

Magia no mundo antigo e práticas mágicas entre os primeiros cristãos

Daniel Brasil Justi¹

<http://lattes.cnpq.br/2597339147062189>

Resumo

O propósito central do artigo é a problematização do tema da magia em contexto de cristianismo originário e a relação que tiveram os autores bíblicos e os modernos no tratamento desse assunto. Após um breve histórico da pesquisa em torno da magia em relação com o cristianismo e a enunciação do conceito chave de "paradigma indiciário" o texto observará trechos selecionados de Atos dos Apóstolos. A intenção é ilustrar e apontar elementos interpretativos sobre o ambiente mágico antigo nas comunidades cristãs originárias em torno da figura dos primeiros missionários cristãos, principalmente Paulo e, por fim, extrair dados para uma percepção de como o elemento mágico está amplamente difundido nas etapas formativas do cristianismo.

Palavras-chave

Magia, cristianismo originário, paradigma indiciário, Atos dos Apóstolos, Paulo.

Abstract

The goal of the article is the implication of the theme of magic in the context of early Christianity and the relationship that original biblical authors and modern treatment of this subject had. After a brief history of research around the magic with regard to Christianity and the enunciation of the key concept of "evidential paradigm" the article will observe the text excerpts of Acts of the Apostles.

The intention is to illustrate and point out interpretative elements of the magic in the ancient Christian communities around the figure of the early Christian missionaries, especially Paul, and finally, extracting data so as to have a perception of how the magical element is widespread in the formative stages of Christianity.

¹ Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro com a pesquisa: "Literatura e Práticas Mágicas no cristianismo primitivo", sob orientação do Dr. Isidoro Mazzarolo.

Keywords

Magic, early Christianity, evidential paradigm, Acts of the Apostles, Paul.

I. Introdução

Deter-se no estudo do cristianismo antigo² e suas relações culturais trazem consigo inúmeras questões e debates do ponto de vista científico. Tais dificuldades e/ou desafios situam-se no campo do acesso a um “mundo antigo” que ficou sob camadas estratigráficas que a arqueologia busca determinar, nos documentos escritos ou imagéticos que a ciência se emprenha em decifrar e nas heranças ou continuidades que essa dimensão histórica legou aos seus descendentes.

O caráter fragmentário e parcial das fontes disponíveis revela sociedades aparentemente misteriosas e desconhecidas que deixam como legado uma documentação composta por vestígios lacunares e não idôneos (CHEVITARESE *et al.*, 2000, p. 5-6). Lidar com esse espectro de fontes e as questões hermenêuticas que envolvem tal labor faz parte de um campo de muitas disputas, teorias diversas e debates.

A fim de delimitar mais precisamente que culturas ou sociedades antigas esse texto visa analisar convém, de imediato, enunciar o pressuposto fundamental para o decurso desse esforço heurístico que ora se apresenta: o cristianismo antigo, inserido na cultura antiga mediterrânica, esteve sujeito a interações com uma infinidade de práticas culturais³ (egípcia, copta, helenística, romana, dentre outras, para deter-se imediatamente nas que mais diretamente são percebidas e estudadas).

Portanto, sistematizando, reconstruir, pois, essa antiguidade na qual o cristianismo antigo se insere demanda considerar aspectos desse mesmo fenômeno cultural, ou seja, o cristianismo antigo é uma grandeza cultural imersa em um ambiente de fala grega, inserida no Judaísmo de então⁴ e, como já foi dito, em plena interação com os elementos culturais de diversas sociedades presentes na bacia mediterrânica e, após a expansão missionária, incluindo também regiões do mar Egeu.

² O termo aqui é definido: uma grandeza cultural de natureza religiosa que se insere no mediterrâneo antigo entre os séculos I e.c. e II e.c.. O uso desse termo quer proceder à diferenciação entre um cristianismo originário (século I e.c., talvez a primeira metade ou poucas décadas a mais) daquele que se tornou o cristianismo como um todo, mais complexo, e que interagiu com diferentes experiências históricas e culturais em seu processo formativo.

³ Para o modelo teórico de interações culturais mediterrânicas antigas, bem como vários ensaios aplicando a teoria, ver CHEVITARESE e CORNELLI, 2007.

⁴ Entre outros estudos que promovem a vinculação de um cristianismo antigo ao Judaísmo, ver: FREYNE, Sean. **Jesus, um Judeu da Galiléia**: nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008. Um capítulo esclarecedor sobre a questão: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele. Jesus era Judeu? Ou a Galiléia esquecida. In: **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo**: Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

De todos os parâmetros citados então implica dizer: dado o tempo e contexto histórico-social, a localização espacial e as tradições culturais⁵ envolvidas, percebe-se, com clareza, um “caldeirão” cultural diverso dentro do qual esse cristianismo começa a ser forjado. Isso posto e considerando a experiência religiosa plural dos seres humanos, borrar as fronteiras que delimitam o nascimento do cristianismo antigo é atestar sua pluralidade, procedendo assim a um rompimento com a idéia de um cristianismo monolítico, singular.

Dentre as inúmeras hipóteses e olhares distintos que se pode extrair do quadro conceitual exposto uma pergunta sufocada, um não-dito⁶, passa a ser: se as culturas antigas inscritas ao Mediterrâneo estavam completamente inseridas no campo da magia⁷, entre outros elementos culturais marcantes, por que não aceitar que as comunidades cristãs nascentes comungavam da mesma realidade cultural?

Um interdito a essa idéia poderia ser, para alguns, a realidade do Judaísmo de então, local onde o movimento cristão teve sua gênese, com seu monoteísmo radical.⁸ Porém, com conceitos originalmente muito comuns na mitologia de povos vizinhos (ou seja, interações), os judeus de então poderiam até “experimentar a astrologia, ou crer em mágicas – mas adorar ídolos, nunca!” (BRIGHT, 1978, p. 609-610). Ora, de fato o Judaísmo também esteve amplamente inserido em um contexto mágico em suas diversas circunstâncias históricas.

II. Relação do cristianismo com a magia e a visão dos autores

Ora, a partir então da pergunta e constatação provisória que o cristianismo antigo esteve imerso no campo da magia e de outras culturas, com elas interagindo, é que esse texto prosseguirá rumo à problematização e histórico de estudo do tema. Da

⁵ Além de todos outros aspectos a considerar do ponto de vista cultural das sociedades antigas, a referência imediata aqui é ao campo da magia.

⁶ Para uma discussão teórica em torno da idéia de um “não-dito” na documentação, ver: CERTEAU, Michel de. *A operação histórica*. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.). *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. p.17-48.

⁷ Essa afirmação está sustentada, fundamentalmente, para esse artigo, pelo que concluíram CHEVITARESE e CORNELLI, 2007, p. 80.

⁸ O monoteísmo em Israel triunfou completamente, afirma Bright (1978, p. 609-610). A literatura do período do Segundo Templo atesta que a idolatria deixou de ser uma questão fundamental. Pecados morais, sociais ou negligências no cumprimento da Lei ainda era tema de reprimenda e debates em meio ao Judaísmo ortodoxo, mas contra a idolatria aparecem pela última vez em Isaías 56 a 66 que tem data usual para 538 a.e.c.. Os cultos pagãos estavam presentes em comunidades judaicas, porém a ortodoxia não considerava fiéis os judeus que deles participavam. Mesmo com as perseguições selêucidas o Judaísmo, enquanto instituição permanecia inabalável do ponto de vista do monoteísmo. A resistência a Antíoco IV, Epifânio é prova contundente disso.

mesma forma como já foi dito a respeito das dificuldades em estudar a antiguidade do ponto de vista das fontes, há que se perceber a delicadeza do tema que relaciona magia e cristianismo antigo.

A esmagadora maioria dos intelectuais que se debruçaram no tema de pesquisa relacionando magia com o cristianismo originário dedicou algumas linhas para descrever o que então começara a fazer. A postura desses estudiosos oscilou entre duas reações: (a) isenção ou repulsa acerca do tema; e, (b) enfrentamento e estudo comprometido acerca do tema. Divisão essa meramente ilustrativa, mas curiosa nos termos em que foram expressas.

No início do século XX a pesquisa acerca da magia no mundo greco-romano causou impactos significativos nos estudos relacionados ao Novo Testamento produzidos por alguns intelectuais germânicos conhecidos como "religionsgeschichtliche Schule." Porém, uma forte reação advinda do movimento de estudiosos da Teologia Bíblica (também alemã) posicionou-se contra qualquer noção que aceitasse que as culturas mediterrânicas pudessem ter influenciado o cristianismo antigo de alguma maneira mais profunda.

De imediato, em um trabalho que pretendia estudar a magia e superstição no cristianismo antigo a definição do termo magia já indica a postura que o autor⁹ adota:

[magia é] "como uma ameaça constante de decadência e presente em toda parte como uma perversão da religião e da fé cristã".¹⁰ (BROX, 1974, p. 157 *apud* AUNE, David Edward, 1980, p. 1507).

Por essa definição de magia em relação ao cristianismo antigo já se observa que nem sempre esse tema gozou de boa índole em meio acadêmico. Ainda, autores de muitos artigos do "Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament"¹¹, os quais se

⁹ É importante notar que nesse trabalho Brox ocupa-se em refutar a magia baseando-se nos textos de Orígenes, Crisóstomo e Agostinho afirmando a teimosia persistente de práticas mágicas entre os cristãos (atribuído à natureza do *Volksglaube*) apesar da oposição do cristianismo oficial. Além de ser muito bem referendado, o artigo deve ser lido à luz de ENGEMANN, J. **Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike.** Jahrbuch für Antike und Christentum, 18 (1975), p. 22-48; onde as evidências de práticas mágicas em meio aos círculos clericais são discutidas. (AUNE, 1980, p. 1509).

¹⁰ Tradução de: "als ständig drohende Dekadenz und als überall anwesende Perversion von Religion und auch von christlichem Glauben". (tradução pessoal). Todas as traduções, doravante, presentes neste texto, são de minha autoria salvo aquelas por mim especificadas que forem traduzidas por terceiros.

¹¹ Editada por Gerhard Kittel (*et alli.*) em alemão (**Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.** Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966-1973.) originalmente, mas, entre outras traduções, para o inglês (**Theological Dictionary of the New Testament.** Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1972), italiano (**Grande lessico del Nuovo Testamento.** Brescia: Paideia, 1975.) e a versão resumida em

consideravam como teólogos bíblicos, escreveram artigos como se estivessem envolvidos em uma conspiração para ignorar ou minimizar o papel da magia no Novo Testamento e na literatura cristã originária. (AUNE, David Edward, 1980, p. 1508).

Postura ligeiramente diferente, porém cautelosa (quase temerosa), é possível ler na nota explicativa que aparece no capítulo referente a amuletos mágicos cristãos em um dos mais completos e respeitados catálogos de cultura material ligada, principalmente, mas não só, à magia das culturas greco-egípcia:

"Acredito que nenhuma ofensa será tomada no uso das palavras 'amuletos cristãos' nesse capítulo ou em outro lugar. Cristãos e pagãos muitas vezes usavam sobre seus corpos objetos feitos em formas similares e do mesmo material, o pensamento adornado com diferentes imagens e símbolos. Entre o pensamento espiritual de ambos os campos não havia pensamento de magia. Mas a idéia de proteção derivada de uma fonte de força sobre humana está associada com muitas pedras-anéis e pingentes, não importa se é pagão ou cristão. Não era de se esperar que todos os portadores de tais objetos iriam manter suas mentes claras do sentimento que tal poder passou da coisa em si, independentemente da atitude religiosa do portador. O termo 'amuletos cristãos' é livremente usado por Dom Leclercq, o qual deu a melhor avaliação deles em seu artigo 'Amuletos' no Dicionário de arqueologia cristã. "¹² (BONNER, 1950, p. 208, nota 1).

Chama muita atenção o cuidado do autor em se eximir da culpa por tratar do tema, e mais, de igual forma, o cuidado em pronunciar as palavras que o que deseja estudar não fira doutrinas cristãs, mas ao mesmo tempo enuncia o uso que se faz dos amuletos mágicos bem como a crença no poder que continham. O fato de encerrar sua justificção remetendo o leitor a outra obra (talvez mais aceita ou referendada) quer também absolvê-lo de possíveis julgamentos.

Ora, no mesmo capítulo em que Bonner justifica-se no início, em nota, o estudo prossegue tratando livre e amplamente do tema da magia em contexto cristão. A leitura de tal justificativa é intrigante do ponto de vista acadêmico, pois uma obra de referência aborda a temática de amuletos, braceletes, pingentes, anéis, entre outros, sob a ambiência da magia e, quando se depara com um meio cristão, o recuo.

português (COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do novo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000).

¹² "I trust that no offense will be taken at the use of the words 'Christian amulets' in this chapter or elsewhere. Christian and pagans alike often wore upon their bodies objects made in similar forms and of the same materials, thought adorned with different images and symbols. Among the spiritual minded of both camps there was no thought of magic. But the idea of a protection derived from a super human force source is associated with many rings stones and pendants, whether pagan or Christian. It was not to be expected that all wearers of such objects would keep their minds clear of the feeling that power proceeded from the thing itself, regardless of the wearer's religious attitude. The term 'Christian amulets' is freely used by Dom H. Leclercq, who has given the best survey of them in his article 'Amulettes' in the *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*."

Por outro lado, um dos aspectos que mais refletem o interesse acadêmico em pesquisar essas comunidades plurais a respeito da relação entre magia e cristianismo antigo foi a publicação, em 1928 dos Papiros Mágicos Gregos¹³. Trata-se de um conjunto de papiros referentes a práticas mágicas das regiões greco-egípcias originalmente editado por K. Preisendanz em dois volumes, um em 1920 e outro em 1931.

Posteriormente, com correções e materiais suplementares, conheceu nova edição em 1973 (primeiro volume) e 1974 (segundo volume). Já o terceiro volume, em 1941, contendo elaboradas composições para os dois primeiros tomos foi quase completamente destruído durante a 2ª Grande Guerra em 1943. Do original alemão veio a tradução inglesa do material já existente, bem como o acréscimo de mais papiros gregos e a inserção dos demóticos¹⁴.

Considerado como fonte primária e principal *corpus* documental para o estudo da magia greco-romana-egípcia, os Papiros Mágicos foram sucedidos por outros estudos secundários. Desses novos trabalhos¹⁵ em torno do tema destacam-se as contribuições para o debate de intuições e novos conceitos em torno da constatação da ampla e disseminada influência da magia antiga em Jesus e no cristianismo antigo.

Os esforços de intelectuais contra a corrente de seu tempo contribuíram significativamente para perceber que o Novo Testamento, à luz das evidências das tradições mágicas greco-romanas, é mais bem entendido em sua totalidade. Também outros estudos de menor abrangência¹⁶ trouxeram contribuições para o estudo, muito embora alguns deles adotavam a defensiva em tratar do assunto rejeitando as influências mágicas no Novo Testamento.

¹³ Para uma completa introdução, comentários e extensa bibliografia anotada, ver: Brashear, W.M., *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)* In: Wolfgang Haase (Editor). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.18.5*. Berlin, New York: 1995. p. 3380-3684. E, ainda: CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele. *Convergências apocalípticas nas esquinas da magia: o sincretismo religioso helenístico dos Papiros Mágicos Gregos*. In: **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

¹⁴ Para uma descrição minuciosa da história da descoberta dos papiros, distribuição dos mesmos nas bibliotecas européias, primeiras traduções até a primeira edição impressa publicada, ver a Introdução de BETZ, 1992.

¹⁵ Merece destaque aqui os textos de SMITH, M. **The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark**. New York: Harper & Row, 1973; SMITH, M. **Jesus the Magician**. New York: Harper & Row, 1978; e, por fim, HULL, J. M. **Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition**. Naperville: Alec R. Allenson Inc., 1974.

¹⁶ MOMIGLIANO, A. **The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century**. Oxford: Clarendon Press, 1963. DOUGLAS, M. *Witchcraft: Confessions & Accusations*. London: Tavistock, 1970.

Em meio a todos os debates o que se pode notar com toda convicção é a emergência e cada vez mais intensa preocupação dos estudos dessa época em debater os temas que relacionavam o cristianismo antigo com magia. A diversidade de abordagens também se fazia patente em meados do século XX para a análise do assunto.

O crescimento e desenvolvimento de uma estrutura teórico-metodológica do campo da ciência moderna ampliaram a pluralidade de olhares sobre os objetos históricos, antropológicos, sociológicos, enfim, sobre os elementos de estudo que a ciência moderna fragmentou cartesianamente para análise, contribuindo significativamente para conclusões mais acuradas:

“A ascensão do método estrutural-funcional em sociologia e antropologia e o método fenomenológico em religiões comparadas têm fornecido aos estudiosos modelos teóricos em que os juízos de valor dos observadores são considerados como uma intromissão indevida na problematização do assunto. Por isso, é cada vez menos intelectualmente respeitável considerar, em magia do Mediterrâneo antigo (não inferior a magia das modernas sociedades primitivas), aspectos pejorativos”.¹⁷ (AUNE, 1980, p. 1509).

Uma diferença de perspectiva fundamental também ocorreu na forma com que os estudos históricos e culturais dos acadêmicos do Novo Testamento passaram a interpretar o ambiente e literatura no cristianismo antigo. Dessa forma, a perspectiva da chamada “*religionsgeschichtliche Schule*” de considerar o cristianismo antigo como um fenômeno sincrético inserido no contexto pagão grego-romano aos poucos foi dando lugar a um foco mais exclusivo no Judaísmo como uma matriz primária do cristianismo originário, como a descoberta, em 1947, e posteriores estudos, dos Manuscritos do Mar Morto comprovam.

Em seguida, uma tendência mais intensa e irreversível começou a estabelecer os estudiosos do Novo Testamento na convicção de se associar à sociedade greco-romana e o contexto cultural imediato dos povos mediterrânicos no ambiente do Judaísmo e cristianismo originário onde precisam ser compreendidos.

Mais recentemente, já no século XXI, um trabalho originalmente de 2004 e traduzido ao público brasileiro em 2007, trata do tema sob outra perspectiva, a do encontro. A pergunta fundamental, então, passa a ser: “Como foi que a missão cristã

¹⁷ “The rise of the structural-functional method in sociology and anthropology and the phenomenological method in comparative religions have provided scholars with theoretical frameworks in which the value judgments of the observers are regarded as an improper intrusion into the subject matter. Hence it is becoming increasingly less intellectually respectable to regard ancient Mediterranean magic (no less than the magic of modern primitive societies) pejoratively”.

se encontrou com a cultura pagã greco-romana, durante a expansão da pregação no Império? Vários textos do Novo Testamento colocam especificamente em pauta tal 'face-a-face'." (PRIETO, 2007, p. 5).

A definição de "cultura pagã" oferecida pela autora indica como essa temática se insere no campo dos estudos das relações entre magia e cristianismo antigo:

"Entendo por 'cultura pagã' simplesmente alguns fenômenos culturais bem implantados, tais como os santuários religiosos de cura, os santuários de adivinhação, os grandes cultos de acentuada atividade comercial e, enfim, à margem dessas grandes estruturas estatizadas, **a magia e os exorcismos**". (PRIETO, 2007, p. 5). (negrito não consta no original).

O objetivo com tal análise é resgatar os fatores que levaram autores cristãos a empregar determinada retórica a fim de promover a inculturação do cristianismo no mundo greco-romano e sublinhar quais linhas de conduta poderiam funcionar como sinais de identidade cristã.

Apesar do discurso quase proselitista da autora, o trabalho contribui significativamente para a pesquisa, pois se vale de numerosos autores antigos gregos, judeus e romanos para resgatar o ambiente onde circundavam as comunidades cristãs nascentes, bem como situar elementos culturais específicos em cada análise de caso proposta.

No mesmo ano, ainda, o texto de CHEVITARESE e CORNELLI, 2007 detinha-se sobre peculiaridades em torno do tema, a partir de um ponto de vista não pejorativo. De forma pioneira no Brasil, a obra discute o cristianismo antigo em suas bases culturais, históricas e teológicas próprias, vinculando, sem temeridades, nesse caso particular, a presença do elemento mágico nas etapas formativas do cristianismo antigo. A perspectiva é transdisciplinar e o modelo teórico¹⁸ se baseia no encontro entre culturas diversas em um mesmo espaço geográfico e as implicações desse fenômeno.

É a partir desse trabalho que se percebe a importância de discutir a presença do elemento mágico no cristianismo antigo, onde foi ator fundamental e continua sendo no que se refere à vida social e política de sociedades antigas. Muito embora gere disputas, reação extremada de fundamentalistas religiosos e dificuldades no estudo é necessário que esse campo de debate avance também em um contexto brasileiro.

Como conclusão preliminar acerca das tradições interpretativas no estudo que relaciona magia com o cristianismo antigo é mister uma busca pela compreensão do

¹⁸ Para compreensão do inédito modelo teórico ver CHEVITARESE & CORNELLI, 2007, Introdução.

porquê de tão diferentes posturas relativas ao tema. Nesse sentido, esse texto visa contribuir, através de uma análise de textos neotestamentários, a disseminação dessa realidade na cultura mediterrânea antiga e, por consequência, no cristianismo antigo e o posterior comportamento polarizado dos estudiosos em negar ou afirmar o tema.

III. Teoria e Metodologia

Mesmo em meio a desconfianças, temeridades e cuidados ao se enveredar pelo estudo do tema proposto, o mesmo não pode permanecer como um não-dito na história e muito menos em meio aos círculos teológicos. A percepção dessa temática advém de um procedimento cuidadoso para desvelar a presença de tal realidade no texto bíblico, ou seja, a partir de “sinais” que se constituem como “raízes de um paradigma indiciário”¹⁹.

Quando se ocupa desse tema, ao longo do capítulo, o historiador italiano percorre, etapa por etapa, se não de maneira cronológica tácita, mas com detalhes minuciosos a partir de análises de casos, o declínio da popularidade que gozava o saber indiciário e a consecutiva ascendência do saber científico em termos modernos (GINZBURG, 1989, *passim*). Assim, de maneira mais voraz, desenhou-se a distinção epistemológica entre o modelo anatômico de um lado e, em outra direção, o semiótico.

A assimilação gradual, por parte das ciências humanas, do paradigma indiciário da semiótica ocorreu de forma estanque e especializada em cada disciplina. Porém, o “paradigma indiciário” remete “a um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes²⁰, muitas vezes ligados entre si pelo empréstimo de métodos ou termos-chave”. (GINZBURG, 1989, p. 170).

A metáfora do tapete é bem própria (e muito cara ao professor turinense) para compreender o sistema cultural, pois analogamente aos fios que, vertical e horizontalmente dão forma total à peça, assim também os sinais ou indícios mínimos da investigação histórica são assumidos como elementos reveladores de fenômenos culturais mais gerais, entrecruzando-se para dar conta da visão de mundo de uma classe social, de um escritor ou de toda uma sociedade.

¹⁹ Conceito enunciado e discutido em: GINZBURG, Carlo. Sinais, raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007². p. 143-179.

²⁰ Esse ponto específico traz à discussão o modelo transdisciplinar que será empreendida mais à frente e que retrata o esforço que esse texto visa atingir.

Ao estudar o cânon cristão repleto de anos de dogmatismo e filtros de leitura é preciso não se basear, como normalmente se faz, em características mais gerais, portanto mais facilmente enganosas. É imprescindível examinar os pormenores mais negligenciáveis, menos “convencionais” a fim de buscar a reconstrução complexa de seu ambiente altamente conflituoso e plural.

Quanto ao caráter mais ou menos objetivo do ponto de vista científico desse modo de proceder analiticamente convém sublinhar que esse parâmetro epistemológico se coloca na fronteira (não rigidamente definida, borrada, portanto, se assim não for pouco sentido há!) que une o rigor cartesiano do método racionalista moderno, na base das ciências humanas, àquele “instintivo”, por assim dizer, do método das ciências naturais que colocaram um impasse aos dois modelos epistemológicos:

“A orientação quantitativa e anti-antropocêntrica das ciências da natureza a partir de Galileu colocou as ciências humanas num desagradável dilema: ou assumir um estatuto científico frágil para chegar a resultados relevantes, ou assumir um estatuto científico forte para chegar a resultados de pouca relevância” (GINZBURG, 1989², p. 178).

É precisamente nesse ponto de inflexão que o saber indiciário destaca-se na sua posição dentro das ciências humanas, ou seja, em seu “rigor flexível²¹”, sua forma de saber “tendencialmente muda” e suas regras não formalizadas nem ditas em infundáveis arrazoados técnicos. Vale lembrar: “O bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça” (Marc Bloch)²².

Antes que teóricos “pós-modernos” se arvorem em seus urros de repulsa a qualquer objetividade científica, o paradigma indiciário é uma tentativa de resgatar a totalidade de processos históricos, via transdisciplinaridade, porém

“a existência de uma profunda conexão que explica os fenômenos superficiais é reforçada no próprio momento em que se afirma que um conhecimento direto de tal conexão não é possível. Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”. (GINZBURG, 1989², p. 177).

²¹ Paradoxo creditado ao bem humorado (irônico, quem sabe) historiador italiano.

²² A referência ao dito de Marc Bloch já era conhecida, mas o comentário adicional ao dito por parte de RIBEIRO, 2004, disponível em: <http://www.ouviroevento.pro.br/publicados/A_sarca_como_assim_queimaya.htm#_edn12>. Acesso em: 12 de fev. 2010, na nota de número xi, é digno de aplauso! Sim, Osvaldo, “é vida, é história, é caça!”.

IV. Os textos

A análise proposta, aqui, na introdução desse texto e os desdobramentos no corpo do mesmo quer, fundamentalmente, trazer à tona o incômodo que certos autores (até mesmo os neotestamentários²³!) demonstram ao se depararem com o tema da magia em relação com o ambiente cristão primitivo. O escopo do artigo não passa por uma exegese sistemática, muito menos de uma análise minuciosa dos textos a seguir, mas apenas aponta, a partir das idéias de Ginzburg, acima expressas, como o saber indiciário aponta caminhos diversos de uma leitura generalizante ou não preocupada com um olhar mais detalhado sobre o texto.

Indo mais além, o texto quer propor uma forma de ler o material neotestamentário desvelando os filtros de leitura historicamente construídos que silenciam qualquer voz do texto dissonante com o dogma e a Tradição. A intenção não é fixar a postura maniqueísta entre a validade ou não da exegese dos textos em questão ou disputar conceitos doutrinários. Mas, apenas pontuar aspectos culturais pertinentes para um alargamento das fronteiras interpretativas do texto bíblico.

Essa intenção busca caminhar rumo a uma problematização mais ampla do que se consolidou na história do cristianismo a partir de uma experiência plural. Nesse objetivo, a transdisciplinaridade exerce papel preponderante. Notável, porém, é o fato dos textos neotestamentários, nunca alterados em mais de dois mil anos, após sua fixação canônica do IV século e.c., trazerem narrativas claras quanto a interações culturais das comunidades proto-cristãs com o ambiente mágico, mas nunca despertarem a atenção de leitores “treinados” pela Tradição Eclesial em ignorar ou minorar os efeitos dessas narrativas sob o ponto de vista cultural.

É importante destacar que os sinais, em abundância, da magia greco-romana no texto bíblico são um assunto potencialmente frutífero que pode iluminar essenciais aspectos da religião proto-cristã (AUNE, 1980, p. 1508). E mais, aplicando ao texto bíblico o tema da magia sob o parâmetro de destaque dos indícios da teoria de

²³ Especialmente textos compostos em fins de século I e.c. e início do século II e.c. refletem já uma maior hierarquização de comunidades proto-cristãs e o fortalecimento de uma ortodoxia “cristã” denotando uma posição mais incisiva contrária à presença do elemento mágico no seio de comunidades proto-cristãs, é o caso de Atos, por exemplo. Esse exemplo de Atos é o que se poderia perceber como transição de postura quanto à presença da magia, ou seja, nos textos mais recentes (primeira metade do século I e outros um pouco mais além) a questão da magia não é, ainda, um problema a ser combatido, porém, mais tarde, em Atos, o elemento mágico está presente, mas já algo a ser suprimido. Essa tese será demonstrada nesse texto quando elencados os textos de Atos.

Ginzburg, estes sinais funcionariam como uma gota de sangue em um tanque repleto de tubarões.

É lícito perceber que os indícios da magia e a interação do cristianismo antigo com essa realidade se fazem patentes ao longo de todo texto bíblico, porém, humanamente impossível é elencar, um por um, esses elementos aqui, especialmente por fugir ao escopo desse ensaio. Dessa forma, buscando uma delimitação mais segura e coerente com a proposta do texto, convém estabelecer que o referencial para tal análise seja em torno da figura de Paulo (talvez o principal fundador de comunidades proto-cristãs).

Ora, a imagem de um apóstolo essencialmente racional e completamente distante de âmbito mágico, próprio das culturas do mediterrâneo antigo, condiz com o que o texto bíblico revela? Em busca da demonstração dessa hipótese, ou seja, da inserção e diálogo de Paulo nesse contexto cultural mágico far-se-á, então, um breve percurso, pontuando apenas, e não sistematicamente analisando, através de relatos selecionados da vida de Paulo, presente no texto dos Atos dos Apóstolos.²⁴

Porém, convém sublinhar, que a intenção primeva nesse procedimento não é a de analisar exegeticamente o que o autor de Atos diz sobre Paulo ou que conclusões se pode extrair das perícopes destacadas em torno da história que o autor visa construir²⁵, mas, sim, perceber a postura dos comentadores modernos em torno do texto no que se refere às relações entre Paulo e a magia de seu tempo.

Uma leitura simples do texto de Atos já estabelece em que ambiente Paulo está dialogando, porém não importa para o texto deter-se nos relatos, mas sim observar o comportamento dos comentaristas bíblicos (em parte também do autor de Atos) frente aos episódios em que o apóstolo dos gentios está dialogando com o ambiente da magia. Os textos selecionados obedecem a um critério, qual seja, o encontro de pregadores cristãos com tradições de magia e/ou magos em destacadas regiões do mediterrâneo de então.

²⁴ Documento datado entre as décadas de 80-100 e.c. (a provável data de 93 e.c. é uma boa aproximação, especialmente se o que se tem em mente é a observação destacada na nota 23 acima) de autoria atribuída a Lucas. Para questões de datação, autoria, local de composição e sobre o texto de Atos, ver: CONZELMANN, Hans. **Acts of the Apostles**. Philadelphia: Fortress Press, 1987; KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2005. 2vols.

²⁵ Para uma precisa (e quase completa) discussão sobre o peculiar caráter literário de Atos, no que diz respeito a uma narrativa histórica, biográfica, etc., ver: HENGEL, Martin. **Acts and the History of Earliest Christianity**. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Capítulo 8 de Atos: Samaria – primeira atitude em relação a magos e magia

Embora Paulo não seja protagonista nesse contexto, assume-se aqui essa narrativa como modelo paradigmático da postura proto-cristã em relação a contatos com culturas diferentes daquelas de onde originalmente o cristianismo emergiu. Assim, o capítulo oitavo inicia-se com o sepultamento de Estevão e os lamentos por sua morte. O perseguidor, Saulo (futuramente Paulo, após a conversão ao cristianismo antigo) consentia e “devastava as assembléias cristãs” (v. 3). Assim, mesmo em meio às perseguições, pregadores cristãos permaneciam na disseminação do Evangelho. Dessa forma procedia Felipe. Porém, como atestado incontestemente de investidura divina o pregador realizava sinais: curava e exorcizava espíritos impuros (v. 7).

A narrativa subsequente, versos 9-13²⁶, imediata à informação dos sinais que operava e à pregação de Felipe, um primeiro encontro com a cultura popular samaritana acontece: tratava-se de Simão²⁷, que praticava magia (mageu, w²⁸) e a todos fascinava evxista, nwn²⁹. A admiração e fascínio (v. 11)³⁰ exercido por Simão no povo é vigorosamente testemunhado no verso 10: w-| prosei/con pa,ntej avpo. mikrou/ e[wj mega,lou le,gontej\ ou-to, j evstin h` du,namij tou/ qeou/ h` kaloume,nh mega,lh³¹. É o poder de Deus atribuído pelas pessoas aos atos de Simão. Ainda, a expressão ou-to, j evstin corresponde a um implícito evgw eivmi, ou seja, “Eu sou”, por parte de Simão. Provavelmente essa declaração estaria atestando a manifestação do Deus altíssimo (CONZELMANN, 1987, p.63).

²⁶ A delimitação aqui proposta nessa perícope dos versos 9-13 quer indicar que duas grandes tradições estão aqui presentes: a) a de Felipe, que chega à Samaria e prega o Evangelho; e, b) a da comunidade de Jerusalém, liderada por Pedro que entra na narrativa como criação literária do autor para integrar as duas tradições ou está na narrativa como acréscimo posterior ao que já se conhecia do confronto entre Filipe e o mago. O que está em jogo é uma questão de autoridade e a que comunidade estaria filiada e de quem teria sido o mérito na evangelização daquela porção norte da Palestina. Esse tema foge ao escopo desse trabalho, porém sofrerá análise mais acurada posteriormente em outro trabalho. Cf. ALLEN, Clifton J. (ed). **Comentário Bíblico Broadman**. Rio de Janeiro, JUEP, 1994. Volume 10.

²⁷ Os padres da igreja atribuíam a Simão o protagonismo das heresias gnósticas, mas Atos apenas o cita como mago. Certo é que a figura de Simão é amplamente conhecida nesse contexto como um elemento de grande autoridade em Samaria, fato esse que, literariamente, o coloca como fundamental para discussões e/ou disputas de autoridade em contexto de cristianismo nascente. Para esse tema, ver: CASEY, R.P. **“Simon Magus” in The Beginnings of Christianity**. Baker: Grand Rapids, 1966; YAMAUCHI, E. M. **Pre-Christian Gnosticism**. London: Tyndale, 1973.

²⁸ “magia, praticante de magia”. Cf. LIDDEL & SCOTT, 1997.

²⁹ “fascinar, confundir, êxtase” Cf. LIDDEL & SCOTT, 1997.

³⁰ Novamente os termos são os mesmos no verso 11 que aqueles do verso 9: magei, aij (“magia, praticante de magia”) e evxestake, nai (“fascinar, confundir, êxtase”).

³¹ “Ao qual todos davam atenção desde o menor até o maior todos diziam: ‘Este é o poder de Deus o chamado grande’”.

Porém, o verso 12 subverte a lógica de sempre naquele local ao afirmar que os homens e mulheres (a;ndrej te kai. gunai/kej), os mesmos fascinados por Simão, começaram a crer na pregação de Filipe (evpi,steusan tw/| Fili,ppw| euvaggelizome,nw| peri. th/j basilei,aj tou/ qeou/³²). E, já no verso 13, o próprio Simão crê e é batizado (auvto.j evpi,steusen kai. baptisqei.j³³) e passa a ficar fascinado (evxi, stato) pelos sinais e grande poder (duna,meij mega,laj) de Felipe³⁴.

Está completa a função retórica do texto, qual seja, demonstrar a superioridade de Filipe e sua pregação sobre Simão, o mago. De forma esquemática, o possível quiasmo, ajuda a esclarecer:

Segmento	Evento	Verso
A	Simão (mageu,w) a todos fascinava (evxista,nwn)	9
B	Todos afirmavam ser Simão a manifestação do poder de Deus (h` du,namij tou/ qeou/) – ignorância do povo	10
C	Por muito tempo Simão os fascinava (evxestake,nai) com suas artes mágicas (magei,aij).	11
B'	homens e mulheres creram na pregação de Filipea respeito do Reino de Deus (evpi,steusan tw/ Fili,ppw euvaggelizome,nw peri. th/j basilei,aj tou/ qeou/)	12
A'	Simão (não mais mageu,w) crê e é batizado (auvto.j evpi,steusen kai. baptisqei.j) passa a ficar fascinado (evxi, stato) pelos sinais e grande poder (duna,meij mega,laj) de Felipe.	13

O quiasmo³⁵ “desenhado” pelo autor de Atos reflete, em seu centro (segmento “C”), a questão fundamental a ser resolvida: o fascínio pelas artes mágicas. A parte mais externa do paralelismo mostra que Simão deixa de ser mago e passa a ser fascinado pelos sinais e grande poder (outrora atribuídos a ele) de Felipe. E, por fim, a

³² “creram no evangelho de Filipe a respeito do Reino de Deus” (tradução pessoal).

³³ “ele mesmo cria e era batizado” (tradução pessoal).

³⁴ Ao fim da perícopa, Conzelmann defende que a informação sobre a conversão e batismo de Simão não é histórica, pois reflete apenas um desejo de Lucas e a suposta autoridade do cristianismo sobre a magia. Além do mais, esse desfecho quer fazer a transição entre esse episódio e o que vem em 18-24. Em nenhuma outra fonte do período esse desfecho se repete e sequer Felipe desempenha papel importante na Samaria, talvez o que houvesse fosse alguma história sobre o sucesso de Felipe no episódio e a posterior revisão da tradição com novo final tivesse sido reelaborada mais tarde (CONZELMANN, 1987, P. 64).

³⁵ Conzelmann defende a idéia do verso 11 ser uma explicação acrescida por Lucas ao texto. Esse acréscimo corrobora a idéia desse artigo de que a perícopa 9-13 constitui-se em um quiasmo criado por Lucas.

camada interna do paralelismo mostra como o “poder de Deus” transforma homens, mulheres para o seu Reino.

A partir dessa leitura primária do texto, convém agora observar o que os comentaristas do texto vêm no relato. Morton Smith³⁶ defende que essa perícopes faz parte de uma propaganda cristã cuja intenção é mostrar que o culto de Simão é inferior ao de Jesus. Susan Garret³⁷ entende que a passagem reflete uma disputa de autoridade entre Simão e a pregação apostólica. De semelhante ponto de vista, Florent Heintz³⁸ assume que o que está por trás do episódio é promover a descrença na figura de Simão para enaltecer as figuras de Felipe, primeiramente, e de Pedro e João em segundo plano.

Por fim, para ilustrar a posição dos autores frente à narrativa, lê-se em PIETRO, 2007:

“Todos esses pontos visam a esclarecer que o ministério evangélico é estruturado diferentemente da magia. Filipe, portanto, se instala no terreno do seu adversário e propõe seu próprio espírito invocado (Cristo), seu próprio rito (batismo), seu próprio objeto eficaz (milagres) e que ele é um simples mediador de uma outra autoridade. A pregação de Filipe provoca, como a magia de Simão, uma adesão global, mas é indispensável que o fenômeno de conversão não seja apenas a passagem de uma crença a outra, e que Jesus não seja apenas um espírito entre outros, que se invocaria em função de uma necessidade específica.” (PIETRO, 2007, p. 78).

Do texto de Atos é possível perceber os seguintes elementos: (i) práticas mágicas sucumbem em confronto com a pregação cristã; (ii) muito embora o elemento mágico seja rechaçado, faz parte da vida cotidiana da comunidade em questão. Porém, diferentemente do olhar do autor de Lucas em sua construção narrativa e da visão de alguns comentaristas bíblicos, têm-se: (i) o segmento “C”, centro do paralelismo, portanto, ponto nevrálgico da narrativa é um acréscimo explicativo bem posterior à tradição primeira da qual Lucas se serviu (CONZELMANN, 1987, p. 64); (ii) a conversão e batismo de Simão, quando visto por outras fontes da época, jamais aconteceu.

Assim, a narrativa que parece ser paradigmática para o autor do texto, de fato, o é, porém, faz parte de uma construção literária, o que compromete a leitura histórica do episódio. Muito embora essa construção de que a magia deva ser suprimida, por esse

³⁶ SMITH, M. “The Account of Simon Magus in Acts 8”. In: Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965, 2.735.

³⁷ GARRET, Susan. **Demise of the Devil: Magic and the Demonic Luke’s Writings**. Minneapolis: Augsburg-Fortress, 1989.

³⁸ HEINTZ, Florent. **Simon “le magicien”** – Ac 8,5-25 et l’accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l’Antiquité. Paris : Gabalda, 1997. Cahiers de la Revue Biblique 39, p. 102-142. *Apud* PIETRO, 2007.

episódio e pelos próximos ilustrados a seguir, fato é que a presença do elemento mágico continuou a existir. A questão aqui não é sobre a validade ou não de práticas mágicas, mas sim a de demonstrar a postura de determinados autores frente a presença cultural da magia em contexto de comunidades proto-cristãs. Enquanto que aqui o personagem cristão, por oposição ao mago, não faz parte desse ambiente, nas narrativas a seguir o personagem assume atos mágicos para fundamentar sua ação. Eis o porquê do texto de Atos ser entendido por esse artigo como de transição, pois antes desse livro a associação de personagens “cristãos” à magia não era desconfortável, agora, em alguns momentos, o é.

Capítulo 13 de Atos: Chipre – primeiro passo de Paulo em missão

O capítulo 13 de Atos³⁹ passa a relatar o comissionamento e envio de Barnabé e Saulo (recém convertido) para uma missão no Chipre. Ao chegarem, passaram a pregar nas sinagogas e atravessaram toda ilha até a cidade de Pafos. Nessa localidade havia um homem chamado Bar-Jesus (*Barihsou/*) a quem o autor de Atos chama de mago falso profeta (*ma,gon yeudoprofh,thn*) – verso sexto. O episódio acontece devido ao convite do procônsul local a Barnabé e Saulo, pois estava desejoso de ouvir a mensagem dos pregadores⁴⁰.

Sem muitos detalhes mais, o conflito se estabelece polarizando os missionários e Elimas (“tradução” de *Barihsou/* v. 8). A informação do autor é que este impedia que o procônsul entendesse e aceitasse a mensagem que estava sendo-lhe pregada por Paulo (momento que Lucas aproveita para sacramentar a transição entre os nomes de Saulo e Paulo) e Barnabé. Sem hesitar, Paulo, “repleto do Espírito Santo”, fixa o olhar (*avteni,saj*) em Elimas e lança-lhe uma maldição que causa a cegueira no mago. O resultado da ação de Paulo é a imediata crença perplexa do cônsul a respeito do ensino do Senhor (*evpi,steusen evkplhssso,menoj evpi. th/| didach/| tou/kuri,ou*).

³⁹ A partir desse capítulo é que Lucas estabelece uma jornada fictícia da missão cristã. As missões têm início em Antioquia, subordinadas ao centro dogmático – Jerusalém. Barnabé segue como mediador da autoridade petrina (Jerusalém) e Paulo, mas o protagonismo é acentuado na figura de Paulo (CONZELMANN, 1987, p. 98-99). O “modelo” de jornada desenvolvido por Lucas é uma construção literária dos treze anos de missão apostólica ao redor do mediterrâneo, assim, destaca-se nessas narrativas as questões de autoridade e as questões referentes aos encontros entre os missionários cristãos e as comunidades ditas “pagãs”.

⁴⁰ A viagem de Paulo e Barnabé é uma criação literária, provavelmente sequer Barnabé estava nesse episódio. É possível que Lucas tivesse em mãos duas tradições distintas – uma sobre Bar Jesus e outra sobre Elimas – apenas a presença do procônsul como fato comum entre elas fez com que o autor as unisse.

Se na narrativa do oitavo capítulo os eventos acontecem de forma gradual e cuidadosa, esse texto semelhante, do ponto de vista do encontro de um missionário cristão e um mago, não deixa dúvidas da impetuosidade de Paulo e demarca sua postura frente a um primeiro encontro com um mago.

A partir desse texto o que se percebe são os seguintes elementos: (i) o mago é uma autoridade reconhecida na região, uma vez que estava na presença do procônsul; (ii) os missionários cristãos são colocados pelo narrador em igualdade de condições com o mago; (iii) Paulo lança mão de um ato mágico (olhar e lançar maldição) contra o mago; (iv) a ação mágica de Paulo provoca a conversão do procônsul.

Sobre o propósito desse texto, diz Prieto:

"A condenação [magia] é fácil de apoiar, graças à personagem antipática de Elimas, mas talvez seja toda a adivinhação oficial grega e romana que esteja sendo visada por Lucas." (PRIETO, 2007, p. 84).

O que chama bastante atenção é a nota que a autora agrega ao fim do parágrafo supracitado:

"O relato do espírito pitônico exorcizado em At 16 poderia estar mostrando a mesma condenação: por trás de uma escravinha, está o oráculo de Delfos que foi por muito tempo consultado para resolver os problemas políticos e bélicos gregos." (PRIETO, 2007, p. 84, nota 13).

A proposta aqui não é fazer interpretações teológicas da narrativa, mas demonstrar duplamente que: (a) quão incompatível com esse relato é a imagem de Paulo como um intelectual racional e puramente dogmático frente a questões legais da fé cristã e, (b) é patente a presença do indício interativo do nascente cristianismo com questões ligadas ao campo da magia; e, por fim, (c) o comentário de Pietro com a intenção de demarcar nitidamente a desqualificação de Elimas e da "escravinha" frente ao apóstolo por conta de suas ações mágicas. Como se o ato de Paulo nada tivesse a ver com o mesmo campo mágico.

Capítulo 16 de Atos: Macedônia – primeiro passo em direção à Europa

Nesse trecho, a missão cristã é direcionada a outra região de destaque do mundo antigo. A motivação desse percurso está relacionada à visão (o [rama]) que o

apóstolo teve, em sonho, de um homem pedindo ajuda. Chegando em Filipos, principal cidade daquela região da Macedônia (v.12) e colônia romana, a pregação tem início em direção a uma negociante de púrpura (*porfuro, pwli j*)⁴¹, chamada Lídia, a qual foi prontamente batizada.

Na cena a seguir acontece o encontro entre Paulo e uma mulher escrava (*paidi, skhn*) portadora de um espírito pitônico (*pneu/ma pu, qwna*), ou seja, ligado aos rituais divinatórios de Apolo, que proclama incessantemente, por vários dias (v. 18), a missão dos pregadores Paulo e Silas. O resultado dessa atitude da escrava é a irritação de Paulo e o imediato exorcismo que este efetua em relação ao espírito que possuía a escrava. O ato intempestivo de Paulo o leva à prisão, depois de muitos açoites.

Convém destacar que a ação de Paulo ao exorcizar o espírito é inédita, porém o faz participar de uma dimensão ligada ao ambiente mágico. Sobre essa passagem, comenta Smith:

“De acordo com Plutarco, os *Puthones* (homens de Pitom) eram ventríloquos. A escrava de Filipos havia sido treinada, por seus senhores, para fazer alocações oraculares, por meio de ventriloquismo. Usavam-na desta maneira para obter lucro. Por muitos dias a jovem escrava seguiu Paulo e os outros, gritando como uma endemoniada. Ela dizia que os estrangeiros eram servos do Deus altíssimo e que eles proclamavam um caminho de salvação. (...) Os clamores contínuos da jovem perturbaram Paulo, e ele confrontou o espírito de adivinhação da mesma forma como a uma pessoa endemoniada. Exorcizou-o em nome de Jesus Cristo, e a jovem recuperou a sua saúde.” (SMITH, 1994, p. 120).

A leitura do comentarista para o texto de Atos é a de entender o “espírito” da jovem como ação de um ventríloquo, logo, uma ação premeditada do homem que nada tem a ver com magia. Ainda, atribui à atitude de Paulo como a de um exorcista, porém estranha o fato de essa atitude não ser pertencente a um ambiente mágico de ação. O que o comentário parece indicar é que o exorcismo é uma atitude lícita e não pertencente ao campo da magia. De semelhante forma parece ser a leitura do autor bíblico, porém permanece a questão do exorcismo pertencer, ou não, ao ambiente mágico.

Para esse texto, outro comentário:

⁴¹ Importante referência ao comércio, pois atesta não somente a região cosmopolita em que estavam os missionários, bem como a intensa circulação de comerciantes das mais diversas culturas e que, certamente, debatiam e partilhavam experiências culturais diversas.

"o encontro de Paulo com a escrava é um 'combate de deuses' (Jesus e Apolo), bem diferente da estrutura dos exorcismos dos sinóticos" (RICHTER REIMER, I. 1995, p. 170-173).

A leitura de Reimer para o episódio parece estar em consonância com a criação literária de Lucas, uma vez que a narrativa pretende, antes de ser histórica ou minuciosamente precisa, estabelecer a autoridade da pregação cristã sobre a ampla presença do oráculo pitônico na região de Delfos. Destarte, seja pela narrativa de Atos, seja pelos comentários atribuídos ao texto, o que continua em pauta é a ação de Paulo enquanto exorcista (diversa daquela dos sinóticos, ou não, é algo necessário a ser investigado posteriormente), esse elemento, por si só, já não indicaria alguma referência a um ambiente mágico?

Capítulo 19 de Atos: Éfeso - Missão consolidada⁴². Paulo, o exorcista?

O capítulo 19, em sua perícope inicial, versos 1-7, se inicia com o batismo de Paulo, no Espírito Santo, aos discípulos de João, cognominado o Batista. A questão do autor de Atos inserir essa passagem está fundamentada na necessidade de reafirmar a primazia do movimento de Jesus sobre aquele do Batista⁴³. A seguir, na perícope dos versos 8-10, é narrado o estabelecimento da comunidade dos efésios⁴⁴ na região, pois é dito que por dois anos ali houve a pregação de Paulo.

A perícope seguinte, versos 11-20, passa a narrar o início do diálogo e/ ou conflitos de Paulo com os autóctones. A primeira polêmica gira em torno de exorcismos e práticas mágicas na região. Portanto, um primeiro passo, segundo o autor de Atos, de um encontro entre a nascente fé cristã e as tradições religiosas estabelecidas na Ásia Menor.

O conflito é estabelecido entre os judeus que praticavam exorcismos (v.13) e os milagres de Paulo (v. 11 e 12). É relatado que, apenas tocando nos lenços e aventais⁴⁵

⁴² Aqui se dá o fim da jornada missionária de Paulo. Tal como aconteceu na primeira, um encontro de Paulo com personagens relacionados ao ambiente mágico é curioso, no mínimo.

⁴³ Para discussões acerca de João em relação com Jesus, ver: CROSSAN, J. D. **O Jesus Histórico – a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p.266-274.

⁴⁴ Para uma pequena introdução à importância e características gerais da cidade de Éfeso, bem como comentário e referências de documentação antiga sobre a cidade ver PIETRO, 2007, p. 34-36.

⁴⁵ Essa narrativa de Lucas, talvez, queira estabelecer um vínculo entre Paulo e Jesus à medida que coloca em paralelo duas tradições aparentemente comuns ao que experimentaram quanto a (i) a relação com o

usadas por Paulo, "kai. avpalla, ssesqai avpV auvtw/n ta.j no, souj(ta, te pneu, mata ta. ponhra. evkporeu, esqai⁴⁶". Somente esse fator no texto já é suficiente para causar mal estar nos comentaristas bíblicos para explicar tal evento sem dissociar Paulo de sua imagem essencial e excessivamente racional forjada pela tradição cristã.

Para ilustrar tal mal estar, basta ver o que comenta PRIETO, 2007 sobre a passagem:

"Apesar da mudança de cenário, a pregação de Paulo continua sendo uma palavra sobre o Reino, e é nesse quadro que se devem compreender os milagres realizados. São sinais da presença de Deus, e Paulo é apenas o intermediário dessa ação divina. O esclarecimento 'pelas mãos de Paulo' [v.11] insistindo no aspecto físico, criou a possibilidade de um mal-entendido: destaca-se a pessoa do curandeiro e prepara a idéia de um carisma ligado a objetos pessoais. Ainda mais, como Lucas precisa, 'não comuns': a porta está escancarada para o fascínio e a imitação." (PRIETO, 2007, p. 107).

Ainda segundo a autora, o que Paulo faz não é exorcismo ou prática mágica, mas cura de doenças. A idéia é representar o apóstolo como um médico (!), muito embora não seja exatamente a conotação que o texto quer revelar. Mais adiante, dado o fracasso dos exorcistas judeus em obter êxito em seus rituais tal como Paulo (versos 13-17), o povo se submete à autoridade de Paulo e se convertem à sua pregação. O efeito que Lucas quer dar é que o uso do nome de Jesus não pode ser entendido como uma fórmula automática, mas depende da ação de quem o usa (CONZELMANN, 1987, p. 163).

Ato contínuo à conversão, os que a fizeram, "h;rconto evxomologou, menoi kai. avnagge, llontej ta.j pra,xeij auvtw/n⁴⁷" (v. 18). O termo pra,xeij não quer imediatamente se referir à práticas ou atos de magia em sentido literal, mas algumas traduções assim entendem. Tal compreensão pode ser por uma extensão de

ministério de João Batista; e, (ii) a cura através do toque nas vestes de Jesus em Marcos 5,25-34 e Paulo nessa passagem.

Cf. o estudo de LEARY, T. J. **The aprons of St Paul – Ac 19,12**. In: Journal of theological studies 41. London: Clarendon Press, 1990. *Apud* PRIETO, 2007.

⁴⁶ "e eram curadas (saíam) de doenças de si mesmos e os espíritos maus eram projetados para fora (saíam)". Tradução pessoal.

⁴⁷ "vieram à público confessando e anunciando as práticas próprias". (tradução literal).

sentido da expressão *ta. peri, erga⁴⁸ praxa, ntwn* que vem a seguir no verso 19, "*i`kanoi. de. tw/n ta. peri, erga praxa, ntwn⁴⁹*".

Desses quatro textos citados e, brevemente⁵⁰ analisados, convém estabelecer algumas observações: (i) Apesar do autor de Atos rejeitar práticas mágicas, os seus personagens lançam mão desse recurso (exorcismo, maldição, fascínio) frente a sua audiência; (ii) Os episódios referem-se a, pelo menos, quatro importantes regiões do mundo antigo (Samaria, Chipre, Macedônia e Éfeso). Esse fato demonstra a ampla disseminação desse ambiente mágico nas culturas antigas; (iii) É recorrente o encontro dos pregadores do Evangelho com magos nas regiões em que direcionam sua missão, como patente elemento de afirmação de autoridade frente às práticas locais.

VI. Conclusão

Diante das exposições textuais e o foco principal que se quis imprimir ao que os comentaristas bíblicos entendem das passagens que relacionam magia e cristianismo antigo, duas dimensões distintas emergem: (a) em contexto de século I, o personagem Paulo é associado ao ambiente mágico; (b) como consequência da primeira observação, se a imagem do apóstolo é facilmente associada à magia, porque o desconforto dos comentaristas atuais em retificar tal relação?

Dessa breve exposição, como conclusão, vê-se a imagem construída do apóstolo Paulo no período pós-iluminista e refletida nos comentários bíblicos. A operação se deu quando a antropologia moderna, à serviço de potências imperialistas européias e norte-americanas, passou a distinguir entre o que é civilizado (religião) do que é primitivo (magia). O resultado foi a forja de um mosaico interpretativo da figura de Paulo com uma visão verdadeira: um homem douto, comprometido com a causa cristã (muito embora tenha nascido, vivido e morrido judeu!) e amplamente capaz de arrazoados a respeito da crença e doutrina crista.

Porém, percebe-se que o mosaico pára por aí, um ou outro elemento que escapa a esse contorno racionalista se faz ausente graças ao cânone da antropologia moderna

⁴⁸ A acepção literal desse termo indica obras acima da capacidade e domínio do homem, aquele que é indiscreto, não se deve ou pode saber, algo em torno da curiosidade ou superstição cf. LIDDEL & SCOTT, 1997. Assim, por extensão de sentido, atribui-se a tradução de artes ou práticas mágicas.

⁴⁹ "muitos também os quais praticavam das artes mágicas". (tradução pessoal).

⁵⁰ Convém sublinhar que a análise dos quatro textos selecionados baseiam-se essencialmente no relato bíblico, de forma a introduzir e apenas enumerar indícios que levam à percepção da completa inserção e diálogo de Paulo com o contexto mágico.

que estabeleceu as fronteiras entre o que é aceito como civilizado e o que deve ser desprezado com primitivo. Esse procedimento em relação à figura reconstruída do apóstolo é modelar para perceber os filtros interpretativos que a modernidade estabeleceu no estudo de sociedades antigas e, fundamentalmente, nos estudos bíblicos.

VII. Referências Bibliográficas

7.1. Textos Antigos

BÍBLIA. Novo Testamento. Atos. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

NOVO TESTAMENTO. ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Grego. **Novum Testamentum Graece, NESTLE-ALAND**. Edited by Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger. Editione Vicesima septima revisa. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995. Cap. 3, vv.1-5 (NESTLE-ALAND)

7.2. Bibliografia

AUNE, David Edward. Magic in Early Christianity. In: HAASE, W. (ed.) **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**. II.23.2, Berlin: 1980. p. 1507-1557.

BETZ, Hans Dieter (ed.). **The Greek magical papyri in translation – including the demotic spells**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.

BONNER, C. **Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian**. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1950.

BRASHEAR, W.M., The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) In: Wolfgang Haase (Editor). **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt** II.18.5. Berlin, New York: 1995. p. 3380-3684.

BRIGHT, J. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 1978.

BROX, N. Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums. In: **Trierer Theologische Zeitschrift**, 83 (1974), p. 157-180.

CHEVITARESE, André Leonardo; ARGÔLO, Paula Falcão; RIBEIRO, Raphaela Serrador (Org.). **Sociedade e Religião na Antigüidade Oriental**. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros / Senai, 2000.

CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo**: Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

CONZELMANN, Hans. **Acts of the Apostles**. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

CROSSAN, J. D. **O Jesus Histórico – a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FREYNE, Sean. **Jesus, um Judeu da Galiléia**: nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.

GARRET, Susan. **Demise of the Devil: Magic and the Demonic Luke's Writings**. Minneapolis: Augsburg-Fortress, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais**: Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HENGEL, Martin. **Acts and the History of Earliest Christianity**. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2005. 2vols.

KITTEL, Gerhard (*et alli*). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.

LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (orgs.). **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

LIDDEL & SCOTT. **Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press. 1997.

MOMIGLIANO, A. **The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century**. Oxford: Clarendon Pres, 1963.

PRIETO, Christine. **Cristianismo e Paganismo**: a pregação do Evangelho no mundo Greco-Romano. São Paulo: Paulus, 2007.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. **A Sarça: como assim, queimava?**. 2005. Disponível em <www.ouviroevento.pro.br>. Acessado, pela última vez, em 22 de junho de 2010.

SMITH, M. "**The Account of Simon Magus in Acts 8**". In: Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965, 2.735.

SMITH, T. C., BROWN, Raymond B., & MOODY, D. Atos – 1Coríntios. In: ALLEN, C. J. (ed.) **Comentário Bíblico Broadman**. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

YAMAUCHI, Edwin M. Magic in the Biblical World. In: **Tyndale Bulletin**, vol. 34. 1983. p.169-200.