

Práticas mágicas no cristianismo primitivo: estudo da religião popular nos amuletos cristãos

**Magical practices in Early Christianity:
Analysis of popular religion in Christians amulets**

**Practicas magicas en el cristianismo primitivo:
el estudio de la religion popular en los
amuletos cristianos**

Paulo Augusto de Souza Nogueira*

RESUMO

Este artigo propõe a análise das práticas mágicas populares do cristianismo antigo a partir de questões promovidas pelo estudo de amuletos cristãos antigos provenientes do Egito, do IV ao VI séculos. Nestes amuletos encontramos a conjunção de nomes sagrados, de seres angélicos, narrativas bíblicas, conjurações, orações, imagens, etc. com a finalidade de afunilar poder divino sobre os corpos que os portavam. Estes artefatos nos trazem o mais próximo possível de práticas religiosas cristãs dos grupos subalternos do Império Romano. A partir deles é possível revisitar outras fontes antigas, como os relatos de milagres, entre outros, colocando-os em novas perspectivas.

Palavras-chave: Magia; amuleto; milagre; religião popular no mundo mediterrâneo; cristianismo primitivo.

ABSTRACT

This article proposes the analysis of Early Christian popular religious practices from the perspective provided by the consideration of Ancient Christian magic amulets from the IV to VI Century Egypt. In this amulets we find the cooperation of sacred names, holy angels, biblical accounts, prayers, images, etc. with the aim of concentrating divine power on the bodies of people that carried them. These artifacts bring us as close as possible to the religious practices of the subaltern groups of the Roman Empire. Starting with them it is possible to revisit other ancient sources, like miracle stories, a. o, putting them in new perspectives.

Keywords: Magic; amulet; miracle; popular religion in the Mediterranean World; Early Christianity

RESUMEN

Este artículo propone el estudio de las practica magicas populares del cristianismo antiguo a partir de cuestiones provocadas por el estudio de amuletos cristianos antiguos provenientes de Egipto, del IV ao VI siglo. En estes amuletos encontramos la conjunción de nombre sagrados, seres angelicales, narrativas bíblicas, conjuraciones, oraciones, imágenes, etc. con la finalidad de concentrar poder divino sobre los cuerpos que los portaban. Estos artefactos nos traen lo más cercano posible de las practicas religiosas cristianas de grupos subalternos del Imperio Romano. A partir de ellos es posible revisitar otras fuentes antiguas, como los relatos de milagros, entre otros, poniendo-les en nuevas perspectivas.

Palabras clave: Magia; amuleto; milagro; religión popular en el mundo mediterráneo; cristianismo primitivo.

* Professor pesquisador do PPG–Ciências da Religião da PUC-Campinas, bolsista produtividade CNPq, nível 2. Este artigo foi escrito no âmbito da pesquisa do projeto “O cristianismo primitivo como religiosidade popular do Mediterrâneo”, financiado pela FAPESP.

Introdução

Em 2013 Justin J. Meggitt, professor e pesquisador da Universidade de Cambridge, publicou um artigo cujo título pode ser assim traduzido: *A magia importava? A saliência da magia no Império Romano* (Original: *Did Magic Matter? The Saliency of Magic in the Early Roman Empire*, 2013). Trata-se de um longo e sofisticado artigo que tem uma única e curiosa tese: magia não teria importado muito às populações do império Romano. Além do mais ela teria deixado esparsas evidências materiais. As referências literárias e jurídicas das práticas de magia não implicariam que tivesse de fato ocorrido no dia a dia das pessoas. Uma tese ousada, surpreendente até. O artigo de 59 páginas tem como ponto de partida, reconhecido na pesquisa, de que as evidências materiais de práticas de magia são relativamente escassas. Sua segunda linha de argumentação, de desqualificação das evidências literárias e das leis que proibiam as mais diferentes formas de magia, podem ser questionadas a partir de diferentes modelos de relação entre literatura e vida social, entre proibições nos sistemas legais e os seus pressupostos. A discussão é nuançada e complexa, quando, por exemplo, o autor aponta para ausência de magia como tema em manuais de interpretação de sonhos ou em piadas e grafites, por exemplo. Para ele a ausência de magia nesses casos implica em ausência do *tema* da magia. Podemos nos perguntar se num manual de interpretação de sonhos da antiguidade, como a *Oneirocrítica*, de Artemidoro de Daldis, magia ao invés de tema (sobre o que se sonha) não deveria ser entendida como técnica, como procedimento interpretativo. Da mesma forma como podemos nos perguntar se magia deveria mesmo ser tema de piadas. Por que alguém riria de magia, numa sociedade na qual não se duvida de seus efeitos? Meggitt segue seu argumento relacionando alguns dos supostos efeitos da magia aos deuses e cultos públicos, ao invés de cultos secretos, desconsiderando que em coleções de feitiços antigos, como os Papiros Mágicos Gregos, deuses de diferentes níveis são invocados, inclusive os do culto cívico. Por fim, o autor enfatiza o papel de uma postura intelectual cética da sociedade no principado. Esse ceticismo, e a conseqüente dúvida sobre a eficácia da magia, teria sido representativo na vida de homens e mulheres comuns no período.

Não temos a pretensão de expor e de refutar um a um os argumentos de Meggitt em nosso breve artigo. Poderíamos apenas fazer referência a outros pesquisadores que dão respostas alternativas à relativa escassez de evidências materiais de magia no mundo Império Romano, como, por exemplo, a referência ao tipo de material com que eram feitos os rituais, como os elementos orgânicos, pouco duráveis. Mesmo manuscritos em papiro podiam ser preser-

vados apenas em condições climáticas muito específicas, como no Egito. Outro motivo da relativa ausência dessas evidências arqueológicas, reside no fato de que procedimentos e ritos mágicos pressupunham, via de regra, segredo e discrição. Não se produzia artefatos mágicos para exibição pública. Esses são os argumentos de Andrew T. Wilburn, em seu livro *Materia Magica, The Archeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus and Spain* (2012). Quanto à consideração dos testemunhos literários e jurídicos sobre práticas mágicas no Império Romano, há possibilidades de encontrarmos brechas nos argumentos de Meggitt, como na sua desconsideração de questões referentes ao estrato social de origem dos documentos, e na sua pragmática. Por fim, os argumentos de Meggitt repousam sobre duas pedras angulares: a desconsideração dos Papiros Mágicos Gregos e das fontes cristãs como documentos importantes.

Por que iniciamos nosso argumento com essa referência a um artigo usado e radical que nega a importância da magia no mundo antigo? O primeiro motivo é que, apesar de tudo, o artigo em questão é, curiosamente, um dos melhores artigos sobre magia no mundo antigo. O autor oferece uma análise do estado da questão, passa vista às principais fontes, oferece uma sofisticada definição de trabalho e generosa bibliografia atualizada. Todo artigo com esse nível de documentação e erudição pode ser lido com proveito, mesmo contra seu argumento. O segundo motivo, no entanto, é que Meggitt, de forma muito salutar, nos tira de zona de conforto, no caso, de um pressuposto pan-mágico, do uso indiscriminado e acrítico de um conceito genérico de magia como uma explicação para tudo. Ele nos obriga a perguntar por: que definição de magia, em que suporte material, em que testemunho literário, praticado por que grupos, com que interesses e com que impacto sobre a sociedade? E como essas evidências são relacionadas entre si criando conjuntos hipotéticos mais sofisticados e nuançados, mas talvez mais sujeitos a revisões e críticas? A crítica mais importante que poderíamos fazer à análise do autor se refere ao fato de que ele não mapeia os estratos sócio-culturais de onde provém as evidências materiais e os testemunhos literários. Não considera a cultura de subalternos, a cultura popular do Império Romano, como o espaço onde se produziam práticas e artefatos de magia, e o local para onde as elites cétricas e as suas duras leis dirigiam suas interpretações e interditos. Faltou-lhe toda essa tensão e dinâmica cultural em sua análise. Essa chave de considerar práticas religiosas de subalternos em seu lugar social de produção, códigos culturais e formas próprias de articulação, pode fazer toda a diferença na análise de um fenômeno tão complexo e multifacetado como a magia.

Neste artigo pretendo contribuir para o estudo de magia no cristianismo primitivo, como prática religiosa popular, a partir da análise de cinco

amuletos mágicos cristãos da antiguidade tardia com o objetivo de levantar questões e hipóteses para a sua compreensão. Devido ao fato de me utilizar de documentação muito restrita, esse artigo deve ser entendido como um ensaio que pretende levantar questões, sem pretensões de tirar conclusões. Nosso pressuposto é que fenômenos religiosos devem ser estudados, quando possível, a partir de diferentes gêneros e suportes. No caso da religiosidade popular, em suas práticas quotidianas, essa exigência talvez deva ser ainda mais urgente, dada a relativa escassez e fragilidade das evidências. Com a precaução necessária, que não nos permite mais do que levantar questões e hipóteses, pretendemos reler conjuntos de fontes escritas e conjecturar práticas, a partir de vestígios delicados da margem da cultura Mediterrânea.

Temos, portanto, alguns pontos de partida em nossa análise: a) magia é um poderoso sistema semiótico de concepção de mundo e de organização da ação (TAMBIAH, 1968). Os elementos escolhidos, as entidades evocadas, as imagens, textos, invocações, enfim, todos os elementos que compõem um ritual, uma fórmula mágica ou um amuleto são escolhidos com precisão e propõem modelos de mundo e de ação. Ou seja, a obsessão moderna pela eficiência empírica da magia, se ela opera efeitos no mundo material (“real”), fica em segundo plano; b) como prática popular, de grupos subalternos do mundo antigo, a magia tem que ser estudada por meio da colaboração comparativa de testemunhos múltiplos. As evidências materiais precisam ser articuladas hipoteticamente com testemunhos literários e jurídicos. Para isso a crítica dos gêneros literários e de sua pragmática é fundamental. Um texto que faz propaganda de milagreiros ou uma lei que proíbe práticas de feitiçaria devem adentrar na discussão na consideração de sua retórica específica, com a finalidade de construção de práticas hipotéticas; por fim, c) entendemos que, sob a ótica do estudo da religiosidade popular, a discussão vitoriana sobre se magia é religião não pode caber mais, mesmo em suas manifestações mais sutis. Na leitura de nossas fontes observaremos fusões e cooperações entre elementos teológicos e místicos nas práticas de magia que não correspondem às definições e taxonomias clássicas. Ou seja, a separação estrita entre doutrina e liturgia, como elementos religiosos, por um lado, e práticas para a obtenção de fins concretos, por outro lado, não se mostra produtiva. Com isso queremos dizer que magia é um produto religioso semiótica e semanticamente sincrético, que por sua vez, deve ser estudado nas variantes de materiais, semânticas, pragmáticas, que inclusive aglutinam textos de diferentes gêneros.

Não podemos exagerar a importância do estudo da magia por meio de diversos suportes, documentos e gêneros literários. Sem a análise multi-angular

perdemos a possibilidade de reconstruir rituais, performances e práticas. Nos estratos superiores da sociedade se encontram os sistemas legislativos e narrativos. As leis que proíbem e os relatos que exaltam são testemunhos de práticas mágicas, mas o fazem de fora, com objetivos outros. Magia ali existe como proibição ou como meio para divulgar feitos de alguém ou de um grupo. Descendo um degrau nos encontramos com os manuais de magia e adivinhação. No mundo antigo a documentação que mais se destaca são os Papiros Mágicos Gregos (*Papyri Graecae Magicae*, a que nos referiremos daqui em diante como PGM), provenientes do Egito, e que documentam instruções para os mais diferentes tipos de práticas, desde feitiços amorosos, de cura, exorcísticos, para obtenção de sonhos, etc.¹ Ainda que estejam muito mais próximos dos espaços e agentes de prática de magia, não podemos saber o quanto essas instruções correspondem às práticas efetivamente realizadas. Elas são modelos ou são as receitas colocadas no colo do agente, o que está pres-tes a ler as instruções e as executar? Mais próximo aos agentes e beneficiários está um tipo de artefato que, por circular em coleções de papiros mágicos, podem passar despercebidos em sua especificidade: os amuletos mágicos. O amuleto é fórmula que foi executada. Seu formato indica que era para ser atado ao corpo ou às vestes de alguém. É magia materializada. O amuleto está entre dois polos. O acima é a instrução, o abaixo é a performance, que pode ser a oração, ou o sinal do cruz, o beijar o amuleto. Nesse breve ensaio leremos amuletos em busca desse acesso que nos dão aos corpos que os portavam. Magia é religião do corpo, para fazer bem ao corpo ressignificando-o, atuando sobre ele. Por isso o amuleto é objeto portátil.

Os amuletos, apesar de associados à superstição, a uma religião pré-teológica, irracional, ou mesmo algo tão primitivo que não mereça o nome de “religião”, são na verdade artefatos complexos semioticamente. Como veremos eles são altamente intertextuais e, às vezes, hibridamente constituídos, na tensão entre imagem e texto justapostos. Em termos de efetividade de uso os amuletos são os artefatos mais importantes de que dispomos. Numa instrução de feitiço (num PMG, por exemplo) nunca saberemos se ele foi realizado, ou realizado exatamente como ali prescrito. Um amuleto, no entanto, é feitiço pronto, já teve a ação de um agente que o escreveu, desenhou,

¹ Cf. a edição bilíngue dos PGM: PREISENDANZ, Karl et al (Ed.). *Papyri Graecae Magicae / Die griechischen Zauberpapyri*, vols. 1 e 2. München; Leipzig: K. G. Saur, 2001, e as seguintes traduções: BETZ, Hans Dieter (Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation. Vol. 1: Texts*. Chicago: University of Chicago Press, 1996 e CALVO MARTÍNEZ, J. L.; SÁNCHEZ ROMERO, Maria Dolores. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos, 1987. Para uma introdução aos PGM cf.: BRASHEAR, William M. *The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928 - 1994)*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II.18.5: 3380–3684, 1995.

cortou, que provavelmente fez preces sobre ele e, muito provavelmente, teve a participação de um sujeito que o vestiu. Este, por sua vez, não é passivo. Ao vesti-lo, ele/ela o toca, o reza, complementa-o com o sinal da cruz, com mais orações, o beija. Insere o corpo na relação como o artefato-texto.

A seguir apresentarei a tradução de um pequeno conjunto de amuletos cristãos, que datam do IV ao VI séculos. Eles fazem parte da coleção do volume 2 da edição de Karl Preisendanz (PREISENDANZ *et al.*, 2001). As traduções dos textos gregos são minhas. Também faremos referência a um feitiço-amuleto copta, cujos trechos traduzo a partir da tradução inglesa (MEYER; SMITH, 1999), com o apoio de uma tradução alemã (KROPP, 1931). Nosso objetivo, como mencionamos acima, é levantar questões hipotéticas para o estudo das práticas mágicas na cultura popular do cristianismo primitivo. Não temos qualquer pretensão em tirar conclusões gerais a partir de tão pequena amostragem.

Amuletos cristãos: práticas e performances religiosas populares

A) Amuleto para proteção de Silvano e para que ele tenha boa saúde

Referência: P. Berlin 954: feito de papiro, datado do VI século.²

Oh Senhor, Todo-Poderoso, e pai de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, e tu Santo Sereno, Eu, Silvano, filho de Serapião, rogo e curvo minha cabeça diante de vós, pedindo insistentemente, que expulses de mim, vosso servo, o demônio do enfeitiçamento (*probaskánias*), da maldade, da inimizade, e afasta de mim toda a enfermidade e todo a debilidade, para que eu fique saudável e [mantendo-me saudável] recite a oração evangélica: Pai nosso, que estais nos céus, santificado seja teu nome, venha o teu reino, seja feita a [tua] vontade, na terra [como] no céu. O pão n[osso] de cada dia dai-[nos] hoje, e perdoa as nossas ofensas, conforme nós perdoamos os que nos ofenderam, e não nos conduzas em tentação, Senhor, livra-nos do mal. Pois tua é a glória pelos séculos E os... no princípio era a palavr[a]. Livro da geração de Jesus Cristo, filho [de Davi, filho de Abraão]. Oh luz de luz, Deus verdadeiro, concede-me, teu servo, a luz. Santo Sereno suplica por mim para fique completamente curado.

Análise:

Neste amuleto temos a invocação das entidades a quem se pede a proteção e a saúde. Nos Papiros Mágicos Gregos encontraríamos a invocação de

² O leitor observará que todos os amuletos datam entre o IV e o VI séculos, o que poderia levantar suspeita de anacronismo na análise, uma vez que estendemos a análise para a discussão de magia em séculos anteriores. Essa prática, no entanto, não é incomum, uma vez que se supõe que as fórmulas e artefatos mágicos sejam relativamente estáveis durante séculos, apesar de poder haver variações e inovações.

diferentes deuses, pagãos ou até mesmo IAO (Javé). No caso de um amuleto cristão, temos a invocação do “Senhor, Todo-Poderoso” e de Santo Sereno. Diferentemente dos feitiços dos PGM, não encontramos referências a elementos materiais, como ervas, plantas, penas, etc. Caso houvesse a prescrição desses elementos, eles deveriam ter sido usados na confecção do amuleto. Portanto, essa é uma diferença importante a considerar entre as prescrições e receitas para magia e os amuletos. Estes últimos já são um passo à frente no processo, já são artefatos mágicos poderosos prontos, ou quase prontos, uma vez que ainda podem se fazer necessárias orações, gestos (sinal da cruz), e o atar do amuleto junto ao corpo. Também podemos entender a ausência de mais entidades evocadas devido ao monoteísmo cristão, o que não impede que santos, anjos ou diferentes nomes de Deus sejam invocados.

Um amuleto deve ser um texto de concentração de poder, de evocação metonímica e metafórica de outros textos e imagens que façam associações poderosas. Neste sentido, um amuleto ou uma fórmula de magia não é um amontoado de palavras, símbolos, imagens sem sentido. Como mencionado acima, seguimos a perspectiva teórica proposta por Stanley Tambiah de que na magia rege uma rigorosa semântica, voltada para os fins desejados (TAMBIAH, 1968). Um texto ou ritual de magia implica num mapeamento de mundo. Nesse sentido a magia segue sua própria lógica. A pergunta a se fazer é: onde encontrar poder, com que imagens e palavras revesti-lo, e para que fim canaliza-lo? Ora, poder está junto a Deus e junto a relatos que narram ações poderosas realizadas por Deus. Por isso esse amuleto recita a oração do Pai Nosso, pronunciada e ensinada pelo próprio Cristo. Trazer essa oração escrita junto ao corpo é uma forma de, por justaposição simbólica e física, evocar seus poderes de mediação entre Deus e o homem, naquela pessoa, naquela situação específica. O mesmo encontramos no caso das citações de inícios do Evangelho de João e do Evangelho de Mateus. É como se o amuleto sugerisse: e todas as ações poderosas do Cristo relatadas nesses textos sagrados cujos inícios estão copiados (no princípio da parte pelo todo) sejam evocadas sobre quem porta esse amuleto³. Soma-se a essas duas citações evangélicas uma evocação solta de um credo cristão ou alguma referência litúrgica. E como magia tem que ver com efeitos e não com teologia em geral, e como mais importa o varejo que o atacado, a última invocação é dirigida a Santo Sereno, o santo mediador.

³ Nos PGM e em outros artefatos mágicos do mundo antigo havia o recurso de inserir pequenos relatos, geralmente de Hesíodo e Homero, e no caso de textos cristãos da Bíblia. Esses relatos são chamados tecnicamente de *historiolae* (singular: *historiola*). Mais sobre esse assunto em FRANKFURTER, David. Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells. In: *Ancient Magic and Ritual Power*. Marvin Meyer & Paul Allan Mirecki. Leiden: Brill, 2001, p. 457-476.

Podemos perceber um princípio de composição desse amuleto, que imaginamos se faz operante nos demais, a saber: o afinilamento dos símbolos, narrativas, imagens e entidades evocadas para a ação no corpo que toca o amuleto, o corpo que é objeto dos benefícios pretendidos.

B) *Invocação a Cristo por saúde e contra mau tratamento*

Referência: P. Cairo, Museu Egípcio 10263: papiro, IV ou V século

Eu te invoco, [Deus do] céu e Deus da terra e dos santos por meio [do seu sangue], a plenitude do *aión*, que chegou até nós, que veio ao mundo, e quebrou o casco de Caronte, que veio por meio de Gabriel, no ventre de Maria, a Virgem, que nasceu em Belém e foi criado em Nazaré, que foi crucificado [...] que a cortina do Templo rasgou por si mesma, o que ressuscitou dos mortos no túmulo, no terceiro dia de sua morte apareceu na Galileia e subiu para o alto dos céus, o que tem à sua esquerda miríadas de miríadas de anjos, e da mesma forma à direita miríadas de miríadas de anjos, que a uma voz gritam três vezes: Santo, santo o rei eterno, porque os céus estão plenos de sua divindade, o qual tomou seu caminho nas asas do vento.

Vem, misericórdia, o Deus eterno, o que subiu até o sétimo céu, o que vem da direita do Pai, o cordeiro louvado, por meio de cujo sangue as almas foram libertadas e por meio de quem as portas de bronze abriram por si mesmas, o que quebrou as barras de ferro, que libertou os prisioneiros na tre[va], o que tornou o Caronte impotente, o que prendeu o inimigo rebelde (*apostáten*), o que os lançou nos seus próprios lugares. Os céus foram abençoados, e a terra se alegrou, porque o inimigo se afastou deles, e tu deste liberdade à criatura que louvou o Senhor, Jesus, a voz que absolveu os pecadores, nós que clamamos por seu santo nome. Os principados [e] os poderes e os governantes mundiais das trevas, seja espírito imundo, seja o demônio que cai nas horas da metade do dia, seja resfriado, seja febre fraca ou febre de gripe, ou mal tratamento por parte das pessoas, ou poderes do adversário: não tenham poder contra a imagem, pois foi formada da tua divina mão, porque teu é o poder sobre tudo, oh misericórdia do *aión*, o que domina para sempre.

Análise:

A tradução inglesa desse amuleto na coletânea de magia cristã feita por Meyer e Smith faz referência a certo caráter gnóstico do texto. Vamos observar esse aspecto em mais detalhes. O amuleto tem um texto relativamente longo que primeiro traz uma história de ações salvíficas do Cristo, incluindo suas realizações na terra (“rasgar o véu do templo”), e no mundo do além (“quebrar o casco de Caronte”). Depois segue de forma mais abstrata, quase litúrgica, listando ações salvíficas do Cristo no mundo dos mortos. Passa da

narrativa, na primeira parte, à evocação, na segunda parte, que a despeito de também ter partes narrativas, tem por fim afunilar as referências das esferas espirituais cósmicas (“os principados”, “os poderes”, “os governantes mundiais das trevas”) até questões específicas e quotidianas, como demônios particulares, resfriado, febre, mal tratamento, etc. Isso indica que para quem confeccionou o amuleto - e provavelmente para quem o portava - os elementos do além-mundo incidiam diretamente sobre os assuntos quotidianos. Dessa forma entendemos que os elementos “gnósticos” (eu apenas diria: “além-mundo”) lembrados por Meyer são aqui evocados devido a seu poder de incidir efetivamente sobre a vida do portador do amuleto. Isso, no entanto, não implica que o amuleto não faça um exercício teológico. A cultura popular tem o poder de lidar com narrativas míticas, teológicas e especulativas, desde que seus símbolos venham a cooperar para a solução de problemas quotidianos. Não se trata de um fazer isso para obter aquilo, mas de coisas que se relacionam segundo um modelo dualista de mundo, no qual o que acontece no além-mundo tem incidência sobre esse mundo. Nos amuletos podemos perceber esse princípio em ação.

C) *Amuleto de cura para uma mulher*

Referência: Florença Instituto Papiroológico “G. Vitelli” 365, V ou VI século.

Santo, santo, santo, Senhor... quem tu curaste novamente, o que ressuscitou Lázaro dentre os mortos, mesmo no quarto dia, que curou a sogra de Pedro, o que fez muitas coisas não relatadas, além dos que adicionaram nos santos evangelhos: cura a que porta esse amuleto divino na doença que a oprime, por meio de preces e representação da sempre-írmã, mãe de Deus (*theotókou*) e ...

Análise:

Neste curto amuleto encontramos a associação de elementos litúrgicos (o Sanctus), referências a dois milagres de Jesus - o primeiro a ressurreição de Lázaro e o segundo a cura da sogra de Pedro - e, por fim, para seguir o princípio da parte pelo todo, de muitas outras curas adicionadas ou não nos evangelhos. Tudo isso tem como foco potencializar o pedido de cura da portadora do amuleto. Por fim, são mencionadas preces e a representação da Virgem. Nos parece que há um claro componente de gênero no amuleto usado por uma mulher: ainda que Lázaro seja um homem, o pedido é feito por suas irmãs, seguindo a referência à sogra de Pedro e à Virgem como entidade que recebe as preces.

D) *Amuleto de cura segundo o Evangelho de Mateus*

Referência: Oxyrhynchus 1077, VI século.

Evangelho curativo (*iamatikón*) segundo Mateus. E Jesus andou por toda a Galiléia, ensinando e pregando o evangelho do Reino, e curou toda enfermidade (*nóson*), e toda enfermidade, e toda doença (*malakían*) entre o povo. E espalhou-se a fama dele por toda Síria, de forma que traziam a ele todos os que tinham doenças (*kakws échontas*), e Jesus as curou.

Análise:

Este breve amuleto é diretamente associado a um dos evangelhos, o de Mateus. É uma apropriação muito peculiar do evangelho ao chamar o amuleto de “Evangelho Curativo Segundo Mateus”. A citação feita do Evangelho é do sumário de 4, 23-24, que relata de forma abreviada e concentrada várias ações milagreiras de Jesus e o aumento de sua fama. O uso de um sumário num amuleto, onde supomos que só devem entrar elementos simbólicos importantes, que cooperem para a realização dos efeitos pretendidos, nos mostra como na cultura popular os textos bíblicos são ressignificados criativamente. Nos manuais de exegese entendemos o gênero sumário como um relato abreviado, de criação do redator dos evangelhos, que tem como finalidade dar densidade narrativa em forma abreviada. Afinal, apesar de diferenças entre si, os milagres são sempre muito parecidos, sendo compostos pelas seguintes partes: descrição da enfermidade, relato do encontro do enfermo com o milagreiro, troca de palavras e pedido de cura, uso de alguma palavra mágica e/ou elemento gestual e material (saliva e barro, por exemplo), ordem de cura e, por fim, a descrição dos efeitos (a cura). Depois de relatar meia dúzia deles, não faz mais sentido relatar milagres repetidamente. Mas se a ideia é dar conhecimento do poder do milagreiro, e ainda fazer transições entre blocos da narrativa, basta inserir um sumário ao invés de mais relatos específicos. Esse é o uso literário do sumário. No uso da magia, e do amuleto especificamente, no entanto, o sumário atende a outra necessidade: a de relatar e evocar ações de poder em poucas palavras, de forma exemplar. A referência a curar doença/enfermidade é citada 4 vezes, e numa delas de forma repetitiva, artificial. Nada disso é gratuito. Trata-se de concentrar poder por meio de palavras sobre o objeto que toca o corpo do que pede proteção. É um tipo de exegese material do texto.

Não bastasse o uso desse recurso de concentração de referências com o mínimo de espaço, o amuleto tinha seu texto disposto na forma de cruces, que no centro tinham a imagem de uma pessoa. O amuleto, portanto, era dobrado várias vezes de forma a chegar a ter na face externa um rosto

humano (a pessoa que o porta? uma representação do Cristo?). Temos então nesse caso, e em em vários outros amuletos, o uso de imagens que cooperam com os aspectos narrativos e semânticos do amuleto. Imagem e palavra cooperando e promovendo efeito mágico.

E) *Amuleto de exorcismo para proteção de uma mulher grávida.*

Referência: London Oriental Manuscript 5525, pergaminho.

No caso desse amuleto optamos por não traduzi-lo, devido a sua extensão. Vamos apresentar sua estrutura e destacar alguns de seus elementos mais importantes. Apresento a seguir a estrutura do amuleto, adaptando a análise feita por Kropp (1931, v. 2, p. 205):

- a) Conjuração e pedido de proteção contra demônios, para uma mulher, sua casa, e especialmente para uma criança da qual ela está grávida (1-31).
- b) Oração de proteção a Iao Sabaot e aos anjos contra o demônio Abersélia. Desenho da imagem divina sobre a qual deve descer o poder divino. (33-37).
- c) Conjuração dos arcanjos e dos eóns contra febre e outros demônios (38-49).
- d) Letras e invocações do nome de Cristo (50-63)
- e) A estrutura “ablanathanabla” com conjuração da febre (64-79)
- f) Lista decrescente do “alfa e do ômega” e crescente dos números 1 - 7 (80-93)
- g) Pedido de envio de Miguel e conjurações por proteção, invocação de Helios (94-108)
- h) Invocação de listas de anjos e seres celestes, com lista de vogais e *voces magicae* (109-119)
- i) Conjuração dos nomes e poderes divinos pela saúde de Pelca e de seus filhos (120-129)
- j) Sequência de *voces magicae* e pedido final por Pelca e seus filhos (130-136).

Trata-se de um amuleto com um longo texto, escrito em língua copta, acompanhado com imagens e palavras mágicas (*voces magicae*) diagramadas em formas geométricas. Não há citações e referências bíblicas, como nos textos acima. Não faltam, no entanto, indicações das funções do amuleto na vida de Sura, filha de Pelca, a destinatária. Esse amuleto é, portanto, muito mais

longo e complexo do que os que tratamos acima. Teria ele sido elaborado por um mago profissional e qualificado? Passemos a uma análise algumas de suas partes mais importantes:

Ele começa com um conjuro de Deus:

Eu te conjuro pelo teu nome, pelo teu poder e pela tua imagem (*zôdion*) e por teu amuleto (*phylaktérion*) de salvação e pelos lugares onde moras, por teu bastão (*rabdos*) de luz (5) na tua mão direita e de teu escudo (*arma*) de luz na tua mão esquerda e aos grande poderes que estão diante de ti. Não te afastes e não ignores, até que consideres descer sobre a sua imagem (10) e seu amuleto de salvação (1-10).

A fórmula “eu te conjuro”, comum nos papiros mágicos, se repete 6 vezes em todo o amuleto. O texto é também marcado pela presença de imperativos, num total de 33. Os imperativos são reforçados por interjeições que expressam a urgência do tema e que, portanto, apressam a ação divina por meio da repetição por sete vezes de séries de interjeições, como “sim, sim, agora, de uma vez, de uma vez!” (32). O pedido do amuleto é bem específico: proteção a Sura, a seus filhos, o que está em seu ventre, aos dela nascidos e aos que ela terá no futuro. Trata-se, portanto, de um tema muito frequente nos papiros mágicos e nos amuletos: a proteção de mulheres grávidas, de seus bebês, estejam ainda no ventre ou sejam recém-nascidos. A cultura popular no mundo antigo tinha todo um conjunto de crenças sobre demônios especializados em fazer mal aos fetos e recém nascidos. No mundo greco-romano havia a crença em demônios especializados em fazer dano ao útero das grávidas ou a seus bebês (JOHNSTON, 1995 e AUBERT, 1989). No tratado de demonologia judaico, o Testamento de Salomão, dentre os demônios entrevistados pelo arqui-exorcista, há pelo menos dois que têm a mesma especialidade.⁴

No amuleto em questão o pedido é:

“Vigie e projeta os quatro lados do corpo e da alma e do espírito e da casa toda de N. filha de N. e da criança que está no seu ventre, assim como de toda criança nascida dela. Conduze-os em vida, o ano todo, sem qualquer enfermidade. Expulsa dela qualquer poder maligno. Nunca permita que eles se aproximem dela, e de seus filhos, até que ela os venha a parir. Expulsa dela todo mal e todo maligno e todo Apalaf e todo Aberselia, e também todo o poder das trevas e todo mau olhado, e todo golpe de olhar, assim como todo resfriado, toda febre e todo temor. Afasta tudo isso! Expulsa tudo isso dela e para longe dos seus filhos até que ela venha a parir, a expulsa para longe de sua moradia, imediata e rapidamente!. Não permita que eles a visitem ou ao filho do qual ela está grávida até a distância 200 milhas de circunferência”.

⁴ Cf. os capítulos 9 e 12 do Testamento de Salomão em CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. London: Darton, Longman & Todd, 1983.

A repetição é um dos recursos para que a divindade seja compelida a atender a mulher que porta o amuleto. Sua causa, e de seus filhos, os vivos e os futuros, deve ser repetida em diferentes formatos, à exaustão. Na linguagem da magia não se trata apenas de transmitir informação, como na linguagem corriqueira. Nela a redundância é bem vinda, necessária até.

Para que lhe seja garantida a proteção solicitada o texto também exagera no número de entidades divinas que são invocadas ou listadas no amuleto. Elas se dividem em dois grandes grupos: as conhecidas (como os anjos, Javé, Cristo) e as desconhecidas, cujos nomes são variações do nome divino (às vezes corruptelas, como é o caso de “Atonai”, 39), ou seres cujos nomes provêm dos jogos de composições em palavras mágicas (*voces magicae*), ou seja, em palavras que não têm sentido lexical.⁵ Pelas entidades podemos concluir se tratar de um amuleto cristão. O Deus dos judeus, nomeado como “Iao” e “Sabaot”, é acompanhado por anjos (Miguel, Gabriel, Rafael, Suriel, entre outros). No entanto, ninguém tem seu nome repetido mais vezes, em sequência que “Jesus” (oito vezes) e Cristo (sete vezes). Como mencionamos acima, neste amuleto não há referências a passagens bíblicas ou a aspectos doutrinários sobre Jesus.

Nos chama a atenção nesse amuleto que há estruturas que jogam com números e com vogais do alfabeto copta (e grego, como eles se sobrepõem). Uma dessas passagens traz:

AAAAAAA	1	OOOOOOO
AAAAAA	2	OOOOOO
AAAAA	3	OOOOO
AAAA	4	OOOO
AAA	5	OOO
AA	6	OO
A	7	A

(91-93)

Trata-se de uma manipulação do Alfa e do Ômega, e dos números 1 a 7. As letras do alfabeto eram consideradas como entidades angelicais, ou símbolos do poder criador de Deus, por se tratar de linguagem primordial (COX MILLER, 1986). Tampouco podemos nos esquecer da famosa fórmula cristológica do “Alfa e do Ômega”, atestada no Apocalipse de João e amplamente utilizada na magia popular egípcia. Na nossa lista acima, temos

⁵ Cf. Os diferentes tipos e funções de *voces magicae* nos Papiros Mágicos em CARDOSO, Patrícia S. F. O uso das *voces magicae* nos Papiros Mágicos Gregos. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, p. 162-175, 2017.

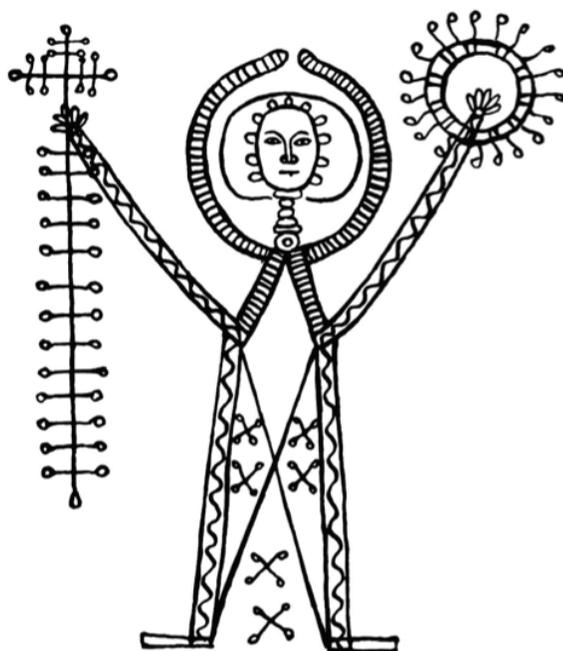
apenas essas duas vogais, que começam com 7 unidades, em cada coluna, terminando em uma. No centro encontramos números, que aumentam de 1 a 7, ou seja, enquanto a quantidade de letras diminui, os números aumentam até o 7. Os usos das vogas alfa e ômega e do número sete implicam em códigos mágicos cujo sentido preciso é difícil definir. Mais abaixo no amuleto há uma lista com as letras do alfabeto, nomes mágicos e anjos com seus atributos:

A EIA	Miguel, a paz
E EIIAK	Gabriel, a graça
E MIIAK	Raphael, o poder
I SEMIIAK	Suriel, a vontade
O ARTORE	Raguel, a verdade
U ARTORAN	Anael, a glória
O NARTORAK	Sarafuel, o que cura e sara

Neste caso, fica mais clara a relação entre as letras do alfabeto com os nomes dos anjos. Os nomes da coluna do meio podem os nomes ocultos (ou celestes) dos anjos. Com esses recursos, entre outros, o texto cria uma aura misteriosa e poderosa. Segundo Patrícia Cox Miller (1986), essas palavras “sem sentido”, relacionam o amuleto com o mundo da criação do mundo por meio da linguagem divina e, portanto, ao centro do poder cósmico. Neste sentido é uma injustiça acusar os rituais de poder representados pelos feitiços e amuletos de uso de pura técnica, desprovida de religiosidade. Ao contrário, entendemos que eles oferecem na vanguarda das lutas da vida, como na proteção de grávidas e de bebês recém-nascidos, elementos místicos aplicados à vida quotidiana. Trata-se de teologia em ação, mística aplicada

Por fim, queremos destacar um dos elementos mais importantes desse amuleto. No seu início do texto, entre os primeiros imperativos consta: “Não te afastes e não ignores, até que consideres descer sobre a sua imagem (10) e seu amuleto de salvação” (1-10). Logo após a primeira referência do nome da portadora do amuleto, “Sura, filha de Pelca”, está desenhada uma enigmática imagem:⁶

⁶ Essa imagem é um desenho do original, segundo MEYER, M.; SMITH, R. *Ancient Christian Magic*, 1999, p. 121.



Seria essa a imagem sobre a qual deveria Deus se dignar a descer (9)? É ela uma representação de Deus ou de uma entidade divina como a guardiã de Sura contra as enfermidades e contra os demônios que poderiam fazer dano a seus filhos? A imagem apresenta uma figura humana em pé, com os dois braços estendidos para cima, portando armas. Na sua mão esquerda traz uma representação do sol, chamado no amuleto de “escudo de luz”, e na mão direita um cetro ou cajado com uma cruz em cima, chamado de “bastão de luz”. No seu quadril e entre seus pés estruturas em “x” que podem sugerir estrelas. Seu rosto é desenhado por meio de vários recursos que sugerem autoridade e poder. Ele é apoiado como que por argolas ou colares, e o rosto mesmo têm três estruturas circulares que lhe dão destaque e majestade. Primeiro temos doze protuberâncias em torno da cabeça (doze se pressupormos que há uma escondida atrás do pescoço, se respeitamos os espaços entre eles), sobre eles uma estrutura circular simples, numa espécie de auréola e, por fim, uma estrutura circular maior, externa, que não chega a se fechar no topo, estando aberta para cima. Seria uma indicação de conexão celeste dessa figura divina? É impossível saber a que se refere a imagem. Seu âmbito celeste, astral, divino, iluminado e protetor, no entanto, nos parece evidente. Podemos seguir várias linhas de interpretação, que não necessariamente se excluem em todos os aspectos.

- a) Há elementos que nos lembram vagamente o Filho do Homem do capítulo 1 do Apocalipse: “sua face era como o sol, quando brilha com todo o seu esplendor” (v. 16). Ele também tinha na mão direita “sete estrelas” (v. 16). Ele dizia ter “as chaves da Morte e do Hades” (v. 18). Não devemos, no entanto, limitar a imagem do amuleto à função de uma ilustração dessa passagem bíblica ou de outra qualquer. Sequer é necessário que haja correspondência exata dos elementos.
- b) Também podemos pensar em uma imagem andrógina ou angelical. Podemos observar que o rosto tem feições femininas, além de não estar barbado. Também podemos observar que as mãos da imagem são representadas como folhas. Nesse caso, isso nos associa essa imagem a imagens orientais e egípcias com mulheres em pé com braços que terminam em folhas (KEEL; UEHLINGER, 2010). Nesse caso temos uma imagem que evoca fertilidade, o que seria apropriado para um amuleto para fins de bom parto e proteção de crianças.
- c) A imagem, por outro lado, também lembra antigas representações de deusas. Há no antigo oriente e no Egito imagens de deusas que estão em pé segurando um sol numa mão e um cajado ou cetro na outra. O mesmo padrão se encontra em imagens gregas. No Museu Arqueológico de Antalya, na Turquia, há uma imagem de Ártemis, proveniente de Perge, do período romano, em pé ao lado das três graças. Ela porta com a mão direita um bastão e na mão esquerda seu arco. Do seu rosto emanam os raios do sol e da base de sua cabeça, por trás, estende-se uma meia lua. As doze protuberâncias na cabeça da imagem do amuleto podem ser referência visual dos astros que coroavam a mulher do Apocalipse 12.

O Amuleto provavelmente compõe imagens de poder a partir de diversas referências visuais e imaginárias, algumas provavelmente desconhecidas para nós, em um todo inédito e criativo. Ou seja, o interesse da imagem não é referencial, mas de compor uma imagem com elementos que evoquem autoridade e poder. E isso ela o faz com competência devido a sua ênfase nos elementos solares e astrais.

Considerações finais

- a) Já argumentamos acima, mas entendemos não ser demais repetir e enfatizar o ponto central de nosso argumento: magia é um fe-

nômeno que só pode ser estudado por meio de diferentes fontes, em múltiplos ângulos. Cada tipo de fonte deve ser estudado em sua especificidade, em especial, em sua pragmática. Neste ensaio exploramos o andar de baixo das práticas de magia, a saber, magia realizada, materializada e, muito provavelmente, usada junto ao corpo. Os amuletos nos dão a dimensão prática e corporal da magia. Eles representam a peça estratégica que falta para a montagem desse complexo quebra-cabeça.

- b) As práticas mágicas, em especial as dos amuletos, nos fornecem corretivos importantes para o textualismo e biblicismo de nossas práticas de investigar história do cristianismo primitivo. Devido a nossos contextos universitários e a nossos hábitos de leitura, iniciamos e terminamos nossas interpretações com os textos. Magia e milagre são estudados na exegese bíblica prioritariamente em narrativas de milagres sinóticas e em Atos dos Apóstolos. Propomos que esses relatos, mesmo produzidos por redatores oriundos dos estratos populares, representam uma espécie de ponta do iceberg. Eles se encontram no nível da divulgação e propaganda das ações de milagreiros consagrados, seja Jesus de Nazaré, sejam os apóstolos. Mas esses relatos não dizem nada sobre as práticas religiosas mágicas dos cristãos dos dois primeiros séculos do cristianismo se não são confrontados com o material dos estratos inferiores. Proponho que as práticas mágicas do cristianismo primitivo sejam estudadas de baixo para cima e que materiais como os PGM ou os amuletos antigos não sejam usadas “a título” de exemplo ou de ilustração, mas que sejam considerados como fontes fundamentais para a pesquisa sobre a magia em ação.
- c) O estudo das práticas religiosas populares do cristianismo primitivo a partir dos artefatos de uso corporal, como os amuletos, tem poder de redimensionar a compreensão dos demais documentos e testemunhos antigos. Os relatos do Novo Testamento não são apenas propaganda de magia, ou reflexões teológicas sobre a ação de Jesus e dos discípulos. Eles são incorporados como parte constituinte dos rituais de poder, na forma das *historiolae*, dos relatos que evocam poder, que afunilam memórias de poder sobre o corpo a ser protegido e curado. A exclusividade dos usos da Escritura para fins de interpretação teológica ou reflexão abstrata é questionada por essas práticas do texto. Textos que narram sobre ações poderosas não são usados exclusivamente - ou sequer têm como função principal

- promover interpretação, antes eles são acionados para gerar mais ações poderosas.
- d) Por fim, o estudo atento das fontes populares, como os amuletos mágicos, nos alerta a evitarmos usos estereotipados de conceitos de magia como técnica mecânica, sem poder de reflexão. Magia é um sistema de pensamento que articula imagens, metáforas, narrativas, conceitos de Deus e dos seus auxiliares. Também há fortes indícios de que os rituais de poder mágicos do cristianismo primitivo tangenciavam o universo simbólico da mística, como pudemos ver nas referências às ações libertadoras do Cristo no além-mundo, nas comutações do alfabeto, em especial do alfa e do ômega, dos jogos com os números, em especial com o sete, permitindo criar conexões com tradições teológicas e místicas das mais diversas.

Referências bibliográficas

- AUBERT, J.-J. Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic. *Greek-Roman and Byzantine Studies*, v. 30, p. 421-449, 1989.
- BETZ, Hans Dieter (Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Vol. 1: Texts. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- BRASHEAR, William M. The Greek Magical Papyri: an introduction and survey, annotated bibliography (1928 - 1994). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, v. II18, n. 5, p. 3380-3684, 1995.
- CALVO MARTINEZ, J. L.; SÁNCHEZ ROMERO, Maria Dolores. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos, 1987.
- CARDOSO, Patrícia S. F. O uso das *vores magicae* nos Papiros Mágicos Gregos. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, p. 162-175, 2017.
- CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. London: Darton, Longman & Todd, 1983.
- COX MILLER, Patricia. In praise of Nonsense. In: ARMSTRONG, A. H. (Ed.) *From classical Mediterranean spirituality*. New York: Crossroad, 1986, p. 481-505.
- FRANKFURTER, David. Narrating Power: The theory and practice of the magical *Historiola* in ritual spells. In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul Allan. *Ancient magic and ritual power*. Leiden: Brill, 2001, p. 457-476.
- JOHNSON, S. I. Defining the dreadful: remarks on the Greek Child-Killing Demon. In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul Allan (Eds.). *Ancient magic and ritual power*. Leiden: Brill, 1995, p. 361-387.
- KEEL, Othmar & UEHLINGER, Christoph. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Fribourg: Bibel+Orient Museum Academic Press, 2010.

- KROPP, Angelicus M. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 Bände. Bruxelas: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1931.
- MEGGITT, Justin J. Did Magic Matter? The saliency of magic on the Early Roman Empire. *JAH*, v. 1, n 2, p. 170-229, 2013.
- MEYER, Marvin W.; SMITH, Richard (Eds.). *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- PREISENDANZ, Karl *et al.* (Ed.). *Papyri Graecae Magicae / Die griechischen Zauberpapyri*. Vol. 1 e 2. München; Leipzig: K. G. Saur, 2001.
- TAMBIAH, Stanley, J. The magical power of words. *Man*, New Series, v. 3, n. 2, 1968.
- WILBURN, Andrew T. *Materia Magica, The archeology of magic in Roman Egypt, Cyprus and Spain*. Ann Harbor: University of Michigan Press, 2012, p. 2-25.

Submetido em: 30-4-2020

Aceito em: 8-5-2020