

Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo

**Maria do Céu Fialho,
Maria Regina Candido,
Nuno Simões Rodrigues (Coords.)**

HVMANITAS SVPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

Apresentação: esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspectivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e receção na atualidade.

Breve nota curricular sobre a Coordenação do volume

Maria do Céu Fialho é Professora Catedrática da Universidade de Coimbra tendo como Áreas de Investigação os seguintes temas: Estudos Literários-Línguas e Literaturas Clássicas; Línguas e Literaturas Clássicas e sua Receção; Poéticas; Filosofia Antiga. Foi Coordenadora Científica do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (2000-2013). Foi Diretora do Curso de Doutoramento em Estudos Clássicos-Poética e Hermenêutica.

Maria Regina Candido é Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, coordenadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade/NEA/UERJ (P.710/SR-3) e coordenadora do Curso de Especialização de História Antiga e Medieval da UERJ (Lato Sensu). Atua junto ao programa de Pós-Graduação da História Comparada/UFRJ e da Pós-Graduação de História da UERJ. Tem experiência na área de História, Filosofia, Antropologia e Arqueologia com ênfase em sociedades antigas grega e romana. Interage com a área de Teoria e Metodologia na construção do conhecimento em História aplicadas principalmente nos temas como: rituais, práticas mágicas, análise do discurso, práticas sociais, política e na recepção dos estudos clássicos.

Nuno Simões Rodrigues é Professor Associado da Universidade de Lisboa. Doutor em Letras (História da Antiguidade Clássica), é investigador dos Centros de História e de Estudos Clássicos da ULisboa e de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Tem dedicado a sua investigação à História Cultural da Grécia Antiga (mito, religião, teatro e historiografia), à História Social e Política da Roma Antiga (finais da República e inícios do Principado) e à Receção da Antiguidade Clássica no cinema e na banda desenhada. Atualmente, é o Diretor do curso de Licenciatura em História da ULisboa.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

ASSISTENTES EDITORIAIS
EDITORIAL ASSISTANTS

Nelson Ferreira
Universidade de Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Ana Iriarte Goñi
Universidad del País Vasco

Renata Senna Garraffoni
Universidade Federal do Paraná

Carmen Gallardo
Universidad Autónoma de Madrid

Aurelio Pérez Jiménez
Universidad de Málaga

Gilberto da Silva Francisco
Universidade Federal de São Paulo

Elina Miranda Cancela
Universidad de la Habana

Álvaro Alfredo Bragança Jr
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Carmen Soares
Universidade de Coimbra

Emilio Suárez de la Torre
Universidad Pompeu Fabra

Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo

Maria do Céu Fialho,
Maria Regina Candido,
Nuno Simões Rodrigues (Coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

MAGIA E SUPERSTIÇÃO NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

MAGIC AND SUPERSTITION IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN

COORDS. EDS.

Maria do Céu Fialho, Maria Regina Candido, Nuno Simões Rodrigues

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Nelson Ferreira

Preparação de originais

Manuela Ribeiro Barbosa

Impressão e Acabamento Printed by

KDP

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-1551-6

ISBN Digital

978-989-26-1552-3

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1552-3>

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
www.fct.pt

POCI/2010

Projeto UID/ELT/00196/2019 –

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade
de Coimbra



© Dezembro 2021

Imprensa da Universidade de Coimbra

Classica Digitalia Universitatis Conimbrigenis

<http://classicaldigitalia.uc.pt>

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

da Universidade de Coimbra

A ortografia dos textos é da inteira responsabilidade dos autores.

Trabalho publicado ao abrigo da Licença This work is licensed under

Creative Commons CC-BY (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pt/legalcode>)

MAGIA E SUPERSTIÇÃO NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

MAGIC AND SUPERSTITION IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN

COORDS. EDS.

Maria do Céu Fialho, Maria Regina Candido, Nuno Simões Rodrigues

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Universidade de Lisboa

RESUMO

Este volume nos permitiu reunir especialistas brasileiros, espanhóis, franceses, gregos, italianos e portugueses que pesquisam sobre Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo. O tema circula em torno da relação entre magia, religião e superstição em diferentes sociedades antigas e com uma acentuada bibliografia atualizada que nos leva a refletir sobre a relação entre os homens e os deuses e as suas diferentes manifestações mágico-religiosas.

PALAVRAS-CHAVE

Magia, religião, superstição e ritual

ABSTRACT

This volume allowed us to gather Brazilian, Spanish, French, Greek, Italian and Portuguese specialists who search about magic and superstition in the Ancient Mediterranean. The theme circled around the relationship between magic, religion and superstition in different ancient societies and with a sharp updated bibliography which leads us to reflect on the relationship between men and the gods and their different magical religious manifestations.

KEYWORDS

Magic, religion, superstition, and ritual

COORD.

Maria do Céu Fialho é Professora Catedrática da Universidade de Coimbra tendo como Áreas de Investigação os seguintes temas: Estudos Literários-Línguas e Literaturas Clássicas; Línguas e Literaturas Clássicas e sua Recepção; Poéticas; Filosofia Antiga. Foi Coordenadora Científica do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (2000-2013). Foi Diretora do Curso de Doutoramento em Estudos Clássicos-Poética e Hermenêutica.

orcid.org/0000-0003-2115-9638

Maria Regina Candido é Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, coordenadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade/NEA/ UERJ (P.710/SR-3) e coordenadora do Curso de Especialização de História Antiga e Medieval da UERJ (Lato Sensu). Atua junto ao programa de Pós-Graduação da História Comparada/UFRJ e da Pós-Graduação de História da UERJ. Tem experiência na área de História, Filosofia, Antropologia e Arqueologia com ênfase em sociedades antigas grega e romana. Interage com a área de Teoria e Metodologia na construção do conhecimento em História aplicada principalmente nos temas sobre: rituais, práticas mágicas, análise do discurso, práticas sociais, políticas e na recepção dos estudos clássicos.

orcid.org/0000-0002-1278-838X

Nuno Simões Rodrigues é Professor Associado da Universidade de Lisboa. Doutor em Letras (História da Antiguidade Clássica), é investigador dos Centros de História e de Estudos Clássicos da ULisboa e de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Tem dedicado a sua investigação à História Cultural da Grécia Antiga (mito, religião, teatro e historiografia), à História Social e Política da Roma Antiga (finais da República e inícios do Principado) e à Recepção da Antiguidade Clássica no cinema e na banda desenhada. Atualmente, é o Diretor do curso de Licenciatura em História da ULisboa.

orcid.org/0000-0001-6109-4096

EDS.

Maria do Céu Fialho is a Full Professor at the University of Coimbra, having as Research Areas the following subjects: Literary Studies-Languages and Classical Poetic Literatures; Ancient Philosophy; Classical Languages and Literature and its Reception. She was Scientific Coordinator of the Center for Classical and Humanistic Studies (2000-2013). She was the Director of the PhD Course in Classical-Poetic and Hermeneutic Studies.

orcid.org/0000-0003-2115-9638

Maria Regina Candido is an Associate Professor at the University of the State of Rio de Janeiro / UERJ, coordinator of the Núcleo de Estudos de Antiguidade / NEA / UERJ (P.710 / SR-3) and coordinator of the Specialization Course on Ancient and Medieval History of UERJ (Lato Sensu). She works in conjunction with the Graduate Program in Comparative History / UFRJ and UERJ's History Graduate Program. Has experience in History, Philosophy, Anthropology and Archeology with emphasis on ancient Greek and Roman societies. Interactive with the area of Theory and Methodology in the construction of knowledge in History applied mainly in the subjects on: rituals, magical practices, analysis of speeches, social practices, politics and in the reception of the classic.

orcid.org/0000-0002-1278-838X

Nuno Simões Rodrigues is an Associate Professor at the University of Lisbon. Has a PhD in Letters (History of Classical Antiquity), he is a researcher at the Centres for History and Classical Studies at the University of Lisbon and for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra. He has dedicated his research to the Cultural History of Ancient Greece (myth, religion, theatre and historiography), the Social and Political History of Ancient Rome (late Republic and early Principate), and the reception of Classical Antiquity in cinema and comics. He is currently the Director of the History degree course at the University of Lisbon.

orcid.org/0000-0001-6109-4096

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO Daniel Ogden	11
A MÍSTICA DOS HOMENS DIVINOS (ΘΕΙΟΙ ΑΝΔΡΕΣ) NA DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL E MATERIAL: NOTAS SOBRE UM CONCEITO HEURÍSTICO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA (The mystique of divine men (θεῖοι ἄνδρες) in textual and material documentation: notes on a heuristic concept and religious intolerance) André Leonardo Chevitarese, Daniel Brasil Justi	17
ARTÉMIS DE THASOS, ENTRE RELIGION ET MAGIE (Artemis of Thasos: between magic and religion) Clarisse Prêtre	41
EVIDÊNCIAS LITERÁRIAS DA PRÁTICA DAS <i>AGOGAI</i> ANTES DA ÉPOCA ROMANA (Literary evidence of the practice of <i>agogai</i> before roman era) Cláudia Cravo	55
SERAPIDE RACCONTATO DA ORIGINE: TRA RELIGIONE E MAGIA (Serapis told from origin: between religion and magic) Ennio Sanzi	67
A LUTA PELO MONOPÓLIO DO SAGRADO EM ANTIOQUIA: JOÃO CRISÓSTOMO E O ATAQUE À MAGIA E SEUS AGENTES (SÉC. IV D.C.) (The struggle for the sacred monopoly in Antioch: John Chrysostom and the attack to magic and its agents (4th c. AD)) Gilvan Ventura da Silva, Érica Cristhyane Morais da Silva	85
MANIA, MAGIA Y SOPHIA. LOS AVATARES DE LA ALIANZA (<i>Mania</i> , magic and <i>sophia</i> . The avatars of the alliance) María Cecilia Colombani	107
A MAGIA ACTUANTE DA PALAVRA EM ÉSQUILO, <i>SETE CONTRA TEBAS</i> (The actuant magic of the word in Aeschylus' <i>Seven against Thebes</i>) Maria do Céu Fialho	119
A PRÁTICA DA MAGIA AMOROSA NO PERÍODO HELENÍSTICO (The practice of love magic in the helenistic period) Maria Regina Candido	131
UMA CENA DE NECROMANCIA EM FLÁVIO JOSEFO (A scene of necromancy in Flavius Josephus) Nuno Simões Rodrigues	141

O SAGRADO CORAÇÃO: IDENTIDADE E MAGIA NO ANTIGO EGÍPTO (The sacred heart: identity and magic in Ancient Egypt) Rogério Sousa	159
<i>DEISIDAIMONIA Y TECHNAI</i> EN LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN (<i>Deisidaimonia</i> and <i>Technai</i> in Plato's Dialogues) V́ctor Hugo Méndez Aguirre	167
ENCHANTED WINE IN THE <i>ODYSSEY</i> J. C. B. Petropoulos	179
INDEX LOCORVM	191
ÍNDICE DE NOMES PRÓPRIOS	197

UMA CENA DE NECROMANCIA EM FLÁVIO JOSEFO (A scene of necromancy in Flavius Josephus)

NUNO SIMÕES RODRIGUES
Universidade de Lisboa¹

RESUMO - Este ensaio analisa um passo de Flávio Josefo, o da visita do rei Saul ao *medium* de En-Dor (*AJ* 6.327-339), em que o historiador helenístico faz uma paráfrase do texto bíblico (*1Sm* 28,21-25), mas amplificando-a consideravelmente. Nessa amplificação, Josefo faz uso das suas ferramentas helenísticas e recria uma cena de necromancia com evidentes ressonâncias nas culturas circundantes, sendo o passo joséfico comparável, e provavelmente influenciado, a e por outros textos gregos e a narrativas latinas como a *Odisseia*, os *Persas* de Ésquilo, a *Hécate* de Calímaco, as *Metamorfoses* de Ovídio e, sobretudo, a *Farsália* de Lucano. Comprova-se assim, uma vez mais, que Flávio Josefo foi notoriamente um homem do seu tempo.

Palavras-Chave: Necromancia, Flávio Josefo, Livro de Samuel, Magia helenística.

ABSTRACT – This essay examines a passage by Flavius Josephus, that of King Saul's visit to the witch of En-Dor (*AJ* 6, 327-339), in which the Hellenistic historian paraphrases the biblical text (*1 Sam* 28: 21-25), but amplifying it considerably. In this amplification, Josephus makes use of his Hellenistic tools and recreates a scene of Necromancy with evident resonances in the surrounding cultures, being Josephus' passage comparable to, and probably influenced by, other Greek texts and Latin narratives as the *Odyssey*, the *Persians* by Aeschylus, the *Hecale* by Callimachus, the *Metamorphoses* by Ovid and, above all, the *Pharsalia* or *On the Civil War* by Lucanus. It is thus proved, once again, that Flavius Josephus was notoriously a man of his time.

KEY-WORDS: Necromancy, Flavius Josephus, The Book of Samuel, Hellenistic Magic.

No primeiro Livro de Samuel, cuja composição final se deverá a um autor deuteronomista², lemos a narrativa da fundação da monarquia de Israel, na qual a figura de Saul assume um papel axial. De herói aclamado, porém, Saul rapidamente passa a herói rejeitado, entregando o protagonismo a David, que não só virá a ser o segundo rei de Israel, como legitimará, em termos historiográficos, a sua acessão, que assenta num elo familiar com Saul, numa opção divina. O processo da escolha e rejeição de Saul levou, aliás, a que vários autores considerassem estarmos perante uma narrativa de tónica trágica na

¹ nonnius@letras.ulisboa.pt

² Jones 2001, 199. Este estudo é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projectos CH-ULisboa: UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020; CECH-UC: UIDB/00196/2020; CEC-ULisboa: UIDB/00019/2020 e UIDP/00019/2020.

historiografia de Israel³. Este complexo narrativo faz com que os três principais temas de *1Samuel* sejam precisamente a fundação da monarquia com Saul (715), a acessão de David (16-27) e a narrativa da sucessão (28-31), que termina com a rejeição do primeiro rei e a entronização do segundo.

É já no âmbito da última parte desta divisão tripartida, a narrativa da sucessão, que encontramos o episódio da consulta do *medium* de En-Dor (28,3-25). A acção, numa perspectiva macro-analítica, enquadra-se na história de David e da luta do jovem contra os Filisteus, mas centra-se na figura do rei ainda em exercício, Saul. Como nota G. H. Jones, de certa forma, o passo funciona como uma interrupção da narrativa central, que pertence a David. Mas é também evidente que este faz parte do ciclo⁴.

Acampado em Guilboa, Saul prepara-se para defrontar os Filisteus que tinham acampado em Chuném (28,3). Mas o rei de Israel está desesperado, pois sente ter perdido o apoio de Javé, sendo que a morte do profeta Samuel parece ter-lhe bloqueado o acesso a Deus. O autor do texto relembra que, tempos antes, Saul havia expulsado do território todos os que praticavam a adivinhação e a invocação dos mortos (28,3), o que aliás estava de acordo com a Lei (cf. Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11). Este alerta implica a ideia de que o acto que Saul está prestes a cometer é particularmente condenável por parte do Deus de Israel, o que servirá de motivo acrescido para rejeitar o rei e legitimar a acessão de David. Com efeito, perante o silêncio de Deus, Saul decide enveredar por um dos caminhos proibidos por Javé: a necromancia. Esta má decisão, todavia, não deixa de ser paradoxal, pois é através desse mesmo meio que o rei pretende conhecer a vontade de Deus.

Por conseguinte, a decisão de Saul consultar o *medium* em En-Dor revela-se uma transgressão das suas próprias leis. O texto bíblico regista que Saul «disfarçou-se, mudou de roupa, e pôs-se a caminho com dois homens» (28,8), chegando de noite à casa da mulher. O cenário nocturno faz parte da composição narrativa cujo objectivo é também criar um ambiente tenebroso, concordante com a acção que ali se vai praticar. Por outro lado, como nota R. P. Gordon, o disfarce poderá estar mais relacionado com a necessidade de passar pelo acampamento filisteu a caminho de En-Dor, que se localizava a nordeste de Chuném, do que propriamente com uma intenção de passar incógnito na visita à mulher⁵. Mas há que não olvidar que o acto de se despojar das vestes reais durante todo este processo poderá ser igualmente metafórico, tanto porque representa o fim do reinado de Saul⁶, como também pelo facto de separar o acto da consulta necromântica da instituição real. De qualquer modo, o disfarce

³ Rodrigues 1996-1997, 89122.

⁴ Jones 2001, 213.

⁵ Gordon 1986.

⁶ Como assinala Edelman 1991, 242-243.

é eficaz e a mulher começa por não reconhecer o rei, o que também motiva a personagem a relembrar uma vez mais, e como tal a reforçar, que havia sido o próprio Saul a proibir a necromancia em Israel (28,9)⁷.

O *medium* invoca o espírito de Samuel e no momento em que este se manifesta, subindo da terra, pois havia entre os Hebreus a convicção de que os mortos estavam encerrados no Cheol, a mulher acaba por reconhecer também quem é o homem que lhe encomendou a invocação. Segue-se uma descrição da consulta necromântica, em que o espírito de Samuel pergunta a Saul a razão por que o rei perturbou o repouso do profeta. Saul diz-lhe que o chamou porque, estando numa «grande angústia» porque os Filisteus o atacavam e Deus se havia afastado dele, necessitava de orientação para agir. Daí a razão por que recorria ao espírito do profeta já morto (28,15). Samuel confirma a Saul o afastamento de Javé, prenunciando igualmente não só a derrota de Israel como a morte do rei e dos próprios filhos. Saul fica estarrecido e desfalece (28,17-18), o que leva o *medium* a manifestar a sua hospitalidade, alimentando o rei, que não havia comido em todo o dia. A mulher mata um bezerro cevado que tinha em casa, amassa e coze pão, servindo a refeição a Saul e aos seus homens. Depois da refeição, a comitiva régia parte, sendo ainda noite (28,21-25).

Esta é, em síntese, a narrativa da consulta do *medium* de En-Dor pelo rei de Israel. O objectivo da narrativa é claro: apresentar Saul como desobediente a Deus, na sequência de outras transgressões, e totalmente afastado de Javé por recorrer à necromancia. A cena em causa confirma a anatematização do rei, que se materializa com a vitória dos Filisteus, o suicídio de Saul e a morte da própria família real às mãos do inimigo⁸.

Como não podia deixar de ser, o episódio da necromancia em En-Dor faz parte da paráfrase bíblica escrita por Flávio Josefo em grego no século I d.C. Uma vez que a cena contém elementos essenciais para caracterizar Saul como um rei maldito e rejeitado, ela não poderia deixar de estar presente na reescrita joséfica da narrativa. Mas, como veremos, houve razões suplementares para o historiador judeu o ter feito e da forma como o fez.

Como é hábito de Josefo, a narrativa bíblica em torno de Saul é consideravelmente amplificada, traduzindo já uma fórmula de hermenêutica feita *pari passu*, de acordo com a cadência da escrita do próprio texto⁹. O episódio do *medium* de En-Dor não é excepção. As palavras de Josefo entre os capítulos 327 e 339 do livro VI das *Antiguidades Judaicas* são mais uma confirmação desta norma do historiador. Aí, lemos acerca da consulta à mulher de En-Dor, sendo que o historiador redige o seu texto levando em conta as várias informações que

⁷ Sobre os problemas filológicos do passo em causa, ver Jones 2001, 213.

⁸ Jones 2001, 213; cf. 1Sm 31.

⁹ Sobre esta questão ver Rodrigues 2000; Feldman 1982.

deverão ter sido lidas no texto bíblico original. No essencial, todas as referências presentes na versão hebraica são repetidas ou incluídas na leitura de Josefo, não se verificando omissões significativas. Em contrapartida, há elementos novos no texto grego, que são de destacar pela sua pertinência e pelo valor que traduzem relativamente à originalidade do trabalho de Flávio Josefo.

Em primeiro lugar, ao usar esta terminologia, o historiador helenístico integra o *medium* no grupo dos *engastrimythoi*, termo normalmente traduzido por «ventríloquo» e que traduzia a ideia daquele que transmitia oráculos ou fazia previsões falando pelo ventre, e no dos *tethnekoton psykhas ekkaloumenoi* («evocadores das almas dos mortos», 6.329). Estas expressões gregas pretendem traduzir a ideia de «aquele que invoca os espíritos dos mortos», que se encontra em *1Sm* 28,7. Pela descrição de Josefo, facilmente percebemos que o historiador tem a preocupação de fornecer informação adicional que funciona já como exegese do texto bíblico, associando o *medium* ao ventriloquismo. Esta seria, por certo, uma técnica reconhecida no meio cultural em que Josefo escreve e que estava necessariamente ligada à esfera da magia e do paranormal. Não podemos excluir, porém, a hipótese de a classificação joséfica remeter para um tipo de prática eventualmente considerada charlatanismo, visto que a capacidade de falar sem mover os lábios, fazendo com que o som saísse do diafragma e do estômago, facilmente poderia remeter para uma técnica que pretenderia iludir o interlocutor do técnico de adivinhação, ao criar a sensação de existir uma terceira entidade a proferir sons. Por outro lado, há que considerar que esse tipo de prática tinha eco no que os Gregos chamavam de *entheos*, «inspirado pelos deuses», ou *enthousiasmos*, «estar inspirado pela divindade», «estar fora de si» ou «estar possuído por uma inspiração profética». Este contexto teria naturalmente um impacte significativo, ao nível das ressonâncias culturais, nas audiências de Josefo. Por conseguinte, a escolha das palavras para descrever o episódio da mulher de En-Dor dificilmente terá sido aleatória¹⁰. Na sequência das reflexões de Dodds, salientamos que um comportamento como o do *medium* bíblico configura um acto de espiritismo, um tipo de prática mágico-religiosa que se compreende melhor no período helenístico, depois de «pitagóricos e estóicos terem trazido os mortos para mais perto dos vivos, transferindo a localização do Hades para o ar»¹¹. Ainda assim, há que não esquecer que Josefo segue a indicação bíblica de que o espírito de Samuel teria subido do Hades (*anago ex aidou*, 6.332), o que parece corresponder à tradição hebraica de localizar o Cheol no nível infernal.

Assinale-se também o facto de Josefo se referir ao *medium* como uma «mulherzinha» (*gynaion*, 6.330) ou uma «mulherzinha que era ventríloqua e

¹⁰ Rodrigues 2000, 163-164.

¹¹ Dodds 1988, 124.

evocadora de almas de mortos» (6.329), que fazia da sua profissão a evocação de almas dos mortos. Note-se que, em parte alguma, Josefo formula qualquer tipo de juízo negativo acerca da actividade da mulher, apesar de ela se integrar numa classe profissional que havia sido interdita pelo rei de Israel, na sequência da política assente nas normas do javeísmo, tal como explícito em Lv 19,31; 20,6.27 e Dt 18,11¹². Antes pelo contrário. Ao usar o termo *gynaion*, o historiador refere-se à mulher com um sentido afectivo. Esta postura do historiador paremos pertinente e consideramo-la justificável apenas no quadro cultural helenístico em que Josefo se insere. Não significa isso que Josefo aprovasse a necromancia, mas tão-somente que se abstém de formular juízos de valor sobre ela, eventualmente pela importância que ela teria na sociedade do seu tempo.

Com efeito, a forma como o historiador se lhe refere cria um retrato claramente positivo do *medium*. Consideramos que essa caracterização se faz com recurso a três aspectos. Em primeiro lugar, a mulher começa por reagir mal à solicitação de Saul, começando por recusar o pedido do rei disfarçado. Na verdade, esta atitude está de acordo com a lei promulgada pelo próprio rei, o que faz da mulher uma respeitadora das normas de Israel. Ela acusa mesmo o rei de querer montar uma emboscada para que ela nela caia e assim seja punida, de acordo com a legislação em vigor (6.331). Mas o desespero de Saul leva-o a convencer o *medium*, que também no texto joséfico acaba por fazer a invocação, chamando o espírito «do Hades» (*ex aidou*, 6.332). O recurso a esta expressão traduz uma necessária helenização do episódio que faz coincidir o Cheol hebraico com o Hades grego. Josefo é aqui bem mais explícito do que o texto bíblico, o que é produto da sua tradicional exegese, e atribui à invocação do espírito de Samuel a revelação que leva a mulher a reconhecer Saul como o rei de Israel (cf. 1Sm 28,12-13).

Os dois outros elementos que permitem uma caracterização francamente positiva da mulher de En-Dor são o comportamento hospitaleiro do *medium* para com o rei e a *laudatio* assumida que o historiador acaba por fazer da personagem. Em relação a este primeiro tópico, Josefo retoma o que lemos no texto de *1Samuel* e reforça a ideia de que, perante o desfalecimento do rei quando fica a par das más notícias, a mulher não hesita em oferecer-lhe, e aos seus acompanhantes, uma refeição constituída por um carneiro que mantinha em sua casa. Josefo enfatiza mesmo a ideia de que teria sido inclusive a mulher a «pagar» a visita de Saul ao oferecer-lhe o único animal de criação que possuía e a quem se tinha afeiçoado em particular (6.339). Além disso, Josefo destaca a condição de pobreza da mulher que, ainda assim, não hesita em alimentar o seu rei, que a tentara enganar, com

¹² É pertinente que em 3.224-286 e 4.199-301, passos em que Josefo sistematiza a maioria das normas que lemos no *Levítico* e no *Deuterónimo*, não consta qualquer referência a esta norma do espiritismo.

o pouco que tinha. Em relação ao segundo tópico, podemos lê-lo nos capítulos 340 a 342 do livro VI das *Antiguidades*, e ele constitui o verdadeiro ineditismo de Josefo na paráfrase que faz do episódio. Com efeito, nestes dois capítulos, o historiador tece uma série de considerações que funcionam como balanço geral da cena e cujo objectivo é sobretudo o de elogiar o carácter e comportamento do *medium*, através dos quais a personalidade de Saul sai por contraposto algo diminuída. É o próprio Josefo que considera ser de justiça render homenagem à mulher de En-Dor (*dikaion de apodexasthai tes philotimias tem gynaika*, 6.340), pois ela, apesar de ter sido proibida de exercer a sua profissão por Saul, não lhe guardou rancor depois de reconhecê-lo, não só não hesitando em ajudá-lo e em alimentá-lo, como ainda oferecendo-lhe o único bem alimentício que possuía. A mulher de En-Dor revela-se assim uma exímia hospitaleira, bem ao gosto do contexto cultural mediterrâneo, seja ele hebraico ou grego. Mais, sabendo que o destino de Saul estava próximo de se concretizar na morte do rei, não havendo portanto muito a esperar daquele homem, o *medium* manteve o seu altruísmo e a sua postura de ajuda, não negando a Saul o auxílio de que ele necessitava naquele momento.

Josefo transforma assim a mulher de En-Dor num exemplo a ser seguido, abstendo-se de juízos negativos quanto à sua profissão e admitindo mesmo, como se deduz pelas suas palavras, a validade das informações obtidas através do exercício da necromancia. Com a frase «é suficiente o que se disse sobre esta mulher» (6.342), Flávio Josefo rotula definitivamente o *medium* de En-Dor como um paradigma ético e de comportamento.

Mas porque fazê-lo, se a Lei de Israel condenava ferozmente as práticas mágicas em geral e necromânticas em particular?

Como assinalámos, é no quadro cultural helenístico que devemos procurar as razões do encómio joséfico da mulher de En-Dor e a quase neutralização do episódio da necromancia nesta paráfrase grega da Bíblia. Com efeito, o gosto helenístico parece favorecer ambientes que poderíamos classificar de «góticos vanguardistas», que no entanto encontra raízes em textos ainda do período clássico, senão mesmo arcaico¹³. Recordamos que, na *Odisseia*, a catábase de Ulisses é já feita de um ambiente essencialmente necromântico, do qual se destaca a figura da alma de Tirésias (11.90-151) e na *Ilíada* o aparecimento do fantasma de Pátroclo a Aquiles é um dos momentos altos do poema (23.59-101). Esta, porém, não é estritamente uma cena necromântica, pois não há propriamente uma evocação do defunto, que aparece a Aquiles em sonho, e, apesar de haver uma profecia do futuro, o objectivo do espectro de Pátroclo é pedir a Aquiles que lhe dê uma sepultura condigna para que a alma possa repousar junto dos restantes mortos.

¹³ Cf. Bremmer 2015.

De facto, é em Êsquilo que encontramos a primeira grande cena necromântica da literatura grega, essencial à estrutura narrativa de *Os Persas*. Nesta peça, o espectro¹⁴ do rei persa Dario aparece em cena na sequência de um chamamento feito pelo coro de anciãos persas, causando um efeito cénico particularmente eficaz (vv. 626-841)¹⁵. A associação da necromancia aos Persas, povo oriental, é particularmente pertinente, pois vincula o ritual a um universo bárbaro e estrangeiro e, por conseguinte, neste contexto, culturalmente negativo¹⁶. Da mesma época, data o texto de Heródoto, em que se narra a história de Periandro, tirano de Corinto, que, apesar de ter conduzido a cidade à prosperidade, teria assassinado a própria mulher, Melissa, e terseia unido ao corpo dela num acto de necrofilia (3.50; 5.92). Mas Periandro teria também ficado conhecido por ter enviado mensageiros ao *nekyomanteion* do Aqueronte, com o objectivo de invocarem o espectro de Melissa, para que ele lhes revelasse onde estava um dinheiro que lhe fora confiado por um hóspede. O fantasma de Melissa fornece a informação requerida, mas só depois de exigir um ritual que o marido leva a efeito. Para entendermos a pertinência deste episódio em Heródoto, há que ter em conta que o Aqueronte era um rio que se localizava no Epiro e cujo curso incluía partes pantanosas e partes subterrâneas, acabando por entrar numa garganta que lhe conferia um aspecto sinistro. Por estas razões, o rio foi entendido pelos Gregos como uma das vias de acesso aos Infernos e por isso também ter-se-ia considerado o lugar um espaço sagrado de consulta dos mortos, um *nekyomanteion*. Mas, como nota C. L. Soares, a prática da necromancia teria entrado na esfera da magia e da feitiçaria ou «simples bruxaria», por ficar à margem da lei das *poleis* gregas¹⁷.

Já no século III a.C., o alexandrino Calímaco compôs um epílio, uma espécie de epopeia curta que fez escola durante o período helenístico, chamado *Hécale*. Trata-se de um texto que nos chegou apenas sob a forma de fragmentos. O tema de base do poema seriam as aventuras do herói ático Teseu, em particular o combate contra o touro de Maratona. Aparentemente, durante a viagem em demanda do animal, Teseu teria sido surpreendido por uma tempestade que o teria obrigado a refugiar-se na casa de uma anciã de nome Hécale (Call. *Hec.* frgs. 238-257). Apesar de pobre e detentora de poucos recursos, a velha recebia Teseu da forma mais hospitaleira possível, oferecendo-lhe o que de melhor possuísia

¹⁴ O inventário dos termos greco-latinos utilizados para referir os mortos retornados ao mundo dos vivos foi feito por Ogden 2001, 219-221. Neste estudo, não tivemos a preocupação de estabelecer as várias diferenças, uma vez que é a estrutura da cena de ambiente necromântico que nos interessa analisar e enquadrar. Recorremos assim de forma quase aleatória a termos como «alma», «espírito», «espectro» ou «fantasma». Mas estamos conscientes das especificidades e diferenças inerentes a cada conceito utilizado pelos autores e documentos antigos.

¹⁵ Cf. Bremmen 2015, 123-124.

¹⁶ Cf. Ogden 2001, 95-96.

¹⁷ Silva, Soares 2007, 136, n. 280; ver Ogden 2001, 43-60; Bremmen 2015.

e teria inclusive prometido sacrifícios a Zeus, a quem teria oferecido o único animal em sua posse (Call. *Hec.* frgs. 252). Teseu teria ficado particularmente bem impressionado com a atitude hospitaleira da velha e, uma vez regressado vitorioso da luta contra o touro, procura a velha, mas fica a saber que ela já morreu. Teseu chorava então a morte da mulher e, em sua honra, teria dado o nome «Hécale» ao demo recém-fundado, ao mesmo tempo que dedica um templo a Zeus Hecálio, celebrado nas festas conhecidas como Hecalésias (cf. Plu. *Thes.* 14)¹⁸.

É evidente, pelo desenrolar do poema, que esta criação de Calímaco funcionaria como *aition* ou poema etiológico, para a designação do demo ático. Mas o texto integrava também uma série de características típicas do alexandrinismo, como o foco colocado sobre um episódio determinado do ciclo de Teseu, a visita à velha senhora que dá o título à composição, deixando outros momentos, como o combate contra o touro, à margem. O tema terá sido recolhido na tradição atidográfica¹⁹, eventualmente na obra de Filócoro de Atenas, também referido por Plutarco na biografia que dedicou ao rei ateniense (*Thes.* 14).

Parece-nos significativo que a composição de Calímaco seja coeva da mais antiga tradução conhecida dos textos da Bíblia hebraica para grego: os Setenta. Essa tarefa terá sido realizada em Alexandria, sob o reinado de Ptolemeu II Filadelfo (283-246 a.C.), i.e., precisamente no tempo de Calímaco. Por conseguinte, parece-nos verosímil que haja na criação do poeta grego uma eventual, ou pelo menos possível, influência do tema do *I Livro de Samuel*. Parece-nos que uma possível intertextualidade dessa natureza não é de todo inverosímil. De igual modo, é teoricamente possível que o poema de Calímaco fosse conhecido de Josefo e que o historiador judeu tivesse acabado por ser influenciado por essa versão da história, a qual, por sua vez, talvez radique no tema judaico. Se assim for, estaremos perante uma rede de intertextualidades, cujas origens se perdem num emaranhado de fios interconectados, que só um período culturalmente riquíssimo como o helenístico poderá explicar.

Os exemplos citados são anteriores a Josefo e, apesar de, nos primeiros casos, dificilmente os poderemos considerar influências directas no relato joséfico dada a fonte bíblica em que este assenta, não nos parece inverosímil que o historiador do século I tivesse conhecimento deles e os tivesse em conta no momento da redacção grega do episódio de En-Dor. Como assinalámos, porém, já o caso de Calímaco parece-nos particularmente expressivo de uma eventual intertextualidade. Com efeito, será de salientar que os episódios de necromancia

¹⁸ Ver Lesky 1995, 754; Hollis 2009; Montes Cala 1987. Agradecemos ao *peer reviewer* anónimo que nos sugeriu este exemplo, o qual nos parece da maior pertinência para o estudo que aqui apresentamos. As afinidades com a Hécale de Calímaco estão, sobretudo, ao nível do tema da hospitalidade, não tanto do da necromancia, evidentemente.

¹⁹ Lesky 1995, 755.

referidos nos casos de Homero, de Ésquilo e de Heródoto são associados a personagens ou situações de certo modo negativas, o que está de acordo com a situação da consulta necromântica do Saul bíblico. O mesmo não se passa com o exemplo de Calímaco, mais próximo do Saul joséfico. Mais estranha fica assim a ausência de comentários negativos à actividade em si mesma por parte de Josefo, o que se poderá explicar por uma necessidade e manutenção de neutralidade do acto em si mesmo, dada a sua frequente presença em textos greco-latinos anteriores e coevos de Josefo, mas dado sobretudo o gosto helenístico pelo tema.

As mesmas características podem ser associadas a textos do tempo de Josefo ou pouco anteriores a ele. Desde logo, Ovídio parece recuperar o tema tratado por Calímaco na *Hécate* na versão que apresenta de Báucis e Filémon. Com efeito, o tema de base desse episódio não andava distante da cena de hospitalidade no poema alexandrino e, por essa razão, do episódio bíblico depois tratado por Josefo (*Ov. Met.* 8.631-724)²⁰. Mas neste poeta romano há, segundo nos parece, um outro episódio que não só confirma o gosto helenístico-romano pelo tema da velhinha hospitaleira e generosa, como poderá ter também influenciado Josefo. Desta vez, a história vem tratada não nas *Metamorfoses*, mas sim nos *Fastos*. Trata-se também de uma etiologia para uma festa, agora romana. Trata-se da referência a Ana de Bovila, identificada com a antiga figura e culto de Ana Perena, e apresentada por Ovídio como uma velha pobre mas industriosa, que em tempos de carestia, designadamente durante a secessão do Monte Sagrado, teria confeccionado e distribuído pão pela plebe (*Ov. Fast.* 3.661-674). O tratamento do tema parece radicar em Calímaco e, apesar de Ovídio não referir que Ana tivesse recebido fosse quem fosse na sua casa, há entre ela e Hécate tópicos comuns como a velhice da personagem, o altruísmo e a generosidade²¹ que podemos ler também na versão joséfica da vidente de En-Dor. A história de Ovídio, tal como a de Calímaco, é etiológica, frisando-se a sua função memorialística através de festas e cultos instituídos. Evidentemente, esse aspecto está igualmente ausente da narrativa e personagens joséficas, até porque a base textual do historiador judeu não tinha essa perspectiva. Mas o encómio que lhe é feito no livro VI das *Antiguidades* vai, de certo modo, ao encontro do espírito que lemos nos textos de Calímaco e de Ovídio.

Já especificamente relacionado com o tema da necromancia ou da evocação dos mortos, na *Eneida*, o aparecimento do fantasma de Creúsa a Eneias desempenha um papel importante na economia do poema ao profetizar sobre o destino do herói (2.764-799)²². Mas já Cícero acusava Vatínio de evocar as almas de mortos e de ter o hábito de sacrificar entranhas de rapazes aos deuses Manes

²⁰ Sobre eventuais influências de Ovídio em Josefo, ver Gossmann 1989.

²¹ Harrison 1993.

²² Na comédia *Mostellaria* de Plauto, cujo enredo gira em torno precisamente de um fantasma, o tema da aparição tinha já um protagonismo assinalável.

(*Vat.* 14). Também Tácito refere um jovem que, no tempo de Tibério, tentava trazer os mortos do mundo infernal através de artes mágicas (*Ann.* 2.28).

Igualmente assinalável entre todos esses textos e episódios é sem dúvida a *Farsália* de Lucano. Na epopeia do sobrinho de Séneca, encontramos uma das mais patéticas e macabras cenas da poesia latina: a *nekyomanteia*. Trata-se do momento em que, no livro VI, Sexto Pompeio decide consultar um soldado caído em batalha com o objectivo de saber o resultado final do confronto bélico (6.413-830). Como foi já notado por diversos autores, este episódio, justamente um dos mais célebres da obra de Lucano, «emula a famosa descida aos Infernos de Eneias no livro VI do poema virgiliano.»²³ Com efeito, a localização do episódio no poema não é casual, sendo por certo eco da centralidade que o poeta pretendia dar à cena. Por outro lado, o soldado que a feiticeira Ericto faz ascender dos infernos «proporciona um quadro dos Infernos que inverte até aos mais ínfimos pormenores o Inferno pintado pela *Eneida*.»²⁴ Além disso, a escolha de Sexto Pompeio para destinatário da profecia que anuncia o desaire da facção pompeiana também não é circunstancial, pois tal como Vergílio relaciona a glória de Roma como a *gens Iulia*, também Lucano associa a *gens Pompeia* ao declínio. Sexto Pompeio é assim nesta leitura um anti-Eneias²⁵.

O papel desta cena no poema de Lucano é particularmente significativo, dado que na epopeia do período neroniano há uma considerável anulação dos elementos divinos que se revelavam essenciais na tradição épica, de que Vergílio é reflexo privilegiado. Assim, no poema de Lucano predomina um tom racionalista que se revela na apresentação das causas da guerra civil em Roma, por exemplo, ou na explicação das tempestades, que não se devem à ira dos deuses, mas a razões meteorológicas e naturais (cf. 5.504-677)²⁶. Esse aparato divino é assim substituído por elementos sobrenaturais, que de forma alguma se revelam incompatíveis com a tentativa de racionalizar a mensagem poética. Até porque, não raramente, esses elementos estão associados aos aspectos negativos do enredo. Note-se, por exemplo, como as profecias da *Farsália* revelam não as glórias de Roma mas os desaires que a aguardam²⁷.

Assim, o «maravilhoso sobrenatural» do poema de Lucano manifesta-se em sonhos, visões, profecias e práticas mágicas, entre as quais se inclui a grande cena da necromancia, protagonizada por Sexto Pompeio e Ericto, a feiticeira da Tessália. A composição da *Farsália* é por certo anterior à das *Antiguidades Judaicas*, pelo que, dificilmente poderemos estabelecer uma relação inter-textual entre o poema de Lucano e a historiografia de Josefo, no sentido de aquele poder

²³ Citroni 2006, 786.

²⁴ Citroni 2006, 786.

²⁵ Citroni 2006, 786.

²⁶ Holgado Redondo 1984, 44-46.

²⁷ Citroni 2006, 785.

ter sido inspirado no autor judeu. Mas não deixa de ser pertinente a coincidência do tópico em ambos os textos: um grande general consulta uma necromante com o objectivo de conhecer antecipadamente o desfecho de uma batalha. E em ambos os casos a resposta é negativa e contrária aos desejos do consultante. Em ambos os casos, também, o *medium* é uma mulher.

Naturalmente, podemos evocar o facto de o tema em Josefo assentar num texto matricial, o primeiro Livro de Samuel, que o historiador helenístico desenvolve consideravelmente. Com base nesta premissa, poderíamos equacionar a possibilidade de Lucano ter usado o tópico bíblico para compor o seu poema, o que não seria de todo impossível, uma vez que os textos bíblicos eram, na ocasião, conhecidos em ambiente greco-latino por difusão da versão dos Setenta²⁸. A confirmação ou não desta hipótese é um trabalho que ainda poderá e deverá ser feito. De facto, as afinidades temáticas são muitas. Mas esse trabalho fica para outra ocasião. Entretanto, fica assinalada a comunhão temática e estrutural de ambos os episódios nas suas versões lucana e joséfica. Parece-nos evidente, portanto, que quem conhecesse ambos os textos não deixaria de os relacionar um com o outro²⁹, não obstante o facto de a Ericto de Lucano ser uma figura muito mais desenvolvida e bem caracterizada, quer ao nível físico quer ao nível das acções – de que se destacam os actos mágicos –, do que a mulher de En-Dor joséfica, retratada de uma forma bem mais simples e lacónica. Há no entanto um aspecto que podemos destacar: o facto de a feiticeira tessália ser apresentada de uma forma bem mais lúgubre e sinistra do que a necromante bíblica, referida de forma inédita por Josefo como «mulherzinha» (quase «pobre mulher» ou «pequena mulher», *gynaion*), num claro contraste com o modelo em que assenta.

A caracterização dramática e ao mesmo tempo sombria e medonha de Ericto corresponde, aliás, a mais um gosto da época. Com efeito, nas tragédias de Séneca, que era tio de Lucano, a aparição de espectros e fantasmas é comum, dando corpo ao gosto pelo macabro e aos efeitos medonhos e horripilantes³⁰. Na tragédia *Édipo*, por exemplo, o fantasma de Laio é evocado como instrumento essencial à revelação do mistério da sua própria morte (vv. 619-658), e em *Tiestes* (vv. 1-100) aparece o espectro de Tântalo enquanto catalisador das desgraças da casa dos Pelópidas. Na *Octavia*, obra todavia de um autor desconhecido mas atribuída por alguns a Séneca, o fantasma de Agripina também aparece em cena (vv. 593-646)³¹.

²⁸ E.g. Rodrigues 2007, 393-413.

²⁹ Há no entanto que referir a possibilidade de o episódio de Lucano ter reminiscências de *As Rãs* de Aristófanes. Sobre esta questão, Collison-Morley 1912, 41; ver ainda Felton 1998; Ogden 2009.

³⁰ Citroni 2006, 756.

³¹ O tema aparece ainda na *Tebaida* de Estácio e em *Púnica* de Sílio Itálico. Quanto a estudos

Os exemplos poderiam multiplicar-se. Outro texto um pouco posterior a Josefo, a *Vida* de Címon atribuída a Plutarco, inclui um episódio no qual se narra que Pausânias, o general espartano, teria matado uma jovem bizantina chamada Cleonice por engano. Segundo Plutarco, o fantasma de Cleonice passou a aparecer a Pausânias com regularidade. Em sequência deste acontecimento, Pausânias decidiu recorrer ao oráculo dos mortos em Heracleia e consultar o espírito de Cleonice, que lhe profetizou que os seus males terminariam em breve, desde que ele estivesse em Esparta (*Cim.* 6). Trata-se, portanto, de mais uma cena necromântica³².

A carta sobre os fantasmas escrita por Plínio-o-Moço ao seu amigo Licínio Sura já no século II d.C. é também representativa do gosto por estes temas na época de Josefo. A pergunta que o autor latino coloca logo no início da alegada missiva é sintomática da discussão filosófica e racional que o assunto suscitaria entre as elites intelectuais da época. Com efeito, escreve Plínio: «Gostaria muito de saber se acreditas que os fantasmas existem e se têm forma própria, assim como algum tipo de vontade, ou se, pelo contrário, são sombras vazias e irreais que assumem formas por efeito do nosso próprio medo.» (*Ep.* 7.27.1). Plínio inclui na epístola uma série de exemplos de narrativas cujo objectivo seria o de atestar a existência de fantasmas, tendo estes, na sua maioria, capacidades prognósticas. Assim acontece com a figura da mulher que aparece a Cúrcio Rufo, com o caso da casa assombrada de Atenas sintomaticamente protagonizado por um filósofo ou com os exemplos do liberto e do escravo do próprio Plínio. Mas é sintomático que o autor não dê uma resposta assertiva à pergunta que coloca ao amigo, deixando o assunto à consideração dos seus destinatários e fazendo crer que o tema era tópico de discussão na sociedade da época sem que fosse totalmente desacreditado inclusive pelas elites sociais e intelectuais. Este contexto deverá explicar também as opções de Josefo na narração da consulta de Saul em En-Dor.

Um dos exemplos referidos na carta de Plínio é muito semelhante à narrativa atribuída a Luciano de Samósata, *O Mentiroso* ou *O Incrédulo*. Neste texto do século II d.C., refere-se uma casa assombrada, de onde um filósofo pitagórico de nome Arignoto teria feito sair um espírito, que tinha a capacidade de se metamorfosear. Segundo Luciano, Arignoto teria recorrido a conhecimentos mágicos, assumidamente radicados na cultura egípcia (30-31). Este é apenas um dos textos já posteriores a Josefo que recuperam a temática em análise. Não se trata propriamente de um acto de necromancia, pois não há nem invocação do morto nem profecia ou prognose do futuro, mas o fantasma não deixa de ser o tema central.

sobre esses casos, ver e.g. Reitz 1982 e Parkes 2013.

³² Histórias de fantasmas ou de mortos que voltam para vaticinar aparecem também nos textos de Plínio-o-Velho, *Nat.* 7.52, 178; 30.1.16; 30.5.

Com efeito, no que diz respeito a cenas necromânticas, são sobretudo três os textos, gregos e latinos, já posteriores a Josefo que as referem, confirmando a manutenção do gosto pela temática. Trata-se de *O burro de ouro* de Apuleio, da *Vida de Apolônio de Tiana* de Filóstrato e de *As Etiópicas* de Heliodoro. Como facilmente se percebe, o tema da necromancia parece, neste período, ter passado da poesia e da historiografia, em que estava instalado pelo menos desde os Poemas Homéricos e os Trágicos, para o romance, o que é o mesmo que dizer que passou para a narrativa ficcional, no final do período helenístico. Este factor parece ser sintomático de uma significativa alteração da mentalidade, na qual as histórias de fantasmas e de magia a eles associadas, como é o caso das narrativas com cenas de necromancia, passaram a figurar na galeria da ficção.

No romance de Apuleio, refere-se um adivinho egípcio, de nome Zatclas, que teria a ciência de trazer dos infernos a alma de um defunto. Para o efeito, a personagem coloca ervas sobre a boca e o coração de um falecido e, virado para oriente, invoca o sol na sequência do que o morto ressuscita, regressando do Hades (2.28-30). O objectivo desta necromancia é conhecer os pormenores da morte do retornado. Os espectadores ficam a saber que o homem morreu na sequência de «malas-artes» da esposa, tendo sido vítima de uma bebida envenenada. Mas ficam também a conhecer as acções de velhas feiticeiras, que teriam a capacidade de invocar os mortos, chamando-os pelo nome, ao ponto de «articulações entravadas e gélidos membros começarem a ensaiar morosos esforços para obedecer aos comandos da sua arte mágica.» (2.30).

Na narrativa de Filóstrato, biografia novelesca de um mago pitagórico chamado Apolônio, este invoca o espírito de Aquiles, recorrendo a uma oração que é comparada às fórmulas utilizadas pelos Indianos (4.16). O fantasma de Aquiles fala sobre a necessidade de manter os rituais fúnebres entre os Gregos, avisando acerca das contrapartidas de não o fazerem, mas responde também a curiosidades sobre a Guerra de Tróia. Trata-se, portanto, de uma cena necromântica que, no essencial, segue os tópicos estipulados desde os primeiros textos.

A última sequência pertence ao romance de Heliodoro. No livro VI, a heroína do romance assiste escondida a um ritual necromântico levado a cabo por uma feiticeira. Trata-se da mãe de um soldado morto que evoca a alma do filho, com ritos mágicos operados sobre o cadáver, uma cena «conhecida dos Egípcios», como nota o autor (6.14.1-5). O ritual, efectuado ao luar, é descrito com algum pormenor no texto de Heliodoro. A velha mãe coloca perguntas ao espectro do filho, às quais ele vai respondendo. Uma das perguntas tem que ver com a necessidade de saber se outro dos seus filhos regressará ou não são e salvo a casa. O filho morto, parecendo ter saído das profundezas da terra ou de uma caverna, começa por anuir apenas com a cabeça, mas acaba por falar, acusando a mãe de agir com recurso a sortilégios e de o forçar a fazer aquilo que ele considera ímpio. Em consequência disso, o defunto profetiza sobre o final infeliz do irmão e sobre a morte cruel da própria mãe (6.14.5-6; 15.1-3). Com

estas palavras, Heliodoro rotula de forma negativa a prática necromântica, o que, todavia, não anula a percepção de que se trataria de um tema do agrado das audiências de então³³.

A crença de que era possível evocar as almas dos mortos através de fórmulas mágicas e de com isso entrar em contacto com eles com o objectivo de obter informações privilegiadas sobre o passado, o presente ou o futuro parece ter sido universal na Antiguidade. Por consequência, também a consulta de mortos deverá ter sido bastante comum. Na Grécia, Platão refere-se a esse processo nas *Leis* (10.909b) e, em Roma, é Cícero quem dá conta da importância de tais actos no tratado sobre a adivinhação (*Div.* 1.56). Isso mostra que o tema era actual e interessante para Gregos e Romanos, pelo que, quando Josefo parafraseia em grego o capítulo 28 do Livro de Samuel, ele está a recontar um episódio com o qual se estabelecia um significativo diálogo intercultural, do maior interesse para os Judeus do século I.

Não deixa de ser curiosa, porém, a forma como o historiador helenístico reformula o episódio de En-Dor. É um facto que ele não adultera o final da sequência, integrando nela os principais tópicos tratados no texto bíblico, designadamente a decisão do rei em recorrer a uma actividade que ele próprio havia interditado do território em obediência às normas javeístas, a resistência do *medium* em aceder ao pedido, a evocação do profeta morto, a revelação do futuro e a hospitalidade da mulher. Mas Josefo acrescenta um encómio com o qual pretende elogiar a atitude da anfitriã de Saul, mitigando os eventuais aspectos negativos que adviriam da actividade a que ela se dedicava. Com efeito, parte dessa negatividade fica pendente sobre o próprio rei, como confirmam o suicídio e a morte dos filhos na batalha que não tardará a acontecer. Desse encómio faz parte, claro, o elogio da hospitalidade que faz da mulher de En-Dor um paradigma de *xenia*.

Será ainda de notar que a forma como Josefo se refere ao *medium* permite aproximá-lo das figuras greco-romanas da pitonisa ou da sibila, as quais não tinham necessariamente uma conotação negativa. Note-se como a descrição joséfica da mulher é omissa relativamente às técnicas ou métodos de invocar o morto e de trazê-lo de volta ao contacto com os vivos. Lucano, Apuleio e Heliodoro, por exemplo, são particularmente ricos nessas descrições. Josefo opta pelo silêncio. Talvez essa escolha se relacione com o facto de, na tradição bíblica, a magia e a feitiçaria serem fortemente condenadas (ver *Le* 19,26; *Dt* 18,9-14). Agindo deste modo, Josefo poderia agradar a duas audiências: ao omitir pormenores relativos a sortilégios e práticas mágicas que seriam de pouco agrado para o seu público judaico, o historiador neutralizava o tema convergindo com os interesses desse público; mas, por outro lado, não deixava

³³ Sobre este episódio, ver Pinheiro 1991.

de dar importância e amplificar o episódio, de modo a ir ao encontro do gosto helenístico do seu tempo e de uma audiência helenizada. Isto, não obstante, a maioria das feiticeiras descritas na literatura greco-latina serem personagens negativas e não positivas, como o encómio do historiador sugere para a mulher de En-Dor. Mas talvez esse encómio tenha sido precisamente a forma de amplificar o episódio e de lhe conferir uma importância maior do que a que ele tinha no texto hebraico original. Além disso, o elogio da mulher permitia salientar a característica feminina do *medium*, o que não era assunto displicente em contexto greco-romano. Como notou D. Ogden, nas fontes mais antigas, os *media* que interagiram com os defuntos eram sobretudo homens. No período helenístico, eles tornaram-se essencialmente mulheres, qual forma de os minorar em termos sociais e religiosos³⁴. Originalmente, o *medium* da história de Saul era já uma mulher. O seu encómio permitia frisar esse aspecto, independentemente da conotação que ele tivesse entre Gregos e Romanos. O importante seria integrar a cena da vida de Saul nesse contexto e ambiente cultural³⁵.

Como é evidente, este conjunto de características encontrava eco significativo numa audiência greco-romana. Tal como acontece, aliás, com todo o episódio. Como demonstrámos, não são poucas as cenas ou episódios literários, desde os Poemas Homéricos antes de Josefo, aos romances greco-latinos posteriores ao historiador, passando pela literatura sua coeva que permitem um enquadramento e um melhor entendimento do valor da cena da necromancia em En-Dor, no conjunto global da obra joséfica. Mais a mais, a associação deste tipo de práticas a correntes culturais orientais, como é frequentemente perceptível nos textos greco-romanos – especificamente ao Egipto, mas também à Pérsia e à Babilónia – contribuiria para um entendimento e uma recepção ainda mais eficaz do episódio entre os leitores/auditores de Josefo.

³⁴ Ogden 2001, 95-96.

³⁵ Sobre o contexto do tema em geral, Bremmer 2015.

BIBLIOGRAFIA:

- Bremmer, J. 2015. «Ancient Necromancy: Fact or Fiction?» in K. Bielawski ed., *Mantic Perspectives: Oracles, Prophecy and Performance*, Gardzienice/Lublin/Warszawa, Osrodek Praktyk Teatralnych «Gardzienice», , 119-141.
- Citroni, M. et al. 2006. *Literatura de Roma Antiga*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Collison-Morley, L. 1912. *Greek and Roman Ghost Stories*, Oxford, B. H. Blackwell.
- Dodds, E. R. 1988. *Os Gregos e o Irracional*, Lisboa, Gradiva.
- Edelman, D. V. 1991. *King Saul in the Historiography of Judah*, Sheffield, Academic Press.
- Feldman, L. H. 1982. «Josephus' Portrait of Saul», *HUCA* 53, 45-99.
- Felton, D. 1998. *Haunted Greece and Rome; Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin, University of Texas Press.
- Gordon, R. P. 1986. *I & II Samuel: A Commentary*, Grand Rapids, Mich., Zondervan.
- Gossmann, H.-C. 1989. «Die Möglichkeit der literarischen Abhängigkeit des Josephus von Ovid: Dargestellt am Beispiel der Sintflutzerzählung», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 41/1, 83-86.
- Harrison, S. J. 1993. «A Roman Hecale: Ovid, Fasti 3.661-74», *CQ* 43/2, 455-457.
- Holgado Redondo, A. 1984. *Lucano. Farsalia*, Madrid, Editorial Gredos.
- Hollis, A. S. 2009. *Callimachus Hecale*, Oxford, Oxford University Press.
- Jones, G. H. 2001. «1 and 2 Samuel» in J. Barton, J. Muddiman, eds., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, University Press.
- Lesky, A. 1995. *História da Literatura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Montes Cala, J. G. 1987. *Calimaco. Hécale*, Cadiz, Universidad de Cadiz. Servicio de Publicaciones.
- Ogden, D. 2001. *Greek and Roman Necromancy*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Ogden, D. 2009. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: a Sourcebook*, Oxford, Oxford University Press.
- Parkes, R. 2013. «Chthonic Ingredients and Thematic Concerns: the Shaping of the Necromancy in the *Thebaid*» in A. Augoustakis ed., *Religion and Ritual in Flavian Epic*, Oxford, Oxford University Press, 165-180.

- Pinheiro, M. F. 1991. «Fonctions du surnaturel dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore», *BAGB* 4, 359-381.
- Reitz, C. 1982. *Die Nekyia in den Punica des Silius Italicus*, Frankfurt-am-Main/Bern, Peter Lang, .
- Rodrigues, N. S. 1996-1997. «Saul Rei: personagem trágica na historiografia de Israel», *Cadmo* 6/7, 89122.
- Rodrigues, N. S. 2007. *Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma do tempo de Pompeio ao tempo dos Flávios*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, .
- Rodrigues, N. S. 2000. *O Rei Saul segundo Flávio Josefo*, Lisboa, Edições Colibri.
- Silva, M. F. S., Soares, C. L. 2007. *Heródoto. Histórias, Livro V*, Lisboa, Edições 70, .

Este volume nos permitiu reunir especialistas brasileiros, espanhóis, franceses, gregos, italianos e portugueses que pesquisam sobre Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo. O tema circulou em torno da relação entre magia, religião e superstição em diferentes sociedades antigas e com uma acentuada bibliografia atualizada, que nos leva a refletir sobre a relação entre os homens e os deuses e as suas diferentes manifestações mágico-religiosas.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

