

3

O verbo βασκαίνω: entre o cristianismo originário e a modernidade

No texto de Gálatas 3,1, Paulo faz referência a um termo (βασκαίνω) de generalizada crença nas culturas antigas, mas que não é imediatamente aparente para os leitores mais modernos da Bíblia¹⁵³. Os historiadores, familiarizados com a cultura do antigo Oriente Próximo e circunvizinha ao mediterrâneo, sabem que a crença no mau-olhado e as várias medidas tomadas para afastar o seu poder maligno constituiu um dos elementos mais difundidos e duradouros da cultura antiga (ELIOTT, 1994, p.51).

Durante mais de dois milênios, a crença no poder maligno do Olho do Mal fez o seu caminho de sua terra natal circum-mediterrânica, que atinge o extremo norte do Velho Mundo para praticamente todos os países do Novo Mundo. As comunidades bíblicas, portanto, compartilharam dessa crença e há numerosos indícios de que são encontrados nos escritos bíblicos. Este fato, entretanto, não é aparente ao leitor ordinário da Bíblia, desde as modernas traduções bíblicas.

Em geral, por conta do desenvolvimento do pensamento moderno, essencialmente, a partir do iluminismo, usualmente o verbo vem sendo traduzido do original hebraico e grego sem fazer referência ao mau-olhado propriamente dito, mas com outros termos de disposições pensados para ser associados com o mau-olhado.

A situação é semelhante nos comentários bíblicos, que raramente dedicam alguma atenção a esta crença difundida, apesar da sua penetração no mundo antigo. O fenômeno da crença e prática do mau-olhado, porém, atingiu proporções mundiais e tem sido comprovada por inúmeros viajantes, missionários e turistas que freqüentam a área mediterrânica. Também tem sido estudado por médicos, folcloristas, historiadores clássicos, arqueólogos e antropólogos.

¹⁵³ Sobre a história da interpretação desse verbo e do texto onde está inserido, cf. o capítulo primeiro deste texto. E, para uma discussão a respeito da tradução da perícope em edições modernas da Bíblia, ver o capítulo segundo.

No entanto, existem poucos trabalhos de cunho teológico ou exegético sobre este assunto tão popular¹⁵⁴. Mesmo artigos exegéticos sobre o tema são poucos em número, pois os que existem majoritariamente procuram atender mais ao contexto literário e teológico da carta como um todo¹⁵⁵, do que seu significado cultural.

Esse distanciamento parece indicar para a “leitura” moderna (tendo como marco referencial o Iluminismo Europeu) sobre essa períclope em estudo, no particular, e o tratamento conferido ao tema da magia, a partir da época moderna, no aspecto geral. A tese é que a forma de ler os textos antigos, do ponto de vista da religião e da magia (nesse caso, indissociáveis) foi profundamente alterada e transformada pelo impacto do Iluminismo na recente ciência moderna.

Desvelar, pois, o que se chama aqui de “filtro de leitura” permitirá um acesso mais amplo de como se relacionava magia e religião nos textos antigos, de forma mais abrangente e, no texto de Gálatas, especialmente o verso primeiro do terceiro capítulo, de forma mais particular.

Esse “filtro de leitura”, imposto por intelectuais pós-iluministas (exegetas, historiadores, antropólogos, especialmente) deixou como legado muito preciso, e simples de identificar os seguintes aspectos: (i) impacto da antropologia imperialista a partir do século XIX que buscou separar religião da magia, onde a primeira goza de superioridade sobre a outra; (ii) Paulo, como um modelo excessiva e exclusivamente racional; e, por fim, (iii) total dissociação entre cristianismo originário e o que se entende como magia antiga.

¹⁵⁴ No capítulo primeiro, os trabalhos mencionados que atendiam à interpretação do texto como tendo seu lugar de vida em um ambiente mágico foram os de NANOS, 2000; ELLIOTT, 2008; e CHEVITARESE, 2007. Porém, na categoria de cunho exegético ou teológico *stricto sensu* nenhum deles se enquadra, talvez tenha sido por isso que ELLIOTT, 1994, p.52, mencionou a necessidade de trabalhos como esses como complementares a uma teologia que emerge de uma exegese histórico-crítica.

¹⁵⁵ Sobre o entendimento do texto de Gl 3 e o contexto global da carta compreendidos à luz, particularmente, da análise retórica ou teológica, ver: BETZ, 1979; NANOS, 2002(a), especialmente a primeira parte; EASTMAN, 2001 dentre outros.

3.1.

Iluminismo, Imperialismo e ciência moderna europeus: a ascensão do paradigma racional

No período pré-iluminista, a magia não era estudada como um assunto histórico, pelo menos não no sentido moderno que é dado à idéia de História. Isto implica dizer, que o tema da magia tinha apenas dois tratamentos: proibição, por parte de elites religiosas do contato e prática da magia, portanto, de cunho oficial ou práticas escondidas e proibidas em âmbito privado¹⁵⁶. Assim, em nível acadêmico, nos termos entendidos no pré-iluminismo, se observava, majoritariamente, a magia, porém, sob um ponto de vista de fé cristã.

Após o Iluminismo, a Europa, do ponto de vista econômico, conseguiu desvincular suas bases da agricultura. Essa base, sem dúvida alguma, foi a que sustentou durante um longo período de tempo não apenas a civilização européia, como também a islâmica e a médio oriental. Isso quer dizer que todas dependiam de variáveis, tais como safras, colheitas, clima e erosão do solo. Não havia como fugir, pelo nível tecnológico, das limitações dos recursos regionais (ARMSTRONG, 2002, p.295-296).

No entanto, as conquistas do recém-industrializado e eficiente Ocidente mudaram o curso da história mundial. Inevitavelmente, elas iriam afetar a percepção ocidental do papel e da natureza de Deus (ARMSTRONG, 2002, p.295). A especialização tornou-se crucial a essa sociedade técnica: todas as inovações nos campos econômico, intelectual e social exigiam uma especialização particular em muitos campos diferentes (ARMSTRONG, 2002, p.296).

Os cientistas, por exemplo, dependiam de uma maior eficiência dos fabricantes de instrumentos; a indústria exigia novas máquinas e fontes de energias, bem como de insumos da ciência. Seguiu-se que todo grande intelectual se via menos como um conservador da tradição do que como um pioneiro. Ele era um explorador, como os navegadores que penetravam nas novas partes do globo (ARMSTRONG, 2002, p.298). A experiência de especialização significou que as

¹⁵⁶ Muito embora, seja possível recuperar inúmeros dados da intensa disseminação nessa crença ou pensamento mágico em âmbito popular, a partir das obras de GINZBURG, 1988, 1991, 2007.

peças envolvidas no processo eram cada vez mais incapazes de ver o quadro todo.

Um número cada vez maior de pessoas de todas as categorias era atraído para o processo de modernização, em cada vez mais esferas. Civilização e realização cultural não eram mais apanágios de uma elite minúscula, mas dependiam de operários, mineiros de carvão, impressores e escriturários, não apenas como trabalhadores, mas também como compradores no mercado em constante expansão. No fim desse processo, iria tornar-se necessário que essas camadas inferiores se alfabetizassem e partilhassem – em certa medida – a riqueza da sociedade, já que se queria manter a avassaladora necessidade de eficiência (ARMSTRONG, 2002, p.297).

As pessoas passaram a acreditar que uma melhor educação e melhores leis podiam trazer luz ao espírito humano [...] Não mais sentiam que precisavam depender da tradição herdada, uma instituição ou uma elite – ou, mesmo, uma revelação de Deus – para descobrir a verdade (ARMSTRONG, 2002, p.298).

O grande aumento na produtividade, a acumulação de capital e a expansão dos mercados de massa, assim como os novos avanços na ciência, levaram à revolução social. O poder da nobreza latifundiária caiu e foi substituído pela força financeira da burguesia. A idéia de lei, entendida como imutável e divina, foi substituída pelo pressuposto de que ela precisava ser dinâmica para acompanhar o constante desenvolvimento e progresso (ARMSTRONG, 2002, p.296-297).

Diante desse quadro social que se configurava de maneira inédita no Ocidente é que o Iluminismo teve seu lugar. Sobre ele, cinco características básicas podem ser apontadas: (a) tratava-se de um movimento europeu que exaltava o uso da razão como a melhor forma para se chegar à verdade; (b) enfatizava o ordenamento e domínio sobre a natureza, ao mesmo tempo em que encorajava uma erudição bem ordenada que aderisse a métodos bem definidos para teste e verificação de hipóteses; (c) favorecia a aquisição de conhecimento e o desenvolvimento do pensamento crítico; (d) embora ele fosse inicialmente um movimento de características filosóficas, essa nova orientação levou um tremendo avanço da ciência. O seu impacto também foi sentido nos campos da política e da religião; e (e) muito provavelmente, um dos legados mais preciosos para o

pensamento “Ocidental” foi jogar por terra o pressuposto que alguns pontos e / ou aspectos da vida não poderiam ser objetos de verificação.

3.2

Desdobramentos na produção intelectual européia: estudos bíblicos e magia

Já a partir do século XVIII, esse paradigma transformado de se conhecer a vida e a experiência no mundo, sempre sob os desígnios da razão, fez com que Reimarus (1694-1768) produzisse um primeiro discurso sobre a vida de Jesus (situa-se aqui um dos primeiros movimentos “filhos” da racionalidade moderna em aproximar o rigor científico do estudo das narrativas neotestamentárias). Esse arrazoado se deu, porém, a partir de uma discussão em torno da humanidade de Jesus, não mais enfocando sob uma perspectiva mística ou doutrinária, mas sujeitando-a ao escrutínio da razão. Conforme Armstrong (2002, p.308) observou, a obra de Reimarus marca a época moderna do ceticismo (*Apud* CHEVITARESE, 2010).

Em trechos de sua obra, Reimarus observou que nos evangelhos Jesus jamais afirmara ter vindo expiar os pecados da humanidade. Tal afirmação deveria ser atribuída a Paulo, o verdadeiro fundador do cristianismo (!). Nesse sentido, começa-se a observar e explorar a imagem de Paulo como um douto representante do pensamento racional cristão, porém, não a partir de Paulo, mas a partir de leituras e reinterpretações do contexto antigo tendo em vista preocupações presentes.

Do ponto de vista da relação de Jesus com a magia, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, no século XIX, em sua obra “*A Vida de Jesus como a Base de uma Narrativa puramente Histórica do Cristianismo Antigo*”, em dois volumes, publicada em 1828, buscava atingir dois objetivos centrais: distinguir o cristianismo verdadeiro do cristianismo ortodoxo, por um lado, e o cristianismo verdadeiro da história do cristianismo radicalmente reconstruída de Reimarus, por outro. Para Paulus, esse último autor teria se equivocado ao separar Jesus do cristianismo, na medida em que teria existido uma perfeita continuidade entre um

e outro, no sentido de entender o cristianismo como uma religião racionalmente constituída. (*Apud* CHEVITARESE, 2010).

Paulus também buscou explicar, pelo crivo da razão, o que hoje soaria como um argumento por demais ingênuo, as histórias de milagre presentes nos evangelhos. Ele era da opinião que Jesus curava pessoas pelo uso de práticas terapêuticas, médicas (Mc 8:23; Jo 9:6), ou simplesmente pelo seu poder de sugestão (STRIMPLE, 1995, 22. *Apud* CHEVITARESE, 2010). Assim, por exemplo, quando Jesus estava andando sobre as águas, ele na verdade estava andando ao longo da costa, de uma forma que os seus pés estariam cobertos da vista dos seus observadores; ou ainda a ressurreição de Lázaro teria se dado pelo fato de que ele na verdade estaria em uma espécie de coma, e não propriamente morto.

Na seqüência (não necessariamente cronológica, ou seja, passo a passo) dos intelectuais modernos que se ocuparam do tema do cristianismo, primordialmente, a partir de Jesus, Ernest Renan, na segunda metade do século XIX, com seu aclamado estudo “Vidas de Jesus” (*Vie de Jesus*), de 1863, ao escrever sua obra, dizia que somente o norte de Jerusalém produzira o cristianismo, pois Jerusalém era o lar de um judaísmo obstinado que, por estar fixado no Talmude e fundado por fariseus, atravessou a Idade Média e chegara até os dias atuais (RENAN, E. **The Life of Jesus**. Prometheus Books, 1991. *Apud* FREYNE, 2008, p. 9).

No mesmo viés de desqualificação do judaísmo, bem como a partir de critérios científicos, David Friedrich Strauss dizia que os judeus estavam totalmente corrompidos pela casta sacerdotal e pelo farisaísmo (STRAUSS, D. F. **The Life of Jesus Critically Examined**. Londres: SCM, 1972, p.264. *Apud* FREYNE, 2008). Essa postura, bem como a de Renan revelava outras facetas acopladas ao pensamento moderno: o imperialismo e o anti-semitismo.

Além de calçados pelo pensamento racionalista forjado na Europa, essa faceta imperialista da ideologia pós-iluminista moderna estava profundamente comprometida com o colonialismo e a submissão de outras partes do mundo historicamente subjugadas pelo projeto europeu de hegemonia. Assim, Renan e Strauss, bem como outros intelectuais, compartilhavam de falsas suposições de seus próprios tempos em relação à identidade étnica e lugar.

Renan escreve sua obra no momento em que estava em missão por um projeto patrocinado pelo governo francês de mapear a Fenícia (atual Líbano) e emite seus juízos sobre os judeus baseado em uma premissa muito comum da etnografia do século XIX que estabelecia uma relação causal entre geografia e o caráter dos habitantes de uma região (FREYNE, 2008, p.9).

Strauss também se valia de máximas “científicas” para, cada vez mais, enunciar seus pressupostos analíticos e contribuir para um pensamento anti-semita e de raciação (bem entendido: movimentos de evolucionismo e superioridade européia em relação a outros povos; também a eugenia, posteriormente). As atitudes colonialistas se dirigiam também às regiões do Egito, Mesopotâmia e Palestina que eram sistematicamente depreciadas juntamente com seus habitantes (FREYNE, 2008, p.9).

Tudo isso fazendo parte

“da mentalidade profundamente anti-semita da ciência européia da época, especialmente dirigida contra os judeus e o judaísmo, conforme exemplificado na caricatura traçada por Renan, que servia igualmente como uma descrição-padrão dos judeus de seu próprio tempo, que se recusavam a assimilar os valores do iluminismo europeu” (FREYNE, 2008, p.9).

Já no século XX, a partir dessa mesma postura colonial e imperialista, muitos estudiosos também se inseriram nos debates acerca do cristianismo primitivo, bem como de estudos clássicos (greco-romanos) a fim de delimitar fronteiras bem claras entre o que se definia por religião e o que se definia por magia. Essa preocupação moveu antropólogos a estudarem as origens religiosas nas sociedades mais primitivas.

O primeiro estudo destacado sobre esse assunto, que cuidou estabelecer uma relação não conflituosa entre os fenômenos da magia e religião, foi o de E. E. Evans-Pritchard (**Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande**. Oxford, 1937. *Apud* AUNE, 1980, p.1510) onde o autor defendia a distinção do uso dos termos magia e religião como fenômenos perfeitamente intercambiáveis e claramente definíveis.

Essa postura considerou a distinção ou dicotomia entre magia e religião, não como enganosa, mas como totalmente impraticável. Porém, essa não foi a regra que prevaleceu entre os antropólogos modernos com seus interesses

etnológicos. Distinguir conceitos entre magia e religião, significava purificar, limpar todo o conteúdo da fé cristã originária e traçar fronteiras bem delimitadas do que seria uma configuração de fé plenamente mediada pela racionalidade e pureza étnica que simplesmente não cabia para o contexto originário do cristianismo, antes era uma projeção do presente moderno para um passado que não reconstruíram, mas, sim, construíram à luz de suas experiências atuais.

Para alguns deles a magia era “um vestígio de um estágio primitivo no desenvolvimento da religião humana¹⁵⁷”, para outros era “uma perversão e corrupção da religião¹⁵⁸”, ou ainda, “a magia é o inverso da religião¹⁵⁹”.

Aune, ao citar tais posições frente ao tema da magia faz questão de sublinhar a competência inquestionável desses intelectuais, porém, também enfatiza que há uma inclinação forte a colocar a magia em descrédito frente à religião. Ato contínuo desenvolve quatro parâmetros sobre os quais quer entender o estudo da magia aplicado ao cristianismo primitivo, bem como a relação que há entre a própria magia e a religião (passos esses que moldaram as reflexões desse texto):

“(1) magia e religião estão intimamente imbricadas que é praticamente impossível considerá-las como discretas categorias sócio-culturais; (2) a análise estrutural-funcional dos fenômenos mágico-religiosos proíbe uma atitude negativa em relação à magia; (3) a magia é um fenômeno que existe apenas dentro da matriz de determinada tradição religiosa, a magia não é religião apenas no sentido de que a espécie não é o gênero. Um sistema mágico particular adere dentro de uma estrutura religiosa, no sentido que ela partilha da construção religiosa de realidade do contexto religioso. (4) a magia parece ser como uma característica universal da religião, assim como o comportamento desviante é das sociedades humanas¹⁶⁰”. (AUNE, 1980, p.1516).

¹⁵⁷ WILAMOWITZ-MOELLENDORF. *Der Glaube der Hellenen*, I Berlin, 1931. *Apud* AUNE, 1980, p. 1511.

¹⁵⁸ EITREM, S. *I'apyri Osloenses*, Fasc. I. Oslo, 1925. *Apud* AUNE, 1980, p. 1511.

¹⁵⁹ FESTUGIÈRE, A. J. *L'idéal religieux des Grecs ET L'Évangélie*, Paris, 1932. *Apud* AUNE, 1980, p. 1511.

¹⁶⁰ Tradução pessoal de: “(1) magic and religion are so closely intertwined that is virtually impossible to regard them as discrete socio-cultural categories; (2) the structural-functional analysis of magico-religious phenomena forbids a negative attitude toward magic. (3) magic is a phenomenon which exists only within the matrix of particular religious traditions; magic is not religion only in the sense that the species is not the genus. A particular magical system coheres within a religious structure in the sense that it shares the fundamental religious reality construction of the contextual religion. (4) magic appears to be as universal a feature of religion as deviant behavior is of human societies.”

Os aspectos brevemente mencionados nessas seções imediatamente anteriores (3.1 e 3.2) demonstraram como algumas etapas do pensamento racionalista moderno impactaram profundamente os estudos relativos ao cristianismo primitivo, bem como o estudo sobre a magia antiga¹⁶¹. Os estudos que foram se desenvolvendo nesse contexto lançaram bases para o que se observa nas traduções bíblicas e comentários exegéticos atuais.

Assim, como este trabalho já elencou aspectos históricos da interpretação do termo por comentaristas e tradutores bíblicos (capítulos 1 e 2), analisou exegeticamente seu contexto (capítulo 2) e demonstrou que processo histórico da modernidade impactou profundamente os estudos bíblicos e sobre o cristianismo primitivo, bem como da magia, convém, agora, propor um estudo mais sistemático em torno da crença nesse sistema do mau-olhado em seu contexto literário, mas fundamentalmente, em seu contexto cultural.

Para tanto, proceder-se-á, a partir de três passos básicos: (i) brevemente elencar as características da crença no olho mau na antiguidade¹⁶²; (ii) breve sumário de ocorrências do termo em comunidades bíblicas e para além delas; e, por fim, (iii) perceber que implicações o emprego desse termo traz para entender o uso de Paulo.

A partir desse percurso, o objetivo será o de demonstrar, com referência ao mau-olhado e seu emprego por Paulo, como era culturalmente e conceitualmente recebido essa forma retórica e também como seria impossível desvincular Paulo e a comunidade gálata desse contexto cultural mais amplo em que estavam inseridos.

¹⁶¹ O uso dos exemplos mencionados para os estudos sobre Jesus ilustra em que contexto da modernidade foram sendo empregadas análises sobre aspectos da antiguidade, cristianismo primitivo e sua possível vinculação com um ambiente mágico. A opção por mencionar os estudos relativos a Jesus deve ser creditada, dentre outras obras, ao precioso balanço historiográfico sobre as etapas na busca pelo Jesus histórico efetuadas por CHEVITARESE, 2010 (no prelo), pois até o momento, em língua portuguesa (quicá nas línguas estrangeiras) é o mais completo balanço das quatro etapas na pesquisa do Jesus histórico sob um olhar essencialmente inserido nos desdobramentos históricos em que cada etapa ocorreu.

¹⁶² Esta seção tomará por base as reflexões propostas em ELLIOTT, 1994, p.51-60; NANOS (c), 2000, p.6-21; e, ainda, LYKIARDOPOULOS, 1981, p.221-230. Ora seguindo os argumentos apresentados, ora se afastando deles, agregando, porém, novos dados.

3.3

Características marcantes da crença e prática do mau-olhado

Básica a essa crença era a noção de que certas pessoas, animais, demônios ou deuses tinham o poder de ferir (*baskainein, katabaskainein, fascinare*) ou lançar um feitiço sobre cada objeto, animado ou inanimado, em que seu olhar fosse direcionado. Através do poder de seus olhos, que poderá funcionar involuntariamente, bem como intencionalmente, como possuidores do Mau-olhado eram considerados capazes de danificar ou destruir, através de seus olhos malignos, a vida e a saúde, os meios de sustentação e vida, a honra familiar e o bem-estar pessoal de suas vítimas não-afortunadas.

Central na crença do Mau-olhado no nível psicossocial foi a maneira pela qual os antigos pensavam sobre o próprio olho. De acordo com uma alta valorização do aspecto visual das coisas e do ver como principal confirmação da realidade, o olho foi considerado, e ainda o é, como “um instrumento de conhecimento, poder, predação, dominância e sexualidade” (Gilmore 1982, p.197-198. *Apud* ELLIOTT, 1994, p.54).

O olho, na opinião dos antigos e, em contraste com a teoria moderna, não era um receptor passivo de luz externa, mas um agente ativo. O olho era pensado como portador de luz ou fogo assim, os raios emitidos, tinham um efeito ativo sobre os objetos em que seu olhar se direcionava.

Esta noção do olho e da visão expressava também conceitos de fronteira do ego e medos sobre integridade pessoal e intrusão corporal. O “vidente” visualmente incorpora o objeto, consome, domina-o; nas regiões em torno do Mediterrâneo o olhar é para roubar (Gilmore, 1982: 197-198. *Apud* ELLIOTT, 1994, p.54). O olho, ainda mais, foi pensado para ser diretamente ligado com o coração, o órgão do pensamento, da vontade e da emoção. Através do olho foram expressas as disposições mais íntimas, sentimentos e desejos do coração.

Conseqüentemente, o chamado “olho bom”, revela um indivíduo moralmente bom, de coração e intenções generosas, ao passo que um olho mau divulga um coração mau e intenções maliciosas, inveja, ganância e cobiça. O olhar e até mesmo a presença de um indivíduo com o mau-olhado eram para ser

evitados, porque ele ou ela foi pensado para abrigar intenções hostis e tinha o poder de causar dano e destruir com sua/seu olho.

Dentre as emoções malévolas associadas com o mau-olhado estava a da inveja (*φθονος, ζηλος*), ou seja, ressentimento em relação à propriedade de outro e o desejo de ver esse sucesso destruído. A inveja, por sua vez, foi associada com a ganância, a avareza, egoísmo ou falta de vontade para compartilhar suas posses com os outros, especialmente aqueles que necessitam.

Por causa do perigo que representava o Mau-olhado para todos, era crença difundida que as pessoas se escondessem em qualquer lugar, a vigilância era necessária de todas as pessoas em todas as esferas da vida. Ninguém e nenhuma esfera da atividade era imune a lesão do olhar maligno. O possuidor do mau-olhado, na verdade, poderia afligir (*katabaskainein*) não só os seus amigos e parentes, mas até mesmo ele próprio.

Particularmente vulneráveis, no entanto, eram crianças¹⁶³, e depois também residências, terrenos e animais, locais de trabalho, alimentação e meios de subsistência (Plutarco, *Quaest. conviv.* 680D, 682A, 682F. *Apud* ELLIOTT, 1994, p.56). Ou seja, todo o necessário para a existência e continuação da unidade familiar. No sistema binário de classes básico da antiguidade, composto pelos “que têm” e os “que nada têm”, dada a condição presumidamente estática (porém não congruente com a realidade) da natureza e sociedade e o Estado presumidamente limitado de todos os bens e recursos, qualquer alteração súbita e imprevista na fortuna pessoal - o nascimento de um filho, o sucesso nos negócios, favor excepcional de um patrono – pensava-se tornar uma pessoa vulnerável ao mau-olhado de vizinhos invejosos.

Possuidores potenciais do Olho do Mal, além de vizinhos invejosos, incluía pessoas com características físicas incomuns: indivíduos com as sobrancelhas juntas (como o apóstolo Paulo, Elliott 1990,269) ou aqueles que sofreram comprometimento ocular e, especialmente, (cegueira Paulo novamente, Atos 9:1-19), o deformado fisicamente (corcundas ou eunucos), os incapazes

¹⁶³ Não é raro encontrar, nos comentários bíblicos ou artigos científicos que discutem o tema da magia em Gálatas, através do mau-olhado, a referência aos destinatários como *ἀνόητοι* (3,1) indicando que Paulo poderia estar se referindo aos conversos através de sua pregação como crianças incapazes de julgamento acurado. Ver: DELLING, 1972, p.595; NANOS(a), 2002; EASTMAN, 2001, etc.

(epilépticos), ou, mais genericamente, indivíduos socialmente deslocados (as viúvas) e socialmente desviantes (pessoas com falta de generosidade ou virtude), bem como todos os estrangeiros, inimigos e povos exóticos.

A proteção contra o mau-olhado é, naturalmente, uma grande preocupação em culturas que assimilaram a crença no Mau-olhado, antigas e modernas (ELWORTHY, 1895, *passim*). Dispositivos e estratégias para desviar ou distrair o mau-olhado foram numerosas e variados. Todos os espaços e vias públicas, muros, praças, locais de trabalho, locais sagrados, e as sepulturas eram protegidas por dispositivos apotropaicos incluindo-se máscaras grotescas (por exemplo, imagens de cabeça de Medusa), estátuas de fascínio enorme (falo e testículos) erguidas em campos ou lojas. Chapas presas a portais inscritas com encantamentos anti-mau-olhado, fascínio e mosaicos também foram projetados para proteger a entrada de residências domésticas (como é evidente, em Pompéia, Ostia, Antioquia e outras) (ELWORTHY, 1895, p.87-342, *passim*).

Medidas de proteção pessoal incluíam evitar o contato visual de todas as formas, escondendo presentes recebidos, cobrindo esposa e crianças, negando qualquer melhoria na situação econômica pessoal, e usando uma variedade de dispositivos de proteção (cordas de nós, tecido tingido vermelho ou um pano de cor azul, saches de ervas como a arruda ou alho, amuletos com jóias inscritas com símbolos anti-mau-olhado como um olho sob ataque ou *fascina* em miniatura, filactérias, chifres, luas crescentes, ou sinos) (DUNDES, 1992, p.107-123 e 257-312, *passim*).

Nas interações sociais, os gestos manuais, tais como o *digitus infamis*, o *mano fica* e o *mano cornuta* eram empregadas como proteção. Cuspir na presença de fascinadores suspeitos era considerado especialmente eficaz para isso, Paulo faz referência direta a isso, em sua controvérsia sobre o mau-olhado contra seus oponentes gálatas (Gl 4,14). Cartas pessoais antigas frequentemente incluíam o desejo de que a família e entes queridos fossem mantidos seguros do olho mau.

As culturas que assimilaram a crença no mau-olhado também requeriam que a própria pessoa não desse a impressão de ter ou lançar mau-olhado. Por conta disso, era esperado que as pessoas fossem generosas com seus próprios bens, prontos para doar aos necessitados, sem minimizar ou invejar o dom.

Elogio e admiração dos outros poderia ser tomado como um sinal de inveja advinda do mau-olhado (MALONEY 1976, 102-148 *passim*). Portanto, a expressão de elogios eram evitadas ou, quando emitida, precedidas, como entre os romanos, da expressão, *praefiscini ... dixerim* (Plauto, *Asinaria* 2.4.84. *Apud* ELLIOTT, 1994, p.58), que quer dizer “nenhuma fascinação/mau-olhado pretendido”.

Um costume semelhante é encontrado entre os judeus de língua *íidiche* na frase “*kein ayin horeh*” (“olho mau não se destina”), ou entre árabes e italianos que precedem seus cumprimentos com as palavras “*Mashallah*” (“Deus seja louvado”) e “*Grazia a Dio*” (“graças a Deus”), assim reprovando qualquer inveja e agradecendo a Deus pelas benções recebidas por outros (MALONEY, 1976. *passim*).

3.4

Atestação da crença no mau-olhado em comunidades bíblicas e para além delas

O medo do mau-olhado e as medidas tomadas para afastar o seu olhar prejudicial são atestados em todas as regiões do antigo Oriente Próximo e do Mediterrâneo, tão antigos quanto a civilização da Suméria. A crença ou pensamento mágico relacionado ao mau-olhado é amplamente estudado e descrito por estudiosos modernos, além disso, a presença dessa crença também é atestada nas culturas antigas.

Essa crença parece ter prevalecido, principalmente, em áreas fronteiriças ao Mediterrâneo, porém parece ter se disseminado durante o helenismo, mas é certo que essa crença é mais antiga que isso (ULMER, 1994). O grande corpo de evidências inclui textos literários com breves ou estendidos comentários sobre o mau-olhado e os modos de proteção contra ele, as cartas pessoais que continham votos para proteção contra o mau-olhado, encantamentos populares, os Papiros Mágicos, bastante amuletos anti-mau-olhado e feitiços capazes de encher um museu.

Também resíduos arqueológicos de arte, mosaicos e monumentos projetados para proteger vias, espaços públicos, oficinas, residências, locais de sepultura, e os lugares sagrados da maldade do mau-olhado. Estas evidências estendem-se a partir da cultura de feitiçaria da Suméria, no Oriente, para o ocidente através da Palestina e do *'ayin hara'ah* dos hebreus para as culturas mediterrânicas do Egito (*idzat*, Olho de Hórus), o βασκανος e οφθαλμος πονερος do mundo grego de Platão, Aristóteles e os primeiros cristãos, e os *oculus malus*, *fascinatio* e *invidia* dos romanos e, mais tardiamente, a igreja¹⁶⁴ (ELLIOTT, 1994, p.55).

A partir do antigo Mediterrâneo e Oriente Médio (cultura árabe, *ayin hara*; Judaísmo medieval: *Yddish*, *ayin horeh* e cristianismo), a crença se propagou para o norte da Europa (Espanha: *mal ojo*; Itália: *malocchio*, *jettatura*; Grécia: *vaskania*, *matiasma*; regiões celtas: *droch shuil*; França: *mauvais oeil*; Alemanha: *böser Blick*) e, depois, da Europa para o Novo Mundo. A crença no mau-olhado, em uma palavra, atravessou o mundo e os séculos¹⁶⁵.

As ocorrências em comunidades bíblicas são numerosas. Várias passagens bíblicas ilustram o princípio conexo do olho e do coração (Dt 28,65; 1Rs 9,3, Jó 30,26-27. 31,1.7.9.26-27; Pv 15,30. 21,4. 44,18; Sl 73, 7; Is 6,10; Lm 5,17; Eclo 22,19; 1 Coríntios 2,9), Ef 1,18, por exemplo, fala de “olhos do coração” (cf. também 1 Clem 36,2), Jeremias 22,17 refere-se a olhos e ao coração a intenção de ganhar desonestamente, derramando sangue e praticando a violência e a opressão.

Assim, como os sábios judeus atestam: “A pessoa com um bom olho será abençoada, porque ela divide o seu pão com os pobres” (Prov. 22,09), mas “O mal é o homem com um olho mau, ele desvia o rosto e despreza o povo” (Eclo 14,8).

¹⁶⁴ Para uma discussão sobre essa disseminação, tal como aqui citada, bem como análise de outros casos no campo da magia e para além dele, ver CHEVITARESE e CORNELLI, 2007, que reúnem uma coletânea de ensaios sobre as interações culturais no mundo antigo, bem como detalhada metodologia aplicada nessa análise.

¹⁶⁵ Para referências sobre estudos que contemplem essa ampla disseminação, ver o mapa das páginas XII e XIII em MALONEY, 1976 que dão conta de ilustrar como essa crença encontra-se disseminada. Além disso, oferece, por meio de variados artigos, estudos de caso para as culturas mediterrânicas, o caso italiano, Grécia, Tunísia, Arábia e Irã, Etiópia, Índia, Filipinas, Guatemala, México, dentre outros casos. Também com o mesmo objeto e desde um olhar antropológico para o estudo do mau-olhado, DUNDES, 1992, também oferece variada e extensa lista de artigos onde a crença no mau-olhado é estudada. Nesse material, porém, o estudo não é realizado somente a partir de tempos modernos, mas também com olhares sobre a antiguidade e a análise de caso nesses aspectos. Mais estudos, ver: ELWORTHY, 1895; LYKIAROPOULOS, 1981; ELLIOTT, 1990, 1992.

“Um homem portador de mau-olhado não está satisfeito com a porção e significa injustiça da alma” (Eclo. 14:9).

“O portador do mau-olhado inveja o pão e há fome em sua mesa” (Eclo. 14:10). “Lembre-se que é ruim ter mau-olhado. É qualquer criatura mais perversa que o olho? Ele derrama lágrimas de todos os rostos” (Eclo. 31,13). Na literatura bíblica a evidência é lingüística e conceitual.

A expressão hebraica para “mau-olhado” ou para “ferir com o Olho do Mal” é ‘ayin hara‘ah, ou ra‘ah ‘ayin, respectivamente. O texto grego da Septuaginta processa ra‘ah ‘ayin (Dt 15,9) como opthalmos + ponereusesthai e o mesmo termo hebraico em Dt. 28,54.56 com aner baskanos. Ainda, na LXX, outro termo para mau-olhado aparece: baskanos e seus parônimos. Baskanos pertence a uma grande família de termos com raiz bask- que atestada desde o século V a.e.c. (DELLING, 1972, p.595).

O equivalente latino, traduzido da LXX, de opthalmos poneros – mau-olhado - (cf. Eclo. 14,8.10; Tb 4,7.16) foi oculus malus / invidus / nequam / obliquus. Dessa forma, os equivalentes latinos dos termos gregos não foram traduzidos, mas sim transliterados, ou seja, baskania e baskaino, do grego, foram transliterados para o latim pela substituição de consoantes para fascino, fascinatío e fascinum, com suas respectivas declinações de radicais (LIDDEL & SCOTT, 1997; DELLING, 1972).

Assim, as línguas derivadas do tronco lingüística latino e neo-latinos, absorveram o conceito da baskaino como fascínio, mas por trás dessa palavra transliterada, está o conceito de mau-olhado atestado nas culturas antigas. A associação do mau-olhado com a inveja também é clara em textos bíblicos. Por exemplo, em Eclo. 4,10 (ophthalmos ponèros phthoneros) e Tob. 4,7.16 (me pthonesato sou ho ophthalmos en to poiein eleemosynen).

Assim como os gregos regularmente associavam inveja (pthonos) com o mau-olhado e falavam de um ophthalmos phthoneros, também os romanos preservaram e transmitiram essa associação na sua própria língua, que unia os conceitos de olhar malévolos, inveja e mau-olhado. Essa antiga associação de mau-olhado, olhar malicioso, e tem inveja perdurou ao longo do tempo moderno (ELLIOTT, 1994, p.58-60).

A crença no mau-olhado dentro das comunidades bíblicas foi compartilhada com as culturas em seu entorno. Assim, não é surpresa que nos registros de comunidades bíblicas esteja presente o mesmo sistema de crenças das regiões ao redor do Mediterrâneo. Assim, para as expressões já mencionadas, sejam elas advindas do grego ou hebraico (*'ayin hara'ah, ophthalmos poneros e baskanos*), e suas derivações aparecem muitas vezes nos textos bíblicos¹⁶⁶.

Para vestígios para além das comunidades bíblicas, mas contemporâneas a elas ou em um espectro maior de tempo, podem ser observados registros em Fílon¹⁶⁷ e Josefo¹⁶⁸, por exemplo. De igual forma, na literatura grega, tomando por base um levantamento da palavra grega βασκαίνω no site <http://www.perseus.tufts.edu>, constatam-se, inúmeras outras referências¹⁶⁹ ao termo e seu campo semântico relacionado com a magia e conceitos correlatos,

¹⁶⁶ Antigo Testamento: Dt. 15,9; 28, 54.56; Pv. 23,6; 28,22; Apócrifos: Eclo. 14, 3-10; 18,18; 31,12-31; 37,7-15; Tb. 4,1-21; 4Mc 1,19-27; Pseudo-epígrafos: TIss. 3,2-3; 4,1-6; T.Dn. 2,5; especialmente no testamento dos Doze Patriarcas, de onde, provavelmente, veio a leitura do emprego de *ophthalmos poneros* presente no Sermão do Monte (Mt. 6,22-23). Além do mais, traços implícitos do mau-olhado podem ser vistos em Gn 4,5; 30,1; 37,11; Ex 20,17; 1Sm 2,32; 18,8; Sl 73,3; Pv. 23,1; Jr 22,17. Ainda, menção de amuletos apotropaicos, ver Jz 8,21.26; Is 3,20, cf. ELWORTHY, 1895 menciona. Ver também as referências colhidas e sistematizadas em ELLIOTT 1994, 2008. Referências encontradas no Novo Testamento podem ser vistas em Mt. 6,22-23; 20,1-16; Lc 11,34-36; Mc 7,1-23; Gl 3,1; 4,14; 4,15; 4,18; 5,20.26. Nos escritos judaicos, Mishná e Talmud, também há várias referências ao mau-olhado explicados a partir da Bíblia Hebraica, para as referências detalhadas, ver ELLIOTT, 1994, p.64, nota14 e ULMER, 1994, que apresenta inúmeros artigos que tratam sobre o tema.

¹⁶⁷ Filósofo judeu-helenista que viveu entre os anos de 25-50 e.c. tem registrado em seus textos, as seguintes ocorrências para o tema que envolve o mau-olhado: De Cherubim, 33; De Mutatione Nominum, 95,112; De Somnis I, 107; De Vita Moysis I, 246; De Virtutibus, 170; In Flaccum, 29).

¹⁶⁸ Historiador e apologista judeu-romano que viveu entre os anos 37-100 e.c. registra em seus textos as seguintes ocorrências: Guerra dos Judeus, 1,208; Antiguidades Judaicas, 1,188.200.260; 3,268; 6,59; 10, 212.250.257; 11,265; Vida de Flávio Josefo, 425; Contra Apion, 1,72; 2,285.

¹⁶⁹ Aristófanes (dramaturgo grego) – 447 a 385 a.e.c. (Fragmenta, 592); Platão (filósofo grego) – 428 a 348 a.e.c. (Fédon, 95^b); Calímaco (poeta, bibliotecário, gramático e mitógrafo grego) – 310 a 240 a.e.c. (Epigrammata, 23); Aristóteles (filósofo grego) – 384 a 322 a.e.c. (Problemata, 926,20.24); Demostenes (orador e político grego) – 384 a 322 a.e.c. (Discursos I-10, discurso 8,19.21; Discursos II-20, discurso 16,19; discurso 18,108.189.242.307.317; discurso 20, 24; Discursos 21-30, discurso 21,209;); Estrabão (historiador, geógrafo e filósofo grego) – 63a.e.c. a 24 e.c. (Geografia, livro 14: 1,22; 2,7); Isócrates (orador e retórico ateniense) – 436 a 338 a.e.c. (Discursos e Cartas, 1,2.62; 2,6.20.79); Pausânias (geógrafo grego) – 115 a 180 e.c. (Descrição da Grécia, livro 2: 33,3; livro 3: 9,7; livro 6: 20,17); Plutarco (filósofo e escritor grego do período romano) – 46 a 126 e.c. (Vidas, 12,1); Teócrito (poeta grego do período helenístico) – 310 a 250 a.e.c. (Idílios, poema 5, linha 12; poema 6, linha 39); Filóstrato (filósofo grego) – 170 a 250 e.c. (Vita Apolonii, 6,12); Nas tragédias de Sófocles, “os cegos são vistos não só como transgressores de limites morais, mas também como uma fonte de poluição, sendo assim, também capazes de infligir o olho do mal”, como no caso do rei cego e o mendigo cego em Édipo Tirano. (Apud ELLIOTT, 1994, p.56). Além do que, referências ao mau-olhado e proteção contra ele aparecem frequentemente em inscrições em sepulcros (LIDELL & SCOOT, 1997, verbete βασκαίνω).

como acima mencionados. Este levantamento cobre um vasto período temporal, englobando as épocas clássica, helenística e romana (entre os séculos V a.e.c. e III e.c.).

Também é possível encontrar referências ao tema na literatura latina¹⁷⁰. Evidências de outra natureza, ou seja, papirológicas, como o caso do Papiro de Oxyrhynchus¹⁷¹ traz menções à crença no mau-olhado em uma troca de cartas, muito comum ao período¹⁷².

Como as evidências históricas, arqueológicas e antropológicas demonstraram, determinadas expressões da crença no mau-olhado e sua prática têm variado entre uma cultura e período para outro. No geral, entretanto, a constelação de fatores acima descritos é notavelmente constante e, portanto, garante um modelo heurístico de características típicas da crença no olho mau e conduta transcultural desde a antigüidade até o presente.

3.5

Estudo de caso: PGM CXXI, 1-14 e amuletos mágicos

Ainda, a partir de evidência papirológica, há um modelar caso de ocorrência do verbo *baskaino* no PGM¹⁷³ CXXI, 1-14, bem como na presença desse tema em amuletos dos primeiros séculos.

Esse caso é de muita relevância, uma vez que (i) trata-se de um documento datado do III século da era comum, portanto, difundido na cultura de povos proto-cristãos da região mediterrânea; (ii) dada a problemática no estudo das relações entre magia e cristianismo, mencionadas ao longo deste trabalho, em particular na primeira parte desse capítulo, trazer à luz uma discussão sobre a documentação

¹⁷⁰ Aeliano (professor de retórica) - 175 a 235 e.c. (*Varia Historia*, 14,20); Plínio, o Velho (naturalista romano) – 23 a 79 e.c. em sua *História Natural* (5.2,16-18; cf 7.2) descreve exóticos (*sic*) povos africanos e seus traços de mau-olhado.

¹⁷¹ Nome dado aos papiros encontrados na cidade de Oxyrhynchus, no alto Egito, que também é um sítio arqueológico com descobertas valiosas. Os textos encontrados datam desde a época Ptolomaica até o período romano. Entre os textos encontrados estão as peças escritas por Malander e o Evangelho de Tomé.

¹⁷² Assim Theon, escrevendo para Tyrannus, declara: “Antes de tudo eu rezo para que você tenha uma boa saúde e melhor de sucesso, ileso do Olho do Mal (*abaskantos*)” (P. Oxy 292.). Um sentimento semelhante está contido em outra carta: “Muitas saudações de seus irmãos e os filhos de Theonis, ileso pelo Olho do Mal (*abaskanta*)” (P. Oxy 930, cf também P. Oxy 1666).

¹⁷³ Para referência sobre do que se trata os PGM, ver a introdução deste texto, bem como a nota 17.

dos Papiros Mágicos Gregos (pelo menos em língua portuguesa, nunca antes mencionado, excetuando-se a obra de CHEVITARESE e CORNELLI, 2007) em um trabalho de natureza exegética-teológica, contribui para uma metodologia interdisciplinar do estudo bíblico, que vai além das fronteiras de textos e doutrinas cristãs; e, por fim, (iii) cruzando os dados do PGM CXXI e os amuletos que serão apresentados a seguir e, a partir do modelo heurístico de atestação do verbo βασκαίνω, acima descrito, constitui-se em incontestável evidência da relação que os primeiros cristãos estabeleceram com o ambiente da magia.

Assim, eis o PGM CXXI, 1-14:

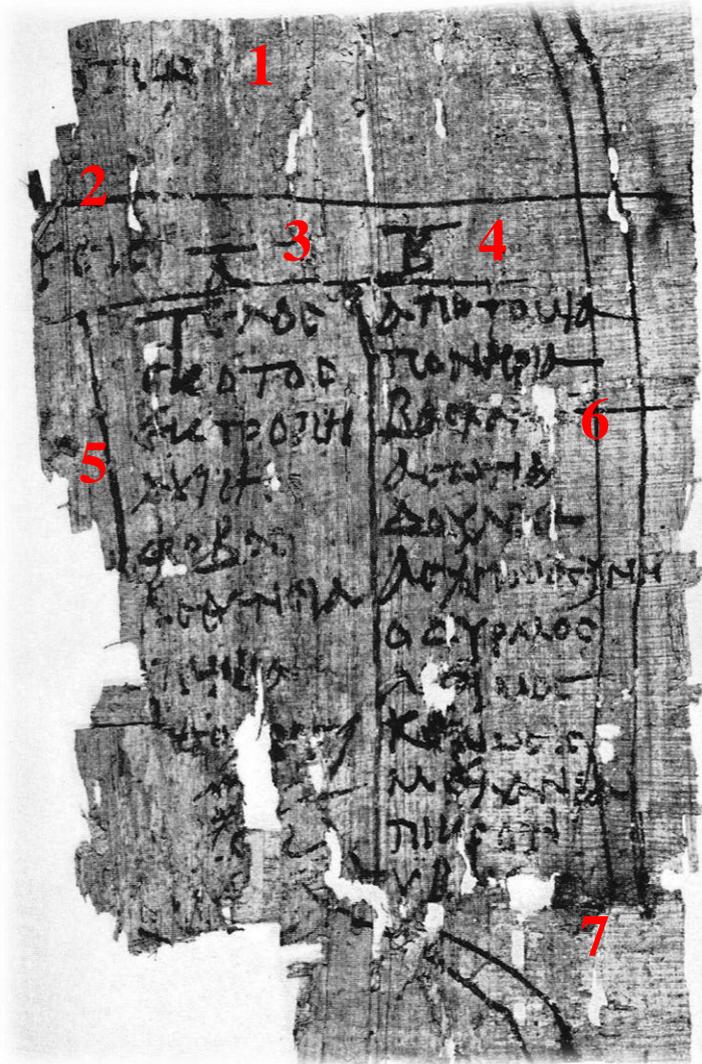


Figura 1 - P. Med. inv. 71.58 (8,5x14cm)

Legenda da Imagem:

- 1 – Inscrição:]. πω
- 2 – Inscrição: ἀνάλ- (?) ο κατάπα- (?) ο ἀνάπα- (?)] υσις
- 3 – Inscrição: letra “α” indicando primeira coluna
- 4 – Inscrição: letra “β” indicando segunda coluna
- 5 – Coluna com as palavras (τέλος, σχότος, ἔχτροπή, λύπη, Φόβος, ἀσθένεια, πενία, θό [ρυ]βος)
- 6 – Coluna com as palavras (ἀποτομία, πονηρία, βάσκαν[ο]ς, ἀσώτια, δουλεία, ἀσχημοσύνη, ὄδυρμός, λοιμός, κένωσις, μελανία, πιχρόν, ὕβ[ρ]ις)
- 7 – Desenho que envolve as colunas, traços de uma figura mágica (oroboro - ?)

O PGM CXXI, 1-14 (nomenclatura de BETZ, 1992) ou P. Med. Inv. 71.58 (nomenclatura de GERACI, 1979), de origem precisa desconhecida, foi publicado, originalmente, na *Aegyptus*, uma revista italiana de papirologia e egiptologia da Universidade de Milão. Posteriormente, foi publicado por Betz na coletânea de papiros dos PGM em 1992, sendo esta uma revisão da edição original de Karl Preseindanz que publicou a primeira coletânea em 1928 e a segunda edição em 1931. Porém, o PGM CXXI, 1-14 não constava das duas primeiras edições de Preseindanz.

Assim, sobre o papiro, três foram as interpretações e/ou leituras desde seu achado: Geraci, 1979 primeiramente o descreveu, após isso, Betz o publicou com a tradução de Roy Kotansky na coletânea revisada da edição de Preseindanz e, por fim, em 1998 William Brashear também o comentou de forma diferente. Dessas três interpretações o que há de comum, na leitura dos autores mencionados, é a vinculação do papiro com o ambiente mágico.

Geraci (1979, p.63-72) entendeu o papiro como um *ato*, uma *ação* contra as aflições físicas e morais. Assim, para a coluna “ α ” o encantamento proposto no papiro pedia o cessar das aflições físicas, a coluna “ β ”, por sua vez, teria por objetivo dar fim às aflições morais. Kotansky (In: BETZ, 1992, p.316) afirma que esse tipo de encantamento não possui paralelo no *corpus* de literatura mágica conhecida. E concorda com Geraci ao dizer que provavelmente esse papiro se tratava de uma filactéria bem elaborada. Outro argumento forte que os leva a defender o caráter mágico do papiro é a presença do *oroboro* envolvendo o texto (ver figura 3: oroboro é uma imagem que se acreditava no passado ser símbolo de infinitude, completude eterna.)

Brashear (1998, p.14-29) discorda da interpretação de Geraci e Kotansky que o consideraram como um formulário apotropaico contra os vinte tipos de males descritos no papiro. Pois, entende o papiro como um *apotelesmatikon*, ou seja, um apotelesmático¹⁷⁴, que significa dizer que ele interpreta o papiro como um cômputo de horóscopo. Essa interpretação sugere que o papiro estaria fazendo uma previsão assaz apocalíptica (BRASHEAR, 1998, p.17), fundamentado na reconstrução que faz das palavras presentes na linha 2 (ver figura 1).

¹⁷⁴ Termo derivado da prática de astrologia (horóscopo) medieval.

De fato, a reconstrução das palavras é difícil e as possibilidades de interpretação são inúmeras. De especial interesse é a ocorrência do verbo βασκαίνω, na segunda coluna. Kotansky e Geraci o consideram como uma menção à crença no mau-olhado, Brashear, por sua vez, não é taxativo ao interpretar essa ocorrência. Quando se depara com o verbo, faz uma citação ao texto de Geraci e, em nota, enumera uma extensa bibliografia que trata do tema do mau-olhado e deixa a questão em aberto dizendo não ter segurança em afirmar o significado do verbo.

Porém, a dificuldade em determinar a explicação precisa para o papiro não é o escopo central deste texto, porém, o que convém observar é sua ampla atestação em camadas populares. Essa conclusão sobre sua disseminação é possível, mas também não é a tese que este texto quer defender. A conexão que se pretende enfatizar aqui é a ocorrência do verbo βασκαίνω, no papiro, e a presença da crença no mau-olhado nos amuletos. Essa conexão, de certa forma, ajuda a datar o papiro, bem como segue o modelo heurístico proposto na seção imediatamente acima deste texto.

Dados advindos da cultura material dão conta de numerosos amuletos derivados das regiões mediterrânicas entre os séculos III e.c. e V e.c. que eram usados por cristãos. Assim, o amuleto I¹⁷⁵:



Figura 4a



Figura 4b

¹⁷⁵ Descrição do amuleto (por Newell, In: BONNER, 1950, p.302): anverso (figura 4a): cavaleiro areolado galopando para a direita, transfixando uma figura feminina prostrada com uma lança. Leão abaixo de pé virado para a direita. Inscrição: “εἰς θεός ὁ νικῶν τὰ Κακά” (um Deus que vence o mal). O mal, representado pela mulher, está imóvel em pingentes de bronze com o cavaleiro desenhado, enquanto que nas hematitas, ela levanta sua mão em súplica. Reverso (figura 4b): Ἰαω Σαβαωθ Μιχαελ βόηθι, abaixo do qual está o desenho do olho mau. O olho mal é perfurado por cima por um tridente e por uma unha (ou cabeça de uma lança) de cada lado dele. De baixo é atacado por cinco animais, da esquerda para a direita, leão, cegonha, escorpião, cobra, cachorro manchado ou leopardo.

O amuleto acima é feito de bronze, em uma placa oval (43x25cm) com uma presilha suspensa, para que seja passada o laço que prenderá o amuleto. O anverso traz uma figura igualmente conhecida na antiguidade, o cavaleiro (vitorioso) montado sobre o cavalo, submetendo sua vítima¹⁷⁶. Já o reverso, traz a imagem do olho mau e as tentativas de subjugá-lo. Trata-se de um amuleto proveniente da Palestina, datado por volta do século III e.c., portanto, presente nas comunidades que primeiro experimentaram a difusão do cristianismo (BONNER, 1950, p.211).

Há, ainda, outro amuleto semelhante, eis o II¹⁷⁷:



Figura 5a



Figura 5b

Esse amuleto é muito semelhante ao primeiro, constando aqui como ilustração da ocorrência do mau-olhado também provenientes da cultura material da Palestina.

¹⁷⁶ Para uma discussão desse modelo de cavaleiro sobre o cavalo entre os primeiros cristãos, ver CHEVITARESE e CORNELLI, 2007.

¹⁷⁷ Descrição do amuleto (por Mich. In: BONNER, 1950, p.303): anverso (figura 5a): mesmo desenho que a precedente, mas em uma placa maior, mas estreita em proporção à sua altura e com uma presilha suspensa para o laço que a sustenta. Reverso (figura 5b): mesmo desenho e inscrição da precedente, as letras são mais estreitas em proporção à sua altura. Material em bronze. Placa de altura oval, 61x30cm.

Outro exemplo de amuleto, sutilmente diferente, é o que segue, eis o III¹⁷⁸



Figura 6a



Figura 6b

Também nesse amuleto há a intenção em ferir o olho, como elemento apotropaico contra o mau-olhado externo. Nota-se ligeiras diferenças entre eles, do ponto de vista de sua descrição, mas elas não são importantes nesses detalhes (BONNER, 1950, p.211-212). O que importa, segundo Bonner, é que são muito semelhantes quanto aos seus intentos, tanto no averso como no reverso, por isso podem ser classificados em um mesmo grupo quanto (a) modelo do cavaleiro sobre o cavalo subjugando uma vítima; e, (b) elemento apotropaico contra o mau-olhado.

¹⁷⁸ Descrição do amuleto (por BONNER, 1950, p.303): averso (figura 6a): cavaleiro areolado galopando para a direita esboçando ferir cruelmente com a lança uma figura prostrada. Não há leão abaixo. Na inscrição εἰς está apagado, e κακία está omitido por um espaço em branco. Reverso (figura 6b): desenho de olho. O olho está sendo perfurado por duas longas lanças (?) que convergem na parte superior; entre elas, não em contato com o olho, um tridente. Os corpos do leão e do cão são alongados. Não há inscrição. Material de bronze. Placa oval, mais ampla na parte inferior, 43x24cm, incluindo presilha. Alguns pontos corroídos.

Um último exemplo, à guisa de ilustração, eis o amuleto IV¹⁷⁹:



Esse outro modelo de amuleto, proveniente de Beisan, às margens do Jordão, traz poucas variações aos modelos já apresentados. Apenas sua localização precisa é que chama à atenção para a tese que essa seção vem demonstrando.

Assim, por meio da cultura material e mais outros muitos registros da permanência e disseminação da crença do mau-olhado em comunidades cristãs, importa, a seguir, observar que implicações para a situação na comunidade gálata o emprego desse sistema de crença cultural produziu na recepção desse recurso que o apóstolo Paulo lançou mão.

¹⁷⁹ Descrição do amuleto (Museu da Universidade da Pensilvânia, In: BONNER, 1950, p.303): anverso (figura 7a): cavaleiro desenhado sem variações importantes. A inscrição “εἰς θεός ὁ νικῶν τ]ὰ Κακ[”, com letras omitidas tanto por conta de descuido ou por causa do espaço reduzido. Reverso (figura 7b): O olho mau, aqui longo e estreito, aparentemente com três pupilas, perfurado por cinco pequenos dardos pontiagudos ou pregos, os dois fora da curva para fora. Apenas quatro animais abaixo, a cobra foi omitida. Material de bronze. Placa oval ligeiramente mais larga na parte inferior, 45x22cm, incluindo presilha para laço de sustentação. Proveniente das escavações em Beisan.

3.6

Implicações do uso do sistema de crença e prática do mau-olhado por parte de Paulo em Gl 3,1-5

De acordo como tom da perícopie em estudo e o emprego do vocabulário mágico empregado por Paulo, também levando em conta toda a carta, é possível inferir que os destinatários não tenham entendido os efeitos que estavam em jogo no confronto de idéias entre o apóstolo e os influenciadores e o contexto mais amplo de inveja que estava por trás do debate. Mais além, seria esperado que os destinatários não compreendessem, de fato, o intento de Paulo em adverti-los sobre esse perigo.

Paulo temia que sua carta também fosse vista como hostilidade, ao invés de uma repreensão de amor maternal. Mesmo que os destinatários compreendessem o intento genuíno de Paulo, o próprio apóstolo foi posto em suspeita como portador ou causador de algum dano. Essa, pelo menos, parece ter sido a postura dos gálatas frente aos argumentos dos influenciadores que os convenciam a passar pelo rito prosélito mesmo tendo em vista o evento morte/ressurreição de Jesus.

A questão que emerge é se os gálatas teriam razão para inverter a confiança em Paulo ou aceitar as duas mensagens como verdadeiras. Para que esse equívoco de interpretação fosse evitado, o apóstolo evoca o sentido do evento morte/ressurreição de Cristo para toda a experiência dos gálatas em sua conversão. Contudo, Paulo está convencido do engano perpetrado contra os gálatas e que estes aceitaram ingênua e tolamente (Gl 3,1a) o argumento, para tanto, Paulo escreve sua carta com esse propósito (Gl 5,10)¹⁸⁰.

Por conta dessa vulnerabilidade dos gálatas a esse mau-olhado por parte dos influenciadores e sua conseqüente acusação de terem sido tolos, Paulo deduz que os olhos dos gálatas não estavam onde deveriam estar (Gl 3, 1c-e)¹⁸¹. Assim,

¹⁸⁰ Para uma discussão em torno do gênero literário empregado na carta como um todo, a partir do conceito de “repreensão irônica” e a situação deste gênero na antiguidade, ver: NANOS(a), 2002, pp. 32-61.

¹⁸¹ Para uma excelente referência sobre o emprego da expressão “Jesus Cristo retratado publicamente (segmento 1d)”, com base no estudo de casas e afrescos pintados em paredes, no interior de espaços domésticos, e a atestação ampla da qual, provavelmente Paulo fez uso, ver BALCH, 2003. Ainda, sobre o significado específico de “retratado publicamente (segmento 1d)”, ou seja, o verbo grego *προεγράφη*, ver: DAVIS, 1999. Nesse estudo, a sugestão é que se entenda os

Paulo ataca a ingenuidade dos gálatas defendendo a tese de que os olhos dos destinatários deveriam estar fixados no crucificado em vergonha, pois a morte de Jesus gerou vergonha como sentença a indignos ou desviantes sociais.

A forma como essa repreensão é feita, ou seja, a partir de um vocabulário mágico, a tese de Paulo é que ele mesmo, enquanto portador de tantos estigmas que levam até mesmo a uma acusação de mau-olhado, por conta de sua atuação como missionário de Cristo, e carrega a imagem de Jesus crucificado deve ser observada e imitada (DAVIES, 1999, pp.210-212).

Segundo o vocabulário (προεγράφη) empregado nas religiões de mistério antigas, os gálatas deveriam estar dispostos a sofrer ataques (dos influenciadores, por exemplo), resistir na presente era, mas essa maldição ofereceria uma esperança para aqueles que se deixarem hipnotizar pela mensagem (e personificação) do Cristo crucificado/ressuscitado e vivessem apropriadamente (conteúdos dos capítulos 5 e 6 da carta).

Apesar dos destinatários não estarem atentos que, ao ceder às pressões dos influenciadores, estariam invalidando o significado da mensagem de Jesus, Paulo se empenha, nessa carta, em demonstrar essa realidade a eles. Para que se compreenda esse conflito e os significados por trás dele, convém apontar algumas implicações exegéticas do emprego, por parte do apóstolo, desse vocabulário mágico ligado ao mau-olhado, levando em conta (i) Paulo; (ii) os influenciadores; (iii) os destinatários; (iv) a carta, a situação e os intérpretes desse texto.

(i) Paulo

As implicações para a análise exegética no que diz respeito a Paulo são, primeiramente, a de Paulo como um protetor contra o mau-olhado, que considera seus leitores como “crianças na fé” (Gl 4,10-20). Assim, como protetor ausente, sua missão é alertar os destinatários sobre o estado e funcionamento da situação frente ao mau-olhado, bem como prepará-los para não incorrer no erro novamente. Assim, Paulo lembra as marcas distintivas de crentes em Jesus protegidos: Cristo crucificado (Gl. 3,1), estigmas no corpo (Gl 6,17), serem perseguidos por não

segmentos 1c a 1e com a seguinte tradução: “diante de cujos olhos hipnotizados Jesus Cristo foi pregado na cruz”.

aceitar o rito prosélito de conversão para serem aceitos como membros plenos do Judaísmo (Gl 5,11), sinalizando que eles já estão plenamente aceitos (Gl 3,6- 4,9).

Como consequência, fazer com que os gálatas se identifiquem com a sua própria conduta (Gl 4,12). Dessa forma, a visão consensual de que Paulo é um cristão ou judeu livre da Lei, é eliminada, mas convida a todos a participarem da marginalidade na qual ele já está inserido, ou seja, um judeu crente em Jesus que não precisaria da circuncisão para ser plenamente (ou completamente) um judeu. O argumento da morte de Jesus já torna todos os gentios como filhos de Abraão.

Em segundo lugar, livra Paulo da acusação de mau-olhado, pois algo aconteceu na sua primeira visita que poderia levar alguém a acusá-lo de portador do mau-olhado (Gl 4,12-15). Como essa era a tese central dos influenciadores, o apóstolo faz questão de mencionar que ele não era quem o acusaram de ser, pois, os mesmos, ao primeiro encontro com Paulo, não cuspiram (ἐκπτύω) em sua presença (Gl 4,14)¹⁸².

Em terceiro lugar, surge a colocação da questão sobre quem, de fato, era e a que propósito Paulo lá estava para ensinar. Ou seja, após sua primeira pregação os influenciadores desenharam um outro argumento, para o qual Paulo retorna para elaborar uma antítese de ele, Paulo, seria um reformador do judaísmo, não um sectário.

Por fim, o emprego por parte de Paulo desse vocabulário mágico, promove uma revisão do pensamento e sistema de crenças do apóstolo. O modelo de Paulo racional e avesso ao contexto mágico perde consistência. Agora, caso ele não acreditasse, de fato, nesse caráter mágico do mau-olhado, o que é possível, ele estaria à parte dos judeus, gregos ou romanos de sua época. Porém, o que é irônico, é que se os crentes ortodoxos de hoje nessas regiões quando perguntados se crêem no mau-olhado, dão a legitimação de sua crença no mau-olhado com base na crença do próprio apóstolo (NANOS(c), 2000, p.24).

(ii) os influenciadores

Primeiramente, Paulo acusa os influenciadores como portadores de mau-olhado e aponta também a incapacidade dos destinatários gálatas observarem isso, implica dizer: os influenciadores não eram estranhos aos gálatas, por isso,

¹⁸² Para definição e discussão do termo usado para “cuspir”, ver SCHLIER, 1993.

poderiam estar também na mesma condição, ou seja, confusos quanto a necessidade do rito prosélito – por isso teriam identificado Paulo como portador do mau-olhado, assim como ocorreu da parte deles contra Paulo.

Em segundo lugar, quanto ao compromisso de Paulo em afirmar que seus destinatários são filhos de Abraão por intermédio de Jesus, mesmo sendo gentios, implica dizer: (a) os influenciadores poderiam não ser crentes em Jesus, pois isso não era suficiente para completar o rito prosélito; (b) mesmo não sendo crentes em Jesus, necessariamente, não os colocam como adversários da mensagem cristã, apenas os situam com desacordo às conseqüências dessa mensagem.

Por fim, quanto a relação de identidade entre influenciadores e destinatários, (a) os influenciadores seriam judeus prosélitos, mas invejosos quanto aos demais por não terem completado o rito de proselitismo, o que poderia colocar em jogo sua condição de não judeus de nascimento dentro da comunidade judaica mais ampla e, ainda, o prestígio que eles teriam frente aos prosélitos por meio de Cristo; ou (b) os influenciadores poderiam fazer parte da execução de ritos prosélitos, o que poderia gerar inveja por parte deles por se considerarem mais “avançados” dentro do Judaísmo. Assim sendo, em um caso ou outro, o conflito se estabelece dentro do judaísmo, não a partir de intenções sectárias.

(iii) os destinatários

Obviamente o conflito que estava posto, após a carta de Paulo, era a forma como os destinatários leriam as palavras do apóstolo e como as consideraria em vista do comportamento daquele momento em diante. Isso remete a uma necessidade de negociação dos destinatários sobre as fronteiras entre o que é pertencer ao grupo de judeus plenos e o que é não pertencer a esse grupo.

Ou seja, primeiramente, aderiram ao grupo que os fazia “completos” excluindo a necessidade do rito prosélito, mas por isso foram confrontados pelos influenciadores, a negociação resultante disso (pertencer ou não ao grupo judeu mais amplo) é que passa a determinar seu futuro na comunidade a partir de então.

(iv) a carta, a situação e os intérpretes

O texto, como fenômeno de intervenção social, esperava uma tomada de postura por parte dos destinatários. O texto de Paulo, contudo, é muito claro, ou

seja, tomar partido dos influenciadores faz dos gálatas participantes dos objetivos malignos advindos dos portadores do mau-olhado. Portanto, o necessário posicionamento dessa carta permeada pelo vocabulário mágico e sua interpretação é o que determinará o futuro dessa comunidade.