Christine Prieto

CRISTIANISMO E PAGANISMO

a pregação do evangelho no mundo greco-romano



PAULUS

CHRISTINE PRIETO

CRISTIANISMO E PAGANISMO

A PREGAÇÃO DO EVANGELHO NO MUNDO GRECO-ROMANO

Digitalizado por: Jolosa



PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, Brasil)

Prieto, Christine
Cristianismo e paganismo: a pregação do Evangelho
no mundo greco-romano / Christine Prieto;
[tradução Euclides Martins Balancin]. — São Paulo: Paulus, 2007.
— (Coleção Bíblia e sociologia)

Título original: Christianisme et paganisme: la prédication de
l'évangile dans le monde gréco-romain
Bibliografia.
ISBN 978-85-349-2785-7

1. Cristianismo - Relações - Paganismo
2. Cristianismo - Relações - Religião grega
3. Cristianismo - Relações - Religião romana
4. Helenismo 5. Igreja - História - Igreja primitiva
6. Paganismo - Relações - Cristianismo
7. Religião grega Relações - Cristianismo 8. Religião romana
Relações - Cristianismo I. Título. II. Série.

Índices para catálogo sistemático:
1. Cristianismo e paganismo: Igreja cristã primitiva: História 270.1
2. Paganismo e cristianismo: Igreja cristã primitiva: História 270.1

Título original
Christianisme et paganisme
La prédication de l'Evangile dans le monde gréco-romain
© 2004 by Editions Labor et Fides
ISBN 2-8309-1140-7

Tradução
Euclides Martins Balancin

Capa
Marcelo Campanhã

Imagem da capa
Rafael, "Paulo pregando em Atenas" (esboço)

Editoração
PAULUS

Impressão e acabamento
PAULUS

© PAULUS – 2007
Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5087-3700
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-2785-7

INTRODUÇÃO

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".

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. É claro que não tratarei desses temas de forma exaustiva, mas me limitarei a evocar certos aspectos deles, em relação com textos neotestamentários que os mencionam.

Minha preocupação é determinar quais discursos e qual retórica os pregadores foram levados a desenvolver, a fim de se tornarem compreensíveis diante de ouvintes não judeus e familiares à cultura pagã. Isso se inscreve dentro de uma tentativa de inculturação do cristianismo no mundo romano.

Para os pregadores, tratava-se de adaptar seus discursos a esse universo cultural novo, para valorizar a especificidade do Evangelho, apoiando-se em modos de pensamento diferentes. Era também necessário ditar linhas de conduta, que poderiam funcionar como sinais de identidade cristã, demarcando seus limites em relação às mentalidades e comportamentos pagãos.

E para convencer, a fim de converter, era necessário não se chocar de frente com mentalidades estrangeiras, mas mudar interiormente as pessoas, tomando por base de argumentação o próprio sistema de pensamento delas.

Na delimitação do nosso *corpus* de textos entra outro elemento: a data da redação. De fato, procurarei tratar a expansão da missão desde suas origens, mas me limitarei a período curto, ou seja, por volta dos anos 80/90. Insisto no fato de que não é tanto o momento onde se desenrola a narrativa que nos interessa, mas aquele onde ela é narrada. O autor bíblico tem certamente o cuidado de relatar fatos passados, mas ele o faz na sua própria época, e sua escritura traz então a marca de questões e preocupações que lhe são próprias, assim como das Igrejas de seu tempo. Os textos que escolhi foram, portanto, todos eles escritos nas duas últimas décadas do século I.

Por que exatamente esse período? São anos que provavelmente constituíram um momento decisivo na evolução da missão. Após um primeiro período missionário, os anos 30-70 (quando surgiram o *corpus* paulino e os dois primeiros evangelhos), preocupado essencialmente com a edificação das comunidades, com a estrutura interna delas e suas relações com o judaísmo, os anos 80-90 parecem ser um momento em que as comunidades implantadas devem regulamentar algumas questões ligadas à vida em sociedade greco-romana, principalmente sobre os fenômenos religiosos pagãos. Essa preocupação nasce do fato de que as comunidades cristãs estavam instaladas na diáspora e eram compostas em grande parte de cristãos provindos da gentilidade, familiares às estruturas romanas. Portanto, tornava-se importante refletir seriamente sobre um posicionamento face-a-face com o mundo romano e colocar fronteiras. Trata-se, porém, de um momento em que os adversários se observam e quando a luta ainda não começou para valer.

Isso acontecerá mais tarde, a partir do século II (cartas pastorais e católicas) e culminará com a literatura dos Padres apologistas (séculos II a IV), que irão sistematizar a doutrina cristã, apoiando-se na "tradição" e adotando discursos estruturados contra os autores pagãos.

Os textos que selecionei (por seu conteúdo e sua data de redação) foram tirados do evangelho de Lucas, do evangelho de João, dos Atos dos apóstolos e do Apocalipse. O livro dos Atos dos apóstolos é a minha principal fonte. Se as menções que sobre o nosso tema são bastante anedóticas nos evangelhos, alguns problemas importantes se situam e encontrarão amplos desenvolvimentos nos textos posteriores.

Cada capítulo é consagrado a um tema da cultura greco-romana. São independentes uns dos outros e podem ser lidos separadamente. Na introdução de cada um deles serão apresentados o tema estudado e os textos bíblicos escolhidos, numa tradução pessoal.

Cada capítulo se divide em duas partes distintas. A primeira parte é dedicada à análise de um ou mais textos bíblicos, segundo o método narrativo. Esforcei-me para me ater estritamente a essa abordagem e para não introduzir nenhum elemento de crítica histórica. A análise narrativa nos permitirá entrar exatamente nos relatos. Seguir passo a passo a narrativa e analisar sua construção nos revelarão as intenções dos autores, intenções apresentadas nos discursos, nas peripécias e nas diversas personagens. Descobriremos a retórica própria de cada autor, posta a serviço do anúncio do Evangelho, em diálogo com a cultura pagã.

Na segunda parte do capítulo, traçarei um quadro do contexto histórico que rodeia o tema tratado. O leitor poderá assim fazer uma idéia do universo cultural no qual os autores neotestamentários estavam imersos. Aproximarei esses elementos históricos do texto analisado na primeira parte, a fim de procurar os pontos de contato e as divergências. As obras que se dedicam à crítica histórica se contentam em examinar às vezes o texto bíblico e suas

referências culturais imediatas. Propor um panorama mais amplo desses fenômenos religiosos, com a ajuda essencialmente de textos de autores da Antigüidade deveria, espero eu, permitir abarcar esse mundo que rodeava as Igrejas cristãs. Apelando para numerosos autores gregos, romanos e judeus, os textos antigos que trarei aqui foram escritos num período bem mais amplo do que aquele que estudamos (entre o século VI a.C. e o século III d.C.), mas precisarei as mudanças que puderam intervir com o tempo, a fim de não amalgamar dados culturais disparatados.

Minha preocupação é re-situar cada autor em seu contexto de enunciação, sabendo que ele levava justamente em conta as mentalidades e a cultura de origem de seus leitores, a fim de entrar em debate com elas.

Cada uma das duas partes de cada capítulo pode também ser lida independentemente, conforme se busque uma análise de textos bíblicos ou referências culturais sobre o mundo antigo que rodeava as Igrejas.

Capítulo I

Cura de um paralítico num lugar de cura pagão (João 5,1-18)

1- Depois disso, houve uma festa judaica, e Jesus subiu a Jerusalém.
2- Ora, há em Jerusalém, junto à Porta das Ovelhas, uma piscina que, em hebraico, se chama Bethzatha, e que possui cinco pórticos.
3- Debaixo deles, estava deitada uma multidão de doentes, cegos, coxos, ressequidos, paralíticos, que esperavam o borbulhar da água.
4- Porque um anjo descia periodicamente na piscina e agitava a água; e aquele que aí descia por primeiro, depois que a água fosse agitada, ficava curado, qualquer que fosse a sua doença. 5- Encontrava-se aí um homem, trinta e oito anos na sua doença. 6- Jesus, vendo-o deitado e sabendo que já estava aí há muito tempo, lhe disse: "Queres ficar curado?". 7- O enfermo lhe respondeu: "Senhor, não tenho ninguém que me jogue na piscina quando a água é agitada. E, enquanto eu vou indo para lá, outro desce antes de mim". 8- Jesus lhe disse: "Levanta-te, toma tua maca e anda". 9- E imediatamente o homem ficou curado e carregou sua maca e andou.
Era um dia de sábado. 10- Então, os judeus disseram àquele que havia sido atendido: "É o sabado, e não te é permitido carregar a tua maca". 11- Ele lhes respondeu: "Aquele que me curou me disse: 'Toma sua maca e anda'". 12- Eles lhe perguntaram: "Quem foi o homem que te disse: 'Toma e anda'?". 13- Aquele que havia sido curado não sabia quem fora, porque Jesus havia desaparecido no meio multidão que se encontrava no lugar. 14- Depois disso, Jesus o encontrou no Templo e lhe disse: "Eis que tu ficaste curado. Não peques mais, para que não te suceda algo ainda pior". 15- O homem se afastou e anunciou aos judeus que fora Jesus que o havia curado. 16- É por isso que os judeus perseguiam Jesus: porque ele fazia tais coisas durante o sábado. 17- Jesus, porém, lhes respondeu: "Meu Pai trabalha até agora; eu também trabalho". 18- Por causa disso, os judeus procuravam ainda mais fazê-lo morrer, não somente porque violava o sábado, mas porque chamava Deus de seu próprio pai, fazendo-se ele mesmo igual a Deus.

No capítulo 5 do evangelho de João é narrada a cura milagrosa, por meio de Jesus, de uma doença crônica, numa piscina chamada Bethzatha, em Jerusalém. Este terceiro sinal (conforme a terminologia joanina) realizado por Jesus não tem paralelo nos evangelhos sinóticos.

Além do relato de cura, muitas outras questões polêmicas também se ajuntam: os limites da lei judaica sobre o sábado (vv. 9-16); a ligação possível entre a doença e o pecado (v. 14); a questão da autoridade de Jesus em relação ao Pai (vv. 17ss).

Este milagre chama a minha atenção por causa do lugar onde se desenrola: uma piscina com poderes curativos, cujos princípios de funcionamento são detalhados. A escolha do cenário é em si mesma rica de sentido, pois esse tipo de centro de curas estava longe de ser o único na Antigüidade e constituía um fenômeno social e religioso bem estabelecido. Ora, somente João se preocupa em situar uma cura nesse lugar especial: sua escolha não foi à toa.

Contudo, de qual lugar se trata verdadeiramente? É um centro médico laico? Um centro judaico controlado pelo clero do Templo? Podemos imaginar que se trata de um santuário pagão posto sob a proteção de deuses curandeiros greco-romanos ou egípcios? A arqueologia nos traz alguns elementos de resposta que, confrontando com nossos conhecimentos sobre os centros de cura pagãos em geral, esclarecem com uma luz toda particular o milagre da piscina de Bethzatha.

Primeiramente, procederei à análise narrativa da seqüência, limitando-me às questões ligadas à intervenção de Jesus nesse lugar específico.

1. ANÁLISE NARRATIVA DE JOÃO 5,1-18

Um lugar de cura em Jerusalém

É durante um segundo ciclo de viagens (4,43ss) que Jesus se encontra em Jerusalém para uma festa. Esses importantes encontros de comemoração da aliança de Deus com o seu povo, na cidade santa, formam um cenário privilegiado para as conversas e as polêmicas com os judeus. É no espaço do Templo que os chefes judeus interpelarão Jesus para lhe pedir contas (5,16-17).

Não há nenhuma necessidade de determinar de qual festa precisamente se trata. A menção de uma festa judaica serve de pretexto para se encontrar na cidade, e sobretudo para inscrever o relato que vai acontecer no quadro temporal particular do tempo sagrado e, ainda mais, com o detalhe do sábado (5,9). Isso servirá de cenário para lançar a controvérsia com os judeus (a mesma coisa em 9,14-16), aumentando a sacralidade do momento: o sábado é especificamente o tempo de escuta da Palavra e do encontro com Deus.

Indicado o contexto temporal, João descreve com precisão o quadro espacial (v. 2). A descrição vem documentada: localização da piscina na cidade,[1] seu nome

[1] A Porta das Ovelhas é mencionada no Antigo Testamento em Ne 3,1.32; 12,39. Ela se situa ao norte do Templo.

hebraico,[2] um detalhe arquitetônico. Isso leva a tornar a construção reconhecível e dá um toque de autenticidade ao relato.

No Novo Testamento, somente João usa este cenário de uma piscina (*kolymbêthra*),[3] por duas vezes (Jo 5 e 9,7), e em cada uma delas por ocasião de um milagre de cura (um paralítico, um cego). Contudo, em 9,7, o detalhe do lugar é apenas pretexto para chamar a atenção do leitor ao nome de *Siloâm*, "Enviado", para explorar seu simbolismo em favor de Jesus.

João expõe de forma detalhada o funcionamento de Bethzatha, antes de introduzir as personagens. Ficamos assim sabendo que o lugar tem uma função terapêutica e grande atividade, pois aí se encontra "uma multidão de doentes". João nomeia diversas categorias de pacientes: "cegos, coxos, ressequidos, paralíticos" (v. 3a-b). É de se admirar tal mistura cujas patologias não estão em relação com uma terapia aquática (principalmente os cegos).

É-nos dito que os doentes estão deitados sob os pórticos, e não imersos em tanques. Parecem entregues a si mesmos, sem pessoal atendimento para lhes fornecer os tratamentos necessários. A impressão que o quadro joanino fornece é o de um "pátio de milagres" de abandonados, de um lugar de asilo mais do que um centro de atendimento.

O conjunto desses esclarecimentos nos permite deduzir que essa piscina não é um lugar terapêutico no sentido moderno, mas tem um funcionamento todo especial, que o texto confirmará ao mostrar como os doentes pensam em se curar.

O problema dos vv. 3b-4

Devemos agora examinar um problema particular relacionado com os manuscritos gregos do texto bíblico. De fato, algumas versões trazem um detalhe sobre o lugar (vv. 3b-4), enquanto outras o omitem (então, deve-se ligar a leitura do v. 3a com o v. 5). Na versão longa, pode-se ler: 3b- "paralíticos, que esperavam o borbulhar da água". 4- "Porque um anjo descia periodicamente na piscina e agitava a água. E aquele que aí descia por primeiro, depois que a água fosse agitada, ficava curado, qualquer que fosse a sua doença". A presença dessas frases parece lógica, pois oferece sentido à resposta que o paralítico dá a Jesus no v. 7: "Senhor, eu não tenho ninguém para me jogar na piscina quando a água é agitada. E enquanto estou indo para lá, um outro desce antes de mim". Sem esses vv. 3b-4, a explicação do enfermo fica obscura.

Todavia, um elemento chama a nossa atenção no v. 4: a introdução da personagem "o anjo". Por quem ele é enviado? Pelo Deus de Israel? Por uma divindade

[2] A ortografia *Bethzatha* parece a melhor. O próprio nome, sem correspondência no Antigo Testamento, não traz nenhuma informação particular à narrativa (aliás, João não o traduz). Segundo a etimologia mais corrente, significa "casa da ovelha". O lugar é mencionado por Flávio Josefo, sob o nome de *Bezetha*, em seu livro *Guerra judaica*.

[3] Esta palavra tem um sentido inteiramente profano, sem ligação com a medicina: é um lugar onde se toma banho.

pagã? A resposta a essas questões modifica a interpretação que daremos à intervenção de Jesus. Por isso, é necessário um exame detalhado desses dois versículos, para determinar se é pertinente levá-los em conta em nosso estudo.[4]

Primeiramente, os vv. 3b-4 trazem um detalhe necessário para a compreensão do v. 7: é-nos dito que a água é agitada e por quem e que em seguida é preciso se jogar na água por primeiro. Somente depois vem a palavra do homem, que confirma tais informações.

Além disso, em 3b, menciona-se explicitamente "paralíticos", que são justamente os que sofrem da enfermidade do homem que Jesus vai curar. O caso desse homem é, portanto, previsto, entre a multidão de doentes.

Contudo, se o v. 3b consta amplamente em numerosos manuscritos antigos, não é o caso do v. 4, que aparece tardiamente. Este versículo poderia, então, ter sido acrescentado, na vontade de esclarecer o v. 7. É uma primeira hipótese.

A segunda consideraria, ao contrário, que esses dois versículos constavam antigamente, e que eles foram suprimidos mais tarde, pois provocavam dificuldade, porque eram ambíguos. Os escribas que recopiaram o texto poderiam ter experimentado constrangimento diante do que era contado: um anjo de proveniência desconhecida desce para agitar a água, dando-lhe assim virtudes curativas.

Esse estranho ritual é quase mágico. Ora, o termo "anjo" pode facilmente ser associado ao Deus de Israel e tornar assim dificilmente aceitáveis práticas reprovadas pela Lei. Além disso, o anjo que intervém aí é o único dos evangelhos cuja função não está ligada com a missão de Cristo (cf. Jo 1,51; 20,12).

O redator posterior teria então preferido simplificar o texto, limitando a exposição da tradição curativa ao v. 7, eliminando assim o problema posto por esse anjo. Prefiro esta segunda hipótese e escolhi olhar os vv. 3b-4 como texto "original".

O fato de que o v. 7, cuja autenticidade não é posta em dúvida, expõe com outras palavras a mesma tradição terapêutica que os vv. 3b-4 e indica que tal lenda sobre Bethzatha é ao menos tão antiga quanto a escritura joanina, e não é pura invenção posterior. Podemos imaginar que a personagem do anjo (novidade do v. 4) pertence também à lenda primitiva. Os versículos concernentes à tradição de Bethzatha, a meu ver, exercem uma função primordial para o significado e o alcance do texto na época da redação. É preciso também pensar na recepção

[4] Aplicamos aqui os princípios da "crítica textual". Este método compara as diferentes variantes apresentadas pelos manuscritos antigos, para tentar estabelecer a versão original. O procedimento implica três pontos complementares: "a crítica verbal" procura as falhas ou os remanejamentos operados pelos escribas; "a crítica externa" estabelece o valor das variantes segundo a origem e a quantidade de manuscritos que os apresentam; "a crítica interna" continua procurando a "mãe" das variantes que engendrou as variantes ulteriores (a versão mais curta é freqüentemente preferida, pois se considera que os copistas geralmente têm a tendência de alongar o texto).

Quanto à crítica textual de 3b-4, cf. METZGER, M. Bruce. *A textual commentary on the Greek New Testament* (1971). London-NewYork, United Bible Societies: 1994, 2ª ed., p. 179; AMPHOUX, Christian-Bernard. "A propos de l'histoire du texte de Jean avant 300. Quelques lieux variants significatifs". In: *Origine et postérité de l'évangile de Jean*. Paris: Cerf [Lectio Divina 143], 1990, pp. 211-213; DUPREZ, Antoine. *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean V*. Paris: J. Gabalda [Cahiers de la Revue Biblique 12], 1970, pp. 135-136; DUPREZ, A. "Probatique (piscine)". In: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey, 1972, vol. 8, col. 606-621; aqui: col. 619-620.

do texto, nos anos que seguiram à escritura, pelas comunidades que viviam no mundo pagão greco-romano. É essa aposta cultural e religiosa que o texto carrega que me interessa em primeiro lugar.

A espera do anjo

Os vv. 3b-4 trazem a explicação à expectativa dos doentes. Percebemos assim que eles não recebem nenhum atendimento sério, mas que todos esperam indefinidamente a vinda de um anjo[5] hipotético que agitará a água e lhe dará assim virtudes curativas válidas para um único doente.[6] A afirmação de que não importa qual doença possa aí ser curada explica a presença de doentes com as mais diversas afecções. A freqüência das visitas do anjo não é mencionada, o lugar está vazio de qualquer presença sobrenatural, salvo em raros momentos.

A uma espera desesperadora se junta a rivalidade, pois é preciso estar alerta e mergulhar por primeiro, sem nenhum escrúpulo quanto aos outros doentes. A crença ligada a esse santuário terapêutico é, portanto, particularmente estranha e dura ao mesmo tempo.

O termo "anjo" (ou "mensageiro") nos leva a perguntar: é preciso identificar nele, imediatamente, um enviado por Deus, para os outros anjos que intervêm no evangelho de João? Creio que não. "Anjo" é um termo vago, tão comum no judaísmo quanto no sincretismo pagão. Pode ser o mensageiro de qualquer divindade, ou o símbolo da manifestação de um espírito aquático ou de um deus médico pagão. O texto nos transmite uma tradição popular muito confusa, na qual os doentes esperam que sua cura ocorra de modo sobrenatural sem garantia alguma de poder beneficiar-se do que esperam.

Intervenção de Jesus

Depois dessa apresentação do lugar, a ação começa e a cena se fecha sobre uma personagem. Trata-se simplesmente de um homem tomado entre a multidão dos doentes. Permanecerá anônimo durante todo o relato, sua identidade se resumirá ao fato de ser doente. A natureza exata de sua doença não é esclarecida: sabemos mais adiante que ele está deitado (v. 6) e que se desloca com dificuldade e lentamente (v. 7). Ao longo do relato, ele é definido apenas pela sua doença, mesmo que haja a modificação de seu estado: ele é, antes de tudo, "o doente"

[5] A leitura "anjo do Senhor" é muito mais freqüente do que "anjo". Ela coloca o mesmo problema que os vv. 3b-4: o escriba acrescentou "Senhor" para judaizar essa tradição, ou ele suprimiu para não misturar o Deus de Israel com práticas duvidosas? Preferimos não conservar o termo por duas razões: 1) levando em conta os poucos testemunhos; 2) em 51 empregos de *kyrios* em João, 45 dizem respeito a Jesus (emprego respeitoso ou de confissão), 3 designam Deus e 3 homens. Portanto, "Senhor" é fortemente cristológico, embora seu emprego no v. 4 correria o risco de criar um contra-senso, associando o anjo a Jesus, pois Jesus é chamado de *kyrios* no v. 7. Seria também absurdo que Jesus estivesse numa situação de rivalidade com um anjo enviado pelo seu Pai (cf. 5,17-18).

[6] Um elemento surpreendente como a cura de um único doente se liga a tradições populares inexplicáveis. Por outro lado, a agitação da água (ou seu borbulhamento) pertence ao tema tradicional das curas pela água: os espíritos que habitam a água se manifestam agitando-a.

(v. 7) e, depois de sua cura, "aquele que havia sido atendido" (v. 10) ou "aquele que havia sido curado" (v. 13).

O homem é tratado como objeto: ele está deitado; ele precisa ser jogado na água por alguém. Ele está há trinta e oito anos "na sua doença" como se se tratasse de seu lugar de moradia. Seu estado constitui a sua identidade, sem que se possa imaginar como, levando em conta as circunstâncias, poderia se modificar: a personagem é inteiramente passiva e não recebe ajuda de ninguém. Prisioneiro de sua enfermidade, não parece que sairá dela, apesar de sua presença nesse lugar de cura.

O paralítico deve sua salvação à intervenção inesperada de Jesus (v. 6). Estabelece o contato com um olhar. Esse olhar equivale àquele que Deus coloca sobre os homens, e que é já em si mesmo ação salvadora (Ex 3,7-8). Além disso, Jesus manifesta um conhecimento sobrenatural do estado do doente e do aspecto dramático da sua situação, devido à duração da enfermidade. O contato continua através do estabelecimento do diálogo que dá lugar às premissas da cura.

A pergunta de Jesus, "Queres ficar curado?", é supreendente: coloca em dúvida que a presença do doente nesse lugar suponha que ele deseje se curar, embora tal realização seja difícil. A formulação da pergunta, aliás, faz eco à tradição terapêutica do lugar (v. 4): "aquele que descia por primeiro(...) ficava curado(...)". O mais surpreendente é exatamente esse emprego de "curado" (*hygiês*), que aparece sete vezes como uma ladainha no conjunto do relato, enquanto se esperaria um termo mais médico que se harmonizasse com os outros vocábulos usados: ficar doente (*asthenéô* – v. 3), doença (*asthenéia* – v. 5), atender (*therapeuô* – v. 10), curar (*iaomai* – v. 13). O fato de Jesus não perguntar simplesmente: "Queres ficar curado?" nos leva a perguntar sobre as implicações de *hygiês*.

O termo, que traduzirei por "curado", significa mais do que um restabelecimento da saúde física. "Ficar curado" corresponde ao hebraico *rafa'*, cujo sentido vai além da cura médica e toma o sentido amplo de "restabelecer em sua integridade, restaurar a força vital e cósmica".[7] Esse restabelecimento do ser salienta o poder de YHWH no judaísmo (Dt 32,39), mas também dos deuses curandeiros nas mitologias do Oriente Médio. Assim, Shadrafa, deus médico em Palmira, traz sua função em seu próprio nome (*shad*: deus; *rafa'*: curar).[8] "Curado" é também um termo técnico usado nas curas do deus médico grego Esculápio. Portanto, é preciso sublinhar que João coloca na boca de Jesus um vocabulário que evoca o aspecto religioso das curas, tal como se encontra no mundo pagão, e não reduz seu propósito a uma simples dimensão médica.

[7] Outro emprego de *hygiês*, em Jo 7,23, onde a cura realizada no dia de sábado é comparada com a circuncisão que, embora limitada a uma parte do corpo, diz respeito ao homem em todo o seu ser.

Numa mesma ordem de idéia, em At 4,9-10, "curado" é posto em paralelo com "ser salvo".

[8] No ambiente judaico, notaremos que é o anjo *Rafa-El* o encarregado de curar Tobit e a noiva de Tobias, e de restaurar suas existências e fecundidade.

A cura do enfermo

A réplica do enfermo (v. 7) não responde diretamente à pergunta de Jesus, mas expõe a principal dificuldade que, a seus olhos, faz com que ele não possa obter a cura. Sua compreensão de cura se situa num nível estritamente material: sem evocar a ajuda que poderia receber de Deus ou do deus curandeiro local, ele limita seu problema ao fato de não se beneficiar de uma ajuda humana (literalmente: "não tenho ninguém"). O matiz de sua resposta manifesta que sem dúvida ele espera que o desconhecido que o aborda o ajudará a se jogar na água após o borbulhamento. Assim, implicitamente, Jesus é desafiado, se quiser curar o doente, a se conformar com a crença local, e não a usar seu próprio poder, mas ser ajudante do poder que agita esse lugar. O pedido do paralítico estabeleceu um clima de confronto entre Jesus e a divindade local.

Jesus retoma a palavra (v. 8) e orienta a ação numa outra direção. Em vez de se sujeitar ao pedido do enfermo e ao funcionamento do lugar, Jesus, por meio de um triplo imperativo ("levanta-te, toma tua maca e anda"), desfaz a lógica do enfermo e deixa de lado as regras de cura locais. "Levanta-te" o tira da posição horizontal, sintomática da cronicidade da situação; "anda" indica que a enfermidade foi vencida; "toma tua maca" sublinha que o homem não tem mais nada a fazer naquele lugar (e serve para lançar a polêmica sobre o sábado).

Em reação à autoridade desta palavra, o homem age em seguida e sem falar nada: à tripla ordem de Jesus corresponde uma ação dupla (v. 9). Na verdade, porém, se o homem carrega sua maca e anda, após a ordem "levanta-te", João nos leva a constatar um resultado mais amplo: "e imediatamente o homem ficou curado". Além da fórmula retomar os vv. 4 e 6, ela indica, como se deverá compreendê-la, uma restauração da existência do doente muito mais plena do que a simples capacidade de se levantar e se deslocar. Este "levanta-te" é para o homem a ordem da ressurreição.

Além disso, João insiste na rapidez da realização da cura ("e imediatamente"): o homem enfermo havia quase o tempo simbólico de uma geração (quarenta anos) e estendido indefinidamente à beira da piscina se vê erguido num instante. Rompendo a temporalidade de uma vida que se esvai interminavelmente na miséria, Jesus oferece o jorrar de um instante salvador e renova a existência do enfermo.

Jesus diante dos deuses curandeiros

A realização deste milagre num lugar de cura, onde esta permanece hipotética, realizada sem água nem banho, mas somente pela autoridade e o poder de uma palavra, constrói Jesus como o verdadeiro curandeiro e o dispensador da vida, e lança uma nova polêmica voltada contra a ou as divindades tutelares desse lugar, cujo braço é "o mensageiro" que agita a água. Se pensarmos que alguns deuses foram chamados de "Salvador do mundo" (Zeus, Apolo, Esculápio, Serápis), perceberemos melhor aonde João nos quer levar. Os deuses médicos se mostraram

impotentes para curar o enfermo crônico. Jesus os vence no terreno deles e, com seu ato, se apresenta como o verdadeiro "Salvador do mundo" (4,42).

O milagre nos faz claramente mudar de nível de leitura: de uma ação situada em Jerusalém nos anos 30, passamos a um discurso endereçado a fiéis dos anos 90 em diante, fora das fronteiras da Palestina. No momento em que João escreve, a piscina de Bethzatha ainda existe. No mundo greco-romano, os santuários de cura dedicados a diversas divindades são numerosos, muito freqüentados e socialmente reconhecidos. E, de certa maneira, podemos dizer que são rivais dos carismáticos cristãos que realizam curas em nome de Jesus Cristo. Será que o próprio Jesus não seria um avatar de Serapis, destinado a ser finalmente absorvido por ele? Vislumbramos qual possa ser a intenção de João através dessa apresentação de uma tradição terapêutica superada por Jesus, único médico somente através da sua palavra.

É difícil determinar a quem a piscina de Bethzatha era dedicada. Neste ponto da análise, é preciso simplesmente constatar que João mostra Jesus agindo num lugar e em contato com tradições onde ele se encontra em concorrência direta com deuses curandeiros e que ele sai vencedor desse confronto.

Um milagre eclipsado

A constatação do sucesso da cura ("e ele andava" – v. 9) serve de conclusão ao milagre, cuja narrativa se detém então abruptamente. Somente as menções "aquele que havia sido atendido" (v. 10) e "aquele que havia sido curado" (v. 13) testemunham que o homem de fato mudou de situação.

Não há testemunhas maravilhadas da cura, nem os agradecimentos do curado. As reações virão mais tarde, sob forma de recriminações e de conflito. Quanto a Jesus, ficamos sabendo um pouco mais adiante (v. 13b) que ele desapareceu logo depois de seu gesto realizado, sem declinar a sua identidade.

No v. 5, o doente foi introduzido da maneira mais indefinida possível, como "um homem". Ao apresentar o homem, nos vv. 10 e 13, como "aquele que havia sido curado", João sublinha a restauração do seu ser e as possibilidades que lhe abrem a irrupção do poder de Deus em sua vida e o encontro com o verdadeiro Salvador. Todavia, no v. 15, o homem cai de novo no anonimato ("o homem"), perdendo sua nova identidade de curado, depois que "se afastou" de Jesus para ir ao encontro dos chefes judeus e lhes denunciar a transgressão do sábado. Se o corpo está curado, faltou a conversão.[9]

A finalidade de João não é de se deter tanto no milagre, nem apresentar uma evolução espiritual da personagem do enfermo, mas ele muda completamente a direção do seu relato. Abandonando a polêmica contra o santuário pagão e os deuses curandeiros, cuja inferioridade foi mostrada, ele retoma então o tema do conflito com os chefes judeus sobre o sábado (vv. 9b-13.15-16) e sobre a autorida-

[9] Contra o parecer de THOMAS, J-C. "Stop sinning lest something worse come upon you, The man at the pool in John 5". In: *JSNT* 59 [1995], pp. 18-19, parece-me difícil considerar o "anunciou" (*anêggeilen*) do v. 15 como proclamação de fé, em vez de denúncia.

de divina de Jesus (vv. 17ss). A seqüência termina com o anúncio da perseguição (v. 16), mas esta é superada pela afirmação de Jesus de uma autoridade sobre o sábado (ele pode dar ordem de transgredir), de uma obra parecida com a do Pai e de uma igualdade de sua pessoa com aquela de Deus. O próprio Jesus, então, se apresenta como igual a Deus (v. 18), sem limitações brotadas de normas humanas, e com o poder de curar com liberalidade e por sua própria iniciativa.

Passagem pelo Templo

Logo depois da cura, João narra uma rápida passagem de Jesus pelo Templo (v. 14). É aí que João abre um parêntese sobre outro assunto: a relação entre a doença e o pecado, através de um novo encontro do homem curado com Jesus. Este versículo, que dá continuidade lógica à primeira parte do texto (vv. 1-9a), está incluído na segunda (vv. 9b-18). Tal posicionamento tem a sua justificativa no fato de permitir um arredondamento do conflito sobre o sábado e levar à conclusão do relato.

É nesse lugar que Jesus é reconhecido, enquanto em Bethzatha ele havia permanecido anônimo. Se Jesus esconde seu nome no lugar de cura, ele o revela no Templo: é um lugar privilegiado para revelar a sua verdadeira identidade e a sua missão (2,18-21; 7,14.28; 8,2; 12,20; 10,23-25).

Ao encontrar o antigo enfermo, ele reitera a constatação da cura: "eis que tu ficaste curado". E, curiosamente, acrescenta: "não peques mais, para que não te suceda algo ainda pior". De novo, Jesus manifesta um conhecimento superior: antes ele sabia sobre o estado físico do doente (v. 6), agora revela que conhece suas ações anteriores. O homem, porém, não responde nada à interpelação de Jesus, não relembra a sua cura e vai embora para se juntar aos adversários.

Pecado e doença

O texto introduz um elemento novo ao colocar a doença em paralelo com o pecado do homem. Jesus supõe um estado anterior à presença em Bethzatha, o do pecado, do qual a doença física era a conseqüência e a manifestação visível. Isso corresponde à compreensão judaica mais corrente das causas da doença.[10]

Isso dá a entender que o "saneamento" feito por Jesus compreende a purificação dos pecados. Essa dimensão é especificamente judaica (corpo e espírito não se dissociam) e contrasta com a medíocre cura proposta em Bethzatha. Se o homem aceitasse receber o que Jesus lhe propunha, ganharia bem mais do que ele estava esperando ganhar na piscina.

Jesus o curou de um estado de alienação física, social (o homem pode entrar no Templo) e religiosa (a impureza da doença). Ele confirma o estado de restauração do doente, que nós já conhecemos (v. 9), mas acrescenta uma

[10] Ver por exemplo: Ex 15,26; Nm 17,11-15; 2Sm 12,10-17;Tb 12,7.10; Eclo 38,15; Fílon (*De sacr.* 70-71); Flávio Josefo (*AJ* 17,168-171) e em Qumrã. A medicina grega (Hipócrates, Asclepíades) romperá com essa compreensão.

condição ética: a eficácia da cura depende de uma mudança de comportamento. Senão, ao "se tornar são" poderia suceder um "se tornar pior", embora não seja esclarecido do que se trata. Jesus iniciou uma dinâmica, mas o antigo enfermo deve decidir por si mesmo se vai continuar nesse caminho, fazendo seus atos corresponderem ao seu novo estado.

Como a situação do doente era anteriormente dramática, é de se perguntar o que lhe poderia acontecer de pior. Perdemos de vista a personagem do enfermo a partir do v. 16, mas no discurso que segue, Jesus se coloca como dispensador da vida (vv. 21 e 26), manifestado por obras (vv. 19-20) e mestre do julgamento (vv. 22-23.27). Ele situa, então, a verdadeira vida e a salvação, por ocasião do julgamento, na escuta da Palavra e na fé no Filho enviado do Pai (v. 24). A condenação vem sobre aqueles que rejeitam o Filho (vv. 38.40.43).

Dos termos desse discurso deduzimos que o enfermo curado certamente agiu da maneira mais errada possível e passou ao lado da verdadeira vida oferecida pela fé em Jesus. Ele teve coragem de confessá-lo apenas como curandeiro (como uma divindade do santuário), e deixa que ele carregue a responsabilidade da trangressão do sábado. Afastando-se dele e cedendo ao temor dos judeus, ele escolhe a incredulidade que, para João, é um estado de morte. Aí está, sem dúvida, o que lhe poderia acontecer de pior. Confirma-se assim que Jesus é para ele uma ocasião de queda.[11]

Terminado este discurso narrativo do texto, gostaria agora de mostrar a visão da crítica histórica sobre as informações do texto, sobre seu contexto cultural e religioso e sobre os dados fornecidos pela arqueologia e as ciências das religiões.

2. O QUADRO RELIGIOSO DOS SANTUÁRIOS DE CURA

Um santuário pagão junto à Porta das Ovelhas?

Esse lugar de banhos foi descoberto por escavações arqueológicas, e se situava efetivamente junto à Porta das Ovelhas ("Probática", em grego), ao norte de Jerusalém, ao lado da fortaleza romana Antônia. Na época de Jesus, a piscina não ficava dentro da cidade. Somente sob Herodes Agripa I (41-44) ela foi englobada dentro das muralhas da cidade.[12] O total do sítio possuía mais de 5.000 m². A importância das construções indica que se tratava de lugar público.

Há dois períodos distintos na vida do sítio: o período judaico e o período romano. O período judaico começou, sem dúvida, quando o sumo sacerdote Simão, filho de Onias (220-195 a.C.), construiu dois grandes reservatórios para o fornecimento de água ao Templo (cf. Eclo 50,3 e Carta de Aristéias). Tais reservatórios não podiam, é claro, ser utilizados por doentes.[13] Foram também

[11] A cura em Jo 9 se apresenta como a inversão de Jo 5,1-16. O cego entra progressivamente na fé, que desemboca no reconhecimento final de Jesus como Senhor, depois do confronto com as autoridades.

[12] Herodes Agripa, ao construir a terceira muralha de proteção, aterrou o pequeno vale que fornecia a água, inutilizando assim a piscina. Foi, então, construída outra cisterna.

[13] Herodes Magno construiu, em seguida, um terceiro reservatório, inutilizando a piscina par tal uso.

descobertos pequenos reservatórios terapêuticos individuais, do mesmo período, instalados em grutas abobadadas. É aí que os doentes ficavam preferencialmente. Por outro lado, não foi identificado nenhum sinal de pórtico.[14] Nessas grutas foram encontrados restos de afrescos e de mosaicos, e também moedas (datando do tempo de Alexandre Janeu, 104-68 a.C.).

Entre 70 e 135, pouco sabemos da vida do lugar. Elementos arqueológicos mostram, entretanto, que os mesmos lugares foram utilizados entre o século II a.C. e o século II d.C. Isso não causa surpresa, pois a história das religiões mostra a estabilidade dos santuários religiosos populares, sobretudo os lugares de cura, quando eles estão acoplados a uma fonte, uma gruta, uma montanha. Mudam de nome e de divindade, mas permanecem ativos.

O período romano, que conhecemos melhor, começa em 135, quando o imperador Adriano construiu a Aelia Capitolina.[15] Adriano tinha devoção particular pelo deus médico egípcio Serápis, desde a sua peregrinação à Alexandria em 131. Bethzatha se apresentava então como lugar ideal para um culto romano dedicado a Serápis.

Os romanos reutilizaram a estrutura e a aumentaram consideravelmente. Acrescentaram cisternas, bancos nas salas cobertas e, possivelmente, um altar para sacrifícios. O lugar era claramente um santuário onde se tomavam banhos de cura, sob a proteção de Serápis, como o mostram as peças arqueológicas descobertas.[16]

O culto de Serápis-Esculápio em Bethzatha, a partir de 135, não pode ser posto em dúvida. O que haveria aí no século I? Seria um santuário abertamente pagão, em favor da ocupação romana e de localização fora da cidade amuralhada? Ou seria simplesmente um lugar judaico, impregnado de tradições populares supersticiosas?

As diferentes tradições de deuses curandeiros

Para tornar mais claro o contexto histórico no qual o sítio de Bethzatha se desenvolveu, direi algumas palavras sobre as principais divindades curandeiras semíticas e helenísticas.

As divindades semíticas: Eshmun, Shadrafa, os Rafaim

No mundo semítico, onde toda doença provinha do pecado, o sacerdote, o curandeiro e o exorcista eram a mesma pessoa. Para sanar um doente, o curandeiro devia, antes de tudo, determinar qual demônio agiu nele, em conseqüência de qual pecado, e ele o expulsava nomeando-o.

[14] Eusébio de Cesaréia, por volta de 330, escreveu: "que antigamente tinha cinco pórticos" (*Onomasticon* 240,15ss).

[15] Em 130, o imperador Adriano visitou Jerusalém, na maior parte em ruínas, e empreendeu a sua reconstrução. Contudo, diante da insurreição dos judeus contra os romanos, entre 132 e 135, o imperador decidiu fazer de Jerusalém uma cidade vazia de seu sentido religioso e proibiu o acesso dos judeus à cidade. Parte importante da cidade inicial foi arrasada e a nova cidade recebeu o nome de Aelia Capitolina.

[16] Afrescos murais representando a cura; ex-voto comemorando as duas funções de Serápis (as curas e os salvamentos no mar); moedas reproduzindo a efígie de Serápis e da deusa Hígia, filha de Esculápio; uma representação mostrando Serapis como serpente com a cabeça de homem barbado.

Foi a partir do terceiro milênio, no Egito, depois na Grécia, que o conhecimento progrediu: práticas mágicas e pesquisa racional se combinaram. Serão feitas listas de remédios, serão inventados os deuses curandeiros. As duas dimensões permanecerão associadas: numa lista de remédios, pode-se encontrar uma invocação a um deus.

O sacerdote procurava identificar a vontade do deus através de visões, de oráculos, da magia. Isso era considerado como captação pelo sacerdote de forças benéficas, a serviço da cura.

Entre os diversos deuses curandeiros existentes, algumas divindades se destacam.

O culto de Eshmun é atestado em toda a Síria-Palestina (Sidônia, Berytus, Chipre) desde o século VIII a.C. Antes deus da fecundidade e da vegetação, ele se tornou depois deus curandeiro (ex-voto no templo de Sidônia). Acabou sendo confundido com Esculápio.

Em Palmira, Biblos e Cartago, Sadrafa era cultuado desde o século V a.C. Como Eshmun, era ao mesmo tempo deus de cura e deus de fecundidade. É representado com a cabeça coberta por um cesto (para a colheita e os cultos mistéricos), segurando um cetro com uma serpente e um escorpião no ombro esquerdo. A serpente concentra nele as forças da terra, fá-lo viver e morrer, daí a sua freqüente utilização relacionada à medicina.

Há também outra potência curandeira, os Rafaim. Nas tabuletas de Ugarit,[17] são personagens importantes das mitologias cananéias, companheiros de Baal, que asseguram a fecundidade da terra. Evocados na Bíblia, a função deles aí é mais misteriosa.[18]

Os cultos ligados à água

Os semitas acreditavam na habitação de deuses ou de espíritos nas águas e fontes. Isso atesta um culto dedicado à água. A fonte é manifestação da vida divina e, na literatura hebraica, vamos encontrar "anjos das águas" e "anjos dos rios".

A helenização da Palestina, apesar da resistência nacionalista e religiosa ortodoxa, abriu as mentalidades para o exterior e permitiu a implantação de tradições terapêuticas estrangeiras como, por exemplo, aquelas praticadas na Síria, cuja influência foi muito forte. As antigas crenças se integraram ao judaísmo não oficial: virtudes de águas curativas, presença de espíritos bons e maus. Circulava uma lista de fontes curativas (a fonte de Siloé curava a lepra). Tal lista foi depois destruída, pois era suspeita de favorecer a magia.

Em Tiro, encontramos exemplo de um culto ligado à água que apresenta semelhanças com Jo 5: uma vez ao ano, em outubro, a água de um poço subia e se agitava, dando lugar a manifestações religiosas.

Os romanos retomaram e desenvolveram as atividades medicinais e religiosas ao redor dos pontos de água. Temos sinais disso: os banhos de Bethzatha

[17] Ugarit é uma cidade antiga, na atual Síria. Sua história começa no neolítico. Suas tabuletas nos oferecem os únicos textos cananeus conhecidos; datam do século XIV a.C.

[18] Gn 15,20; Jó 17,15; Is 14,9; 26,19; Sl 88,11.

foram aumentados; os banhos de Tiberíades tinham grande reputação; em Gadara, na Decápole, cerimônias religiosas, com grande concorrência de público, eram realizadas até o século VI d.C.

As divindades helenísticas: Esculápio e Serápis

Os deuses helenísticos sucederam-se às divindades semíticas e as substituiram por meio de um fenômeno de sincretismo. Houve uma sucessão temporal e espiritual. Há essencialmente dois deuses: Esculápio e Serápis.

No paganismo greco-romano, Esculápio (do latim, *Aesculapius*; em grego: *Asclépios*) é o deus médico por excelência. Na *Ilíada* (2,731; 4,194; 11,518), ele ainda não é um médico hábil e sua divinização deu-se somente mais tarde (*Hinos homéricos a Apolo* 16), graças ao culto epidauriano.

Tendo-se tornado deus, a sua lenda se fixou: filho de Apolo, obtém a sua arte do Centauro. Denunciado aos deuses por ter ressuscitado um homem, ele é fulminado por Zeus. Ressuscita sob a forma de uma toupeira, outro animal ligado à terra. Conseqüentemente, a maior parte de seus santuários serão subterrâneos e conectados a fontes de água. Ele é o deus das forças da terra, tem como atributos a água e as fontes. Muitas vezes acompanhado de um galo, segura um bastão com uma serpente (símbolo da fecundidade e ciência divinatória) enrolada.

Rapidamente, o seu culto se torna muito popular na Grécia (Atenas, Cós, Delos, Pérgamo, Epidauro), no Oriente Médio, na Palestina e sobretudo na Síria-Fenícia (assimilado a Eshmun). É invocado sob o nome de "deus salvador", "salvador do universo", "guardião dos imortais". Ele sana o corpo e as almas, cura e ressuscita. São atribuídos a ele numerosos milagres, relatados por Isilo de Epidauro. Possui inumeráveis santuários e ex-votos de cura, inclusive na Palestina (Estrabão, *Geografia* VIII,6,15).

O vocabulário que se forjará em torno do seu nome testemunha seu prestígio: "os filhos de Esculápio" (*Asclêpiou paidés* ou *asclêpiadai*), designando os médicos; a *asclêpias* é uma planta-antídoto (Dioscórides; Galieno). Templos recebem o seu nome e festas são feitas em sua honra.

Contudo, depois de ter "absorvido" Eshmun na Fenícia, e Apolo em Roma, Esculápio também foi vítima de sincretismo: progressivamente confundido com Serápis, será suplantado por este.

O Egito considera Serápis como o deus médico por excelência, ao lado de Ísis. Ísis se compraz em curar aqueles que vêm ao seu templo (segundo Diodoro da Sicília), onde se encontra, aliás, um encarregado de narrar suas curas: as descrições visam a fazer de Ísis a maior curandeira, em competição direta com os deuses gregos.

Quanto a Serápis, antes deus dos mortos, associado a Osíris, é depois deus da fecundidade. É também deus curandeiro e se especializa nos salvamentos no mar. Muitas vezes representado como uma serpente com cabeça de homem, traz também consigo um cesto de fecundidade.

Originário da Alexandria, onde o deus tem a sua estátua, o culto de Serápis se difundiu no Egito sob Ptolomeu I (304-282), que fez dele o deus do Egito helenístico. O faraó uniu gregos e egípcios num único culto de Serápis-Esculápio.

Depois seu culto se espalhou e se impôs em todo o Oriente Próximo, com o seu centro no Egito (Alexandria, Mênfis), para onde se ia em peregrinação. Até o século I d.C., pobres iam ao santuário, mas a partir dessa data, pessoas cultas ou ricas começaram a se dirigir para aí. O culto se impregnou de piedade mística e se aproximou aos cultos mistéricos.

Traços desse culto (ou de culto comum Serápis-Ísis) apareceram na Galiléia, na Samaria, em Cesaréia de Filipe. Ele se impôs particularmente em Aelia Capitolina, graças a Adriano.

O sincretismo semítico-helenístico na Palestina

A época helenística vive, então, a fusão dos deuses egípcios, gregos e orientais; eles são cultuados em todos os lugares ao mesmo tempo. As analogias dos curandeiros (a água, a serpente) facilitaram tal sincretismo em prol de Serápis. O deus egípcio suplantou Eshmun, Esculápio, Adônis e, localmente, Osíris, Hélios, Amon, Zeus, Hades, Dioniso, Poseidon e Baal.

A ortodoxia judaica permanecia reticente a respeito dos cultos e dos banhos curativos, mas tais ritos continuaram sendo praticados à margem da religião oficial. O povo se mostrava permeável às tradições terapêuticas helenísticas. E as elites demoraram para abrandar suas doutrinas, até aceitar a angelologia popular, largamente difundida em todo o Oriente Próximo. Diversos costumes religiosos se sobrepuseram e se misturaram às crenças judaicas, favorecendo a proliferação de divindades curandeiras, assim como espíritos benfazejos e malfeitores em todos os seus domínios.

No que diz respeito ao culto em Bethzatha, podemos razoavelmente lançar a hipótese de que um culto de cura semítico que utilizava as forças sobrenaturais que habitam a água tenha existido num primeiro momento. Depois, num segundo tempo, um culto de cura de Serapis-Esculápio tenha se sobreposto a essa fonte semítica. De fato, imagina-se que, assim tão perto do Templo, as práticas de Bethzatha sem raízes semíticas teriam encontrado uma oposição que teria impedido a sua assimilação.[19]

Portanto, é bastante verossímil que na época de Jesus, como na do escrito joanino (anos 90), numerosos doentes esperassem sua cura nos reservatórios subterrâneos, por intervenção de uma divindade médica, assimilada a Serapis ou a um de seus avatares, e que o anjo da tradição seja o braço dessa divindade, ou a própria divindade para não nomeá-la. O relato joanino nos apresentaria, então, aparentemente, um caso muito semelhante ao dos santuários de cura tais como os de Epidauro ou de Pérgamo.

[19] É a hipótese de DUPREZ, A. *op. cit.*, pp. 89.97.124.160; e "Probatique (piscine)", col. 616-619.

Os santuários de cura

Os santuários, baseados no poder e na ação dos deuses, legitimados por lendas e oráculos, eram instituições antigas. Os próprios médicos orientavam os doentes para esses lugares quando sua habilidade se mostrava insuficiente.

Ofereciam um lugar aos doentes, com um deus para eles, fossem ricos ou pobres (às vezes o eram excessivamente, quando patrões ricos abandonavam seus escravos doentes no santuário). Apesar da concorrência das terapias individuais, os lugares de cura eram poderosos e bem estabelecidos.

Santuários consagrados a esses deuses (Esculápio e Serápis) cobriam um grande espaço, com alojamentos para o pessoal, hospitais, teatros, estádios (*Asclepieion* de Pérgamo e de Epidauro). Possuiam piscinas e galerias subterrâneas, onde havia abundância de água, em vista das curas. Eram bem grandes, a fim de permitir aposentos.

O pessoal era composto de sacerdotes e médicos. Havia um registro de curas e de remédios.

Sacerdotes e terapeutas se reuniam (Delos) em honra do deus. Assim foi constituída a casta médica, tendo como patrono Esculápio. Escolas de medicina foram abertas nesses lugares sagrados, célebres desde o século V a.C. Assim, a escola de medicina e o santuário de Cós (*Asclepieion*) ficou conhecido graças a Hipócrates, que aí ensinou (por volta de 460 a.C.). Existia uma outra escola no Pireu. Em Epidauro, ao contrário, havia apenas sacerdotes.

O procedimento da cura nos é bem conhecido. Na maioria dos textos, deve-se ir até um santuário para ser curado, em peregrinação inspirada pelo deus. Porém, o doente que não pode se deslocar pode ser substituído por um parente. Apresenta-se o doente ao sacerdote e lhe explica a doença. Há relatos de casos de defeitos incuráveis e às vezes casos extravagantes (mulher grávida há quatro anos).

A cura começa com importantes preparativos: abluções para se tornar puro; uma série de banhos quentes e frios nos pequenos tanques (freqüentemente subterrâneos); passeios; eventualmente, um regime alimentar. Às vezes, o deus deve intervir para forçar o doente a seguir o regime. Para ser eficaz, a água dos tanques deve ter molhado antes os pés das estátuas dos deuses e assim se impregnado da força vital deles. Essa água santa poderá, em seguida, curar qualquer doença ou enfermidade.

Tais atividades preliminares são relacionadas em Epidauro, Dendarah, no *Asclepieion* de Atenas. Em Pérgamo, havia duas piscinas: uma para beber, outra para se banhar. No *Serapeion* de Mênfis, os tanques cheios d'água serviam para fazer libações ao deus.

O doente segue esse regime preparatório por algum tempo e depois é instalado numa galeria subterrânea, bem provida de água, para o período de incubação. É o momento chave da cura, pois em seu sono, o doente vai receber uma visita do deus que lhe indicará o remédio para o seu mal.

Ao aparecer, o deus estabelece às vezes um diálogo com o doente sobre a confiança que este deposita nele, sobretudo se ele hesitou em vir ao templo. A

simples aparição do deus pode ser suficiente para realizar a cura; senão, este prescreve um tratamento detalhado. Outras vezes, ele aparece com serpentes que lambem o doente e assim o sanam. O deus pode delegar um sacerdote como mediador da cura. Um homem no santuário pode também ser portador do poder da divindade (Vespasiano no santuário de Serápis em Alexandria – Tácito, *Anais* 4,81). Há também milagres punitivos: o mal impera nos casos de fraude ou de negligência.

Após a cura, o paciente se submete às libações rituais e apresenta ao sacerdote um ex-voto, tabuleta onde ele agradece por escrito ao deus e narra a sua cura. Em Pérgamo e Epidauro foram encontrados muitos desses ex-votos narrando milagres de cegos que recobram a visão, paralíticos que andam etc. Há poucos casos de possessões demoníacas nesses santuários.

Todavia, esses textos apologéticos não são o único testemunho desses lugares, e alguns autores antigos se mostraram sarcásticos quanto a esses santuários. Assim, Aristófanes (século V-IV) encena uma paródia de peregrinação: o velho cego Plutos, desde a sua chegada ao santuário, toma banho de água salgada fria; após ter consagrado, no altar do deus, bolos e oferendas, ele se deita entre os outros doentes; um de seus companheiros vê, durante a noite, um sacerdote "surrupiando os bolos redondos e os figos secos da mesa sagrada" e os restos de todos os altares. Entretanto, o deus curará Plutos por meio de duas serpentes que lhe lamberão os olhos (*Plutos*, 633-747).

Tais instituições pertencem à cultura helenística. Na Palestina, não havia hospitais nem asilos. Os doentes físicos e mentais ficavam a cargo das famílias. Se violentos, eram expulsos e ficavam vagando (Mt 8,28). Havia poucos doutores, muito caros e incapazes (Mc 5,26); daí o sucesso dos curandeiros. O caso de Bethzatha poderia ser uma exceção, dando testemunho das práticas de um verdadeiro santuário de cura.

Em todo caso, os primeiros leitores do evangelho de João são remetidos a uma realidade social que certamente lhes é familiar.

Um movimento se liga ao império romano: o declínio da medicina empírica em proveito da medicina religiosa. É um tempo em que a crença nos milagres e a superstição se reavivam, onde o irracional progride: tudo se torna "científico" e aceitável, crível, enquanto o que é verdadeiramente científico e racional (baseado na observação das leis da natureza) perde terreno. Caminha-se para a individualização das práticas: a aquisição de meios de cura permite exercê-la fora dos centros terapêuticos religiosos. A magia se desenvolve durante o período helenístico e se vangloria de ser uma ciência.

Entretanto, os grandes santuários de cura continuarão sendo freqüentados até o fim da Antigüidade, como se pode constatar em Epidauro.

CONCLUSÃO: A POLÊMICA ANTI-PAGÃ E ANTI-SINCRETISTA

Ao término deste percurso, nota-se que o propósito de João se inscreve numa polêmica contra os deuses curandeiros pagãos e seus santuários. Para a desenvolver, João escolheu narrar um milagre realizado por Jesus nesse lugar de cura bem particular, um santuário pagão na Palestina.

O relato funciona em dois níveis: de um lado, propõe uma descrição de Jesus e de sua ação que irá nutrir a sua cristologia; de outro, oferece um modelo para seus leitores meditarem.

No que diz respeito à personagem Jesus, notam-se certos traços que se distanciam daquilo que se sabe sobre os santuários terapêuticos: Jesus não está ligado a nenhum lugar institucional, mas é um carismático itinerante, que não tem necessidade de ser consultado num santuário; ele não recebe dinheiro nem culto em recompensa de seus benefícios, mas estes são oferecidos no âmbito da pregação da Palavra; ele tem o poder de sanar os casos desesperados, sem ritos preparatórios e sem demora; ele não usa a água que está à sua disposição, mas cura o homem unicamente com a sua palavra. A água e seus ritos são finalmente inúteis para a cura.

Como a cura do filho do funcionário (4,46-54), este sinal manifesta a glória do Filho enviado do Pai, e o poder que o Filho tem de fazer viver quem quiser (5,21). Ele pode ir até além dos pedidos, ir até um homem em sua alienação e lhe oferecer um estado bem maior do que a cura do corpo. Ele não é tributário de práticas terapêuticas habituais, nem dos limites do conhecimento médico. Não tem nada a ver nem em comum com as divindades curandeiras semíticas ou helenísticas, que ele supera amplamente.

Além do ministério de Jesus e de sua época (os anos 30), o propósito de João está também orientado para seus leitores dos anos 90 e para as realidades culturais que os rodeiam. Os fiéis que vivem no mundo grego certamente estão bem a par das práticas dos santuários de cura, e talvez eles mesmos os freqüentem. É por isso que o relato de Jo 5 se situa exatamente num lugar desse tipo: o contexto é superficialmente judaico (a Jerusalém dos anos 30), mas em profundidade ele fala diretamente aos cristãos do mundo grego. É, portanto, o lugar ideal para que Jesus aí manifeste seu poder e estabeleça um duelo, por meio do doente interposto, com a divindade local, a fim de mostrar um poder superior ao dela.

No mundo greco-romano onde o Evangelho foi pregado, existia claramente uma concorrência entre os deuses curandeiros e Jesus. Eles podiam estar em oposição (a fé em Jesus exclui o recurso aos deuses curandeiros), ou estar de acordo (um cristão pode ir se fazer curar num santuário). Havia também o risco de que Jesus fosse confundido com os deuses curandeiros (um deus a mais) ou fosse também absorvido por Serápis (o prestígio de Jesus era menor do que o de Serápis).

João faz a escolha da ruptura radical: a adesão a Jesus torna totalmente inútil o recurso aos santuários de cura, pois é ele o verdadeiro médico. Além

disso, tais santuários mascaram sua impotência através de ritos complexos ou misteriosos; eles, de fato, são incapazes de curar doenças sérias. Há assim uma denúncia de sua charlatanice.

João não cita nenhum nome de divindade em Bethzatha, mas se percebe que são os deuses médicos em geral que são atacados e desacreditados pelo milagre. Por trás de Bethzatha, está Epidauro, Cós ou Pérgamo.

Assim os pregadores do Evangelho podem anunciar que com Jesus não é mais preciso ficar esperando à beira de um tanque que o sobrenatural se digne manifestar; que é preciso rejeitar esse tipo de lugares e não mais se preocupar com deuses curandeiros: a verdadeira cura está em outro lugar. A acolhida do Filho é cura completa e entrada imediata na vida eterna. Assim, Jesus se manifesta como "a ressurreição e a vida" e como o verdadeiro "salvador do mundo", sem concorrência possível, e como o único recurso dos cristãos.

No cristianismo primitivo, a luta será muito viva entre Jesus e os deuses curandeiros e irá crescendo, principalmente em confronto com Esculápio. O imperador Juliano Apóstata (361-363) restaurará brevemente o culto de Ésculápio, declarando-o Salvador, Filho de Deus que desceu à terra, curando e ressuscitando seres humanos, enquanto Jesus não passaria de um falsário. Em reação à intransigência dos cristãos que rejeitavam os centros de cura, os oráculos e as terapias pagãs, essa tentativa de despertar as velhas tradições aparece como um último suspiro das divindades curandeiras.

Capítulo II

A missão cristã perante o culto de Ártemis de Éfeso (At 19,23-40)

23- Naquele tempo, aconteceu um tumulto não pequeno a respeito do Caminho. 24- Um certo Demétrio, ourives, fabricante de templos de prata de Ártemis, dava um lucro não pequeno aos artesãos. 25- Ele os reuniu, com os ourives da mesma profissão, e disse: "Homens! Vós sabeis que nossa riqueza depende desta indústria; 26- ora, vós sabeis que, não somente em Éfeso, mas em quase toda a Ásia, esse Paulo persuadiu e desviou uma enorme multidão, dizendo que isso não são deuses, esses deuses feitos pela mão dos homens. 27- Ele não somente fez com que o descrédito antigisse a nossa profissão, mas também que o templo da grande deusa Ártemis fosse considerado como nada. E até mesmo é certo que está sendo despojada de seu prestígio aquela que é adorada em toda a Ásia e em toda a terra habitada". 28- Quando eles ouviram isso, ficaram furiosos e começaram a gritar: "Grande é a Ártemis dos efésios!" 29- O tumulto se espalhou por toda a cidade. De comum acordo, se precipitaram para o teatro e agarraram os macedônios Gaio e Aristarco, companheiros de viagem de Paulo. 30- Paulo queria se apresentar diante do povo, mas os discípulos não lhe permitiram. 31- Inclusive alguns asiarcas, que eram seus amigos, lhe enviaram mensageiros para pedir que não fosse ao teatro.

32- Uns gritavam uma coisa, outros outra, pois reinava a confusão na assembléia, e a maioria não sabia nem mesmo por que estava aí reunida. 33- Então, tiraram Alexandre do meio da multidão e os judeus o colocaram na frente; e Alexandre, fazendo o sinal com a mão, queria apresentar a defesa diante do povo. 34- Mas quando reconheceram que ele era judeu, todos, a uma só voz, durante quase duas horas, gritavam: "Grande é a Ártemis dos efésios!".

35- O escrivão acalmou a multidão e disse: "Efésios, quem dentre os homens não sabe que a cidade de Éfeso é a guardiã do templo da grande Ártemis e de sua estátua caída do céu? 36- Essas coisas são incontestáveis e, por isso, deveis ficar calmos e não fazer nada precipitado. 37- De fato, vós trouxestes estes homens que não são sacrílegos nem blasfemadores em relação à nossa deusa. 38- Portanto, se Demétrio e

os artesãos que estão com ele têm alguma crítica contra alguém, há as assembléias públicas e os procônsules. Que eles dêem queixa! 39- E se vós estais procurando qualquer outra coisa, isso será resolvido na assembléia legal. 40- De fato, corremos o perigo de ser acusados de sedição por isso que aconteceu hoje, pois não há nenhum motivo que nos permita prestar conta desta aglomeração". Após ter dito isso, ele dissolveu a assembléia.

São poucos os textos do Novo Testamento que mencionam templos de divindades pagãs. Os leitores são mais familiares ao Templo de Jerusalém, de suas práticas e das polêmicas que ele suscita do que dos seus equivalentes no universo religioso pagão. Contudo, esses lugares de culto, muito freqüentados e populares no século I, fizeram parte do ambiente social das primeiras comunidades cristãs e assim colocaram rapidamente a questão das modalidades de co-habitação.

Somente Lucas consagra um relato dos Atos dos apóstolos a um templo, o de Ártemis em Éfeso. Poderia ele ter escrito que Paulo permaneceu dois anos na grande cidade da Ásia Menor sem dizer uma palavra sobre um culto que atraía multidões de todo o império? Assim, é durante a sua terceira viagem missionária (At 18,23-21,14) que Paulo será envolvido, sem querer, num motim relacionado com a honra do templo da deusa, prejudicada pela propagação do Evangelho. A ocasião para Lucas nos esboçar alguns elementos de uma polêmica que acabava de nascer: a crítica cristã dos templos pagãos e de sua atividade comercial.

1. ANÁLISE NARRATIVA DE ATOS 19,23-40

A reunião dos ourives

É com ênfase que Lucas introduz o conflito: trata-se, literalmente, de um tumulto "não pequeno" (*ouk oligos* – v. 23). A expressão dá a entender que o que começa como uma agitação (*tarachos* – cf. também 12,18) localizada poderia muito bem conter em si uma grande sedição.

Dois partidos estão presentes: primeiramente, "o Caminho" (v. 23). Este termo designa, nos Atos, o ensinamento e, ao mesmo tempo, o partido cristão, tais como Paulo e os seus os representam (19,9; 22.4; 24,14.22). O termo não é estritamente religioso, mas designa uma corrente de pensamento, principalmente filosófica. A escolha de um vocábulo específico sublinha também que os cristãos não se assimilam à Sinagoga e têm consciência de seguir seu próprio caminho (cf. 19,8-9).

A missão cristã é apresentada como um grupo constituído, embora no relato apareçam apenas algumas pessoas isoladas. Portanto, não há um real enfrentamento com o outro partido, a associação dos ourives dirigida por Demétrio. Este é um elemento que, mais tarde, no relato, jogará em favor dos cristãos.

Lucas fornece alguns elementos do contexto desse conflito. Demetrio é ourives, literalmente, "batedor de prata", e sua especialidade é justamente fabri-

car templos de prata, ligados à deusa Ártemis, que, saberemos mais à frente, é a divindade tutelar da cidade. Sem esclarecer muito, Lucas mostra que ela traz para os artesãos "um lucro não pequeno" (*ouk oligên*). A repetição dessa lítotes, um versículo depois, cria uma aproximação entre agitação e lucro.

Demétrio não é um artesão entre outros. Ao conseguir ganhos para os artesãos, torna-se uma personagem economicamente importante na cidade. Isso justifica sua posição de porta-voz do grupo diante dos magistrados, mas também torna suspeita a sua motivação: o movimento da multidão que ele suscita ganha uma coloração bastante interesseira.

Demétrio é um "artista criador de imagens", como Paulo as descreveu em At 17,29. Ele fabrica miniaturas do templo de Éfeso. A ele estão associados os artesãos da cidade (v. 24) e os ourives do mesmo ramo (v. 25a). A interdependência prática dessas personagens não é esclarecida, mas entende-se que todos estão implicados na fabricação e na comercialização das miniaturas do templo, e que eles vivem disso (v. 25b).

O discurso de Demétrio

O homem se dirige à associação dos ourives e não a toda a população da cidade.[1] Nota-se, aliás, que os protestos em defesa da deusa surgem desses artesãos e não dos sacerdotes do templo. Isso leva a manter o debate num terreno prioritariamente econômico e não religioso.

Num primeiro momento, o assunto visa à fabricação de imagens ligadas ao templo: Demétrio mostra a adequação entre as miniaturas, o templo e a deusa ("deuses feitos pela mão dos homens" – v. 26). Isso revela uma concepção religiosa segundo a qual a imagem de um deus é igual a esse deus, sem diferenciação qualitativa: negar a primeira é negar o segundo. Se não se fabricam mais esses objetos por considerá-los inúteis, é o próprio culto que fica desacreditado e as peregrinações cessam (v. 27) e, então, é todo o conjunto que "não são mais deuses" (v. 26). A expressão lucana "deuses feitos pela mão dos homens" procura fazer das divindades pagãs simples objetos, e ao colocar essa confissão de fé na boca de um efésio, Lucas legitima implicitamente o conteúdo da pregação iconoclasta de Paulo.

Num segundo momento, notamos a construção em círculos que vão se expandindo: passa-se das reproduções ao templo, do templo à deusa, da deusa à cidade de Éfeso, da cidade a toda a Ásia e, depois, a todo o mundo habitado. Segundo Demétrio, a pregação de Paulo vai produzir uma onda que colocará em choque os valores religiosos e comerciais do mundo todo.

Nota-se que a questão do debate não é pequena, e o discurso de Demétrio testemunha isso. O ourives certamente evoca o comércio ligado ao templo, do qual depende a prosperidade da cidade (vv. 25-26). Em seguida, porém, ele

[1] Em Éfeso, a existência da associação de ourives é testemunhada pelas inscrições.

aborda a questão da preservação da honra da deusa, adorada no mundo inteiro (v. 27). Criticar a validade dos templos de prata desembocaria, a longo prazo, na negação dos deuses tradicionais e da necessidade de lhes prestar um culto sob a forma tradicional (peregrinação ao templo, compra de reproduções etc.). A missão é percebida como um perigo para os ourives. Lançada por um grupo restrito, a polêmica diz respeito à expansão global da missão.

Éfeso é o centro do culto de Ártemis efesina, apoiado sobre "seu templo e sua estátua caída do céu" (v. 35). O slogan religioso "Grande é a Ártemis dos efésios" (28,34) expressa o orgulho local e a piedade da multidão. É por isso que a pregação evangélica corre o risco, na sua crítica às imagens de divindades, de ser taxada de sacrílega e blasfema (v. 37), crimes passíveis de morte que, se são provados, representariam um verdadeiro problema para a continuidade da missão. Portanto, a questão que se coloca é esta: como as comunidades cristãs poderão encontrar seu lugar na cidade helenística, exercendo seu proselitismo de maneira convincente, mas sem cair sob a vara da lei e sem ferir os orgulhos locais?

É isso que Lucas procura nos mostrar. Para isso, ele ataca os ourives com três argumentos. O primeiro consiste em atribuir a Demétrio motivações financeiras mais do que religiosas. Demétrio não se interessa absolutamente pela mensagem pregada por Paulo. Sua queixa recai somente sobre a crítica judaico-cristã das imagens sagradas, e sobre o descrédito que tal fato pode provocar na profissão de ourives (v. 27). O segundo argumento é a defesa da honra da profissão: Demétrio seria atingido pessoalmente por uma retração nas reproduções de templos, pois perderia a proeminência de seu *status* social.

O tumulto se expande

O terceiro argumento contra os ourives é o prolongamento da reclamação deles num movimento de massa desordenado e violento. Se Demétrio considera a missão como perigo (v. 27), Lucas devolve a acusação contra os efésios. O tumulto na cidade (v. 23) é devido às veleidades sediciosas de um grupo de comerciantes, seguido por um populacho ignorante (v. 32). Lucas multiplica as qualificações que fazem da multidão reunida uma corja enfurecida, violenta e manipulada: em sua dinâmica geral (vv. 29 e 32), em seus sentimentos (v. 28a), em suas palavras (vv. 28a. 32a. 34), em seus movimentos (v. 29). Lucas insiste na unidade do grupo (vv. 29 e 34), na densidade da agitação (v. 34) e, ao mesmo tempo, na inutilidade da reunião. Aquilo que começa como um movimento espontâneo, motivado por interesse ou piedade, acaba se transformando em simples vontade de criar confusões e de se entregar à violência: "a maioria não sabia nem mesmo por que estava aí reunida" (v. 32). O movimento se expandiu em círculos: Demétrio faz um discurso que subleva o pessoal da sua profissão e das profissões parecidas (v. 25); depois, uma multidão se junta aos ourives e espalha assim o tumulto por toda a cidade. Lucas usa a aversão das autoridades romanas para com esse tipo de movimentos populares e se coloca também ele

do lado da defesa da ordem pública: desmobiliza os oponentes à missão cristã, descrevendo-os como sediciosos.

A multidão se dirige ao teatro arrastando dois companheiros de Paulo (cf. 20,4), escolhidos ao acaso.[2] O teatro é um lugar onde são discutidos estatutos das comunidades. Aqui, o cenário democrático é perturbado: torna-se um lugar de anarquia e de revolta.

Curiosamente, o primeiro abordado pela crítica, Paulo, está ausente da cena, e o conflito se desenrola e se estabelece sem ele.[3] Apesar da sua função de iniciador da pregação em Éfeso, Paulo não tem qualquer autoridade: são os cristãos de Éfeso que lhe ordenam o que deve fazer (v. 30). Então, Lucas explica que Paulo, visado pessoalmente por Demétrio, não se apresentou em pessoa e deixou que dois companehiros seus fossem molestados. Ele não fugiu, mas teve de ceder às objeções da comunidade e aos rogos dos magistrados locais que procuravam protegê-lo (v. 31). É também uma maneira de dizer que o porta-voz do Evangelho não está envolvido nessa polêmica, mas que se trata de um caso local, nascido de um mal-entendido sobre a missão (v. 37) e instigado por más intenções.

Quem são os asiarcas que protegem Paulo? Membros da assembléia provincial da Ásia, são magistrados graduados, com função política e religiosa.[4] O fato de Paulo ser amigo dos asiarcas é uma grande honra, e o fato de protegerem Paulo dá a entender que a pregação cristã não é perigosa para a cidade.

Enquanto o leitor esperava ver a acusação se centralizar nos cristãos Gaio e Aristarco, estes desaparecem de cena e aparece uma nova personagem: o judeu Alexandre.

Alexandre diante da multidão

O personagem aparece repentinamente e sua função é muito confusa: por que esse judeu com nome grego vem se meter num debate que diz respeito aos cristãos? Que defesa pretende ele apresentar e com qual finalidade? Não sabemos por que a comunidade judaica de Éfeso se encontra no teatro e escolhe um representante para si.[5] Defenderá ele a sua comunidade, dissociando-a

[2] O teatro de Éfeso é o maior entre os que foram conservados. Podia acolher até 50.000 pessoas.

[3] Em *Os Atos apócrifos de Paulo* (metade do século II), cap. 9, a seqüência é recomposta diferentemente: Paulo é levado ao teatro, onde faz um discurso iconoclasta diante do procônsul. Então ele é condenado a ser jogado aos leões, mas é salvo milagrosamente.

[4] Uma assembléia, composta de delegados das cidades da Ásia, se reunia a cada ano e elegia um presidente por um ano, chamado de Asiarca. Ele realizava os sacrifícios destinados ao imperador e a Roma, presidia os jogos e as festas do culto imperial, supervisionava os templos, gerenciava as relações de poder, os direitos locais e os privilégios. Cuidava também que o imperador não fosse ofendido. São pessoas importantíssimas, cujo nome servia para designar o ano para toda a província e que às vezes era gravado nas moedas.

Antes de assumir essa função, os asiarcas tinham exercido as magistraturas mais importantes da cidade. Deviam ser de boa família e ricos, pois parte das despesas das festas ficava por conta deles. Após exercerem o seu mandato, os asiarcas mantinham o título. Vamos também encontrar essa função em outras províncias (galatarca, bitinarca). Os sacerdotes serviam nos templos provinciais, construídos nas cidades onde havia assembléia, e também eles eram chamados de Asiarcas.

[5] A tradução mais lógica de *synebibasan* é "colocaram na frente" (v. 33a).

explicitamente dos cristãos? Não saberemos, pois a multidão não o deixa falar e aumenta a gritaria.

Constatamos que judeus e cristãos se encontram, sem distinção, diante da mesma oposição violenta. Uma explicação para essa hostilidade pode ser a crítica judaica das imagens, que é bem conhecida. Alexandre, tendo sido imediatamente identificado pela multidão, se vê associado aos cristãos acusados de iconoclastia. Há confusão entre judaísmo e cristianismo por parte dos pagãos. Podemos deduzir que a pregação cristã é ainda mais ou menos associada ao proselitismo judeu pelos pagãos, que procuram se defender usando a força.

A gritaria dos efésios contrasta com o silêncio imposto: judeus e cristãos são considerados como um grupo anti-social (opõem-se ao culto dos deuses da cidade); neste momento, a multidão levada pelos ourives é apresentada como uma súcia incontrolável.

Então, a ação desliza para outro terreno, também crucial para Lucas, o do direito romano e dos recursos possíveis diante dos tribunais. Uma nova personagem surge no relato: um escrivão público (*grammateus* – v. 35).

Intervenção e discurso do escrivão público

O *grammateus* é um funcionário importante na cidade.[6] Seu poder político e jurídico é real e, portanto, nada anacrônico em At 19. Lucas não mencionou ação de justiça oficial, embora a personagem do escrivão intervenha no relato de maneira um tanto abrupta. Entretanto, ele exerce uma tarefa fundamental: se os cristãos necessitam de um estatuto legal que faça jurisprudência, ele deve ser promulgado por um magistrado reconhecido.

Entre os vv. 31 e 40, Lucas multiplica os termos jurídicos[7] que dão veracidade ao seu propósito e mostram que não se trata de um litígio isolado, mas que os cristãos estão procurando debater publicamente o seu estatuto legal dentro do império.

O primeiro gesto do escrivão consiste em apaziguar a multidão (v. 35). Ele mostra a sua autoridade e legitima assim o conteúdo do seu propósito.

Seu discurso está construído em dois momentos. Num primeiro tempo, centra-se sobre a questão religiosa: Éfeso é a cidade de Ártemis e de sua imagem; os cristãos não são sacrílegos (vv. 35-37). Num segundo momento, ele aborda a questão jurídica: as contestações devem se pautar dentro da legalidade; é preciso evitar a sedição (vv. 38-40).

[6] As inscrições de Éfeso mencionam vários escrivães diferentes (do senado, dos efésios, do conselho e, o mais importante, o escrivão do povo). Esses escrivães tomam parte no recrutamento do conselho, na preparação da redação dos decretos, propõem o objeto das deliberações, lêem documentos nas assembléias ou peças de processos diante dos tribunais. São encarregados de registrar os documentos oficiais e guardá-los. O *grammmateus* era o agente executivo das decisões do povo (*dêmos*; no v. 33 este termo é, aliás, empregado em oposição a *ochlos*, multidão). Ele fazia a ligação entre a administração civil e o poder romano da província, e isso o tornava de fato chefe da cidade romana. Em Éfeso, os documentos oficiais eram datados em referência ao titular do posto. Os nomes deles figuram, às vezes, nas moedas.

[7] *Asiarcas, apresentar uma defesa, povo, escrivão, dias de audiência, procônsules, dar queixa, assembléia pública, sedição.*

O escrivão se dirige a toda a população e não somente aos ourives, pois ele proclama um dado indubitavelmente conhecido por todos, que é a fundação cultural e religiosa da cidade. Retomando os termos do *slogan* religioso e patriótico da multidão ("Grande é a Ártemis dos efésios"), ele relembra a função da cidade: "A cidade de Éfeso é a guardiã do templo da grande Ártemis e de sua estátua caída do céu".

Introduzindo o templo de Ártemis em sua declaração, legitima a fabricação das reproduções que são feitas dele, pois está diretamente associado à deusa. Essa tarefa tradicional de Éfeso é conhecida no mundo inteiro e por todos os habitantes de Éfeso (isto é, também judeus e cristãos), como sublinha a frase "quem dentre os homens que não sabe". A crença na deusa tutelar é reafirmada. Tanto os efésios pagãos quanto os judeus ou os cristãos não podem pôr em questão esse dado cultural e, para os fiéis, o poder da deusa que isso manifesta. Conseqüentemente, a tolerância mútua dos grupos da cidade é ponto pacífico: nenhum grupo social ou religioso – e, portanto, *a fortiori*, o movimento cristão – se apresenta como perigo para outro, nem coloca em questão a identidade ou a validade de suas atividades. Se Demétrio viu a pregação cristã como um perigo, o magistrado não leva tal ameaça a sério; é que a função religiosa de Éfeso e, portanto, a perenidade de suas atividades, são "incontestáveis" (v. 36).

O protesto de Demétrio pesava sobre a crítica às imagens (v. 26); o escrivão relembra a função do templo: guardar "a estátua caída do céu" (literalmente: *diopétês*, que significa apenas "caída de Zeus"). À insinuação cristã de uma simples autoridade humana do templo e de suas imagens, o magistrado opõe uma fundação divina (Éfeso é uma cidade escolhida, porque a imagem da deusa caiu aí). Ele acentua a função da imagem de Ártemis, cuja origem se perde no tempo e no mito.

Demétrio consegue o que queria: o culto de Ártemis não pode ser posto em dúvida, a polêmica contra os deuses fabricados está fora de questão. A única acusação que poderia ser lançada contra os cristãos é de sacrilégio e blasfêmia (v. 37). "Sacrílego" (*iérosulos*) designa aquele que comete um sacrilégio ou pilha um templo;[8] no caso, seria o ataque contra a deusa, que representa a própria Éfeso. Segundo Platão (*Apologia de Sócrates* 25), o sacrílego merece a pena de morte. Essa acusação de sacrilégio ou de blasfêmia aparecia freqüentemente nos conflitos entre judeus e pagãos. As leis aplicadas aos judeus lhes proibiam blasfemar contras as imagens dos deuses pagãos: a tolerância que se aplica para eles deve ser recíproca. Ora, o escrivão proclama claramente que os cristãos não são culpáveis dessas faltas (v. 37) e que, portanto, o tumulto é injustificado.

A segunda parte do discurso (vv. 38-40) recoloca o conflito no quadro jurídico romano: as associações locais não podem se sublevar ao menor litígio, mas é preciso respeitar os procedimentos legais em todas as coisas. Sendo indulgente

[8] ARISTÓFANES, *Plutos*, 30; XENOFONTE, *Apologia de Sócrates*, 25; PLATÃO, *República*, 344b.

para com os ourives (convida-os a se acalmarem e não os culpa pelo tumulto), toma distância de Demétrio, mandando-o para casa (v. 40b).

O escrivão remete as queixas para "as assembléias públicas" (*agoraioi*) e para os procônsules. "Assembléia pública" designa cortes de justiça que os governadores romanos realizavam nas principais cidades de suas províncias, em dias determinados. Éfeso era uma cidade livre e possuía seus tribunais e magistrados. Além disso, sendo a Ásia uma província senatorial, seu governador era um procônsul.[9]

A agitação anárquica e o desrespeito ao procedimento legal desembocam numa situação de sedição (v. 40).[10] Demétrio e os ourives colocam toda a cidade em perigo, inclusive as autoridades locais; o escrivão emprega, no v. 40, um "nós" que engloba todos os efésios. A ameaça levantada por esse tumulto vai além daquela que a expansão cristã provoca, pois teria conseqüências sobre o estatuto político de Éfeso,[11] enquanto o cristianismo fora reconhecido como inofensivo: a acusação se volta finalmente contra os artesãos.

2. A CULTURA EM TORNO DE ÁRTEMIS EM ÉFESO

Éfeso: rica cidade helenística do século I

Muitos detalhes insinuados no relato de Lucas nos fizeram vislumbrar a importância da cidade de Éfeso no império durante o século I. Uma apresentação detalhada da cidade e da relação que ela mantinha com seu templo e sua deusa nos fará entender melhor a dificuldade que representava para os missionários a possibilidade de aí se implantarem legal e permanentemente.[12]

A situação econômica de Éfeso, nos anos da missão cristã, é bem conhecida pelos relatos dos autores antigos. Pode-se perceber a importância da cidade e do seu templo pela grande quantidade de menções nas coleções históricas, naturalistas, de viagens ou mesmo dos romanos. Quando Demétrio fala de fama em toda a Ásia e no mundo inteiro, ele não está exagerando.[13]

Constata-se que a cidade, seu templo e sua deusa protetora estão sempre associados.[14] A adequação política, social e religiosa exposta por Lucas se verifica

[9] O plural é anacrônico. As moedas provam que havia apenas um procônsul em Éfeso na época de Nero.

[10] Sedição e aglomeração, *staseôs* e *systrofês*, são os equivalentes (Políbio IV, 36,6) dos termos jurídicos *coetum* e *concursum*.

[11] O governo romano concedia a liberdade às cidades gregas, mas reprimia com vigor qualquer tentativa de insubordinação, proibindo com penas severas as assembléias e a aglomeração do povo (Sup. Victor, *Inst. Orat.*). Uma cidade revoltada era privada de seus direitos e privilégios.

[12] Fundada no século XI a.C. pelos gregos jônios, Éfeso foi sucessivamente conquistada pelos cimerianos no século VII a.C., por Creso, rei da Lídia, na metade do século VI a.C. e, um pouco depois, por Ciro, rei da Pérsia. Os persas foram expulsos por Alexandre Magno em 333 a.C. Sob os selêucidas, sucessores de Alexandre, Éfeso floresceu e foi, temporariamente, rebatizada como Arsinoé. A cidade caiu nas mãos do romanos em 189 a.C.

[13] Cf. XENOFONTE, *Helênicas* I, 2,6; PAUSÂNIAS, *op. cit.*, IV, 31; APULÉIO, *Metamorfoses* II; TITO LÍVIO I, 45,2.

[14] HERÓDOTO remonta a origem da ligação entre a cidade e a deusa ao ataque realizado por Creso: "Foi então que os efésios sitiados por ele consagraram a própria cidade a Ártemis, amarrando uma corda no templo que o ligava à muralha que cercava a cidade" (*Clio* I, 26). Essa ligação material tinha por finalidade fazer que a cidade se tornasse beneficiária da inviolabilidade do templo.

de fato. Assim, os heróis de um romance se classificam como "filhos de Éfeso, onde a deusa é honrada".[15] O historiador Xenofonte também coloca no mesmo nível os habitantes de Éfeso e a deusa.[16] O historiador do século II, Pausânias, resume essa interação:

> Todas as cidades adoram Ártemis de Éfeso e o povo a honra mais do que todos os outros deuses. A meu ver, a razão é a fama das amazonas que tradicionalmente consagraram a imagem. E também a grande antigüidade desse santuário. Três outras coisas ainda contribuíram para a sua fama: a forma do templo que supera todas as construções feitas por homens, a proeminência da cidade de Éfeso e a fama da deusa que aí habita (*Descrição da Grécia*, IV, 31,8).

Estrabão, no século I, consagra quase um capítulo inteiro de sua *Geografia* a Éfeso e seu templo. Aí lemos que Éfeso "pode ser considerada atualmente como o lugar de comércio mais importante de toda a Ásia do lado de cá do Taurus. Serve de entreposto geral aos mercadores da Itália e da Grécia e é ponto de partida da grande rota para a Índia".[17]

A Ásia era, em seu conjunto, uma região muito rica (Ovídio, *Heroídas*, 16,177-180), e Éfeso, em particular, era famosa pela sua opulência, embora flutuante (Díon Crisóstomo, *Or.* 31). Às vezes, as condições econômicas se tornavam mais difíceis, com grande inflação.[18]

Contudo, a partir do reinado de Augusto, a cidade estava no auge de seu poder e assim continuou até o século III. Nessa época, estima-se que a população de Éfeso chegou a ter 200.000 habitantes. A cidade era o maior centro comercial e bancário da Ásia.

As atividades públicas e privadas, a difusão da arte, da ciência e dos esportes, o desenvolvimento das construções e das infraestruturas eram particularmente importantes. A riqueza dos cidadãos se manifestava nas numerosíssimas doações ao templo e à cidade para construções (edifícios, estátuas...).

A glória da cidade resplandecia sobre a sua deusa, como mostra um edito datado de 162-164:

> Desde que a deusa Ártemis, condutora de nossa cidade, é honrada não apenas em sua pátria, tornando-a a mais ilustre de todas as cidades graças à sua natureza divina, mas também entre os gregos e os bárbaros, o resultado aparece em tudo: seus lugares de peregrinações e seus santuários foram estabelecidos, templos lhe foram erguidos e altares lhe foram dedicados, devido às manifestações visíveis que ela realizou.

[15] Habrocomes e Antias, no romance de XENOFONTE DE ÉFESO, *As Efesíacas*, I, 12,2.

[16] XENOFONTE, *Helênicas*, I, 2,6, a respeito da campanha dos atenienses, conduzida por Trasilo na Ásia, em 409: "Trasilo levou seu exército para a costa, com a intenção de ir por mar até Éfeso. Diante da novidade dessa tomada de posição, Tissaferno reúne uma grande tropa e envia cavaleiros a fim de convocar o mundo inteiro para que venham em socorro de Ártemis".

[17] ESTRABÃO, *Geografia*, XIV. Cf. também Plínio, o Velho, *História Natural* V, 31,4-5.

[18] CÍCERO, *Ep. ad Atticum*, 5,16; PETRÔNIO, *Satyricon*, 44.

O culto de Ártemis-Efésia

A deusa Ártemis

A Ártemis da Ásia Menor não é a Ártemis grega (a Diana latina), a virgem caçadora, filha de Zeus e de Leto, mas uma deusa local. Essa distinção é fundamental, pois o sincretismo grego deu o mesmo nome a duas deusas (os latinos a chamarão de Diana-Efésia). Suas datas de nascimento serão até harmonizadas na tradição posterior.

A presença de Ártemis em Éfeso remonta pelo menos ao século XI a.C. Seu nome primitivo era *Upis* ou *Despoiné*. Na sua origem, ela pode ter feito parte das amazonas ou ser originária de Creta, em ligação com "a Mestra dos Animais". Em todo caso, é uma deusa da natureza, relacionada à fecundidade e não à virgindade.

Ela tem o poder de romper os encantamentos e os sortilégios dos magos e de livrar da doença e das epidemias. F. Graf relata um caso de eliminação de epidemia, graças à estátua da deusa: em base a um oráculo de Apolo, a estátua foi transportada de Éfeso até o lugar contaminado, onde um rito apropriado desfez o sortilégio mágico.[19]

Essa Ártemis pertence a Éfeso; ela é a personificação da cidade, sua figura tutelar desde muitos séculos. Daí o seu nome de "Ártemis-Efésia" ou "Ártemis dos efésios", que aparece no relato de Lucas, mas também atestado em outros lugares.[20] Esse nome não é uma simples precisão geográfica, mas caracteriza a identidade nacional da deusa. Se as formas de culto grego influenciaram no culto efésio, a imagem da deusa permaneceu asiática: ela é uma proclamação política da cidade. Seu culto é uma instituição social ligada a todas as atividades locais. Ela protege a cidade e seus habitantes, salvando-os muitas vezes de diversos males ou invasões.

R. Strelan resume assim essa situação: "O culto de Ártemis é mais do que rito, sacrifício e mito. É também uma instituição social por excelência; participa das atividades financeiras, legais, educativas, familiares, cívicas e esportivas da sociedade efésia".[21]

A imagem da deusa no templo de Éfeso

A Ártemis-Efésia é bem conhecida: sua estátua a mostra com o peito coberto de seios, representando a ação fecundadora na natureza.[22] Ela estende as mãos para frente num gesto de acolhida. Toda a parte inferior do corpo está atada por faixas, deixando aparecer os pés. As faixas são enfeitadas com cabeças de touros, de cães de caça ou de carneiros, com flores e frutos, símbolos da fecundidade.

[19] GRAF, Fritz. "An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town". In *ZPE* 92 [1992], pp. 267-279.

[20] Em XENOFONTE DE ÉFESO, *op. cit.*, I, 11,5, Antias faz juramento: "Sim, juro pela deusa cujo culto nossos antepassados nos transmitiram, pela Grande Ártemis dos Efésios (*tên megalên Efesiôn Artémin*)".

[21] STRELAN, Rick. *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1996, p. 24.

[22] Daí o apelido de *Polymastos*, "numerosos seios", dado pelos antigos. Cf. JERÔNIMO. *Praef. in epist. ad Ephesios*. Parece que essa representação data do século IV a.C. em diante.

Traz um colar com representações do zodíaco. A cabeça da estátua é coberta por uma coroa de torres ou por um cesto. Atrás da cabeça há um disco que representa a lua. Leões se dependuram em seus braços. Junto à estátua muitas vezes são encontradas corças. Ela é de tamanho menor que o do ser humano.

Este ícone é tradicional. Representações parecidas são conhecidas em outras cidades do Leste: moedas em Damasco da Síria, um baixo-relevo em Saghir, perto de Antioquia da Pisídia.[23]

A estátua de Éfeso ganhou grande fama. Plínio o Velho (século I a.C.), faz sua descrição no capítulo dedicado às diferentes espécies de madeira:

> Não se sabe ao certo de qual madeira a estátua da deusa é feita: todos os autores dizem que ela é de ébano, exceto Muciano, três vezes cônsul; é um dos escritores mais modernos que a viram: acha que ela é feita com madeira de videira e que nunca foi mudada, embora o templo tenha sido restaurado sete vezes. Ele acrescenta que foi Pandemião que escolheu a madeira; fornece inclusive o nome do artista, o que me parece impressionante, pois ele vê tal estátua como mais antiga do que a de Baco e até de Minerva. Diz também que ela foi embebida com nardo, com a ajuda de vários orifícios, para que a essência a conserve e mantenha as suas articulações; fico ainda mais admirado que essa estátua tenha articulações, pois ela é de tamanho medíocre (*História Natural*, XVI, 79,1-2).

Durante as festas, a estátua é enfeitada, perfumada, vestida e levada em procissão: este rito renova o poder da imagem que, em seguida, dá acesso ao poder da deusa.

Cópias da estátua efésia existiam em outros templos consagrados a Ártemis: nas portas de Éfeso;[24] em Marselha, onde "o culto da Ártemis efésia é culto nacional"; em Roma (Estrabão, *op. cit.*, IV,5.8); em Cesaréia Marítima.

A tradição relatada por Lucas de uma "imagem caída do céu" não deixou nenhum traço entre os autores antigos. Esse tipo de ídolo existe, mas não em Éfeso.[25] Talvez Lucas se refira a uma tradição da qual não restou traço algum, a menos que ele esteja confundindo com a Ártemis de Taurides. Com mais certeza ele faz alusão ao fenômeno religioso corrente do objeto caído do céu, como aval da santidade religiosa de um lugar. Para os efésios, não havia necessidade desse milagre, pois a deusa tinha suas próprias manifestações e era considerada como verdadeiramente presente em seu templo e em sua estátua de madeira.

[23] Cf. RAMSAY, W. M. "Sketches in the religious antiquities of Asia Minor". In: *BSA* 18, 1911-12, p. iii.

[24] Num templo construído por Xenofonte: "O santuário é uma reprodução em tamanho pequeno daquele de Éfeso e a estátua de madeira é parecida com a de Éfeso tanto quanto o cipreste é parecido com o ouro" (*Anabasis* V, 3,7-13).

[25] Ártemis de Taurides, Atenas Polias em Atenas, uma estátua de Palas, Ceres na Sicília, Cibele de Pessinonte. Não há apenas estátuas que caem do céu: o escudo romano "curvo" (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *Antigüidades romanas* 2,71; PLUTARCO, *Numa* 13); uma pedra (HERODIANO 5,3,11).

Um templo grandioso: o Artemision de Éfeso

O templo, chamado *Artemision*, às margens do rio Selinonte, não era menos famoso do que a deusa que aí habitava. Era o ícone político e religioso da cidade, garantia da segurança da cidade. Sua representação ornava as moedas efésias.

Os autores antigos falam dele com grandiloqüência, os viajantes o vêem como uma lembrança inesquecível e parece que merecia o seu título de "maravilha do mundo". Podemos ler o seguinte:

> Quando eu vi a casa de Ártemis, que subia até às nuvens, as outras maravilhas perderam seu esplendor (Antipater IX, 58.790).
> O templo de Ártemis em Éfeso é a única casa dos deuses. Qualquer um que o examinar acreditará que os deuses trocaram as regiões celestes da imortalidade para ter um lugar na terra (Fílon de Bizâncio. *As sete maravilhas do mundo*, VII).
> Bem-aventurada [Ártemis], que tens em Éfeso uma morada toda de ouro, onde as filhas dos lídios te veneram com magnificência! (Aristófanes. *As nuvens*, vv. 598-601).

Segundo Estrabão, "esse templo é, com aquele de Dídimos, o maior templo da Ásia" (*op.cit.* XIV, 40). A forma grandiosa do edifício e a riqueza das decorações lhe valem tal prestígio. Sua história é bem conhecida a partir da época persa. Poupado por Xerxes, foi incendiado por Heróstrato em 356 a.C. Renconstruído depois com magnificência, às custas das cidades gregas da Ásia (Plínio, o Velho, *op. cit.* XVI, 79).

Estrabão conta que os efésios deram seu dinheiro e as mulheres, suas jóias, que foram vendidas as colunas do antigo templo e que todo o mundo pagão contribuiu para o embelezar. Alexandre Magno se propusera a ajudar na sua reconstrução, com a condição de que somente seu nome aí fosse inscrito, mas os efésios rejeitaram. O novo templo foi concebido pelo arquiteto Dinocrates, o mesmo que construiu Alexandria. O templo foi ricamente decorado graças a um desconto enorme concedido pelos artistas (*op. cit.* XIV, 22-23).

Plínio, o Velho, relata uma outra tradição, segundo a qual a própria Ártemis participou da construção:

> Monumento da magnificência grega e digno de verdadeira admiração é o templo de Diana em Éfeso, erguido em duzentos e vinte anos por toda a Ásia [...]. Todo o templo tem quatrocentos e vinte e cinco pés de comprimento e duzentos e vinte de largura, cento e vinte e sete colunas feitas como se fossem de reis, com sessenta pés de altura [...]. O arquiteto que dirigiu a obra foi Chersifronte. O grande prodígio dessa empreitada foi terem sido erguidas tão altas as arquitraves [...]. A maior dificuldade foi no próprio frontispício, que ele colocou sobre a porta de entrada. Era uma pedra enorme e se apoiava sem equilíbrio; o artista, desesperado, pensava em se matar; diz-se que ele, atormentado por esses pensamentos e cansado, viu durante

> a noite, em sonho, a deusa para a qual estava construindo o templo e esta o exortou a viver, anunciando-lhe que havia ajeitado a pedra. De fato, no dia seguinte, a promessa estava cumprida: a pedra parece ter sido posta em equilíbrio pelo seu próprio peso. As descrições dos outros ornamentos do templo preencheram diversos livros (*op. cit.* XXXVI, 21).

Muitos detalhes sobre a construção do templo, seus materiais e decorações são fornecidos pelos autores antigos.[26] Podia-se ver no templo afrescos que contam a história da cidade, destinados à instrução do povo; pinturas de cenas mitológicas e históricas executadas por artistas homens e mulheres. Segundo Plínio, existiam aí quatro estátuas de amazonas modeladas por artistas de renome (*ibidem*, XXXIV, 19,4) e um painel de Alexandre Magno segurando o raio na mão, pintado por Apeles e que custou vinte talentos de ouro (*ibidem* XXXV, 36,29). Livros de valor também foram aí guardados.

Banquetes eram realizados no templo, onde se consumiam as carnes sacrificadas. Os estrangeiros eram convidados, e não aceitar o convite era uma ofensa aos habitantes da cidade.[27] O templo era aberto para todos, gregos e bárbaros, homens livres e escravos (Filóstrato, *Cartas* 67). Aí pobres eram alimentados e hospedados (Filóstrato, *Vidas dos sofistas* II, 23,2).

O templo e seus arredores ofereciam direito de asilo[28]. Violar esse direito era sacrilégio que ofendia a própria deusa (Aquiles Tácio VIII, 1-3). Entretanto, nem sempre foi respeitado.[29] Tibério modificou o estatuto de asilo para evitar seus abusos (Tácito, *Annales* III, 60-61).

O romance de amor de Aquiles Tácio, *O romance de Leucipes e Clitofon* (século III d.C.), evoca esse direito de asilo e nos fornece informações sobre a forma como era exercido:

> O santuário de Ártemis ficava próximo do lugar. Ela [Leucipes] correu para lá e colocou a mão sobre a parede do templo. Antigamente, esse templo era inacessível às mulheres livres, mas era permitido aos homens e às virgens ultrapassarem a sua entrada. Se aí entrava alguma mulher, a morte era o seu castigo, a menos que fosse alguma escrava se queixando do seu patrão. Era-lhe permitido suplicar à deusa, e os magistrados decidiam entre ela e seu patrão. Se o patrão não tivesse cometido nenhuma injustiça, ele reavia a serva, depois de ter feito juramento de não guardar nenhum rancor por ela ter buscado refúgio; mas se a serva tivesse razão, ela ficava aí para servir à deusa (VII, 13,2-3).

[26] Cf. PAUSÂNIAS, *op. cit.* V, 12,4; PLÍNIO, O VELHO, *op. cit.* XIV, 2; XVI, 79.

[27] Esse costume é interessante se pensarmos no problema discutido em 1Cor 8.10.

[28] Para os escravos fugitivos (CÍCERO, *Contra Verres* II, 1,33,85; AQUILES TÁCIO, *op. cit.* VII, 13,3); devedores inadimplentes (PLUTARCO, *Não se deve endividar* 828D); soberanos depostos (DÍON, 48, 24,3; 39,16,3; POLÍBIO, 2, 8).

[29] Apedrejamento de Sirfax e Pelagone (APIANO, *Anabasis* 1, 17,12); durante as guerras mitridáticas (APIANO, *História romana* 4, 23); Ptolomeu e sua cortesã Irene, cujo sangue tingiu o altar (ATANEU, *O banquete dos sábios* 13, 593).

Há muitos outros textos nesse mesmo sentido: o templo era particularmente sagrado para as jovens e as virgens (Aristófanes, *As nuvens* 598-601; Xenofonte de Éfeso, *As Efesíacas* I,5,1). As mulheres casadas eram excluídas sob pena de morte, os homens eram admitidos (Aquiles Tácio, *op. cit.* VII, 13,3; Artemidores, *A interpretação dos sonhos* IV, 4). Não havia nenhuma relação sexual ou prostituição sagrada associadas ao templo. Ao contrário, devia-se renunciar a toda prática sexual ou preservar a própria virgindade para aí entrar. Se houvesse alguma dúvida sobre a virgindade de uma mulher que tivesse entrado no templo, ela era submetida a um ordálio numa gruta consagrada a Pã, num bosque sagrado: a flauta do deus, emitindo um som melodioso, provava a inocência da jovem (Aquiles Tácio, *op. cit.* VIII, 6).

Esse templo, repleto de riquezas, que fazia a glória da cidade, escapou de várias guerras e catástrofes (até mesmo o terremoto do ano 17, que arrasou doze cidades da Ásia). Contudo, em 262, os godos saquearam a cidade e destruíram a sua grandeza. O golpe de misericórdia foi dado no século VII, quando a cidade sofreu as invasões dos persas, depois dos árabes sassânidas e mais um terremto (por volta de 614).[30]

O culto de Ártemis-Efésia na antigüidade

A cidade "guardiã do templo"

Entre todas as cidades do império que prestavam culto a Ártemis-Efésia, a cidade de Éfeso possuía uma posição toda particular de proeminência. O discurso do escrivão mostra que a cidade era "guardiã do templo e da sua imagem" (At 19,35). Lucas emprega o termo técnico *neôkoros*, que designa efetivamente o estatuto da cidade. O "neocorato" era a função de uma pessoa[31] (guardiã do templo) antes de ser atribuído a um povo ou a uma cidade (aliás, At 19 é o testemunho mais antigo). Somente nos séculos II e III encontramos esse título atribuído a Éfeso: nas inscrições ("guardiã de Ártemis"); nas medalhas ("Efésios três vezes guardiães do templo e de Ártemis"); nas moedas ("Efésios guardiães do templo", "Éfeso guardiã"). Trata-se, portanto, de uma função oficial reconhecida, que dá proeminência à cidade.

Os templinhos de prata

Entre as atividades sobre o culto, Lucas menciona a fabricação de templinhos sagrados de prata (19,24). De fato, eles eram bem conhecidos na Antigüidade. O termo exato que designa tal objeto é *afidruma*, ou seja, imagem ou estátua consagrada, feita de uma imagem já consagrada.[32]

As "imagens consagradas" de Éfeso são miniaturas do templo, contendo a estátua da deusa que segura uma taça numa das mãos e um tamboril na outra.

[30] A antiga cidade foi totalmente abandonada no século XIV, quando seu porto ficou entupido de lama.
[31] Por exemplo, XENOFONTE, *Expedição de Ciro* V, 3,6.
[32] DIODORO DA SICÍLIA XV, 49,1-2.

Nas ruínas de Éfeso, foram encontrados numerosos exemplares em terracota ou em mármore desses templos, com dedicatórias, mas nenhum de prata. Dionísio de Halicarnasso os menciona expressamente (II, 22).

Esses pequenos templos eram objetos de um comércio rendoso, pois eram muito procurados. Eram vendidos aos habitantes de Éfeso e para os numerosos peregrinos que afluíam do mundo todo para, sobretudo na época da festa da deusa, adorá-la em seu templo. Foram encontrados nas mais afastadas vilas.

Eram também objetos de culto venerados nas casas.[33] Se possuíam formato bem pequeno, podiam ser carregados como amuletos, sobretudo em viagem, pois se acreditava que tinham o poder de preservar dos perigos e das doenças.[34] O próprio objeto era também sagrado como o seu modelo e podia servir de oferenda aos deuses.[35]

At 19 dá a entender que uma crítica às imagens sagradas circulava na Ásia por causa da missão cristã. Certamente, a crítica da fabricação de imagens já era corrente, por parte dos filósofos, mas é certo que no século I tal crítica não atingia os fiéis comuns, e que as reproduções do templo e da estátua de Éfeso eram objeto de grande veneração.

Alguns elementos do culto efésio

O templo em Éfeso empregava muitos sacerdotes, sacerdotisas e servidores, organizados de forma hierárquica. O ritual do templo devia ser realizado sob uma forma bem precisa e imutável, sob pena de não ser aceito pela divindade e privar a cidade de sua bênção.

As inscrições revelam várias categorias de sacerdotes.[36] Segundo Estrabão, "os sacerdotes prepostos ao culto eram eunucos e chamados de *megabyzoi*.[37] Eles provinham de todo o império conforme as necessidades, para que houvesse somente indivíduos dignos do sacerdócio. Tais eunucos eram objeto de grande veneração e partilhavam suas funções com um mesmo número de virgens" (*op. cit.* XIV).

Todos participavam dos festivais e do culto cotidiano. Eram realizados sacrifícios de animais, encenados numa procissão. Pessoas estranhas ao templo podiam oferecer sacrifícios de agradecimento.

As festas de Ártemis (*Artemisia*) eram muito importantes e atraíam peregrinos de todo o império. O edito de 162-164 consagra um mês inteiro às festas da deusa. Leis severas proibiam certos atos durante os dias de festividades (atividades comerciais) e puniam com a morte os sacrílegos.

[33] DÍON CÁSSIO XXXIX, 20.
[34] AMIANO MARCELINO XXII, 13.
[35] DIODORO DA SICÍLIA XX, 14.
[36] O arauto dos sacrifícios; aquele que queima os perfumes; o músico durante as libações; o decano; a assembléia dos vestidos de ouro; mais raramente, os mestres de obra da deusa (STRELAN, R., *op. cit.*, pp. 68-69).
[37] Também PLUTARCO, *O sedutor e o amigo* 58D; XENOFONTE, *Expedição de Ciro* V, 3,6).

A prosperidade do templo de Éfeso

O templo de Ártemis de Éfeso arrecadava grandes somas de dinheiro. O culto movimentava o comércio: faziam-se sacrifícios por um casamento ou para os festivais. As peregrinações exerciam função importante no comércio local e aumentavam as rendas do templo.

O templo possuía objetos religiosos e obras de arte preciosas. Somas importantes eram oferecidas e depositadas no templo, sob a responsabilidade dos "megabyzos" (Díon Crisóstomo, *Or.* XXXI, 54; Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos* 2, 51). Dízimos eram oferecidos a Ártemis e confiados ao clero do templo (Xenofonte, *Expedição de Ciro* V, 3,6).

O templo exercia tarefas bancárias: emprestava dinheiro a juros e fazia hipotecas. Grandes propriedades imobiliárias lhe pertenciam, assim como vinhedos, rebanhos e produtos da pesca. Havia tesoureiros para cobrar os aluguéis das terras alugadas. Uma equipe de mais ou menos quatrocentas pessoas cuidava dessa gestão.

Tal poder econômico favorecia desvios. Um decreto de 44 d.C. denuncia a perda de rendimentos do templo, devida, entre outras causas, a manipulações fraudulentas dos empregados. Uma denúncia desses atos, sob forma de paródia, aparece em Plauto, onde o sacerdote faz tráfico no templo (*Báquidas* 306-313). De vez em quando, havia reformas para coibir tais abusos, mas a corrupção parece que continuou (Filóstrato, *Cartas* 65).

Expansão do culto no império

Havia uma grande diversidade de cultos no império: aos cultos dos deuses romanos e do imperador se acrescentavam cultos locais que, depois, se expandiam por outras regiões.

Como vimos, o culto de Ártemis era muito popular e o governo imperial se associava a ele. Inscrições comemorativas testemunham doações para reparações ou atos cultuais, constantes e internacionais (Adriano, em 129).

O culto de Ártemis de Éfeso se difundiu na Ásia e em toda a bacia mediterrânea. Há sinais dele na Síria, em Neápolis (Samaria), em Cesaréia Marítima, em Roma, em Cartago, na Gália (Autun, Marselha), na Espanha, na Grécia (Epidauro, Megalópolis, Corinto, Scillus), em Panticapéia (Criméia).

Estrabão relaciona outros templos da Ártemis efésia: em Panormos (porto junto a Éfeso – *op. cit.* Xiv, 20), em Marselha (IV, 8). Os gauleses "transmitiram essa prática a seus vizinhos, os ibérios, que agora sacrificam também à maneira grega" (IV, 5). Ele observa que na Espanha, "em Rodes e Emporium, Ártemis é objeto de um culto particular" (III, 8) e "num promontório em Hemeroscopium, um templo a Ártemis é objeto de grande honra no país" (III, 6).

O culto do imperador vigorou ao lado do de Ártemis, mas não conseguiu substitui-lo. Tibério e Caio Calígula chegaram a ser honrados na cidade jônia somente quando eles quiseram.

Entre 50 e 150, o culto era particularmente florescente. Parece que nada mudou até o final do século IV. Juliano, o Apóstata (361-363), se apegou ao culto de Éfeso, mas sua tentativa de restauração geral do paganismo se esvaziou, e o declínio da Grande Ártemis seguiu-se a ele. É somente a partir do século V que podemos falar de vitória do cristianismo, mesmo que restos de culto ou de ressurgências fossem mantidos ocasionalmente, pois continuava-se a crer no poder de Ártemis e na sua generosidade para com aqueles que a serviam. Seu fim aconteceu, na verdade, somente no século VI.

CONCLUSÃO: A MISSÃO CRISTÃ ENTRE INTEGRAÇÃO E ICONOCLASTIA

Se o templo de Éfeso e sua deusa eram a glória do mundo pagão, foram mais ainda o pesadelo dos primeiros cristãos. É, portanto, de se admirar o tom usado por Lucas, em comparação com os *Atos apócrifos de João* (segunda metade do século II). Nesta obra, o templo é o emblema do paganismo e o sonho do autor seria destruir esse santuário e converter os efésios. Então, ele encena um duelo entre o apóstolo e "a demônia Ártemis", que termina com a destruição do altar e das estátuas, e com a queda do *Artemision* sobre um sacerdote. Então, convencidos, os efésios acabam derrubando seu templo (cap. 37-45).

É interessante constatar que também para os judeus o templo de Éfeso é símbolo do paganismo ignominioso. Nos *Oráculos Sibilinos*, usando estilo apocalíptico, a profecia condena o templo e a cidade de Éfeso a serem destruídos por terremotos. Depois disso, Deus ainda os atingirá com o fogo do céu (V, 293-300).[38]

Notamos que nessas duas maldições espera-se uma destruição definitiva de origem milagrosa. Isso mostra muito bem que o jovem cristianismo era ainda, no século II, totalmente incapaz de perturbar o culto efésio. A visão lucana de uma expansão triunfante da pregação paulina corresponde, portanto, a uma esperança ou a um objetivo, e não a um fato concreto.[39]

Lucas procura, então, desacreditar o paganismo desenvolvendo uma retórica que apresenta a suposta venalidade dos seus adeptos, o desrespeito deles aos procedimentos legais romanos e sua propensão à sedição. Ressalta-se que os ourives de Éfeso querem que o comércio lucrativo deles não seja questionado. Quanto à defesa da honra da deusa e da cidade, acaba terminando num tumulto anárquico do populacho.

Apesar das somas consideráveis arrecadadas para o culto efésio, é exagerado reduzir a preocupação religiosa pagã ao sucesso comercial. Lucas usa essa caricatura para sublinhar quanto o cristianismo tem a vontade de se separar

[38] A origem judaica do livro V é admitida pela crítica. Foi escrito entre os anos 70 e 132 entre o Egito e Antioquia (CAQUOT, A.-PHILONENKO, M. *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Paris: Gallimard, 1987, pp. XCI-XCVI).

[39] Cf., porém, a *Carta* X, 96 de PLÍNIO, O JOVEM, escrita por volta de 110, onde o autor felicita a retomada da atividade e do comércio dos templos na Bitínia, permitida em oposição ao movimento cristão.

de toda atividade comercial e de se oferecer como uma religião do coração. Esse tema aparece como *leitmotiv* no livro dos Atos (capítulos 5, 8, 16 e 19). O dinheiro é uma questão particularmente delicada e, para Lucas, a pedra de tropeço das religiões.

No final do século I, o cristianismo ainda não é oficial na cidade romana. Ora, pertencer à cidade implica se integrar em sua vida social e religiosa sem emitir críticas sobre os cultos e os costumes locais.[40] Uma aposta para a missão cristã, que fundamenta parte de sua pregação sobre a crítica dos ídolos pagãos. Aos olhos das autoridades, é preferível que o cristianismo se apresente como não pondo em questão as instituições religiosas. É por isso que Lucas coloca na boca do magistrado uma declaração que livra os cristãos de qualquer sacrilégio e qualquer vontade de perturbar a ordem pública. Os cristãos certamente se afastam das imagens pagãs, mas não são sacrílegos em relação à deusa. A conversão ao cristianismo se torna, então, um caso de opção pessoal, que não coloca em questão a organização da cidade.

Por outro lado, a sociedade romana incentivava a constituição de grupos e associações, que tinham poder real na cidade. Outra possibilidade de integração residia na constituição em associação, o "Caminho", autônomo, mas respeitoso da legislação e das formas do direito. Isso permitia escapar da suspeita atribuída aos profetas itinerantes (eles negam o valor das tradições). Instalando-se em comunidade ou associação no quadro legal romano, os cristãos se protegeriam juridicamente de seus adversários ou de outras associações (os ourives) e se beneficiariam eventualmente das conquistas sociais dos judeus. Uma coabitação pacífica com as associações pagãs seria a situação ideal.

Nesse momento, ao mesmo tempo confuso e crucial para o cristianismo, Lucas afirma que os cristãos podem gerir seus afazeres por conta própria, do mesmo modo que os judeus ou as confrarias, e devem ter a possibilidade de defender seus direitos na justiça diante das ingerências dos pagãos, se se comportarem como bons cidadãos romanos. Lucas joga a carta da integração na estrutura legal romana, criticando as instituições religiosas e as representações.

[40] Cf. CÍCERO, *De officiis* I, 124-125; PLATÃO, *Leis* 909.

Capítulo III

Encontro com uma escrava que praticava a adivinhação de Apolo Pitônico (Atos 16,16-40)

16- Certo dia, quando íamos para o lugar de oração, uma jovem escrava que tinha um espírito de Píton veio ao nosso encontro. Ela dava grande lucro aos seus patrões emitindo oráculos. 17- Começou a nos seguir, Paulo e nós, gritando: "Esses homens são servidores do Deus Altíssimo, eles vos anunciam um caminho de salvação". 18- Ela fez isso durante vários dias. No final, cansado, Paulo se voltou e disse ao espírito: "Eu te ordeno em nome de Jesus Cristo que saias dela". E o espírito saiu no mesmo instante.

19- Contudo, os patrões dela, vendo desaparecer a esperança de lucro, agarraram Paulo e Silas e os arrastaram até à praça pública, diante dos magistrados. 20- Tendo-os levado aos estrategos, disseram: "Estes homens estão perturbando a nossa cidade. Eles são judeus 21- e anunciam costumes que não nos é permitido aceitar ou praticar, a nós que somos romanos". 22- A multidão se amotinou contra eles, e os estrategos, rasgando suas vestes, ordenaram que fossem açoitados. 23- Depois de espancá-los com golpes, os jogaram na prisão, recomendando ao carcereiro que os vigiasse com atenção. 24- Recebida tal ordem, este os jogou na prisão interna e amarrou os pés deles no cepo.

25- Lá pela meia-noite, Paulo e Silas oravam e cantavam os louvores de Deus, e os prisioneiros os escutavam. 26- De repente, sobreveio tão violento terremoto que os alicerces da prisão ficaram abalados. Imeditamente, todas as portas se abriram, e os grilhões de todos se soltaram. 27- Tendo acordado e vendo as portas da prisão abertas, o carcereiro desembainhou a espada; ele ia se matar, pensando que os prisioneiros estavam fugindo. 28- Paulo, porém, gritou com voz forte: "Não te faças mal algum, porque estamos todos aqui". 29- O carcereiro pediu luz, entrou e, todo trêmulo, caiu aos pés de Paulo e de Silas. 30- Depois os levou de volta e disse: "Senhores, o que devo fazer para me salvar?" 31- Eles responderam: "Crê no Senhor Jesus e serás salvo, tu e os da tua casa". 32- E lhe anunciaram a palavra do Senhor e também a todos os da sua casa. 33- Então, acolhendo-os, naquela mesma hora da noite lavou-lhes as feridas e imediatamente recebeu o batismo, ele e todos os seus. 34- Fê-los, então, subir à sua

casa, serviu-lhes uma refeição e se alegrou com todos os seus por ter crido em Deus.
35- Quando amanheceu, os estrategos enviaram os litores para dizer ao carcereiro: "Solta esses homens". 36- O carcereiro transmitiu essas palavras a Paulo: "Os estrategos mandaram dizer que vos soltasse. Podeis sair, então, e ir em paz". 37- Paulo, porém, lhes disse: "Açoitaram-nos em público sem julgamento, nós que somos cidadãos romanos, e nos jogaram na prisão. E, agora, nos fazem sair em segredo! De maneira alguma! Que eles mesmos venham nos libertar". 38- Os litores transmitiram essas palavras aos estrategos. Estes ficaram com medo ao saber que eram cidadãos romanos. 39- Foram se desculpar, os soltaram e lhes pediram para deixar a cidade. 40- Saindo da prisão, Paulo e Silas foram à casa de Lídia e, tendo visto e confortado os irmãos, partiram.

Até o capítulo 16 dos Atos dos apóstolos, a missão cristã se dirige lentamente para a Europa, no ritmo do desenrolar do plano divino que guia progressivamente os pregadores para o oeste (16,1-7). Por fim, é em Trôade, na costa da Mísia, que Paulo tem a visão de um macedônio pedindo socorro, que Paulo interpreta como o sinal para atravessar o mar Egeu (16,8-11).[1]

Deixando a Palestina de cultura judaica para tomar a rota do mundo greco-romano, a missão é levada a se encontrar com outras crenças, outras expressões da religiosidade e outras instituições, envolvendo a fé, diferentes daquelas do judaísmo. Apresenta-se, então, aos missionários um desafio: encontrar as expressões adequadas para expressar a própria mensagem. Também se lhes apresenta a oportunidade para uma reflexão sobre os ritos religiosos diferentes e sobre um momento de estruturação da identidade cristã em sua especificidade.

A seqüência de At 16,16-40 nos mostra um primeiro encontro, que rapidamente se torna confronto, entre os apóstolos e a representante local de um fenômeno cultural grego reconhecido e venerado: o espírito de adivinhação de Apolo Pitônico. Este texto do Novo Testamento é o único no qual os missionários se defrontam, indiretamente, com um dos célebres oráculos do mundo grego.

"A palavra evangélica de Paulo pode coabitar com a palavra divinatória pitônica?", pergunta Lucas. Após a análise deste relato, traçarei o contexto do oráculo de Delfos e a questão controvertida da inspiração divinatória, a fim de compreender o que o texto nos quer transmitir.

[1] Sublinhou-se o paralelo entre essa intervenção divina e os oráculos de Delfos sobre as fundações das colônias; isso, é claro, não interessa à seqüência do relato. Cf. o resumo de MARGUERAT, D. *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)*. Genebra-Paris: Labor et Fides-Cerf (Lectio Divina 180), 1999, pp. 355-359.

1. ANÁLISE NARRATIVA DE ATOS 16,16-40

Passagem para a Grécia e pregação em Filipos

Os missionários se dirigem diretamente a Filipos, "primeira cidade do distrito da Macedônia e colônia romana" (16,12), deixando de lado os lugares de menor importância, que são Samotrácia e Neápolis. Mais exatamente, a primeira cidade da região era Anfípolis (cf. At 17,1), mas Filipos era uma cidade política e culturamente importante.

"Colônia" significa que a cidade era em parte habitada por veteranos das legiões romanas (desde Augusto). Com esse título, ela possuía um estatuto político particular: era isenta de alguns impostos, mantinha laços privilegiados com a capital do Império, e era regida pela legislação romana, o *jus italicum*.

A primeira parte do relato (vv. 13-15) está situada dentro do quadro familiar à cultura judaica. Entretanto, somos informados de que não há sinagoga em Filipos, mas "um lugar de oração"[2] onde se reuniam, no dia de sábado, mulheres "tementes a Deus" de cultura grega. Desse grupo feminino se destaca uma delas, Lídia,[3] que, acolhendo a pregação de Paulo, vai se tornar a primeira convertida e batizada da cidade. É uma mulher independente socialmente (ela dirige o seu comércio, é "dona de casa" e decide sobre a religião de seus familiares), sem dúvida rica (o comércio da púrpura é de luxo). Ela representa a liberdade de que gozam as mulheres na Macedônia.

Lucas narra brevemente a introdução do Evangelho em Filipos (vv. 14-15), atribuindo a Deus a facilidade de sua implantação: o próprio Deus realiza a conversão tocando o coração, para gerar o ato de ouvir e crer. A história de Lídia é apresentada como positiva e verídica. Em seguida, a fé expande a sua acolhida na casa onde se reúne um primeiro grupo cristão (vv. 15 e 40).

Contudo, Lucas faz um deslocamento em relação a um cenário que se esperaria totalmente grego: Paulo não entra em contato com cidadãos gregos e romanos, mas com uma mulher estrangeira; as mulheres se reúnem não na cidade (no coração da cultura local), mas fora das portas (a exterioridade é particularmente sublinhada); essas mulheres são tementes a Deus (portanto, próximas do judaísmo e não da religião cívica); o tempo é o do sábado, que não diz nada para os gregos.

Embora Paulo tenha feito uma pregação frutífera, esta se mantém ainda à margem da cidade grega, cujas dificuldades ainda não foram enfrentadas. É o que vai acontecer na seqüência.

[2] Para abrir uma sinagoga, era requerida a presença de dez homens judeus (*minian*); se não houvesse esse número, se podia estabelecer uma *proseuchê*, lugar de encontro e de oração mais informal. A proximidade da água favorecia as abluções rituais.

[3] *Lídia* não é um nome, mas uma adjetivo que indica a origem da mulher: originária da Lídia, região a oeste da Ásia Menor, onde se encontra Tiatira.

O encontro com a jovem escrava com espírito pitônico

A ação se inicia da mesma maneira que no v. 13: os missionários se dirigem ao lugar de oração (v. 16). O momento não é precisado: sem mais nem menos, parece que saímos do tempo sagrado do sábado. Em vez de ser escutado por ouvidos atentos, Paulo é interrompido em seu trajeto: uma jovem escrava vai ao seu encontro[4] (enquanto Lídia se deixava alcançar) e, então, o segue. Os ouvintes de Paulo desaparecem de cena. A própria pregação de Paulo se desfaz diante da onipresença física e verbal da escrava.

Essa mulher é definida conforme a sua classe social (escrava de patrões) e segundo o seu dom: "tendo um espírito pitônico" e "emitindo oráculos". Essas duas expressões são suficientes para Lucas descrever o carisma da escrava, que fazem referência a dados culturais conhecidos pelos leitores. Lucas não a apresenta como pessoa livre (diferentemente de Lídia), mas com duas alienações: ela é escrava e habitada por um espírito que fala em seu lugar. É por isso que essa escrava não tem nome (cf. At 12,13).

O espírito de adivinhação de Apolo, quando se apossa de algumas pessoas, lhes dá poder de emitir oráculos em nome do deus, geralmente nos santuários destinados a essa finalidade. Lucas, porém, com muita ousadia, transpõe esse fenômeno religioso inatacável em fenômeno de possessão. Emprega o verbo "emitir" oráculos (*manteuesthai*), que tem duas vertentes: se o termo é clássico para falar do oráculo de Apolo em Delfos, ao contrário da Bíblia grega, a Septuaginta, não caracteriza a profecia em seu sentido nobre, mas as falsas profecias e a prática da adivinhação condenada pela Lei.[5]

No contexto do século I, há duas tradições sobre a adivinhação, a judaica e a grega, que se opõem numa personagem. Paulo não fará outra coisa senão exacerbar esse conflito latente, através do seu ato de exorcismo em nome de Jesus Cristo.

A escrava não é apresentada como uma falsária (um ventríloquo, por exemplo). Ela é reconhecida por todos como tendo um "espírito de adivinhação" e Lucas não coloca isso em questão. Entretanto, é evidente que, para ele, a escrava não possui o *status* venerável de origem divina que ela pode ter para a população grega local. Para Lucas, o que conta é discernir de onde provém esse sopro (ou espírito: *pneuma*) e o que ele diz sobre Jesus Cristo.

Os comentaristas observaram que Lucas emprega a expressão "espírito de Píton" (*pneuma pythôna*), que não é habitual. De fato, os autores antigos empregam mais "espírito pítio" ou "pitônico".[6] Píton (*Pythôn*) é o nome da serpente

[4] Pode-se notar um movimento parecido por ocasião do encontro de Jesus com o gadareno, ou os gadarenos, possuídos (Mc 5,2; Mt 8,28; Lc 8,27).

[5] *Manteuesthai* traduz o verbo hebraico *qasam* em Dt 18,10; 1Sm 28,8; 2Rs 17,17; Jr 34,4; Ez 12,24; 13,6.23; 21,21.23.29; 22,28; Mq 3,11. *Manteion* e *mantis* traduzem os substantivos *miqsâm* e *qêsêm* em Nm 22,7; Pr 16,10; Ex 21,22; Jr 36,8; Mq 3,7; Zc 10,2.

[6] ÉSQUILO, *Os sete contra Tebas* 747; SÓFOCLES, *Electra* 32; EURÍPEDES, *Andrômaco* 1067. Apolo é também cognominado de "Pítico": *Hino homérico a Apolo* 373; TUCÍDIDES, *A guerra do Peloponeso* IV,118; EURÍPEDES, *Ion* 285. A inspiração profética pítia se apresenta também com outros vocábulos. PLUTARCO (*Sobre o desaparecimento dos oráculos* 433A, 433D, 433E, 434B, 436E) fala de "sopro divinatório" (*mantikon pneuma*), de "sopro que produz o entusiasmo" (*entousiastikon pneuma*), de "exalação divinatória" (*mantikê anathumiasis*).

que, segundo a lenda, Apolo matou para assumir seu lugar em Pito (futuro Delfos) e aí emitir oráculos. Na literatura, esse nome próprio desapareceu em seguida, cedendo lugar aos termos construídos a partir de sua raiz *pyth-*.[7] Por que Lucas, que tem o hábito de ser tão preciso no emprego de termos técnicos (jurídicos, políticos, geográficos etc.), comete essa pequena falha em sua descrição? Dizer que se trata de uma simplificação seria se escamotear.

Trata-se de uma explicação um tanto breve. Parece-me que Lucas emprega de propósito o nome de Píton, a fim de personificar o espírito que possui a jovem escrava. Nós nos encontramos não no santuário de Delfos, mas na zona rural de Filipos; e a jovem não é a célebre pítia, profetizando numa trípode, mas uma simples escrava que vai gritando atrás dos missionários. Levando em conta o cenário que Lucas pretende criar, ele teria sido anacrônico se empregasse um termo ("pitônico") diretamente correlacionado à consulta do famosíssimo e venerável santuário do deus-profeta Apolo. Lucas prefere descrever a jovem escrava em sua situação de alienação cotidiana, sob a posse de um espírito chamado Píton, e de cuja situação será libertada por Paulo (enquanto tornar-se pítia em Delfos era uma grande honra). A situação nos faz lembrar o exorcismo de Legião (Lc 8,30), cujo nome simbolizava a opressão política do país. Se nos encontramos no contexto cultural e religioso da adivinhação pitônica sob a proteção de Apolo, estamos diante de uma situação individual de uma mulher invadida pelo espírito de uma serpente.[8]

Lucas não diz explicitamente que a escrava é vítima de possessão demoníaca. Entretanto, ela se expressa através de gritos. Em At 8,7, são os espíritos impuros expulsos que gritam. Fazem lembrar os exorcismos de Jesus, nos evangelhos sinóticos, que provocam às vezes os gritos dos demônios e o reconhecimento deles de sua identidade. Aí o grito era um sinal da presença do espírito impuro e de seu modo de se manifestar. Jesus expulsava o demônio e reconduzia o humano à sua integridade e à sua capacidade de palavra própria. Além disso, fazia o demônio se calar, impedindo-o de revelar quem era ele (Lc 4,33-37.41-42; 8,28).

O espírito pitônico é tratado como um espírito impuro ou demoníaco, seguindo o modelo dos sinóticos? Encontramos em At 16 elementos evangélicos: apóstrofe ao espírito (Lc 8,29); reconhecimento do interlocutor como unido ao "Deus Altíssimo" (Lc 8,28), tentativa de seguimento (8,38). Contudo, notamos também diferenças importantes, que fazem que a seqüência não possa simplesmente ser assimilada a um exorcismo evangélico: a presença dos espíritos impuros ou demoníacos se manifestava pelo sofrimento, pela doença, loucura ou perturbações de comportamento, pelo medo; os espíritos saíam gritanto e deixando atrás deles uma pessoa libertada. Aqui, nenhum desses elementos está

[7] Bailly, em seu dicionário Grego-Francês, traz vinte e sete termos diferentes formados a partir dessa raiz. Os mais conhecidos são: a Pítia, o Pítion (templo de Delfos), os jogos pitônicos.

[8] Apolo libertou a região de Pito, matando essa serpente primordial. Conhecemos a satisfação da literatura bíblica de eliminar a grande serpente por ocaisão da chegada do Reino de Deus (Is 27,1; Am 9,3; Jó 26,13). Teria Lucas a intenção de transpor a antiga lenda sobre Apolo para um novo ato de libertação realizado por Cristo, através do seu apóstolo? É possível, mas o texto de At 16 não nos revelará nada mais sobre essa hipótese.

presente, o que nos leva a concluir que, se Lucas emprega um modelo evangélico, ele o transpõe para um outro cenário cultural, onde tal espírito não é, no geral, assimilado a um espírito demoníaco ou impuro.

A adivinhação remunerada

Em At 16, a personagem de Paulo se assemelha à de Jesus, praticando exorcismos. Todavia, o relato tem outros objetivos: retoma a questão sobre o lucro que representa a exploração da superstição popular e a coloca no coração de um percurso, entre o episódio de At 8 (o comportamento de uma única pessoa para quem o dinheiro é meio de acesso ao poder) e o comércio dos ourives de At 19 (uma economia bem implantada e estruturada).

Lucas menciona o dinheiro desde o início da narrativa: antes mesmo que saibamos qual é a atividade desse espírito, já sabemos que ele arrecada bastante dinheiro para os patrões da escrava: esta vende seus oráculos e não recolhe o seu fruto (v. 16).[9] A estrutura dessa frase de introdução coloca em primeiro plano a cupidez dos patrões (em grego, "emitir oráculos" é relegado para o fim do versículo), e anuncia assim a função que ela vai exercer na seqüência do relato.

A escrava que já era passiva (embaraçada por uma palavra que não lhe pertence), torna-se mais ainda, pois o seu dom não lhe dá a possibilidade de elevar o seu nível econômico ou social, mas é apenas objeto de comércio para seus proprietários.

O elemento do lucro será reutilizado um pouco mais adiante (v. 19), ocasionando a prisão dos missionários.

As palavras da escrava

Vejamos agora o conteúdo da "proclamação" da escrava (v. 17). A declaração está dividida em duas partes: a primeira se refere à identidade dos apóstolos, a segunda à missão deles. Notemos que o espírito se expressa numa linguagem compreensível para todos, o que não quer dizer que o sentido das suas palavras seja o mesmo para todos os ouvintes (e o leitor).

Lucas estrutura o relato com a ajuda de paralelos: a escrava apresenta os servidores (Paulo e o grupo, cuja identidade é construída em torno da função deles); seu discurso inspirado por um espírito anuncia o espírito deles ("eles vos anunciam", inspirado por Deus), destinado ao mesmo auditório ("vós"), e o resultado é que à sua libertação por exorcismo corresponde a prisão de Paulo e de Silas (vv. 23ss).

O serviço dos missionários é relacionado com o "Deus Altíssimo". Como devemos entender essa expressão? Para um ouvinte ou leitor judeu ou cristão, designa o seguimento do Deus de Israel. Contudo, a escrava se expressa diante de público grego pagão. Ora, "Deus Altíssimo" é um título empregado pelos gregos

[9] Em Delfos, o acesso ao oráculo era pago. No começo, sob forma de uma oferenda material e, depois, de uma quantia de dinheiro.

para designar Zeus.[10] Também encontramos a fórmula "servidor do Deus Altíssimo" no meio mágico grego. Embora a expressão Deus Altíssimo funcione como um denominador comum e seu emprego por Lucas não remeta explicitamente ao Deus de Jesus Cristo, cria-se a possibilidade de um mal-entendido.

Podemos notar observações bem parecidas na segunda parte da declaração: "eles vos anunciam um caminho de salvação".[11] A expressão "caminho de salvação" é usada sem artigo definido e, portanto, não é exclusiva.

Embora "caminho" seja um termo que Lucas usa freqüentemente para designar o movimento cristão[12] e "salvação" evoque a figura de Jesus "salvador" para o leitor, esse vocabulário tem seus equivalentes na cultura grega. "Caminho" designa as escolas de filosofia. E, entre os gregos, a salvação era a meta de muitas promessas e orações ao Deus Altíssimo ou a outros "deuses salvadores".[13] Era também o objeto de iniciação de cultos mistéricos.

O conjunto das expressões usadas pela escrava é vago. Elas se encontram tanto nas Escrituras hebraica e cristã como na religião grega. Podemos concluir que a declaração da escrava não é construída como as confissões forçadas dos evangelhos, onde um espírito impuro se via obrigado a proclamar Jesus. Lucas serve-se de maneira elaborada de um procedimento sincretista para atrair a atenção em prol do cristianismo.

A declaração da escrava é, em si, uma proclamação cristã? A jovem não é responsável por suas palavras, pois são pronunciadas por um espírito que está nela, que não é de Deus, mas de Apolo. Conseqüentemente, Paulo se volta para o espírito pitônico e não para a jovem. Todavia, o fato de que esse espírito seja expulso indica claramente que a missão não pretende utilizar essa forma de palavra para o anúncio do Evangelho: somente uma palavra consciente e assumida tem valor de confissão (a de Lída, na nossa seqüência).

Exorcismo do espírito de Píton

Enquanto a escrava liga os missionários ao poder de um "Deus Altíssimo", Paulo replica em nome de Jesus Cristo, sem se atribuir poder próprio (v. 18). Invocar Jesus Cristo levanta a ambigüidade em torno da expressão "Deus Altíssimo", sem criar contradição teológica. Diante de uma declaração vaga sobre a salvação, Paulo replica com uma fórmula cristológica, endereçada com autoridade ("Eu te ordeno"). Assim, Lucas se serve de uma fórmula proveniente da cultura pagã para introduzir uma proclamação cristocêntrica.

Podemos considerar que o exorcismo praticado por Paulo se inscreve dentro de um quadro de conflito com o paganismo? Antes de tudo, Paulo age num movimento de mau humor, menos por compaixão pela escrava do que para acabar

[10] Há um culto de *Zeus-Hypsistos* em Edessa, Tebas, Iasos, Milasa. Inscrições votivas testemunham esse título.

[11] *Kataggellousin* é um termo bem neutro ("anunciar"). O texto ocidental fala de "anunciar uma boa nova" (*euaggelizontai*), que tem conotação cristã mais forte, mas com a desvantagem de eliminar o paralelo com *kataggellousin* do v. 21.

[12] At 9,2; 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

[13] Entre os deuses salvadores: Zeus, Apolo, Hermes, Esculápio.

com um incômodo prolongado que prejudica sua atividade (a precisão "ela fez isso durante vários dias" é retórica: Paulo é vítima de um parasitismo sonoro ininterrupto). O nervosismo de Paulo pode também ser o sinal de uma rivalidade na captação da atenção das multidões, pois a escrava, na verdade, chama a atenção sobre ela mesma (e, por conseqüência, para a adivinhação pitônica) e perturba a pregação de Paulo.[14]

Certamente há uma rivalidade entre paganismo e cristianismo, e vemos o quanto Paulo procura convencer os gentios a deixarem suas crenças para aderir à sua fé (14,15-17, por exemplo). Entretanto, em 16,18, o conflito se dá sobretudo em outro nível, o do sincretismo. A escrava engloba os missionários e a fé deles numa fórmula teológica universal, enquanto que Paulo quer afirmar a especificidade do cristianismo e do "nome de Jesus Cristo". Paulo corre o risco de ver a sua pregação diluída nas religiões ambientes: seu Deus se defrontaria com o Deus Altíssimo ou com qualquer outro deus salvador, e a unicidade do Evangelho se tornaria "um" caminho de salvação entre outros (religiosos e filosóficos). Seria então Apolo o encarregado de fazer conhecer esse caminho cristão na Grécia. Mais do que a impertinência de um espírito gritador ou a publicidade de Apolo, o que ameaça realmente Paulo é de ser levado à função de pregador de uma divindade conhecida e, portanto, inofensiva.

Prisão e audiência de Paulo e Silas

Logo que o exorcismo é realizado, a personagem da escrava desaparece do relato, em prol de seus patrões. O argumento de Lucas nos leva a outro problema: a oposição entre o fenômeno dos carismas remunerados e o anúncio gratuito de um verdadeiro caminho de salvação. Para os patrões, é o lucro que é fonte de "esperança" (v. 19) e não a manifestação de poder divino. Tal afirmação permite a Lucas atacar a adivinhação sob outro ângulo: o da denúncia de inversão de valores.

A reação dos proprietários da jovem escrava vem sem tardar, e se manifesta na violência física ("agarraram e arrastaram"). Contudo, aqui não se processa anarquicamente como em At 19, mas termina numa ação judicial diante dos magistrados. Os magistrados (*archontês*, v. 19) se confundem com os estrategos (v. 20), que correspondem aos *praetores* ou *duumviri*, magistrados superiores das colônias romanas. Paulo vê pela primeira vez a sua ação confrontada no terreno da legalidade.

A apresentação que Lucas faz da cena (multidão violenta e magistrados ágeis – vv. 19-24) é verossímil para seus leitores? Seu relato relembra os propósitos bem virulentos de Cícero contra os gregos. No discurso *Para L. Flaccus*, ele os acusa de confiar o governo a incompetentes que cometem injustiças, enquanto o populacho se amontoa, ignorante, barulhento e sedicioso, impulsionado por uma vontade irrefletida. Cícero constata acidamente "o alarido da multidão ignoran-

[14] RICHTER REIMER, I. analisa o encontro de Paulo com a escrava como um "combate de deuses" (Jesus e Apolo), bem diferente da estrutura dos exorcismos dos sinóticos (*Women in the Acts of the Apostles: a Feminist Liberation Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 170-173).

te, o tumulto das assembléias da menos séria das nações".[15] Com essa tradição atrás dele, Lucas pode se permitir apresentar os missionários como vítimas das estruturas ambientes e, assim, trazer o leitor para o seu lado.

Segundo a lei romana, um escravo é propriedade integral de seus patrões e tem para eles o estatuto de instrumento ou de força produtiva. Todo prejuízo causado a esse instrumento por um terceiro é, portanto, atentado feito aos proprietários, que têm o direito de pedir contas na justiça. Expulsar o espírito da escrava faz com que esta perca parte de seu valor econômico e lese seus patrões. Portanto, eles podem expor esse dano diante do tribunal (*Lei Aquiléia*, 286 a.C.). Além disso, a "Lei das doze tábuas" (século I a.C.) pune os delitos contra a propriedade de alguém, causadas por magia. A própria magia não é reprimida, mas somente seus efeitos concretos.[16] O exorcismo praticado por Paulo pode, assim, adquirir aparência suspeita, que o levaria a ser taxado de prática mágica que teria causado prejuízo.

Lucas apresenta, porém, o desenvolvimento do episódio de outra forma: diante dos magistrados, os patrões expõem outra acusação. Os apóstolos são acusados de perturbar a ordem e praticar proselitismo (vv. 20-21). O primeiro ponto visa à perturbação da ordem pública, particularmente reprimida pela lei romana. O segundo se apóia na oposição entre "são judeus" e "nós somos romanos". O judaísmo era autorizado no Império (*religio licita*), mas essa tolerância se referia somente aos judeus, e o proselitismo junto aos romanos era proibido. Estes, portanto, têm o direito de repelir uma proposição de apostasia.

Lucas constrói a formulação da acusação em termos que a opõem à profecia da escrava, que acreditava em Paulo: "Esses homens são servidores de Deus" (v. 17) se opõe a "esses homens estão perturbando" (v. 20); "eles vos anunciam um caminho de salvação" (v. 17) se opõe a "anunciam costumes" (*ethê* – v. 21).

Procuremos determinar onde se situa o gancho da polêmica: os filipenses devem apresentar a acusação sobre pregação do judaísmo ou do cristianismo? Lucas expõe somente o desconhecimento da multidão ou apresenta propositalmente o cristianismo como forma de judaísmo (para lhe dar o estatuto de "religião lícita", por exemplo)?

Uma chave se encontra no termo "costume" (*ethos*). O exame dos empregos do termo por Lucas[17] nos leva a pensar que em 16,21 *ethos* designa com toda certeza os costumes judaicos. Equivalente do latim *mores* é o termo legal para nomear o culto judaico. A queixa da multidão se referia, portanto, à acusação de proselitismo judaico. Isso não significa que Lucas tenha querido apresentar

[15] *Para L. Flaccus* VII,16-VIII,19.

[16] Segundo GRAF, Fritz. *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique*. Paris, Les Belles Letres, 1994, p. 53. Cf. nosso capítulo "Magia e mágicos", *A legislação romana contra a magia*. O poder romano era atento quanto à magia e aos cultos orientais em geral: assim, Tibério tomou medidas severas contra astrólogos, mágicos e judeus; e Cláudio, entre 47 e 52, fez campanha contra os cultos orientais e os judeus.

[17] No Novo Testamento, *ethos* é um termo quase que exclusivamente lucânico (Lc 1,9; 2,42; 22,39; At 6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 25,16; 26,3; 28,17. E Jo 19,40; Hb 10,25). Na maior parte das vezes designa a Lei de Moisés e seus ritos. Nos Atos, o termo é usado, por exemplo, por ocasião do questionamento sobre a manutenção dos ritos judaicos para os cristãos provindos do paganismo (15,1), quando são ainda praticados com zelo pelos judeu-cristãos (At 21,20-21) e pelo próprio Paulo (26,3; 28,17). O termo *ethos* designa também às vezes as leis romanas (25,16).

o cristianismo aos romanos como forma nova de judaísmo, ou como sendo assimilável ao judaísmo (Paulo coloca "o nome de Jesus Cristo" no centro de sua pregação): estamos no nível da acusação dos filipenses.

Os pregadores e sua mensagem são de fato assimilados ao judaísmo, e sendo proibido o proselitismo em favor de uma nova religião, o primeiro encontro com os magistrados romanos se mostra difícil (vv. 22-24). Lucas faz questão de mostrar a iniqüidade específica da situação (violência dos patrões e da multidão, crueldade das autoridades): o encontro com as populações gregas se anuncia tão delicado quanto o confronto com a incredulidade judaica. A pregação cristã é, no geral, considerada contrária às leis romanas, e os cidadãos excederam-se nela. O exorcismo serve para detonar a queixa pública.

Diante da ameaça que representa a acusação de proselitismo para a expansão da missão, Lucas prefere apresentar o cristianismo não como um "costume" (*ethos*), mas como um "caminho" (*hodos*), isto é, como uma filosofia. Se o *ethos* novo provoca a desconfiança, a escola filosófica de salvação se inscreve sem dificuldade na cultura greco-romana.[18] Não se trata de renegar o valor do *ethos* judaico, mas de achar uma designação mais neutra, a fim de permitir a sua implantação. Assim como o fenômeno pitônico não é atacado de frente, mas anexado à proclamação, Paulo se conforma aos valores gregos ao demonstrar o desinteresse financeiro do filósofo e nisso se opõe à venalidade de algumas práticas religiosas. Essa recuperação cultural é provisória e visa a permitir ao cristianismo abrir para si campos de missão, sem infringir a lei.

Entretanto, se a designação de caminho permite, num primeiro momento, escapar dos processos judiciários, os missionários se expõem de novo à ameaça sincretista: o Evangelho seria simplesmente a última novidade filosófica na moda (cf. 17,21).[19]

Todavia, tais indicações não respondem à seguinte questão: por que os patrões apresentam uma acusação ligada ao proselitismo e não ao prejuízo causado à propriedade deles e à perda de lucro que daí resulta? Levando em conta o estatuto legal dos escravos, evocado mais acima, não é o caso de se pensar que os patrões tivessem necessidade de inventar uma acusação. E muito menos necessidade de mostrar a avidez do seu caráter.

Reduzir assim as preocupações de Lucas faz com que fujamos da finalidade do texto. Os dois motivos devem permanecer ligados: os patrões recorrem à justiça por uma questão de dinheiro e contra a irrupção de novos costumes.

Propor somente a questão pecuniária conduz a ação na justiça a um caso econômico privado. Por outro lado, a acusação de proselitismo permite expor a dificuldade da implantação da missão, mas o conflito se limita a um caso de direito romano. Ao contrário, olhar conjuntamente os dois elementos, os patrões prejudicados em sua exploração da adivinhação e os costumes novos inadmissíveis, mostra

[18] O procedimento já foi usado por Fílon e Flávio Josefo para defender o judaísmo. Em At 17,19, o Evangelho é assimilado a um ensinamento (*didachê*); em At 19,9, vemos Paulo deixando a sinagoga e ensinando na escola de Tiranos, como um filósofo clássico.

[19] Paulo não deixará de dissimular esse perigo em Atenas chamando a atenção (com pouco sucesso) de seus ouvintes para o centro da mensagem: Jesus e a ressurreição (17,31 procurando responder a 17,18).

que, segundo Lucas, os fenômenos associados às religiões pagãs (aqui, a adivinhação pitônica) são também, em grande parte, uma questão econômica. Os apóstolos são, na verdade, acusados de anunciar uma religião nova que não se apóia nas estruturas econômicas e que, portanto, fazem concorrência ou desacredita parcialmente a religião local, que tem instituições financeiras bem estabelecidas. É o que Lucas expõe mais explicitamente no conflito de Éfeso e de seus templos de prata.

A cidadania romana de Paulo

Após um começo promissor (a constituição de uma comunidade ao redor de Lídia), a missão em Filipos está num impasse. Os pregadores caíram na armadilha das questões econômicas locais e, maltratados pela multidão e pelas autoridades, são levados à prisão (vv. 23-29). Até o acontecimento de um fenômeno milagroso (v. 26; mesmo procedimento que em At 12,7-11) que relança a pregação com sucesso (conversão do carcereiro e de sua casa). Como em At 14, o sofrimento dos apóstolos é descrito com realismo: Paulo é preso, açoitado e atado ao cepo, num claro paralelo com Jesus. Contudo, não é sinal de fracasso, pois o sofrimento é recebido através do relato da libertação milagrosa, que dá sentido aos maus tratos sofridos.

Depois dessas peripécias noturnas, Lucas reintroduz os magistrados no relato (vv. 35-36). Os estrategos enviam funcionários subalternos, os litores, para soltar os missionários. É de se admirar que a ação na justiça não continue e que os acusados sejam simplesmente libertados. Sem dúvida, trata-se de uma maneira de Lucas dizer que a prisão foi apenas uma ação da polícia, destinada a terminar com o tumulto e que não havia nenhuma acusação séria, que pudesse ser provada, contra Paulo e Silas.

Isso explica por que Paulo não se contenta com essa libertação meio escondida, mas toma o controle da situação: denuncia os maus tratos, não quer deixar a prisão a não ser com as excusas oficiais e, enfim, declara ser cidadão romano.

A cidadania romana concede privilégios (lei *Valeria*; três leis *Porcia*, lei *Julia de vi publica*): proibição de açoite, de tortura, de tomar quaisquer atitudes de fato contra os acusados ou lhes pôr algum jugo; obtenção de penas mais leves na justiça (às vezes uma simples repreensão); proibição de executar um cidadão e prendê-lo em caso de apelação; possibilidade de apelar para Roma no caso de condenação à morte e obrigação de respeitar os prazos de comparecimento; punição dos magistrados que não respeitarem tais obrigações (depois que o acusado dá a conhecer a sua cidadania).[20]

[20] Sobre a evolução do direito romano em relação aos cidadãos, pode-se consultar o estudo bem documentado de LENTZ, J-C. *Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres*. Paris, Cerf, 1998, capítulo "Paul en jugement", pp. 141-183. Segundo ele, é verdade que uma proteção especial era concedida aos cidadãos, mas não sistematicamente. Somente as pessoas que gozassem de boa reputação podiam esperar beneficiar-se dela. É por isso que Lucas se esforça para apresentar Paulo como um cidadão de bons costumes, enquanto seus adversários são judeus ciumentos e um amontoado de pessoas da classe baixa. O *status* social do acusado era determinante para o julgamento.

Os magistrados se mostraram injustos e apressados; graças à cidadania romana, Paulo tem o poder de denunciar a irregularidade do procedimento: são os estrategos que agora estão em posição de acusados, daí o medo deles (v. 38). Segundo Lucas, Paulo é suficientemente importante (cidadão *honestior*) para poder conseguir reparação dessa transgressão das leis romanas.[21] O episódio visa a sublinhar a alta posição de Paulo e seu controle das situações mais dramáticas.

Enfim, sua declaração oficializa o caso, levando-o para o domínio público e impede que permaneça de ordem privada. O interesse de Lucas recai sobre a mudança de ótica: fazer passar as acusações e a missão para a esfera pública. Paulo insiste sobre sua identidade política, que o leva a se defrontar com o mundo pagão, onde poder secular, organização econômica e práticas religiosas estão intimamente ligados.

A imagem que Lucas dará mais tarde das autoridades romanas será bem mais positiva (capítulos 21-26) e Paulo terá ocasião de proclamar a sua cidadania romana, que será levada em conta durante as audiências na justiça.

É sem condenação e com desculpas que os prisioneiros deixam o calabouço e, apesar do pedidos dos magistrados, Paulo não terá pressa nenhuma de deixar a cidade. Ele mostra assim sua independência e sua inocência (v. 40). Desse modo, a primeira pregação na Grécia termina finalmente com sucesso.

2. O ORÁCULO E O CULTO DE APOLO EM DELFOS

O oráculo de Apolo Pitônico

Paulo cruzou em seu caminho com uma jovem escrava tomada por um "espírito de Píton", que ia atrás dos missionários emitindo um oráculo bem inoportuno. Para o leitor do século I, embebido no ambiente cultural e religioso greco-romano, a referência às práticas divinatórias associadas ao deus da mântica, Apolo, é evidente.

A jovem escrava não se beneficia de prestígio como o da pítia, que oficiava no santuário do deus, o que facilita o trabalho de Lucas em sua denúncia de uma religiosidade baseada no mercantilismo. Assim, Lucas penetra no universo religioso pagão pela porta dos fundos, sabendo que atrás do arbusto que ele corta se esconde a floresta: o oráculo mais célebre de toda a Antigüidade, o de Apolo Pitônico em Delfos.

Lendas de fundação do oráculo e do santuário

Este oráculo é amplamente mencionado na literatura antiga. Havia outros santuários oraculares consagrados a outras divindades, e também outros luga-

[21] LENTZ, J-C. *Op. cit.*, pp. 159-160 e 171-173, explica que tais leis eram pouco aplicadas: de fato, nas províncias, os magistrados romanos tinham liberdade para sancionar os cidadãos. E facilmente os aprisionavam, açoitavam, amarravam e até mesmo crucificavam. Os magistrados de Filipos, portanto, não precisavam ter tanto medo. O discurso de CÍCERO, *Contra Verres*, mostra um caso desses abusos de poder.

res onde Apolo oficiava,[22] mas Delfos se destaca dentre todos eles. O geógrafo Estrabão escreve no início do século I:

> Hoje em dia quase esquecido, o santuário de Delfos foi outrora objeto de excepcional veneração. É o que demonstram ao mesmo tempo os tesouros que povos e soberanos construíram, onde colocavam como agradecimento as somas de dinheiro consagradas ao deus e as obras de arte dos melhores artistas, o concurso pítio e a grande quantidade de oráculos cuja lembrança se conservou [...]. A veneração de que gozava o santuário lhe proveio essencialmente por causa do seu oráculo que era considerado como o mais verídico de todos [...]. Por outro lado, sua localização também contribuiu para o seu prestígio [...]; as vantagens da localização de Delfos fizeram dele um local de fácil reunião, principalmente para as populações vizinhas (*Geografia* IX, 3,4.6-7).

A região do Parnaso facilitava os deslocamentos de um lado para outro da Grécia, o que permitia atrair facilmente numerosos peregrinos ao santuário.

O oráculo remontava aos tempos míticos dos heróis,[23] e as lendas, às vezes confusas ou contraditórias, ligadas à fundação, falavam de vários deuses. Apolo não foi o primeiro a ocupar o lugar. A lembrança mais antiga diz respeito a um santuário dedicado às forças da terra, cuja deusa era *Gê*, a Terra. Diodoro da Sicília narra que então vapores subiam das profundezas da terra por uma fenda e provocavam delírio nos animais e nos homens. Acreditava-se que aí havia um oráculo da Terra. Montou-se uma estrutura, tendo como mediadora uma mulher, a pítia, encarregada de canalizar tais vapores para a inspiração divinatória.[24] A serpente Píton simbolizava o poder da Terra.

Segundo Ésquilo (*Eumênidas* v. 2-4), Têmis (filha de Zeus, símbolo do direito e da justiça) foi, depois da Terra, a segunda ocupante do oráculo délfico. Foi ela que guardou o santuário até a instituição de Apolo (Plutarco, *Sobre o desaparecimento dos oráculos* 421C).

Plutarco transmite a lenda segundo a qual Apoio tomou posse do lugar. O deus se impôs como senhor do santuário e do oráculo, depois de ter matado a serpente Píton que aí profetizava; em seguida, partiu para o exílio e cumpriu uma purificação de nove anos. Então, tomou o nome de Pitônico (*Sobre o desaparecimento* 421C).[25] Sua vitória sobre a serpente marca simbolicamente o momento em que a terra foi desapossada de sua antiga primazia.

Estrabão explica por que o deus se instalou em Delfos:

[22] Atenas, Megara, Colofon, Xantos, Delos, as Branquides, Argos, Coropéia, Lesbos, Dafne.

[23] ESTRABÃO, *Geografia* IX, 3,2: "Delfos deve [a sua fama] ao santuário de Apolo Pitônico e ao seu oráculo, que remonta a uma época remota, se é verdade, como diz o poeta, que até Agamenon o consultou" (alusão à *Odisséia* 8,75-80). Outra lenda (PLUTARCO, *Sobre o E de Delfos* 387D) narra que Hércules roubou a trípode da pítia e a levou para a Arcádia, a fim de tentar ele mesmo a adivinhação.

[24] DIODORO DA SICÍLIA, *A biblioteca da história* XVI, 26.

[25] ESTRABÃO, *op. cit*, IX, 3,12, considera a história da serpente como uma fábula: de fato, tratava-se de um malfeitor, apelidado de Dragão. Em outro lugar, PLUTARCO também contesta a lenda da serpente e faz de Píton um tirano ou rei. Rejeita também a lenda do exílio e da purificação do deus (*Sobre o desaparecimento* 418B).

> Segundo a opinião geral, foi Apolo, assistido por Têmis, que fundou o oráculo com a intenção de ser útil à espécie humana. A respeito do serviço prestado, ele [Éforo, que narra essa tradição] diz que o deus incitou os humanos a terem costumes mais doces e uma conduta mais regrada, comunicando-se com alguns homens através de oráculos que lhes prescreviam certas coisas e lhes proibiam outras [...]. Ora Apolo intervém sob a forma corporal do próprio deus, ora concede ao espírito de algumas criaturas humanas conhecer a sua própria vontade (*op. cit.* IX, 26).

Plutarco é farto nesse sentido: Apolo é filantropo. Em Delfos, ele ajuda os homens através de oráculos e desperta o espírito deles na procura do conhecimento.

Um outro deus partilha o santuário com Apolo: Dioniso.[26] Ele invadia o lugar somente durante os três meses de inverno, enquanto nesse período Apolo se ausentava para retornar somente na primavera. Por isso, o oráculo podia ser consultado somente durante nove meses.[27]

Funções de Apolo Pitônico

Plutarco, que foi sacerdote em Delfos nos séculos I e II, escreveu vários tratados sobre o culto de Apolo. Um dos mais curiosos é o *Sobre o E de Delfos*, onde ele dá muitas explicações simbólicas da letra *epsilon*, que ornava o templo e era reproduzida nas moedas. Sua interpretação favorita consiste em ler o E sob a forma do ditongo EI, que significa "você é". Ele acrescenta "você é Um", porque Apolo é o deus Um, eterno, imutável, onipresente, transcendente, princípio único e luminoso (392E-393C).

Constatamos que no século I, as funções do deus tinham evoluído. Ele não era apenas o deus da luz (que purifica e cura como deus solar), da poesia, da música e das artes (maestro das Musas), da adivinhação, da lógica e da filosofia, mas além disso foi elaborada uma metafísica na qual Apolo tendia a se tornar o deus único superior a todos os outros. Para Plutarco, de formação platônica, Apolo é como a Idéia suprema, no cume da ordem inteligível.

História do santuário e evolução do oráculo de Delfos

Existiram muitos templos, sucessivamente destruídos e reconstruídos. O primeiro templo foi construído no século VII a.C. e destruído por um incêndio em 548. Foi reconstruído pela poderosa família ateniense dos Alcmeonidas, mas destruído novamente em 373. Aquele que podia ser visto no século I datava de 325.

O templo de Delfos era repleto de tesouros, e a Via Sagrada que levava ao terraço do templo era margeada por muitas estátuas de grande valor, oferecidas como ex-voto. No lugar, havia outros templos além do de Apolo: um templo

[26] Dioniso (ou Baco) é o deus do vinho, da vinha, e do delírio extático. Seu culto, importado para a Grécia da Trácia ou da Frígia, introduziu o mistério e o delírio no culto organizado da cidade. Ele vem acompanhado de demônios delirantes, os Bacantes.

[27] PLUTARCO, *Sobre os oráculos da Pítia*, 398ª; *Sobre o E*, 389C.

dedicado a Atenas-Pronaia; um santuário das Musas, "assistentes e guardiãs da adivinhação", "porque aí o futuro era cantado em versos" (Plutarco, *Sobre os oráculos da Pítia* 402C-D).

Delfos funcionava também como banco sagrado, guardando dinheiro e emprestando a juros. Estrabão narra que "fundos consideráveis aí eram depositados, assim como grande número de ofertas votivas, e isso necessitava de uma boa guarda e forte sentimento religioso" (*op. cit.* IX, 3,7). Contudo, apesar de sua sacralidade, o templo não escapou de várias pilhagens, principalmente na época romana.[28]

Estrabão testemunha o estado no qual se encontrava o templo no início do século I:

> Objeto de cobiça, a riqueza é difícil de ser preservada, mesmo sendo consagrada a um deus. Certamente, em nossos dias, o santuário de Delfos é de extrema pobreza no que diz respeito às somas de dinheiro depositado, mas entre as ofertas votivas, se algumas foram levadas embora, a maioria permaneceu aí. Antigamente, porém, o santuário abundava em riquezas (*op. cit.* IX, 3,8).

A decadência do santuário, abandonado pelos consulentes, entregou suas obras de arte ao abandono durante certo tempo (Plutarco, *Sobre os oráculos*, 397E-F).

O oráculo[29] funcionou durante dez séculos pelo menos. Seu apogeu se dá entre os séculos VII e IV a.C., quando o lugar atingia o seu tamanho mais amplo. É também durante esses três séculos que foi consultado sobre as grandes questões políticas do momento. É preciso não esquecer essa influência política, ao lado da influência religiosa do oráculo: dava diretivas determinantes para as cidades-estado, principalmente em tempo de guerra.

Todavia, depois da terceira Guerra Sagrada, que pôs fim ao regime político da cidade e que concentrou o poder nas mãos de algumas pessoas, a decadência começou. Constatamos isso no século III por causa da passagem da oferta pública para a oferta individual, e no século II, por causa da utilização do oráculo para responder questões religiosas e não mais políticas.

A isso, acrescentou-se também um período de crise religiosa. A crítica filosófica e o desenvolvimento dos cultos mistéricos (orfismo a partir do século VI), dando mais lugar à emotividade, contribuíram para o desinteresse em relação ao oráculo. Como reação, os apologistas insistiram na sua fama e na inspiração real da pítia pelo deus, sem procedimentos mágicos.[30]

[28] Pelos focídios, durante a primeira (594-590) e a terceira (356-346) Guerra Sagrada; pelos celtas em 279 a.C. Durante o Império Romano, as pilhagens começaram sob Silas (86 a.C.; PLUTARCO, *Silas* 12) e continuaram sob Nero: mais de quinhentas estátuas foram levadas embora para decorar o Casa Dourada em Roma (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia* X, 7,1; DÍON CÁSSIO 63,12).

[29] Estas informações foram tiradas do estudo de AMANDRAY, P. *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*. Paris, E. de Boccard, 1950, p. 190.

[30] DIODORO DA SICÍLIA, ESTRABÃO, PLUTARCO (*Sobre os oráculos* 407C), FILÓSTRATO (*Vida de Apolônio* VI, 10,4).

A partir do século I a.C., vários autores constataram a perda de estima generalizada pelos oráculos (Prenesto, Delfos, Dodona, Beócia, de Amon). Plutarco mostra tal situação em seu tratado *Sobre o desaparecimento dos oráculos*. Mais precisamente, quanto a Delfos, para aí se dirigia apenas para questões de ordem particular (*Sobre o E*, 386C; *Sobre os oráculos* 407D). Plutarco se consolava, considerando essas pequenas preocupações como próprias dos tempos de paz (408B-C).

No século I se deu um soerguimento. Plutarco se alegra com a retomada da atividade do santuário, coberto "de uma glória antiga de mil anos" (*Sobre os oráculos* 408D-409C). No início do século II, a restauração do culto de Delfos continuou, graças ao imperador Adriano, que manifestou sua piedade em todo o império (Pausânias, *op. cit.*, I, 42,5).

Sem dúvida nenhuma, foi a implantação oficial do cristianismo que condenou o oráculo. No início do século IV, Constantino I pilhou o santúario; em 381, o imperador Teodósio I proibiu o paganismo e, em 390, mandou fechar o templo.

A cultura em torno do templo

Muitas festas e procissões eram feitas em Delfos: a cada oito anos, a festa do Septerion, durante a qual se encenava o combate do deus contra Píton e seu exílio;[31] a cada oito anos também havia a procissão da Pltaida, que saía de Atenas e ia até Delfos, percorrendo o caminho que o deus havia feito.[32]

Eram realizados os jogos píticos em honra de Apolo, imortalizados pelas odes de Píndaro. No começo, o torneio era artístico (cantos e instrumentos); depois, foram acrescentados provas esportivas (luta, corrida a pé, corridas de cavalos e de carros) e, posteriormente, concursos dramáticos e poéticos. Os jogos píticos eram realizados a cada quatro anos e duraram, como os jogos olímpicos, até o final do século IV.[33]

A lenda de Apolo serviu de base para a edificação de toda uma cultura religiosa, intelectual, artística e esportiva, que se desenvolvia em torno do santuário. É claro que a consulta ao oráculo era a pedra angular.

Funcionamento do oráculo pitônico

- Os funcionários do santuário

O santuário empregava um grupo numeroso e hlerarquizado.[34] A figura mais conhecida é a pítia ou pitonisa, que emitia os oráculos. Diferentemente de outros oráculos (Anficléia, Ptoion, Claros), em Delfos, a função divinatória

[31] Cf. PLUTARCO, *Etiologias gregas* 293C. Calcula-se que o ritual do Septerion seja muito antigo e não tenha nada a ver com o mito de Apoio, ao qual foi relacionado no século IV.

[32] Cf. ESTRABÃO, *op. cit.* IX, 2,11. A última Pitaida se deu em 97 a.C.

[33] Cf. PÍNDARO, *Píticos*; ESTRABÃO, *op. cit.* IX, 3,10; PAUSÂNIAS, *op. cit.* VI, 14,10. A data da última olimpíada é 393, que marca o fim simbólico da Antigüidade.

[34] Informações tiradas de AMANDRY, P. *op. cit.*, pp. 115-125.

sempre foi exercida por uma mulher. Ela era escolhida pelo seu valor.[35] Era uma honra ter uma pítia na própria linhagem.[36] Insistia-se sobre o fato de que ela era sem cultura e sem eloqüência própria, e isso ressaltava a onipotência do deus que a inspirava.[37]

Em Delfos, havia também profetas[38] e dois sacerdotes. Estes últimos faziam os preparativos e ofereciam o sacrifício que antecedia à consulta do oráculo.[39] Eles também exerciam uma função na transmissão das respostas do oráculo.

Por fim, na época imperial, são mencionados os "puros" (*hosioi*), leigos notáveis que se consagravam ao serviço divino. Eles assistiam aos sacerdotes, geriam o dinheiro do santuário e serviam de "proxenas", isto é, introduziam junto à pítia aqueles que não eram autorizados por si mesmos, mas necessitavam de um "padrinho" (Plutarco, *Etiologias gregas*, 292D).

Muitas outras pessoas trabalhavam no santuário: versejadores ou secretários do oráculo.

Observemos que nenhum rito de prostituição é atestado em Delfos.

- Processo de consulta

Primitivamente, o oráculo era consultado apenas uma vez por ano, no dia do aniversário do deus (Plutarco, *Etiologias gregas* 292E-F). Mais ou menos a partir do século VI, era uma vez por mês, exceto no inverno. Podia haver derrogação para consultas excepcionais fora desses dias.[40] Alguns dias eram considerados nefastos e os consulentes eram despedidos: é assim que até Alexandre Magno foi recusado (Plutarco, *Vida de Alexandre* 671E-F). As mulheres eram excluídas dos ritos divinatórios de Delfos;[41] igualmente, os estrangeiros, salvo derrogação e presença de um délfico.

Para penetrar até o oráculo era necessário consagrar um *pelanos*, oferta ao deus, totalmente queimada (holocausto).[42] O *pelanos* foi depois convertido numa taxa em dinheiro, depositada no tesouro do santuário. Podia-se ser isento dessa taxa.[43] Esse dinheiro era emprestado a juros e constituía uma renda para o templo.

[35] "A pítia que atualmente exerce seu ofício junto ao deus pertence a uma família das mais honestas e das mais respeitáveis que existem aqui e ela sempre levou uma vida irrepreensível" (PLUTARCO, *Sobre os oráculos* 450C).

[36] Várias informações sobre as pitonisas são fornecidas por: PLUTARCO, *Sobre os oráculos* 397A; *Sobre o desaparecimento*... 414B.438C; ESCOLIES DE EURÍPEDES, *Orestes* 165; *Fenícias* 222; ÉSQUILO, *Eumênidas* 38.

[37] "É com alma virgem que ela se aproxima do deus" (PLUTARCO 405C). Os platônicos sublinharam a ignorância e a ausência de dom dessa mulher: tudo provinha do seu "demônio" (AELIUS ARISTIDES; MÁXIMO DE TIRO).

[38] HERÓDOTO, VIII, 36-37; PLUTARCO, *Sobre o desaparecimento*... 438B.

[39] Cf. PLUTARCO, *Sobre o E*... 386B; *Se a política é tarefa dos velhos* 792F; *Sobre o desaparecimento*... 437B. Há confusão nos textos entre o adivinho (*promantis*) e o/a profeta/profetisa (*prophêtês/prophêtis*). O funcionamento do oráculo não era totalmente conhecido e é difícil esclarecer esse ponto.

[40] Conhecemos o caso dos enviados de Sardes e dos Asclepíadas.

[41] Sobre o descarte das mulheres nos séculos I e II, cf. PLUTARCO, *Sobre o E*...385C. Antes, o acesso era permitido: EURÍPEDES, *Ion* 226-229 (século V); decretos de Delfos (século II a.C.).

[42] Sentido variado: sangue, broa, óleo, pasta feita de farinha e de mel (AMANDRY, P. *Op. cit.*, pp. 86-89).

[43] Os únicos casos conhecidos em Delfos dizem respeito aos Asclepíadas (Cós e Cnido principalmente) com os quais a cidade mantinha relações privilegiadas.

Depois das ofertas, havia um rito indispensável:[44] aspergir uma cabra com água fria e observar as suas reações, a fim de conhecer a pureza da alma do animal e a disposição do deus:

> O que significa a aspersão das vítimas ou a proibição de emitir oráculos quando o animal do sacrifício não é sacudido por tremores e arrepios até as extremidades das patas durante a aspersão? Porque não basta que ele mexa a cabeça, como nos outros sacrifícios; é preciso também que ele estremeça e palpite ao mesmo tempo todos os seus membros com um ruído de sacudidela. Se tais sintomas não se produzem, declara-se que o oráculo não dará audiência e a pitonisa não entra (Plutarco, *Sobre o desaparecimento...* 435B-C).

Mas trata-se também de uma medida de prudência, diante de um poder sobrenatural:

> Antes da consulta, observa-se os sinais da vontade divina, crendo que o deus sabe muito bem o momento no qual a profetisa se encontra no estado e na disposição convenientes para suportar sem dano "o entusiasmo" (*ibid.* 438C).

Esse rito determinava a seqüência da cerimônia. Plutarco narra um caso em que as indicações dadas não tinham sido respeitadas: a cabra recusou se mexer; a pítia desceu ao lugar de mau gosto; percebeu-se que a exalação era maligna quando a pítia falou com voz rouca; depois ela saiu gritando e se jogou no chão, perdeu a consciência e morreu alguns dias mais tarde (*ibid.* 438A-C).

A pítia, antes de descer para a consulta, fazia, na lareira do templo, fumigações de louro e farinha de cevada.[45] No momento da revelação, ela também mascava folhas de louro e sacudia o ramo (Aristófanes, *Plutos* 213). Alguns textos chegam até a afirmar que a resposta saía do louro.

A trípode da pítia exercia também uma função importante no oráculo. Essa trípode é uma cadeira instalada sobre uma cuba, semelhante a uma caixa de relíquias.[46] A trípode era cheia de poder: achava-se que ela falava ou que possuía virtudes divinas transmissíveis pelo contato (Plutarco, *Amatorius* 763A).

O interesse dessas diferentes tradições é sublinhar o mistério que cerca o oráculo: os rituais não são propiciatórios, mas servem para conhecer a vontade do deus; de fato, não se sabe quem fala e donde vem a voz; o fenômeno de inspiração profética (o entusiasmo) pode ser perigoso para a profetisa. Tudo concorre para apresentar a sua adivinhação não como uma simples técnica (que será o específico da mântica mágica), mas como despertando uma força divina, incontrolável pelo homem.

[44] PLUTARCO, *Sobre o desaparecimento...* 435B-C; 437A-B; 438A-C.

[45] *Sobre os oráculos* 397A; *Sobre o E...* 385C. O louro, consagrado a Apolo, é constantemente associado ao culto, nos ritos de purificação e de advinhação.

[46] Segundo algumas tradições, ela conteria os ossos de Píton (HIGINO, *Fabulae* 140; SERVIUS, *In Aen.* III,360.

- O questionamento do oráculo e a sua linguagem

Lucas apresenta uma pítia que profetiza espontaneamente. Na organização délfica, não era assim: a pítia respondia às questões dos consulentes. Segundo as tradições, tais questões eram apresentadas oralmente ou por escrito. Podiam ser gravadas em lâminas de chumbo ou de estanho, colocadas em recipientes diferentes e levadas a Delfos por mensageiros. O segredo da consulta era assegurado recebendo as respostas seladas. Uma maldição divina ameaçava o mensageiro se abrisse o selo. As questões geralmente apresentavam ao oráculo uma alternativa. Então a pítia não dava resposta direta, mas mostrava um dos recipientes que continha a resposta escolhida pelo deus.[47]

Uma tradição mostra que a própria pítia dava a conhecer ao consulente a resposta sob forma inteligível e até mesmo em versos, sob a ação da inspiração.[48] Outras tradições falam apenas de uma certa demora necessária para a elaboração da resposta, na qual se fazia a versificação. Aparentemente, o sacerdote recolhia da pítia a resposta do deus, a punha em forma e a comunicava ao consulente. Sem nenhuma dúvida, versejadores eram encarregados da redação (Estrabão, *op. cit.* IX, 3,5).

Parece também que os versos podiam ser destinados a uma declaração solene, enquanto a prosa convinha a um simples consulente. Plutarco se debruçará sobre essa questão em seu diálogo *Oráculos da pítia* e chegará à conclusão que se na sua época os oráculos são emitidos em prosa (o que parecia um empobrecimento do oráculo), é porque a pítia não tem a educação necessária e assim usa a sua boca para o serviço do deus (396C-D). Por outro lado, no passado, oráculos políticos importantes foram emitidos em prosa (403A – 404B).

A pítia de At 16 certamente saiu de um ambiente mais do que modesto, pois era escrava. Portanto, não é anacrônico que a sua declaração seja emitida em prosa (não há ritmo significativo em At 16,17), que estava em uso no século I. Lucas não chegou ao zelo do detalhe a ponto de versificar sua exclamação.

A pítia é apresentada abertamente (sobretudo nos autores patrísticos) como mulher histérica e delirante, falando uma linguagem incompreensível que precisa de tradução. Os autores gregos, porém, nunca descrevem a pítia dessa maneira. Ela fala inspirada pelo êxtase ou pelo entusiasmo, que não equivale a um estado de delírio agitado (o delírio se liga a Dioniso e não a Apolo). Aliás, o êxtase pode se manifestar através do imobilismo, do torpor ou da insensibilidade física.

Platão certamente louva "o êxtase divino" das profetisas de Delfos, devido à presença de Apolo (*Fedro* 244a-d) e que provoca o estado de entusiasmo (*Timeu* 71e-72b). Portanto, a pítia não era uma visionária, mas funcionária do oráculo, que devia responder a questões, em dias precisos, e transmitir simplesmente decisões divinas.

[47] Cf. a sátira de LUCIANO DE SAMOSATA, *Diálogos dos deuses* 16,1, onde o deus evita escolher.

[48] Cf. FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio* VI, 10,4; ESTRABÃO, *op. cit.* IX, 3,5. Um texto mostra uma resposta ambígua em verso, seguida de uma glosa explicativa em prosa. Segundo PLÍNIO, *op. cit.* VII, 57,14, "devemos o verso heróico ao oráculo pitônico"; segundo PAUSÂNIAS, *op. cit.* X, 5,7, a pítia Femonoe emitia seus oráculos em versos hexâmetros.

Os numerosos oráculos das pítias que foram conservados são formulados de maneira ambígua e adquirem a forma de um enigma. Seria por demais longo trazer aqui os oráculos que os autores conservaram para nós.[49]

Citarei apenas dois exemplos tirados de Heródoto, que mostram a ambigüidade da linguagem pitônica. O historiador grego evoca uma resposta dada aos lacedemônios que queriam atacar a Arcádia. A pítia recusou dar-lhes o país cobiçado, mas concedeu: "Eu te darei a Tegéia, para aí dançar batendo o solo com pé troante, e sua bela planície para medi-la com a corda". Os lacedemônios foram derrotados e, reduzidos à escravidão, enviados para trabalhar nos campos (*Clio* I, 66).

Heródoto narra longamente a história de Creso, rei da Lídia que, ávido de poder, recorreu várias vezes ao oráculo para guiar suas campanhas militares. Assim, por ocasião da sua última campanha, Creso envia duas vezes consulentes a Delfos. Primeiramente, recebe a predição que ele "destruirá um grande império". Ainda que satisfeito com tal resposta, ele consulta mais uma vez para saber se seu reino será longo. Recebe esta resposta da pítia: "Quando um mulo for rei dos medas, então, o lídio de pés delicados, ao longo do Hermos pedregoso, não fique no lugar e não tenha vergonha de ser amplo". Alegre, Creso deduziu que sua linhagem teria sempre o poder. Ataca Ciro, mas é derrotado e condenado à morte. Acusa, então, o oráculo de lhe ter mentido, mas a pítia lhe mostra que é a sua interpretação que foi falsa e que os oráculos de fato se realizaram plenamente: o grande império era o seu; e o mulo era Ciro, filho de uma princesa meda e de um persa de baixa condição. Portanto, é Creso que se equivocou, desencaminhado pela ambigüidade das respostas e por uma confiança temerária em si mesmo. A pítia termina dizendo que é impossível dobrar os destinos e que a sorte de Creso havia sido resolvida já há muito tempo (*ibid.* I, 26-91).

O oráculo, portanto, se apresenta como infalível. Revela um futuro escrito de antemão, mas parece que o consulente que soubesse resolver o enigma da resposta poderia afastar de si os golpes do destino. Há, portanto, uma condição para o acesso à revelação de realidades sobrenaturais: a decifração da linguagem pitônica. É isso que afirma Heráclito: "O Mestre ao qual pertence o oráculo de Delfos não diz nem esconde nada: ele fornece sinais" (Heráclito de Éfeso, 93).

Esse ponto merece ser lembrado se o aproximarmos de "o oráculo" de At 16,17, onde vimos que a declaração da escrava continha termos ambíguos, que Paulo, como um versejador do santuário, se encarregou de tornar claros em sua réplica cristológica. Os ouvintes que ouvirão o oráculo decodificado terão acesso ao único caminho de salvação, enquanto aqueles que se enganarem sobre seu sentido, se afastarão em direção dos deuses salvadores tradicionais. Nesse sentido, Lucas transpõe uma característica délfica para o seu relato, a fim de colocá-la a serviço de sua intenção teológica.

[49] Por exemplo: HERÓDOTO, *Polymnia* VII,139; PLUTARCO, *Etiologias gregas* 295E; PLÍNIO, O VELHO, *op. cit.* VII,47; XXXIV, 4,1.

A questão da inspiração divinatória

A linguagem empregada pela pítia nos leva à questão da fonte de sua inspiração e à relação da pítia com o deus. Vimos que em At 16, ao exorcizar a escrava, desqualifica qualquer palavra inspirada pelo espírito pitônico, e o deus délfico permanece no nível de qualquer outro demônio. Na literatura antiga, também se questionou sobre a origem das faculdades das pitonisas, e teses divergentes apareceram. O debate se complicou quando a crise dos oráculos se instalou.

É a questão central do diálogo de Plutarco, *Oráculos da pítia*:

> O que sobretudo desacredita o oráculo é que se lhe coloca esta alternativa: se a pítia não profetiza mais em versos, é porque não se aproxima da morada do deus, ou porque a exalação inspiradora (*pneuma*) se deteriorou completamente e sua eficácia cessou (401B).

Diante da desafeição dos santuários nos séculos I e II, surge a possibilidade de a pítia ser apenas uma falsária ou de Apolo ter perdido seu poder mântico. Eis uma alternativa inteiramente relacionada com a polêmica lucana contra a adivinhação pitônica.

Vejamos como é que se encarava a origem do poder divinatório. Primeiramente, o próprio lugar do santuário permite a adivinhação:

> Diz-se que o oráculo é uma cavidade que penetra profundamente no solo, com um orifício estreito donde exala uma emanação própria para provocar êxtase sobrenatural. Sobre o orifício está instalada uma trípode erguida, na qual a pítia sobe. Penetrada pelo sopro inspirador, ela emite oráculos em verso ou em prosa (Estrabão, *op. cit.* IX, 3,5).

Recebendo tais exalações, a pítia se torna o médium do deus. Mas deve haver adequação entre seu espírito e o espírito divino:

> A própria pítia é afetada de forma diferente por essas exalações nessa parte de sua alma que recebe o sopro profético e que ela não conserva sempre em todas as circunstâncias com a mesma disposição à maneira de um acorde invariável [...]. São muitos os males e a perturbações que ela sente, e mais numerosos ainda são aqueles dos quais ela não tem nenhuma consciência, que se apoderam do seu corpo e deslizam para dentro de sua alma [...]. Portanto, quando a faculdade imaginativa e divinatória está bem ajustada ao estado de exalação, como a um remédio adequado, então os profetas sentem necessariamente o entusiasmo; mas quando não é assim, o entusiasmo não se produz ou se produz de maneira atravessada, com desordem e confusão, como sabemos que aconteceu com a pítia que morreu recentemente (Plutarco, *Sobre o desaparecimento...* 437D – 438A).

Qual é, porém, a natureza desse sopro profético? No diálogo *Sobre o desaparecimento dos oráculos*, Plutarco dá a palavra a várias personagens que expõem

diferentes hipóteses sobre a inspiração. Assim Lâmprias, irmão de Plutarco e também sacerdote, vê no sopro um fluido saído das entranhas da terra, mas que pode ser interceptado por fenômenos naturais (sismos). Então, ele não fornece mais calor à alma do profeta, que fica sem saber o que dizer (431B – 438B). No caso de Delfos, é o sol, identificado com Apolo, que permite ao fluido subir até a alma (433E). Para Lamprias, o fenômeno é, portanto, natural, e ele nega a presença do deus:

> É totalmente ingênuo e pueril crer que o próprio deus, como no caso dos ventríloquos, chamados outrora de "Euricles",[50] e agora de "pítons", se introduz no corpo dos profetas para se fazer ouvir, servindo-se da boca e da voz deles como instrumentos. De fato, misturar a divindade com as funções próprias do homem é insultar a sua majestade e comprometer a dignidade e excelência de sua natureza (414E).

Esse naturalismo mesclado de epicurismo é criticado pelo filósofo Amonios (mestre de Plutarco), pois essa teoria ímpia torna os deuses inúteis nos oráculos (434F).

Outra hipótese é expressa pelo viajante Cleombrotes, que atribui a adivinhação à ação de demônios (415) e nisso se junta a outros filósofos (Platão, Empédocles, Xenócrates, Crisipo e Demócrito – 419A).

Um texto conhecido de Platão expõe a teoria dos demônios e sua função:

> Tudo o que tem o caráter do demônio é intermediário entre o mortal e o imortal [...]. Traduz e transmite aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses: de um lado, as orações e os sacrifícios; de outro, as ordens e a retribuição dos sacrifícios; e como ele está a meio-caminho de uns e de outros, contribui para preencher o intervalo de maneira que o Todo seja ligado a ele mesmo. Dele procede toda arte divinatória (*mantikê*), a arte dos sacerdotes no que diz respeito aos sacrifícios, as iniciações, os encantamentos, tudo o que é adivinhação (*manteia*) e magia (*goêteia*). O deus não se mistura aos homens, mas graças a esse demônio, de todas as maneiras, os deuses entram em relação com os homens, falando-lhes, seja na vigia, seja no sono. O homem sábio nessas coisas é um ser "demônico" (*Banquete* 202e – 203a).

Plutarco expressa sua teologia pessoal em *Sobre os oráculos da pítia*, onde ele descarta sopro e demônios, em prol da ação direta do deus:

> O deus não obedece a esta lei que Eurípedes quer colocar: "Ninguém além de Foibos deveria emitir oráculos aos homens". Ele se serve de mortais como servidores e como profetas e, portanto, lhe convém velar sobre eles (407D-E).

[50] Nome de um famoso ventríloquo.

A manifestação desta ação varia conforme a pessoa que a recebe, e não apaga a personalidade desta:

> A voz, os sons, as expressões e os versos não pertencem ao deus, mas à mulher que ele inspira. Quanto a ele, se contenta em provocar as visões dela e produzir em sua alma a luz que lhe esclarece o futuro: é nisso que consiste "o entusiasmo" (*ibidem* 397C).

As informações dadas pelo deus são expressas conforme a alma de cada pessoa, embora a luz vinda do deus seja como que filtrada através de uma tela mais ou menos espessa (*ibidem* 404B).

Plutarco não se deixa perturbar pela questão da passagem dos versos para a prosa. Simplesmente, a linguagem do deus se modificou através do tempo, adaptando-se aos ouvintes: o espírito obtuso dos homens pode receber apenas propostas simples do oráculo e não enigmas e metáforas (*ibidem* 409C-D). Aliás, isso legitima o oráculo contra as críticas atéias: os charlatães gostam de embrulhar suas predições em termos estrangeiros que seduzem as pessoas simples; se o oráculo fosse misterioso em sua forma, se poderia acusá-lo de querer esconder sua ignorância atrás das ambigüidades e de procurar escapatórias em caso de erro. Agora a linguagem foi simplificada e a veracidade do oráculo se torna evidente (*ibid.* 406B-408B). É impossível compará-lo à charlatanice (*ibid.* 407C).

A apologia de Plutarco mostra que, nesse período de crise, as críticas jogavam dúvida sobre o grande santuário e o comparavam, assim como a sua pítia, a charlatães que emitiam falsos oráculos e enganavam a gente simples. Daí a necessidade de fazer uma apologia clara: o poder divinatório provém diretamente do deus; somente as formas de sua expressão dependem da pítia e do contexto.

Nesse ponto, a própria necessidade de defender o ilustre oráculo mostra que as mentalidades evoluíram: seja no sentido da racionalização, seja no desenvolvimento de uma crítica atéia.

CONCLUSÃO: A CRÍTICA LUCANA DO ORÁCULO PITÔNICO

A recusa de deixar a escrava se expressar e o exorcismo do espírito divinatório que a habita colocam claramente a confrontação entre os pregadores cristãos e o fenômeno religioso délfico em conflito ou, pelo menos, em tensão.

Lucas expressa, assim, que a coabitação entre as novas Igrejas cristãs e as velhas instituições gregas não será pacífica. Parece até mesmo evidente, à vista do gesto de Paulo "cansado", que o cristianismo tem a intenção de erradicar tais estruturas religiosas pagãs o quanto possível. É isso que simboliza o espírito de píton exorcizado com certa facilidade. Talvez será preciso ainda tolerar esses oráculos "durante vários dias" (v. 18), mas, no final das contas, a intenção é vê-los desaparecer.

Entretanto, como agir para iniciar um trabalho a fim de solapar e desacreditar o oráculo pitônico? Teria sido difícil para Lucas atacar de frente, usando simplesmente a zombaria, um fenômeno religioso tão importante como a adivinhação institucionalizada, pois se tal crítica existia entre os intelectuais, ela atingia muito menos o povo.

Lucas age, então, sob dois ângulos: um que ele introduz no relato e que diz respeito ao médium do deus; outro, bem mais implícito e apoiando-se no contexto religioso de sua época.

Os teólogos cristãos dos primeiros séculos (Orígenes, João Crisóstomo) concentrarão seu ataque na pessoa da pítia, descrita como sacerdotisa histérica no sentido próprio, impudica e imoral: taras que ricocheteavam sobre o santuário, considerado como demoníaco. Sem dúvida, eles podiam se permitir esse tipo de crítica por causa da expansão do cristianismo, mas na época de Lucas isso teria sido incongruente.

Lucas é bem mais fino e sua pítia é apenas uma escrava, sem glória e sem voz própria, vítima de um sistema econômico protegido pelas leis romanas. Como em At 19,23ss, ele apresenta uma falta deontológica: a religiosidade popular é fonte de lucro. Acrescenta, porém, uma dimensão bem mais trágica: a exploração das pessoas mais fracas pelas estruturas sociais, subjacentes ao religioso.

A falha do sistema délfico era difícil de encontrar, pois a venda dos oráculos, que fazia a riqueza dos santuários, era correntemente praticada e aceita pelos consulentes. Lucas, então, sai do lugar tradicional do santuário oracular e coloca seu relato em lugar neutro, nos subúrbios de uma cidade grega. Ele evita também pôr em jogo personagens oficiais, tais como a pítia ou os sacerdotes do santuário, e se contenta com uma escrava anônima. Depois, ele acentua a relação existente entre a escrava e seus patrões: o dom de uma traz lucro para outros, organizado em exploração sistemática. A cólera dos patrões por causa da perda acrescenta alguns toques à cena. Os ourives de Éfeso também estavam raivosos e a ira deles era estimulada por uma questão de dinheiro. O uso de vocabulário comum (16,16 e 19,24) procura construir uma generalização negativa do religioso pagão.

Se para Lucas o cerne do debate é religioso (persuadir os leitores da superioridade do cristianismo), as lutas pelo poder e pelo dinheiro lhe servem de terreno para desenvolver mais facilmente seus argumentos.

A alternativa consiste em proclamar o único caminho de salvação, desligado do mercantilismo e das formas religiosas seculares, respondendo à busca espiritual humana sem desviá-la em prol de uma finalidade vil. A ironia lucana reside no fato de ele fazer com que o espírito pitônico pronuncie justamente um oráculo que o desqualifique (em prol dos missionários) e o condene à morte perenemente (pois mais nenhuma pessoa terá motivo para continuar indo a Delfos).

Vimos que Lâmprias (Plutarco, *Sobre o desaparecimento...* 414E) comparou "o píton" a um ventríloquo, sem nenhuma ligação com o deus. Certamente, na Antigüidade, pensava-se que o ventríloquo (*eggastrimythos*) tinha no ventre

um espírito mântico.[51] Para Hipócrates, o ventríloquo emitia oráculos ou fazia predições falando pelo ventre (115G; 1217F). Com a crítica filosófica, porém, tal concepção evoluiu, e o ventríloquo foi finalmente comparado a um falsário.[52]

Lucas teria podido se servir dessa tradição para desacreditar o espírito pitônico, mas ele se dirige a gregos, e muita gente acreditava ainda na autenticidade do oráculo pitônico. Então ele prefere não colocar em dúvida a presença do espírito de Apolo, nem o poder mântico da jovem. Mais do que discutir longamente sobre a natureza do oráculo e da inspiração (que lhes daria importância), ele prefere não lhes conceder nenhum lugar no universo cristão.

Então, a sua condenação toma a forma de exorcismo, e Paulo expulsa o espírito de Apolo como um demônio vulgar. Lucas afirma assim que os antigos deuses estão destronados. Tal ousadia não é possível a não ser que um debate crítico já existisse e colocasse em dúvida a autenticidade do oráculo de Delfos.

Expulsando o espírito pelo nome de Jesus, Paulo chama toda a atenção sobre o caminho único de seu Senhor. Uma maneira de dizer aos leitores cristãos que o grande santuário não tem agora mais nenhum valor e que uma vida religiosa nova chegou, e que não aceita nenhum compromisso com as antigas instituições.

Em At 16, Lucas não proclama uma condenação categórica contra o paganismo mas, preferindo abordar a questão pela beirada, ele se demora na exposição do poderoso sistema que as religiões pagãs representam, englobando dimensões social, jurídica, financeira e teológica. Ele não trata a fundo nenhum desses pontos, mas prefere elaborar um quadro (subjetivo) de conjunto, através de pequenos toques. Suas personagens são encarregadas de encarnar valores, positivos e negativos, ou situações paradigmáticas.

Lucas procura evitar cuidadosamente qualquer comparação do cristianismo com os fenômenos religiosos estabelecidos, em todos os seus aspectos. O que Paulo é encarregado de fazer, ele o faz agindo gratuitamente e centrando toda a salvação e todo o poder sobre um nome, oferecido a quem quiser, mais do que sobre um lugar instituído e sobre ritos. Através da personagem da escrava, o cristianismo se apresenta também como um caminho de emancipação e de libertação, particularmente para os membros mais desfavorecidos e explorados da sociedade.

[51] FESTUGIÈRE, A.-J. "Recensions: Paull LEMERLE, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*". In: *Revue Biblique* 54 (1947) p. 133.

[52] A tradição judaica tem o ventríloquo como demoníaco. Na Septuaginta, *eggastrimythos* traduz *hov* e *ydhony* (necromante) e *bad* (adivinho), cuja atividade é proibida em Israel sob pena de morte (Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,10-11; 1Sm 28,3-9), que caracteriza a idolatria das nações (Is 19,3) e que Deus os frustrará (Is 44,25).

Capítulo IV

Magia e magos (Atos 8,5-25; Atos 13,6-12; Apocalipse 9,21; 21,8; 22,15)

Atos 8,5-25

5- Filipe, tendo descido a uma cidade da Samaria, aí proclamava Cristo. 6- As multidões atendiam unanimemente ao que Filipe dizia, ouvindo e vendo os sinais que ele fazia. 7- Pois espíritos impuros saíam de muitos gritando com voz forte, e muitos paralíticos e enfermos eram curados. 8- E houve grande alegria nessa cidade.

9- Um homem de nome Simão já se encontrava na cidade e praticava a magia; ele fascinava o povo da Samaria e se dizia ser alguém importante. 10- Todos, desde o menor até o maior, lhe davam atenção e diziam: "Ele é o poder de Deus, que se chama Grande". 11- Davam-lhe atenção porque há tempos estavam fascinados por suas magias. 12- Contudo, quando creram através de Filipe, que lhes anunciava a boa nova do Reino de Deus e do nome de Jesus Cristo, se faziam batizar, tanto os homens como as mulheres.

13- O próprio Simão creu e recebeu o batismo; dava atenção a Filipe e ficava fascinado vendo os sinais e os grandes milagres que eram realizados.

14- Quando os apóstolos, que estavam em Jerusalém, souberam que a Samaria havia acolhido a palavra de Deus, enviaram para lá Pedro e João. 15- Estes, tendo descido até lá, oraram por eles, a fim de que recebessem o Espírito Santo. 16- Porque ele não havia ainda descido sobre nenhum deles; tinham recebido apenas o batismo em nome do Senhor Jesus. 17- Então, Pedro e João lhes impuseram as mãos e eles receberam o Espírito Santo. 18- Quando Simão viu que o Espírito era concedido pela imposição das mãos dos apóstolos, ofereceu-lhes dinheiro, 19- e disse: "Concedei-me também essa autoridade, para que receba o Espírito Santo aquele sobre o qual eu impuser as mãos". 20- Pedro, porém, lhe disse: "Pereça o teu dinheiro, e tu com ele, pois pensaste adquirir o dom de Deus com dinheiro! 21- Para ti não há parte nem herança nesta Palavra, pois o teu coração não é reto diante de Deus. 22- Portanto, arrepende-te de tua maldade e ora ao Senhor para que o pensamento do teu coração te seja perdoado, se isto for

possível; 23- porque vejo que estás num fel de amargura e num laço de injustiça". 24- Simão respondeu: "Rogai vós mesmos ao Senhor por mim, para que não me aconteça nada do que dissestes". 25- Eles, então, depois de ter dado testemunho e dito a palavra do Senhor, voltaram para Jerusalém, anunciando a boa nova nos muitos povoados dos samaritanos.

Atos 13,6-12

6- Atravessando toda a ilha até Pafos, encontraram um homem, mago, falso profeta judeu, chamado Bar-Jesus, 7- que estava com o procônsul Sérgio Paulo, homem inteligente. Ele mandou chamar Barnabé e Saulo, desejoso de ouvir a palavra de Deus. 8- Contudo, o mago Elimas, pois é assim que se traduz o seu nome, lhes opunha resistência, procurando afastar o procônsul da fé. 9- Então Saulo, chamado também Paulo, repleto do Espírito Santo, fixou os olhos nele, 10- e lhe disse: "Ser repleto de toda falsidade e de toda fraude, filho do diabo, inimigo de toda justiça, não cessarás de perverter os caminhos retos do Senhor? 11- E, agora, eis que a mão do Senhor está sobre ti. Ficarás cego e, por algum tempo, não verás mais o sol". No mesmo instante, obscuridade e trevas caíram sobre ele, que andava à roda, procurando alguém que o conduzisse pela mão. 12- Então, o procônsul, vendo o que havia acontecido, creu, maravilhado pela doutrina do Senhor.

Apocalipse 9,21; 18,23; 22,15

9,21- Não se arrependeram de seus homicídios, nem de suas magias, nem de sua prostituição, nem de seus roubos.
18,23- A luz da lâmpada nunca mais brilhará em ti, e não se ouvirá mais em ti a voz do esposo e da esposa, porque os teus mercadores eram os grandes da terra, porque todas as nações foram seduzidas por tuas magias.
21,8- Quanto aos covardes, os incrédulos, os abomináveis, os homicidas, os impudicos, os fabricantes de filtros, os idólatras e todos os mentirosos, a porção deles será no lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte.
22,15- Ficarão de fora os cães, os mágicos, os impudicos, os homicidas, os idólatras e todo aquele que gosta da mentira e a pratica!

No Novo Testamento, há alguns textos que fazem alusão aos magos ou mágicos, e à magia, fenômeno cultural muito difundido na Antigüidade. Magos astrólogos são mencionados em Mt 2, junto ao berço de Jesus, mas será somente durante a expansão da missão cristã que os apóstolos se depararão com personagens assim qualificadas. Um único relato examina de fato a questão com mais atenção (At 8,5-25); por isso, vou analisá-lo detalhadamente. O relato de Lucas

não define o que seria a magia no século I (embora tenhamos a tendência de reconstitui-la a partir de nossas próprias concepções modernas), mas ele prefere confrontá-la com a pregação evangélica e sublinhar com vigor as divergências entre elas.

Outro relato prolonga essa primeira abordagem, apresentando um encontro que se transforma em duelo entre Paulo e um mago em Chipre (At 13,6-12).

Farei também outras menções mais pontuais no Apocalipse, sobre a condenção dos fabricantes de filtros mágicos.

Depois dos encontros com os grandes fenômenos religiosos institucionalizados, expostos nos capítulos anteriores, tal panorama nos permitirá vislumbrar qual era o universo supersticioso, desenvolvido paralelamente ao culto cívico, contra o qual os pregadores do Evangelho insistem em se confrontar, e como colocaram com firmeza fronteiras impedindo qualquer confusão entre eles e alguns carismáticos duvidosos.

Veremos também como os termos que dizem respeito à magia evoluíram nos universos grego e romano, com o passar do tempo, até o século I; mostrarei também a legislação romana que reprimia a magia.

1. ANÁLISE NARRATIVA DE ATOS 8,5-25; ATOS 13,6-12; APOCALIPSE 9,21; 18,23; 21,8; 22,15

O confronto com o mago Simão (Atos 8,5-25)

No livro dos Atos dos apóstolos, a proclamação na Samaria é a primeira incursão dos missionários cristãos fora de Jerusalém e o primeiro passo de uma dinâmica que os levará até Roma. Essa expansão acontece durante a perseguição que se deu após a morte de Estêvão (8,1-4). À explosão geográfica decorrente diretamente de uma situação de sofrimento, Lucas propõe uma leitura teológica: de um mal surge um bem, integrado ao desígnio de Deus sobre a diáspora judaica e sobre as populações pagãs (1,8).

É o diácono Filipe (6,5) que vai se deter nesse novo território, não totalmente estranho ao judaísmo, não obstante bem separado. Se os apóstolos, estabelecidos em Jerusalém, não são os iniciadores de missões em terras novas, contudo permanecem como o elemento unificador e o sinal: Jerusalém continua sendo o centro simbólico dessa diáspora.

A viagem à Samaria é introduzida pela fórmula "Entretanto, os que haviam sido dispersos partiram, anunciando a boa nova da Palavra" (8,4). Há uma fórmula bem parecida em 8,25 ("Eles, então, depois de ter testemunhado e dito a palavra do Senhor, voltaram para Jerusalém") como conclusão desse episódio e ligação com outro campo de missão. As duas frases formam o quadro ao redor do relato na Samaria.

Examinarei antes de tudo a primeira parte da narrativa (vv. 5-13), que discorre sobre o encontro na Samaria entre Filipe e Simão. Essa passagem está

construída em três tempos: o primeiro momento se articula em torno de Filipe e das multidões, expondo o programa de evangelização (vv. 5-8). O segundo momento, em torno de Simão e da nação, descreve a ação deste e está centrado na noção de fascínio (vv. 9-11). O terceiro tempo retoma a atividade de Filipe, depois constrói a dupla Filipe-Simão para a conversão deste último (vv. 12-13).

Filipe na Samaria (8,5-8)

Lucas não nos fornece detalhes sobre o lugar onde Filipe prega. Trata-se da comunidade religiosa samaritana que fez o cisma com Jerusalém ou da Samaria geográfica de população cosmopolita e, portanto, em parte pagã? Embora encravada geograficamente entre a Judéia e a Galiléia, parece que a Samaria do livro dos Atos não pertence teologicamente ao judaísmo. Filipe penetrou numa zona de transição, que não é mais mundo judeu, mas ainda não é plenamente mundo pagão. É, portanto, um primeiro passo da travessia dos missionários em direção às nações e à extremidade da terra (1,8).

Lucas não nos fala nada sobre práticas religiosas desse povoado da Samaria, a não ser a admiração da população pelos prodígios sobrenaturais de um certo Simão. O Evangelho chega num terreno religioso já ocupado, colocando a questão da concorrência e do discernimento entre uma palavra e outra, ou entre um milagre e outro. Nisso, este relato será apresentado como um indício ao leitor para aguçar seu senso crítico.

Em alguns versículos, Lucas expõe os grandes eixos da missão e a maneira como ela se concretiza. O deslocamento de Filipe é simbolicamente notado como um movimento descendente de Jerusalém, centro do país. O termo é retomado no v. 15 para Pedro e João.

Seu lugar de missão é "um povoado da Samaria". No v. 14, o espaço se amplia para "a Samaria", ou seja, a região toda, como é confirmado pelo v. 25. O procedimento cria uma unificação: a Samaria toda, até então separada do judaísmo, se vê atribuir Jerusalém como novo centro espiritual (o da nova pregação). Essa ligação é, em seguida, confirmada pela chegada de Pedro e João, que transmitem o Espírito. Esse tema da unidade e da divisão é retomado ao longo de todo o relato.

O valor da palavra anunciada é sublinhado de vez pelo "ele anunciava", que encontra eco em "ter dito a palavra do Senhor" no v. 25. As duas expressões formam um quadro ao redor do episódio.

O que é anunciado é "Cristo", a autoridade fundante. Essa denominação tem prolongamentos ao longo do texto: "reino de Deus" e "nome de Jesus Cristo" (v. 12), "palavra de Deus" (v. 14), "nome do Senhor Jesus" (v. 16), "dom de Deus" (v. 20), "Senhor" (vv. 22 e 24).

A noção de poder não é mencionada por ela mesma e não está diretamente associada à sua fonte (Cristo ou Deus). Ela se concretiza sob forma de milagres (sinais, depois mlagres, no v. 13), pelo viés de mediações tais como a palavra ou o nome. Demarca-se uma distância entre a origem do poder e sua materialização (sinais, um dom). Quando a associação é feita no texto entre a fonte do poder

e sua concretização, ela é negativa: é o caso do mal-entendido de "o poder de Deus" atribuído a Simão (v. 10). Aqui esboça-se um traço que vai caracterizar a magia.

O resultado do anúncio é dado por quatro ângulos (v. 6): o modo de persuasão ("o que Filipe dizia", "ouvindo", "vendo os sinais"); o estatuto do pregador ("através de Filipe", vv. 6 e 12); a atenção; a unidade reencontrada ("unânimes").

O processo de conversão não coloca em jogo poderes sobrenaturais persuasivos por si mesmos ou a autoridade própria do pregador, mas é a escuta e a visão da multidão que dão início à conversão. O pregador é apresentado como um agente ("através de" Filipe), portador de um poder que não lhe pertence. Ser detentor ou mediador de um poder sobrenatural é uma das grandes questões do texto.

Lucas vai resolvê-la finamente utilizando "dar atenção" (*prosechô*), depois "ficar atentos" (*proskartereô*). Enquanto no v. 6 lê-se "as multidões atendiam unanimemente ao que Filipe dizia", indicando que a atenção era para o conteúdo da pregação (a mesma coisa no v. 12), nos vv. 10 e 11 notamos dois "davam-lhe atenção" cujo objeto é o próprio Simão. Lá onde Filipe era um mediador, Simão se torna a própria finalidade: seus atos visam a instituir a si mesmo.

Entretanto, se o objeto da atenção permite distinguir duas atitudes diferentes, o duplo emprego de "dar atenção", atribuído tanto a Filipe como a Simão, acaba criando uma ambigüidade: como o ouvinte ou o leitor vão distinguir a "boa" atenção, se magia e religião evangélica são classificadas da mesma forma? Essa ambigüidade é desejada: magia e religião têm aparência semelhante num primeiro momento. Todas as duas são tributárias da opinião de um grupo que valida atos ou palavras, através de uma adesão. Lucas, portanto, deve encontrar critérios precisos para que a mensagem evangélica se distinga das religiões e práticas supersticiosas.

Em todo caso, o próprio Simão caiu na armadilha, pois vamos reencontrá-lo dando atenção a Filipe (v. 13), isto é, ao intermediário, e não à mensagem.

Por fim, notemos o desejo de mostrar a unidade: a menção "as multidões" indica ao mesmo tempo uma pluralidade de indivíduos (a mesma coisa no v. 12: "tanto os homens como as mulheres") e agrupamento em torno da Palavra. É o advérbio "unanimemente" (*homothymadon*) que assinala a diferença com mais força.[1] Pessoas diferentes encontram a unidade de um único ser, em oposição à expressão "desde o menor até o maior", que caracteriza a atenção dada a Simão (v. 10) e onde se ressalta a sucessão de indivíduos desiguais e separados.

No v. 7, é mostrada a natureza dos sinais realizados, segundo a descrição dos milagres atribuídos a Jesus: exorcismo dos espíritos impuros que não falam, mas gritam. Nota-se também o emprego de "saíam" (*exerchonto*), movimento dinâmico que se opõe ao estático "fascinar" (*existemi*, vv. 9 e 11), resultado da

[1] Vamos encontrar esse advérbio em At 2,46; 4,24.32 para caracterizar a unanimidade da comunidade cristã de Jerusalém.

magia de Simão. Esse matiz entre um estado imóvel e um movimento introduz uma conotação negativa:[2] Lucas denuncia uma espécie de paralisia mental que Filipe vai quebrar, impulsionando a população a se repor em movimento ("se faziam batizar", v. 12).

Enfim, o v. 8 apresenta com simplicidade a conclusão à chegada da missão na Samaria: "grande alegria". Trata-se de um estado associado à acolhida do Evangelho (cf. At 13,52; 15,3) ou à "presença" de Cristo (Lc 2,10 e 24,52). Essa expressão fecha a primeira parte do texto e não é anódina, pois serve de ligação com a apresentação de Simão, que será resumida finalmente pela sua amargura (v. 23). Lucas apresenta uma conversão geral, de tal modo que toda ligação dos samaritanos com Simão seja cortada. Ele mesmo acaba sendo um indivíduo no meio da multidão.

A personagem de Simão (8,9-13)

No v. 9, ele é introduzido pela fórmula "um homem de nome Simão". A menção não é anódina, pois o termo "nome" não havia ainda aparecido no relato e suas ocorrências seguintes dizem respeito a Jesus enquanto fonte de autoridade (vv. 12 e 16). O nome de Simão é, portanto, remetido à própria pessoa, sem referência exterior.

A expressão "se dizia ser alguém importante" (v. 9) prolonga essa idéia. Simão é aquele que diz apenas o seu ser. Mais do que a pretensão de ser homem importante, é sua própria existência, que é assim falseada. Lucas já empregou essa expressão em 5,36, a respeito do rebelde Teudas que, segundo Gamaliel, "se dizia ser alguém". Ora, esse Teudas era um impostor que levou à ruína aqueles que o seguiram. Engrandecer-se a si mesmo é, portanto, sinal de um caminho que leva ao fracasso.

Simão é alguém respeitável na comunidade samaritana, há um bom tempo (v. 11). Sua autoridade se estabeleceu na fé que os habitantes da Samaria têm nele. Todavia, segundo Lucas, a validade do ato depende do nome que é invocado para cumpri-lo. Refere-se a seu próprio poder ou a um poder exterior e, nesse caso, a qual? É aí que se traça a fronteira entre magia e ministério evangélico.

O v. 10 sublinha o desvio de Simão, porque o pessoal da Samaria (que está duplamente "fascinado", vv. 9 e 11) diz dele: "Ele é o poder de Deus". Lucas utiliza o verbo ser, quando se esperava logicamente o verbo "ter". Esse supreendente "é" faz de Simão a origem e o resultado de seu poder e o coloca assim a par com o divino. A aposição "que se chama Grande" reforça mais ainda essa idéia. Usando o verbo ter, Lucas teria feito de Simão o equivalente a um profeta ou um apóstolo, e a personagem preservaria toda sua credibilidade diante de Filipe. Com o verbo ser, fica evidente para o leitor que as multidões se enganaram.

[2] Lucas já usou "fascinar" em Lc 2,47 e 8,56 para descrever um estado ligado à inteligência ou à emoção. Em At 2,7.12, ele descreve o estado dos espectadores externos ao fenômeno de Pentecostes. Nesse caso, constata-se que o fascínio nasce de um mal-entendido ou de uma incompreensão dos fenômenos, e revela a dificuldade que a testemunha tem para discernir o valor daquilo que está vendo.

Não sabemos nada de Simão, senão aquilo que Lucas nos disse sobre ele. Notemos que o autor não coloca em questão a realidade dos atos sobrenaturais de Simão,[3] nem a possibilidade de ele possuir um poder. A polêmica tem o seu ponto de apoio em outro lugar, na legitimidade do fundamento desses atos e desse poder. Os progídios de Simão são descritos com as expressões "praticava a magia" (*mageuôn* – v. 9) e "por suas magias" (*tais mageiais* – v. 11). Voltarei a falar, na segunda parte do capítulo, sobre o contexto cultural da magia e dos magos. Podemos, porém, já afirmar, a partir da retórica do texto, que o uso desses termos em At 8 é pejorativo. Lucas emprega essa terminologia com a finalidade de desacreditar Simão e de construir essa personagem em oposição à dos apóstolos.[4] Sem precisar insistir, seus atos são desqualificados: desde o momento que o progídio ressalta a arte da magia, sua autenticidade religiosa se esvanece.

Lucas não se situa no nível da descrição objetiva, mas do julgamento de valor. Acumula traços que acentuam a censura: a megalomania e a arrogância do charlatão, a autodeificação e, na seqüência do texto, a impiedade do mago (que acha que pode manipular os deuses) e o comércio do sagrado (comprar um poder).

É Lucas que aponta Simão como mago: a magia lhe é, portanto, "imputada" de fora, o que não impede que ela seja, de acréscimo, "reivindicada" por ele.[5] Os dois níveis podem se sobrepor: Simão reivindicaria para si a magia (no sentido que ele acha estar dominando a natureza e os deuses), e Lucas pintaria a caricatura dele: charlatão ou feiticeiro.

Outros sinais revelam o mal-entendido da situação. No fenômeno da conversão das multidões, fala-se de "ouvir e ver": a escuta da mensagem passa na frente da vista dos sinais, no processo de conversão. No caso de Simão, a escuta não é mencionada e ver é modificado por "contemplar". Isso significa que a mensagem é ocultada em prol de uma contemplação congelada de fenômenos sobrenaturais. Os sinais não têm mais valor probatório em ligação com a pregação, mas ocupam todo o lugar.

Enquanto no v. 6, o autor menciona sinais (curas), no v. 13, esclarece que se trata de "sinais e grandes milagres". Esses termos acrescentados têm como função fazer eco ao v. 10 (*dynamis* signifca ao mesmo tempo "milagre" e "força"). Se Simão detém uma força ativa, ele é de repente confrontado com uma força superior, pois os termos que lhe são atribuídos são agora transferidos para um outro, a fim de que o leitor não possa confundir a origem dessas duas *dynamis*.

O que dizer da fé de Simão e de seu batismo? "Crer" aparece duas vezes no texto (vv. 12 e 13). No primeiro caso, trata-se da conversão das multidões, voltada para o reino de Deus e o nome de Jesus Cristo. De Simão, Lucas diz que "ele creu": não se pronuncia sobre a sua sinceridade ou sobre o objeto de sua fé.

[3] Como ele não coloca em questão o poder de adivinhação da escrava de At 16.

[4] Cf. HEINTZ, Florent. *Simon "le magicien", Ac 8,5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antiquité*. Paris, Gabalda, 1997 Cahiers de la Revue Biblique 39, pp. 102-142.

[5] Conforme a distinção terminológica realizada por HEINTZ, F., *op. cit.*

Aparentemente, Simão não se distingue dos outros crentes da cidade que foram batizados. Contudo, o mal-entendido se torna evidente através de expressão "dava atenção a Filipe e ficava fascinado": assim, a sua fé se volta para Filipe e não para Cristo, e então ele fica no estado que suscitava a sua própria magia (enquanto que o termo não é mais aplicado às multidões convertidas). Portanto, Lucas coloca cara a cara uma atitude positiva (crer em Cristo e ser batizado – v. 13) e um comportamento que tem apenas aparência de fé verdadeira. Lucas não condena ainda a fé de Simão, mostra a sua brecha. É o conflito com Pedro que revelará plenamente a amplitude do erro.

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

O diálogo com Pedro (8,14-25)

Na segunda parte do texto, Filipe desaparece em prol de Pedro e João, e Pedro assume a função de porta-voz.

Por que Pedro é aqui introduzido? Num primeiro momento, a vinda dos apóstolos tem a função de legitimar o ministério do diácono Filipe e a evangelização que ele realizou. Se Filipe prega e batiza, é Pedro e João que dão o Espírito Santo, fazendo assim uma escala de valores das personagens. Os apóstolos completam o trabalho de Filipe: a fé e o batismo são incompletos sem o dom do Espírito. Esse dom certifica que Deus quer incluir os samaritanos na salvação, embora eles façam parte de um grupo separado. Essa afirmação continuará com o dom do Espírito a Cornélio e aos de sua casa (At 10).

Pedro intervém no relato para que o carisma evangélico e a magia sejam claramente distinguidos, o que não fora explicitado por Filipe. Pedro havia anteriormente desmascarado Ananias e Safira (At 5), por ocasião de um problema de dinheiro. Ele exerce a função de avalista da integridade e da unidade da comunidade diante de elementos de divisão.

Recorda-se também que Pedro anteriormente se chamava Simão, antes que Jesus lhe desse uma nova identidade. Portanto, na origem ele tinha o mesmo nome do mago Simão, que nomeia a si mesmo. Uma parelha antagônica se constitui, cuja face negativa é o homem que se define como sendo "o poder de Deus", e a positiva como o homem que se inscreve num "dom de Deus" (v. 20). O objetivo é opor o "possuir" (vv. 10 e 20) ao "receber" gratuito (vv. 14.15.17.18.20).

Pedro tem o poder de transmitir o Espírito, enquanto Filipe tem autoridade somente para batizar. É por isso que, depois de se apegar a Filipe, Simão

se dirige em seguida a Pedro, no qual reconhece um poder superior. Simão não está em oposição a Pedro mais do que estava com Filipe, mas procura obter um quinhão do poder mágico. Dá a entender que a credibilidade de sua profissão se exerce no fato da aquisição de "autoridade" (v. 19). Porque se a entrada na magia se faz freqüentemente através de um rito único, a elevação de um grau mágico a um grau superior se faz através de uma seqüência de ritos, sob a condução de um mestre.[6] O mal-entendido é evidente: Simão vive na lógica e na dinâmica da magia e confundiu os apóstolos com magos mais poderosos ou mais experientes que ele (isto é, usando forças superiores às suas). Acredita que eles também estão dentro do sistema mágico e se dirige a eles nesse sentido.

Lucas previne seus leitores contra uma confusão possível, baseado num vocabulário comum (poder, autoridade): tomava o batismo e a imposição das mãos como ritos iniciáticos que faziam parte de um processo mágico. O apóstolo não seria o mediador de um poder (*dynamis*) que age pela fé de seus ouvintes, mas um mistagogo ou um mago detentor e vendedor de uma autoridade (*exousia* – v. 19) que permitia invocar um Espírito obediente. Para esclarecer o mal-entendido, será necessária a questão do dinheiro, revelador de sentimentos ocultos e de interpretações errôneas.

A intervenção de Simão é marcada por dois imperativos (vv. 19 e 24), que sublinham as relações de poder que o estruturam. A expressão "concedei-me também" manifesta o desejo de participar do poder, mas a formulação sob forma de ordem revela o erro que tal desejo subentende.

A oração dos apóstolos que precede a imposição das mãos (v. 15) é importante, pois corrige esse erro e centraliza sobre a idéia de dom. Relembra que Pedro e João não capturam nem detêm poder, mas se dirigem constantemente à autoridade superior deles, donde provém o Espírito, acessível pela oração (e não pela injunção).

Simão pede o Espírito a fim de, por sua vez, ter a possibilidade de transmiti-lo, talvez à troca de remuneração.[7] De fato, Lucas acentua o desvio que considera os carismas como objetos de poder e de trocas rentáveis, rejeitando a sua natureza fundamental de dom de Deus.

Simão, que enxerga o poder sobrenatural em termos financeiros, aplica tal concepção aos apóstolos. Assim ele inverte as funções e coloca Pedro diante da tentação de aceitar dinheiro pelo poder que detém. O apóstolo responde dissociando totalmente os dons de Deus de qualquer conotação financeira e recusa o dinheiro oferecido (v. 18).

A pesquisa etnológica mostrou que a transmissão dos poderes mágicos se fazia por iniciação ou por ordenação, isto é, numa relação que coloca em jogo a fé e a deferência na relação com o mestre, e não numa relação financeira. A

[6] GRAF, Fritz. *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique.* Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 124.

[7] É a hipótese de TANNEHILL, Robert C. *The narrative unity of Luke-Acts: a literary interpretation.* Minneapolis, Fortress Press, 1990, vol. 2: The Acts of the Apostles, p. 107.

possibilidade de comprar um poder parece nunca estar presente no sistema mágico.[8] Lucas se torna original ao introduzir esse elemento.

Enquanto Simão pede para receber parte de poder, Pedro o remete a uma "parte da Palavra" (v. 21). Encontramos a Palavra nas duas extremidades deste relato: ela chega no v. 4 e parte para Jerusalém no v. 25. Os apóstolos vão embora, mas deixam uma herança aos samaritanos, e o objeto que deixam não pode ser perdido, porque ele nunca foi possuído. Para os fiéis, trata-se de uma comunicação participativa. Aqui também há distanciamento da magia, na qual aquilo que se possui (o poder ligado à domesticação de um espírito) pode ser adquirido, aumentado ou perdido.

"Parte" (*meris*) relembra o pedido de partilha de poder de Simão, pois se trata de uma porção recebida na partilha. "Herança" (*klêros*) designa um objeto obtido ao acaso, mas também uma função, até uma função de sacerdote. Assim se desempenha a relação do fiel com a Palavra: ela é ao mesmo tempo sua herança, aquilo que ele mantém como bem (por oposição ao dinheiro de Simão – v. 18), e aquilo que fundamenta seu ministério (sua função se baseia no dom de uma parte da Palavra). Tal posse realça domínio do imaterial.

O erro de Simão foi propor algo de material (bens e dinheiro) para adquirir algo imaterial. O texto joga com a ambigüidade de "parte e herança", que podem significar um bem material herdado. Assim como o dom do Espírito, por um gesto, pode dar a entender que uma transmissão manual é possível. A Palavra, os carismas e os ministérios estariam nas mãos, como o dinheiro.

A finalidade do texto é usar um vocabulário material para falar do imaterial, e assim operar uma mudança da noção de bens. O fato de atribuir ao fiel uma "parte na Palavra" coloca uma distância entre a fé e os fenômenos milagrosos. Distancia-se da imposição das mãos e do poder de cura para ir à essência da mensagem: a proclamação da Boa Nova. É isso que constitui o centro da dinâmica apostólica, cujos sinais são apenas corolários.

Pedro rejeita Simão, mas o diálogo não termina aí. Ele diz uma frase que poderia soar como maldição: "Pereça o teu dinheiro, e tu com ele" (v. 20). Notemos, porém, que Pedro se expressa de modo optativo (noção de desejo), o que relativiza a violência do propósito. Além disso, suas palavras visam a revelar uma situação faltosa e colocam o acento na conversão e não na punição.[9] Sua invectiva desemboca num convite ao arrependimento e à súplica a Deus (v. 22).

Em seguida, Pedro revela o estado profundo de Simão: "vejo que estás num fel de amargura e num laço de injustiça" (v. 23). Essa denúncia explicita a expressão do v. 21: "o teu coração não é reto diante de Deus". Foi no seu coração, sede dos pensamentos, que Simão decidiu propor dinheiro aos apóstolos. E tal projeto trouxe à luz seus sentimentos ocultos.

[8] MAUSS, Marcel. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". In: *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1973, 5ª ed., pp. 33-36.

[9] O códice de Beza fornece uma lição diferente do v. 24: "Simão disse: Eu vos imploro..."; e o versículo termina com "chorando abundantemente". Essa atitude de humildade se ajeita mal com a personagem. Ela visa a sublinhar a função mediadora dos apóstolos através da oração.

Simão está cheio de um "fel de amargura". É uma expressão semítica para estigmatizar a infidelidade do homem a Deus.[10] Isso torna mais clara a associação com "um laço de injustiça": Simão está numa relação falsa com Deus e está como que preso a esse erro. O laço e a amargura se opõem radicalmente à comunidade samaritana caracterizada pela libertação (exorcismos e curas) e pela alegria (vv. 7-8). Simão ficou fechado em si mesmo e não foi restabelecido na unidade da comunidade. Sua adesão era falsa, porque ligada a um interesse pessoal.

Pedro responde à maldade, ao mau projeto (*epinoia* – v. 22) de Simão com um convite a uma mudança profunda (*metanoeô*). Nos dois termos, o intelecto (*nous*) está em jogo, mas associado ao coração: não se trata somente de retificação de idéia, mas de conversão de todo o ser, de identidade nova.

Simão responde a essa sugestão com: "Rogai vós mesmos por mim", que prolonga o mal-entendido. No lugar de agir, delega sua oração a Pedro e a João. Ele se inscreve novamente numa hierarquia mágica na qual, sendo ameaçado por um mago mais poderoso que ele, pede para retirar a maldição pronunciada. Assim, ele não ouviu o convite para uma tomada de posição pessoal, mas procura apenas se proteger (v. 24).

Podemos ficar admirados que o diálogo permanece inacabado. Lucas preferiu terminar nesse pedido de intercessão, que coloca em primeiro lugar o perdão de Deus e a necessidade da conversão interior. O conflito com Pedro incentivou Simão a reconhecer que seus pensamentos e seus sentimentos o separavam do Deus do qual ele não ouviu a pregação. Realçou a sua incompreensão da palavra recebida, que continuou sendo para ele objeto de poder. Por outro lado, a recusa de Pedro de conceder o Espírito a Simão ratifica a separação entre magia e apostolado.

A seqüência termina com a partida de Pedro e João, que continuam o trabalho de Filipe, evangelizando outras vilas samaritanas. A idéia de testemunho do v. 25 afasta mais uma vez a tentação de açambarcar o poder. O testemunho não faz outra coisa senão prestar contas de algo que se sabe exterior: a palavra do Senhor.

Embora o mago tenha sido objeto de críticas, ele não deixou de ser uma figura importante das práticas medicinais e divinatórias. A evangelização se dá num terreno onde as práticas mágicas adquiriram um lugar social, onde o mago pode se tornar personagem institucional (ver o exemplo de At 13), detentor de poder e de autoridade.

Portanto, Lucas não quer atacar de frente esse fenômeno cultural e social enraizado.[11] É mais fácil ser ouvido sublinhando os defeitos de uma personagem precisa do que atacando sua função em geral. Sua retórica consiste em propor valores alternativos e outras referências. Constrói, então, um quadro onde,

[10] A expressão "no fel e na amargura" aparece em Dt 29,17 LXX. Designa o veneno que germina no coração do homem que se afasta de Deus para se entregar a outros deuses.

[11] A magia era criticada pelos filósofos e combatida pelas autoridades políticas. Contudo, para o povo, e até para as elites, o mago gozava de certo *status* e seu poder era temido e respeitado. Havia também magos de corte, que aconselhavam os soberanos.

por ocasião de um mal-entendido na compreensão da mensagem evangélica, a figura do mago lhe serve de modelo negativo. Se Simão for desacreditado, não é por causa dos prodígios que ele pode realizar, mas atacando suas intenções profundas (o gosto pelo poder e do primeiro lugar – vv. 9-11) e, sobretudo, a sua deontologia (a utilização do dinheiro – vv. 19-20). A falha de Simão está em sua ética. Lucas, assim, revela a falta da personagem, que a desconsidera e que reflete em toda a lógica da magia. Lucas procura inserir uma autoridade superior (a de Cristo), que servirá de referência absoluta constante e, assim, relativizar toda autoridade terrestre, mas sem propor a destruição imediata das referências culturais pré-existentes.

Paulo e o mago Elimas (Atos 13,6-12)

As conclusões teológicas que se desprenderam do confronto com o mago Simão são aquisições para a continuação do relato dos Atos. O vocábulo "mago" fica, para o leitor, carregado de uma conotação negativa que basta para despojar de qualquer valor a pessoa à qual é aplicado.

No final do capítulo 12, Pedro desaparece da narrativa, e é Paulo que se torna a figura central dos relatos da missão, até o fim do livro. Ora, Paulo, ou melhor, Saulo se vê confrontado desde o início de seu ministério (capítulo 13) com um mago, na ilha de Chipre. Parece supreendente que Lucas tenha achado bom narrar um segundo encontro entre um mago e um apóstolo, quando tudo já parecia dito no capítulo 8. É que esta segunda narrativa não leva o conflito ao mesmo ponto que o anterior: aqui não há dinheiro em jogo, nem transmissão de carisma, mas um lugar social e uma rejeição da pregação evangélica. Aqui, o mago não é mais o vetor de um mal-entendido, mas obstáculo consciente à difusão da Palavra. Então, o encontro tomará a forma de enfrentamento e não terá mais o caráter de exortação que conservava em At 8.

Saulo encontra Bar-Jesus (13,5-7)

A primeira etapa da missão paulina se dá em Chipre, e o primeiro lugar de pregação do apóstolo é "a sinagoga dos judeus" de Salamina. Saulo, acompanhado de Barnabé e de João (aliás, Marcos), aí anuncia a "palavra de Deus". O conteúdo preciso da mensagem e a acolhida que recebe não são narradas, porque tal cenário perfeitamente judeu pouco interessa a Lucas nesse momento. Serve apenas para introduzir o tempo da pregação seguinte, que se dá a pedido do procônsul Sérgio Paulo, governador da ilha, estabelecido em Pafos. É o primeiro contato dos missionários com tão alta autoridade romana local, e não é desprezível para a imagem da missão cristã que a acolhida seja apresentada como favorável. Isso também graças ao fato de que o magistrado é "homem inteligente" (v. 7), como Lucas sublinha.

A primeira pessoa que Saulo encontra não é Sérgio Paulo, e sim Bar-Jesus. O torneio da frase dá até a impressão de que é a essa personagem que os missionários se dirigiam: "Atravessando toda a ilha até Pafos, encontraram um homem...

chamado Bar-Jesus" (v. 6). E somente depois Lucas nos diz que ele "estava com o procônsul", sem dúvida como conselheiro ou astrólogo pessoal, como era costume na comitiva dos monarcas. O mago, portanto, não é apenas um figurante no episódio, mas sim o pivô em torno do qual o texto vai se articular.

"Bar-Jesus" não é propriamente um nome, mas sim um patronímico meio aramaico, meio grego, que significa "filho de Jesus", que evidentemente está carregado de um peso simbólico. Paulo vai retificar essa filiação por "filho do diabo" (v. 10), em vista dos atos por ele cometidos.

Neste relato, a confusão dos nomes é grande, pois esse Bar-Jesus vai repentinamente mudar de nome no v. 8, para se tornar Elimas (que nos é apresentado como uma tradução, embora não haja nenhuma relação entre os dois nomes); enquanto Saulo, no v. 9, tomará o nome grego de Paulo, sem que saibamos o porquê. Essas mudanças de identidade, que possuem uma importância simbólica determinante em toda a Bíblia, acontecem quando o apóstolo realiza o seu primeiro gesto de autoridade e quando o mago entra em ação para se opor à pregação. É como se se revelassem os sentimentos profundos de cada um em contato com a mensagem: a obrigação de tomar posição a favor ou contra a Palavra gera uma identidade diante de Deus, significada por um novo nome. A Palavra exerce uma função de reveladora das pessoas.

Entretanto, Lucas já nos havia dado várias informações sobre Bar-Jesus, antes mesmo que ele entrasse em cena. Os epítetos que o caracterizam são "mago" e "falso profeta judeu". As duas expressões permitem sobrepor uma condenação greco-romana de magia e uma condenação judaica de falsa profecia (o homem, portanto, fala por si mesmo, sem fundamento divino). Assim esse judeu, que age num quadro romano, é totalmente desacreditado segundo as duas culturas. O que Lucas poderia ainda acrescentar para tornar a personagem mais negativa? Nada mais falta para ele, depois de ter traído a sua cultura de origem, senão se opor à nova pregação.

Paulo enfrenta Elimas (13,8-12)

Lucas narra que, enquanto Saulo anunciava a Palavra de Deus para Sérgio Paulo, Elimas se opunha aos missionários e se colocava como empecilho verbal entre o procônsul e a fé. Paulo, do qual se esclarece que estava "repleto do Espírito Santo", descobre o coração do mago diante de todos: revela que Elimas está "repleto de toda falsidade e de toda fraude". Assim, cada um dos oradores é investido de um poder que os toma inteiramente, mas são duas forças opostas: o Espírito contra a mentira e a falsidade e a fraude. Isso ressalta, por contraste, que Paulo fala segundo a verdade e a retidão. Ele se inscreve nos "caminhos do Senhor", que Elimas procura desviar. Chegamos assim no sentido primitivo hebraico do pecado, como caminho falso. Aqui, porém, Elimas não é desculpado do erro, pois ele age por fraude, como "inimigo de toda justiça".

Notamos a mudança de vocabulário: de "Palavra de Deus" (vv. 5 e 7) passa-se para "caminhos retos do Senhor" (v. 10) e, depois, para "a mão do Senhor" (v. 11) e "doutrina do Senhor" (v. 12). Sem que Jesus Cristo seja nomeado no

texto, está subentendido como fundamento da palavra de Paulo e de sua ação. A proclamação se torna mais precisa e estruturada: partindo de uma palavra, ela desemboca numa doutrina. Diante da polêmica, o missionário de Antioquia ganha envergadura: torna-se Paulo, que ensina a doutrina que traz toda a justiça (por dedução do ataque do v. 10).

Paulo não se contenta em revelar as más intenções de Elimas. Como um profeta do Antigo Testamento,[12] concretiza a sua palavra com uma maldição: o mago é tomado de cegueira no mesmo instante. Elimas, porém, não parece aprender com essa repentina intervenção divina: atingido pela "mão do Senhor", busca socorro em torno dele, junto a mãos humanas (*ezêtei cheiragôgous*). Nenhuma palavra do mago nos será transmitida, e ele está abandonado à própria sorte. Paulo não encerrou de vez a sua história, pois esclareceu que a cegueira era "por algum tempo" (v. 11). É difícil não comparar com o próprio Paulo, que foi atingido pelo Senhor no caminho (geográfico e religioso) que seguia e que passou também por um período de cegueira (At 9,17).

A conclusão do relato expõe a reação do procônsul. Depois do parêntese da perturbação causada por Elimas, o caminho da fé é retomado (de "afastar da fé" para "creu"). Certamente o progídio realizado por Paulo convenceu o procônsul, mas para que o cristianismo não seja tomado apenas como magia mais poderosa que as conhecidas até então, e sobretudo por uma força válida em si mesma e por si mesma. Lucas procura esvaziar o milagre (que não se quer como meio de persuasão) e levar a atenção para a mensagem evangélica, que permanece como o fundamento e a finalidade da ação: o procônsul se apega exclusivamente à "doutrina do Senhor" (v. 12).

Assim, neste relato de abertura da pregação paulina aos pagãos, Lucas opõe duas figuras recorrentes no livro: o judeu incrédulo e o pagão esclarecido receptivo à nova doutrina. A personagem de Elimas tem essencialmente a função, no relato, de ser obstáculo ao Evangelho, obstáculo que o apóstolo derruba sem dificuldade, a fim de permitir que a sua palavra chegue até os romanos.

Além disso, Lucas denuncia o lugar que certos magos ou astrólogos da corte haviam ganho, praticando a adivinhação e aconselhando as autoridades políticas. Então, ele previne contra as más influências dos charlatães, que poderiam afastar pagãos crédulos, mas também inteligentes, da acolhida de uma mensagem da qual eram suscetíveis. A condenação é fácil de apoiar, graças à personagem antipática de Elimas, mas talvez seja toda a adivinhação oficial grega e romana que esteja sendo visada por Lucas.[13]

[12] Pensamos em Moisés contra os magos egípcios (Ex 7,11-8,15); um profeta contra Jeroboão (1Rs 13); Elias contra os sacerdotes de Baal (1Rs 18); Jeremias contra Hananias (Jr 28).

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

Os magos do Apocalipse (Ap 9,21; 18,23; 21,8; 22,15)

Por fim, mostraremos uma última aparição dos magos nos textos do final do século I, a dos *pharmakoi* do Apocalipse, isto é, fabricantes de filtros ou drogas (*pharmaka*).

Na Septuaginta, o *pharmakos* não está ligado à medicina, mas é exclusivamente feiticeiro, envenenador ou mago. O autor do livro do Apocalipse é tributário dessa tradição judaica.

Tais magos são mencionados quatro vezes, no quadro de maldições. Esse tipo de magia é apresentado como amplamente difundido. De fato, é durante o anúncio da queda da Babilônia (essa cidade é, ao mesmo tempo, o símbolo do mal e da impiedade e uma designação de Roma), que o autor denuncia a perseguição dos "profetas e dos santos" pela cidade ímpia, e o fascínio pela feitiçaria: "todas as nações foram seduzidas por tuas magias" (18,23). O sentido pode ser muito bem metafórico (o poder de sedução do poderoso império), mas pode também ser entendido como uma situação concreta de práticas ocultas que o autor reprova.

A menção de 9,21 também vai nesse sentido. Quatro anjos que estavam presos sobre o Eufrates são libertos (v. 14), e a função deles é matar a terça parte da humanidade, graças à cauda de seus cavalos, que pareciam serpentes (v. 19), ou seja, por uma peçonha que evoca o veneno das preparações mágicas. Essa hecatombe tem finalidade pedagógica (levar à conversão), mas fracassa. E os homens "não se arrependeram de suas feitiçarias" (v. 21). Essa feitiçaria se inscreve numa série de faltas, articuladas em torno da idolatria, da qual a cidade da Babilônia é de novo o emblema. Os sortilégios são ligados à magia negra (os venenos) e, ao mesmo tempo, a um conhecimento oculto ligado aos demônios que acompanham os ídolos ("não cessaram de adorar os demônios e os ídolos" – v. 20). Há, portanto, uma dimensão teórica (os cultos) e uma prática (fabricar feitiçarias), que são estigmatizadas juntas nesse flagelo.

Esse castigo intermediário desemboca numa condenação definitiva por ocasião do último julgamento (21,8). A segunda morte no lago de enxofre é destinada aos fabricantes de filtros, enquadrados pelos incrédulos e pelos idólatras. Aqui, o autor associa outras práticas (os abomináveis, os homicidas, os impudicos), mas principalmente conclui com a fórmula "e todos os mentirosos". Assim ficam resumidas e associadas as falsas crenças e a magia, também como forma de conhecimento errôneo ou mau.

A maldição de 22,15 tem o mesmo sentido: "Ficarão de fora os cães, os mágicos [...] os idólatras e todo aquele que gosta de mentira e a pratica". Tal maldição explicita os valores associados à magia: apego e prática de falsos conhecimentos. Além disso, o termo "cães" designa tradicionalmente os prostitutos sagrados dos templos pagãos (Dt 23,19).

A terminologia do Apocalipse é vaga quanto às práticas e crenças incriminadas. Trata-se mais de mostrar um espaço maléfico extravagante, feito de idolatria, de demonologia e de práticas mal definidas (a medicina benéfica pode se tornar

maléfica), fascinantes e nefastas. Um mundo considerado como o domínio da mentira e das trevas e, portanto, destinado à destruição final.

Voltarei mais adiante e de maneira mais específica sobre o vocabulário grego dos venenos.

2. OBSERVAÇÕES SOBRE AS PRÁTICAS DITAS MÁGICAS, NA GRÉCIA E EM ROMA, ATÉ O SÉCULO I

No século I, os termos "mago" ou "mágico"[14] e "magia" designam várias práticas, que não correspondem àquilo que assim chamamos no século XXI. O vocabulário é importante, diversificado, e cada termo abrange realidades diferentes. Além disso, o sentido não é o mesmo que se encontra na Grécia ou em Roma. Enfim, a rejeição pública e a repressão judicial não tomaram como alvo os mesmos atos ditos "mágicos".

O vocabulário da magia foi sendo elaborado e desenvolvido progressivamente entre os autores antigos. Seguir seu percurso nos permitirá apresentar melhor o contexto cultural com o qual os autores do Novo Testamento dialogaram e que eles, através de suas reflexões, contribuíram para enriquecer a respeito das práticas mágicas.

A origem do termo "mago": o sentido exótico

Sentido do termo entre os autores gregos

O termo "mago"[15] (*magos*) provém do mundo persa e designa um sacerdote ou uma personagem apegada à religião. A primeira menção conhecida desse termo se encontra em Heródoto. Segundo ele, trata-se de um casta secreta persa, cujos membros são encarregados dos sacrifícios reais, dos ritos funerários, da adivinhação, da interpretação dos sonhos e dos fatos prodigiosos (*Histórias* I, 101.107ss.120.128.140; VII, 19.37.43.113ss.191).

Xenofonte também os classifica como "especialistas naquilo que diz respeito aos deuses" (*Expedição de Ciro*, VIII, 3,11).

O conhecimento religioso dos magos recebe o nome de "magia". Assim, Platão nos informa que um jovem persa recebeu de seu preceptor "a ciência dos magos (*mageia*) devida a Zoroastro, filho de Horomasde: de fato, é o culto dos deuses" (*Primeiro Alcebíades* 122A). Igualmente Plutarco incluiu a magia na educação dada aos príncipes persas (*Vida de Artaxerxes* 3).

Portanto, "mago" e "magia" são, em primeiro lugar, termos técnicos etnológicos, de maneira alguma pejorativos, que entram no quadro do culto oficial

[14] O termo original é "mago" (*magus* em latim; *magos* em grego). "Mágico" é mais tardio e deriva do adjetivo "mágico" (*magicus* em latim; *magikos* em grego).

[15] Para mais detalhes sobre o conjunto da parte histórica, pode-se consultar a análise bem nutrida de GRAF, Fritz, *op. cit.*, pp. 31-73, à qual devo muito.

persa, o zoroastrismo.[16] Os magos são considerados como sacerdotes persas fervorosos e como sábios; é a opinião geral, que somente Apolônio de Tirana contesta (Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana*, I, 26).

Certamente é sob esse aspecto que devemos considerar os magos que intervêm em Mt 2,1-12. Embora praticando a adivinhação a partir da astrologia (prática condenada em Israel), tais personagens são apresentados sob o lado positivo de sábios esclarecidos e piedosos: eles vêm de longe para adorar "o rei dos judeus"; estão abertos a uma cultura estrangeira. E a ironia do autor se expressa quando são justamente pagãos do Oriente que se deslocam à vista de uma estrela, enquanto o rei judeu Herodes, o Grande, tem uma reação de rejeição absoluta à escuta das profecias. Esses magos serão inclusive beneficiados com um sonho divino (v. 12), do mesmo modo que José.

Contudo, o fato de os autores inscreverem os magos e a magia no campo etnológico persa não é argumento apologético definitivo. A magia continua sendo uma prática não grega e, inclusive, provinda de inimigos do povo grego. O termo "magia" pode então se tornar uma arma de difamação: é atribuído ao povo vizinho como critério desqualificador.

Entretanto, notamos que a partir do século IV a.C., a ligação com a Pérsia se dilui e a magia se torna uma prática independente, objeto de reprovação. Alguns autores, porém, continuarão defendendo a autêntica ciência mágica persa.[17]

Sentido do termo entre os autores latinos

Os magos não são mencionados em Roma antes da metade do século I a.C., e eles também são postos em relação com a Pérsia, como representantes de um fenômeno religioso ligado a uma cultura estrangeira.

Segundo Cícero, "os magos eram esse tipo de sacerdotes e de sábios que os persas tinham" (*Sobre a adivinhação*, I, 46). Eles se dedicam, entre outras coisas, à interpretação dos sonhos. Cícero acha bom explicar suas atividades; o vocábulo, portanto, talvez seja novo em latim.

"Magia" é um termo técnico etnográfico. Então, o rei persa deve ser iniciado "na técnica e na ciência dos magos" (*Sobre a adivinhação*, I, 91). Em seu *Tratado das leis*, Cícero apresenta os magos como conselheiros do rei persa (II, 26).

O termo é também atestado em Catulo, mas seu emprego é pejorativo. Em seu epigrama *Carmina*, ele apresenta o mago como um "sacerdote da religião

[16] Zoroastro (ou Zaratustra; por volta de 630-550 a.C.) ainda era jovem quando começou a ter revelações de Ahura Mazda, o "Senhor Sábio". Sem negar a existência das divindades tradicionais do panteão persa, ele afirmou nada menos que somente Ahura Mazda era digno de veneração. É dele que procede, por emanações, todo o bem do universo. Ele declarou também que um dos filhos de Ahura Mazda, Ahriman (ou Angra Mainyu, "o Espírito diabólico"), havia escolhido o mal, dando assim nascimento à dualidade opondo o bem ao mal. Tudo o que é mau provém de Ahriman e de seus assistentes. A principal contribuição de Zoroastro foi elaborar um credo monoteísta e um dualismo ético. A religião dos magos integrou progressivamente elementos tomados emprestados dos caldeus, tais como a astrologia e a demonologia. Dario I (522-486 a.C.) provavelmente foi o primeiro rei persa a adotar o zoroastrismo, que seus sucessores perpetuaram, até os sassânidas (226 a 651 d.C.).

[17] Assim PSEUDO-ARISTÓTELES, *Magikos*: "Os magos não conhecem a feitiçaria mágica". Ou FÍLON (*Sobre leis especiais*, 3, 100-101), que distingue entre verdadeiros magos (pessoas de fina educação, detentores de uma ciência verdadeira) e charlatães (pessoas vis que praticam encantamentos).

ímpia dos persas" (90). Sua atividade é a oração, o canto, os sacrifícios e a adivinhação. Notamos, porém, que não é tanto o mago em si mesmo que é atacado, mas a sua religião.

Na época imperial, Plínio, o Velho, tenta descrever a magia (*História Natural*, cap. XXX). Houve uma evolução após a época republicana: a magia não é mais apenas um fato persa; ela viajou através do mundo e os autores mostram sua influência em numerosos fatos sobrenaturais.

Plínio retoma a tradição segundo a qual a magia provém da Pérsia, e a descreve como um saber cuja origem se perde na noite dos tempos. Ele esclarece que desde seis mil anos antes da morte de Platão, a magia de Zoroastro é uma arte instituída na Pérsia (XXX, 2); que, fato extraordinario, foi transmitida através dos tempos sem escritos e sem mestres ilustres, mas apenas oralmente (XXX, 4). Ele conclui que ela repousa numa tradição constituída e tenaz, o que explica que seja difundida progressivamente através do mundo, entre os persas, gregos, judeus, cipriotas, romanos, gauleses e britânicos.

Plínio faz da magia um vasto campo que engloba os fatos e os mitos mais disparatados: o saber oficial persa, a maga Circe ou o adivinho Proteu, as sereias homéricas, as feiticeiras tessálicas, o saber de Pitágoras ou de Demócrito, os sacrifícios humanos, a arte dos druidas bretões.

Como os gregos, Plínio sublinha que a magia provém do mundo bárbaro: não é romana. E isso, bem entendido, é um elemento de desvantagem. Sua influência, porém, diminuiu: ele menciona quando muito "traços entre as nações italianas" (XXX, 12) e não cita casos recentes de magia.

Apesar de sua origem imemorial que impressiona o historiador, Plínio chama tal ciência de "as vãs crenças mágicas" (XXX, 1) e condena os filósofos gregos ou os príncipes que se entregaram ao mal para adquirir o seu conhecimento, desviados por um "desejo louco de saber".

Progressivamente separada de seu contexto persa, a magia se torna um fato de sociedade, no seio das culturas grega e depois romana, e tal fato requer uma análise crítica.

Evolução do sentido de "mago" e de "magia": rumo à delimitação de um campo preciso

A magia entre os autores gregos

Os magos e a magia são bem cedo considerados como pertencendo a um setor particular da religião e da medicina gregas. Já no século VI a.C., Heráclito de Éfeso (VS 12B 14, citado por Clemente de Alexandria, *Protréptico* 19) profetiza entre outras coisas contra os magos, que ele destina a castigos *post-mortem*, porque não praticam "mistérios", mas "ritos ímpios". O texto compara o mago a outros marginais do mundo religioso: os sacerdotes itinerantes e os mistérios oficiados nos cultos extáticos dionisíacos, ou os adivinhos. O mago é, então, apresentado como especialista de ritos ocultos privados, estranho à religião da cidade.

O teatro introduz essas personagens misturando suas diferentes funções, revelando assim a proximidade ou a confusão entre elas. Assim, segundo Eurípedes (*Orestes* VI, 1), o mago usa "artifícios de magos" (*magôn technai*) que lhe permitem, por exemplo, fazer desaparecer pessoas, poder que, na época imperial, se tornará um dos apanágios do feiticeiro.

Segundo Sófocles (*Édipo Rei* 387ss), o adivinho Tirésias é tratado como "mago, charlatão manhoso, de olho no regalo das propinas, vate cego" e, mais adiante, "adivinho".[18]

Platão também evoca esses especialistas em ritos, sacerdotes itinerantes e adivinhos (*agurtês* e *mantis*), "vagabundos da noite", desprezados por uns e aceitos por outros. Segundo o filósofo, essas personagens exploram a credulidade dos ricos, propondo-lhes, em troca de pagamento, apagar as conseqüências das faltas passadas através de ritos de purificação, ou de prejudicar um inimigo "por intermédio das suas evocações e fórmulas mágicas, dado que, segundo afirmam, convencem os deuses a se colocarem a seu serviço" (*A República* 364B).[19] Não estamos mais no campo religioso institucional, mas em sua periferia, onde são praticados, a pedido ou a dinheiro, ritos benéficos ou maléficos (magia negra, sortilégios e feitiçarias) através da captação do poder divino.

Em *As Leis*, Platão propõe punir severamente aqueles que "captam os espíritos de muita gente entre os vivos, pretendendo que eles possam evocar os espíritos dos mortos e prometendo seduzir até os deuses que eles enfeitiçariam através de sacrifícios, orações encantamentos; que, por amor ao dinheiro, se empenham em arruinar totalmente pessoas, famílias inteiras e cidades" (909B).

Platão esclarece que os feiticeiros agem assim, porque "negam a existência dos deuses ou os crêem negligentes ou corruptíveis" (*As Leis* 909B). Apesar de sua aparente religiosidade, o mago é um homem ímpio: ele não reconhece o divino como bom, preocupando-se perfeitamente com o homem.[20] Sua arte se constrói sobre uma visão errônea dos deuses, contrária à verdadeira piedade. Para Platão, a religião deixa os deuses agirem, enquanto que a magia procura persuadi-los ou forçá-los a agir. A magia desvia os ritos instituídos que servem para estabelecer a comunicação entre os homens e o mundo sobrenatural.

Em *O Banquete*, o mago é associado ao *goês*: "aquele que produz lamentações rituais para os mortos".[21] Tradicionalmente, a arte do *goês* combina adivinhação, cura, lamentação ritual e êxtase. Platão extende suas funções a diversas práticas que permitem a passagem entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses: o *goês* exerce "a arte dos sacerdotes no que diz respeito aos sacrifícios e às iniciações, assim como encantamentos, vaticínios em ge-

[18] N. do T.: Quanto à tradução do texto de Sófocles, cf. VIEIRA, Trajano. *Édipo Rei de Sófocles*. São Paulo, Editora Perspectiva S/A, 2001, p. 56.

[19] N. do T. – Quanto à tradução do texto de Platão, cf. PLATÃO, *A República*. São Paulo, Nova Cultural, 1997, p. 48 [tradução: Enrico Corvisieri].

[20] Este também é o caso dos epicuristas. A concepção do divino bom é platônica, depois estóica.

[21] O *goês* é uma personagem relacionada com o mundo dos mortos, pois sua função é a lamentação fúnebre. Seu poder consegue até mesmo levantar os mortos de seus túmulos (ÉSQUILO, *Os Persas* 687).

ral e magia" (202E). De lamentador, o *goês* se torna em seguida "feiticeiro" (Platão, *Ménon* 80B).

Feiticeiros, sacerdotes mendicantes e magos são todos mal vistos. São acusados de seduzir as almas dos vivos e dos mortos, de captar o poder dos deuses por métodos paralelos do culto cívico e, principalmente, através de rituais de encantamento, a fim de exercer uma magia nociva. Tais práticas confundem as relações estabelecidas dos homens com os deuses e, portanto, restabelecem algo do caos anterior à civilização.

A distinção entre religião e magia, que a pesquisa etnológica dos séculos XIX e XX estudarão, já está presente entre os autores gregos. O que se recrimina na magia (este termo geral vai progressivamente reagrupar as práticas do mago, do feiticeiro, do sacerdote itinerante e do adivinho) é não pertencer ao culto coletivo oficial da cidade e de constituir para si um espaço paralelo. Platão despreza e condena a magia e seus mistérios. Contudo, é certo que muitas pessoas, inclusive da elite, a levavam em consideração e a praticavam, paralelamente ao culto cívico.

Como tais práticas eram veiculadas apenas por marginais itinerantes, as cidades gregas não legislaram contra o fenômeno em geral. Algumas cidades puniam somente a magia negra.

Um segundo elemento que contribuiu para relegar a magia a fenômeno específico independente foi o aparecimento da ciência médica. O médico e o mago procediam da mesma maneira: analisavam os sintomas, procurando a causa e prescreviam remédios apropriados. Todavia, a diferença estava no fato de que o médico exclui toda causa sobrenatural ou de origem divina e aplica conseqüentemente uma terapia natural, baseada na observação do corpo e de seus órgãos. O mago e o sacerdote, ao contrário, ligam a doença ao mundo divino: tal sintoma corresponde à intervenção de tal deus ou demônio. A terapia tomará, então, a forma de uma purificação ou de ritos relacionados com os atributos da divindade responsável.

O desenvolvimento da medicina hipocrática contribuiu para isolar e estigmatizar essas práticas que faziam intervir forças sobrenaturais. O ataque se deu em dois pontos: os magos são ignorantes e charlatães; além disso, são homens ímpios.

Assim, o tratado do século V, *Sobre o mal sagrado*, atribuído a Hipócrates ou a um de seus discípulos, desmistifica a epilepsia e aproveita para atacar os curandeiros:

> Os primeiros a santificarem essa doença foram, a meu ver, aqueles que hoje são os magos, os purificadores, os sacerdotes mendicantes e os charlatães, gente que mostra uma aparência de piedade e de ciência superior. Se fracassarem diante dessa doença e não possuírem nenhuma terapia, eles acusarão o divino, para esconder a própria impotência.
> [...] Dizendo e inventando isso, aparentam saber mais sobre o assunto e enganam os homens prescrevendo-lhes práticas purificadoras.

A atitude desses charlatães provém da impiedade deles, isto é, do seu ateísmo: eles acusam os deuses de males dos quais não são responsáveis, pois, ao contrário, "a divindade limpa e purifica" e, depois, eles enganam os homens praticando culto falso. Pretendem-se capazes de modificar as leis da natureza e dominar os deuses através de ritos mágicos. Portanto, considerando-se superiores aos deuses, eles os têm como nada. E o autor conclui: "Eles me parecem viver na impiedade e não crer que haja deuses".

O filósofo e o médico gregos entraram, portanto, em acordo para condenar as práticas mágicas, mentirosas e ímpias, e para isolar a magia como domínio à parte na religião e na medicina. Ela dizia respeito somente a marginais especialistas em ritos ocultos, tais como magos, feiticeiros e sacerdotes mendicantes. "Mago" e "magia" se tornaram, então, vocábulos atribuídos àquele que se queria difamar e estigmatizar.[22]

Os filtros mágicos (pharmaka)

Gostaria de me deter na terminologia particular dos filtros ou drogas (*pharmaka*), porque a encontramos no Apocalipse. O visionário caracteriza uma categoria de pessoas, os fabricantes de filtros maléficos (*pharmakoi*). Vamos examinar esses termos para ver qual é a relação deles com a magia negra.

Os termos gregos dessa família lingüística[23] são antigos e não ressaltam especificamente a magia. O produto (*pharmakon*) designa toda substância que se emprega para mudar o estado de um corpo: ungüento, pó, droga, poção. É, portanto, um termo geral para todo medicamento.[24] Pode também possuir poderes que extrapolam o campo da medicina somática para atingir o psíquico: expulsar a tristeza, por exemplo (Homero, *Odisséia* IV, 221).

É fácil, então, inverter o sentido dos termos, a fim de lhes dar um significado negativo: vão designar todo produto que perturba o espírito ou venenos mortais (*Odisséia* I, 261; II, 329). É fácil passar de um conhecimento médico ainda sumário para um saber considerado além da natureza. Ainda mais porque na época a dicotomia entre ciência e magia estava longe de ser efetiva.

O "farmacêutico" se torna então um envenenador, um preparador de filtros mágicos e de drogas e, pelos seus conhecimentos, um feiticeiro ou mágico. Esse uso do termo para classificar um poder abertamente sobrenatural já aparece em Homero: a maga Circe usa um *pharmakon* para transformar os homens em porcos (*Odisséia* X, 388ss).[25]

[22] Esse tipo de emprego com finalidade difamatória é denunciado por Filóstrato em sua apologia de Apolônio, contra seus detratores (*Vida de Apolônio de Tiana*).

[23] Entre outros: *pharmakon* para o produto; *pharmattein* para sua administração; *pharmakos* para o agente.

[24] HOMERO, *Ilíada* IV, 190; XI, 392; *Odisséia* IV, 20; XI, 741; XXII, 194; SÓFOCLES, *Ajax* 582; PLATÃO, *A República* 426B; PÍNDARO, *Píticas* IV, 217.

[25] Cf. também: SÓFOCLES, *Traquinianas* 1140; PLUTARCO, *Vida de Artaxerxes* 19; LUCIANO, *Diálogos dos deuses* 13,1; *As Mágicas (Pharmakeutriai)* de TEÓCRITO (*II Idílio*), e de VIRGÍLIO (*VIII Égloga*); ARISTÓFANES, *As nuvens* 749; DEMÓSTENES 793,27; ARISTÓTELES, *História dos animais* 6,22,8; LUCIANO, *Diálogos dos deuses* 20,10; *Dupla acusação* 21.

Enfim, o sentido da palavra se amplia até designar toda operação de magia, como o canto ou a fórmula.[26] Acrescenta-se, então um outro termo do campo mágico, *goês*, que já recordamos. Entramos no campo do charlatanismo e da impostura.[27]

No Apocalipse, é claro que o sentido é negativo e, como vimos, relacionado à mentira, à sedução dos espíritos e à sua queda na idolatria. As drogas denunciadas podem ser tanto materiais (filtros) como verbais (encantamentos que enfeitiçam). A denúncia do visionário pode sobrepor essas duas dimensões: um aspecto espiritual relacionado com o poder de sedução da Babilônia por suas palavras consideradas como encantamentos mágicos e um aspecto material relacionado com o entusiasmo pelas práticas mágicas na cultura romana do século II.

A magia entre os autores latinos

Já vimos que na época republicana, Cícero e Catulo atribuíam a magia à especificidade religiosa persa. Entretanto, a magia, compreendida como prática de ritos mágicos fora desse quadro, já existia. Aliás, Cícero é o autor do mais antigo testemunho de feitiçaria.

Em *Brutus* 217, ele narra a anedota vivida por ele mesmo, datada de 79 a.C., do advogado da parte contrária repentinamente privado de seus recursos oratórios: "A falha, dizia ele, era devida aos filtros e aos sortilégios de Titinia" (a cliente de Cícero). É um ato mágico clássico, que consiste em atar a língua de seu adversário. Cícero parece considerar a coisa como pretexto falacioso. Seja o que for, a história revela a existência da crença nos feitiços.

Em *Contra Vatinius* 14, Cícero acusa seu adversário de práticas tipicamente mágicas: "evocar as almas dos infernos, apaziguar os deuses manes com as entranhas de crianças [...], desprezar os auspícios". Tais atos, considerados como o fruto de uma cultura bárbara, serão condenados durante o Império como dependentes de bruxaria (práticas divinatórias com ajuda de sacrifícios humanos).[28]

Na época republicana, era conhecida a figura do sacerdote itinerante, mas ele não praticava senão a adivinhação e não se confundia com o bruxo (Catão, *Sobre a agricultura* V, 4). Cura (magia branca) e adivinhação não são consideradas como dependentes da magia; somente o são os atos de bruxaria (magia negra).

Na geração após Cícero e Catulo, o sentido de "ritos mágicos" ganha força. Assim, Virgílio acha que através de fumigações pode-se perder a razão (*VIII Bucólica* 66ss). Apuléio (*Metamorfoses* 30, 13) fala das práticas dos bruxos: coletam ervas para preparar filtros de amor.

Portanto, a época republicana é uma primeira etapa onde se desenvolve a atenção sobre a magia. Faz-se a distinção entre práticas ligadas à propriedade e às pessoas (encantamentos, sortilégios, malefícios) e outras práticas desprovidas de intenções maléficas, embora a forma seja a mesma.

[26] HOMERO, *Ilíada* XI, 741; *Odisséia* IV, 220; TEÓCRITO II, 15.
[27] PLATÃO, *Banquete* 203D, associa *goês*, *pharmakeus* e *sophistês*.
[28] Cf. FILÓSTRATO, *Vida de Apolônio de Tiana* VIII, 7; PAULUS, *Sentenças* V, 23,15-16.

A principal testemunha da época imperial é Plínio, o Velho, que já citei no capítulo sobre a magia (*História Natural* XXX). Sua reconstituição revela a modificação do ponto de vista que aconteceu na cultura romana. A atitude se tornou crítica (a magia é "a mais enganadora das artes" – XXX, 1) e, ao mesmo tempo, crê-se na bruxaria ("Não há ninguém que não tema ser enfeitiçado por orações maléficas" – XXVIII, 19). Segundo o historiador, a magia tem a sua fonte na medicina e, em seguida, se combina com a religião e a astrologia. Plínio distingue entre medicina verdadeira (*medicina*) e medicina mentirosa (*magia*), que se pretende próxima do divino. Nota-se aí uma distinção grega.

A magia busca açambarcar o poder da religião, isto é, seu fervor e seus ritos e manifestações. Ela, portanto, procura usar as formas exteriores da religião em seu proveito. Enfim, o entusiasmo pela adivinhação, praticada pelo viés da astrologia (*artes mathematicae*), procura se expressar na magia, "cada um ávido de conhecer seu futuro e crendo que é do céu que se deve esperá-lo com mais certeza" (XXX, 2). Para Plínio, a adivinhação é o centro da magia, mais do que da medicina (XXX, 14). E a sua condenação cai sobre as práticas divinatórias (com os sacrifícios que as acompanham), louvando o legislador romano por ter "abolido tais monstruosidades" (XXX, 13).

Plínio menciona a magia negra num outro capítulo (XXVIII, 18ss), onde ele enumera várias práticas nocivas: feitiços através de orações maléficas, destruição de objetos à distância, encantamentos de serpentes, invocação do nome secreto da divindade titular de Roma, mas sem fazer condenação explícita, enquanto a magia negra é justamente o alvo habitual dos autores latinos. Plínio observa também que há livros que ensinam a "técnica" ou a "ciência" médicas ou astrológicas às quais se dedicam especialistas estrangeiros.[29]

Igualmente na época imperial, Tácito (*Anais*) analisa dez casos de magia, mostrando que esta estava se difundindo. Cinco casos destacam a magia negra, nas esferas privada ou pública. Ele traz, por exemplo, o caso de uma esposa que teria "através de sortilégios e venenos, teria causado a loucura do marido" (IV, 22); ou uma mulher que teria praticado "feitiços contra César [Nero]" (XVI, 31). Dois casos são ligados à adivinhação: um homem praticou a astrologia misturada com necromancia, com a finalidade de atentar contra a ordem existente (II, 27); uma mulher consultou astrólogos "caldeus", a fim de obter informações sobre o imperador Cláudio (XII, 22).

Há, portanto, evolução do ponto de vista sobre a magia, como prática maléfica em geral. Nota-se também a importância dada aos atos que colocam em causa a segurança do Estado numa época em que a adivinhação era praticada oficialmente, como monopólio do Estado.

Este segundo momento, na época imperial, da busca de uma definição da magia, revela uma complexificação de suas fronteiras. A magia mistura várias

[29] No começo do século III, o jurista Paulus escreve que há punição para a posse de livros mágicos, assim como para a cumplicidade de práticas mágicas (*Sentenças* V, 23,17-18).

técnicas: medicina, astrologia, adivinhação, algumas legais, outras ilegais. A parte divinatória parece preponderante.

Sua classificação, latinizando um vocabulário grego, mostra que ela se apresenta como uma arte provinda do estrangeiro. Entretanto, parece que combinou dois eixos: integra os "malefícios" (*venefici*) tradicionais romanos usando novas práticas exóticas; propõe novas técnicas divinatórias astrológicas, antes atribuídas à arte dos "caldeus". O conjunto dessas práticas se adapta aos gostos individuais das elites romanas, cansadas da religião cívica oficial.

A legislação romana contra a magia

Diferentemente da Grécia, em Roma, a acusação de magia era grave. As autoridades promulgaram algumas leis contra a magia negra ou qualquer prática considerada como nociva.

Assim, a "Lei das doze tábuas", da época republicana, punia não a magia como tal, mas o prejuízo que ela pode causar à propriedade alheia (base do equilíbrio social). Sêneca (*Questões naturais* IV, 7,2) e Plínio (*História natural* XXVIII, 17) relatam alguns fatos sujeitos à punição: "aquele que, através de sortilégios, tiver arrancado as colheitas de um vizinho" (Virgílio acrescenta: "para transportá-las a um outro campo" – *VII Bucólica* 99) e "aquele que tiver pronunciado uma maldição".

Cícero menciona também a composição de sortilégios ou cantos "com a finalidade de desonrar o outro através de um escândalo" (*A república* IV, 12). Entretanto, não havia repressão se o sortilégio (ou encantamento, *carmen*) era benéfico: contra uma doença ou uma ferida, por exemplo. O que seria em nossos dias considerado magia em si não o era então, pois sua finalidade era benéfica.

Em 81 a.C., a "Lei Cornélia sobre assassinos e malefícios" (*Lex Cornelia de sicariis et veneficis*), votada por Sílas, serviu como base para a condenação da magia. Ela completava a anterior e visava a proteger os cidadãos contra as agressões físicas e os prejuízos relacionados com malefícios. O legislador visava sem dúvida a atos de feitiçaria, por meio de drogas e venenos. Sua intenção era punir mortes misteriosas, de causa difícil de ser determinada, como se puniam as agressões. Procurou-se, então causas na administração de venenos mortais, nos atos de magia negra, ou nos malefícios em geral.

Como podemos ver, a magia medicinal não interessava ao legislador. Também não era perseguida a adivinhação, quando ela se limitava estritamente à esfera privada. Contudo, a consulta de magos era repreensível quando atingia os afazeres do Estado: se se pesquisava afazeres do imperador, por exemplo. Tratava-se, então, de alta traição, como pode-se ver em Tácito (*Anais* II, 27; XII, 22).

No início do Império, não havia legislação contra os magos, mas depois eles foram expulsos pelo Senado, toda vez que um particular recorria à sua arte e que o caso era apresentado diante dos tribunais.

A minha conclusão é que, se na Grécia, classificavam-se como "magia" todas as práticas que tinham como ponto comum não pertencerem ao culto

coletivo oficial da cidade, em Roma, a magia se definia antes de tudo por suas intenções nocivas (contra particulares ou contra o Estado), mais do que por ritos específicos.

CONCLUSÃO: OS AUTORES NEOTESTAMENTÁRIOS DO FINAL DO SÉCULO I DIANTE DOS MAGOS

A delimitação do campo mágico é complexa, e varia conforme o lugar e a cultura em que se encontra. Então, as questões que se colocam são: quais práticas e quais personagens os autores do Novo Testamento quiseram denunciar? E como é que eles se posicionaram diante das culturas ambientes? Trazem novidade ou se restringem às condenações admitidas pelos autores e pelo direito?

Podemos destacar um certo número de elementos descritivos nas figuras dos magos do Novo Testamento que permitem levantar algumas hipóteses.

Como foi dito acima, os magos que vão a Belém (Mt 2,1-12) são apresentados positivamente. Essas personagens se relacionam claramente com a primeira concepção do mago: sacerdote ou sábio persa. Sua prática pagã da astrologia lhes é vantajosa, pois lhes permite descobrir o nascimento de Cristo. A atitude deles é piedosa e fervorosa (eles vêm de longe com ricos presentes), e em Mateus não há nenhuma condenação igual àquela de Catulo (*Carmina* 90). Eles são os primeiros pagãos do evangelho de Mateus a tomarem conhecimento da vinda do Salvador, prefigurando as nações longínquas que serão evangelizadas. Portanto, trata-se de um caso à parte, e eles não se inscrevem numa literatura que se confrontará com o mundo pagão.

As outras narrativas que estudamos não relacionam o mago com seu contexto persa e apresentam dele uma visão negativa, correspondente à evolução dos conceitos de mago e de magia na Grécia e em Roma. Os textos de At 8, At 13 e do Apocalipse não colocam em cena figuras idênticas e não visam às mesmas práticas.

O mago Simão (At 8) é a personagem que tem a descrição mais ampla. Os detalhes selecionados por Lucas fazem ressaltar seu objetivo: apresentar a diferença entre um mago e um evangelista. Simão é, sem dúvida, um itinerante (ele já se encontrava na Samaria "há tempos"), o que o faria parecer com esses marginais itinerantes (sacerdote, adivinho) que os gregos condenam: ele realiza práticas fora das estruturas estabelecidas religiosas ou terapêuticas. Isso aparece também na forma de ele se apresentar a si mesmo: Simão não destaca qualquer instituição que lhe daria prestígio.

Além da conotação *a priori* pejorativa que recobre o vocábulo "exercer a magia", o que Simão fazia exatamente? Podemos adivinhar, comparando com Filipe: Filipe curava paralíticos e coxos e expulsava espíritos impuros. Ora, antes, as multidões admiravam Simão e, depois, seguiram Filipe. Portanto, podemos levantar a hipótese razoável que também Simão praticava curas e exorcismos,

até a chegada do seu concorrente. Enfim, em lugar algum Lucas faz menção de práticas divinatórias ou astrológicas a respeito de Simão.

Simão seria, então, um praticante de magia branca mais do que de magia negra. Lembremo-nos de que se a magia com finalidade terapêutica não era condenada em Roma, era-o na Grécia, pelo simples fato de não ser institucionalizada. A condenção de Lucas visaria aqui aos marginais carismáticos itinerantes (sem dúvida remunerados) que praticavam ritos terapêuticos, tais como os autores gregos os denunciaram.

Qual é, porém, a finalidade dessa diatribe? É que o evangelista cristão parece perigosamente com esses magos! O missionário é itinerante, não ligado a um santuário local; ele "encanta" as pessoas com sua palavra e as fascina; ele se afasta do culto cívico e lhes propõe práticas de ritos secretos (batismo e eucaristia); ele opera curas e realiza gestos não costumeiros (imposição das mãos); possui claramente um certo poder de origem divina (saberia, portanto, forçar os deuses a agirem). Os missionários cristãos que penetram no mundo grego para pregar caem, portanto, muito facilmente, sob a condenação que atinge os magos e os sacerdotes itinerantes. Há, então, a necessidade de acentuar a especificidade cristã, sobretudo diante das multidões que ouvirão seus pregadores, verão seus sinais e, em seguida, os tomarão por magos.

Um dos riscos é que a pregação seja assimilada a uma nova doutrina mágica particularmente eficaz, o que seria de interesse de alguns magos desejosos de aumentar seu poder pessoal (em troca de dinheiro: At 8,19-20). Diante daquilo que é uma verdadeira ameaça, Lucas desenvolve uma retórica de descrédito, que insiste sobre os aspectos vis dos magos: mentira, venalidade, gosto de poder, manipulação de pessoas, fel e amargura. No final das contas, procura fazer do mago um charlatão ambicioso, sobre o qual o apóstolo triunfará pela sua própria sobriedade, sua retidão e, sobretudo, por um poder do qual não é senão mediador, o poder do Senhor Jesus. Lucas se serve da figura de Simão para propor a alternativa evangélica. É indispensável que o evangelista seja imediatamente reconhecível, apesar de sua posição social ambígua, como adversário do mago e como sendo verdadeiramente digno de confiança.

O episódio de At 13,6-12 apresenta um mago diferente. "Mago, falso profeta, que fazia parte da comitiva do procônsul", procura desviar o procônsul da fé, enquanto este ouvia Paulo. Trata-se, portanto, de um conselheiro de corte, praticante da adivinhação. A menção "profeta" indica que ele emite oráculos sobre o futuro. Sua influência é estritamente verbal e ele certamente não pratica nenhum rito de cura. É até divertido constatar que no texto é Paulo que pratica a magia negra, tornando Elimas cego!

Como é que Lucas pode condenar a personagem, quando a adivinhação e a astrologia da corte eram correntes? Lucas estigmatiza Elimas, usando elementos ao mesmo tempo gregos e romanos. Nas duas culturas, a adivinhação se realiza tanto em lugares institucionais (santuários) como por pessoal autorizado (que lê os presságios para os soberanos). Um mago judeu como Elimas só pode ser considerado como charlatão oportunista. Entretanto, em resposta a esses sobe-

ranos romanos que tomaram posição exatamente contra os oráculos de "magos caldeus" e outros adivinhos de origem indefinida, observa-se que Lucas insiste na falsidade da personagem, a fim de desacreditar sua influência sobre o procônsul. A finalidade era que os funcionários do poder romano não sofressem a má influência da própria corte e pudessem acolher a Palavra. E será que os missionários se tornam, por sua vez, conselheiros de reis?

Os dois magos que Lucas pôs em cena em seus relatos ilustram dois perigos com os quais a missão poderia se encontrar: o mal-entendido de assimilar o missionário cristão a um mago itinerante e o Evangelho a uma ciência mágica, e a oposição à Palavra por parte de uma pessoa que goza de certo crédito ou influência sobre os espíritos.

O visionário do Apocalipse está num registro muito diferente e bem menos matizado. Seus "fazedores de filtros" dependem claramente da magia negra condenada em Roma. Todavia, o propósito é atribuir a Roma e seu império (os sortilégios da Babilônia) uma prática que era justamente condenada pelo direito romano. O objetivo do autor não é o mesmo que o de Lucas, que procura cuidar da boa imagem da missão cristã. Para o apocalíptico, trata-se de condenar simbolicamente Roma, como primeira representante do reino do Mal, por causa das perseguições que impunha localmente aos cristãos (estamos sob o reinado de Domiciano). Tal condenação dos magos se inscreve no quadro de um combate cósmico entre o Mal (representado por Roma, seu imperador e os povos que o obedecem) e o Bem (encarnado por Jesus e os cristãos). Os encantamentos dos magos são um pequeno exemplo do erro geral e da idolatria propagadas pela cultura romana. É essa cultura que é condenada em seu todo.

CAPÍTULO V

OS EXORCISMOS (LUCAS 9,49-50; 11,14-23; ATOS 19,11-20)

Lucas 9,49-50

49- João, respondendo, disse: "Mestre, vimos um homem expulsar demônios em teu nome e nós o impedimos, porque ele não nos segue". 50- Jesus lhe disse: "Não o impeçais, porque quem não é contra vós está convosco".

Lucas 11,14-23

14- Ele expulsou um demônio que era mudo. Aconteceu que, tendo o demônio saído, o mudo falou e as multidões ficaram admiradas. 15- Mas alguns dentre eles diziam: "É por Beelzebul, o príncipe dos demônios, que ele expulsa os demônios". 16- E outros, para pô-lo à prova, lhe pediam um sinal vindo do céu. 17- Ele, conhecendo-lhes os pensamentos, disse: "Todo reino dividido contra si mesmo é devastado, e uma casa cai sobre outra. 18- Portanto, se Satanás estiver dividido contra si mesmo, como seu reino se manterá em pé? Porque vós dizeis de mim que expulso os demônios por Beelzebul. 19- E se eu expulso os demônios por Beelzebul, vossos filhos, por quem os expulsam? Por isso, eles mesmos serão vossos juízes. 20- Mas se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o reino de Deus já chegou a vós. 21- Enquanto um homem forte e bem armado guarda a casa, seus bens estão em segurança. 22- Contudo, se vem um mais forte que ele e o vence, tira todas as armas nas quais ele confiava e distribui seus despojos. 23- Quem não está comigo é contra mim, e aquele que não ajunta comigo, dispersa".

Atos 19,11-20

11- Deus realizava, pelas mãos de Paulo, milagres não comuns, 12- de tal maneira que bastava que se aplicasse sobre os doentes lenços e aventais que tivessem tido contato com ele: então, as doenças se afastavam deles e os espíritos maus saíam.

13- Ora, alguns exorcistas judeus itinerantes começaram a invocar o nome do Senhor Jesus sobre aqueles que possuíam espíritos maus, dizendo: "Eu vos conjuro por Jesus que Paulo proclama". 14- Os que faziam isso eram os sete filhos de Sceva, sumo sacerdote judeu. 15- Mas o espírito mau replicou-lhes: "Eu conheço Jesus e sei quem é Paulo. Vós, porém, quem sois?" 16- E investindo contra eles, o homem no qual estava o espírito mau dominou uns e outros e os maltratou, de tal modo que fugiram daquela casa nus e cobertos de machucaduras. 17- Todos os habitantes de Éfeso, judeus e gregos, souberam do acontecido. Então, o temor tomou conta de todos eles e o nome do Senhor Jesus foi engrandecido. 18- Muitos dos que haviam acreditado vinham confessar e declarar suas práticas. 19- Muitos dos que tinham praticado obras traziam seus livros e os queimavam diante de todos. O valor foi estimado: correspondia a cinqüenta mil peças de prata. 20- Assim, segundo a força do Senhor, a palavra crescia e se tornava forte.

Como estamos trabalhando sobre um *corpus* de textos provindos de culturas onde não era clara a distinção entre doenças e possessões demoníacas, pode parecer artificial separar em dois capítulos distintos os campos da magia e do exorcismo. O exorcista poderia muito bem ser uma subcategoria do mago, praticando a "magia branca" (com finalidade terapêutica e benéfica).

Entretanto, um matiz parece surgir nos textos bíblicos. Quando curas ou exorcismos são realizados pelas mãos de Jesus ou dos apóstolos, por exemplo, estes jamais são classificados como "magos" ou pessoas "que praticam a magia", embora os gestos realizados por eles tivesssem às vezes a forma de ritos mágicos.

Além disso, as patologias somáticas são freqüentemente tratadas através do exorcismo de um demônio. Enfermidades, doenças, doenças por possessão e possessões pertencem todas a um mesmo conjunto de estados alienantes que Jesus e os apóstolos, depois dele, têm o poder de curar, mas sem as práticas ditas mágicas. O termo exorcismo era usado para classificar algumas dessas curas (quando a causa da doença é diretamente atribuída a um demônio ou espírito impuro), mas sem que isso faça do exorcista automaticamente um mago. O exorcista é, portanto, classificado como pertencente à família dos curandeiros carismáticos, com uma competência particular, mais do que a dos magos.[1]

Todavia, se o curandeiro, o exorcista e o mago têm em comum certos ritos terapêuticos, como diferenciá-los? É justamente essa questão que vai ser posta a respeito da prática de Jesus e também de Paulo. Os autores do Novo Testamento vão se esforçar para responder a isso através de vários relatos.

Escolhi três textos. Primeiramente, no evangelho de Lucas, o caso de um exorcista usando o nome de Jesus, mas que não segue os discípulos, o que dá

[1] A pesquisa etnológica classifica os exorcistas entre os magos (ver, por exemplo, MAUSS, Marcel. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". In: *Sociologie et anthropologie*. Paris, P.U.F., 1973, 5ª ed., pp. 44-53), por causa da semelhança dos ritos. O Novo Testamento, porém, faz clara distinção (de ordem teológica).

lugar a uma breve polêmica entre Jesus e João (9,49-50). Em seguida, sempre em Lucas, a narrativa do conflito com os fariseus, visando ao próprio Jesus, sobre o poder pelo qual ele pratica o exorcismo (11,14-23). Enfim, nos Atos dos apóstolos, o episódio burlesco em que os exorcistas itinerantes tentam usar o nome de Jesus para suas práticas (19,11-20).

Esses poucos textos procuram delimitar a fronteira entre prática autêntica e prática rejeitada, principalmente em base à autoridade invocada para praticar exorcismos e às motivações dos que os praticam.

Numa segunda parte, apresentarei alguns elementos do contexto helenístico dos exorcismos, tais como nós os conhecemos através dos *Papiros gregos mágicos*. Tratarei também a questão da polêmica sobre a origem do poder de Jesus, através das menções tiradas da tradição judaica (*Talmude* e *Contra Celso*).

1. ANÁLISE NARRATIVA DE LUCAS 9,49-50; LUCAS 11,14-23 E ATOS 19,11-20

O caso do exorcista itinerante (Lucas 9,49-50)

A história apresenta um diálogo em que João leva até Jesus o caso de um exorcista independente que pratica sua arte com a ajuda do nome de Jesus, mas sem fazer parte do grupo oficial dos discípulos. João se mostra, com os outros discípulos, contrário a essa prática, justamente por causa dessa não-pertença. Na verdade, Jesus os recrimina porque, diz ele, "quem não é contra vós está convosco". A história interessa ao nosso assunto por duas razões. Primeiramente, introduz a idéia de um exorcismo realizado através do nome de Jesus, e isso apresentado como se tivesse sido feito quando ele ainda estava vivo. E se assemelha bastante a um processo mágico visando a captar e manipular um poder sobrenatural. Ora, Jesus não condena essa prática.

Além disso, a história coloca em cena os discípulos em relação com esse exorcista, sob a forma de um conflito de autoridade. E são os discípulos a serem recriminados por causa da atitude deles.

Então, devemos considerar esse exorcista como um mago oportunista ou ele tem seu lugar ao lado dos que crêem, apesar da sua não-integração oficial ao grupo cristão?

Os comentaristas se dividem quanto à origem desse relato. Alguns o consideram como uma produção da Igreja primitiva, enquanto que outros defendem a autenticidade do texto desde a época de Jesus.[2] Observamos que, diferentemente dos exorcistas de At 19,11-20, nenhuma condenação é pronunciada por Jesus sobre o homem que usa seu nome. Nenhuma data particular se liga ao relato

[2] Cf. NOLLAND, John. *World Biblical Commentary*. Dallas, Word Books, 1993, vol. 35b, Lucas 9,21-18,34, pp. 522-525; KLUTZ, Todd E. "The grammar of exorcism in the Ancient Mediterranean World". In: NEUMANN, CC.-DAVILA, J.R.-LEWIS, G.S. (org.). *The Jewish roots of christological monotheism*. Leiden, Brill, 1999, pp. 156-165.

de Lc 9, enquanto o dos Atos levanta claramente questões pertencentes à Igreja primitiva. O relato de Lucas parece, portanto, ter um valor geral e propor uma resposta de princípio, podendo se aplicar a diferentes indivíduos. De fato, nenhum detalhe nos é fornecido a respeito desse exorcista, que nos permitiria ligá-lo a um ambiente particular. Imaginamos que se esse exorcista é um profissional, ele é remunerado por suas práticas, o que pode parecer chocante em comparação com a prática gratuita de Jesus. Mas justamente por isso, esse homem não pode ser classificado por seus atos salvíficos ("um homem que expulsa demônios"), sem que o vocábulo discriminatório de "mago" lhe seja aplicado. Porém, deixando de lado a pessoa do praticante, é a autoridade de Jesus sobre os demônios que se encontra em questão por causa da utilização de seu nome. O fato de usar seu nome diretamente mostra que ele é reconhecido como trazendo um poder divino, e não como simples intercessor junto à divindade. Jesus, então, se assemelha a uma divindade, tal qual se invocava para praticar a magia. Isso é espantoso se considerarmos que tal prática tenha podido acontecer com Jesus ainda vivo. Teria, então, valor de confissão de fé da divindade de Jesus. Sem dúvida, é por isto que a prática do exorcista escapa da condenação: revela a fé da personagem numa dimensão sobrenatural de Jesus.

Embora não fazendo parte do círculo cristão, esse exorcista anônimo se encontra exatamente na mesma situação que os discípulos em Lc 9,1: munido de um poder sobre os demônios e sobre as doenças (os dois se confundem eventualmente); a não ser que não tenha recebido tal poder de Jesus, mas que o tenha atribuído a si mesmo. Contudo, onde os discípulos fracassam (9,40), ele consegue! O leitor não pode deixar de perceber o paradoxo e é levado a se perguntar sobre a "propriedade" do poder crístico. O homem certamente não faz parte do grupo, mas está dentro de um reconhecimento da pessoa de Jesus e se serve de seu poder para uma finalidade legítima. Ele não é um usurpador ignorante como os filhos de Sceva (At 19,11ss). Portanto, o relato tem como objetivo se dirigir às Igrejas a fim de as ajudar a determinar qual atitude tomar diante de pessoas de fora bem intencionadas.

Isso nos permite analisar a segunda empreitada do texto: a apropriação do poder na Igreja. Marcos é o primeiro a narrar tal história (9,38-40) e Lucas reproduziu seu relato resumindo-o ligeiramente (Mc 9,39b), mas de forma significativa. Enquanto Marcos ressalta primeiramente a adesão ou a rejeição a Jesus (9,39b) e, depois, sobre Jesus e o grupo dos discípulos (9,40), Lucas as aplica unicamente aos discípulos, numa frase de caráter geral (9,50). Deduz-se que o interesse de Lucas recai menos sobre a situação histórica do tempo de Jesus do que sobre o presente e o futuro do movimento. Seu relato questiona o *status* dos discípulos e o modo deles exercerem o ministério na Igreja no final do século I.

O episódio está situado no começo do movimento de Jesus em direção a Jerusalém (9,51). Jesus, então, dá um certo número de senhas para aqueles que o querem seguir. Ele mostra que o seguimento não é um caminho de glória, mas de sofrimento e de provações (9,57ss). É também um caminho de humildade e de renúncia aos primeiros lugares (9,46-48). É preciso entender Lc 9,49-50

sob esta ótica: a resposta de Jesus desapossa os discípulos de seus privilégios, afirmando que a manifestação da obra de Deus não se limita ao pequeno círculo deles. Outras pessoas podem agir com sucesso em nome de Jesus, enquanto, como já lembrei, os discípulos fracassaram (vv. 40-41). A resposta peremptória de Jesus mostra que não há concorrência de princípio entre essa personagem extra-eclesial e os apóstolos oficiais. Todos estão a serviço do avanço do Reino, manifestado pelas curas. A missão não pode se limitar a um trabalho de busca de glória pessoal, nem de poder de Igrejas locais. As palavras de Jesus opõem a verdadeira grandeza do crente (vv. 46-48) ao poder que os responsáveis da Igreja podem estar tentados a se atribuir e que eles manifestariam por cooptação ou exclusão (v. 49b).

A delicadeza em torno do exorcista incentiva também uma compreensão ampla das pessoas visadas através desse personagem. Num cristianismo jovem que conhece a pluralidade das comunidades e das obras missionárias, este texto demanda relações harmoniosas, despidas de concorrência, com as comunidades cristãs externas à comunidade lucana e com os carismáticos itinerantes, sem que seja legítimo estabelecer uma escala de valores entre as diferentes facções. Aos discípulos que consideram que o campo do exorcismo lhes é exclusivo, Jesus opõe uma graça ativa fora do círculo deles e fora dos ministérios oficiais. Lucas, de fato, não está interessado no exorcista, mas sim nos discípulos e nos desvios que a autoridade deles incentiva. Jesus pede aos discípulos para não trancar o Reino dentro de um sistema de poderes e de privilégios.

Exorcizar por qual autoridade? (Lucas 11,14-23)

Este segundo episódio lucano dedicado a um exorcismo propõe uma outra faceta do problema: por qual autoridade se pratica o exorcismo? Enquanto Lc 9,49-50 validava toda cura realizada em nome de Jesus, a questão que aqui é posta se refere ao próprio Jesus na sua relação com as forças sobrenaturais. Doenças, possessões e curas estão ligadas ao campo sobrenatural. Sim, mas qual sobrenatural? O de Deus ou o do diabo? Essa questão, estranha às concepções gregas, mas enraizada na cultura judaica, determina a própria legitimidade do ministério de Jesus e, depois dele, dos missionários na diáspora.

O episódio começa com uma cura: o exorcismo por Jesus de um demônio que provoca o mutismo. O milagre é apenas evocado, sem detalhes, pois o interesse de Lucas se concentra na reação das testemunhas e no debate que se segue. A multidão se divide em três grupos: alguns ficam admirados, sem questionar (v. 14); outros lançam Jesus de uma só vez no grupo do diabo e atribuem seu poder de cura a "Beelzebul, o príncipe dos demônios" (v. 15);[3] outros, enfim, duvidam e pedem uma prova suplementar, um sinal do céu, que permitiria tirar definitivamente a dúvida deles (v. 16). De fato, Jesus praticou esse exorcismo sem se

[3] Beelzebul é uma transliteração grega do cananeu "Baal o príncipe". Nome de um deus estrangeiro que passou a ser uma denominação atribuída pelos judeus a Satanás.

servir de uma fórmula, de um rito ou de um nome que teria permitido identificar a fonte de seu poder. Eles não receberão nenhuma resposta ao pedido deles.[4]

Observamos que o poder de Jesus não é contestado por si mesmo em sua existência, mas é a sua origem que coloca a questão. O grupo favorável e o grupo que duvida desaparecem então da cena e o debate se concentra inteiramente sobre aqueles que acusam Jesus de conivência com Satanás. Essa orientação revela que algo crucial está ligado à resolução do conflito.

A pesquisa identificou várias fontes que serviram para a composição do relato de Lucas.[5] Uma elaboração progressiva se apresenta ao redor do tema da legitimidade do Mestre (cuja memória é preciso preservar), e dos discípulos depois dele (principalmente na diáspora), depositários de seu poder. O contexto é o da acusação de magia, que desacredita os milagres realizados, atribuindo-os a forças satânicas. Essa acusação veiculada pelo judaísmo deu lugar a vários debates e encontra um eco no Talmude.

A resposta de Jesus é construída em diversas partes. O termo Beelzebul se alterna com Satanás como força do mal oposta a Deus, o inimigo de Deus e dos homens.

Primeiramente, Jesus usa a lógica tomando um exemplo da guerra civil: é absurdo dizer que Satanás poderia fazer guerra a si mesmo, pois os demônios que provocam as doenças e enfermidades são os seus próprios soldados. Essa consideração geral só pode provocar a aprovação dos ouvintes. Para Jesus, o reino de Beelzebul é poderoso e somente Deus pode destrui-lo. Não se deve contar com a sua autodestruição.

Segundo elemento: por que os judeus acusam o exorcista Jesus de magia e não acusam os outros exorcistas que a praticam no país (v. 19)? Isso mostra que Jesus não é o único a praticar exorcismos benéficos e que ele tem "companheiros", reconhecidos pela comunidade judaica. Jesus leva os exorcistas a sério e se serve deles como uma arma. Apresenta o quadro do julgamento escatológico: é por seus próprios filhos que os pais incrédulos serão julgados (e, subentendido, condenados), pois não reconheceram a semelhança das práticas de exorcismo.[6]

Tal profecia vale para os primeiros cristãos que se põem no seguimento de Jesus, e que também serão acusados de magia. Os cristãos estão prontos para aceitar os exorcismos judeus. Por sua vez, eles pedem para ser reconhecidos e aceitos pelas autoridades judaicas.

Em seguida, Jesus desvela por qual poder ele realiza exorcismos: "pelo dedo de Deus", que materializa o Reino e revela o fim do reino de Satanás. A expressão provém de Ex 8,15, o que liga o tempo de Jesus ao tempo do Êxodo: um tempo de libertação, da qual as curas são o sinal. A imagem do dedo (mais do que da mão, que expressa a força de Deus) sublinha a habilidade no gesto,

[4] Jesus condena essa exigência em Lc 11,29.

[5] BOVON, François. *L'Evangile selon saint Luc*. Genève, Labor et Fides, 1996, vol. 2, pp. 155-156.

[6] Esse tipo de argumento, em que os judeus incrédulos são condenados por pessoas consideradas legítimas por eles mesmos, aparece também em Lc 11,31-32.

a eficácia e também a mediação. Jesus é aqui o instrumento de Deus. Esse dedo de Deus é o poder que Jesus possui e que ele exerce sem sortilégios nem encantamentos.

As curas são a demonstração do poder ativo libertador de Deus, enquanto Satanás busca a alienação das pessoas. E o Reino não é mais aquele que deve vir, ele está aí, visível aos olhos através dos prodígios (é por isso também que não é legítimo pedir outro sinal). A renovação escatológica já começou e Satanás foi expulso do céu (Lc 10,18).

Tal afirmação distingue Jesus dos outros curandeiros: parecendo com fenômenos conhecidos, a sua atividade é radicalmente nova. Não se trata apenas de lutar pontualmente contra o poder dos demônios no mundo. Jesus afirma que a vitória já lhe pertence, embora a sua realização seja progressiva.

Essa vitória sobre Satanás é mostrada na parábola do homem forte, vencido por um mais forte do que ele. Retomando um exemplo de guerra, cujo campo de batalha é o mundo, Jesus se apresenta como aquele que triunfa sobre o poder do diabo, tira-lhe as armas e distribui seus bens. O erro de Satanás é confiar em suas próprias forças (suas armas), enquanto os fiéis confiam em Deus. É por isso que Satanás perde todos os seus poderes (seus bens), que são redistribuídos aos discípulos. Estes têm agora poder sobre os demônios (Lc 10,17.19).

Observemos que a fórmula do v. 23 se parece com a de Lc 9,50, mas invertida. Enquanto em 9,50 a fórmula era destinada a tranqüilizar os discípulos, em 11,23 é uma ameça dirigida contra os adversários incrédulos. E o que vale para Jesus vale para seus sucessores.

Vamos tirar algumas conclusões desse relato. Na seqüência, a acusação de magia contra Jesus provém de um grupo judeu e é por isso que ela é formulada ligando Jesus a Beelzebul. Na segunda parte do capítulo, voltarei a falar sobre essa tradição judaica a respeito de Jesus, pois ela serviu de argumento aos adversários pagãos do cristianismo. Todavia, dizemos que ela interessa ao nosso assunto por causa da imagem que fornece de Jesus e dos discípulos depois dele. Jesus aparece aí não como um ser sem poder (puro charlatão), mas como ser dotado de poder maléfico, o que é pior. Por trás de aparentes curas se esconde um espírito de sedução que cativa e desvia os homens. Jesus seria um mentiroso, pois anunciaria libertações em nome de Deus, enquanto, de fato, estaria aprisionando os espíritos através de ilusões do diabo. Seria, então, a mesma coisa que esses feiticeiros itinerantes que seduzem os espíritos, perturbam as famílias e afastam da verdadeira religião, fazendo-se passar por homens de bem. Tais feiticeiros são, no final das contas, ateus sem escrúpulo.[7] A acusação é muito grave e corre-se o risco de comprometer a missão. Vimos que Jesus respondeu separando claramente os campos de Deus e do diabo, das curas e das alienações. Deus é a única autoridade pela qual Jesus age, a única que pode vencer Satanás. Ele também não hesita em se comparar aos carismáticos itinerantes, cuja atividade não está sujeita ao aval da comunidade.

[7] Como, por exemplo, em PLATÃO, *Leis* 909B. Cf. nosso capítulo sobre a magia na Grécia.

Seus argumentos podem convencer os adversários? É claro que não. E percebemos especialmente a violência do conflito, quando Jesus lança a ameaça da condenação contra aqueles que estarão desprovidos de discernimento.

Os missionários também não podem ficar insensíveis a uma interpretação do próprio trabalho que faria deles ateus, inimigos da religião institucional, sedutores de espíritos e causadores de perturbações, quaisquer que fossem os atos benéficos de "magia branca" que eles praticassem. É por isso que eles colocarão o espírito de engano na conta de seus adversários e, num mundo submetido ao poder do diabo, eles se considerarão também agindo "pelo dedo de Deus" contra os demônios. Falarão sempre de si mesmos como exorcistas e não como magos, termo reservado àqueles que querem desqualificar.

E para convencer de vez, será necessário, eventualmente, até contrafazer exorcistas reconhecidos, impelindo-os para o campo mágico, a fim de se apresentar claramente como ligado a Deus. É o que vamos ver agora.

O episódio dos exorcistas de Éfeso (Atos 19,11-20)

Neste último relato, também escrito por Lucas, aparecem novamente exorcistas, judeus e itinerantes, apresentados no quadro da missão paulina em Éfeso.

Embora situado no ciclo de Paulo, este relato não coloca o apóstolo em cena. São objetos que lhe pertencem, seu nome e o conteúdo de suas palavras que serão seus embaixadores e farão parte das curas e, depois, de um exorcismo. Esse episódio é um prolongamento e uma aplicação das duas seqüências que já lemos no evangelho de Lucas. Contudo, tem igualmente como função refletir sobre a própria natureza do exorcismo e daqueles que o praticam, a fim de determinar a maneira como o poder terapêutico é usado.

A conclusão do relato (vv. 18-20) nos leva ao coração de uma cultura onde as práticas mágicas são veiculadas por escrito e que, assim, saem parcialmente da marginalidade para se tornar mais facilmente acessíveis a quem quiser, isto é, também aos cristãos.

Paulo em Éfeso (19,1-10)

Já vimos no capítulo 2 que Éfeso era uma cidade importante e também um lugar privilegiado de encontro com as estruturas religiosas pagãs. O episódio dos exorcistas se situa exatamente antes do debate com os ourives, num momento em que a missão paulina vai indo bem. Depois da conversão a Cristo de um grupo de discípulos de João Batista, Paulo inicia um período de ensinamento frutuoso na sinagoga (vv. 1-8).

Todavia – motivo lucano recorrente – tal pregação serve de alvo à oposição de alguns judeus incrédulos que propagam uma contra-pregação (v. 9). Esse motivo permite a Lucas explicar como a sinagoga deixa de ser lugar natural de pregação cristã, em proveito do quadro pagão institucional, que é a escola filosófica.

A mensagem de Paulo é, então, apresentada como "o caminho" (e não mais como o "Reino de Deus", como o era na sinagoga), termo tirado do mundo judaico e que designa claramente uma doutrina filosófica. O apóstolo se detém para ensinar "na escola de Tiranos": sem fundar sua própria Academia ou seu Liceu, se coloca todavia entre os filósofos. Esse procedimento permite entrar sem problemas num mundo cultural grego, através de uma personagem respeitável, sem parecer estar anunciando uma religião nova.

Esse período dura dois anos, ou seja, um tempo bem maior do que o passado na sinagoga (três meses). A missão parece ter encontrado seu campo ideal, e Lucas esclarece que a pregação atinge assim um público mais amplo, toda a província da Ásia (v. 10).

Não contente apenas de ensinar, Paulo faz também milagres, e de uma forma bem curiosa.

Curas a distância (vv. 11-12)

Apesar da mudança de cenário, a pregação de Paulo continua sendo uma palavra sobre o Reino, e é nesse quadro que se devem compreender os milagres realizados. São sinais da presença de Deus, e Paulo é apenas o intermediário dessa ação divina.

O esclarecimento "pelas mãos de Paulo", insistindo no aspecto físico, criou a possibilidade de um mal-entendido: destaca a pessoa do curandeiro e prepara a idéia de um carisma ligado a seus objetos pessoais. Ainda mais, como Lucas precisa, "não comuns": a porta está escancarada para o fascínio e a imitação.

O que dizer dessa maneira de realizar curas por contato de roupas?[8] Do mesmo modo que Pedro era dotado da faculdade de curar os doentes simplesmente através de sua sombra (5,15), Paulo pode curar à distância. Esse tipo de poder por "simpatia" (retomando a terminologia de Frazer)[9] relembra o poder de Jesus (Lc 8,44), mas também evoca fortemente as concepções mágicas: a sombra ou as roupas são como uma extensão da pessoa e trazem com elas os poderes do proprietário. A essência de um ser está totalmente compreendida nessa parte separada dele, que tem a função de representação da pessoa em sua ausência.[10]

A atividade à distância de Paulo não é classificada como exorcismo: trata-se de curas de doenças. Na concepção judaica, segundo a qual as doenças são devidas à presença de espíritos maus,[11] doenças e espíritos são associados e curados de maneira semelhante. Paulo, portanto, não é apresentando por Lucas como exorcista, mas como médico. Lucas não levanta nenhuma dúvida sobre a validade

[8] O primeiro termo significa "lenços" e o segundo é geralmente traduzido por "aventais" ou "roupas brancas". Em seu artigo, "The aprons of St Paul – Ac 19,12". In: *Journal of theological studies* nº 41 [1990], pp. 527-529, LEARY, T. J. propôs traduzir esse termo raro por "cintos".

[9] Cf. GRAF, Fritz, *op. cit.*, pp. 231-232; MAUSS, Marcel, *op. cit.*, pp. 3-9.

[10] MAUSS, Marcel, *op. cit.*, pp. 57-67.

[11] Tal concepção era amplamente difundida no século I e encontramos vários exemplos dela nos evangelhos (Mc 9,17-26; Lc 4,38-39; Lc 9,38-42; Lc 13,11-13).

das curas realizadas por tal método. Os que o utilizam são responsáveis por ele, e sua qualidade de discípulos livra a prática deles de qualquer má intenção. Mas o uso de roupas introduz uma ambigüidade diante dos não-crentes e conduz à história burlesca que segue.

A tentativa dos exorcistas (vv. 13-16)

O poder de Paulo sobre os espíritos maus provoca num grupo de exorcistas desejo de imitação,[12] sob forma de apropriação de um poder que se revelou eficaz. Se o v. 12 é ambíguo no que se refere ao meio empregado pelos discípulos de Paulo, a técnica utilizada pelos exorcistas também atribui o poder de cura a Jesus, dissipando qualquer mal-entendido a respeito de Paulo.

Encontramos duas formulações: "invocar o nome do Senhor" e "eu vos esconjuro por Jesus que Paulo proclama" (v. 13). O procedimento dos exorcistas consiste em aplicar um nome sobre os doentes (entre os quais há possessos, como o mostra a reação violenta no v. 16). A proposição relativa "que Paulo proclama" revela que os exorcistas não sabem com clareza quem estão invocando, mas somente que se trata, para eles, de um ser poderoso. O êxito do exorcismo necessita circunscrever tal ser (no v. 13, o que foi traduzido por "começar", significa literalmente "pôr a mão sobre"), sendo o mais preciso possível na formulação (esclarecem de qual Jesus se trata).

O meio de acesso ao poder mágico mais difundido e eficaz consiste em descobrir o nome de uma divindade superior e usá-la como assistente em suas práticas (conhecer e dizer um nome é possuir o ser que ele designa), numa hierarquia aceita. Entretanto, aqui, é Lucas que usa o termo "Senhor" em sua narrativa (v. 13) e não os exorcistas que dizem simplesmente "Jesus" e, portanto, tratam-no como objeto: não há um reconhecimento respeitoso do poder de Jesus sobre os espíritos, mas uma captação. Seu nome se integra numa fórmula e "eu esconjuro" denota uma relação de poder explícito.[13]

Sem dúvida, Paulo é tomado pelos exorcistas como se fosse um deles: alguém que pronuncia fórmulas reutilizáveis. Jesus não é obrigatoriamente considerado pelos exorcistas como um deus, mas talvez simplesmente como um morto (e, além do mais, de morte violenta), cujo espírito se mostra poderoso.[14]

Vejamos agora quem são esses exorcistas. Lucas os descreve como "alguns exorcistas judeus itinerantes" (v. 13); e mais à frente: "os sete filhos de Sceva, sumo sacerdote judeu" (v. 14). Os deslocamentos de Paulo e dos outros missionários também poderiam ser classificados como "itinerante", mas Lucas não usa tal termo, por causa da desconfiança que havia a respeito desse tipo de carismáticos no Império.[15] O simples uso do termo por Lucas logo de início faz

[12] Notemos que Lucas não fala de sentimentos tais como rivalidade, concorrência, ciúme.

[13] "Esconjurar" aparece na boca de um demônio que procura se opor ao poder de Jesus (Mc 5,7). Esse verbo aparece constantemente nas inscrições de fórmulas de exorcismos a partir do século I a.C.

[14] Na magia negra, os espíritos mágicos (*daimones*) são mortos de morte violenta. Cf. MAUSS, Marcel, *op. cit.*, pp. 75-76.

[15] Cf. nosso capítulo sobre a magia, segunda parte.

desses exorcistas persongens à margem da cidade e das religiões oficiais, talvez charlatães, sem dúvida pessoas pouco recomendáveis.

Lucas, porém, não os chama de "mágicos", mas "exorcistas", dando assim um caráter específico à atividade deles: sem dúvida, a fim de tratar especificamente a questão dos exorcismos e da autoridade (ou do nome) invocado pelos missionários cristãos (cujo arquétipo é Paulo). A menção de livros de feitiçaria no final do relato inscreve bem o episódio numa polêmica sobre práticas terapêuticas com a ajuda de fórmulas, praticadas pelos cristãos. Trata-se de ajudar os leitores cristãos a discernir entre o comportamento "justo" e as práticas mágicas.

Para que serve o esclarecimento de que tais exorcistas são "judeus"? Primeiramente, o nome Skeua (ou Sceva, conforme a transcrição portugesa) não faz parte da lista conservada dos sumos sacerdotes na Judéia, entre o período de Herodes e o fim da primeira guerra judaica. Portanto, não se trata de uma menção histórica que permitiria situar tais personagens. A filiação deles é fictícia. Aliás, os exorcistas eram pessoas de classe mais baixa, embora pareça impossível que filhos do sumo sacerdote pudessem sê-lo.

Na expressão "sumo sacerdote judeu" podemos ver mais uma maneira de qualificar a pessoa autorizada a invocar o Nome sagrado e, portanto, num sistema mágico, aquele que detém um poder excepcional se transmitindo dentro de uma casta. Essa usurpação do sacerdócio seria o cartão de visita desses exorcistas, visando a lhes dar um título e uma autenticidade para as suas práticas duvidosas.

Notemos também que no império romano saturado de superstições e magia, os judeus eram considerados como magos e feiticeiros, cuja ciência havia se espalhado junto à diáspora. Apesar da desaprovação, a veracidade de seus conhecimentos mágicos era pouco posta em dúvida. No relato, trata-se de inserir essas personagens numa tradição que atribui aos judeus poderes sobrenaturais ou ocultos, e não de definir precisamente a identidade dos exorcistas. Lucas já havia classificado assim o mago Elimas (13,6).

Esses exorcistas são apresentados como um grupo, embora varie o número.[16] Se o mago é naturalmente uma personagem isolada agindo em segredo, observou-se que isso não se referia tanto à magia de cura, que podia ser efetuada em confrarias ou em comunidades.[17] Os exorcistas de At 19 parecem constituir um agrupamento profissional (o v. 13 dá a entender que houve várias tentativas de exorcismo) e certamente são remunerados por suas práticas terapêuticas, como era costume.

Os filhos de Sceva, portanto, tentam exorcizar um homem usando uma fórmula contendo o nome de Jesus. O uso do nome é claramente uma captação interessada de um poder sobrenatural que se manifestou até então através de Paulo. O espírito, porém, ao invés de obedecê-los, entra em discussão com eles (v. 15). À fórmula solene que invocam, o espírito replica com uma questão irô-

[16] Sete no v. 14 e apenas dois (*amphoteroi*) no v. 16.
[17] GRAF, Fritz, *op. cit.*, pp. 120 e 256.

nica, que aniquila a autoridade pretendida por eles. O confronto dos exorcistas e do espírito mau se apresenta como um duelo mágico: um combate oratório contendo conjurações.

O espírito mau afirma: "Eu conheço Jesus e sei quem é Paulo". Não diz quem eles são, mas simplesmente que os conhece. Por outro lado, ele não conhece a identidade dos exorcistas: "Vós, porém, quem sois?". Assim, o espírito admite que Jesus e Paulo ocupam um lugar na hieraquia dos espíritos, mas que não basta pronunciar os seus nomes para fazer parte deles.

Os exorcistas queriam tomar parte nesse mundo superior onde pode-se ordenar aos espíritos, mas o espírito mau lhes nega qualquer lugar nessa hierarquia invisível e não lhes fornece nenhuma informação que lhes permitiria captar o poder que desejam. O domínio sobre o espírito de Jesus teria dado aos exorcistas autoridade sobre todos os espíritos inferiores a ele na hierarquia mágica.

O fracasso do procedimento mostra que o cristianismo não possui tais estruturas clássicas e que o nome de Jesus não é objeto que possa ser usado a bel-prazer. E mais ainda: para confirmar o fracasso absoluto da tentativa, o homem possuído investe contra os exorcistas e os domina (o espírito, porém, tem um poder, pois pode fazer alguém agir). Não somente os cobre de ridículo, mas mostra que sua força não pode ser vencida por uma conjuração clássica. À disputa verbal sucede uma explosão de violência mostrando a força dos espíritos que precisa ser domada, mas não pelo método dos exorcistas.

O caso é apresentado como uma questão de poder: como Simão em At 8, o relato critica a transmissão de um poder oculto de pessoa para pessoa, que poderia ser usado por quem quer que tivesse a chave. Essa busca de poder é condenada; é contrária ao espírito da missão. Como em At 8,20, os carismas são, por natureza, dons, ligados à proclamação e, assim, em relação estreita com a fé. A Palavra proclamada tem por objetivo uma libertação gratuita. O poder deve permanecer a serviço dessa Palavra e não pode ser possuído.

Para Lucas, pregação e milagres se reforçam mutuamente em vista da proclamação do Reino, e o milagre atesta a legitimidade do taumaturgo. O êxito do exorcismo não depende do fato de o exorcista conhecer o nome certo: somente o nome invocado com fé pode ser eficaz. Entrou-se num tempo novo em que os métodos da magia tradicional não funcionam mais e no qual o exorcismo deve ser realizado na fé em Jesus.

Constata-se que tanto nas curas do v. 12 como no exorcismo não conseguido dos vv. 15-16, Paulo está ausente. No conjunto da seqüência, é Deus que age (v. 11) e quem é engrandecido (vv. 17 e 20). O relato não visa a glorificar Paulo, mas a Palavra e a sua força.

Paulo não impede ninguém de realizar curas independentemente dele. Sua ausência durante as curas efetuadas por intermédio de suas roupas pleiteia por uma utilização livre e responsável dos poderes sobrenaturais ligados à mensagem. Entretanto, se o uso do carisma funcionou no primeiro caso, se dissolve num retumbante fracasso nas mãos dos exorcistas. Esses dois exemplos permitem a

Lucas centrar os poderes sobrenaturais na autoridade que está por trás deles, sublinhar a relação de pertença do carismático a esse ser superior e, por conseguinte, desaprovar uma prática terapêutica baseada na manipulação e exercida fora da fé e da proclamação.

Reação popular ao fracasso (vv. 17-20)

O relato poderia ter terminado aí. Lucas, porém, acrescenta um apêndice muito interessante para o nosso assunto.

A derrota dos exorcistas provoca o "temor" entre os judeus e os gregos de Éfeso e, conseqüentemente, o engrandecimento do nome de Jesus. Os habitantes são tomados por um temor sagrado diante de um fenômeno sobrenatural. Lucas concentra a reação na cidade de Éfeso, que era justamente famosa na Antigüidade por suas tradições mágicas e por seus livros de ocultismo.

O fracasso do exorcismo praticado não diminuiu a glória de Jesus, mas, ao contrário, o engrandeceu, ressaltando a necessidade da pureza de intenção do exorcista. O importante não é mais que é o grande fazedor de milagres, mas que é enviado em missão por Deus. Por outro lado, o Nome mostrou os grandes poderes que lhe eram relacionados e o perigo que se corre ao usá-lo de forma interesseira.

O temor leva à renúncia das "práticas" (*praxeis* – v. 18). No v. 19, Lucas fala "dos que tinham praticado obras" (*perierga praxantôn*). *Praxis* é termo técnico ligado à magia.[18] E *Periergos* significa literalmente "obra supérflua", no sentido de "aquilo que está acima do domínio do homem", "aquilo que não se deve saber, que é indiscreto", e toma o sentido de magia. O poder mágico reside em muito no segredo: divulgar ou confessar seus métodos equivale a uma renúncia ao poder.

Todavia, o que é particularmente interessante é o público atingido por esse movimento de arrependimento. Não são, como se poderia esperar, todos os judeus e os gregos de Éfeso, mas "muitos dos que haviam acreditado". São, portanto, cristãos, e o particípio perfeito (*pepisteukotôn*), ao sublinhar um reforço, dá a entender que são convertidos já há certo tempo. Assim, numerosos fiéis, em Éfeso, se entregavam a práticas mágicas, e ficamos sabendo disso no final do relato. Eis um assunto que devia interessar particularmente a Lucas e que motiva também o seu relato: denunciar um funcionamento sincretista que faz que cristãos possam acreditar em Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, possuir livros de magia e praticá-la.

Nenhuma proibição da prática mágica é expressa diretamente pelo autor. O desfazer-se dos livros e a queima deles são apresentados como atos espontâneos decorrentes da repercussão dos vexames dos exorcistas e do temor e engrandecimento do nome do Senhor. Lucas não coloca nenhum discurso de condenação na boca de Paulo. Prefere os próprios fiéis tirando eles mesmos as conclusões e

[18] BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1990, 3ª ed., p. 412.

mudando espontaneamente o seu comportamento. Assim Lucas evita uma retórica pesada e moralizante, e deixa a seus personagens a responsabilidade e a liberdade de ação que decorem de uma boa compreensão da mensagem.

Contudo, entre esses numerosos fiéis, são somente alguns, não todos, que queimam seus livros de magia. Assim, Lucas dá a entender que a magia ainda continua existindo entre os cristãos. Sem dúvida, ciente da forte implantação da magia em Éfeso, Lucas não pode fazer nada mais do que incitar a renunciar à magia, mas não ordenar isso.

O fenômeno de purificação do coração se expressa por uma purificação pelo fogo, num ato de repúdio público. Lucas sublinha o preço elevado dos livros: renunciar à magia implica a renúncia ao dinheiro investido nela. É preciso destruir completamente os livros e perder toda a soma correspondente, como rito de arrependimento. O dinheiro não é estigmatizado em si mesmo: Lucas denuncia o uso que se faz dele em ligação com o uso religioso. Quer se trate de comprar diretamente carismas ou comprar livros que dão acesso a esses poderes, o objetivo é o mesmo: é sempre uma forma de se dar acesso ao sobrenatural, que não passa pela fé e tende à instituição de sua própria autoridade.

2. SOBRE O PODER DE EXORCISMO NA ÉPOCA DO CRISTIANISMO PRIMITIVO

Os atos milagrosos de Jesus ocupam grande lugar nos evangelhos, principalmente nos sinóticos. Jesus não é apenas um ensinante, ele é também um curandeiro dotado de um poder notável. Isso explica por que a tradição e as práticas de uso desse poder acabaram se constituindo rapidamente, desde quando o Mestre ainda era vivo segundo Lc 9.

Na época da Igreja primitiva, At 19 traria um segundo testemunho da reputação taumatúrgica de Jesus e dos apóstolos depois dele, sendo ainda mais interessante que Lucas localize o episódio em Éfeso, cidade famosa por suas tradições mágicas.

Gregos, romanos, judeus, cristãos partilham uma crença comum nos demônios e nas forças sobrenaturais. Há, no cosmo, demônios terríveis, espíritos dos mortos, espíritos vagantes. Os demônios invadem os homens e os alienam, mas é possível exorcizá-los. Os demônios ou os espíritos são usados como ajudantes mágicos para socorrer ou para prejudicar. Diante desse mundo de forças obscuras, nenhuma ajuda é dispensável e o século I viu surgir em todas as culturas um florescimento de magos e de vários tipos de curandeiros, alguns de grande reputação, que usavam tais forças.

O caso de Jesus é particular, pois as compreensões de seu ministério foram opostas: Messias e Filho de Deus para alguns; para outros, sedutor demoníaco; ainda para outros, poderoso e venerável mágico. Se nada nega a autenticidade de seus atos sobrenaturais, a origem de seu poder é questionada. As conseqüências se expressam nas práticas de cada um: os cristãos admiram e repetem os atos

divinos do Mestre; os judeus os rejeitam e não querem se beneficiar de nenhuma ajuda desse poder diabólico; os magos pagãos se esforçam para captar esse poder mágico para o uso deles.

A atitude cristã é bem conhecida e não falarei mais dela. Vou me deter mais em dois testemunhos das tradições pagã e judaica: as fórmulas dos *Papiros Gregos Mágicos* e extratos do Talmud e do *Contra Celso* de Orígenes. Embora um tanto tardios em relação à época que estamos analisando, esses textos retomam tradições anteriores e, por isso, não me parecem negligenciáveis.

O exemplo dos Papiros Gregos Mágicos

At 19,19 menciona livros de magia de grande valor, que circulavam em Éfeso. A cidade tinha de fato a fama de ter elaborado livros ocultos, os *Ephesia grammata*, e isso não obstante a proibição jurídica romana que condenava tal literatura.[19]

Outros livros, não menos famosos, apresentavam ritos mágicos e fórmulas de exorcismos, para todo tipo de uso: os *Papiros Gregos Mágicos*.[20] O papiro mais antigo é datado do século I a.C. e os mais recentes dos séculos IV e V d.C.; portanto, nos são boas testemunhas de como eram os procedimentos mágicos no período helenístico e no mundo romano até o final do Império.

Morton Smith lança a hipótese de que coleções de receitas de fabricação de encantamentos circularam em pequenos fascículos, principalmente no Egito, e que foram mais tarde compilados em coleções que misturavam diversas tradições e fontes, de forma tão confusa que não é mais possível encontrar o escrito primitivo.[21] A origem desses ritos é claramente pagã, mas os autores integraram vários elementos judeus e cristãos. Há, portanto, um fenômeno de sincretismo que tende a incorporar sem distinção tudo aquilo que parece poderoso ou de prestígio, para o colocar a serviço do rito mágico.

Por que os magos pagãos teriam tal interesse pelas culturas judaica e cristã? O nome de Jesus aparece ocasionalmente nesses *Papiros*. Jesus adquirira uma fama de curandeiro que certamente explica por que seu nome era usado.

No que se refere aos judeus, como já dissemos antes, tinham uma reputação de mágicos, com conhecimentos poderosos e eficazes. Supunha-se que recebiam seu saber de Salomão, que tivera o conhecimento de plantas medicinais (Flávio Josefo, *Guerra judaica* VII, 185), assim como a arte "dos exorcismos que servia para expulsar os demônios sem retorno" (Flávio Josefo, *Antigüidades judaicas* VIII, 45). Sempre segundo o historiador Flávio Josefo (*Antigüidades judaicas* VIII, 2,5), Salomão havia escrito fórmulas transmitidas e "em grande uso". São

[19] Os *Ephesia grammata* são mencionados por PLUTARCO, *Symposium* 7,5,4. Direito romano: PAULUS, *Sentenças* V,21,4; V, 23,18.

[20] Há uma edição do texto completo: BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in translation, including the Demotic Spells*. Chicago-Londres, Chicago Press, 1992, 2ª ed.

[21] SMITH, Morton. "The Jewish elements in the Magical Papyri". In: *Studies in the cult of Yahweh*. Leiden-Nova Iorque-Köln, E. J Brill, 1996, vol. 2: COHEN, Shaye J. D. (ed.). *New Testament, Early Christianity and Magic*, p. 249.

esses feitiços que se pensava que os mágicos judeus usavam e dos quais seus companheiros pagãos esperavam se apropriar.

Flávio Josefo narra um exorcismo que é bem nesse sentido:

> Vi um certo Eleazar, de minha raça, que, na presença de Vespasiano, de seus filhos, dos tribunos e do resto do exército, libertava pessoas possuídas por demônios. O modo da cura era este: Ele aproximava do nariz do endemoninhado um anel em cujo engaste havia uma das raízes indicadas por Salomão; depois, fazendo-o respirar, extraía o espírito demoníaco pelas narinas. O homem caía de repente e Eleazar conjurava o demônio para não mais retornar a ele, pronunciando o nome de Salomão e os feitiços compostos por este (*Antigüidades judaicas* VIII, 46-47).

Outras personagens bíblicas tiveram fama de exorcistas: Abraão e Moisés, que seria o autor dos livros secretos (principalmente o "Oitavo livro de Moisés", mencionado três vezes nos *Papiros*).

Essa fama de conhecimentos ocultos vai fazer com que quase todas as personagens do Antigo Testamento sejam citadas nos *Papiros Gregos Mágicos* (que, daqui em diante, chamarei de PGM) como ajudantes de práticas mágicas: os patriarcas, Moisés, Davi, Salomão, os profetas; e, com eles, os anjos (Miguel, Gabriel, Rafael); os querubins; personagens imaginárias com nome "hebraico" (Abrasax e Ablanathanalba). Os autores criam também nomes divinos: Sabaoth, Adonai, Eloim e, mais do que qualquer outro, IAÔ (segundo a forma grega do tetragrama). Esse nome, IAÔ, é o mais usado de todos os vocábulos divinos, mas em geral independentemente de contexto bíblico. Há também muitas menções ao Templo de Jerusalém.

Todas essas personagens são consideradas "demônios" (*daimones*). Esse termo engloba sentidos e funções diferentes que evoluíram e se sobrepuseram com o correr do tempo:[22] divindades, espíritos de mortos, seres intermediários entre os deuses e os homens, seres maléficos ao homem e que se deve exorcizar (demônios "invasivos"), demônios de adivinhação, demônios assistentes do mago (ou "paredros"), demônios pessoais (ligados a uma pessoa). Esses diferentes demônios são forças sobrenaturais que agem no cosmo e entre os homens. Os espíritos dos falecidos se misturam principalmente com os afazeres humanos, para o bem ou para o mal dos homens.

O mágico, então, captará o poder específico deles através de fórmulas de esconjuro apropriadas, a fim de atender aos pedidos de seus clientes: enfeitiçar, matar, exorcizar, curar de uma doença, conhecer o futuro, vingar-se, provocar paixão amorosa, dar sorte. A esse respeito, as personagens bíblicas são chamadas a contribuir como atores nos encantamentos ou como ajudantes, por causa do poder que possuíam quando vivas.

[22] Cf. a análise detalhada de SFAMENI GASPARRO, Giulia. "Magie et démonologie dans les *Papyrus Graecae Magicae*". In: *Res Orientales* XIII [2001], pp. 157-174.

Morton Smith elaborou uma lista de todas as fórmulas mágicas dos PGM em que apareciam elementos judaicos: ele conta 182 num total de 560 sortilégios.[23] Constatamos que dentro do sincretismo de influências judaica, iraniana, caldaico-babilônica, egípcia e grega que formam os PGM, as tradições judaicas ocupam lugar importante.

Citarei aqui alguns exemplos para mostar a maneira como eram utilizados os nomes bíblicos.

A "Estela de Jeu, o hieroglifista" serve para submeter todos os demônios invasivos celestes, terrestres, subterrâneos, aquáticos. O mago invoca vários nomes em primeira pessoa, como: "Eu sou Moisés teu profeta a quem transmitiste teus mistérios" (V, 96-172).

Nos PGM XII, 201-210, o autor explica como confeccionar um anel muito poderoso, com uma pedra, com as gravuras de uma serpente, de uma deusa, o nome Abrasax (considerado como demônio semítico) e "o grande, santo, universalmente aceito, o nome de Iaô Sabaôth". Uma vez consagrado, esse anel realiza todos os desejos.

Do mesmo modo, em PGM V, 340-359, entre outros nomes de uma fórmula de sortilégio, é citado "o maior demônio Iaô Sabaoth". Há também o feitiço "baruk Adonai Eloai Abraam" (V, 480-482).

Nota-se que se trata mais de transcrever nomes unicamente por causa do poder que se supõe que carregam do que de reproduzir um contexto exato. Tal desconhecimento transparece através de erros grosseiros. Assim, os patriarcas são considerados como anjos; o Deus de Israel tem o nome de Ablanathanalba (V, 475); "Zeus, Adonai, Senhor Iaô" (V, 470-473) são considerados como um mesmo deus. A hierarquia celeste se confunde: Iaô é um assistente do "grande deus"; esconjura-se "Iaô Saboth Adonai Ablanathanalba" por "o grande e famoso nome Abraam" (VII, 311-315).

Por fim, citarei duas fórmulas que, entre outras, invocam Jesus, mostrando a grande ignorância deles a respeito da tradição cristã exata.

No sortilégio intitulado "Sortilégio de Pibechis para os possuídos por demônios" (PGM IV, 3007-3086; Pibechis é o nome de um mago legendário egípcio), faz-se uma preparação à base de óleo de oliva e de ervas, coloca-se uma lâmina com uma fórmula sobre o possuído, que deve aterrorizar o demônio, e lança-se sobre o paciente um longo esconjuro que começa com "Eu te esconjuro por Jesus, o deus dos hebreus" (3019-3020). E o esconjuro continua: "Eu te esconjuro por aquele que apareceu a Osrael [sic!] numa coluna brilhante e numa nuvem de dia; que salvou seu povo do faraó e lançou sobre o faraó dez pragas por causa de sua desobediência [...]. Eu te esconjuro pelo selo que Salomão colocou na língua de Jeremias [...]. Eu te esconjuro pelo grande deus Sabaoth, por quem a margem do Jordão retrocedeu e o mar Vermelho que Israel atravessou se tornou intransponível". Tudo isso misturado com nomes de demônios e outras evocações do poder celeste e terreste desse deus. O sortilégio termina dizendo: "Conserva-

[23] SMITH, Morton, *art .cit.*, pp. 242-256.

te puro, pois este sortilégio é hebraico e é preservado entre os homens puros" (PGM IV, 3084-3085).

PGM IV, 1227-1264 propõe um "Rito excelente para expulsar os demônios". Deve-se dizer o seguinte sobre o possuído: "Saudações, deus de Abraão, saudações, deus de Isaac, saudações, deus de Jacó, Jesus Chrestos, o Espírito Santo, o Filho do Pai, que está acima dos sete, que está entre os sete. Traga Iaô Sabaoth, que teu poder venha sobre ele, [nome do possuído], até que tu expulses esse demônio impuro, Satã, que está nele. Eu te escojuro, demônio, seja quem fores, por este deus [....]". Seguem-se a preparação e o rito.

Todas essas invocações não têm nenhuma relação com a liturgia ou as orações sinagogais e rabínicas. As menções que envolvem as personagens não provêm dos pseudepígrafos, mas de lendas sem fonte conhecida e todos os traços do Antigo Testamento são deformados. As invocações são fantasiosas e aproximativas, assim como a ortografia dos nomes. Todavia, esse desconhecimento mostra a importância e o poder sobrenatural que se atribuía ao Deus de Israel, aos patriarcas ou a Jesus. Todos os nomes se acham misturados e sem hierarquia, com preocupação de exaustividade, como um imenso viveiro donde extrair algo para dominar as forças maléficas do cosmo.

O poder de Jesus na tradição judaica

Juntamente com tal veneração mágica pagã daquilo que provinha do judaísmo (incluído Jesus), desenvolveram-se também uma desaprovação e uma rejeição de tudo aquilo que se referia ao poder milagroso de Jesus e de seus adeptos. Muito cedo, como vimos, nasceu no judaísmo a tradição de um Jesus diabólico. Essa tradição foi aumentando até se "dogmatizar" no Talmud.[24]

Possuímos também outro testemunho indireto da expansão dessa crítica judaica no mundo pagão: os restos do tratado intitulado *A palavra verídica*, escrito por Celso, por volta de 180. O autor coloca aí um diálogo fictício entre Jesus e um judeu, no qual este último acusa Jesus de diversas prevaricações. Esse judeu é o porta-voz de Celso para atacar Jesus, os cristãos, a doutrina e a moral deles. O autor diz ter conhecimento de tradições anticristãs provindas do judaísmo e ter se inspirado nelas. Às vezes, ele se afasta delas para dar seu parecer pessoal.

Embora o tratado de Celso tenha se perdido, o teólogo cristão Orígenes refutou-o com precisão e método (*Contra Celso*), e tal escrito nos permite reconstituir a obra original e sua argumentação.[25]

O cruzamento dessas duas fontes nos mostra um retrato de Jesus, tal como foi pintado a partir da crítica expressa em Lc 11,15. Entretanto, há uma divergência entre os pontos de vista: para Celso, que é pagão, a magia é sinal de

[24] Encontramos um apanhado dos diversos textos em GELLER, Markham G. "Jesus' Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls". In: *Journal of Jewish Studies* 28/2 [1977], pp. 141-155.

[25] Apoio-me na análise de LODS, Marc. "Etude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens". In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 21 [1941], pp. 1-33.

charlatanice mais do que de impiedade. Jesus é, então, simplesmente um impostor. Na concepção judaica, o julgamento sobre a magia é mais severo. Como já vimos em Lc 11 a magia provém dos demônios, potências impuras inimigas de Deus. Jesus é, então, um ser satânico. A condenação é comum às duas culturas, mas por motivos diferentes. Vejamos agora essas diferentes tradições.

No tratado de Celso, o narrador se dirige a Jesus: "Obrigado pela penúria, foste para o Egito ganhar o teu pão. Depois, tendo aprendido alguns truques de magia dos quais os egípcios se pavoneiam, voltaste para casa. Orgulhoso dos dons que havias adquirido e, graças a eles, tu te proclamaste Deus" (*Contra Celso* I, 28).[26] Portanto, a magia é apresentada como o meio de se fazer passar por aquilo que não se é, e é sobretudo esse orgulho que Celso recrimina em Jesus: seus milagres são truques de mágicos ambulantes e quanto a esses que assim agem, "nem em sonho devem ser considerados filhos de Deus" (I, 68). Esse ponto de vista é bem grego, mas em outro lugar (I, 28), Celso se aproxima do ponto de vista judaico: Jesus se serve de demônios para rivalizar com Deus.

O Talmud menciona também essa estadia no Egito, como momento de aprendizagem mágica. Lemos o seguinte: "Jesus foi com o rabino Yehoshua ben Perachya para Alexandria do Egito e aí se prostrou diante de um ladrilho" (*Baraíta do Talmud, Sanhedrin* 107b e *Sota* 47b). *Sanhedrin* 107b termina dizendo: "A Baraíta diz: Jesus de Nazaré praticou a feitiçaria".

"Rabi Eliezer disse aos sábios: Ben-Stada [Jesus] não trouxe fórmulas mágicas do Egito através de uma incisão em sua carne?" (*Baraíta do Talmud Schab.* 104b; *Sanhedrin* 67a), isto é, tatuagens de feitiços. Esse texto apresenta uma dificuldade, pois Jesus é confundido com um outro mágico, Ben-Stada: "Jesus foi ao Egito e aí permaneceu por longo tempo; aí aprendeu truques de magia" (*Toledot* V, cap. 11).

Aliás, o Talmud explica a necessidade dessa viagem ao Egito. Jesus começou a entrar no Templo com astúcia e aí aprendeu as letras do nome divino, que lhe deram o poder de fazer o que ele queria (*Toledot* V, cap. 5). Mas no capítulo 11, o autor explica que, tendo esquecido essas letras, ele teve de ir ao Egito a fim de aí aprender fórmulas mágicas. Se o primeiro ato de intrusão no Templo não é condenado, o segundo o é, porque então Jesus fez pacto com os demônios. O mágico cai, de fato, sob a proibição do primeiro mandamento do Decálogo: ele adora os demônios e usa o poder deles. E é essa a acusação de Lc 11,15.

Como conseqüência disso, os milagres de Jesus são mentirosos. Celso chama Jesus de *goês* (I,71; II, 32), que é, como já vimos, um termo depreciativo. Três vezes Celso apresenta como argumento que os falsos profetas produzem falsos sinais que enganam. A seus olhos, Jesus confundiu a si mesmo ao fazer tais prodígios: são os próprios sinais de sua impostura.

Ele acrescenta que "tais prodígios não têm nada de divino, mas provêm de fonte impura" (II, 49). Celso reproduz aqui uma fonte judaica, onde Jesus se relaciona com o diabo.

[26] Isso se deu quando Jesus já era adulto. Em I, 66, Jesus é levado ainda criança para o Egito.

A existência dos milagres não é negada, mas eles são imputados à magia.[27] Foi essa falta, entre outros, que levou Jesus a ser condenado à morte. Celso diz que Jesus foi convencido pelos seus juízes e sofreu a justa pena de seus crimes (II, 5), pois era um impostor, um mentiroso e um ímpio (II, 7), o que é relativamente vago.

O Talmud esclarece: Jesus foi punido por idolatria (*Sanhedrin* 67a) e por magia e traição (*Sanhedrin* 43a). Além disso, os ataques contra Jesus são incitação à idolatria e feitiçaria, cuja punição é o apedrejamento (*mSanh.* 7,4). E no *Diálogo com Trifão* CVIII, 2, Justino cita a tradição segundo a qual ele foi crucificado por ter professado doutrinas que são ímpias, iníquas e sacrílegas, e por ter violado a Lei.

A condenação é relatada por um texto conhecido: "Ele disse: na vigília da Páscoa, Jesus de Nazaré foi crucificado. O arauto tinha caminhado durante quarenta dias diante dele, antes que fosse apedrejado, porque ele havia praticado a magia, sublevado e enganado o povo. [O arauto proclamou]: 'Quem souber alguma coisa em sua defesa, venha defender a sua causa'. Mas ele não encontrou ninguém para assumir a sua defesa, e foi crucificado na vigília da Páscoa" (*Baraíta do Talmud, Sanhedrin* 43a, versão não censurada).

O texto continua: "Ulla disse: Credes que para Jesus de Nazaré havia direito de recurso? Ele era um sedutor, e a Torá diz: 'Não terás piedade dele e não o pouparás'. Dá-se a mesma coisa com Jesus, que tinha convivências com o governo [o império do mal]" (*Sanhedrin* 43a). A falta de Jesus é considerada pelo autor como imperdoável.

Celso conclui dizendo que toda a vida de Jesus é "não de um deus, mas de um homem detestado por Deus e de um miserável feiticeiro" (I, 71).

Enquanto, para os judeus, Jesus é um falso messias que foi crucificado, um blasfemador e um sacrílego, para os gregos, ele é um simples homem que não tem nada de divino, que morreu como criminoso e que pretendeu ser visto como um deus.

Como vemos nos evangelhos, Jesus transmitiu a seus discípulos seu poder de cura. Uma vez que os judeus consideram esse poder como mágico, os rabinos abrem esta polêmica: um judeu fiel pode ser curado por um cristão? Ele pode se beneficiar de exorcismos praticados em nome de Jesus, sem ser culpável de cumplicidade mágica? Dois casos nos foram transmitidos, que fornecem resposta negativa.

O primeiro é bem conhecido e foi copiado numerosas vezes:[28] "A história [é contada] sobre R. Eleazar ben Damah, que foi mordido por uma cobra, e Jacó,

[27] Essa mesma compreensão se encontra entre os autores pagãos: LACTÂNCIO, *Inst. div.* V, 3,19; JUSTINO, *I Apol.* XXX; TERTULIANO, *Apol.* XXI, 17; XXIII, 12; e no judaísmo: JUSTINO, *Diálogo com Trifão* LXIX, 7; *Recon. Clem.* I, 58; *Carta de Pilatos* I; *Evangelho de Nicodemos* XII; *Baraíta do Talmud Schab.* 104b; *Sanhedrin* 67a; 43a; 107b; *Toledot Hulin* II, 22-23; *Baraíta do Talmud Aboda Zara* 27b; *Talmud J. Schab.* XIV, 4; *Toledot.* S. cap. 3-5 e II; *José eslavo* fr. IV. *N. do T.*: Para os textos de Justino em língua portugesa, cf. JUSTINO DE ROMA, *I e II Apologias – Diálogo com Trifão*. São Paulo, Paulus, 1995.

[28] *Toledot Hulin* II, 22-23; *Yerushalmi Shab.* 14d; *Yerushalmi A. Z.* 2, 2; *Babli A. Z.* 27b; *Midrash Koh.* I, 8; datação: século II.

um homem de Kfar Sama, que veio curá-lo em nome de Jesus ben Pantera, mas R. Ishmael não o permitiu. R. Ishmael lhe disse: 'Isso não te é permitido, Ben Damah'. Ben Damah lhe disse: 'Vou lhe dar uma prova [que é permitido] que ele me cure'. Ele nem havia acabado de provar isso quando morreu. R. Ishmael disse: 'Feliz és tu, Ben Damah, por teres partido em paz e não teres enfrentado o decreto dos sábios, pois qualquer um que enfrente o decreto dos sábios, no final, a retribuição o recaptura'".

O outro caso se refere ao filho de R. Joshua ben Levi, curado por um cristão que "pronuncia sobre ele um feitiço em nome de Jesus Pandira". R. Joshua conclui que teria sido melhor para o menino ter morrido do que ter sido curado dessa maneira.[29]

Esses casos mostram radicalmente que é impossível aceitar ser curado por um herege (um *min*). E na primeira história, a morte de Ben Damah acontece como julgamento celeste confirmando a proibição expressa pelo rabino Ishmael. O poder milagroso cristão é definitivamente considerado como diabólico, e isso não faz senão retomar e erigir como leis as acusações dirigidas contra Jesus quando ainda vivo. Todavia, é de se admirar a produção de textos rabínicos a respeito de um homem considerado, no final das contas, como um herege que enganou muita gente. O fato de os rabinos terem achado necessário escrever um contra-relato da vida e dos atos de Jesus mostra que o debate foi virulento e que durou muito tempo antes de chegar a impor diretivas unificadas. Os rabinos dos dois casos são, então, apresentados como aqueles que sabem discernir a armadilha idolátrica que está por baixo de uma cura enganadora e orientam assim o povo.

CONCLUSÃO SOBRE O EXORCISMO NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

A polêmica judaica contra Jesus, a respeito de seus atos de exorcismo ou de cura, começou quando ainda ele era vivo e se ampliou depois da sua morte. Os discípulos reivindicaram para si tal poder sobre o mundo dos demônios e o poder sobrenatural de Jesus se tornou uma arma da apologética cristã: tal poder é, aos olhos dos cristãos, a prova de que Jesus é o enviado do Pai e que manifesta a sua benevolência para com os homens. Os cristãos apresentarão Jesus como um "exorcista", agindo pelo "dedo de Deus", e evidentemente nunca usarão para isso o termo "mago".

Para os judeus, ao contrário, Jesus e os cristãos não são exorcistas, mas magos (e hereges). O termo é discriminador: implica uma captação de poderes diabólicos, de forças caóticas opostas a Deus. Essa captação é possível por um pacto feito entre essas forças. Há, então, risco de contágio: sob a capa da cura física, é a morte espiritual que se introduz. Os rabinos desenvolverão uma literatura sobre Jesus, que integra seus milagres, mas os atribui ao ocultismo pagão egípcio.

[29] *Yerushalmi Shab.* 14 d e *Yerushalmi A.Z.* 2, 2; datação: primeira metade do século III.

Por fim, os gregos pagãos oscilarão entre duas atitudes. A do desprezo, condenando a charlatanice e o orgulho do feiticeiro (o que corresponde à atitude generalizada dos intelectuais diante de práticas mágicas populares): para Celso, Jesus seria simplesmente ridículo, se não fosse também arrogante. A segunda atitude é a da veneração dos meios mágicos, vendo Jesus como um poderoso comparsa do poder sempre vigoroso. Neste caso, o emprego de "mago" é mais um elogio e um reconhecimento desse poder. Diante dessas diferentes posições contraditórias sobre o poder de exorcismo, os autores cristãos se preocuparam em estabelecer fronteiras e delimitar seu território. Enquanto que em Lc 9 a particularidade de Jesus exorcista ainda não é bem clara em relação aos exorcistas judeus que o rodeiam, vemos que, em seguida, por causa da polêmica, as posições se definem. Assim, quando Lucas escreve At 19, isto é, no final do século I e na Igreja que está se constituindo (o tempo dos carismáticos itinerantes cristãos terminara), os missionários não querem mais ser confundidos com os práticos itinerantes do mundo greco-romano. Os cristãos entendem que são os únicos que podem usar o nome de Jesus e, por trás dele, o poder divino que ele representa. Esse nome não é uma receita milagrosa, mas o sinal da fé pessoal e comunitária.

O fato de os exorcistas de At 19 serem especificamente chamados de "judeus" se inscreve claramente nessa polêmica nascente em torno da partilha do mundo. A questão é: "quem tem pacto com Satanás e quem age em ligação com Deus?". Cada um dos dois partidos, cristão e judeu, vai se acusar reciprocamente de magia diabólica e se rotular a si mesmo de ser fiel a Deus. À acusação de "Jesus mago", há a resposta de "vis exorcistas judeus ignorantes". E, é claro, cada um dos dois lados é herege para o outro.

A disputa continua e os primeiros Padres da Igreja vão dar um lugar particular ao exorcismo.[30] Este se tornou uma marca da especificidade cristã;[31] ocupa um lugar no catecumenato, associado ao batismo. Torna-se um meio de controle na comunidade cristã: é uma arma ideológica, para que os pagãos convertidos ao cristianismo se misturem menos com a sociedade romana. Os santos Padres vão desenvolver uma teologia segundo a qual o mundo romano é o antro dos demônios (o teatro, o circo etc.) e que pode contaminar os fiéis. Todos os cismáticos, apóstatas e hereges se colocam do mesmo modo em perigo.[32] "Adorar os demônios" ou "praticar a magia" foram as acusações clássicas contra aqueles que professavam outra crença, que não faziam parte do grupo "ortodoxo", e a resposta era o exorcismo.

[30] Cf. LEEPER, Elizabeth A. "The role of exorcism in Early Christianity". In: LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *Studia Patristica* XXVI. Louvain, Peeters Press, 1993, pp. 59-62.

[31] JUSTINO, *2Apol.* 6; *Dial.* 30,83; IRINEU. *Her.* 2, 32-35; TERTULIANO, *Apol.* 23; *Cor. Mil.* 3, 4.

[32] Por exemplo, em TERTULIANO, *Espet.* 26,1-2, a história da cristã que "contraiu" um demônio no teatro. E em EUSÉBIO, *Hist. Ecl.* 5, 16,5-8, as tentativas de exorcizar hereges montanistas.

CONCLUSÃO

Chegando ao final, vamos tirar algumas conclusões sobre a visão que os autores cristãos do fim do século I tinham do mundo pagão que os circundava. Os relatos que analisei nos contam diferentes momentos do ministério de Jesus e do início das Igrejas cristãs, principalmente em torno de Paulo. Esses textos não são apenas uma narrativa de eventos situados entre os anos 30 e 60, mas também um espelho que reflete as preocupações das comunidades na época da Escritura, ou seja, os anos 80-90.

Quando a primeira fase de missão e de implantação termina, se coloca com mais pertinência a questão da integração das jovens comunidades à cidade romana. No centro da reflexão, está a questão da relação com as estruturas religiosas pagãs.

Notemos que as Igrejas cristãs e as instituições pagãs ainda não estão em conflito aberto (o que acontecerá somente a partir do século II). Nesse momento, são colocadas antes as bases do que se tornará mais tarde um conflito. De fato, no conjunto dos textos estudados, aparece uma clara vontade de demarcação, isto é, de separatismo com as estruturas pagãs, sob uma forma relativamente intransigente. Do lado romano, o movimento cristão ainda não ganhou uma amplitude que justificasse uma reflexão de fundo e legislar sobre o assunto. A bola, portanto, nesse momento, está no lado cristão.

Os autores neotestamentários não elaboram um quadro completo do paganismo do século I e de seu atores. O método deles é antes narrar pequenos relatos, reunindo alguns elementos tirados da religiosidade ambiente e colocando em cena personagens paradigmáticas confrontadas com a pregação do Evangelho. Essa confrontação serve, num primeiro momento, para valorizar as qualidades e os defeitos de cada um com finalidade apologética e, num segundo momento, para propor um tipo de comportamento aos fiéis das comunidades cristãs. Se os autores cristãos rejeitam o paganismo em prol do cristianismo, não o fazem com um propósito dogmático, mas para demonstrar as vantagens concretas para o indivíduo: relação livre com o divino mais do que servil, rejeição das superstições mágicas, libertação das estruturas de poder tanto econômicas quanto mentais, dons gratuitos de Deus materializados nas curas.

Retomemos alguns pontos decorrentes das análises anteriores. No relato da intervenção de Jesus num lugar terapêutico institucionalizado (a piscina), o evangelista João propõe um corte radical: a adesão a Jesus torna totalmente inútil o recurso aos santuários de cura, pois é ele o verdadeiro médico. Jesus oferece uma cura que vai além da saúde física e que contrasta fortemente com a afirmação da impotência dos deuses médicos tradicionais, sejam eles gregos, egípcios ou semíticos.

A proposta de Lucas é mais matizada e reflete a posição delicada da nova religião diante das religiões estatizadas e do direito romano. No episódio relacionado com o culto e o santuário de Ártemis de Éfeso, nota-se que o movimento nascente não tem ainda os meios para concorrer seriamente com os velhos cultos e suplantá-los. A melhor política consiste em encontrar um pequeno lugar na cidade romana, apoiando-se sobre um estrito respeito à legalidade e sobre as possibilidades oferecidas pela legislação romana.

O tumulto em Éfeso traz à luz um aspecto particular do paganismo: a ligação entre religião e patriotismo local. Vimos como, nessa cidade, o culto é inseparável da vida cívica e econômica da cidade. Devoção e interesses financeiros se misturam e se sustentam mutuamente, tornando muito difícil a substituição do culto local pelo cristianismo. Então, o objetivo consiste em se implantar, mostrando que o cristianismo pode funcionar de maneira autônoma como uma associação, que não é perigosa para o comércio e os cultos pagãos, e que se manterá à parte da vida econômica, política e financeira das cidades. O cristianismo se apresenta como uma religião desinteressada e cuja novidade (suspeita por natureza) consiste em não se estruturar em torno da exploração comercial da piedade, mas do dom gratuito de uma palavra de vida.

Diante das possíveis críticas a respeito da iconoclastia cristã, o argumento apologético é retrucar a acusação de não civismo contra os gregos e judeus, fazendo-os carregar a responsabilidade de tumultos sediciosos e de infração das leis. Os cristãos se preocupam principalmente em se apresentar como bons cidadãos romanos. Essa imagem, mais tarde, virá água abaixo quando eles serão confrontados com a obrigação de jurar culto ao imperador.

O dinheiro também é argumento chave da seqüência sobre o espírito divinatório pitônico. O grande santuário de Apoio é evocado através da escrava que enriquece seus patrões. E essa personagem oferece a Lucas a ocasião de denunciar a exploração organizada dos membros fracos da sociedade, sob a capa da religiosidade. O exorcismo realizado por Paulo não é somente a expressão da morte simbólica do deus da mântica, mas é também a libertação das alienações construídas pelos homens, um sinal do surgimento do Reino.

As análises sobre a magia e o exorcismo fazem surgir outros problemas. No universo greco-romano saturado de magos, adivinhos e curandeiros de todos os tipos, é indispensável que Jesus, os apóstolos e os discípulos sejam claramente reconhecíveis e distintos. Se os carismáticos cristãos fossem assimilados com os carismáticos pagãos, haveria o risco de todo o movimento cristão ser taxado de magia, charlatanice, exploração financeira da creduli-

dade popular ou de aliança com as forças demoníacas. Os cristãos, então, estariam infringindo diversas leis ou, no mínimo, simplesmente cairiam no descrédito e no desprezo.

A apologética cristã se preocupa, portanto, em acentuar os traços que distinguem os cristaõs dos feiticeiros pagãos: curas autênticas feitas pelo poder divino, não remuneração das curas, anúncio gratuito do Evangelho acompanhado de sinais, nenhuma relação como os "demônios" gregos ou semíticos, probidade moral e humildade dos missionários.

O mago ou o adivinho, grego ou judeu, é apresentado com todos os traços opostos: venalidade, orgulho, mentira, charlatanismo, prática da magia prejudicial, gosto do poder, aliança com as forças inimigas de Deus.

Para os autores cristãos, é por suas intenções e pelos meios de agir que se distinguem e se reconhecem os feiticeiros pagãos dos carismáticos cristãos. Os atos milagrosos só podem ser o fruto da fé em Jesus Cristo e em Deus, e não o resultado de uma captação de poder sobrenatural bem sucedida.

A compreensão do cristianismo como fenômeno mágico poderia desembocar na sua assimilação ao quadro do grande sincretismo romano. Jesus e os seus não seriam nada mais do que poderosos magos entre outros, e toda a especificidade evangélica se esvaneceria em prol de uma simples captação de poder por outros magos oportunistas.

Os apóstolos e missionários seriam uma espécie de homens sobrenaturais, chamando a atenção das multidões sobre si mesmos. A palavra deles não remeteria ao seu Senhor. Seus atos milagrosos não visariam outra coisa senão à busca de poder e domínio sobre os espíritos. Essa concepção é visada pela personagem Simão, o mago, e todo o relato procura denunciar sua compreensão errônea do cristianismo como meio de aumento do poder mágico.

As práticas financeiras atribuídas à personagem reforçam ainda mais o traço. O dinheiro não é atacado em si mesmo, mas no uso que se faz dele e no apego que se tem por ele. Mais do que uma relação com os homens, o dinheiro revela a relação com Deus.

O episódio coloca a questão da posse de poderes sobrenaturais, desligada de uma autoridade fundante. Esse tema é desenvolvido em At 19, quando os milagres realizados por Paulo, ou melhor, na sua ausência, provocam um mal-entendido e desejo de imitação. Nessas condições, é preciso insistir muito na função do mediador do apóstolo. Lucas relembra constantemente essa função e a rejeição de todo culto à personalidade.

A cidade de Samaria de At 8 é caracterizada por seu entusiasmo pelos prodígios. Nesse local é posta a questão da legitimidade de uma pessoa carismática em função da origem de seu poder. Esse poder questiona os apóstolos: como converter as multidões? Deve-se persuadi-las através de discursos ou milagres? Lucas oferece uma tarefa aos ouvintes: a liberdade de concordar mais do que ser seduzido ou cativado por um prodígio. Para o mago, o divino adquire valor conforme sua utilidade na prática. Segundo Lucas, os sinais e prodígios são os corolários da Palavra. Deus detém o controle das práticas

milagrosas realizadas através dos apóstolos; por elas, ele dá testemunho de si mesmo.

Quando o exorcismo é uma profissão reconhecida e remunerada, os autores cristãos replicam com uma desprofissionalização das práticas carismáticas. Os prodígios mostram o dom de Deus, gratuito e não transmissível, que não se pode encerrar em um nome ou em uma fórmula. Assim, todo ato é centrado na fé, e os fiéis são convidados a renunciar às práticas mágicas, sinônimos de uma relação de possessividade do divino.

Se Lucas estigmatiza essencialmente o risco de confundir o pregador cristão com o homem divino ou o mago, o perigo inverso também existe: que pessoas duvidosas se introduzam na comunidade, que haja perversão do interior se tais pessoas perceberem o cristianismo segundo uma concepção sincretista ou mágica. Se houver mal-entendido na compreensão da mensagem, isso refletirá sobre os membros da comunidade que podem se equivocar sobre o sentido exato daquilo no que eles crêem. Lucas denuncia esse tipo de fé que ajuntaria o cristianismo a um sistema de pensamento já existente, ao qual se incorporaria sem choques.

O cristianismo se apresenta como o único caminho de salvação, e não como um caminho religioso ou filosófico entre outros. A aposta é procurar implantar essa concepção no universo religioso romano saturado de cultos de todos os tipos, com a perspectiva a longo prazo de suplantar todos eles. Os missionários estão convictos de que Jesus Cristo é o único Senhor, designado pelo Deus único e, por isso, não pode coabitar com qualquer outro deus. É por isso que ressalta aos seus olhos, com clareza, a falsidade de todos os cultos e ritos pagãos institucionalizados. Certamente esse cultos são a expressão da piedade dos homens e da sua procura do divino, mas para os autores cristãos, os pagãos se extraviam e, portanto, a sua função é fazer com que progressivamente a verdade seja conhecida. O paganismo pode ser tolerado ainda durante algum tempo, mas cabe aos homens acolher a pregação do Evangelho, quando este chegar até eles. Os cristãos percebem estar numa época fundamental da história da humanidade quando a Verdade se manifesta suficientemente clara no mundo para que as crenças pagãs dos tempos antigos deixem de existir. A sua caducidade deve ser evidente a todo espírito esclarecido. O paganismo é a religião dos tempos da ignorância, tempos tolerados por Deus, mas que terminou definitivamente com a vinda de Cristo. Agora é o tempo da conversão possível, momento que não se pode deixar escapar.[33]

Comunidades cristãs se implantam e se organizam nas cidades greco-romanas. São compostas em parte por pagãos convertidos que, aderindo ao cristianismo, continuam ocupando seu lugar na sociedade romana. Mas para os apóstolos, ser cristão no mundo romano quer dizer não mais se comprometer com suas estruturas religiosas ou para-religiosas. O exemplo mais claro desse discernimento é a queima dos livros mágicos pertencentes a cristãos em At 19,19.

[33] O discurso de Paulo no Areópago (At 17,16-34) desenvolve particularmente esse ponto de vista.

A radicalidade do gesto mostra o antagonismo da nova religião com as concepções religiosas e supersticiosas tradicionais. Os fiéis, portanto, não deverão ter medo de mudar seu comportamento: não mais buscar cura nos santuários terapêuticos, não mais consultar os oráculos etc.

O jovem cristianismo tem consciência de sua força e de seu dinamismo. Sua confiança é tão grande que se sente guiado por Deus. Sua visão de um mundo que está se renovando o torna intransigente diante das velhas práticas. Se, no final do século I, ele de fato deve estabelecer compromissos com a sociedade pagã, é na esperança de que tais compromissos sejam temporários.

O movimento cristão possui um trunfo no seu jogo: no século I, o politeísmo romano clássico está em baixa de popularidade. Entre os intelectuais, provoca ceticismo, desprezo ou sentimento de ridículo. Observa-se o aparecimento de novos fenômenos religiosos: paganismos orientais, cultos iniciáticos e astrologia principalmente têm sucesso, seja no meio do povo como entre os notáveis. A renovação dos cultos tentada por Augusto tem êxito parcial.

O culto imperial é oficial. É defendido (Suetônio, *Vida de Augusto* 96,1), criticado (Plínio, *História natural* II, 5,7), sendo tolerada certa contestação.

Os cultos orientais em voga estão baseados na emoção e na valorização espiritual, no êxtase, na contemplação. Estamos longe do culto de estado bem organizado e enquadrado. Certo esnobismo cultural pode favorecer a expansão desses cultos, mas também o entusiasmo popular: têm sucesso em várias camadas sociais. A política religiosa romana consiste em acolher os deuses estrangeiros e usá-los ou assimilá-los ao próprio sistema, no respeito da ordem pública (o Estado vigia principalmente aquilo que diz respeito aos costumes e à criação de conventículos secretos, com medo de conjurações). Se a identidade nacional (ordem pública e perenidade do Estado) não é ameaçada, os cultos exóticos são bem recebidos. Devem ser visíveis e inofensivos.

O cristianismo aproveitou essa relativa tolerância e, ao mesmo tempo, o entusiasmo pelos cultos de salvação estrangeiros.

A tática missionária de inculturação se divide então em dois eixos. Primeiramente, os apóstolos se servem da procura religiosa pagã e das estruturas já existentes como porta aberta possível para introduzir o cristianismo no mundo greco-romano. Embora bem diferente do cristianismo, há nele um rico terreno cultural sobre o qual pode se implantar: os pregadores devem desenvolver uma retórica cujo conteúdo não seja totalmente estranho aos seus ouvintes, mantendo sempre a especificidade da mensagem cristológica.

Em segundo lugar, o cristianismo não quer ser assimilado ao paganismo por um processo sincretista e se incorporar a esse terreno até aí se diluir. A retórica missionária, portanto, levará em conta o paganismo como digno de ser esquecido. Isso para permitir às multidões que abandonem suas antigas crenças (e certas estruturas sociais que as acompanham) em prol do cristianismo, considerando que encontraram enfim aquilo que não procuravam ou que adoravam confusamente.

O Evangelho se apresenta como a última resposta a todas as questões espirituais e filosóficas que permaneceram em suspenso.

Concluindo, o cristianismo vive uma tensão entre sua vontade de integração (que se apóia nas estruturas e mentalidade existentes) e um separatismo radical com o mundo religioso romano (o cristianismo se apresenta como não assimilável pelas outras religiões). Essa tensão deixa entrever que as relações entre cristãos e gentios não serão sem dificuldades e que ela gera a possibilidade de incompreensões por parte das autoridades romanas e de perseguições.

Esses são os objetivos e os desafios missionários nesses anos de 80-90, no momento em que a expansão cristã vai crescendo no mundo romano.

BIBLIOGRAFIA

AMANDRY, Pierre. *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*. Paris, E. de Boccard, 1950.

AMPHOUX, Christian-Bernard. "A propos de l'histoire du texte de Jean avant 300. Quelques lieux variants significatifs". In: ACFEB (ed.). *Origine et postérité de l'évangile de Jean*. Paris, Cerf (Lectio Divina 143), 1990, pp. 211-213.

BIDEZ, Jóseph; CUMONT, Franz. *Les mages hellénisés*. Paris, Les Belles Lettres, 1938.

BOISMARD, Marie-Emile; LAMOUILLE, André. *Texte occidental des Actes des Apôtres: reconstitution et réhabilitation*. Paris, Edition Recherche sur les civilizations (Synthèse, nº 17), 1984, tomo I.

BOVON, François. *L'Evangile selon saint Luc*. Genebra, Labor et Fides (Commentaire du Nouveau Testament, 2.ª série, IIIb), vol. I, 1991, vol. II, 1996.

BOWMAN, John. "The identity and date of the unnamed feast of John 5,1". In: *Near Eastern Studies in honor of William Foxwell Albright*. Baltimore-Londres, John Hopkins Press, 1971, pp. 43-56.

BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1990, 3ª ed.

CAQUOT, André; PHILONENKO, Marc. *La Bible: Ecrits intertestamentaires*. Paris, Gallimard (La Pléiade), 1987, pp. XCI-XCVI.

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

CUMONT, Franz. *Les religions orientales dans le paganisme gréco-romain*. Paris, Paul Geuthner, 1929.

DEHANSCHUTTER, B. "La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres". In: KREMER, Jacob (ed.). *Les Actes des Apôtres: traditions, rédaction, théologie*. Louvain, Gembloux-Duculot, 1979, pp. 541-546.

DELEBECQUE, Edouard. "La révolte des orfèvres à Ephèse et ses deux versions". In: *Etudes sur le grec du Nouveau Testament*. Aix-en-Provence, Université de Provence, 1995, pp. 153-163.

DUPREZ, Antoine. "Guérisons païennes et guérisons évangéliques". In: *Cahiers Bibliques de Foi et Vie* 9 [1970], pp. 3-28.

_____. *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean V*. Paris, Gabalda (Cahiers de la Revue Biblique, 12), 1970.

_____. "Probatique (piscine)". In: *Supplement au Dictionnaire de la Bible*. Paris, Letouzey, 1972, vol. 8, col. 606-621.

_____. "'Miracles' hellénistiques à l'époque du Christ". In: *Cahiers Evangile* 8 [1974], pp. 16-18.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. Paris, Les Belles Lettres, 1932.

_____. "Recensions: Paul Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*". In: *Revue Biblique* 54 [1947], pp.132-140.

FLEISCHER, Robert. *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*. Leiden, Brill (EPRO 35), 1973.

FOERSTER, W. "Πύθων". In: FRIEDRICH, Gérhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1968, vol. 6, pp. 917-920.

GELLER, Markham G. "Jesus' theurgic powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls". In: *Journal of Jewish Studies* 28/2 [1977], pp. 141-155.

GILL, David W. J. "Religion in a local setting". In: WINTER, Bruce W. (ed.). *The Book of Acts in its First Century Setting*. Grand Rapids-Carlisle, W. B. Eerdmans-Paternoster Press, 1993, 5 vols., vol. 2: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting, pp. 80-92.

_____. "Acts and the Urban Elites". In: WINTER, Bruce W. (ed.). *The Book of Acts in its First Century Setting*. Grand Rapids-Carlisle, W. B. Eerdmans-Paternoster Press, 1993, 5 vols., vol. 2: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting, pp. 105-118.

GRAF, Fritz. "An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town". In : *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 92 [1992], pp. 267-279.

_____. *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique*. Paris, Les Belles Lettres (coll. Hachette/Pluriel), 1994.

HEINTZ, Florent. *Simon "le magicien", Ac 8,5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'Antiquité*. Paris, Gabalda (Cahiers de la Revue Biblique, 39), 1997.

HOGAN, Larry P. *Healing in the second Temple period*. Freiburg-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht (Novum Testamentum et orbis antiquus, 21), 1992.

HORSLEY, G. H. R. "The inscriptions of Ephesos and the New Testament". In: *Novum Testamentum* 34/2 [1992], pp. 105-168.

JOHNSON, Luke Timothy. *The Acts of the Apostles*. Collegeville, D. J. Harrington (Sacra Pagina), 1992.

KERTELGE, Karl. "Jésus, ses miracles et Satan". In: *Concilium* 103 [1975], pp. 445-53.

KLUTZ, Todd E. "The Grammar of Exorcism in the Ancient Mediterranean World". In: NEWMAN, Carey C.; DAVILA, James R.; LEWIS, Gladys S. (ed.). *The Jewish Roots of Christological Monotheism*. Leiden, Brill, 1999, pp. 156-165.

KOTANSKY, Roy. "Greek exorcistic amulets". In: MEYEY, Marvin; MIRECKI, Paul (ed.). *Ancien Magic and Ritual Power*. Leiden-Nova Iorque-Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 243-277.

LEARY, T. J. "The Aprons of St Paul – Ac 19,12". In: *Journal of Theological Studies* 41 [1990], pp. 527-529.

LEEPER, Elizabeth A. "The role of exorcism in Early Christianity". In: LIVINGSTONE, E. A. (ed.). *Studia Patristica* XXXVI. Louvain, Peeters Press, 1993, pp. 59-62.

LENTZ, John Clayton. *Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres*. Paris, Cerf (Lectio Divina, 172), 1998.

LODS, Marc. "Etude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens". In: *Revue d'histoire et de philosophie religeuses* 21 [1941], pp. 1-33.

MARGUERAT, Daniel. "Magie, guérison et parole dans les Actes des Apôtres". In: *Etudes Théologiques et Religieuses* 72 [1997], pp. 197-208.

_____. *La première histoire du christianisme (Les Actes des Apôtres)*. Genebra-Paris, Labor et Fides-Cerf (Lectio Divina 180), 1999.

MAUSS, Marcel. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". In: *Sociologie et anthropologie*. Paris, P.U.F., 1973, 5ª ed.

METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Londres-Nova Iorque, United Bible Societies, 1994, 2ª ed., p. 179.

NOLLAND, John. *World Biblical Commentary*. Dallas, Word Books, 1993, volume 35b: Luke 9,21 – 18,34, pp. 522-525 e 633-644.

OSTER, Richard E. "Ephesus as a Religious Center under the Principate: I. Paganism before Constantine". In: HAASE, W. (ed.). *ANRW* II 18.3. Berlin-Nova Iorque, De Gruyter, 1990, pp. 1679-1726.

O'TOOLE, Robert F. "Luke's Position on Politics and Society in Luke-Acts". In: CASSIDY, Richard P.; SCHARPER J. (ed.). *Political issues in Luke-Acts*. Maryknoll, Orbis Books, 1983, pp. 1-17.
PRIETO, Christine. *L'inculturation de l'Evangile dans les Actes des Apôtres*. Mémoire de maîtrise [dissertação de mestrado]. Paris, Institut Protestant de Théologie, 1998.
_____. "Des eaux troubles au miracle". In: *Mission* 122 [maio de 2002], pp. 18-21.
PUECH, Aimé. "Notice générale". In: PINDARE. *Pythiques*. Paris, Les Belles Lettres, 1951, pp. 7-15.
RICHTER REIMER, Ivoni. *Women in the Acts of the Apostles: a Feminist Liberation Perspective*. Mineápolis, Fortress Press, 1995, pp. 71-194.
ROSENBLATT, Marie-Eloise. *Paul the Accused, His portrait in the Acts of the Apostles*. Collegeville, M. Glazier, 1995.
SCHAWARTZ, Daniel R. "The Accusation and the Accusers at Philippi (Ac 16,20-21)". In: *Biblica* 65 [1984], pp. 357-363.
SFAMENI GASPARRO, Giulia. "Magie et démonologie dans les *Papyrus Graecae Magicae*". In: *Res Orientales* XIII [2001], pp. 157-174.
SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. London, Victor Gollancz, 1978.
_____. "The Jewish Elements in the Magical Papyri". In: COHEN, Shaye J. D. (ed.). *Studies in the Cult of Yahweh*. Leiden-Nova Iorque-Köln, E. J. Brill, 1996, vol. 2: New Testament Early Christianity and Magic, pp. 242-256.
STOOPS, Robert F. Jr. "Riot and Assembly: the Social Context of Acts 19,23-41". In: *Journal of Biblical Literature* 108/1 [1989], pp. 73-91.
STRELAN, Rick. *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*. Berlin-Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1996.
TALBERT, Charles H. "Martyrdom in Luke-Acts and the Lukan social ethic". In: CASSIDY, Richard J.; SCHARPER, Philip J. (ed.). *Political issues in Luke-Acts*. Maryknoll, Orbis Books, 1983, pp. 99-110.
TANNEHILL, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Mineápolis, Fortress Press, 1990, vol.2: The Acts of the Apostles.
THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Edimbourg, T & T Clark, 1983.
THOMAS, John Christopher. "Stop sinning lest something worse come upon you, The man at the pool in John 5". In: *Journal for the Study of the New Testament* 59 [1995], pp. 3-20.
TREMEL, Bernard. "Voie du salut et religion populaire: Paul et Luc face au risque de paganisation". In: *Lumière et Vie* 153-154 [1981], pp. 87-108.
TWELFTREE, Graham H. *Jesus the Exorcist. A contribution to the Study of the Historical Jesus*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 54), 1993.
WILDHABER, Bruno. *Paganisme populaire et prédication apostolique*. Genebra, Labor et Fides, 1987.

Autores antigos

ACHILLE TATIUS. *Le roman de Leucippé et Clitophon*. Paris, Les Belles Lettres, 1991.
Les Acts apocryphes de Jean. In: *Ecrits apocryphes chrétiens* I. Paris, Gallimard (La Pléiade), 1997.
Les Acts apocryphes de Paul. In: *Ecrits apocryphes chrétiens* I. Paris, Gallimarrd (La Pléiade), 1997.
ARISTOPHANE. *Les nuées*. Paris, Les Belles Lettres, 1995.
_____. *Ploutos*. Paris, Les Belles Lettres, 1997.
CICÉRON, M. T. *Pour L. Flaccus*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
_____. *De la divination*. Paris, Les Belles Lettres, 1992.

DIODORE DE SICILE. *La bibliothèque de l'histoire*. Paris, Les Belles Lettres, 1977.
HÉRODOTE. *Histoires/Polymnie*. Paris, Les Belles Lettres, 1951.
_____. *Histoires/Clio*. Paris, Les Belles Lettres, 1995.
HIPPOCRATE. *Du mal sacré*. In: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Paris, 1839-1861, t. VI.
Les Oracles sibyllins. In: *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Paris, Gallimard (La Pléiade), 1987.
ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo, Paulus, 2004.
Papyrus Grecs Magiques. In: BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*. Chicago-Londres, Chicago Press, 1992, 2ª ed.
PAUSANIAS LE PÉRIÉGÈTE. *Description de la Grèce*. Paris, Les Belles Lettres, 1992-2000.
PHILON DE BYZANCE. *Les septs merveilles du monde*. Paris, P. Lebaud, 1996.
PINDARE. *Pythiques*. Paris, Les Belles Lettres, 1951.
PLATON. *Le banquet*. Paris, Les Belles Lettres, 1989.
PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*. Paris, Les Belles Lettres, 1962.
PLUTARQUE. *Le flatteur et l'ami/Morales*. Paris, Les Belles Lettres, 2002.
_____. *Etiologies grecques/Morales*. Paris, Les Belles Lettres, 2002.
_____. *Sur l'E de Delphes/Morales*. Paris, Les Belles Lettres, 1974.
_____. *Sur les oracles de la Pythie/Morales*. Paris, Les Belles Lettres, 1974.
_____. *Sur la disparition des oracles/Morales*. Paris, Les Belles Lettres, 1974.
_____. *Si la politique est l'affaire des vieillards/Morales*. Paris, Les Belles Lettres, 1984.
STRABON. *Géographie*. Paris, Hachette, 1880.
TACITE. *Annales*. Paris, Gallimard, 1993.
VIRGILE. *VIIIe Bucolique*. Paris, La Différence, 1993.
XÉNOPHON. *Expédition de Cyrus (Kyrou Anabasis)*. Paris, Les Belles Lettres, 2000.
XÉNOPHON. *Helléniques*. Paris, Les Belles Lettres, 1954.
XÉNOPHON D'EPHÈSE. *Les Ephésiaques ou le Roman d'Habrocomês et d'Anthia*. Paris, Les Belles Lettres, 1926.

ÍNDICE

5 INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I

9 CURA DE UM PARALÍTICO NUM LUGAR DE CURA PAGÃO (JOÃO 5,1-18)

10 1. ANÁLISE NARRATIVA DE JOÃO 5,1-18

10 Um lugar de cura em Jerusalém
11 O problema dos vv. 3b-4
13 A espera do anjo
13 Intervenção de Jesus
15 A cura do enfermo
15 Jesus diante dos deuses curandeiros
16 Um milagre eclipsado
17 Passagem pelo Templo
17 Pecado e doença

18 2. O QUADRO RELIGIOSO DOS SANTUÁRIOS DE CURA

18 Um santuário pagão junto à Porta das Ovelhas?
19 As diferentes tradições de deuses curandeiros
19 As divindades semíticas: Eshmun, Shadrafa, os Rafaim
20 Os cultos ligados à água
21 As divindades helenísticas: Esculápio e Serápis
22 O sincretismo semítico-helenístico na Palestina
23 Os santuários de cura
25 CONCLUSÃO: A POLÊMICA ANTI-PAGÃ E ANTI-SINCRETISTA

CAPÍTULO II

27 A MISSÃO CRISTÃ PERANTE O CULTO DE ÁRTEMIS DE ÉFESO (AT 19,23-40)

28 1. ANÁLISE NARRATIVA DE ATOS 19,23-40

28 A reunião dos ourives
29 O discurso de Demétrio
30 O tumulto se expande
31 Alexandre diante da multidão
32 Intervenção e discurso do escrivão público

34 2. A CULTURA EM TORNO DE ÁRTEMIS EM ÉFESO
34 Éfeso: rica cidade helenística do século I
36 O culto de Ártemis-Efésia
36 A deusa Ártemis
36 A imagem da deusa no templo de Éfeso
38 Um templo grandioso: o Artemision de Éfeso
40 O culto de Ártemis-Efésia na antigüidade
42 Expansão do culto no império
43 CONCLUSÃO: A MISSÃO CRISTÃ ENTRE INTEGRAÇÃO E ICONOCLASTIA

CAPÍTULO III
45 ENCONTRO COM UMA ESCRAVA QUE PRATICAVA A ADIVINHAÇÃO DE APOLO PITÔNICO (ATOS 16,16-40)

47 1. ANÁLISE NARRATIVA DE ATOS 16,16-40
47 Passagem para a Grécia e pregação em Filipos
48 O encontro com a jovem escrava com espírito pitônico
50 A adivinhação remunerada
50 As palavras da escrava
51 Exorcismo do espírito de Píton
52 Prisão e audiência de Paulo e Silas
55 A cidadania romana de Paulo
56 2. O ORÁCULO E O CULTO DE APOLO EM DELFOS
56 O oráculo de Apolo Pitônico
56 Lendas de fundação do oráculo e do santuário
58 Funções de Apolo Pitônico
58 História do santuário e evolução do oráculo de Delfos
60 A cultura em torno do templo
60 Funcionamento do oráculo pitônico
65 A questão da inspiração divinatória
67 CONCLUSÃO: A CRÍTICA LUCANA DO ORÁCULO PITÔNICO

CAPÍTULO IV
71 MAGIA E MAGOS (ATOS 8,5-25; ATOS 13,6-12; APOCALIPSE 9,21; 21,8; 22,15)

73 1. ANÁLISE NARRATIVA DE ATOS 8,5-25; ATOS 13,6-12; APOCALIPSE 9,21; 18,23; 21,8; 22,15
73 O confronto com o mago Simão (Atos 8,5-25)
74 Filipe na Samaria (8,5-8)
76 A personagem de Simão (8,9-13)
78 O diálogo com Pedro (8,14-25)
82 Paulo e o mago Elimas (Atos 13,6-12)
82 Saulo encontra Bar-Jesus (13,5-7)
83 Paulo enfrenta Elimas (13,8-12)
85 Os magos do Apocalipse (Ap 9,21; 18,23; 21,8; 22,15)

86 2. OBSERVAÇÕES SOBRE AS PRÁTICAS DITAS MÁGICAS, NA GRÉCIA E EM ROMA, ATÉ O SÉCULO I
86 A origem do termo "mago": o sentido exótico
86 Sentido do termo entre os autores gregos
87 Sentido do termo entre os autores latinos
88 Evolução do sentido de "mago" e de "magia": rumo à delimitação de um campo preciso
88 A magia entre os autores gregos
91 Os filtros mágicos (pharmaka)
92 A magia entre os autores latinos
94 A legislação romana contra a magia
95 CONCLUSÃO: OS AUTORES NEOTESTAMENTÁRIOS DO FINAL DO SÉCULO I DIANTE DOS MAGOS

CAPÍTULO V
OS EXORCISMOS
99 (LUCAS 9,49-50; 11,14-23; ATOS 19,11-20)

101 1. ANÁLISE NARRATIVA DE LUCAS 9,49-50; LUCAS 11,14-23 E ATOS 19,11-20
101 O caso do exoscista itinerante (Lucas 9,49-50)
103 Exorcizar por qual autoridade? (Lucas 11,14-23)
106 O episódio dos exorcistas de Éfeso (Atos 19,11-20)
106 Paulo em Éfeso (19,1-10)
107 Curas a distância (vv. 11-12)
108 A tentativa dos exorcistas (vv. 13-16)
111 Reação popular ao fracasso (vv. 17-20)

112 2. SOBRE O PODER DE EXORCISMO NA ÉPOCA DO CRISTIANISMO PRIMITIVO
113 O exemplo dos Papiros Gregos Mágicos
116 O poder de Jesus na tradição judaica
119 CONCLUSÃO SOBRE O EXORCISMO NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

121 CONCLUSÃO

127 BIBLIOGRAFIA

Christine Prieto estudou Cinema antes de se tornar teóloga (pelo Instituto Protestante de Teologia de Paris e pela Universidade de Lausanne). Desde 2002, ela é pastora e animadora bíblica da Igreja Reformada da França.

Quais discursos os pregadores cristãos elaboraram para ser compreendidos pelos fiéis pagãos? O processo de inculturação do cristianismo no mundo romano durante os anos 80-90 d.C. é estudado detalhadamente neste livro, graças a uma análise de textos extraídos dos evangelhos de Lucas e de João, dos Atos dos Apóstolos e do Apocalipse. Os missionários deviam, portanto, obrigatoriamente, mais do que se confrontar com as mentalidades, tomar por base da própria argumentação o sistema de pensamento daqueles que eles procuravam trazer para o cristianismo, daqueles cuja grade de interpretação do mundo estava impregnada de magia e de diversas religiosidades.
A autora propõe uma bela análise dos textos bem como um quadro do contexto histórico que permite ao leitor fazer uma idéia da cultura em que os autores neotestamentários estavam imersos.

Bíblia e Sociologia

ISBN 978-85-349-2785-7
9 788534 927857