

# O USO DE AMULETOS COMO PRÁTICA DA RELIGIOSIDADE NO EGITO DO REINO NOVO (1550-1070 A.C)

*Victoria Arroyo*<sup>1</sup>

## RESUMO

Neste artigo procuraremos demonstrar como o uso de amuletos no Antigo Egito é uma expressão da religiosidade das pessoas nessa sociedade – aqui entendida como um conceito que abrange piedade, crenças e práticas pessoais. Através de fórmulas mágicas que confirmam a prescrição de amuletos para diversas situações da vida, como parto, mortalidade infantil e ataques de animais perigosos, atestaremos que o emprego de amuletos era considerado uma maneira apropriada de superar essas situações com sucesso. As prescrições são corroboradas pela cultura material em enterramentos no sítio de Gurob que refletem os mesmos padrões de uso. Dessa maneira, fontes textuais em conjunto com dados arqueológicos possibilitarão a compreensão dos amuletos como uma prática que expressa a religiosidade de diferentes camadas da sociedade no Antigo Egito através da reprodução e circularidade cultural.

## PALAVRAS-CHAVE

Antigo Egito; amuletos; religiosidade; práticas mágicas.

---

<sup>1</sup> Victoria Arroyo Adaime; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Brasil; Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo nº 2018/15426-7; Laboratório de Arqueologia Romana Provincial - LARP; victoria.arroyo@live.com.

## 1. Introdução

No começo do século XX, alguns egiptólogos introduziram o termo  *piedade pessoal* como uma maneira de definir crenças e práticas religiosas pessoais identificadas em estelas votivas encontradas no sítio de Deir el-Medina no Reino Novo ( Breasted, 1912; Erman, 1911). Em uma análise posterior, Battiscombe Gunn (1916, p. 93) conclui que essas estelas são uma expressão da religião popular que possibilitava que as pessoas de uma classe social mais “pobre” – termo utilizado pelo autor – encontrassem consolo em um deus benevolente para lidar com suas dificuldades.

John Baines e Elizabeth Froid (2011) usam o termo  *piedade* para denominar a “seleção e envolvimento ativo entre uma divindade e um humano” (p. 3-4). Segundo eles, essa  *piedade* faz com que as pessoas recorram a uma divindade em particular para remediar necessidades e preocupações. Em outro artigo, John Baines (1987, p. 97-98) classifica como práticas religiosas cotidianas as atividades relacionadas a problemas em se compreender situações de perda e sofrimento, os quais são entendidos em termos religiosos. Por outro lado, Lucia Gahlin (2007, p. 325) define “crenças e práticas religiosas de um indivíduo fora da estrutura do estado ou da religião organizada” como religião privada. Segunda a autora, essas práticas tinham como objetivo assegurar o bem-estar de uma pessoa e sua família. Geraldine Pinch (1993, p. 325) faz uma distinção entre os termos “ *piedade pessoal*”, “religião popular” e “folclore” ( *folk religion*, no original). Ela define o primeiro como  *piedade* individual e não coletiva, centrada em deuses que fazem parte dos cultos oficiais, enquanto “religião popular” é representada por crenças e práticas coletivas ou individuais de “egípcios comuns em sua vida cotidiana”. Já o “folclore” é definido como “crenças e práticas religiosas ou mágicas centradas no lar e na família independentes dos cultos estatais”.

De outro modo, Emily Teeter (1993) utiliza o termo  *piedade pessoal* para denominar o “contato entre homem e divindades sem recorrer à intermediação do rei ou do templo” (p. 31). No entanto, Teeter classifica diversas maneiras pelas quais as pessoas no Antigo Egito expressavam sua  *piedade pessoal*, as quais incluíam a produção de estelas, cartas para os mortos e ex-votos, a interpretação de sonhos, e até a participação em procissões e consultas com oráculos (1993, p. 33-36). Essas práticas deixam registros

através de diversos tipos de cultura material, como joias, amuletos, figuras, estátuas, estelas, *ostraca*, vasilhas e até partes do mobiliário<sup>2</sup>.

Nesse contexto, essas práticas ultrapassavam os limites da casa de um indivíduo. Barbara Lesko (2008, p. 197) concorda com essa ideia, argumentando que o termo “religião doméstica/domiciliar” não deve ser identificado com práticas exercidas apenas dentro das paredes de uma casa, mas inclui rituais aos quais indivíduos privados recorriam para enfrentar os variados desafios e perigos da vida, como, por exemplo, os festivais religiosos que ocorriam dentro das vilas. Uma dessas práticas é também o acesso de pessoas ao templo em áreas específicas. No pátio do templo de Amun, em Karnak, há uma inscrição sobre ser “um lugar onde Amun se manifesta para a população”, enquanto o santuário de Sétí II, também no mesmo pátio, era um lugar onde a população se reunia para “honrar e rezar para todos os deuses” (Lesko, 2008, p. 197). Na parte exterior dos templos também eram dispostas capelas nas paredes onde se podia rezar para os deuses sem precisar adentrar o templo, assim como as chamadas *estelas de orelha* por meio das quais as pessoas poderiam entrar em contato com os deuses diretamente, uma vez que a orelha representaria a atenção do deus para o suplicante (Sadek, 1987, p. 245; Teeter: 1993, p. 31-33). Além disso, há evidências de capelas e santuários nas vilas de trabalhadores de Amarna e Deir el-Medina contendo estelas dedicadas a certas divindades e que poderiam ter tido a função de culto ao ancestral. Acreditava-se que familiares mortos possuíam poderes sobrenaturais e poderiam ajudar seus descendentes em tempos de crise (Sadek, 1987, p. 37-39; 59-80; Bomann, 1991, p. 68).

No entanto, dentro da casa há uma variedade de evidências arqueológicas a respeito das práticas religiosas privadas no Antigo Egito. Elas são denominadas pela literatura como *práticas religiosas domésticas*, uma vez que ocorriam no interior das casas (Mota, 2015; Stevens, 2009). Segundo Susana Mota (2015, p. 10), o *espaço* deve ser o foco para a definição de “religião doméstica”, evitando assim que sua caracterização não se confunda com a de outras práticas de piedade pessoal. Nos assentamentos do Reino Novo de Deir el-Medina e Amarna, escavações revelaram altares dentro das casas utilizados para cultos domésticos em forma de pedestais com degraus. Estes possuíam representações do deus Bes, em Amarna, e de figuras femininas nos exemplares de Deir el-Medina (Stevens, 2009, p. 4; Lemos 2012, p. 142). Ainda nas casas de Deir el-Medina encontram-se altares denominados de *lit clos*, e em alguns aparecem pinturas do deus Bes

---

<sup>2</sup> Ver Stevens, 2006 para o sítio de Amarna.

(Kemp, 1979; Meskell, 2002, p. 113) – algo que tem paralelo em Amarna, onde relevos do deus Bes e da deusa Taweret foram encontradas nas paredes de casas (Friedman, 1994; Meskell, 2002, p. 116; Stevens, 2003, p. 155-156).

Dessa maneira, diversas evidências arqueológicas reafirmam práticas religiosas pessoais que poderiam ser executadas dentro ou fora de casa. Essa convicção da população do Antigo Egito em recorrer a essas práticas demonstra sua religiosidade e crenças, principalmente relacionadas às divindades, e eram maneiras de se lidar com as ansiedades e as alterações que ocorriam durante a vida, as quais muitas vezes estavam relacionadas a preocupações e necessidades pessoais (Baines, 1987, p. 83-86; Baines & Froid, 2011, p. 3-4; Teeter, 1993, p. 37), como pesadelos, por exemplo (Szapkowska, 2003, p. 119). Acontecimentos como parto, doenças e morte levavam as pessoas a procurarem estar próximos de uma divindade a fim de pedir sua proteção através de crenças e ações fundamentados na religião, as quais asseguravam a saúde e a segurança de um indivíduo e sua família (Baines, 1987, p. 97-98; Becker, 2007; Gahlin, 2007, p. 325; p. 142; Teeter, 1993, p. 28).

Um dos objetos mais encontrados ligados à prática da religiosidade pessoal eram os amuletos (Andrews, 1994; Petrie, 1914; Stevens, 2006, p. 29). Eles representavam diferentes motivos, tais como deuses tipicamente associados à superação de momentos de incerteza (e.g. Taweret e Bes para parto), ou animais e símbolos ligados ao sagrado. Esses objetos poderiam ser prescritos por conhecedores de magia através de fórmulas preservadas em papiros (Gahlin, 2007, p. 326; Ritner, 1993, p. 51).

Mesmo que através de generalizações, a comparação entre fontes textuais e cultura material é uma metodologia vantajosa para elucidar certas questões a respeito da prática de uso dos amuletos. Alguns estudiosos argumentam em seu favor, como Stuart Tyson Smith, o qual defende o potencial da integração de evidências arqueológicas e textuais para produzir uma melhor compreensão da dinâmica social no Antigo Egito (Smith, 2010, p. 182). Especificamente sobre os amuletos, Smith afirma que os indícios históricos servem para aprimorar a interpretação arqueológica, e o estudo desses objetos em seu contexto contribui para a interpretação de como os indivíduos moldaram suas crenças por meio de práticas materiais e culturais (Smith, 2010, p. 176). Richard Bussmann (2019) também afirma que “juntos, texto e arqueologia lançam luz sobre o significado atribuído às imagens em contextos pragmáticos específicos e como a prática, os objetos e os agentes se relacionam entre si” (p. 82-83).

Dessa maneira, neste artigo apresentaremos, primeiramente, fórmulas mágicas – denominadas dessa maneira por conterem encantamentos para uma variedade de problemas – presentes em papiros datados do Reino Novo e nas quais amuletos são prescritos como forma de remediar uma situação fora do controle humano. Em seguida, compararemos as prescrições nos papiros com os contextos arqueológicos de cemitérios do mesmo período para entendermos o papel complexo dos amuletos como expressão da religiosidade pessoal.

## 2. *As fórmulas mágicas do Antigo Egito*

No Antigo Egito, uma forma de expressão da religiosidade era a magia<sup>3</sup> (para uma discussão mais aprofundada a respeito da definição do termo ver Ribeiro, 2018). Atualmente magia e religião são entendidas como intrínsecas uma a outra, sendo a magia uma prática desempenhada dentro do sistema da religião (Borghouts, 2002, p. 27; Riggs, 2020, p. 11; Ritner, 1993, p. 220). Segundo Geraldine Pinch (1994, p. 14), as práticas mágicas eram utilizadas pelos egípcios durante situações cotidianas que poderiam apresentar perigos, como partos, acidentes e doenças infecciosas. No entanto, a magia não era apenas uma forma de lidar com crises, mas também servia como prevenção e proteção. Dados arqueológicos como papiros e *ostraca* atestam o uso de magia no cotidiano para pedir proteção em situações adversas (Borghouts, 1994, p. 120).

A magia também estava intimamente ligada à medicina, algo atestado por diversos papiros onde encontram-se prescrições de tratamentos que misturam remédios médico-mágicos (Györy, 2000, p. 279; Pinch, 1994, p. 133-143). Dessa maneira, não há uma separação entre as duas categorias, uma vez que esse critério é fruto de concepções modernas as quais não se aplicam à Antiguidade. Por isso, esses papiros são referenciados como médico-mágicos, na medida em que as duas facetas eram utilizadas igualmente como abordagens para ajudar as pessoas a conseguirem o que desejavam (Baines, 1991, p. 168; Györy, 2011, p. 151).

---

<sup>3</sup> Para uma discussão mais aprofundada a respeito da definição do termo ver Ribeiro, 2018.

Por isso, serão analisadas fórmulas mágicas do Reino Novo nas quais constam prescrições de amuletos como forma de lidar com certas situações. Os papiros selecionados são os seguintes<sup>4</sup>:

- Papiro Deir el-Medina 1 Verso.

Encontrado na cidade de Deir el-Medina, em 1928, durante as escavações de Bruyère (1929), hoje é parte da coleção do Institut Français d'Archéologie Orientale, no Cairo. O manuscrito é datado, por paleografia, para o Reino Novo (Cerný & Posener, 1978).

- Papiro Deir el-Medina 40.

Atualmente no Institut Français d'Archéologie Orientale, no Cairo, seu local de achado é determinado como Deir el-Medina, mesmo que as circunstâncias não sejam conhecidas. Segundo Yvan Koenig (1981, p. 29-30), o papiro foi provavelmente encontrado quando os restos das escavações foram peneirados entre 1948 e 1951. Dessa maneira, ele é datado como sendo da Dinastia XX do Reino Novo.

- Papiro Leiden I 343 + I 345.

Presente na coleção do Rijksmuseum van Oudheden, em Leiden, foi apresentado pela primeira vez em meados do século XIX (Leemans, 1842–1845), mas foi apenas em 1954 que a totalidade do papiro foi transliterado, traduzido e analisado (Massart, 1954). Em seu estudo recente sobre o papiro, Susanne Beck (2018, p. 11) afirma que ambas as partes do manuscrito, apesar de terem sido adquiridas separadamente, podem ter vindo da cidade de Mênfis, e assim data-o para o as Dinastias XIX e XX do Reino Novo devido à análise da linguagem, da escrita e de seu conteúdo.

- Papiro Turin CGT 54051.

Parte da coleção do Museo Egizio em Turin, na Itália, foi publicado pela primeira vez em 1869 (Pleyte & Rossi, 1869). De acordo com o inventário do museu, o exemplar pode ter sido encontrado em Deir el-Medina, mas, de todo modo, através da paleografia ele é datado para a Dinastia XX do Reino Novo (Roccati & Lenzo, 2011, p. 252-253).

- Papiro Berlin 3027.

A primeira tradução foi feita por Adolf Erman (1901), quem denominou o manuscrito como *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, traduzido para o português como *Feitiços para Mãe e Criança* em razão de ser composto por encantamentos para a

---

<sup>4</sup> Os Papiros Deir el-Medina 40, Deir el-Medina 1 Verso e Turin CGT 54051 foram consultados graças ao Projeto Science in Ancient Egypt da Academia Saxônica de Ciências e Humanidade em Leipzig, o qual pode ser consultado em <<http://sae.saw-leipzig.de/>> (Acesso em: 17 de jul. de 2020).

proteção desses indivíduos em particular. Posteriormente, os encantamentos foram novamente traduzidos por Noko Yamazaki (2003). Yamazaki datou o papiro em um período posterior aos reinados de Tutmés III ou Amenófis II, no começo do Reino Novo (Yamazaki, 2003, p. 2), complementando a conclusão de Richard Parkinson (1991, p. 129) de que o texto seria um produto do Reino Médio ou Segundo Período Intermediário devido ao tipo de linguagem utilizada e que, provavelmente, teria sido copiado no começo do Reino Novo por duas mãos (Erman, 1901, p. 6-7). A proveniência do papiro não é mencionada.

- Papiro BM EA 9997 + 10309.

Foi catalogado por Christian Leitz (1999) em seu livro sobre textos médicos e mágicos do Reino Novo, presentes na coleção do Museu Britânico. O papiro foi adquirido para coleções privadas e não há menção ao contexto de achado. Tampouco há indicação mais precisa sobre a dinastia pertencente ao Reino Novo na qual esse papiro poderia ser datado. Esse manuscrito consiste quase inteiramente em encantamentos contra serpentes, alguns dos quais prescrevem a utilização de amuletos como uma forma de esquivar-se do perigo (Leitz, 1999, p. 1-2).

- Papiro Leiden I 348.

Catalogado por J. F. Borghouts, em 1971, o exemplar foi encontrado em Mênfis, de acordo com documentos do Museu de Leiden, e foi publicado pela primeira vez entre 1853-1862 (Leemans & Chabas, 1853-1862). Em 1866, W. Pleyte traduziu e analisou apenas as fórmulas mágicas (Pleyte, 1866), e outras duas traduções de algumas fórmulas dos versos foram feitas em 1886 (Massy, 1886) e em 1954 (Borghouts, 1971, p. 1-2; Gardiner & Caminos, 1954). Logo, a publicação de Borghouts foi a primeira que se dedicou à totalidade dos textos mágicos do papiro.

A seleção dos papiros foi direcionada, primeiramente, pela disponibilidade desse tipo de material e por conterem especificamente fórmulas e encantamentos que prescrevem amuletos. Segundo, pela datação de cada um, ou seja, todos são datados para o Reino Novo, e, assim, será possível compará-los com mais rigor metodológico com a cultura material proveniente do cemitério do mesmo período do sítio de Gurob. Devido ao grande escopo temporal e regional, é importante ressaltar que há a possibilidade de variações contextuais. Analisaremos cada uma dessas prescrições a fim de apreendermos os tipos de amuletos receitados para cada situação e a forma como deveriam ser empregados para o sucesso da prescrição. Procuraremos entender, portanto, se existem padrões nesses aspectos da prática de uso dos amuletos e de que maneira os

encantamentos selecionados descrevem o uso religioso desses objetos. Para isso, também compararemos o conteúdo dos papiros com os dados de amuletos em enterramentos do sítio de Gurob no Reino Novo.

Em textos mágicos há o recorrente uso de amuletos como prescrição para uma variedade de situações, às vezes até em combinação com remédios feitos de elementos naturais, bem como com encantamentos que deveriam ser recitados como parte dos rituais de confecção dos amuletos (Gahlin, 2007, p. 328). Algumas dessas fórmulas, principalmente as que dizem respeito à proteção de animais perigosos, têm como prescrição encantamentos a serem recitados sobre imagens de certas divindades e animais.

No Papiro Deir el-Medina 1 Verso, em uma parte do Texto 4<sup>5</sup>, há um pedido de proteção para o deus sol em nome de uma criança e contra quem queira lhe fazer mal. A prescrição é uma figura de anão feita de cera que deve ser colocada no pescoço da criança. Após essa parte do texto, há a ilustração de uma figura de anão. Em outra parte, há a menção de se recitar uma prescrição sobre a figura de diversos deuses, como Harachte, Atum, Chepri, Shu, Tefnu, Hórus, Seth, Ísis, Néftis, Upuaut e entidades de Sekhmet. Abaixo há ilustrações das seguintes divindades e símbolos divinos, alguns mencionados no texto: Ra-Harachte, Atum, Chepri, Schu, Tefnut, Hórus, Seth, Ísis, Néftis, Upuaut, quatro divindades com cabeça de crocodilo, dois olhos *udjat*, quatro divindades com cabeça de serpente, a barca da manhã e da noite do deus sol, mais um olho *udjat* e Ra-Harachte.

Um encantamento para combater e se proteger de inimigos, adversários e espíritos masculinos e femininos que estão ameaçando um homem de nome Qenherchepeschef encontra-se no Papiro Deir el-Medina 40 (Austin, 2014, p. 77-78). Aquele que fala se identifica como o mensageiro do representante de Hórus e pretende resgatar Qenherchepeschef da morte dando-lhe um amuleto protetor. A prescrição é recitar o encantamento acima de imagens dos deuses Re, Atum, Khepri, Ísis, Néftis e dois olhos *udjat*.<sup>6</sup>

A fórmula mágica do Papiro Leiden I 343 + I 345, denominada Encantamento 14 (V:XXIII-3), é sobre um feiticeiro que invoca uma entidade representante do caos e, para

---

<sup>5</sup> Consultado em alemão através do Projeto Science in Ancient Egypt. Disponível em: <<http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-deir-el-medineh-1-verso/>>. Acesso em: 17 de jul. de 2020)

<sup>6</sup> Consultado em alemão através do Projeto Science in Ancient Egypt e traduzido pela autora. Versão alemã disponível em: <<http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-deir-el-medineh-40/>>. (Acesso em: 17 de jul. de 2020).



derrotá-la, é prescrito um amuleto das divindades Osíris, Ísis e Néftis (Beck, 2018, p. 99). Uma parte do Papiro Turin CGT 54051 é sobre livrar-se de veneno de cobra e, para isso, são prescritas palavras invocando o deus Hórus a serem recitadas acima de amuletos do falcão divino com uma coroa dupla de penas feito de madeira, além do uso de pão, cerveja e incenso<sup>7</sup>.

Do Papiro Berlin 3027, o Encantamento P prescreve, como forma de proteção para uma criança, amuletos que deveriam ser colocados em um cordão no pescoço na forma de um ouriço-do-mar, um crocodilo e uma mão (Yamazaki, 2003, p. 40). No mesmo papiro, há o Encantamento U, um feitiço para crianças pedindo a proteção de divindades como Ra, Osíris, Neith, Hórus, Seth, Monthu, Min, Nefertum, Sobek, Ísis, Néftis, além de cobras e falcões. Apesar de não conter prescrição, o texto traz afirmações sobre como todo amuleto utilizado no pescoço será eficiente para proteger a criança (Yamazaki, 2003, p. 48-49).

No Papiro BM EA 9997 + 10309, há algumas fórmulas que prescrevem amuletos para se proteger de ataques de animais, alguns venenosos. O Encantamento 2 é sobre a prevenção de ataques de crocodilos, e para esse fim é prescrito um amuleto de Sobek a ser usado sobre o coração do paciente e que poderia ser parte de um colar (Leitz, 1999, p. 8). No verso desse mesmo manuscrito, denominado BM EA 10309 no inventário do Museu Britânico, o Encantamento 2 trata de uma conjuração para a remoção de veneno, com a prescrição: “a ser recitado sobre duas imagens de Ptah e Re e duas de Selkis e da dama de Chemmis, amarradas com um cordão no pescoço do paciente” (Leitz, 1999, p. 25-26). O Encantamento 3 segue o mesmo esquema do anterior, no caso este último versa sobre a eliminação de serpentes pelas deusas Ísis, Selkis e Maat por terem atacado o deus Hórus quando criança. A fórmula deve ser recitada em cima de imagens de Maat e outras divindades, e pendurado no pescoço do paciente (Leitz, 1999, p. 28).

Por fim, o Encantamento 30 do Papiro Leiden I 348 refere-se a um parto com complicações, no qual a deusa Hathor envia seu anão intermediário para ajudar a mãe na forma de um amuleto de argila, o qual deveria ser colocado na testa (Nifosi, 2019, p. 110).

### 3. A prescrição de amuletos

---

<sup>7</sup> Consultado em alemão através do Projeto Science in Ancient Egypt e traduzido pela autora. Versão alemã disponível em: <<http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-turin-cgt-54051/>>. (Acesso em: 17 de jul. de 2020).

Os amuletos que aparecem nesses textos são, em sua grande maioria, representações de diversas divindades, como Re, Atum, Khepri, Ísis, Néftis, Hórus, Ptah, Selkis, Chemnis, Maat, Harachte, Shu, Tefnut, Upuaut, Osíris e Sobek. Além desses, há também amuletos em forma do olho *udjat*, do falcão divino com uma coroa dupla de penas, de crocodilo, de ouriço-do-mar, da mão e de um anão. O falcão divino é uma representação do deus Hórus, assim como o crocodilo está ligado ao deus Sobek. Dessa maneira, ambos estão diretamente vinculados à mesma intenção de uso.

A principal finalidade de amuletos com forma de certas divindades era assegurar a proteção do portador (Adderley, 2015, p. 182). Todavia, essa decisão pode compreender outras intenções, como um desejo de se identificar com um grupo, crença ou divindade; comunicar alguma mensagem ou como forma de expressão; afirmar sua devoção ou crença pessoal (Gosline, 1988, p. 22-24); demonstrar filiação ou devoção a uma divindade; nutrir esperança de que seria protegido pela divindade; ou, por fim, como meio de adquirir os poderes e características associados à divindade escolhida (Adderley, 2015, p. 181). No entanto, pelas fontes textuais apresentadas, os amuletos de divindades estavam sendo prescritos para pedir a proteção das mesmas.

O amuleto em forma de mão, especificamente, pode ser explicado como uma forma de substituir esse membro ou de conferir destreza (Andrews, 1994, p. 70). A representação do anão estava relacionada com o *pataikos*, nome utilizado por Heródoto para descrever a representação do deus Ptah em forma de anão (Fig. 1; Dasen, 1993, p. 84). Apesar disso, o Pataikos estava associado a outros deuses, muitas vezes a partir de atributos, tais como possuir um escaravelho em cima de sua cabeça ou uma coroa, morder caudas de cobras e pisar em crocodilos (Dasen, 1993, p. 86). Segundo Verónique Dasen (1993, p. 89), Pataikos – também identificado como Ptah-Pataikos – manifesta conceitos presentes em outros deuses, como, por exemplo, Ptah e Amun em suas facetas de deuses criadores, pois, devido ao escaravelho, está ligado à regeneração e ao rejuvenescimento solar. Além disso, sua ligação com o deus Ptah parte da presença de deuses de seu círculo em volta de Ptah-Pataikos, como Sekhmet, Nefertum e Neith (Figura 1). Dessa maneira, como visto no encantamento acima, Ptah-Pataikos também possuiu um papel influenciado por Bes, protegendo o nascimento e promovendo a fertilidade e perpetuação da família (Bulté, 1991, p. 119-120).



Figura 1. Exemplos de amuletos em forma de Pataikos do sítio de Matmar

Fonte: Brunton, 1948: Pl. LVIII.

Além das formas, observamos um padrão na maneira como os amuletos deveriam ser utilizados. A maioria deveria estar em contato com o proprietário como pingentes em um colar ou pressionados contra a testa de uma mulher dando à luz. De acordo com as prescrições em papiros, a garganta era um local comum para o uso de amuletos protetivos por causa de ser uma das partes mais vulneráveis do corpo humano, além de ser ponto de contato fundamental com substâncias essenciais para a vida, como ar, comida, bebida e sangue (Raven, 1997, p. 280-281)<sup>8</sup>.

De acordo com os papiros, as situações em que os amuletos eram empregados dizem respeito à saúde em geral, principalmente de crianças, aos partos e a ataques de animais venenosos. Os sujeitos especificados nas fórmulas mágicas são, em sua maioria, mulheres e crianças, provavelmente por serem considerados mais vulneráveis na sociedade. A saúde da mulher era um tópico recorrente em papiros médicos, especialmente em relação ao parto e seus perigos inerentes, além da alta taxa de mortalidade infantil (Robins, 1994, p. 26; Spiesser, 2001, p. 70). Portanto, eram tomadas precauções para garantir um parto seguro, tanto para a mãe quanto para a criança (Graves-Brown, 2010, p. 61-62). Uma maneira de assegurar isso era confeccionar figuras representando mulheres nuas ou seminuas, às vezes associadas a crianças e modelos de cama, ambas ligadas à fertilidade e ao parto. Elas são encontradas em templos,

---

<sup>8</sup> A múmia da cantora Tamut (EA22939) possui um amuleto em forma da deusa Nut em sua garganta, tal como prescritos nas fórmulas, além de uma proteção feita de outros materiais (Taylor & Antoine, 2014, p. 86). Além dela, outras múmias de cantoras apresentam outros materiais em seu pescoço, Sha-amun-em-su e Meresamun possuíam um tipo de proteção na garganta (Belmonte, Lopes & Brancaglioni Jr., 2014, p. 55; Teeter & Johnson, 2009, p. 23). Alguns estudiosos dessas múmias acreditam que isso aconteça por elas terem sido cantoras, no entanto, essas múmias datam do Terceiro Período Intermediário, logo, essa ideia não é totalmente verdadeira, uma vez que desde o Reino Novo proteger a garganta era essencial e essa prática não estava associada somente às cantoras.

principalmente nos dedicados a deusa Hathor, e no contexto doméstico, provavelmente como uma forma de pedir proteção durante esse momento (Stevens, 2006, p. 85-89). Além disso, há o caso de Qenherchepeschef no Papiro Deir el-Medina 40, no qual o encantamento é dito por alguém que se associa ao sagrado para proteger o aflito contra qualquer pessoa que queira lhe fazer mal, viva ou morta. O caso do Papiro Leiden I 343 + I 345 também é uma maneira de proteção contra uma entidade representante do caos que poderia fazer o mal e, por isso, deve ser banida e derrotada.

Portanto, há um padrão nas prescrições de fórmulas mágicas para a confecção desses amuletos. Imagens de divindades, ou conectadas a certas divindades, como aquelas que trazem animais e símbolos divinos, eram prescritas com a finalidade de enfrentar e solucionar situações de tensão nas quais a vida dos indivíduos poderia estar em perigo; situações essas como um parto, ou o contato com animais perigosos. Além disso, tais imagens podiam ser apresentadas como forma de prevenção contra qualquer perigo, como é o caso dos papiros Deir el-Medina 1 Verso e Berlin 3027. No caso da entidade, há também amuletos sendo prescritos contra perigos sobrenaturais, os quais poderiam atentar contra a vida e bem-estar de uma pessoa.

#### *4. Amuletos e religiosidade: arqueologia das práticas religiosas*

Para comprovar que as instruções nos papiros a respeito dos amuletos não eram apenas conhecimentos formais aos quais as pessoas não tinham acesso, recorreremos ao registro arqueológico do sítio de Gurob e, dessa maneira, a investigação a respeito das práticas relacionadas a esses objetos nos possibilitará interpretar os amuletos como uma expressão da religiosidade no Antigo Egito.

Gurob, ou Medinet el-Ghurab, é o nome do sítio arqueológico localizado no deserto próximo à cidade moderna de El-Lahun, na região do Fayum (Kemp, 1978, p. 122) (Figura 2). Escavada desde o final do século XIX, foi em 1905 que o arqueólogo alemão Ludwig Borchardt investigou a cidade antiga de Gurob, publicando um estudo no qual foi o primeiro a sugerir a possibilidade de que a parede principal do muro de tijolos de barro não continha apenas um templo, como havia sido sugerido anteriormente, mas também um palácio pertencente ao harém real (Shaw, 2017, p. 181-182). Posteriormente, Barry Kemp (1978, p. 132), a partir das diversas pesquisas e escavações realizadas no começo do século XX, afirma que o harém era central para a vida local, uma vez que agia como um palácio em si mesmo, possuía sua própria fonte de renda e não era auxiliar do

palácio do faraó. Por isso, o termo "harém" não se aplica à essa situação, pois ele se refere originalmente aos quartos de mulheres conectados a um palácio. Kemp sugere, então, que se imagine as construções de Gurob como um palácio no qual viviam a rainha e as mulheres da corte junto com as damas de companhias reais e, talvez, as servidoras que faziam tecelagem, além das pessoas responsáveis por educar as crianças reais e as da corte. Em 1920, foram realizadas escavações nas tumbas de diversos períodos, as quais compõem um relatório de escavação bastante detalhado e que inclui as tumbas do Reino Novo (1550–1069 AEC) (Brunton & Engelbach, 1927).



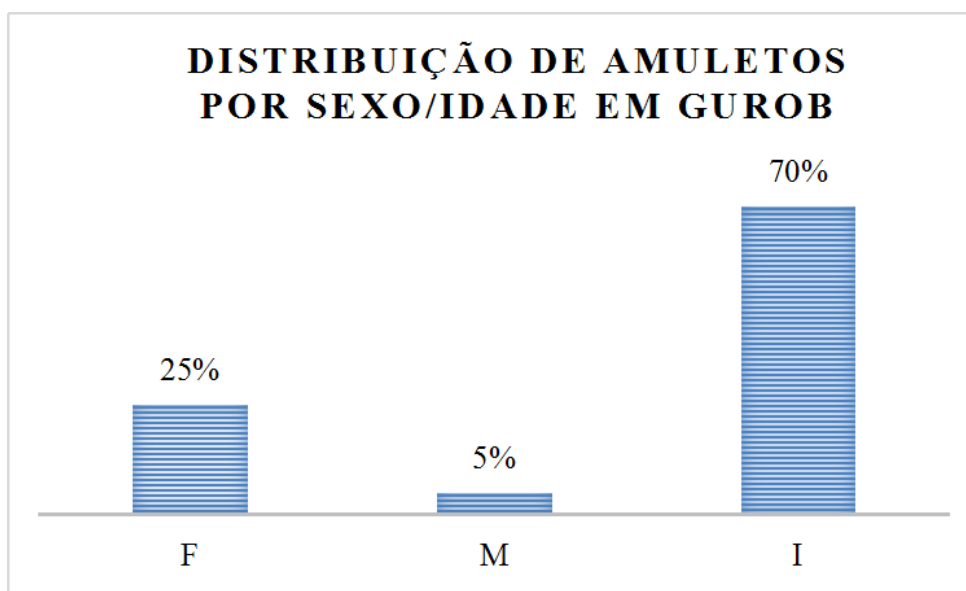
Figura 2. Mapa do Egito mostrando a localização do sítio de Gurob.

Fonte: Google Maps.

Um total de 139 amuletos foram encontrados no cemitério de Gurob, distribuídos em 42 enterramentos, e o sítio pode ser utilizado para entender práticas funerárias - tais

como tipos de enterramentos, uso de certos acompanhamentos funerários - no Reino Novo de maneira geral, na medida em que as práticas e a cultura material no cemitério têm paralelos em outros sítios do mesmo período (Goulding, 2013; Jensen, 2019; Lemos, 2015; Olson, 1996). A seguir, analisaremos certos aspectos materiais desses amuletos, como sua distribuição em relação a enterramentos por sexo e idade, posição em que foram encontrados no corpo e os tipos que eles mais representam.

Primeiramente, observamos que 70% dos amuletos encontrados nos enterramentos de Gurob, ou seja, a maioria, foram depositados junto a crianças (Figura 3). Ademais, 25% dos amuletos estava associada ao acompanhamento funerário do sexo feminino, enquanto o sexo masculino conta com apenas 5% do total de amuletos. É importante ressaltar que uma vez que esses dados foram retirados de relatórios de escavações do começo do século XX, análises osteológicas de remanescentes humanos com o objetivo de determinar sexo e idade ainda não haviam constituído um campo de estudo formal e, por isso, estes dados devem ser considerados com cautela, porém não descartados totalmente, pois ainda podem nos fornecer informações úteis. O fato de o cemitério ter sido saqueado também nos atenta para a possibilidade de que isso tenha afetado a identificação do sexo e idade dos remanescentes humanos.



*Figura 3.* Gráfico da distribuição percentual de amuletos em enterramentos por sexo e idade em Gurob.

Fonte: Própria.

A Figura 4 descreve a posição dos amuletos em enterramentos. Infelizmente, o sítio de Gurob foi bastante saqueado na Antiguidade, algo que impediu que a maior parte dos amuletos tivesse sua exata posição registrada. No entanto, a partir das informações disponíveis ainda conseguimos ter uma ideia de que o pescoço era o local mais comum no qual os amuletos eram colocados. Comparando com os textos, isso pode significar que os amuletos estavam originalmente em um colar, mas o cordão se decompôs em razão de ser feito de um material orgânico. Em outros cemitérios do Reino Novo, colares inteiros com amuletos usados como pingentes foram preservados e podem ser um comparativo (Säve-Söderbergh & Troy, 1991, p. 119-120, 131-133).



*Figura 4.* Gráfico da distribuição percentual de amuletos em relação à posição em que foram encontrados em Gurob.

Fonte: Própria.

Em relação aos tipos de amuletos, representações de divindades em suas formas antropomórficas ou antropozoomórficas são a maioria nos enterramentos de Gurob (Figura 5). Ainda assim, amuletos em forma de animais e símbolos divinos também são bem comuns. Como explicado anteriormente, diversos animais tinham conexão com as divindades, assim como os símbolos divinos também eram uma expressão do sagrado. Animais e símbolos divinos também podem representar divindades, como o falcão com coroa, associado ao deus Hórus, e o crocodilo, associado ao deus Sobek. Essa ocorrência

é refletida nas fórmulas mágicas, nas quais a maior parte dos amuletos prescritos deveriam ser, principalmente, representações de deuses e animais, mas também de símbolos sagrados, como o olho *udjat* e a mão.



*Figura 5.* Gráfico da distribuição percentual dos tipos de amuletos em Gurob.

Fonte: Própria.

Esses dados auxiliam a entender a forma como os amuletos eram utilizados também na morte e, mais do que isso, como refletem as instruções para o uso desses objetos discutidas anteriormente com base em documentos textuais. Ambas as fontes, textuais e arqueológicas, demonstram um padrão no modo de usar amuletos: representações do sagrado que deveriam ser utilizados em contato com o corpo, em sua maioria no pescoço, principalmente por mulheres e crianças. Como vimos nos papiros, há fórmulas especificamente voltadas a esses grupos, como o Encantamento 30 do Papiro Leiden I 348, o qual prescreve-se um amuleto de anão enviado pela deusa Hathor para solucionar um parto difícil. Outras fórmulas que lidam com crianças estavam preocupadas com sua proteção nos primeiros anos de vida e, por isso, é solicitada a proteção divina. Essas situações deveriam ser bastante recorrentes durante a vida no Antigo Egito, onde o alto índice de mortalidade infantil e as dificuldades do parto em uma sociedade pré-moderna poderia apresentar perigos de vida para mulheres e crianças e, assim, essas seriam consideradas pessoas mais vulneráveis.



As fórmulas nas quais não são especificados na prescrição o sexo ou a idade do indivíduo que deveria utilizar o amuleto – como as presentes nos Papiros Deir el-Medina 1 Verso, Leiden I 343 + I 345, Turin CGT 54051 e BM EA 9997 + 10309, os quais lidam com proteções contra uma entidade representante do caos e contra ataques de animais venenosos ou perigosos –, poderiam ser direcionadas para todas as pessoas que estariam propensas a experienciar essas situações durante a vida. No entanto, o Papiro Deir el-Medina 40 é composto especificamente para um homem nomeado, atestando que esse grupo também procuraria proteção através de amuletos. Apesar de serem enterrados com menos amuletos, 5% dos remanescentes humanos identificados do cemitério do Reino Novo em Gurob era do sexo masculino.

Além disso, a presença de amuletos, sobretudo no pescoço, manifesta a preocupação a respeito do contato direto do amuleto com o corpo do afligido e é refletido nos textos e nos enterramentos. Esse fenômeno enfatiza uma ideia imediatista e pessoal da religiosidade no Antigo Egito, onde o amuleto, como uma representação de uma divindade, ou seja, do sagrado, agiria em favor do indivíduo através de sua crença religiosa.

## 5. Conclusão

Os registros arqueológicos de Gurob possibilitaram entender que a prática do uso de amuletos não era essencialmente diferente do que estava sendo prescrito nas fórmulas mágicas, ou seja, o uso de amuletos segue os mesmos padrões dos textos analisados. Através desses padrões, podemos entender os tipos de situações para as quais os amuletos eram mais prescritos, como eles eram prescritos, para quem eles eram prescritos e as formas mais representadas iconograficamente. As fórmulas mágicas lidam com situações adversas, sejam elas cotidianas ou sobrenaturais, que poderiam colocar em perigo a vida do afligido, na maioria crianças, e, por isso, os amuletos eram prescritos. No cemitério de Gurob, os amuletos estavam principalmente associados a enterramentos de crianças e mulheres, dado que pode nos indicar que essas pessoas eram consideradas mais vulneráveis e, por isso, precisavam de maior proteção. Restos humanos dos sítios de Gebelein e Assyut sugerem que as mulheres egípcias tinham uma baixa taxa de fertilidade e uma pelve estreita, algo que poderia diminuir a capacidade delas de dar à luz em segurança. Ao lidar particularmente com a não-elite, essa situação poderia ser ainda pior devido às diferentes complicações e doenças (Sullivan, 1997, p. 636). A mortalidade

infantil deve ter sido alta nas sociedades antigas e o grande número de enterramentos infantis prova que essa era uma preocupação muito real no Egito Antigo. Precauções eram tomadas para garantir um parto seguro, como períodos de descanso e purificação após o nascimento e o uso de varinhas apotropaicas, invocando as divindades Taweret e Bes (Graves-Brown, 2010, pp. 61-62). O uso de amuletos também seria uma maneira de pedir proteção divina para essa etapa da vida, a qual poderia colocar as vidas de mãe e filho em perigo. Além disso, análises osteológicas indicaram traumas compatíveis com uma alta carga de trabalho no cemitério das Tumbas do Norte, em Amarna, algo que pode prover evidências de uma mão-de-obra formada por crianças logo que alcançavam a idade de trabalho (Kemp, 2017, p. 12-13; Stevens, 2017, p. 119-120).

O padrão do uso dos amuletos é o mesmo: deveriam ser colocados principalmente no pescoço, talvez por ser uma parte importante no corpo, e porque utilizá-lo em um colar possibilitaria que o amuleto estivesse em contato direto com o corpo do portador. Isso é confirmado por enterramentos em Amarna, onde amuletos foram encontrados agarrados à mão esquerda (Kemp et al, 2013). Através de sua materialidade os amuletos invocam o sagrado por meio das imagens de divindades, dos animais que as representam e dos símbolos divinos, sendo esses os mais prescritos nas fórmulas e também os mais encontrados nos enterramentos.

Dessa maneira, por meio de fontes textuais e cultura material identificamos uma correlação entre práticas de uso de amuletos acessível a pessoas letradas e da não-elite que não teria acesso a esses textos. Essa correspondência é um produto da reprodução cultural onde verificamos que a cultura atravessa hierarquias. Porém, isso não ocorre por um modelo no qual o grupo superior influencia o inferior, mas por um onde há a circulação da cultura entre ambos. A ideia de circularidade cultural foi introduzida por Carlo Ginzburg (2006, p. 10) para explicar a difusão de elementos culturais comuns a diferentes grupos sociais através de influências recíprocas. Ideias semelhantes já despontaram em estudos no campo, porém sem menção a teorias sociais (Willems, 2014).

Essa circulação e reprodução se dá através de interações sociais onde a não-elite engajava-se ativamente com a cultura material mediante apropriações e adaptações de padrões culturais e materiais (Lemos, 2018, p. 26-27). No caso dos amuletos, conjecturamos que a não-elite tinha acesso às diferentes estratégias de religiosidade que foram relatadas nos papiros, mesmo sem ter acesso aos textos da elite letrada. Por meio das ideias de circularidade e reprodução cultural esse grupo social não precisava, necessariamente, ter acesso aos textos com fórmulas e encantamentos que prescrevem

amuletos para se apropriar desses padrões e até produzir novos, uma vez que esse conhecimento circularia mutualmente através das fronteiras entre camadas sociais. Portanto, a prática de uso de amuletos no Antigo Egito como uma estratégia social que, por meio da religiosidade, proporciona benefícios diretos e imediatos para problemas individuais é um produto de trocas culturais entre classes sociais, algo que permite que os mesmos padrões sejam observados em diferentes contextos sociais.

*Recebido: 28/08/2020*

*Aprovado: 22/10/2020*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adderley, N. J. (2015). *Personal Religion in the Libyan Period in Egypt*. Saarbrücken: Scholar's Press.
- Andrews, C. (1994). *Amulets of Ancient Egypt*. London: British Museum Press
- Austin, A. (2014). Contending with illness in ancient Egypt: A textual and osteological study of health care at Deir el-Medina. (Tese de doutoramento). University of California, Los Angeles, USA. Obtido de: <https://escholarship.org/uc/item/4rw1m0cz>.
- Baines, J. (1987). Practical Religion and Piety. *Journal of Egyptian Archaeology (JEA)*, 73, 79-98.
- Baines, J. (1991). Society, morality and religious practice. In: B. E. Schafer (ed.) *Religion in ancient Egypt: gods, myths, and personal practice*. London: Routledge, 123-200.
- Baines, J. & Frood, E. (2011). Piety, Change and Display in the New Kingdom. In: M. Collier & S. Snape. (eds.) *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*. Bolton: Rutherford Press Ltd, 1-17.
- Beck, S. (2018). *Exorcism, Illness and Demons in an Ancient Near Eastern Context. The Egyptian magical Papyrus Leiden I 343 + 345*. PALMA: Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities, 18. Leiden: Sidestone Press.
- Becker, M. (2007). Popular Religion in Asyut. In: J. Kahl (ed.) *The Asyut Project (AP)*, 1. Wiesbaden: Harrassowitz, 141-149.
- Belmonte, S.; Lopes, J. & Brancaglioni Jr, A. (2014). Tecnologias tridimensionais aplicadas em pesquisas arqueológicas de múmias egípcias. In: A. Brancaglioni Jr, T. Rocha da Silva; R. Lemos & R. Teixeira dos Santos (eds.) *Semna - Estudos de Egiptologia*. Rio de Janeiro: Editora Klínē, 47-64.
- Bomann, A. H. (1991). *The private chapel in ancient Egypt: a study of the chapels in the workmen's village at El Amarna with special reference to Deir el Medina and other sites*. London: K. Paul International.
- Borghouts, J. F. (1971). *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*. E. J. Brill, Leiden.
- Borghouts, J. F. (1994). Magical Practices among the Villagers. In: L. H. Lesko (ed.) *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir el Medina*. Ithaca & London: Cornell University Press, 119-130.
- Borghouts, J. F. (2002). Les textes magiques de l'Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes. In: Koenig, Y. (ed.). *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, 17-39.

- Breasted, J. H. (1912). *Development of religion and thought in ancient Egypt*. London: Hodder and Stoughton.
- Brunton, G. (1948). *Matmar*. London: Bernard Quartich Ltd.
- Brunton, G. & Engelbach, R. (1927). *Gurob*. London: Bernard Quartich Ltd.
- Bruyère, B. (1929). *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1928)*. Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- Bulté, J. (1991). *Talismans égyptiens d'heureuse maternité: 'Faience' bleu vert à pois foncés*. Paris: CNRS.
- Bussmann, R. (2019). Practice, Meaning and Intention: Interpreting Votive Objects from Ancient Egypt. In: N. Staring, Davies, H. T. & L. Weiss (eds.) *Perspectives on Lived Religion. Practices - Transmission- Landscape. Papers on Archaeology from the Leiden Museum of Antiquities (PALMA), 21*. Leiden: Sidestone Press, 73-84.
- Cerný, J. & Posener, G. (1978) *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh. I. Nos I-XVII*. Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- Dasen, V. (1993). *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford: Clarendon.
- Erman, A. (1901). *Zaubersprüche für Mutter und Kind : aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*. Berlin: K. Akad. der Wiss.
- Erman, A. (1911). *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 49. Berlin.
- Friedman, R. F. (1994). *Predynastic settlement ceramics of Upper Egypt: A comparative study of the ceramics of Hemamieh, Nagada and Hierakonpolis*. Ann Arbor: U.M.I./Berkeley.
- Gahlin, L. (2007). Private Religion. In: Wilkinson, T. (ed.) *The Egyptian World*. London/New York: Routledge, 325-339.
- Gardiner, A. & Caminos, R. (1954). *Late Egyptian miscellanies*. London: O.U.P.
- Ginzburg, C. (2006). *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gosline, S. (1988). Egyptian Deity Pendants. *Discussions in Egyptology (DE)*, 12, 19-26.
- Goulding, E. (2013). *What did the poor take with them?: an investigation into ancient egyptian eighteenth and nineteenth dynasty grave assemblages of the non-elite from Qau, Badari, Matmar and Gurob*. London: Golden House Publications.
- Graves-Brown, C. (2010). *Dancing for Hathor. Woman in Ancient Egypt*. London: A&C Black.
- Gunn, B. (1916). The religion of the poor in ancient Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology*, 3, 81 - 95.

- Györy, H. (2000). Interaction Between Magic and Science in Ancient Egyptian Medicine. In: Z. Hawass (ed.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century*. Cairo: The American University in Cairo Press, 276-283.
- Györy, H. (2011). Some Aspects of Magic in Ancient Egypt Medicine. In: P. Kousoulis (ed.), *Ancient Egyptian Demonology, Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*. Leiden: Peeters, 151–192.
- Jensen, V. (2019). *The Cemeteries of Deir el-Ballas: Non-elite burials of the 17th – 19th Dynasties and their relationship to the royal palace* (Tese de doutoramento). UC Berkeley, USA. Obtido de: <https://escholarship.org/uc/item/90c3n6dw>.
- Kemp, B. J. (1978). The harim-palace at Medinet el-Ghurab. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde (ZÄS)*, 105, 1, 122-33.
- Kemp, B. J. (1979). Wall Paintings from the Workmen's Village at el-' Amarna, *Journal of Egyptian Archaeology*, 65, 52-3.
- Kemp, B. J. et al. (2013). Life, death and beyond in Akhenaten's Egypt: excavating the South Tombs Cemetery at Amarna, *Antiquity*, 87, 64-78.
- Kemp B. (2017). Tell el-Amarna, Spring 2017. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 103 (2): 137-151. doi: 10.1177/0307513317749457
- Koenig, Y. (1981). Les effrois de Keniherkhepeshef (Papyrus Deir el-Médineh 40), *Revue d'Égyptologie*, 33, 29–37.
- Leemans, C. (1842-1845). *Monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide. Partie I: Monuments de la religion et du culte public et privée*. Leiden: E. J. Brill.
- Leemans, C. & Chabas, F. (1853-1862) *Papyrus égyptiens hiératiques I. 343-371 du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*. Leiden: E. J. Brill.
- Leitz, C. (1999). *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*. London: British Museum Press.
- Lemos, R. (2012). A religiosidade dos construtores de tumbas no Egito antigo: a Vila dos Trabalhadores em Amarna e a vila de Deir el-Medina, *Nearco*, 5, 2, 129-148.
- Lemos, R. (2015). *Os costumes funerários da não elite no Egito e na Núbia durante o Reino Novo: os cemitérios de Fadrus, Tell el-Amarna e Medinet el-Ghurab (XVIII-XIX dinastias)* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
- Lemos, R. (2018). Materiality and cultural reproduction in non-elite cemeteries. In: Maynard, E.; Lemos, R.; & Vellozza, C. (eds), *Perspectives on materiality in ancient Egypt—Agency, cultural reproduction and change*. Oxford: Archaeopress, 24-34.

- Lesko, B. S. (2008). Household and Domestic Religion in Ancient Egypt. In: J. Bodel & S. M. Olyan (eds.). *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell Pub. Ltd, 197-209.
- Massart, A. (1954). *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*. Leiden : E.J. Brill.
- Massy, A. (1886). *Choix de textes égyptiens / traduits en français*. Gand: Engelcke.
- Meskell, L. (2002). *Private Life in New Kingdom Egypt*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Mota, S. (2015). *O sagrado num espaço profano: a Religião Doméstica no Egito antigo. Tese de doutorado*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Nifosi, A. (2019). *Becoming a Woman and Mother in Greco-Roman Egypt. Women's Bodies, Society and Domestic Space*. London: Routledge.
- Olson, S. L. (1996). *New Kingdom funerary figurines in context: An analysis of the cemeteries of Aniba, Gurob, and Soleb* (Tese de doutoramento). University of Pennsylvania, USA. Obtido de: <https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI9627977/>.
- Parkinson, R. B. (1991). *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Petrie, W. M. Flinders. (1914). *Amulets*. London: Constable.
- Pleyte, W. (1866). *Étude sur un rouleau magique du musée de Leide, traduction nalytique et commentée du Pap. 348 Revers 1*. Leiden: E. J. Brill.
- Pleyte, W. & Rossi, F. (1869). *Papyrus de Turin, Vol. 1 e 2*. Leiden : E. J. Brill.
- Pinch, G. (1993). *Votive offerings to Hathor*. Oxford: Griffith Institute/Ashmolean Museum.
- Pinch, G. (1994). *Magic in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press.
- Raven, M. J. (1997). Charms for Protection during the Epagomenal Days. In: J. Van Dijk (ed). *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde. Egyptological Memoirs (EM)*, 1. Groningen: STYX, 275-291.
- Ribeiro, T. H. P. (2018). A Magia no Antigo Egito: uma proposta de definição, *Hélade, Dossiê: Poder e Religião no Antigo Egito*, 4 (2), 72-96. DOI: 10.22409/rh.v4i2.27280.
- Riggs, C. (2020). *Ancient Egyptian Magic: A Hands-On Guide*. London: Thames & Hudson.
- Ritner, R. K. (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: Oriental Instiute Press.

- Roccati, A. & Lenzo, G. (2011) *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*. Roma : Gregorian & Biblical Press.
- Robins, G. (1994). Women & Children in Peril: Pregnancy, Birth & Infant Mortality in Ancient Egypt. *KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt (KMT)*, 5,4, 24-35.
- Sadek, A. I. (1987). *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheimer ägyptologische Beiträge 27. Hildesheim: Gernstenberg.
- Säve-Söderbergh, T. & Troy, L. (1991) *New Kingdom pharaonic sites: the finds and the sites*. Uppsala: Almqvist and Wiksell.
- Shaw, I. (2017). New Kingdom and Third Intermediate Period coffin and textile remains from the 2011-12 excavations at Medinet el-Gurob, Faiyum region, In: A., Amenta; C., Greco, & H. Guichard. (eds.) *Proceedings: First Vatican Coffin Conference*, Vatican, 181-92.
- Smith, S. (2010). A Portion of Life Solidified: Understanding Ancient Egypt Through the Integration of Archaeology and History, *Journal of Egyptian History*, 3(1), 159-189. DOI: 10.1163/187416610X487278
- Spieser, C. (2001). *Femmes et divinités enceintes dans l'Égypte du Nouvel Empire*. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Stevens, A. (2003). The Material Evidence for Domestic Religion at Amarna and Preliminary Remarks on Its Interpretation, *Journal of Egyptian Archaeology*, 89, 143-168.
- Stevens, A. (2006). *Private religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series, 1587. Oxford: Archaeopress.
- Stevens, A. (2009). Domestic religious practices. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1(1). URL: <<https://escholarship.org/uc/item/7s07628w>>. Acesso em 21 de julho de 2020.
- Stevens, A. (2017). Death and the City: The Cemeteries of Amarna in Their Urban Context. *Cambridge Archaeological Journal*, 28 (1), 103-126. doi: 10.1017/S0959774317000592
- Sullivan, R. (1997). Divine and Rational: The Reproductive Health of Women in Ancient Egypt. *Obstetrical & Gynecological Survey*, 52(10), 635–642.
- Szpakowska, K. (2003). Playing with Fire: Initial Observations on the Religious Uses of Clay Cobras from Amarna, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 40, 113-122. DOI: 10.2307/40000294.
- Taylor, J. & Antonie, D. (2014). *Ancient Lives, New Discoveries*. London: British Museum.



Teeter, E. (1993). Popular Worship in Ancient Egypt. Contrary to what is often written, Commoners had access to their deities. *KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt (KMT)*, 4,2, 28-37.

Teeter, E. & Johnson, J. H. (2009). *The Life of Meresamun: A Temple Singer in Ancient Egypt*. Oriental Institute Museum Publications 29. Chicago: The Oriental Institute.

Willems, H. (2014). *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture: Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries*. Leiden: Brill.

Yamazaki, N. (2003). *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Papyrus Berlin 3027*. Berlin: Achet Verlag.

#### *Agradecimentos*

Agradeço a FAPESP pelo apoio da fundação no financiamento da pesquisa de mestrado da qual este artigo se originou (Processo nº 2018/15426-7, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)).

**THE USE OF AMULETS AS A PRACTICE OF RELIGIOSITY IN NEW  
KINGDOM'S EGYPT (1550-1070 A.C)**

**ABSTRACT**

In this article we show how the use of amulets in ancient Egypt is an expression of the religiosity of people in this society – herein understood as a concept that encompasses piety, beliefs and personal practices. Through magical formulas that confirm the prescription of amulets for various situations in life, such as childbirth, infant mortality and dangerous animal attacks, we attest that the use of amulets was considered an appropriate approach to successfully overcome these situations. The authenticity of these prescriptions is corroborated by the material culture of burials at the site of Gurob which reflect the same patterns of use regarding which types of amulets were used, the position in which they were and with whom they were deposited. Hence, textual sources together with archaeological data make possible to understand amulets as a practice that expresses personal religious beliefs.

**KEYWORDS**

Ancient Egypt; amulets; religiosity; magical practices.