibliografia

- ASSMANN, Jan. "Invisible Religion and Cultural Memory". In: _____. **Religion and Cultural Memory**. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 6ª impressão. São Paulo: Paulus, 2010.
- BIRCH, Samuel. "Sur un papyrus magique du Musée Britannique". In: **Revue Archéologique**, Nouvelle Série, vol. 7, pp. 119-128, 1863, p. 119-120.
- BORGHOUTS, Joris F. "Ax.w (*akhu*) and HkA.w (*hekau*). Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word." In: ROCCATI, Alessandro; SILIOTTI, Alberto (eds.). **La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni**. Atti Convegno di Studi Milano 29-31 Ottobre 1985. Milan: 1987, pp. 29-46.
- BORGHOUTS, Joris F. "Les textes magiques de l'Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes". In: KOENIG, Yvan. **La Magie en Égypte: à la recherche d'une définition**. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 17-39.
- BUDGE, E. A. Wallis. **Egyptian Magic**. London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901. Scanned at sacred-texts.com, April 2002, Redacted by J.B. Hare.
- CASSIRER, Ernst. "Mito e Religião". In: _____. **Ensaio sobre o homem**. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DA MATA, Sérgio. **História e Religião**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010.
- DE AZEVEDO, Cristiane A. A Procura do Conceito de *Religio*: entre o *relegere* e o *religare*. In: **Religare**, João Pessoa, vol. 7, nº 1, pp. 90-96, 2010.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ERMAN, Adolf. **A Handbook of Egyptian Religion**. London: Archibald Constable & Co. LTD., 1907.
- FRAZER, James G., Sir. "Magic and Religion". In: **The Golden Bough**. A Study in Religion and Magic. Abridged Edition. New York: Dover Publications, Inc., 2002, pp. 48-60.
- GARDINER, Alan H. "Magic (Egyptian)". In: HASTINGS, James. **Encyclopaedia of Religion and Ethics**. Volume VIII. New York: Charles Scribner's Sons, 1915, pp. 262a-269a.
- GRAF, Fritz. "Excluding the Charming: the development of the greek concept of magic." In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). **Ancient Magic and Ritual Power**. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, pp. 29-42.
- HORNUNG, Erik. **Conceptions of god in ancient Egypt: the one and the many**. New York: Cornell University Press, 1996.

- MALINOWSKI, Bronislaw. "Magic, Science and Religion". In: _____. **Magic, Science and Religion and Other Essays**. Selected, and with an Introduction by Robert Redfield. Boston: Beacon Press, 1948, pp. 1-71.
- MAUSS, Marcel (1902-1903). **Esquisse d'une théorie générale de la magie**. Québec: 2002. Pp. 94. (Coleção « Les auteur(e)s classiques »). Edição eletrônica disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.html . Acessado em: 31 jan. 2017
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri (1904). « L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques ». In: _____. **Mélanges d'histoire des religions**. Québec: 2002. Pp. 55. (Coleção Les Classiques des Sciences Sociales). Edição eletrônica disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/hubert_henri/hubert_henri.html. Acessado em: 13 jun. 2016.
- MORET, Alexandre (1906). **La magie dans l'Égypte ancienne**. Genève : Arbre d'Or, 2005.
- PIEPER, Frederico. "Problematizando o conceito de Religião: considerações hermenêuticas". In: SILVEIRA, Emerson José Sena da; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues (orgs.). **A Polissemia do Sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, pp. 31-53.
- PINCH, Geraldine. **Magic in Ancient Egypt**. London: British Museum Press, 2006.
- QUACK, Joachim Friedrich. "La magie au temple". In: KOENIG, Yvan. **La Magie en Égypte: à la recherche d'une définition**. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000. Paris : la documentation Française – Musée du Louvre, 2002, pp. 41-68.
- RIBEIRO, Thiago H. P. "A magia na e da religião egípcia". In: **Anais do VI Encontro do GT Nacional de História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH**. História das Religiões, Literatura, Conceitos e Identidade, Rio de Janeiro, v. VI, 2016.
- RITNER, Robert K. **The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice**. Studies in Ancient Oriental Civilization, nº 54. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1993 [repr: 2008].
- RITNER, Robert K. "The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic". In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). **Ancient Magic and Ritual Power**. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, pp. 43-60.
- ROUFFET, Frédéric. À la recherche du magicien égyptien. In: **Bulletin de la Société française d'égyptologie**, nº 191-192, pp. 60-69, 2015.
- SATLOW, Michael L. Disappearing Categories: using categories in the study of religion. In: **Method and Theory in the Study of Religion**, vol. 17, nº 4, pp. 287-298, 2005.
- SMITH, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious". In: TAYLOR, Marc C. (ed.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp.169-184.
- STARK, Rodney. Reconceptualizing Religion, Magic and Science. In: **Review of Religious Research**, vol. 43, nº 2, pp. 101-120, 2001.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality**. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
- VERSNEL, Hendrik Simon. Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. In: **Numen**, vol. 38, nº 2, pp.177-191, 1991.

WEBER, Max. "Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas) ".
In: _____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia
compreensiva**. Volume 1. Brasília: Editora UnB, 2015, pp. 279-418.