

Introdução

I.

Deter-se no estudo do cristianismo antigo¹ 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 antigo²” 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).

Assim, definido o eixo central sobre o qual esse texto percorrerá, se faz necessária a definição do período e contexto que essa análise se ocupará considerando a cultura antiga mediterrânica (onde também as fontes antigas desse

¹ O termo aqui é definido: uma grandeza cultural de natureza religiosa que se insere no mediterrâneo antigo entre os séculos I e.c. e III 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 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.

² FINLEY, M. I. (1985) **Ancient History. Evidence and Models**. London: Chatto & Windus.

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

trabalho estão inseridas): (a) trata-se de um período histórico situado entre os séculos I e.c. e IV e.c.; (b) trata-se de uma cultura predominantemente de língua grega; e, finalmente, (c) fez com que o cristianismo antigo se visse plenamente em contato com inúmeras culturas.

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 mediterrânea e, após a expansão missionária, incluindo também regiões do mar Egeu.

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 magia, 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.⁷ Porém, com conceitos originalmente muito comuns na mitologia de

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.

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 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

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.

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 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 significantes nos estudos relacionados ao Novo Testamento produzidos por alguns intelectuais⁸ 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 significativa.

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.

⁸ Ver AUNE, 1980, pp.1507-1521. *Passim*.

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 Testament¹¹”, os quais se 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

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 *Volks Glaube*) 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 – a obra referendada na bibliografia para esse texto está em inglês, contudo, consulte o original alemão pela internet. Mesmo sem acesso ao texto integral em alemão, esse trecho citado foi consultado na língua germânica). Todas as traduções, doravante, presentes nesta dissertação, 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 português (COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do novo testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2000).

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 fere 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 justificação 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.

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.

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*.”

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.

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.

A edição em inglês começou em um colóquio ocorrido na Califórnia, em Maio-Junho de 1978. O projeto como um todo estava designado a ser uma contribuição para o *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*. Porém, as traduções levaram mais tempo que o esperado. Era desejável fazer com que a segunda edição fosse mais expandida em relação à primeira, de Preisdanz, incluindo muitas novas descobertas e novas publicações dos papiros mágicos quantas fossem possíveis, assim o número de papiros crescera de 81 para 131, em relação à edição anterior.

Essa edição difere da primeira também, pois a de Preisdanz traduz apenas os trechos em grego das seções bilíngües (grego – demótico), enquanto que a tradução em língua inglesa traduz todas as seções bilíngües. Muito embora Betz reconheça que outras ferramentas devessem ser desenvolvidas para encorajar e assistir maior e mais completamente a pesquisa nos papiros, algumas começaram a ser preparadas, porém não parecem ter sido concluídas até o momento.

As ferramentas de estudo incluíam: índice com palavras em grego, índice de assunto baseado na tradução inglesa, *uma coleção de paralelos entre os papiros mágicos e a literatura cristã primitiva – a aproximação de datas nesse paralelo se localiza por volta de 150 e.c.* - e, por fim, uma bibliografia incluindo edições e investigações sobre os papiros mágicos (destaque da expressão não presente no original). (BETZ, 1992. p. x).

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-

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,

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.

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).

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.

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”.

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 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 mundo que circundava 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 porquê de tão diferentes posturas relativas ao tema. Nesse sentido, esse texto visa contribuir, através de uma análise de caso, Gálatas 3,1, a disseminação dessa realidade na cultura mediterrânea antiga e, por conseqüência, no cristianismo antigo e a conseqüente postura polarizada dos estudiosos em negar ou afirmar o tema.

III.

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

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

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, 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, como a visão de mundo de uma classe social, de um escritor ou de toda uma sociedade.

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

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.

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 flexível”²¹, sua forma de saber “tendencialmente muda” e suas regras não formalizadas nem ditas em infindáveis 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).

IV.

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

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: <www.ouviroevento.pro.br/publicados/A_sarca_como_assim_queimava.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!”.

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 trabalho²³. 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 em Gálatas.

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 de Gálatas.

Os elementos concernentes a Paulo e sua pertença ao ambiente mágico, tendo em vista o repertório por ele utilizado que tem conexão com a crença no mau-olhado são os seguintes:

- Gl 3,1b e 1c: τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν (quem os enfeitiçou) e οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς (diante de cujos olhos); o emprego desses termos têm direta relação com a crença no mau-olhado (como o capítulo terceiro deste texto demonstrará), mas essa percepção é obscurecida pelas traduções modernas da Bíblia (como o segundo capítulo avaliará).
- Gl 3,1d: o uso da palavra προεγράφη, que tem estreita relação com hipnotizar através dos olhos, conforme prática corrente nas religiões de mistério antigas (DAVIS, 1999, *passim*).
- Gl 4, 12-15: a aparência física de Paulo indica possibilidade dele ser portador do mau-olhado, conforme crença antiga no sistema mágico (ver detalhes no capítulo terceiro);
- Gl 4, 13-14a: o emprego do verbo ἑξεπτύσατε (cuspir) que se constitui em uma das formas de defesa contra o mau-olhado (SCHLIER, 1993. p.448-449).
- Gl 3,23-4,7.4,19: referência aos gálatas como crianças na fé. A crença no mau-olhado implicava entender a vulnerabilidade maior para algumas pessoas, dentre elas, crianças.

²³ Para um estudo de caso em Atos, ver: JUSTI, Daniel Brasil. Magia no mundo antigo e práticas mágicas entre os primeiros cristãos. In: **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**, Ano III, Volume 5. Rio de Janeiro: www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br, 2010.

- Intensas indicações de termos que têm como campo semântico associação com o mau-olhado: Gl 4,17-18 (ζηλώω), Gl 5,20 (ζηλος), Gl 5,21 (φθόνοι), Gl 5,26 (φθονοῦντες)²⁴.

- Gl 5,20: censura à magia ou feitiçaria (φαρμακεία).

- Gl 1,8-9: invocação de maldição aos seus oponentes.

Todos esses indícios fazem clara referência ao ambiente mágico e, em particular, à crença no mau-olhado presente no conflito gálata.

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 tranquilamente ao ambiente mágico, nenhum desconforto por parte dos autores bíblicos está presente nesse sentido; (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 uma conclusão preliminar, 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 e amplamente capaz de arrazoados a respeito da crença e doutrina cristã.

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 que estabeleceu as fronteiras entre o que é aceito como civilizado e o que deve ser desprezado como 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.

²⁴ No terceiro capítulo deste trabalho a associação desses termos citados com o verbo βασκαίνω será justificada, explorada e mais bem fundamentada (por exemplo, na página 122).

V.

Passa-se, agora, a verticalizar o estudo e buscar um texto que mais reflita a dimensão de interação do apóstolo Paulo com o ambiente mágico no cristianismo antigo. O ponto de partida desse texto para o resgate desses sinais, de forma pioneira no Brasil, apareceu em Chevitarese e Cornelli, 2007 em um texto intitulado “Práticas Mágicas no Novo Testamento e para além dele”.

A presença do tema da magia com a incidência de termos na carta de Paulo aos Gálatas constitui-se, então, como um contundente indício para o estudo das relações ente magia e cristianismo antigo. Porém, pela economia do texto, opta-se por eleger um desses termos ligados ao campo da magia para uma análise mais detalhada. De especial atenção é a atestação do verbo βασκαίνω (*baskaíno*) presente em Gálatas 3,1. A intrigante e singular ocorrência do termo nessa carta está longe de ser um fato isolado, irrelevante.

A atestação desse termo na antiguidade abre janelas para um espectro cultural muito amplo e objeto de análise desse estudo, pois as implicações desse recurso retórico no escopo da carta são muito vastas. Dos inúmeros termos citados que estão presentes na carta esse é, talvez, o que melhor exemplifique a atestação de amplas interações culturais e profunda pertinência do ambiente mágico nas comunidades proto-cristãs, no geral, e paulinas, no particular.

Considerando a presença da realidade mágica com a qual Paulo dialoga e se identifica no texto à comunidade Gálata, a parcial conclusão inferida é que o meio em que estava inserida essa comunidade estava longe de ficar à parte de práticas culturais próprias de seu tempo, como se houvera sido transportada diretamente do imaculado céu, perfeita, unívoca e intacta, ao contrário: interagiu intensamente com culturas das mais diversas partes do mundo antigo, bem como buscava identidade própria sendo interpelada pelas diversas correntes que faziam parte das inúmeras comunidades cristãs dispersas ao redor do Mediterrâneo.

Esse controverso texto, ao longo da história da interpretação bíblica²⁵, vem adquirindo formas variadas e leituras distintas. A idéia geral que permeia essa

²⁵ Uma linha cronológica e / ou analítica para o estudo da história da interpretação de Gl 3,1 se faz presente no artigo de NANOS, 2000. Porém, mesmo aproveitando o trabalho desse intelectual, ora esse texto se aproxima das mesmas análises e / ou conclusões, ora se afasta delas

leitura do verso primeiro de Gálatas 3 pode ser didaticamente exposta a partir de três categorias em que se enquadram as posturas dos estudiosos frente à leitura e interpretação desse texto, a saber: (a) sem atenção ao contexto mágico e / ou percepção do sentido mágico, mas dispersão para outra explicação; (b) “Virada” bibliográfica: ponto de transição entre a negligência de atribuir ao texto caráter mágico e a inserção contextual da passagem em seu ambiente mágico originário; e, finalmente, (c) Resgate, aprofundamento e outros olhares para o texto a partir de um contexto mágico.

A partir então dessa tipologia, observando detalhadamente caso por caso, têm-se, como exemplos, em ordem, os seguintes:

(a) Sem atenção ao contexto mágico e / ou percepção do sentido mágico, mas dispersão para outra explicação:

- Pais da Igreja:

Crisóstomo (IV/V e.c.) e Jerônimo (IV/V e.c.)

- Reformadores:

Lutero (XVI), Calvino (XVI)

- Autores Modernos:

J. B. Lightfoot (1865), E. D. W. Burton (1921), H. N. Ridderbos (1957), Heinrich Schlier (1962), Betz (1979), F. F. Bruce (1982), Delling-TDNT, R. N. Longenecker (1990), F. J. Matera (1992), J. D. G. Dunn (1993), G. W. Hanson (1994), S. K. Williams (1997), J. L. Martyn (1997), B. Witherington (1998), P. F. Esler (1998), B. W. Longenecker (1998).

A idéia que permeia esses comentaristas é a de que o texto de Paulo reflete apenas um recurso retórico que o apóstolo emprega para desqualificar o argumento de outros pregadores (ligados à intenções judaizantes, principalmente). Assim, a partir de acusações que, somente por meio de uma obra de feitiçaria (*baskaino*), a mensagem dos outros pregadores poderia desviar os gálatas da fé em Jesus crucificado.

tomando para si outros olhares bem como a citação de outras obras exemplares no contexto da análise histórica dessas leituras diversas do texto paulino.

- (b) “Virada” bibliográfica: ponto de transição entre a negligência de atribuir ao texto caráter mágico e a inserção contextual da passagem em seu ambiente mágico originário:

Yamauchi, Edwin M. (1981), Jerome H. Neyrey (1988), John H. Elliott (1990).

Essa tradição interpretativa busca situar, de maneira mais concreta, o ambiente originário da pregação e retórica de Paulo por meio de percepções do ambiente no qual o conflito se estabelece. Dessa forma, portanto, a identificação dos escritos paulinos com a literatura corrente de sua época e a atestação de demais fontes literárias e da cultura material permitem a precisa inserção do modelo retórico de Paulo em seu argumento. Essa “fase” vale-se fundamentalmente de modelos explicativos sociológicos que moldam a dinâmica cultural própria do texto.

- (c) Resgate, aprofundamento e outros olhares para o texto a partir de um contexto mágico.

Nanos, Mark (2000), Chevitarese A. L. & Cornelli, G. (2007).

Mais recente e marcadamente críticos, os trabalhos que imprimem outro olhar nas relações entre magia e cristianismo constituem-se como estudos que buscam o diálogo entre o que a história de interpretações traz sobre a perícopes e o desenvolvimento das ciências humanas e sociais aplicadas ao texto bíblico. Assume-se então a dimensão mágica do texto inscrita em um espectro maior de implicações culturais que é precisamente onde o presente trabalho se insere.

A intenção não é fixar a postura maniqueísta entre a validade ou não da exegese bíblica 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 como se buscará proceder adiante.