

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS  
CURSO DE HISTÓRIA

**ELIZAN SOUSA SANTOS**

**“CURA-ME, SENHOR, E EU SEREI CURADO” (JR 17,14):** mística e práticas de cura de  
doenças no Antigo e no Novo Testamento em perspectiva comparada

São Luís  
2024

**ELIZAN SOUSA SANTOS**

**“CURA-ME, SENHOR, E EU SEREI CURADO” (JR 17,14): mística e práticas de cura de doenças no Antigo e no Novo Testamento em perspectiva comparada**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História da Universidade Estadual do Maranhão para a obtenção do grau de Licenciatura em História.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira.

São Luís  
2024

Santos, Elizan Sousa.

“Cura-me, Senhor, e eu serei curado” (Jr 17,14): mística e práticas de cura de doenças no Antigo e no Novo Testamento em perspectiva comparada / Elizan Sousa Santos. – São Luís, 2024.

102 f.: il.

Monografia (Graduação) – Curso de História. Universidade Estadual do Maranhão, 2024.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira.

1. Antiguidade. 2. Mística. 3. Cura de doenças. 4. Narrativa bíblica. I. Título.

CDU [82.091]:296:248.2

**ELIZAN SOUSA SANTOS**

**“CURA-ME, SENHOR, E EU SEREI CURADO” (JR 17,14):** mística e práticas de cura de doenças no Antigo e no Novo Testamento em perspectiva comparada

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História da Universidade Estadual do Maranhão, para obtenção do grau de Licenciatura em História.

Aprovada em: 20/08//2024

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Profa. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira (Orientadora)**

Doutora em História Social  
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

---

**Profa. Dra. Adriana Maria de Souza Zierer**

Doutora em História Social  
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

---

**Prof. Dr. Alex Silva Costa**

Doutor em História  
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

A minha mãe, Maria da Paz, por todo amor,  
carinho e dedicação.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão a todas as pessoas e instituições que contribuíram significativamente para a realização deste trabalho. Primeiramente, agradeço a Deus, cuja presença é a fonte da minha força e inspiração. Sem Ele, nada seria possível, e sou eternamente grato por Sua orientação e consolo constante durante toda esta caminhada.

A minha família ocupa um lugar especial em meu coração. Sou imensamente grato pelo incentivo e apoio incondicional dos meus pais, Maria da Paz Sousa Santos e José Ribamar Santos, bem como de meus irmãos Naura, Reinaldo, Edmilson, Damila, Jamila e Djane Santos. Agradeço também aos meus avós, Maria Benedita e João, por seus ensinamentos e experiências de vida. Aos meus cunhados Gastón Cândia, Alex Diniz e Jocélia Santos pelo companheirismo. E não poderia esquecer dos meus tios, primos e sobrinhos, o meu muito obrigado pela existência de vocês em minha vida.

À Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), por me proporcionar a oportunidade de estudar História, vivenciar o ambiente acadêmico e contribuir para a difusão do conhecimento científico. Sou grato à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), pelo suporte financeiro ao desenvolvimento da minha pesquisa de iniciação científica, a qual resultou no presente trabalho.

Sou grato a minha orientadora, a professora e doutora Ana Livia Bomfim Vieira, a “Deusa grega do curso de História”, a quem admiro muito, cuja orientação desde o início da minha iniciação científica até o presente momento foi fundamental. Agradeço à professora e doutora Adriana Zierer, a “Dama de verde medieval”, à professora e doutora Julia Constança, a “Menina de Buique”, pelos incentivos e apoio na participação de eventos acadêmicos, fundamentais para a minha formação. Agradeço à professora e doutora Solange Oliveira, pelo auxílio e sugestões de literaturas sobre as doenças na História, e ao professor e doutor Alex Costa, pelas contribuições para a versão final do trabalho. Agradeço a todos os professores do curso de História, de modo geral, e ao diretor do curso, o professor e doutor Carlos Alberto Ximendes.

Agradeço às secretárias Izabela Rabelo e Iete, que sempre estiveram à disposição para ajudar nas questões burocráticas, o que foi de grande valia para minha permanência no curso. Agradeço também às bibliotecárias Louisa Barros e Rosiene Santos, pelo excelente atendimento, auxílio com relação às famigeradas normas da ABNT, e todo o suporte bibliográfico essencial a minha pesquisa. Gratidão a todos os funcionários do prédio de História, que de certa forma contribuíram para este momento.

Meu agradecimento se estende ao professor e doutor Brian Kibuuka (UEFS/Universidade de Coimbra), pelas conversas enriquecedoras e indicações literárias valiosas. Ao professor, doutor e pesquisador do pensamento místico Daniel Justi (UNIFESSPA), cujas conversas, conselhos, dicas e obras sobre a mística antiga foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho. E ao professor, doutorando e pesquisador dos cristianismos no Maranhão William Braga (PPGHIST/UEMA), agradeço pelos conselhos e sugestões desde a iniciação científica até a elaboração deste trabalho.

Agradeço a minha amiga Lucinaura e suas filhas Emanuely e Milla Santos, a minha prima Joseilde Santos e minhas sobrinhas Samara, Gleyce e Amanda Santos, pessoas que foram fundamentais nos primeiros anos da minha estadia em São Luís, que me deram um lar e bastante cuidado nos momentos em que pensei em desistir, o apoio de vocês foi crucial para minha adaptação e formação.

Sou grato aos professores Wilson Chagas e Sylvio Matos, gestores do Centro Educa Mais Maria José Aragão, e a toda equipe de funcionários dessa instituição, pelo suporte tecnológico essencial para a escrita desta monografia no momento em que eu estava sem computador. Agradeço ao casal Marciane e Abnadab Castro pelo auxílio que prestaram a mim durante esta etapa da minha vida. Meu agradecimento ao meu amigo e colega de curso Van Joseph Correia, pela ajuda com a pesquisa e por todo suporte e apoio.

Aos amigos e colegas do curso de História e da turma 2020.1 de forma geral, pelo incentivo e apoio. Aos amigos que ganhei ao longo do curso, entre os quais são Jordan Santos, Rayemerson Silva, Ruan Matheus, Leandro Chaves, Welliton Soares, Erika Oliveira, Danrlei Mendes, David Dantas, Sidson Lima, Roberto Monteiro, Matheus Miranda, Filipe Campos, Ricardo Marques, Emerson Pires, Marlon Verde, Jéssica Martins, Adriana dos Santos, Leandro Ferreira, Ana Paula, Luma Soares e Diogo Frazão, agradeço a vocês pelo apoio e incentivo constantes ao longo desta jornada.

Por fim, àqueles que, de forma direta ou indireta, contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho e minha formação acadêmica, expresso meus mais sinceros agradecimentos.

*“Quanto mais acreditamos que Deus fere apenas para curar, menos nos é dado crer que haja alguma utilidade em suplicar por ternura”.*

C. S. Lewis

## RESUMO

O presente trabalho se propõe a analisar, sob uma ótica comparada, o pensamento místico e as práticas de cura de doenças no Antigo e no Novo Testamento, com o objetivo de compreender como religião, mito e magia faziam parte do contexto judaico-cristão antigo. As narrativas bíblicas não se constituíram de forma isolada e “pura”, mas a partir de constantes processos de interações e trocas culturais com outras sociedades mediterrânicas antigas, em termos de experiências místicas. Partindo dessas proposições, faz-se imperioso relacionar as práticas mágicas de cura a partir da noção de pensamento místico antigo e sua vinculação às narrativas bíblicas, para identificar a presença de termos, palavras, objetos, crenças, praticantes e práticas mágicas na documentação bíblica e, assim, comparar as práticas de cura de doenças entre o Antigo e o Novo Testamento. Por meio da perspectiva interdisciplinar e do comparativismo construtivo, como suportes teóricos e metodológicos, objetivamos contribuir para a compreensão das práticas de cura de doenças e suas recepções nas audiências judaicas e cristãs antigas. Assim, este trabalho contribui para um ampliar de horizontes sobre a mística, como uma estrutura de pensamento amplamente disseminada na Antiguidade, constituída pela tríade religião, mito e magia, e sua relevância no estudo das sociedades mediterrânicas, no geral, e das culturas judaicas e cristãs, no particular.

**Palavras-chave:** Antiguidade; mística; cura de doenças; narrativa bíblica.

## ABSTRACT

This present work aims to analyze, from a comparative perspective, the mystical thought and healing practices of diseases in the Old and New Testaments, with the objective of understanding how religion, myth, and magic were part of the ancient Judeo-Christian context. The biblical narratives did not arise in isolation and “purely”, but rather through continual processes of interaction and cultural exchanges with other ancient Mediterranean societies, in terms of mystical experiences. Based on these propositions, it is essential to relate magical healing practices to the concept of ancient mystical thought and its connection to biblical narratives. This involves identifying the presence of terms, words, objects, beliefs, practitioners, and magical practices in biblical documentation, in order to compare healing practices between the Old and New Testaments. Through an interdisciplinary perspective and constructive comparativism as theoretical and methodological supports, our objective is to contribute to the understanding of healing practices and their receptions among ancient Jewish and Christian audiences. Thus, this work contributes to broadening horizons on mystic as a widely disseminated framework of thought in antiquity, constituted by the triad of religion, myth, and magic, and its relevance in the study of Mediterranean societies in general, and Jewish and Christian cultures in particular.

**Keywords:** Antiquity; mystic; healing of diseases; biblical narrative.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 - Cura de lepra em Números, 2 Reis e evangelhos sinóticos.....	86
Quadro 2 - Cura por meio de ressurreição de mortos em 1 e 2 Reis e evangelhos sinóticos....	89
Quadro 3 - Cura de mão atrofiada em 1 Reis e nos evangelhos sinóticos.....	92
Quadro 4 - Cura e imunidade a veneno de serpentes em Números e Atos dos Apóstolos.....	94

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>O PENSAMENTO MÍSTICO E AS PRÁTICAS MÁGICAS DE CURA DE DOENÇAS.....</b>	<b>20</b>
<b>2.1</b>	<b>Mística: conceito e definição.....</b>	<b>20</b>
<b>2.2</b>	<b>Mística e cura de doenças no <i>milieu</i> (ambiente) mediterrânico.....</b>	<b>30</b>
2.2.1	Papiros Mágicos Gregos (PGMs).....	32
2.2.2	Epigrafias de Epidauro.....	33
2.2.3	Histórias de Tácito.....	34
<b>2.3</b>	<b>A formação da Bíblia e o ambiente místico antigo.....</b>	<b>36</b>
<b>3</b>	<b>A MAGIA NO ANTIGO E NO NOVO TESTAMENTO.....</b>	<b>44</b>
<b>3.1</b>	<b>Os campos semânticos: milagre ou magia na literatura neotestamentária?.....</b>	<b>50</b>
<b>3.2</b>	<b>A crença no mau-olhado e o uso de objetos mágicos entre judeus e cristãos.....</b>	<b>55</b>
<b>3.3</b>	<b>Praticantes e práticas mágicas na narrativa bíblica.....</b>	<b>62</b>
3.3.1	Exorcismos.....	64
3.3.2	Ressurreições.....	67
3.3.3	Domínios sobre os elementos naturais.....	68
<b>4</b>	<b>AS PRÁTICAS MÁGICAS DE CURA SOB UMA ÓTICA COMPARADA.....</b>	<b>71</b>
<b>4.1</b>	<b>Doença e cura no Antigo Testamento.....</b>	<b>74</b>
<b>4.2</b>	<b>Doença e cura no Novo Testamento.....</b>	<b>79</b>
<b>4.3</b>	<b>Praticantes e práticas mágicas de cura no Antigo e no Novo Testamento.....</b>	<b>81</b>
4.3.1	Cura de lepra.....	82
4.3.2	Cura por meio de ressurreição de mortos.....	87
4.3.3	Cura de mão atrofiada.....	90
4.3.4	Cura e imunidade a veneno de serpentes.....	93
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>95</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>98</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em 2020 o mundo vivenciou uma das piores pandemias<sup>1</sup> da história, ocasionada pela proliferação do vírus SARS-Cov-2, que causa a doença conhecida como Covid-19. A propagação do vírus naquele ano gerou um saldo significativo de mortes e, com isso, pessoas tiveram suas liberdades de ir e vir restritas e foram forçadas ao isolamento, o que alterou a dinâmica das relações interpessoais. Nesse contexto, a pandemia suscitou debates e discussões a respeito das doenças e seus impactos ambientais, sanitários, políticos, econômicos e sociais, além da preocupação com a finitude da vida e da busca desenfreada por uma cura através do desenvolvimento de vacinas e tratamentos.

Embora as doenças não sejam apenas uma realidade no mundo hodierno, durante muito tempo os estudos e pesquisas históricas voltadas para as enfermidades estiveram sob o domínio da medicina, cuja preocupação estava no âmbito da descrição dos sintomas e das conquistas científicas e farmacêuticas. Todavia, com a virada epistemológica de meados da década de 1970, baseada em uma *Nouvelle Histoire* (Nova História), novas fontes, problemas e abordagens trouxeram novos temas a serem analisados pelos historiadores, rompendo, assim, com as noções de uma historiografia tradicional, que ainda se faziam presentes na escrita da história das primeiras gerações dos *Annales*. Com isso, a temática das doenças ganhou destaque na historiografia mais recente.

Dentro dessa nova perspectiva historiográfica sobre as patologias, o historiador francês Jacques Le Goff escreveu que o problema com as enfermidades “É uma história dramática que revela através dos tempos uma doença emblemática unindo o horror dos sintomas ao pavor de um sentimento de culpabilidade individual e coletiva” (Le Goff, 1985, p. 8). Com isso, a partir da inserção das doenças como objeto da História, além de Le Goff, Jacques Revel e Jean-Pierre Peter (1995), também demonstraram que elas são mortais e por isso pertencem ao cotidiano do ser humano, pois desorganizam e reorganizam a vida social, elucidando a fragilidade e as desigualdades entre as pessoas afetadas.

Os cenários de dor, morte e caos causados pelas enfermidades na história, em particular as epidemias e pandemias, a exemplo da Covid-19, evidenciam que as doenças são um fenômeno antigo, que ocorrem desde os primórdios da humanidade. A esse respeito, temos diversos registros em que as doenças e epidemias<sup>2</sup> são retratadas em vários momentos da

---

<sup>1</sup> Pandemia é uma palavra originada do grego: *pan*, tudo, todo; *demos*, povo, ou seja, “sobre todo o povo”, cujo significado parte do princípio de um disseminar de doenças em escala global.

<sup>2</sup> Epidemia, por seu turno, significa “entre o povo”, do grego *epi*, entre, e *demos*, povo. Ou seja, uma proliferação

Antiguidade, desde cartas da Mesopotâmia<sup>3</sup> até os mitos gregos<sup>4</sup>, o que fica patente como os homens e mulheres da Idade Antiga percebiam e se portavam diante das infecções e pestes que os acometiam. Em outras palavras, podemos observar que a propagação das doenças, sejam aquelas que afetam as pessoas de forma individual ou coletivamente, sempre foram uma constante na História, pois “A história da humanidade também é a história das doenças que acometeram os homens e mulheres de todos os tempos” (Poizzer, 2021, p. 33).

Paralelamente a outros relatos da Antiguidade, a Bíblia também traz narrativas sobre as doenças e epidemias em suas páginas e como judeus e cristãos lidaram com elas ao longo do tempo. No Antigo Testamento, especialmente no livro de Levítico, são descritos inúmeros casos de enfermidades, a exemplo da lepra, úlceras, febre, cegueira e hemorroidas, além de outras patologias, cujas curas ocorreriam por intervenção direta de Deus e por meio dos seus profetas ao longo das narrativas. Com relação às epidemias, no Antigo Testamento estão registrados dois casos: as 10 pragas enviadas por Iahweh<sup>5</sup> ao Egito, narradas no livro de Êxodo, como forma de punir o faraó e os egípcios pela escravidão imposta ao povo hebreu, sendo esta considerada como a primeira epidemia registrada na História, e a peste dos filisteus, descrita no livro de 1 Samuel, quando os filisteus sucumbiram diante de uma enfermidade nas três das suas cinco cidades<sup>6</sup>, onde haviam levado a arca da aliança dos hebreus (Costrino, 2021; Kibuuka, 2020; Rezende, 2009).

No Novo Testamento, por seu turno, são descritas várias enfermidades em pessoas de forma isolada. Nos evangelhos e no livro de Atos dos Apóstolos, encontramos diversas narrativas de pessoas sendo curadas através dos feitos extraordinários realizados por Jesus e seus apóstolos, a exemplo também de ressurreições, exorcismos, entre outras maravilhas. Ademais, o Novo Testamento também menciona as performances, os objetos e as palavras de autoridade, utilizados na cura das doenças e na condução do pecador curado ao arrependimento e à salvação na figura de Jesus Cristo. Esses atos realizados por Jesus a Deus, segundo Daniel Justi (2017), corrobora para a construção do homem de Nazaré como o portador da salvação e das manifestações da divindade por meio dos seus feitos sobrenaturais.

No que tange às práticas de cura de doenças, Marc Bloch (2018), em sua obra *Os Reis Taumaturgos*, foi um dos pioneiros a estudar sobre a cura e sua atribuição a homens que

---

de doenças que se propaga com extrema rapidez em uma determinada região.

<sup>3</sup> Sete cartas que compõem os documentos do reinado de Zimrí-Lím (1780-1758 a.C), encontrados na cidade de Mari (Poizzer, 2021).

<sup>4</sup> As narrativas sobre a peste na *Iliada*, de Homero, e em *Édipo Rei*, de Sófocles (Costrino, 2021).

<sup>5</sup> Iahweh vem do tetragrama (quatro letras em grego) YHWH, com apenas as consoantes sendo utilizadas. Segundo a Bíblia de Jerusalém, foi apenas tardiamente que as vogais foram acrescentadas pelos judeus massoretas.

<sup>6</sup> As cinco cidades filisteias são: Azoto, Gaza, Ascalon, Gat e Acaron (1 Samuel 6,18).

eram capazes de realizar feitos espantosos na Idade Média. Nesta obra, baseada em um estudo comparativo dos reis pertencentes às dinastias capetíngia (França) e Normanda (Inglaterra), Bloch analisou o poder mágico do toque dos reis na cura de doentes infectados pelas escrófulas<sup>7</sup> e o uso de anéis mágicos para curar outras enfermidades como instrumentos de manutenção e sacralização do poder régio, ao mesmo tempo, justificados pelo direito divino dos reis em concordância com os preceitos do cristianismo.

Tendo em vista todo o panorama acerca das curas de doenças mencionadas na Bíblia, o presente trabalho tem como objetivo geral analisar, a partir de uma perspectiva comparada, a mística antiga e as práticas de cura de doenças no Antigo e no Novo Testamento, a fim de explicar como a religião, o mito e a magia faziam parte do contexto judaico-cristão. Enquanto que os objetivos específicos são: relacionar as práticas mágicas de cura com a concepção de pensamento místico antigo; identificar, nas narrativas do Antigo e no Novo Testamento, a presença da magia, por meio de termos, palavras, crenças, objetos, praticantes, performances de poder ou feitos prodigiosos; e comparar as narrativas de cura de doenças do Antigo com as do Novo Testamento para perceber as similaridades e distinções entre elas.

Vale ressaltar que diante de um mundo globalizado, caracterizado pelo intenso fluxo de mercadorias e pessoas, o estudo e a pesquisa acerca das práticas mágicas de cura de doenças são relevantes para a sociedade, no sentido de se compreender a mortalidade das doenças em contexto epidêmico/pandêmico e fomentar debates acerca das formas de lidar com as enfermidades que circulam na sociedade hodierna. Os efeitos da pandemia da Covid-19 ainda se fazem notórios no cotidiano das pessoas e, por isso, pesquisas no âmbito das curas de doenças são necessárias para a conscientização e enfrentamento, bem como no entendimento das suas consequências coletivas e na busca pela saúde.

Do ponto de vista acadêmico-científico, conforme visto na bibliografia especializada deste trabalho, existem poucas produções sobre a temática, uma vez que muitos livros e artigos que abordam as doenças e as práticas de cura são ainda muito recentes na historiografia atual, havendo, em sua maioria, obras e tratados na área da medicina que apenas descrevem as doenças e as epidemias ao longo da História. Dessa forma, o presente trabalho contribui para ampliar os estudos acerca da temática, não sob um viés medicinal, mas a partir de suportes teórico-metodológicos que perpassam a mera análise descritiva das doenças. Embora a metodologia utilizada tenha como ponto de partida a História, a contribuição de outras ciências, como a própria medicina, teologia, antropologia, arqueologia e

---

<sup>7</sup> Trata-se de inflamações dos linfonodos causadas pelo bacilo da tuberculose. Segundo Marc Bloch (2018), as escrófulas eram comuns em muitas regiões da Europa no período medieval.

filosofia serão cruciais para o aprofundamento da pesquisa e entendimento do fenômeno da mística e das práticas de cura. Ademais, a pesquisa proposta se baseia na História das religiões e religiosidades e nos estudos sobre religião, mito e magia, que se ocupam em compreender os fenômenos religiosos das sociedades da Antiguidade sob a perspectiva dos fenômenos plurais. Ainda que sejam linhas de pesquisas promissoras no meio acadêmico e científico, carecem de mais produções voltadas à cura e à doença em seu contexto místico, tornando, portanto, a temática inovadora na compreensão do sagrado.

A pesquisa proposta é pertinente dentro dos fenômenos religiosos plurais, pois traz contribuições recentes de diversos autores, como André Chevitarese, Daniel Justi, Pedro Paulo Funari, Gabriele Cornelli e Maria Regina Candido, os quais inauguraram no Brasil diversas pesquisas voltadas para o estudo das religiões, principalmente do pensamento místico na bacia do Mediterrâneo Antigo. Desse modo, o estudo realizado sobre as práticas de cura de doenças em seu contexto místico deve muito aos conceitos, epistemologias, problemáticas e hipóteses levantadas por esses autores em suas obras, as quais embasaram o desenvolvimento do presente trabalho.

O estudo em questão tornou-se original ao estabelecer paralelos entre a audiência do Antigo e do Novo Testamento e suas práticas mágicas utilizadas na cura das enfermidades, partindo das próprias questões formuladas no tempo presente, no que diz respeito ao lugar da religiosidade no tratamento de doenças. Apesar das diferenças substanciais no entendimento e nas percepções particulares sobre os fenômenos místico-religiosos e suas manifestações entre a audiência judaico-cristã antiga e o mundo atual, ainda há questões ligadas à noção do sagrado, do místico e da busca pela cura das doenças na contemporaneidade, conforme observamos no Brasil atual, um país onde há praticantes de um cristianismo de tradição pentecostal-carismática, cujas pesquisas sobre as práticas de cura na Antiguidade nos auxiliam na compreensão dos milagres curativos, os quais marcam presença em muitos arraiais evangélicos em nossos dias.

Por fim, para que o presente trabalho se torna-se viável, utilizamos a Bíblia como fonte histórica, com destaque para tradução em português da Bíblia de Jerusalém<sup>8</sup>. A Bíblia é o livro mais lido do mundo, além de ser um material de fácil acesso em língua portuguesa, presente em bibliotecas, sebos, livrarias e que pode até mesmo ser encontrada em

---

<sup>8</sup> A Bíblia de Jerusalém (2002) é a tradução para a língua portuguesa da *Bible de Jérusalem*, edição francesa, fruto dos estudos realizados pela Escola Bíblica e Arqueológica Francesa de Jerusalém. Conforme a editora Paulus, a tradução da Bíblia de Jerusalém segue os escritos originais, além de oferecer introduções, notas, referências marginais e apêndices.

formato digital. Sob essa ótica, a metodologia proposta para analisar e comparar os textos do Antigo e do Novo Testamento nos forneceu uma visão distinta dos círculos teológicos sobre a recepção da mística e das curas de doenças. Outrossim, a construção do presente trabalho somente se tornou possível por resultar de uma pesquisa de iniciação científica desenvolvida entre 2022 e 2023, intitulada *As Práticas Místicas de Cura de Doenças no Corpus Epigráfico Greco-Romano*, em que levantamos dados referentes as curas de doenças presentes nessa documentação, em âmbito místico e ritualístico, e percebemos as práticas que vinculam a religião, o mito e a magia no cotidiano das sociedades do Mediterrâneo antigo. Portanto, o presente trabalho contribui com as possibilidades de analisar a Bíblia em seu contexto de produção, a fim de proporcionar estudos e pesquisas sobre as práticas místicas enquanto um meio para se compreender os povos da Antiguidade e seus procedimentos mágico-religiosos na cura das doenças.

Assim, adotamos como percurso metodológico a pesquisa bibliográfica. Realizamos leituras e fichamentos de livros, artigos e obras específicas, a fim de compreender, de modo geral, as manifestações, desdobramentos e recepções do pensamento místico nas culturas mediterrânicas e nas sociedades judaicas e cristãs, com ênfase nas práticas mágicas, no geral, e nas práticas mágicas de cura de doenças, em particular, a partir da narrativa bíblica. No levantamento bibliográfico, por meio de uma perspectiva transdisciplinar, utilizamos autores da historiografia, em diálogo com a antropologia, arqueologia, filosofia e teologia para um maior aprofundamento da pesquisa e das discussões conceituais e epistemológicas, a saber: André Chevitarese e Gabriele Cornelli (2021), Daniel Justi (2017), Derek Collins (2009), Mircea Eliade (1992), Marshall Sahlins (1990), Carlo Ginzburg (1989), entre outros.

Para analisar as práticas mágicas de cura de doenças no Antigo e no Novo Testamento, de modo, particular, fizemos uso do método comparativo exposto por Marcel Detienne em sua obra *Comparar o Incomparável* (2004). Neste trabalho, o helenista belga propõe um *comparativismo construtivo*<sup>9</sup> como um suporte metodológico utilizado para comparar as sociedades e suas representações culturais, mesmo que o espaço e o tempo entre elas sejam distintos entre si. Essa construção comparativa se dá por meio da realização de uma escolha inicial, uma categoria de análise formulada pelo analista. Após essa escolha, conforme Detienne (2004) deve-se construir os *comparáveis*, marcadores estabelecidos pelo analista para

---

<sup>9</sup> O comparativismo construtivo de Marcel Detienne (2004) se baseia na ideia da construção de objetos comparáveis como metodologia, ao mesmo tempo em que refuta a comparação proposta por Marc Bloch, fundamentada na noção de que apenas sociedades vizinhas, que ocupam o mesmo recorte espacial e temporal, devem ser comparadas.

ressaltar as características e especificidades dos objetos a serem comparados. Em outras palavras:

Comparamos entre historiadores e antropólogos para construir comparáveis, analisar microssistemas de pensamento, esses encadeamentos que decorrem de uma escolha inicial, uma escolha que temos a liberdade de apresentar ao olhar de outros, escolhas exercidas por sociedades que, no mais das vezes não se conhecem entre si (Detienne, 2004, p. 65).

Assim, o objeto de estudo levantado pelo pesquisador/analista deverá definir as problemáticas a serem analisadas. Nesse sentido, a categoria cura de doenças é o foco para a construção dos comparáveis: procedimentos místico-rituais, terapêuticos, performáticos e espaciais nas práticas místicas de cura das enfermidades no Antigo e no Novo Testamento. Dito de outra forma, os nossos comparáveis envolvem a presença dos procedimentos mágicos na cura das doenças e suas recepções nas narrativas bíblicas (Antigo e Novo Testamento). Com a aplicação desses comparáveis na documentação bíblica, fizemos a análise das práticas contidas nos exemplos de cura e buscamos as similaridades, distinções e divergências entre as possibilidades mágico-religiosas que a literatura bíblica nos apresenta e como as culturas judaicas e cristãs recepcionaram essas práticas em seu cotidiano.

Embora o método de Detienne não se preocupe com as questões cronológicas e geográficas das fontes e das culturas comparadas, vale ressaltar que o Antigo e o Novo Testamento são constituídos por um corpus textual bastante diverso e que estabelecem diálogos com outras documentações antigas, dada a longa duração entre eles que se deu desde a consolidação do cânon da Bíblia Hebraica, no período helenístico, até a formação do corpus neotestamentário, no século IV d.C. Outrossim, as duas divisões da Bíblia, em seu contexto de formação, interagem com diversas práticas culturais e místicas do Mediterrâneo oriental antigo.

Destarte, o presente trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro, *O pensamento místico e as práticas mágicas de cura de doenças*, que trata sobre a relação entre o pensamento místico antigo, as práticas mágicas de cura de doenças nas culturas mediterrânicas e a formação da Bíblia, tendo como pano de fundo o ambiente (*milieu*) mágico do Mediterrâneo. Ademais, discutiremos o conceito de pensamento místico antigo (religião, mito e magia), sua difusão no Mediterrâneo, com foco nas práticas mágicas de cura de doenças dispostas em outras documentações antigas, e sua relação com a formação da Bíblia. Desse modo, temos como eixos de discussão: 1) o conceito e a definição da mística antiga, a partir da análise da bibliografia especializada e estudos de casos de algumas sociedades antigas; 2) a

difusão do pensamento místico, com enfoque nas práticas de cura de doenças em documentações do ambiente mediterrânico; e 3) a formação da Bíblia no contexto do ambiente místico antigo, a partir da construção do corpus bíblico inserido no Mediterrâneo.

No segundo, *A magia no Antigo e no Novo testamento*, identificaremos a presença da magia nas narrativas bíblicas, suas manifestações em palavras, termos, crenças e objetos mágicos, bem como o exercício das práticas mágicas pelos personagens bíblicos e suas recepções nas comunidades judaicas e paleocristãs. Dito isso, temos como eixos de discussão: 1) os campos semânticos: milagre ou magia na literatura neotestamentária?, com a análise de palavras e termos e sua conexão com o ambiente mágico; 2) a crença no mau-olhado e o uso de objetos mágicos por judeus e cristãos, com enfoque na noção de convergências entre os judaísmos, paleocristianismos e as culturas mediterrânicas e nas referências a essas crenças e objetos mágicos na documentação bíblica; e 3) praticantes e práticas mágicas na narrativa bíblica, cuja ênfase recai sobre as figuras de Jesus de Nazaré, os profetas e apóstolos lidos como homens divinos ou magos e suas práticas mágicas, como exorcismos, ressurreições e domínios sobre os elementos naturais.

Por fim, o terceiro, *As práticas mágicas de cura sob uma ótica comparada*, que coloca as práticas mágicas de cura de doenças no Antigo e no Novo Testamento em perspectiva comparada, a fim de ressaltar as similaridades, as distinções e as recepções em suas respectivas audiências. Logo, temos como eixos de discussão: 1) doença e cura no Antigo Testamento, que versa sobre as noções de doença e cura na literatura veterotestamentárias e a visão judaica sobre a causa das doenças e a busca pela cura; 2) doença e cura no Novo Testamento, onde discorreremos acerca das noções de doença e cura nas narrativas neotestamentárias, o olhar cristão da causa das doenças e a busca pela cura; e 3) praticantes e práticas de cura no Antigo e no Novo Testamento, em que de fato faremos a comparação entre as doenças, as curas e os praticantes de magia, ou seja, os agentes responsáveis pela cura, presentes no Antigo e no Novo Testamento, bem como a recepção do resultado dos feitos mágicos de cura pelas audiências na documentação bíblica.

## 2 O PENSAMENTO MÍSTICO E AS PRÁTICAS MÁGICAS DE CURA DE DOENÇAS

No contexto da Antiguidade, observamos que o fenômeno das curas de doenças, e de outras práticas mágicas, é atestado em várias documentações e em distintas temporalidades e espacialidades. Desse modo, o ambiente (*milieu*) mediterrânico foi palco de diversos relatos de manifestações sobrenaturais: homens com poderes sobre-humanos, capazes de praticar artes mágicas, dominar os elementos da natureza, exorcizar demônios e realizar maravilhas e feitos extraordinários. Tais atos e práticas, para Chevitarese e Justi (2021), são experiências que demonstram como o pensamento místico estava amplamente disseminado nas culturas antigas.

Para tanto, antes de adentrarmos no entendimento sobre as práticas místicas de cura de doenças, objeto do presente trabalho, é necessário entendermos o conceito de pensamento místico antigo e sua relação com os procedimentos de cura no Mediterrâneo e na formação do Antigo e do Novo Testamento. Desse modo, convém, em um primeiro momento, explicarmos as definições do conceito de mística, por meio dos significados fornecidos pela bibliografia utilizada. Com isso, analisaremos como as práticas chamadas de místicas, entre elas as curas de doenças, estavam presentes na bacia do Mediterrâneo antigo e nas sociedades circundantes, no geral, e, em particular, nas sociedades inseridas no judaísmo e no cristianismo, e, logo após, explicaremos o processo de formação da Bíblia dentro do ambiente místico antigo.

### 2.1 Mística: conceito e definição

A terminologia denominada de *mística*, conforme Marcos Pinheiro (2022), já aparecia em diversos momentos da Antiguidade, especialmente no contexto greco-romano, em meados do século VI a.C., para referir-se, principalmente, às chamadas religiões de mistério gregas. Clemente de Alexandria, teólogo do século II d.C., por sua vez, menciona que a mística, referindo-se à uma mística cristã, nasce a partir do encontro de dois rios, a saber: a filosofia grega, a de origem platônica nesse caso, e a lei hebraica, pautada nas escrituras veterotestamentárias, além de ter sido reelaborada pelos padres da igreja. Portanto, o conceito de mística, em primeira instância, é concebido em torno de uma filosofia (neo)platônica grega, cuja influência advém das religiões de mistério, e que ressignificou-se a partir do pensamento filosófico dos Pais da Igreja. Por essa razão, toda a teologia formulada pela patrística seria, por assim dizer, uma manifestação da mística.

Sob esse viés, Pinheiro propõe alguns significados em torno do termo mística:

Os termos *mysterion* (ritual secreto), *mystiké* (relativo ao ritual secreto) e *mystés* (iniciado) são originários dos Cultos de Mistérios Gregos, especialmente os de Orfeu, Dionísio e de Elêusis, sendo este último considerado os Mistérios por excelência. A raiz destes termos está conectada ao verbo *mýein*, silenciar-se, sendo que o sentido de ‘secreto’ está presente de alguma forma em todos eles. O sentido básico de *mysterion* é sinônimo de *teleuté* e quer dizer ritual secreto de iniciação (Pinheiro, 2022, p. 14).

Em outras palavras, o conceito de mística estaria relacionado ao secreto, ao oculto, portanto, a práticas clandestinas que, em caso de “desobediência”, seriam dignas de punição. O conceito ainda está atrelado a uma ritualística, na qual há um percurso a ser perseguido em etapas até alcançar uma posição elevada, ou seja, o iniciante precisa passar por um processo ascendente rumo ao encontro com o divino, um verdadeiro rito de passagem na experiência do sagrado. Esses ritos de iniciação, segundo Mircea Eliade (1992), baseados em morte, êxtase místico, ou simplesmente a fé em uma divindade, operam mudanças ontológicas no iniciado, pois isso resulta quase sempre em uma aproximação transcendental com o divino. Nesse caso, o próprio termo em si esboça a noção de secreto, ou oculto, geralmente relacionado a uma experiência pessoal intransmissível a outros.

Entretanto, a definição de mística vai além de uma designação dada pelos Pais da Igreja, ou como apenas uma ritualística meramente religiosa, visto que o conceito é mais amplo por abarcar uma multiplicidade de experiências que perpassam apenas a visão cristã, sendo que tanto o cristianismo quanto às demais religiões da bacia mediterrânea são partes constituintes de manifestações plurais<sup>10</sup>, que dialogavam (e dialogam) entre si e estão em constante processo de troca. Dito de outra forma, fenômenos religiosos são mutáveis, logo, não podemos pensar o sagrado como uma manifestação ortodoxa ou singularizada dentro de uma determinada sociedade (Chevitarese, 2011). Logo, partindo das considerações de Pinheiro (2022), na definição do termo mística, relacionado aos cultos de mistérios gregos e aos processos rituais de experiência com o divino/sagrado, verificamos a presença de três elementos importantes que eram centrais no ambiente mediterrâneo e judaico-cristão antigos: religião, mito e magia.

A partir dessa premissa, entendemos que a mística perpassa o simples conceito de religião, pois:

Um filtro de Leitura, fruto da modernidade, impôs um tipo muito particular de olhar, especialmente quando o assunto é o cristianismo. Ele instaurou uma ideia, hoje extensamente disseminada e naturalizada na experiência, de que a mística cristã seria alicerçada exclusivamente na religião, sendo, inclusive, passível de ser checada pela própria razão. Para as demais experiências religiosas, em contrapartida, mística guardaria uma dimensão mais ampla, sendo sinônimo de mito e magia (Chevitarese, 2022, p. 66).

A esse respeito, Daniel Justí (2017), valendo-se de análises das experiências

---

<sup>10</sup> Para mais informações, ver Chevitarese (2011, p. 9).

religiosas das culturas mediterrânicas, e seus diálogos com a mitologia e as práticas mágicas, propõe o uso do termo mística como uma estrutura de pensamento, ou uma cosmovisão compartilhada por vários povos que circundaram o mar Mediterrâneo na Antiguidade, constituída pela tríade religião, mito e magia, cujas manifestações sempre estiveram interligadas a elementos do cotidiano dessas sociedades ao longo do tempo e do espaço (Justi, 2017).

Sob esse viés, religião, mito e magia não eram elementos dicotomizados ou compartimentados, conforme entendemos hoje, uma vez que naquele contexto e para as sociedades antigas essa tríade apresentava-se de modo híbrido em suas práticas e cultos. Tal separação é fruto de uma tentativa de purificar a religião de suas práticas mágicas, sendo que “Tradicionalmente, ‘magia’ é um termo definido em oposição a ‘religião’; enquanto religião possui um status oficial, a magia pode ser pensada como uma espécie de religião ilegítima” (Cardoso, 2016, p. 11).

De acordo com Candido (2020), Cornelli (2022) e Justi (2017), essa falsa dicotomia entre religião e magia acentuou-se ainda com o advento da ciência moderna. A ciência moderna, cujas bases assentaram-se no iluminismo europeu do século XVIII, no evolucionismo de cunho positivista e na antropologia imperialista/colonialista do século XIX, produziu filtros de leituras utilizados na tentativa de separar, de forma artificial e deliberada, a religião, de um lado, e a magia e o mito, de outro, em duas categorias bastante distintas e diversas entre si, sendo que a primeira possui proeminência sobre a última (Justi, 2017). Esses filtros de leitura impostos sobre as experiências e manifestações culturais das sociedades antigas foram baseados em pelos menos dois critérios: o racional e o racial.

O filtro de leitura racional, conforme as proposições de Chevitarese e Justi (2022), surge a partir das ideias iluministas disseminadas no século XVIII. Para ambos os autores, durante e após o século XVIII, a razão tornou-se o critério balizador no estudo das experiências humanas produzidas por qualquer sociedade, sendo que todo o elemento, inclusive o metafísico, que não pudesse ser testado e comprovado, com base na racionalidade, deveria ser descartado. Dito isso, o conhecimento empírico das sociedades antigas, advindo de experiências transcendentais, oráculos, ou revelação divina, foi descartado sob o prisma da racionalidade enquanto motora do desenvolvimento científico. Portanto, segundo Chevitarese e Justi (2022), o filtro racional obteve tanto êxito em suas epistemologias que até mesmo figuras associadas com o sobrenatural foram completamente esvaziadas desse tipo de experiência humana, a exemplo de Jesus de Nazaré, e foram lidas apenas sobre o viés do rigor científico e até mesmo de forma cética. Assim, esse rigor “[...] se deu, porém, a partir de uma discussão em torno da

humanidade de Jesus, não mais enfocando sob uma perspectiva mística ou doutrinária, mas sujeitando-a ao escrutínio da razão” (Justi, 2017, p. 49).

O critério racional, além de propor uma análise objetiva e verificável sobre as experiências metafísicas, está atrelado ao filtro de leitura racial, também concebido a partir do iluminismo, porém, ampliado com o avanço do imperialismo europeu sobre os continentes africano e asiático no despontar do século XIX. Esse filtro de leitura racial, Conforme Chevitarese e Justi (2022), se deu a partir da própria ideia de que os europeus estavam levando a “civilização” e o “progresso” para os continentes, vistos como “atrasados” e “bárbaros”, e foi o que instaurou a noção de que o cristianismo europeu seria sinônimo de religião e as demais experiências religiosas dos povos dominados seriam mitos ou “magia negra”, denominação que carrega uma forte carga racial negativa e discriminatória. Portanto, a partir do expansionismo colonial europeu nos séculos XVIII e XIX, a religião passou a ser percebida como uma expressão das elites, da “civilização”, sistematizada com cultos, doutrinas e livros sagrados, ao passo que a magia e o mito ficaram circunscritos ao âmbito popular, “uma religião de pobres”, como a manifestação do oculto, uma espécie de “estado bárbaro” e “primitivo” da religião, ou mesmo a perversão da própria religião (Justi, 2017). Vale ressaltar ainda, que a supremacia da religião cristã no ocidente também contribuiu para essa dicotomização entre o fenômeno religioso e suas práticas mágicas. Nas palavras de Justi:

Distinguir conceitos entre magia e religião, significava purificar, limpar todo o conteúdo da fé cristã originária e traçar fronteiras bem delimitadas do que seria uma configuração de fé plenamente mediada pela racionalidade e pureza étnica que simplesmente não cabia para o contexto originário dos cristianismos, antes era uma projeção do presente moderno para um passado que não reconstruíram, mas, sim, fabricavam à luz de suas experiências próprias daquele tempo (Justi, 2017, p. 52).

Assim, faz-se mister estabelecer uma correlação entre as práticas de religião, magia e mito, e demonstrar de que forma essa tríade fazia (e faz) parte do pensamento místico. Desse modo, é necessário analisá-las de forma pormenorizada para uma melhor compreensão dos seus desdobramentos e abrangência, pois tratando-se de experiências plurais, conforme menciona Chevitarese (2011), é preciso inferir como as práticas religiosas, míticas e mágicas estão correlacionadas no contexto da Antiguidade e que estavam presentes no cotidiano do ambiente mediterrânico.

No que concerne à religião, ou à experiência religiosa, Pedro Paulo Funari (2009) afirma que a religião é o fator de distinção entre o ser humano e outros seres vivos, isto é, somente o homem pode relacionar-se com o divino, haja vista que os animais não compartilham

desse imaginário. Em contrapartida, o ser humano é diverso e, por essa razão, cria variados sistemas de cultos, ritos e formas de se conectar com o desconhecido, ou seja, com o sagrado, visto a princípio como uma divindade. A religião é um campo que parte da experiência do sagrado, em distinção do profano, conforme se refere Eliade (1992). Profano, nesse sentido, não possui o significado de maldito, mas de algo cotidiano ou comum e real por excelência, pois o sagrado se manifesta de diversas formas no profano, por meio de hierofanias, em objetos, árvores, ou pessoas que fazem parte do mundo natural ou profano, tornando esses elementos parte do sagrado.

Jean-Pierre Vernant (2006) elenca que quando se fala de crenças denominadas de politeístas, a exemplo da grega, a religião estava presente em todos os aspectos da vida (político, social, familiar, etc.), não havendo uma distinção total entre o sagrado (religioso) e o profano (vida civil). Diante disso, Vernant (2006) e Funari (2009), ressaltam que a religião grega não dispunha de livros sagrados, sacerdotes e dogmas a serem seguidos, conforme se vê nas religiões monoteístas, mas de múltiplas práticas religiosas que variavam conforme o indivíduo, o espaço geográfico ou temporal. Desse modo, não havia uma religião grega (no sentido moderno da palavra), mas cultos gregos no plural.

Por outro lado, em religiões como o judaísmo e o cristianismo, a experiência religiosa é sentida através de hierofanias, instituições e mandamentos, repassados primeiramente pelas narrativas orais e depois escritas, quando ocorre a consolidação da Bíblia enquanto livro sagrado no século IV d.C. Dito isso, no que concerne aos cultos e ritos praticados pelos antigos hebreus no Antigo Testamento, observamos que a religião, ou o sagrado, se manifestava através de diversos símbolos, monumentos e locais. Exemplo disso, nós vemos em Gênesis 28,12-19, quando Jacó tem um sonho com uma escada em que anjos subiam e desciam, tendo erigido um altar a Deus como reconhecimento de sua presença, e em Êxodo 3,1-6, no momento em que Iahweh se manifesta por meio de uma sarça ardente a Moisés e ordena que o profeta tire as sandálias dos pés, pois estava pisando em terra santa (Reinke, 2019). No Novo Testamento, ao contrário do Antigo, Eliade (1992), exemplifica que o sagrado se manifestou no mundo profano na pessoa de Jesus Cristo, conforme lemos em João 1,1-12, no qual Jesus é identificado com o próprio Deus, sendo este, portanto, uma hierofania da divindade judaica.

No que diz respeito à ideia de mito, Funari (2009) assevera que os gregos desenvolveram vários ritos com o objetivo de manter vivo o sentimento religioso, e que pudessem ter alguma implicação sobre a sorte das pessoas. Esses ritos, por seu turno, deram origem aos mitos propostos para explicar o porquê das práticas religiosas. Essa postura dos gregos na utilização de relatos míticos para explicar a própria experiência religiosa, na visão de

Vernant, sugere que:

[...] a religião grega apresenta-se como uma vasta construção simbólica, complexa e coerente, que abre para o pensamento como para o sentimento seu espaço em todos os níveis e em todos os seus aspectos, inclusive o culto. O mito faz sua parte nesse conjunto da mesma maneira que as práticas rituais e os modos de figuração do divino: mito, rito, representação figurada, tais são as três formas de expressão - verbal, gestual, por imagem - através das quais a experiência religiosa dos gregos se manifesta, cada uma constituindo uma linguagem específica que, até em sua associação às outras duas, responde a necessidades particulares e assume uma função autônoma (Vernant, 2006, p. 24).

Em outras palavras, Vernant refere-se à presença do mito como inerente à religião, pois o culto prestado aos deuses, os rituais empregados e a representação imagética das divindades, constituíam elementos importantes para o homem grego. Portanto, religião e mito estavam interligados à medida que a religião, enquanto manifestação simbólica (Vernant, 2006), estava imbuída de elementos míticos, caracterizados pela tentativa de explicar e figurar o divino. Nesse aspecto, Vernant concorda com Eliade, pois, segundo este, o mito:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas gesta constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é pois a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo (Eliade, 1992, p. 50).

O entendimento comum acerca do mito é que as narrativas míticas são uma mentira, uma invenção das sociedades antigas. Diante desse entendimento, André Daniel Reinke (2023), demonstra que o mito é compreendido por duas maneiras: a primeira apenas em seu sentido amplo, *mythos*, que diz respeito a um enredo que ordena de forma sequencial as palavras e estruturas verbais nas narrativas; a segunda, em seu sentido restrito, “[...] como narrativa com significado peculiar por contar determinada sociedade o que é importante para ela saber, seja sobre suas origens, seus deuses ou suas leis, seja sobre suas estruturas de classe” (Reinke, 2023, p. 43). Nesse contexto, partindo da perspectiva de Eliade e Reinke, o que nos interessa é o mito como uma narrativa, uma construção das sociedades antigas. Sobre isso, já não cabe separar o mito das atitudes religiosas, uma vez que em religiões como o judaísmo e o cristianismo, os mitos são importantes para a compreensão das narrativas construídas e o seu papel na História. Nessa perspectiva, para os autores mencionados anteriormente, mito e religião estão entrelaçados, uma vez que operam na tentativa de explicar a origem do mundo (mito), cujos deuses e heróis figuram como personagens centrais (religião).

Com relação à magia, não há uma noção concisa para o que seja. Por essa razão,

alguns autores procuraram defini-la a partir de variados pressupostos. Desse modo, Almeida e Funari (2017) designam a magia como uma arte empregada na manipulação do sobrenatural, por meio de palavras e atos, para benefício próprio do praticante, ou de outrem, e com o objetivo de solucionar diversos problemas. Corroborando com essa ideia, magia seria um “[...] termo geral designado a compreender um conjunto de práticas sobrenaturais de diferentes naturezas. Esse é, portanto, o elemento fundamental que se deve ter em conta: o sobrenatural” (Justi, 2017, p. 53).

Por outro lado, para Derek Collins (2009), há dificuldades em conceituar o que se entende por magia. Partindo dessas dificuldades, o autor propõe dois modelos para analisar e compreender o papel da magia no mundo greco-romano e mediterrânico antigo. O primeiro modelo consiste na imaginação social, a qual insere a magia enquanto um aspecto psicológico. O segundo modelo, por seu turno, seria a da realidade ritualística, ou a dimensão prática da magia no cotidiano. Contudo, Collins reconhece que essa divisão da magia em dois aspectos ocorre de modo artificial, pois trata-se de uma questão conceitual.

O autor pontua ainda que na mitologia grega os deuses foram os primeiros praticantes da magia, tradição legada aos homens como forma de legitimar os rituais e cultos prestados às divindades. Tal ideia dialoga com a concepção de Vernant (2006) sobre a atuação dos deuses gregos no mundo, visto que as divindades nasceram do mundo e dele fazem parte, interagindo com os homens, não havendo uma separação entre o natural e o sobrenatural. A constante presença do sobrenatural, manifestada pela prática mágica, no cotidiano grego, por exemplo, é um demonstrativo de que havia a participação de uma realidade invisível naquela sociedade, constituída por deuses e mortos, porquanto:

A magia antiga opera dentro desse mundo, em que as forças invocadas, mesmo quando são explicitamente definidas por uma personalidade, são invisíveis e imperceptíveis, e podem ser sentidas somente depois que seu efeito se manifesta. As implicações de uma realidade mista podem ser reconhecidas em outros aspectos, no entanto, especialmente no que diz respeito aos objetos. Ao longo de toda a Antiguidade grega, os objetos físicos, como estátuas de culto, foram tratados como se tivessem atributos humanos: elas eram banhadas e limpas, vestidas e veneradas, recebiam como presente oferendas de comida e orações, e acreditava-se que podiam se mover. Por outro lado, as estatuetas moldadas com argila ou cera eram tratadas com cuidado parecido e usadas na magia antiga (Collins, 2009, p. 26).

Outrossim, Collins (2009) também elenca que cada sociedade delimita o conceito de magia, pois conforme Luck (2006), algo considerado mágico só o é para uma cultura, mas não para a outra, e vice-versa. No caso grego, as várias práticas mágicas, hierofanias, participações das divindades e dos mortos na sociedade dos vivos, questões estas discutidas anteriormente por Eliade (1992), Vernant (2006), Reinke (2023) e por Collins, manifestam

elementos de intersecção entre religião, mito e magia, haja vista que os gregos não distinguiam as práticas mágicas de um culto oficial:

Portanto, para um observador, não faz sentido entender, por exemplo, uma forma de purificação como ‘mágica’ e outra como ‘religiosa’ se ambas estão inseridas em um cenário comumente percebido sobre o que torna a purificação eficaz ou sobre o que a torna interessante ou necessária. São essas coisas que nossas questões buscam responder, porque elas nos aproximam daquilo que constituía magia para os gregos (Collins, 2009, p. 48).

Collins (2009) menciona também que se tratando de Antiguidade não podemos nomear práticas como mágicas ou religiosas conforme a conveniência de algum autor antigo, simplesmente porque na Idade Antiga inexistia essa separação entre religião e magia. Ademais, segundo Faraone (2001 *apud* Madureira, 2017), os gregos eram um povo tolerante e aberto à adesão de novos rituais e divindades em seu panteão, não buscando conceituar e distinguir uma coisa da outra.

Do mesmo modo, Hans Betz, na introdução da coleção dos Papiros Mágicos Gregos (PGMs), menciona a inexistência de uma linha divisória entre religião e magia:

As crenças e práticas religiosas da maioria das pessoas eram idênticas a alguma forma de magia, e as distinções precisas que fazemos hoje entre formas de religião aprovadas e desaprovadas - chamando as primeiras de ‘religião’ e ‘igreja’ e as últimas de ‘magia’ e ‘culto’ - não existiam na antiguidade, exceto entre alguns intelectuais<sup>11</sup> (Betz, 1997, p. 41, tradução nossa).

A esse respeito, Chevitarese e Penna (2010)<sup>12</sup>, demonstraram por meio da análise do *Festival das Antestérias*, festa religiosa dedicada aos deuses Dionísio e Hermes Quitônico (o deus condutor das almas) em Atenas, que havia uma intercambialidade entre mitologia (representada, no festival, pela crença na volta dos mortos ao mundo dos vivos), religião (culto prestado aos deuses) e magia (representada pelas práticas mágicas de proteção e purificação), haja vista que esses três elementos se manifestavam, concomitantemente, no cotidiano grego com muitas similaridades e mesclas. Um exemplo nítido desse intercâmbio ocorria justamente nesse festival, pois os atenienses acreditavam no mito de que durante as comemorações festivas as almas dos mortos voltavam ao mundo dos vivos, e, a fim de contê-los, utilizavam-se de práticas mágicas de purificação e amuletos para a proteger a si mesmos e as crianças<sup>13</sup>. A partir

<sup>11</sup> The religious beliefs and practices of most people were identical with some form of magic, and the neat distinctions we make today between approved and disapproved forms of religion - calling the former ‘religion’ and ‘church’ and the latter ‘magic’ and ‘cult’ - did not exist in antiquity except among a few intellectuals.

<sup>12</sup> Artigo publicado originalmente em 2001.

<sup>13</sup> Conforme Chevitarese e Penna (2010) durante esse festival todos os grupos sociais tinham acesso às práticas mágicas de purificação e aos amuletos de proteção contra os mortos, o que põe em terra o argumento imposto pela modernidade de que religião seria uma prática das elites e a magia uma coisa do povo, uma vez que todos

desse aspecto, é nítido que as práticas mágicas subsistiam juntamente com o culto aos deuses em Atenas, impossibilitando, assim, de distinguir tais práticas das experiências religiosas e míticas.

O exemplo do Festival das Antestérias em Atenas demonstra que não havia uma separação nítida entre o que era religioso dos elementos ligados à magia, pois:

[...] as práticas mágicas estavam presentes no cotidiano ateniense, misturando-se com os deuses poliades, tornando-se praticamente impossível definir fronteiras rígidas entre o que seria uma ação mágica de uma atitude religiosa (Chevitarese; Penna, 2010, p. 15).

Corroborando com as ideias de Chevitarese e Penna (2010), Gabriele Cornelli comenta que o binômio religião/magia era algo inconcebível naquele contexto, visto que “A maioria do povo [...] não faz distinção entre religião e magia. O que vale é o exercício: o poder de lidar com forças sobrenaturais” (Cornelli, 2022, p. 334).

Chevitarese e Penna (2010) ainda acrescentam as implicações de uma suposta separação entre o religioso e o mágico, as quais partem de um arcabouço teórico artificial que não subsiste quando se analisa as manifestações religiosas gregas no cotidiano. Segundo os autores, os rituais religiosos gregos estão imbuídos de práticas mágicas em seu interior. Logo, essa dicotomização é fruto de escolhas teóricas e metodológicas que promovem uma espécie de purificação da religião de suas práticas rituais e dos procedimentos mágicos, os quais estão situados em seu meio e na vida de seus praticantes.

Nesse aspecto, Maria Regina Candido (2020)<sup>14</sup>, em sua análise sobre o *Kerameikos*, um cemitério de Atenas, no século IV a.C., chegou à mesma conclusão de que as práticas mágicas estavam em constante diálogo com os rituais religiosos da cidade, e que ambos visavam estabelecer um contato com as divindades, utilizando os mesmos espaços sagrados, no caso o cemitério *Kerameikos*, para cultos e promoção de procedimentos sobrenaturais<sup>15</sup>. Em outras palavras, o *Kerameikos* era o ponto de encontro entre os atenienses vivos e mortos, envolvendo uma natureza mágico-religiosa em seu entorno.

Fora dos exemplos ocorridos em Atenas, envolvendo os elementos religião, mito e magia, outras culturas em diferentes temporalidades e espacialidades também manifestaram

---

os grupos envolvidos utilizavam-se de elementos mágico-religiosos, sem distinção de conceitos e práticas.

<sup>14</sup> Artigo publicado originalmente em 2008.

<sup>15</sup> Muitos integrantes da comunidade de Atenas no século IV a.C., infligiam as leis, removendo sepulturas no cemitério, com o objetivo de estabelecer contatos com seres sobrenaturais. As práticas mágicas no cemitério também envolviam o uso de palavras de maldição e de artefatos de chumbo (*defixiones*) contra os possíveis desafetos.

práticas que não poderíamos chamar apenas de religiosas. Na Mesopotâmia, de acordo com Katia Pozzer (2017), havia um sistema religioso rigidamente organizado, no qual cada cidade-Estado tinha os seus próprios deuses, templos e mitologias. Segundo a autora, as divindades locais exerciam o seu poder de proteção sobre os cidadãos, e caberia aos sacerdotes a tarefa de explicar as narrativas envolvendo os deuses, criando, assim, os mitos e as práticas mágicas por meio dos rituais, que eram utilizados para curar doenças, exorcizar demônios, etc. A magia, nesse sentido, fazia parte do cotidiano na Mesopotâmia juntamente com o mito e a religião:

A magia estava plenamente integrada na vida cotidiana na antiga Mesopotâmia, pois poderia ser usada para se proteger contra os demônios, para curar doenças (*dimítu*, em acádio), para desfazer o efeito nocivo de alguma infração, para aumentar a potência sexual, para assegurar conquistar a paixão de alguém, para acalmar o choro das crianças, para impedir os malefícios oriundos das atividades de feiticeiros hostis, além de muitas outras funções (Pozzer, 2017, p. 19).

Indo em direção ao Egito antigo, observamos diversas práticas mágicas coexistindo com a religião oficial no culto aos deuses. Nesse panorama, Cintia Gama-Rolland (2017) nos chama a atenção para um aspecto interessante: os mesmos deuses que são cultuados em templos, eram invocados para os rituais de magia, o que, de certo modo, fazia com que toda ação mágica fosse um aspecto da mesma religião oficial. Outrossim, a autora menciona outros dois fatos interessantes: o próprio faraó era um praticante de magia, se referindo ao fato de que o governante egípcio utilizava um encantamento de destruição contra os seus inimigos, e que qualquer indivíduo poderia utilizar o nome do faraó e do deus Rê como palavra mágica, a fim de realizar o encantamento destrutivo.

Por fim, Semíramis Corsi Silva (2014), ao analisar a documentação textual romana, mais precisamente durante o período do principado romano (os primeiros séculos do Império Romano), demonstrou que as práticas mágicas subsistiam com os ritos religiosos, sendo que:

As práticas de magia na antiga Roma fizeram parte da religiosidade dos povos que constituíram o Império. De uma forma geral, na sociedade romana do Principado, houve uma distinção entre práticas de magia populares consideradas maléficas e charlatãs – *goeteia* – e outra magia incorporada em rituais de deuses da religião oficial romana e parte de estudos filosóficos, a teurgia. Práticas de magia amorosa, práticas de magia relacionadas a competições esportivas, a intrigas familiares, disputas comerciais, etc (Silva, 2014, p. 149).

Como observamos, a partir dos exemplos descritos anteriormente, religião, mito e magia fazem-se presentes nas sociedades próximas ao Mediterrâneo. Com base nesses estudos de caso, é quase impossível distinguir o que é mágico do que é uma atitude religiosa, sendo que ambas partem de uma perspectiva do sobrenatural. Ademais, verificamos nesses exemplos que

de fato a magia não era somente uma prática popular, mas uma prática utilizada por sacerdotes, governantes e por aqueles que faziam parte das “elites” dessas culturas. Por essa razão é que Justi propõe o uso do termo *mística*, pois:

Justifica-se o emprego desse termo a partir de sua etimologia latina: do verbo *mūō* - fechar a boca e/ou os olhos, por derivação, enxergar com outros sentidos que não perceptíveis segundo as leis naturais ou físicas; o que é sobrenatural (Houaiss, 2001 *apud* Justi, 2017, p. 54).

O termo *múō*, nessa ótica, possui o significado de vivenciar o sobrenatural a partir de outros sentidos, não em um plano físico, mas metafísico, ou espiritual. Concluimos, portanto, que o termo *mística*, como um conceito moderno, deve ser aplicado para contemplar toda uma estrutura de pensamento mágico-religioso-mítico compartilhado por variadas culturas ao redor do Mediterrâneo antigo, pois tratando de um conceito amplo, onde religião, mito e magia são inseparáveis e indissociáveis, pois não podemos dizer onde começa um e termina o outro. Assim, a partir deste momento em diante, utilizaremos a categoria *mística* neste trabalho para nos referir às múltiplas práticas e desdobramentos que envolvem religião, mito e magia enquanto dimensões concomitantes (Chevitarese, 2022; Chevitarese; Justi, 2022; Justi, 2017).

## **2.2 Mística e cura de doenças no *milieu* (ambiente) mediterrânico**

O ambiente (*milieu*) mediterrânico antigo foi palco de diversos relatos de manifestações sobrenaturais. As sociedades antigas que se desenvolveram às margens do mar pensavam o mundo a partir de uma perspectiva metafísica, na qual a natureza (*phísis*) seria habitada e frequentemente alvo de ações sobrenaturais de deuses que intervinham na História humana, homens com poderes sobre-humanos, capazes de praticar artes mágicas, curar enfermos, dominar os elementos da natureza, exorcizar demônios e realizar maravilhas e feitos extraordinários. Tais atos e práticas, para Chevitarese e Justi (2021), são experiências que demonstram como o pensamento místico estava amplamente e culturalmente disseminado.

Tendo em vista que a Antiguidade é um período histórico longo, tendo o seu início aproximadamente no IV milênio a.C., até a desagregação do Império Romano, no século V d.C., várias sociedades, embora separadas pelas distâncias geográficas, principalmente no entorno da bacia do Mediterrâneo, estabeleceram contatos promissores ao longo do tempo e conforme as necessidades, principalmente comerciais. Sob essa ótica, segundo Norberto Luiz Guarinello (2013), o Mediterrâneo antigo, como um espaço de integração, propiciou diversas trocas culturais, econômicas, políticas, sociais, entre as populações ao redor de suas margens,

além de relações construídas por séculos. Para o autor houve um processo de *mediterraneização*<sup>16</sup>, ou seja:

O longo percurso histórico que conectou e integrou as sociedades ao redor do mar e que, em muitos momentos, sofreu a influência decisiva de povos localizados a maior ou menor distância dele: como mesopotâmicos, hititas, persas, hebreus, citas da planície do mar Negro, egípcios no vale profundo do Nilo ou celtas da Europa central (Guarinello, 2013, p. 53, 54).

Dentro desse contexto, Guarinello compreende o processo de mediterraneização como o primeiro *sistema-mundo*, no qual ocorre a integração do Mediterrâneo, possibilitando a circulação de pessoas, técnicas, mercadorias e ideias através de redes de conexões e, assim, também as trocas no âmbito cultural e religioso, o que permitiu que as sociedades estabelecessem relações de tolerância no campo das experiências com o sobrenatural. Somando-se a isso, Madureira (2017) demonstra a importância dessa tolerância, especialmente no que diz respeito aos gregos, na disseminação de outras manifestações religiosas advindas de outros povos ao lado dos cultos oficiais. Ademais, Candido (2020)<sup>17</sup> menciona que o contato entre diferentes culturas, principalmente pelo comércio, trouxe uma infinidade de deuses e características cruciais no desenvolvimento de novos ritos, crenças e mitologias.

Como já discutido anteriormente, no ambiente (*milieu*) mediterrânico desenvolveu-se um imaginário permeado pelo pensamento místico (religião, mito e magia), e com base nos autores mencionados acima a própria bacia mediterrânica, a partir da noção de mediterraneização, tornou possível a difusão desse pensamento nas sociedades adjacentes. Sob esse viés, Chevitarese e Cornelli (2021), Cornelli (2022) e Justi (2017), ressaltam que a audiência mediterrânica pensava o mundo à luz das experiências metafísicas, as quais fundamentam-se em diversas manifestações de natureza mística, interligadas e interdependentes, seja por meio de interações entre as religiões politeístas com o judaísmo e o cristianismo, seja pelas práticas míticas e mágicas compartilhadas.

A esse respeito, Chevitarese e Cornelli (2021) demonstram que o helenismo trazido por Alexandre Magno e seus conquistadores também colaborou na interação com outras religiões, a saber o judaísmo e o cristianismo. Ademais, os autores definiram essa interação como complexa, multidirecional e polinuclear. Em outras palavras, foi uma espécie de sincretismo aberto, no qual houveram contribuições das partes envolvidas. Desse modo, tanto

<sup>16</sup> Conceito cunhado pelo arqueólogo britânico Ian Morris (Guarinello, 2013).

<sup>17</sup> Artigo publicado originalmente em 2010.

o helenismo, como o judaísmo e o cristianismo estavam inseridos nesse *milieu* (ambiente) místico. Segundo Chevitarese e Cornelli:

Aproximação, encontro e desencontro, a dinâmica religiosa do mundo helenístico revela uma dinamicidade viva, uma troca contínua de formas e conteúdo. Daí que nenhuma forma, nenhum gênero, nenhuma expressão religiosa podem ser considerados como algo isolado e estruturado em si mesmo. A dependência de um gênero do outro, especialmente no que diz respeito à literatura, obriga o estudioso a tecer convergências inéditas frente à classificação estanque de tanta manualística (Chevitarese; Cornelli, 2021, p. 70).

Dito de outra forma, o helenismo não somente contribuiu culturalmente com o desenvolvimento das chamadas religiões monoteístas, mas absorveu muitas práticas locais, que no entendimento de autores como Marshall Sahlins (1990, p. 7), significa “[...] que a cultura é alterada historicamente na ação”. Portanto, no que tange aos processos de interações culturais aqui expostos, principalmente com relação ao pensamento místico, e com base no modelo teórico de Chevitarese e Cornelli (2021) e Sahlins (1990), devemos ter em mente que as culturas judaica e cristã absorveram muitos aspectos da cultura helenística e vice-versa. Exemplo disso, é o que ocorre com as práticas místicas de cura, conforme aponta Justi:

Muitos deuses e homens eram capazes de realizar curas milagrosas na bacia mediterrânea. A atestação de tais curas cobre vasto período cronológico e regiões espaciais. A popularidade de tais feitos era tamanha que muitos registros chegaram aos dias atuais, seja por meio de documentos textuais, epigráficos ou de cultura material (Justi, 2017, p. 200).

Essa dinâmica de diversas curas realizadas de forma sincrônica e diacrônica por diversas sociedades ao longo das margens do Mediterrâneo, conforme o referido autor, é corroborada por um conjunto de documentos textuais e epigráficos, conforme veremos nos exemplos a seguir.

### 2.2.1 Papiros Mágicos Gregos (PGMs)

Os *Papiros Mágicos Gregos* são um exemplo de como as sociedades mediterrâneas praticavam o intercâmbio cultural entre si, pois eram manuais de magia “Gregos de língua, mas egípcios de origem, os PGMs constituem uma das fontes mais interessantes para a compreensão do antigo mundo cultural mediterrâneo, não somente no seu lado religioso” (Chevitarese; Cornelli, p. 70).

A partir dessa compreensão, Cardoso (2016) apresenta os Papiros Mágicos Gregos como uma coletânea de textos greco-romanos provenientes da região do Egito antigo, datados

entre os séculos II a.C. e V d.C., constituindo uma importante documentação do período helenístico. A maioria dos papiros encontrados foram traduzidos, compilados e publicados em inglês por Hans Betz em 1997, e desde então, com a descoberta de novos papiros, a coleção foi reeditada até chegar à versão atual<sup>18</sup>. O conteúdo desses papiros mágicos é uma série de receitas, encantamentos, feitiços, fórmulas e rituais mágicos, utilizados para obter o amor de uma pessoa, curar doenças, amarrar ou exorcizar *daimōnēs*<sup>19</sup>, etc.

No que concerne a cura de doenças, muitos papiros descrevem receitas mágicas de como obter a saúde. Um exemplo disso ocorre no seguinte papiro (Betz, 1997): “Para febre com tremores: Coloque óleo nas mãos e diga sete vezes, ‘SABAOTH’ (adicionar o habitual, duas vezes). E espalhe óleo do quadril aos pés<sup>20</sup>” (PGM VII.211-212, tradução nossa).

Com o exemplo acima, podemos verificar que o uso de palavras mágicas na cura de enfermidades, assim como para realizar outras práticas mágicas, era bastante comum nesses manuais. Outrossim, a menção da palavra “Sabaoth<sup>21</sup>”, um dos títulos de Iahweh, deus dos hebreus, demonstra que a receita mágica em questão é uma releitura de outras fórmulas curativas nos ritos judaicos, fato este que corrobora as trocas culturais entre o judaísmo e o helenismo.

## 2.2.2 Epigrafias de Epidauro

Datadas da segunda metade do século IV a.C., de acordo com Feitosa (2021), as epigrafias encontradas no santuário do deus Asclépio, em Epidauro<sup>22</sup>, são constituídas por

<sup>18</sup> Segundo Chevitarese e Cornelli (2021), Hans Dieter Betz começou o projeto de publicação dos Papiros Mágicos Gregos (PGMs) na língua inglesa, em 1978, e o concluiu em 1986 com a inclusão dos Papiros Mágicos Demóticos (PDMs) na coleção atualmente denominada de *The Greek Magical Papyri in Translation: Including The Demotic Spells*. Após a primeira publicação, outros papiros foram adicionados à coleção até chegarmos a edição de 1997, utilizada no presente trabalho.

<sup>19</sup> Energias espirituais ou seres cósmicos presentes em uma vasta documentação mediterrânica antiga (Papiros Mágicos Gregos, Antiguidades Judaicas, de Flávio Josefo, Testamento de Salomão e nas narrativas do Novo Testamento). Com o cristianismo, a palavra grega *daimōnēs* foi traduzida como “demônios” para o português.

<sup>20</sup> For fever with shivering fits: Tak oil in your hands and say 7 times, ‘SABAOTH’ (add the usual, twice). And spread on oil from the sacrum to the feet.

<sup>21</sup> Deuses e deusas gregos e egípcios encontram-se juntos com o deus judeu, invocado principalmente como IAO, ADONAI ou SABAOTH (Chevitarese; Cornelli, 2021, p. 77), ver também Luck (2006, p. 58). O termo aparece associado ao Deus dos judeus formando “Iahweh Sabaoth”, que significa “Senhor dos Exércitos”, cuja menção ocorre em diversas passagens do Antigo Testamento (1 Samuel 1,11; 17,45; 2 Samuel 6,18; 7,27; 1 Reis 19,14; 2 Reis 3,14; 1 Crônicas 11,9; Salmos 24,10; 48,8; 80.4.19; 84,3; Isaías 1,24; 3,15; 5,16; 9,19; 10,26; 14,22; Jeremias 9,15; 48,1; Oseias 12,5; Amós 3,13; Miqueias 4,4; Naum 3,5; Habacuc 2,13; Sofonias 2,9; Ageu 2,6; Zacarias 1,3; Malaquias 1,16).

<sup>22</sup> Cidade grega, localizada na parte oriental da península do Peloponeso, onde foram encontradas as ruínas do Asclepeion (santuário de Asclépio) que contém as principais inscrições com as curas realizadas pelo deus.

diversas inscrições que estão compiladas e publicadas em grego nas *Inscriptiones Graecae*<sup>23</sup>, e descrevem vários relatos de curas ocorridas no ambiente do santuário, e até mesmo fora dele.

Em uma dessas epigrafias, encontramos o caso de uma mulher que sofria com cegueira:

Ambrosia de Atenas, cega de um olho. Ela chegou como uma suplicante ao deus [Asclépio]. No momento em que ela caminhava pelo santuário, riu de algumas curas, dizendo ser impossível que coxos e cegos pudessem ser curados vendo sonhos. Na incubação, ela teve uma visão: pareceu-lhe que o deus iria curá-la. Todavia, [Asclépio] pedia-lhe como pagamento que ela dedicasse um porco de prata ao santuário como uma recordação de sua ignorância. Logo após dizer isso, ele cortou o globo ocular doente e colocou nele um remédio. No dia seguinte, ela saiu curada<sup>24</sup> (*Inscriptiones Graecae* IV<sup>2</sup>, 1: 121, IV, tradução nossa).

O caso de cura mencionado acima exemplifica que o deus Asclépio detinha poderes mágicos capazes de curar várias enfermidades. Uma leitura atenta aos procedimentos mágicos empregados na cura da cegueira nos mostra que o deus utilizou uma espécie de remédio ou droga mágica para curar o globo ocular enfermo da suplicante. Ademais, essa prática mágica de cura era bastante comum nos evangelhos, principalmente em João 9,1-11, quando lemos que Jesus utilizou a própria saliva para reconstituir um globo ocular de uma pessoa com cegueira, o que nos mostra que os mesmos procedimentos mágicos de cura estavam disseminados nas culturas mediterrânicas.

### 2.2.3 Histórias de Tácito

O livro *Histórias*, do historiador romano Tácito, escrito por volta dos anos de 104 a 109 d.C., abarca desde o período da guerra civil em 69 d.C., durante os principados de Galba, Oto, Vitélio e Vespasiano<sup>25</sup>, até o governo de Domiciano, em 96 d.C. (Bittencourt, 2019). Em sua obra, Tácito narra um caso interessante em que Vespasiano cura dois homens enfermos, um cego e outro cuja mão era inútil:

Durante os meses em que Vespasiano estava em Alexandria, aguardando pela estação regular dos ventos de verão e por um mar calmo, ocorreram muitos milagres que mostravam o favor do céu e uma certa inclinação dos deuses para com ele [Vespasiano]. Certo homem do povo de Alexandria, conhecido por sofrer uma grave

<sup>23</sup> Projeto acadêmico e epigráfico, coordenado pela The Packard Humanities Institute, que se destina a selecionar e publicar todas as inscrições antigas encontradas na Grécia continental e insular. As inscrições em grego estão disponíveis no seguinte endereço eletrônico: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions>.

<sup>24</sup> Ἀμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν [ἀτερό]πτ[ι]λλος. αὐτὰ ἰκέτις ἦλθε ποιὶ τὸν θεόν· περιέρπουσα δὲ [κατὰ τ]ὸ ἰαῦρόν τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα ὡς ἀπίθανα καὶ ἀδύνα[τὰ ἐόν]τα, χολοὺς καὶ τυφλοῦ[ς] ὑγιεῖς γίνεσθαι ἐνύπνιον ἰδόν[τας μό]νον. ἐγκαθεύδουσα δὲ ὄψ[ε]ιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἐπιστὰς [εἰπεῖν], ὅτι ὑγιῆ μὲν νιν ποιησοῖ, μισθὸν μάντοι νιν δεησοῖ ἀν[θέμεν ε]ἰς τὸ ἱερόν ἣν ἀργύρεον ὑπόμναμα τᾶς ἀμαθίας. εἶπαν[τα δὲ ταῦτ]α ἄνσχίσσαι οὐ τὸν ὀπιλλὸν τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ[α][κόν τι ἐγγέ]λαι· ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε.

<sup>25</sup> Período do principado romano conhecido como o ano dos quatro imperadores que governaram Roma em 69 d.C.

perda de visão, se atirou diante dos joelhos de Vespasiano, suplicando a ele com gemidos que curasse a sua cegueira, sendo direcionado a isso pelo deus Serapis, a quem esta [Alexandria], a mais supersticiosa das nações adora dentre todas as outras; e ele suplicou ao imperador que se dignasse a umedecer-lhe as bochechas e olhos com saliva da sua boca. Outro, cuja mão era inútil, impulsionado pelo mesmo deus, implorou ao César para que pisasse sobre ela. Vespasiano, inicialmente, ridicularizou os apelos e os tratou com desprezo; depois, quando os homens persistiram, ele começou, por um lado, a temer pelo descrédito do fracasso, mas, por outro lado foi inspirado com esperanças de sucesso por parte dos apelos dos suplicantes e as ovações de seus cortesãos. Finalmente, ordenou aos médicos que dessem a sua opinião sobre se tal cegueira e incapacidade física poderiam ser superadas por meios humanos. Os médicos trataram os dois casos de maneira diferente: no primeiro caso [o homem cego], o poder de visão não tinha sido completamente perdido e ela poderia retornar se os obstáculos fossem removidos; no outro caso [a mão inútil], as articulações escorregaram e foram deslocadas, mas poderiam ser restauradas se uma pressão curativa lhe fosse aplicada. Talvez fosse o desejo dos deuses, e poderia ser que o imperador tivesse sido escolhido para este serviço divino. De qualquer modo, se a cura fosse realizada, a glória seria do imperador, mas em caso de fracasso, o ridículo recairia sobre os pobres suplicantes. Então, Vespasiano, acreditando que a sua boa sorte era capaz de tudo e que nada mais era incrível, com um semblante sorridente e em meio a intensa excitação por parte dos espectadores, fez o que lhe foi pedido. A mão foi instantaneamente restaurada para uso e o dia brilhou novamente para o homem cego. Ambos os fatos foram contados por testemunhas oculares mesmo, agora quando a falsidade não traz nenhuma recompensa<sup>26</sup> (Tácito 4.81, tradução nossa).

Vale ressaltar que o relato de Tácito apresenta Vespasiano como um mago ou um homem divino<sup>27</sup> capaz de realizar feitos espantosos, como utilizar práticas mágicas para curar o cego, cuspiendo em seus olhos, e a mão inútil do outro enfermo, quando o imperador pisa sobre ela. Nesse relato, mais uma vez, percebemos as semelhanças das curas realizadas pelo príncipe

---

<sup>26</sup> En el transcurso de los meses en que Vespasiano se hallaba en Alejandría, esperando que llegasen los días de tiempo estable por los vientos de verano, y con un estado del mar seguro, sucedieron numerosos milagros que mostraban el favor del cielo y cierta inclinación de los dioses hacia Vespasiano. Cierta hombre de la plebe de Alejandría, conocido por sufrir una grave afección ocular, se abrazó a sus rodillas pidiéndole entre gemidos remedio para su ceguera, siguiendo las indicaciones del dios Serapis, al que venera más que a todos otros aquella gente dada a las supersticiones; y rogaba al príncipe que humedeciese las niñas y las órbitas de sus ojos con la saliva de su boca. Otro, que sufría parálisis de una mano, inducido por el mismo dios, suplicaba que se la pisase el pie del César, dejando en él su huella. La primera reacción de Vespasiano fue reírse y burlarse pero, ante la insistencia de aquellos, comenzó por un lado a temer ser tachado de vanidoso, y, por otro, ante los ruegos de aquellos y los comentarios de los aduladores, a considerar las ventajas que podía obtener de aquel caso. Finalmente, mandó a los médicos hacer un reconocimiento pericial, dictaminando si aquel grado de ceguera y de incapacidad física podían solucionarse con medios humanos. Los médicos dieron dictámenes variados: en el primer caso, dijeron que, no habiéndose extinguido totalmente la capacidad visual, podría recuperarse la vista si se quitaban los obstáculos; en cuanto al otro, los miembros anquilosados podrían volver a la normalidad si se aplicaba la debida presión mediante un tratamiento adecuado. Quizá todo esto, decían, forma parte de los designios de los dioses y han elegido al príncipe para llevar a cabo esta divina misión. En definitiva, aplicado el remedio, el éxito redundaría en gloria del príncipe, y si fracasaba sería el escarnio de aquellos miserables. Así pues, Vespasiano, juzgando que todo estaba abierto a favor de su fortuna, y que nada más increíble podría sobrevenirle, con rostro alegre puso por obra lo mandado por los dioses, puesta en pie la muchedumbre que se hallaba presente a los hechos. Al instante la mano recobró su capacidad de movimiento y el ciego volvió a ver la luz del día. Quienes estuvieron presentes a ambos hechos todavía dan fe de ellos hoy, cuando ya no pueden esperar recibir recompensa alguna por su mentira.

<sup>27</sup> Categoria teórica e metodológica proposta por Daniel Justi (2017) para classificar divindades, pregadores itinerantes e governantes mediterrânicos capazes de exercer práticas mágicas, serem reconhecidos pelo uso do poder e atrair muitos aderentes (seguidores).

romano com as operadas por Jesus nos evangelhos, a exemplo do cego de nascença, em João 9,1-9, e do homem que tinha a mão direita atrofiada, em Lucas 6,6-9. Assim, quando observamos esses relatos de cura, percebemos nas semelhanças apresentadas, que as diversas sociedades antigas interagiam entre si, compartilhando diversas práticas místicas de cura.

### **2.3 A formação da Bíblia e o ambiente místico antigo**

Conforme visto anteriormente, o pensamento místico se fazia presente em diversas culturas do Mediterrâneo antigo, o que já atestamos nos exemplos de práticas religiosas, míticas e mágicas que ocorriam em diversas temporalidades, espaços geográficos e documentações distintas. De forma análoga, encontramos na Bíblia práticas místicas semelhantes e, por essa razão, podemos perceber que a formação do Antigo e do Novo Testamento se deu nesse ambiente de interações com outros povos.

A *Bíblia*, de forma geral, é um livro em que se baseiam as práticas religiosas do cristianismo, sendo considerada por seus adeptos como inspirada por Deus, e escrita por dezenas de autores de épocas e lugares distintos, conforme pontua Souza (2019). De forma particular, apenas o Antigo Testamento, também denominado de Bíblia Hebraica ou Judaica, é o livro considerado sagrado pelos judeus, cujas narrativas, leis e profecias regulamentam os rituais religiosos do judaísmo.

O termo Bíblia vem do grego *tà biblia*, isto é, “os livros”, que significa uma coleção de livros ou textos sagrados. Desse modo, a Bíblia, enquanto documento histórico e relevante na análise das culturas judaica e cristã, é constituída por um conjunto de escritos que formam as suas duas principais divisões: o Antigo Testamento, com 39 ou 46 livros nas versões protestante e católica, respectivamente, e o Novo Testamento, que contém 27 livros.

Ainda que reconheçamos a importância da Bíblia como regra de fé e prática na instrução dos adeptos das religiões monoteístas, sob o ponto de vista da História os textos bíblicos devem ser estudados e analisados enquanto fontes literárias, assim como qualquer outra fonte produzida pelo ser humano no Mediterrâneo antigo, e tal análise deve ser feita sem os filtros de leitura impostos pela modernidade, buscando, no percurso da pesquisa, compreender o que cada autor bíblico escreveu em face do seu contexto histórico de produção. Conforme sublinha Chevitarese, há basicamente duas perspectivas teológicas sobre a Bíblia que se fazem presentes no Brasil atual:

De que a Bíblia se constitui como uma obra a parte de todas, tendo por qualidade

especial e única, o fato de ter sido entregue por Deus à humanidade. Soma-se a isso, o recente critério da inerrância que lhe foi atribuído. Ambos os pressupostos se assentam na fé, não na História. Para quem tem fé, que eles sejam vividos na sua plenitude. Mas, em se tratando de pesquisa histórica, eles precisam sair de cena, de modo que cada livro bíblico possa ser lido e pensado no interior de um tempo e espaço específicos; que cada livro possa ser entendido como literatura, tal como ocorre com Homero, Hesíodo e Virgílio (Chevitarese, 2011, p. 11).

A historiadora Mônica Selvatici (2000), em concordância com as ideias de Chevitarese, nos orienta a utilizar a Bíblia na pesquisa histórica a partir dos dados empiricamente provados e testados, confrontando-os com as informações fornecidas pela bibliografia especializada, a fim de compreendermos o seu contexto de produção. Nessa tarefa a autora nos convida a tomar a postura de Tomé, “ver para crer”, no que concerne ao texto bíblico, na busca pelo seu gênero literário, na exposição das intenções e características do autor, da contextualização histórica do que é narrado e o público-alvo para qual se dirige. Destarte, os estudos sobre a Bíblia adquirem um significado abrangente quando realizados à luz de outras fontes mediterrânicas antigas, uma vez que:

[...] vê-se com maior clareza o quanto um determinado escrito bíblico dialoga intensamente com outros textos e suportes documentais oriundos de outras experiências religiosas na bacia do Mediterrâneo (Chevitarese, 2011, p. 11).

De modo geral, o Antigo Testamento, primeira divisão dos livros que compõem a Bíblia, corresponde ao que conhecemos por Bíblia Hebraica, o conjunto de 24 livros<sup>28</sup>, os textos manuscritos e sagrados, os quais os judeus denominam de *Tanak*. A *Tanak* é um acrônimo formado pelas primeiras letras das três divisões textuais da Bíblia Judaica: a *Torá* (instrução ou ensino) que equivale aos cinco primeiros livros do Pentateuco<sup>29</sup> cristão e que contém a chamada *Lei de Moisés*; os *Nev'im* (profetas), constituído por oito livros dos profetas<sup>30</sup>, que narram acontecimentos importantes para o povo hebreu; e, por fim, os *Ketuvim* (os escritos), composto por uma coletânea de onze livros<sup>31</sup> (Kibuuka, 2019). Sobre esse conjunto de livros e divisões da Bíblia Hebraica, no livro *Contra Apião*, Flávio Josefo corrobora a existência de um cânon

<sup>28</sup> Embora a *Tanak* atual seja composta por 24 livros, no primeiro século era constituída por 22 livros. Essa diferença provavelmente ocorre porque o livro de Rute fazia parte do livro de Juízes e o de Lamentações era um único volume com Jeremias (Kibuuka, 2019). No cristianismo, a *Tanak* corresponde ao Antigo Testamento, sendo 39 livros na versão protestante, e 46 livros na versão católica.

<sup>29</sup> A palavra Pentateuco vem da junção de duas palavras gregas, *pénte*, cinco, *téukhos*, rolos, ou cinco escritos. O Pentateuco é composto pelos cinco primeiros livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

<sup>30</sup> Os Profetas são divididos em dois grupos, os profetas anteriores e os profetas posteriores. Os profetas anteriores são compostos por Josué, Juízes, Samuel (1 e 2 Samuel em um mesmo volume). Já os profetas posteriores englobam os livros de Isaías, Jeremias, Ezequiel e os Doze (Oseias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias como um só livro).

<sup>31</sup> Os escritos são formados pelos seguintes livros: Salmos, Provérbios, Jó, Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes, Ester, Daniel, Esdras-Neemias (apenas um só livro), e Crônicas (1 e 2 Crônicas como um só livro).

judaico subdividido em Lei, Profetas e Escritos:

Pois não temos entre nós uma multidão incontável de livros, discordantes e contraditórios, mas apenas vinte e dois livros, que contêm os registros de todos os tempos passados; que se acredita justamente serem divinos; e deles cinco pertencem a Moisés, que contêm suas leis e as tradições da origem da humanidade até sua morte [...] os profetas, que vieram depois de Moisés, escreveram o que foi feito em sua época em treze livros. Os quatro livros restantes contêm hinos a Deus e preceitos para a conduta da vida humana<sup>32</sup> (Josefo 1.38-40, tradução nossa).

As informações de Josefo ratificam a premissa de que o cânon da Bíblia Hebraica (Antigo Testamento) era bastante utilizado nos rituais religiosos dos judeus no século I d.C. Outrossim, os judeus do primeiro século atribuíam a autoria da Torá judaica a Moisés<sup>33</sup>. No que tange a Moisés, figura central do judaísmo, o profeta que Iahweh escolheu para libertar os hebreus do cativeiro egípcio e em cujas mãos foram entregues as duas tábuas contendo os dez mandamentos, e outras leis que deveriam ser observadas pelo povo hebreu (Êxodo 24,12), é tido pela tradição judaica com o autor da Torá, pois “O Novo Testamento<sup>34</sup> e a literatura judaica do século I d.C., atribuem a Moisés a autoria do Pentateuco (Fílon de Alexandria, *De vita Mosis* 84, Marcos 12.26; 2 Coríntios 3.15)” (Kibuuka, 2020, p. 34, grifo nosso).

De um modo ou de outro, a despeito da autoria mosaica da Torá ser um consenso entre as comunidades judaicas e cristãs, segundo Nilo Luza (2019), o Pentateuco não foi escrito por um único autor, mas composto por variadas tradições orais e escritas, por autores distintos, que coletaram materiais e manuscritos ao longo dos séculos, acrescentando textos, ou modificando-os, principalmente após o período do exílio na Babilônia. De qualquer modo, como afirma Brian Kibuuka (2020), a Torá é um produto complexo que atua em questões de fé e crença, cuja premissa principal é o caráter e o propósito de Iahweh, como o criador de todas as coisas, o comandante e libertador de Israel.

Outrossim, a formação da Torá e dos outros livros canônicos do Antigo Testamento se deu em um ambiente bastante híbrido e marcado por múltiplas interações culturais judaicas com os povos circunvizinhos. Um exemplo disso é a tradução grega da Bíblia Hebraica, chamada de Septuaginta, a qual foi escrita em Alexandria, durante o período do governo dos

<sup>32</sup> For we have not an innumerable multitude of books among us, disagreeing from and contradicting one another, but only twenty-two books, which contain the records of all the past times; which are justly believed to be divine; and of them five belong to Moses, which contain his laws and the traditions of the origin of mankind till his death [...] the prophets, who were after Moses, wrote down what was done in their times in thirteen books. The remaining four books contain hymns to God, and precepts for the conduct of human life.

<sup>33</sup> Segundo a Bíblia de Jerusalém (2002), há tradições que afirmam que Moisés não pode ser o único autor de todo o Pentateuco, devido às diferenças de estilos, repetições e desordens cronológicas nos relatos.

<sup>34</sup> Em Lucas 24,44 Jesus faz menção à divisão tripartite da Bíblia Hebraica em Lei de Moisés, Profetas e Salmos (escritos).

Ptolomeus, por uma comunidade de judeus da diáspora. Sobre isso:

Em cerca de 250 a.C., durante o reinado de Ptolomeu II (285-246 a.C.), estudiosos judeus se comprometeram a traduzir para o grego a Bíblia Hebraica, começando pela Tôrã. De acordo com uma lenda preservada na *Carta de Aristeas*, setenta e dois estudiosos de Jerusalém, trabalhando em pares, trabalharam setenta e dois dias para produzir uma tradução grega da Bíblia Hebraica. Conhecida pelo nome ‘Septuaginta’ (também chamada de LXX, e popularmente chamada de ‘Tradução dos Setenta’), esta tradução dos textos hebraicos e aramaicos em língua grega comum (κοινή γλώσσά [*koinê glôssa*]), o grego falado pelos soldados de Alexandre e outros, tornou-se amplamente utilizada nas comunidades judaicas da diáspora. Eventualmente adotada pela comunidade cristã primitiva, é essa edição grega da Bíblia Hebraica que a maioria dos escritores do Novo Testamento cita (Kibuuka, 2019, p. 35, grifo nosso).

Com relação ao Novo Testamento, o qual fora escrito em grego, vale ressaltar que o seu processo de formação difere bastante do Antigo. Enquanto o Antigo Testamento foi o resultado de uma reunião quase que coesa de livros utilizados pelas comunidades judaicas, sendo que, os judeus produziram duas traduções distintas<sup>35</sup>, com apenas algumas diferenças da divisão e disposição dos livros, o Novo Testamento, por sua vez, resultou, em um cânon<sup>36</sup> que prevaleceu sobre outros cânones cristãos propostos<sup>37</sup>. Nesse período, teólogos como Tertuliano de Cartago e os demais Pais da Igreja, debateram por cerca de 300 anos sobre os escritos que deveriam compor o Novo Testamento, uma vez que não havia consenso entre os diversos grupos.

Nesse ínterim, Souza (2019) ressalta que havia muitos evangelhos, vários livros apocalípticos, diversos Atos e variadas epístolas circulando pelas comunidades cristãs, de modo que muitos eram atribuídos aos apóstolos e cada comunidade utilizava uma variedade de cânones distintos, e também muitos dos seguidores de Jesus, sendo analfabetos, decoravam ou suprimiam episódios da vida e ensinamentos do homem de Nazaré, difundindo-os de forma oral, pois:

Os livros já existiam, mas eram rolos que eram desenrolados para que pudessem ser lidos. Era, portanto, impossível fazer uma consulta a passagens de obras como hoje pode ser feito em livros impressos e em documentos digitais. Hoje, e há alguns séculos, estamos acostumados a consultar escritos quando queremos nos informar ou mesmo recordar algo que já lemos. Nada disso ocorria naquela época. As pessoas decoravam, tendo lido ou ouvido um texto, e podiam reproduzir longas passagens,

<sup>35</sup> O fato de haver duas traduções, uma hebraica, em solo judaico, e outra grega, em ambiente egípcio e helenístico, corroboram as interações entre essas culturas e a introdução de elementos gregos nos cânones, principalmente na Septuaginta. Ademais, vale lembrar, que a Bíblia Hebraica também absorveu elementos de outros povos que interagiam com os hebreus, não tão somente da cultura helenística.

<sup>36</sup> Palavra utilizada para um conjunto de livros reconhecidos por uma comunidade como Escrituras Sagradas ou regra de fé (Kibuuka, 2019).

<sup>37</sup> No decorrer do século II d.C., muitas propostas de cânones começaram a aparecer, a saber: o cânone dos marcionitas; o cânone Muratori; o cânone de Clemente de Alexandria; o cânone de Irineu de Lion; e o cânone de Orígenes.

para não dizer obras inteiras e inteiras e imensas (Chevitarese; Funari, 2012, p. 12).

No despontar do século II d.C., diversos teólogos, a exemplo do bispo Atanásio de Alexandria, sugeriram critérios para a escolha dos livros que deveriam fazer parte do cânon neotestamentário. Tais critérios foram baseados na ideia de apostolicidade, isto é, os livros escolhidos deveriam ser escritos pelos apóstolos ou por seguidores próximos a eles. Com isso, muitos textos anônimos foram colocados sob a autoria dos apóstolos de Jesus pelos clérigos, chancelando, assim, autoridade aos livros do Novo Testamento. Ademais, conforme diz Souza (2019), ao longo do século II d.C., além da apostolicidade, outros critérios foram criados para a inclusão de livros, como a antiguidade, a “ortodoxia” e os escritos predominantes e utilizados nas comunidades. Os critérios mencionados, de certo modo, foram criados como resposta aos vários cânones produzidos por diversos teólogos ao longo do século II d.C., a exemplo de Marcião, Clemente de Alexandria, Irineu de Lion e Orígenes, e com o objetivo de combater os grupos gnósticos e ebionitas<sup>38</sup>, que divergiam da imposição canônica de 27 livros pelos “ortodoxos”.

Os intensos debates em torno do cânon neotestamentário só tomaram rumo a partir do século IV d.C. Nesse intervalo, ainda sobre a inspiração divina dos 27 livros neotestamentários, o bispo Eusébio de Cesaréia, em sua *História Eclesiástica*, propôs o seu próprio cânon:

A esta altura, parece-nos oportuno recapitular os escritos do Novo Testamento a que nos referimos. Sem dúvida, importa pôr em primeiro lugar o sagrado quaternário dos *Evangelhos*, seguido do *livro dos Atos dos Apóstolos*. Em seguida, sejam mencionadas as *Cartas de Paulo*, na continuação das quais seja sancionada a *primeira atribuída a João* e igualmente a *primeira carta de Pedro*. No prosseguimento destas obras, colocar-se-á, se conveniente, o *Apocalipse de João*, a respeito do qual explanaremos alguns pareceres, quando oportuno. Tais são os livros recebidos. Entre os *contestados*, mas apesar disso recebidos pela maioria, existe a *carta atribuída a Tiago, a de Judas, a segunda carta de Pedro* e as *cartas enumeradas como segunda e terceira de João*, quer sejam do evangelista ou de outro, com idêntico nome. Entre os *apócrifos*, ponham-se o *livro dos Atos de Paulo*, a obra intitulada *O Pastor*, o *Apocalipse de Pedro*, e além disso a *Carta atribuída a Barnabé*, o escrito chamado *A doutrina dos Apóstolos*, depois como já disse, o *Apocalipse de João*, se parecer bem. Alguns, conforme já declarei, o rejeitam, mas outros o inserem entre os livros recebidos. Entre esses mesmos livros, alguns ainda puseram o *Evangelho segundo os Hebreus*, que agrada sobretudo aos hebreus que aderiram a Cristo. Todos esses livros estão no número dos *escritos contestados*. Achamos necessário fazer igualmente o catálogo dessas últimas obras, separando-as das Escrituras que, segundo a tradição da Igreja, são verdadeiras, autênticas e reconhecidas, dos livros que, ao invés, não são testamentários, mas contestados, apesar de serem conhecidos pela maior parte dos escritores eclesiásticos. Assim, poderemos conhecer esses livros e os que, entre os

<sup>38</sup> Os grupos cristãos gnósticos e ebionitas foram considerados “heréticos” pelos “ortodoxos”. Os gnósticos apregoavam que a salvação do indivíduo ocorre pelo conhecimento secreto e não pela fé, enquanto que para os ebionitas, judeus convertidos à fé cristã, a salvação era obtida mediante os ritos e práticas judaicas (Souza, 2019).

*hereses*, são apresentados sob o nome dos *apóstolos*, quer se trate dos *Evangelhos de Pedro, de Tomé, de Matias* etc., ou dos *Atos de André, de João e dos outros apóstolos*. Jamais entre os escritores eclesiásticos que se sucederam, houve quem julgasse conveniente lembrá-los. Aliás, o estilo se aparta do costumeiro modo de falar dos apóstolos; o pensamento e a doutrina que encerram acham-se quanto possível em contraste com a *verdadeira ortodoxia*. Prova evidente de que esses livros são produtos *heréticos*. Em consequência, não merecem nem mesmo ser colocados entre os *apócrifos*, mas sejam rejeitados como inteiramente absurdos e ímpios (Cesareia 3.25,1-7, grifo nosso)

Como podemos observar Eusébio de Cesareia praticamente chancela os livros que fazem parte do atual Novo Testamento, embora as cartas de Tiago, Judas, II de Pedro, II e III de João ainda estivessem sob processo de aceitação e relegadas a segunda categoria no cânon em formação. O comentário do bispo ainda traz a evidência de livros considerados espúrios, mas ainda sim utilizados por muitas comunidades cristãs. Ademais, os escritos de Eusébio evidenciam também a formação de uma autoproclamada ortodoxia<sup>39</sup>, começando pela escolha e imposição dos livros do Segundo Testamento aos demais cristianismos, e pela condenação de alguns outros livros, considerados heréticos.

O grupo que venceu a disputa, sobre o reconhecimento dos 27 livros como canônicos, autoproclamou-se ortodoxo e, após o Concílio de Nicéia, em 325 d.C., estabeleceu as bases que abriram o caminho para a sistematização de uma ortodoxia única entre os cristianismos e lançou os fundamentos para a formação do Novo Testamento (Souza, 2019). Com a continuidade dos debates em torno da aceitação dos 27 livros, após o Concílio de Nicéia, o bispo Atanásio de Alexandria corroborou todo o cânon bíblico, excluindo, portanto, os demais livros chamados “apócrifos”. Após a recomendação de Atanásio, ocorreram dois importantes concílios no norte da África, o de Hipona, em 393 d.C., e de Cartago, em 397 d.C., que não oficializaram o Novo Testamento, porém, aceitaram os escritos neotestamentários atuais. Por fim, o reconhecimento oficial do cânon do Novo Testamento só ocorreu no século XVI, por ocasião do Concílio de Trento, entre 1545 e 1563, que também declarou canônico o Antigo Testamento de 39 livros juntamente com os outros chamados deutero-canônicos<sup>40</sup>.

O Novo Testamento, criado a partir da autoproclamada ortodoxia cristã, assim como o Antigo Testamento, apresentou diversos textos que dialogavam com as culturas do Mediterrâneo<sup>41</sup>. Exemplo disso, podemos encontrar nos evangelhos canônicos e no livro de Atos dos Apóstolos que apresentam Jesus e Paulo como homens divinos helenísticos diante de

<sup>39</sup> Diz respeito a chamada “ortodoxia” imposta por um grupo cristão a outros cristianismos a partir do Concílio de Nicéia.

<sup>40</sup> Os sete livros que estão atualmente no Antigo Testamento da Bíblia católica são: Tobias, Judite, 1 e 2 Macabeus, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico e Baruc, além de acréscimos aos capítulos dos livros de Ester e Daniel.

<sup>41</sup> Na Bíblia há diversas narrativas, nomes de personagens e acontecimentos retratados em documentos babilônicos (criação do mundo, dilúvio), nos Papiros Mágicos Gregos e nas obras de Flávio Josefo.

tantos outros no Mediterrâneo, e práticas mágicas de cura utilizadas por Jesus e os apóstolos (Chevitarese, 2022; Justi, 2017). De forma análoga, no Antigo Testamento também estão presentes os homens divinos, magos e práticas mágicas de cura, nos exemplos que temos de homens como Moisés, Josué, Elias e Eliseu que realizavam feitos espantosos, e o próprio Salomão que era considerado um mago (Justi, 2017).

Tendo em vista que as divisões testamentárias da Bíblia são produtos culturais do ambiente mediterrânico, as religiões que os utilizavam e os utilizam, a saber, o judaísmo e o cristianismo, também interagiam com diversas manifestações religiosas, que produziram os chamados judaísmos e cristianismos, pois:

Esta opção deve-se basicamente às inúmeras oportunidades de contato envolvendo as comunidades judaicas (e/ou cristãs) e politeístas disseminadas na bacia mediterrânea, por exemplo, proporcionando, em níveis locais, especificidades no ver, no sentir, no praticar essas experiências religiosas no interior dessas mesmas comunidades. Na medida em que reconhecemos esses encontros (deve-se incluir também neste raciocínio a própria cidade de Jerusalém), admitimos também uma transformação local nas experiências vividas pelas comunidades judaicas, cristãs e politeístas, proporcionando reproduções locais diferentes (por menor que possam parecer essas mudanças) (Chevitarese; Cornelli, 2021, p. 15).

Partindo das considerações dos autores acima, tanto o judaísmo quanto o cristianismo não podem ser vistos enquanto expressões religiosas “puras”, mas complexas, no sentido de que elas sofrem transformações, interagindo com outras crenças e práticas. No caso da expressão judaísmos, ela é usada para designar uma multiplicidade de percepções no modo de sentir e do fazer religioso dos judeus. Nesse contexto, para Reinke (2021), o judaísmo não foi uma religião, mas um conjunto de crenças recebidas dos antepassados e retransmitidas às gerações seguintes e, por isso, o termo judaísmos é preferível por enfatizar a pluralidade religiosa das crenças judaicas, como diversas e que dialogavam com outras manifestações culturais.

A utilização do termo cristianismos, da mesma forma que judaísmos, expressa o caráter plural das diversas comunidades cristãs que se constituíram em torno do chamado movimento de Jesus com e sem Jesus<sup>42</sup>, pois não se tratou de uma expressão religiosa única, uniforme ou monolítica, mas sim de várias crenças, em que cada uma delas tinha uma visão acerca de Jesus e do seu reino. Assim sendo:

---

<sup>42</sup> De acordo com Chevitarese (2022), o primeiro (com Jesus) foi um movimento em torno de Jesus de Nazaré enquanto este ainda estava vivo. O segundo (sem Jesus), se deu após a morte do Nazareno, pelos seus seguidores, principalmente Paulo.

Por cristanismos, afirma-se que uma dada experiência religiosa é sempre plural, com a sua base formativa sendo ampla demais para caber em categorias como certo e errado, ortodoxo e heterodoxo. O reducionismo de uma experiência religiosa, seja ela qual for, costuma produzir um tipo de análise ‘histórica’ bastante previsível, com seus resultados parciais e militantes (Chevitarese, 2011, p. 9).

A partir desses processos de interação entre as religiões politeístas, judaísmos e cristanismos, também denominados de paleocristanismos<sup>43</sup>, com as culturas mediterrânicas, é possível percebermos o quanto as práticas místicas (religião, mito e magia) oriundas de outros povos estavam em constante diálogo com a formação dos cânones do Antigo e do Novo Testamento, e como isso se fez e se faz presente nas matrizes religiosas judaicas e cristãs no desenvolvimento dos seus discursos místicos acerca da importância do sobrenatural para a construção das suas narrativas. Logo, como concluem Chevitarese e Cornelli (2021) e Sahlins (1990), as transformações locais possibilitaram o desenvolvimento de diversas culturas judaicas, cristãs e politeístas, de forma sincrônica e diacrônica, o que contribuiu para que essas e outras sociedades pensassem o seu próprio cotidiano à luz das experiências místicas, em um ambiente imbuído pelo sobrenatural.

Dito isso, é a partir desse ambiente mediterrânico, de modo geral, e do judaico-cristão, de modo particular, que buscaremos comparar as práticas mágicas de cura de doenças entre as narrativas do Antigo e do Novo Testamento. No entanto, a fim de que a comparação entre o corpus veterotestamentário e o neotestamentário seja possível, tendo em consideração o pensamento místico disseminado nas culturas mediterrânicas antigas, é necessário buscarmos na documentação bíblica a identificação da magia (entendida como intercambiável à religião e ao mito) nas diversas práticas, lidas apenas como milagres e religião, e suas recepções nos judaísmos e paleocristanismos, para então tratarmos sobre a cura das doenças a partir de uma ótica comparada.

---

<sup>43</sup> Termo utilizado em referência aos cristanismos originários que eram judaicos até tornarem-se propriamente cristãos em meados do século II d.C., em diante (Justi, 2017).

### 3 A MAGIA NO ANTIGO E NO NOVO TESTAMENTO

Como já mencionamos anteriormente, segundo Collins (2009), não há uma definição conclusiva para o que seja a magia. Desse modo, o termo grego *magēia*, ou seja, magia, não existia antes do século V a.C.<sup>44</sup>, entre as *póleis* gregas. A despeito disso, há indícios de que as práticas consideradas mágicas já eram utilizadas em séculos anteriores, no período arcaico, por meio de poções, drogas ou remédios, chamados de *pharmakón*, sendo que os homens e mulheres praticantes desses ofícios já eram denominados de magos (*mágōi*) e feiticeiros (*pharmakōi*), antes da popularização do termo *magēia* no período clássico (Collins, 2009; Madureira, 2017) Ademais, o termo magia não pode ser definido como uma prática à parte dos elementos religiosos e míticos, pois, como já discutido neste trabalho, a magia, a religião e o mito fazem parte do que denominamos de mística e, portanto, não cabe fazermos uma distinção conceitual entre esses termos, uma vez que os entendemos como interligados e intercambiáveis. Portanto, para analisarmos a mística e as práticas de cura de doenças, objetos deste trabalho, é imprescindível compreendermos a presença da magia na literatura bíblica e suas recepções nos judaísmos e nos paleocristianismos.

O termo *magēia*, antes da sua adoção no mundo grego antigo, aparece pela primeira vez nos escritos de Heródoto de Halicarnasso, o “Pai da História”, em diversas passagens do seu livro *História*<sup>45</sup>, obra grega, datada do século V a.C., que menciona esse termo como referência às práticas religiosas dos medos, que possuíam sacerdotes praticantes de rituais mágicos, denominados por Heródoto de magos (*mágōi*). Heródoto descreve vários artifícios mágicos utilizados por esses magos, desde a interpretação de sonhos, até atitudes que, para os gregos, eram hediondas, a exemplo dos assassinatos contra alguns animais e a prática de enterramento de crianças<sup>46</sup> (Chevitarese, 2011; Collins, 2009; Cornelli, 2022).

Ao analisarmos as práticas mágicas em qualquer sociedade, verificamos que a magia sempre era retratada como uma religião do povo, secreta, proibida e distante dos cultos de uma religião considerada oficial. Collins (2009) exemplifica essa proibição nas diversas leis que regulamentaram as práticas mágicas, sejam elas prescritas nas legislações atenienses<sup>47</sup> do século VI a.C., sejam elas encontradas nos códigos legais romanos<sup>48</sup>, em que práticas

<sup>44</sup> Cornelli (2022) menciona que os magos da região da Média entraram em contato com o mundo grego por volta de 540 a.C., após as conquistas de Ciro, o governante dos medos e dos persas. Assim, há indícios da presença de magos nas tragédias Sófocles e de Eurípedes, escritas no século V a.C.

<sup>45</sup> *História* 1.101; 1.132.

<sup>46</sup> *História* 1.140; 7,113.

<sup>47</sup> Leis que previam punições contra casos de envenenamento e magia erótica (Collins, 2009).

<sup>48</sup> Collins (2009) analisa a principal lei romana contra a magia, a saber: a Lei das Doze Tábuas, com destaque para

consideradas desviantes dos cultos oficiais eram punidas. Todavia, conforme vimos anteriormente, as práticas mágicas no contexto greco-romano e mediterrânico subsistiam juntamente com os cultos religiosos oficiais, de modo que toda atitude religiosa também expressava uma ação mágica, e muitos artificios mágicos não estavam somente circunscritos ao âmbito popular como também eram utilizados por sujeitos da elite, sacerdotes, nobres e governantes.

Com relação a presença da magia entre os antigos hebreus e, posteriormente, nas comunidades cristãs, Albertino Lima (2017), menciona que a Bíblia é um documento que insere a magia entre diversas práticas proibidas, pois:

A proposta da Bíblia no Antigo Testamento é mostrar a supremacia de Deus sobre os demais deuses e a possibilidade de hegemonia do povo de Israel sobre as demais nações, tendo como base a Torah, o livro da Lei. Nela estão registrados os desígnios de Deus ao seu povo, e como deveria ser o seu comportamento ético e espiritual. Os relatos do Novo Testamento não se diferenciam dos que são expostos no Antigo. A supremacia divina recai sobre Jesus. Muda o personagem, mas o teor do discurso é o mesmo. Os dois blocos bíblicos enfatizam a mesma ideia sobre a religião monoteísta tendo-a como superior às outras, e neste pensamento entra a magia como uma prática repudiada por Deus e por seus representantes (Lima, 2017, p. 18).

Sob esse viés, na Bíblia há passagens em que diversas artes mágicas eram condenadas entre os antigos hebreus e os seguidores de Jesus. No Antigo Testamento, em Levítico 20,6-27, os hebreus eram proibidos de exercer práticas mágicas que envolvessem necromancia e adivinhação<sup>49</sup>, sendo que, caso fossem descobertos, deveriam ser punidos com rigor. Isso fica patente no livro de Deuteronômio, com as punições impostas pela Lei de Moisés aos que praticassem as artes mágicas dos povos cananeus:

Quando entrares na terra que Iahweh teu Deus te dará, não aprendas a imitar as abominações daquelas nações. Que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha, nem que faça *presságio*, *oráculo*, *adivinhação* ou *magia*, ou que pratique *encantamentos*, que interogue *espíritos* ou *adivinhos*, ou ainda que invoque os *mortos*; pois quem pratica essas coisas é abominável a Iahweh, e é por causa dessas abominações que Iahweh teu Deus as desalojará em teu favor (Deuteronômio 18,9-12, grifo nosso).

Vale ressaltar que os textos de Levítico, Deuteronômio, assim como muitas outras passagens da Bíblia, mencionam o termo *magěia* com o campo semântico negativo<sup>50</sup>. Na

---

a Lei Cornélia e seu uso no julgamento de Apuleio de Madaura entre os anos de 158 e 159 d.C.

<sup>49</sup> Tal proibição está presente também em Levítico 19,26-31; Deuteronômio 18,11-14; 1 Samuel 28,3-9; 2 Reis 17,17; 21,6; 23,24; 2 Crônicas 33,6.

<sup>50</sup> O termo *magěia* aparece nas seguintes passagens do Antigo e do Novo Testamento com o campo semântico negativo, a saber: Deuteronômio 18,10; 2 Reis 9,22; 2 Crônicas 33,6; Sabedoria de Salomão 12,4; 17,7; Atos dos Apóstolos 8,9; 19,19; Apocalipse 9,21; 18,23.

documentação veterotestamentária encontramos casos em que sujeitos exerciam práticas mágicas fora do ambiente religioso oficial hebraico, a exemplo de 1 Samuel 28,3, na narrativa em que o rei Saul havia expulsado todos aqueles que praticavam necromancia e adivinhação do território de Israel, como forma de cumprir os preceitos legais contra a magia prescritos na Torá (Levítico 19,31; 20,6-27; Deuteronômio 18,9-27). Todavia, o próprio soberano desobedece a lei de Moisés ao consultar uma feiticeira, para que esta traga de volta o profeta Samuel à vida. O envolvimento deliberado com a adivinhação e a necromancia também ocorre no governo do rei Manassés, conforme 2 Reis 21,1-9 e 2 Crônicas 33,1-9, o que evidencia um constante contato do povo hebreu com as práticas mágicas<sup>51</sup>.

No corpus neotestamentário a proibição do uso de práticas mágicas entre as comunidades cristãs é atestada na carta de Paulo aos Gálatas e no livro de Apocalipse. Em sua carta aos Gálatas, Paulo estimula a igreja, estabelecida na região da Galácia, a evitar as obras da carne e buscar o fruto do Espírito. Entre as obras da carne, encontramos menção à feitiçaria (*pharmakēia*), cuja prática, conforme vimos, era proibida no âmbito religioso judaico e nos textos veterotestamentários. Em outras passagens do segundo Testamento, em Apocalipse 9,21 e 18,23, João, o visionário<sup>52</sup>, emprega as palavras gregas *pharmakōn* e *pharmakēia* em um sentido negativo. Por fim, João também utiliza em Apocalipse 21, 8 e 22, 15, respectivamente, as palavras *pharmakōis* e *pharmakōi*, como uma referência para aqueles que não herdarão a vida eterna, ou seja, os cães, os praticantes de magia, os idólatras, mentirosos, etc. Sobre isso, para Chevitarese e Cornelli, as passagens neotestamentárias parecem condenar o uso da magia entre as comunidades cristãs, pois:

O *mágico* aparece, nestas passagens, como portador de uma natureza má, já que as suas ações são tidas como maléficas. Ele se insere no interior de um amplo grupo de malfeitores, quais sejam: o dos covardes, infieis, corruptos, homicidas, fornicadores, idólatras e embusteiros. Em três passagens do Ap, João, o Visionário parece buscar associá-lo mais especificamente com os homicidas, fornicadores e idólatras. Não deixa de ser interessante notar que os cachorros compartilharão da mesma herança que o *mágico* e os seus pares, isto é, todos irão arder com o fogo e o enxofre em um lago (Chevitarese; Cornelli, 2021, p. 61, grifo nosso).

Em outras passagens do Novo Testamento encontramos relatos de pessoas que deixaram de exercer a magia após ouvirem as mensagens transmitidas pelos apóstolos de Jesus. A narrativa que demonstra esse repúdio aos feitos mágicos está registrada em Atos dos Apóstolos:

<sup>51</sup> Para tais considerações, ver 2 Reis 21,1-9 e 2 Crônicas 33,1-9.

<sup>52</sup> O termo “visionário” é utilizado para distinguir o autor do livro de Apocalipse dos autores do Evangelho de João e das três epístolas atribuídas ao discípulo de Jesus de mesmo nome.

Muitos dos que haviam abraçado a fé começaram a confessar e a declarar suas práticas. E grande número dos que haviam exercido a *magia* traziam seus livros e os queimavam à vista de todos. Calculando-se o seu preço, acharam que seu valor chegava a cinquenta mil peças de prata. Assim, a palavra do Senhor crescia e se firmava poderosamente (Atos dos Apóstolos 19,17-20, grifo nosso).

Outrossim, além das diversas passagens bíblicas proibirem o uso da magia, temos muitos casos, em ambos os testamentos, nos quais não somente as práticas mágicas e os seus praticantes são condenadas, mas são sempre os opositores aos profetas enviados por Iahweh, ou tornam-se os antagonistas que se interpõem na missão dos apóstolos de Jesus. Nas muitas passagens referentes a esses casos, o termo *mágōi* sempre aparece como o título do adversário a ser vencido pelo “verdadeiro” mensageiro de Deus.

A primeira menção ao termo aparece em Gênesis 41,8-25, no contexto em que o faraó, perturbado com dois sonhos que tivera, chamou todos os magos (*mágōi*) e sábios do Egito para que pudessem interpretar os seus sonhos. Os magos fracassam na tentativa de revelar o significado dos sonhos do faraó e são derrotados por José, um jovem hebreu escravizado, que revela o sentido dos sonhos ao soberano do Egito. Do mesmo modo, em Daniel 1,20; 2,2-27; 4,4-6, Daniel e seus amigos sempre são descritos como superiores aos magos (*mágōi*), adivinhos e encantadores da Babilônia, seja em sabedoria divina, ou por interpretar o sonho do rei. Vale destacar que José e Daniel, ao vencerem a disputa contra os magos do Egito e Babilônia, respectivamente, se tornam governadores de ambos os impérios, como recompensa por suas habilidades sobrenaturais em interpretar sonhos.

Em Êxodo 7,9-13, Iahweh ordena a Moisés e Aarão que falem novamente com o faraó e apresentem diante dele um prodígio. Ao chegarem à presença do rei egípcio, Aarão lança a sua vara perante todos e ela se transforma em cobra. Em resposta ao prodígio realizado, faraó convoca os magos (*mágōi*) do Egito e estes, do mesmo modo, lançam as suas varas ao chão que também se transformam em cobras. Contudo, Moisés e Aarão saem vencedores desse duelo místico, pois a vara de Aarão, transformada em cobra, devorou as outras duas lançadas pelos magos egípcios. São inegáveis a sobreposição de poder e a superioridade de Moisés e Aarão sobre os magos, o que também é vista no relato das pragas, quando:

[...] Moisés e Aarão anunciam as dez pragas uma a uma. Os magos imitam as duas primeiras, mas são forçados a reconhecer na terceira praga que as ações eram operadas pelo *ešba ʾēlōhīm* [dedo de Deus] (Êxodo 8.19) (Kibuuka, 2020, p. 16, grifo nosso).

Em comparação a esses exemplos negativos, atribuídos pelos autores bíblicos aos magos no Antigo Testamento, o Novo Testamento também exemplifica casos em que homens

retratados como magos foram vencidos pelos seguidores de Jesus. Em Atos dos Apóstolos 8,9-13 e 13,6-11, dois magos enfrentam Filipe e Paulo. No primeiro caso, Simão, que praticava a magia (*magēla*) em Samaria, era admirado por todos os habitantes da região pela grandeza de seus feitos mágicos. Contudo, perde o seu protagonismo diante dos feitos prodigiosos de Filipe. O mago crê na mensagem apregoada por Filipe, mas ao tentar comprar o poder do Espírito Santo<sup>53</sup> recebe uma severa advertência do apóstolo Pedro.

No segundo caso, em Atos 13,6-11, Bar-Jesus, um mago (*mágōi*) judeu, tenta se opor a Paulo e Barnabé, ao impedir o procônsul Sérgio Paulo de ouvir a mensagem de Deus. O autor de Atos enfatiza que Paulo estava cheio do Espírito Santo, fixou os olhos em Bar-Jesus e pronunciou uma palavra de autoridade, a qual deixou o mago cego. Outra ênfase do autor de Atos nessa batalha mística está no epíteto falso profeta, utilizado para caracterizar Bar-Jesus como um homem que não fora enviado por Deus, sendo, portanto, um mago, charlatão ou feiticeiro.

A tentativa de supressão dos elementos e praticantes ligados à magia pelos escritores dos textos bíblicos, como nos exemplos do livro de Atos, somente enfatizam a noção de que essas manifestações existiam e que faziam parte daquele ambiente, pois;

A questão aqui não é sobre a validade ou não de práticas mágicas, mas sim a de demonstrar a postura de determinados autores frente a presença cultural da magia em contexto de comunidades proto-cristãs. Enquanto que aqui o personagem cristão, por oposição ao mago, não faz parte desse ambiente, nas narrativas a seguir o personagem assume atos mágicos para fundamentar sua ação (Justi, 2010, p. 16).

Os exemplos acima, pelo menos a partir de uma leitura superficial do texto bíblico, nos levam a pensar que a magia é uma ação própria de outras religiões e que a Bíblia é apenas um livro de religião, na qual o elemento mágico só existe enquanto uma representação maligna, que é utilizada por aqueles que se opõem ao verdadeiro poder de Deus, pois na visão de muitos “[...] a religião de uma pessoa pode ser a magia de outra<sup>54</sup>” (Luck, 2006, p. 177). Tal pensamento, como já afirmamos no presente trabalho, parte das lentes impostas pelos filtros de leitura da ciência moderna, que vê apenas o judaísmo e o cristianismo como religiões civilizadas, destituídas dos elementos míticos e mágicos, onde o mito é uma mentira, falsidade e engano, e a magia é uma religião de bárbaros, ou que é sempre a religião do outro. (Chevitarese; Justi, 2022).

Diante disso, é necessário retirarmos esses filtros de leitura para compreendermos

<sup>53</sup> A origem do termo simonia decorre desse episódio em que Simão intenta comprar o poder do Espírito Santo.

<sup>54</sup> [...] person’s religion may be another person’s magic.

que os textos bíblicos dialogavam com as culturas mediterrânicas antigas. Ao fazermos esse exercício epistemológico, com relação a narrativa bíblica (Antigo e Novo Testamento), estaremos tomando uma posição que Marc Bloch, em *Apologia da História*, nos convida a ter enquanto historiadores: “O bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça” (Bloch, 2001, p. 20).

Sob esse prisma, é mister que o historiador, segundo a metáfora do “Ogro da Lenda” proposta por Bloch, busque as evidências, o oculto, as narrativas com múltiplos significados nos documentos analisados. Quando aplicamos essa epistemologia aos textos bíblicos e na análise das práticas mágicas, não partindo de um binômio maniqueísta (profetas versus magos, ou religião é do bem e magia é coisa do maligno), mas buscando, sem os filtros de leitura, os sinais e os indícios dos quais o historiador italiano Carlo Ginzburg (1989) denomina de *paradigma indiciário*<sup>55</sup>. Assim:

[...] a existência de uma profunda conexão que explica os fenômenos superficiais é reforçada no próprio momento em que se afirma que um conhecimento direto de tal conexão não é possível. Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la (Ginzburg, 1989, p. 177).

Com a afirmação acima em mente, indagamos: por que há termos tão distintos para práticas bastante parecidas no corpus neotestamentário como milagre e magia? Será que judeus e cristãos sempre viveram isolados e não compartilhavam das crenças e objetos mágicos disseminados na bacia mediterrânea? Qual a diferença entre as práticas prodigiosas realizadas por profetas e apóstolos das atribuídas aos seus adversários magos e feiticeiros, sendo que todos eles exerceram os mesmos feitos?

Em um primeiro momento as respostas poderiam ser estas: milagre é uma coisa e magia é outra; judeus e cristãos estavam isentos das crenças e usos de objetos “pagãos” na Antiguidade; profetas e apóstolos são homens enviados que realizam milagres sob o poder de Deus/Jesus, enquanto magos e feiticeiros realizam magia pelo poder dos demônios. Contudo, partindo de um olhar histórico, e não apenas teológico, não poderíamos considerar a visão maniqueísta do bem contra o mal em nossas proposições epistemológicas. Por isso, nos pautamos em uma perspectiva indiciária e agimos enquanto “ogros famintos por carne humana”, para percebermos os sinais, o oculto e o não dito por traz das narrativas utilizadas nas páginas da Bíblia (Bloch, 2001; Ginzburg, 1989).

Partindo disso, podemos analisar a documentação bíblica, buscar esses sinais e

---

<sup>55</sup> O paradigma indiciário nos encaminha “a um modelo epistemológico comum, articulado em disciplinas diferentes, muitas vezes ligados entre si pelo empréstimo de métodos ou termos-chave” (Ginzburg, 1989, p. 170).

indícios e verificar que a magia, os termos, objetos mágicos e os seus praticantes se fizeram presentes no cotidiano do povo judeu e das comunidades cristãs. Com isso, faz-se mister identificar na narrativa bíblica as práticas mágicas (exorcismos, ressurreições, controle sobre elementos da natureza, etc.), de forma geral, para então partirmos para as práticas mágicas de cura de doenças, de forma particular.

### 3.1 Os campos semânticos: milagre ou magia na literatura neotestamentária?

Do ponto de vista semântico, os termos que mais aparecem associados aos grandes artifícios sobrenaturais realizados por Jesus e seus seguidores no Novo Testamento são: milagre (*miracŭlum*), sinal (*sēmēion*), prodígio e maravilha (*tēras*), feito, ação ou obra (*ērgōn*), governo (*kratōs*), força (*ischýs*), autoridade (*ēxōysía*) e poder manifesto (*dýnamis*). Tais termos, em uma análise superficial das passagens em que se encontram, são postos como completamente desvinculados das práticas de magia nas narrativas neotestamentárias. Em contrapartida, os termos utilizados para definir os poderes sobre-humanos dos adversários dos apóstolos, isto é, magos e feiticeiros, são diretamente atrelados à magia, a saber: magia (*magēia*), feitiçaria (*pharmakēia*), charlatanismo (*gōētēia*), entre outras nomeações com carga semântica negativa.

Ao analisarmos, semanticamente falando, os diversos termos neotestamentários em torno do conceito de poder (*dýnamis*), fundamental para entendermos a atuação sobrenatural de Jesus e seus apóstolos, percebemos que nenhuma delas possui relação com as palavras utilizadas para a magia, tais como feitiçaria ou charlatanismo e outros termos com conotações mágicas. Embora os termos usados pelos escritores bíblicos para evidenciar o poder de Deus, ou de Jesus, pelo menos em uma leitura superficial, sejam distintos daqueles elencados para a magia, na prática esses termos estão imbuídos do elemento mágico em suas performances e efeitos. Em outras palavras, todos os termos que retratam o poder e a autoridade de Deus dada aos apóstolos ou outros agentes em missão, semântica e culturalmente falando, são também classificados como práticas mágicas.

Desse modo, a questão aqui surge com a palavra *Milagre*, que é o termo que aparece com bastante proeminência nas páginas neotestamentárias<sup>56</sup> e está relacionado com os feitos grandiosos de Jesus e seus discípulos. Sob essa ótica, Georg Luck, em sua obra *Arcana Mundi* (2006), define milagre da seguinte maneira: “[...] eventos extraordinários testemunhados por pessoas, mas que não podem ser explicados em termos de poder humano ou pelas leis da

<sup>56</sup> Ver Mateus 7,22; 11,20-23; 13,54-58; Marcos 6,2-5; 9,39; Lucas 10,13; 19,37; 23,8; Atos dos Apóstolos 2,22; 19,11; 1 Coríntios 12,10-29; Gálatas 3,5; 2 Tessalonicenses 2,9; Hebreus 2,4.

natureza<sup>57</sup>” (Luck, 2006, p. 177, tradução nossa). A definição de Luck a respeito do termo milagre parte do princípio de que uma ação miraculosa não se explica aos olhos humanos e naturais, mas pelo desconhecido, extraordinário.

Para Almeida e Funari (2017), milagre se trata de “[...] um evento que vai contra as expectativas normais e tem um significado religioso: é compreendido como ação de um Deus” (Almeida; Funari, 2017, p. 57). Nesse aspecto, o termo milagre possui uma conotação mágica, pois o milagre e a magia partem de um mesmo pressuposto: o sobrenatural. Ainda sobre milagre, uma possível distinção entre milagre e magia, Gerd Theissen e Annet Merz ressaltam que:

A diferença entre magia e milagre é apenas uma questão de rótulo, em que se mostra o poder de definição da sociedade ou dos grupos dominantes: ‘magia’ é o milagre que eles repudiam, e ‘milagre’ é a magia que eles aceitam (Theissen; Merz, 2002, p. 331 *apud* Lima, 2017, p. 51).

Acerca desse ponto de contato em comum entre o milagre e a magia, Luck nos mostra o quão frágil é a definição de milagre:

A definição, por mais provisória que seja, mostra-nos o quanto é difícil separar os milagres do poder de realizar magia (a palavra grega *dýnamis* engloba ambas), porque a magia produz eventos milagrosos, e milagres podem ser atribuídos à magia<sup>58</sup> (Luck, 2006, p. 177, tradução nossa).

Com essa conceituação de milagre, Luck (2006) ainda demonstra que o termo se torna um problema tríplice, uma vez que abarca questões semânticas, culturais e teológicas em sua gênese. A esse respeito, Chevitaresh e Justi (2017), com base nas definições semânticas e etimológicas, propõem que o termo milagre é estranho aos escritos do Novo Testamento. Isso ocorre, em grande medida, porque o vocábulo não existia nos escritos originais.

Milagre é um termo que em suas acepções semânticas e etimológicas advém do latim *miracŭlum*<sup>59</sup>, cujo significado é prodígio, maravilha, coisa extraordinária. De acordo com Chevitaresh e Justi (2017) a palavra milagre foi inserida no século XIII, quando um conjunto de textos bíblicos, principalmente o Novo Testamento grego, foram traduzidos para o latim, sendo que até mesmo é possível encontrar o termo milagre no Velho Testamento, pelo menos

<sup>57</sup> [...] extraordinary events that are witnessed by people but cannot be explained in terms of human power or by the laws of nature.

<sup>58</sup> The definition, tentative as it may be, shows us how difficult it is to separate miracles from the power of performing magic (the Greek word *dynamis* covers both), because magic does produce miraculous events, and miracles can be attributed to magic.

<sup>59</sup> A palavra milagre tem origem no anteposto *mir*, que significa “mirar”, “ver”, “olhar”. Segundo Chevitaresh e Justi (2017), *mir* está relacionado ao ambiente mágico-religioso, ou seja, “místico”, com o sentido de “ver” a partir dos “olhos” sobrenaturais.

em algumas traduções, embora o vocábulo não conste nos escritos originais hebraicos<sup>60</sup>. Ademais, para ambos os autores, o termo milagre, à luz das experiências místicas mediterrânicas antigas, testemunhadas em uma vasta documentação escrita em grego, não deve ser empregado, pois no Novo Testamento não há uma palavra grega para designar milagre, mas diversos termos que conectam a literatura neotestamentária ao ambiente mágico.

A fim de evidenciar o termo milagre como um vocábulo estranho ao texto grego, nos baseamos na análise de Chevitarese e Justí (2017), os quais utilizaram dois grupos de termos gregos que aparecem nos escritos neotestamentários para afirmar a presença de magia entre eles. Esses dois campos semânticos de termos que se referem às práticas mágicas são, respectivamente, os sinais (*sēmēia*) e o poder (*dýnamis*), grupos terminológicos substituídos pela palavra milagre em diversas traduções.

O primeiro grupo, o campo semântico dos sinais (*sēmēia*) abrange uma categoria de outros termos, como *sēmēion*, *tēras* e *ērgōn*. O termo *sēmēion*, (sinal) em suas acepções, possui diversos significados. Todavia, o principal significado é o de “sinal”, “marca” ou “prova”. No Novo Testamento *sēmēion* é empregado nas situações relacionadas às práticas de cura, exorcismos, entre outros feitos. Todavia, o sinal realizado não se trata de um ato com significado próprio, mas sim como algo que aponta para alguém ou para outra coisa (Chevitarese; Justí, 2017).

O verbete *tēras*, (prodígio, maravilha), por seu turno, está atrelado ao termo *sēmēion*, pode ser traduzido por “sinal”, “maravilha” e “prodígio”. O emprego de *tēras*, assim como ocorre com *sēmēion*, tem o significado de apontar para algo ou alguém que realiza algum ato espantoso, isto, é aponta para um determinado agente que realiza algo, a exemplo de Jesus. Vale ressaltar que, conforme Chevitarese e Justí (2017) os termos *sēmēion* e *tēras* sempre aparecem juntos no Novo Testamento, de duas formas: *sēmēia kai tērata* (sinais e prodígios) e *tērata kai sēmēia* (prodígios e sinais)<sup>61</sup>. O primeiro caso, *sēmēia kai tērata* (sinais e prodígios), os sinais e prodígios apontam para os feitos de Deus. No segundo, *tērata kai sēmēia* (prodígios e sinais), a ênfase é dada para o ato em si, o poder de Deus que gera a aderência à fé por parte de quem presencia tal poder.

Por fim, *ērgōn* (feitos, ações, obras), palavra grega que assume os significados de “trabalho”, “feitos”, “obras” ou “ações”. Embora seja um termo amplamente ligado às práticas

<sup>60</sup> O termo milagre aparece em apenas três passagens no Antigo Testamento da Bíblia de Jerusalém, a saber: 2 Crônicas 32, 24-31; Eclesiástico 16, 11; Jeremias 21, 2.

<sup>61</sup> A expressão *sēmēia kai tērata* (sinais e prodígios) aparece em Atos dos Apóstolos 4,30; 5,12; 14,3; 15,12; enquanto que *tērata kai sēmēia* (prodígios e sinais) ocorrem em Atos dos Apóstolos 2,19.22.43; 6,8; 7,36.

mágicas, *ěrgõn* quase não aparece nos evangelhos sinóticos<sup>62</sup>, apenas em Mateus 11,2 no episódio em que João Batista na prisão ouve falar acerca das obras realizadas por Jesus na cura dos doentes, ressurreição dos mortos e na propagação do reino de Deus. No entanto, *ěrgõn* aparece com bastante proeminência no Evangelho de João, como referência aos atos (*ěrga*) salvíficos de Deus sendo operados através de Jesus<sup>63</sup>, corroborando que Cristo recebe a capacitação de Deus para operar a salvação, ou que o próprio Deus é quem age diretamente ao instrumentalizar Jesus para que este manifeste as obras (*ěrga*) da divindade<sup>64</sup> (Chevitarese; Justi, 2017).

Com relação ao segundo grupo, o campo semântico do poder (*dýnamis*), por seu turno, é constituído por outros termos, dos quais são *kratõs* (autoridade, governo), *ischýs* (força), *ěxõysía* (autoridade) e *dýnamis* (poder manifesto). De todos os termos que fazem parte do campo semântico do poder (*dýnamis*), apenas *ischýs*, *ěxõysía* e *dýnamis* possuem o seu sentido derivado de poder manifesto.

O termo *kratõs* se aproxima muito do sentido de *ischýs*, no seu significado enquanto força em si e não uma manifestação do poder sobrenatural, pois “Seu significado deve ser entendido à luz daquele que governa todas as coisas por ter poder e autoridade sobre tudo e todos” (Chevitarese Justi, 2017, p. 76). Nesse sentido, o termo também aparece associado ao “poder de governar”, “exercer domínio”, uma vez que o vocábulo está presente, por exemplo, na palavra democracia (governo, ou poder do povo). Por essa razão, *kratõs* estaria relacionado à capacidade de governar, ser autorizado para exercer um domínio sobre algo (Chevitarese; Justi, 2022).

O vocábulo *ischýs* (força) apesar de ter o sentido de “força física”, em alguns casos, significa poder no sentido sobrenatural, ou mesmo no sentido físico de autoridade, ou governo. Há casos no Novo Testamento em que *ischýs* aparece no grau superlativo, formando o termo “mais poderoso”, “mais forte” (*ischyrõtěrõs*), o qual aparece quando João Batista menciona que Deus enviaria alguém mais poderoso, ou mais forte do que ele<sup>65</sup>, ou quando Jesus, por ocasião de um exorcismo, menciona a expressão “um mais forte<sup>66</sup>”, no sentido de força além da capacidade humana, sobrenatural (Chevitarese; Justi, 2017).

O verbete *ěxõysía* (autoridade), evoca uma gama de significados. Os significados

<sup>62</sup> O termo sinótico significa “semelhante”, “parecido”, sendo utilizado para os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, cujos conteúdos e relatos sobre Jesus assemelham-se entre si.

<sup>63</sup> Ver João 5,20.36; ,3.21; ,3-4; 10,25.32.37-38.

<sup>64</sup> Ver João 9,3.

<sup>65</sup> Ver Mateus 3,11; Marcos 1,7; Lucas 3,16.

<sup>66</sup> Ver Lucas 11,22.

desse termo, traduzido como “autoridade”, conforme Chevitarese e Justi, (2017) variam de acordo com o texto em que está sendo empregado, pois nos evangelhos sinóticos, particularmente em Lucas, *ἔξουσία* evoca que a autoridade advém de sujeitos distintos, como Jesus, o Diabo ou os discípulos, os quais receberam tal autoridade de alguém mais poderoso, e que possuem a capacidade de concedê-la para outros<sup>67</sup>. No livro de Atos dos Apóstolos, *ἔξουσία* tem o significado de alguém que possui a autoridade sobre algo, o caso de Deus sobre os acontecimentos, autoridade como posse, ou autoridade enquanto um consentimento dos governantes para alguém<sup>68</sup>. Já no Evangelho de João, a *ἔξουσία*, isto é, a autoridade, é atribuída a alguém por outro sujeito: ela pertence a Deus que a compartilha com Jesus, para que este opere os seus prodígios, que na verdade apontam para o próprio Deus<sup>69</sup>. Em resumo, somente quem pode delegar o poder de forma autoritativa para outros é quem possui a autoridade (*ἔξουσία*) para assim proceder, seja este alguém Deus, Jesus, ou qualquer outro sujeito.

Por último, temos o termo *δύναμις* (poder manifesto), do qual se derivou as palavras dinamite e dinâmico, que, nas análises de Chevitarese e Justi (2017), é o termo que de fato possui toda a carga semântica de poder sobrenatural, ou seja:

O poder sobrenatural, em si, é dado a partir da noção de *δύναμις*. Tendo em vista essa crença disseminada pelas culturas mediterrânicas, o conhecimento e controle desse poder permitem que humanos participem da(s) divindade(s) e das forças cósmicas que regem o mundo (Chevitarese; Justi, 2017, p. 86).

Em outras palavras, ter a *δύναμις*, o poder adquirido por meio de alguma divindade, funcionava, no âmbito da Antiguidade, como um pré-requisito concreto de que tal sujeito era um taumaturgo, ou seja, um homem capaz de manipular os poderes sobrenaturais e cósmicos atrelados aos deuses e, assim, ser classificado como um homem divino (*θηϊὸς ἀνὴρ*), mago (*μάγῳ*), feiticeiro (*φάρμακῳ*), ou charlatão (*γοῦνται*). Nessa conjuntura, a própria palavra taumaturgo, que diz respeito a alguém capaz de praticar feitos maravilhosos, advém do termo *thaumatós*, que, traduzida, significa “maravilhoso”, “prodigioso” ou “fantástico”.

O termo *δύναμις*, na literatura neotestamentária, adquire o significado de “poder manifesto”. No Evangelho de João o termo ocorre de forma reduzida, se referindo a Jesus como um sinal de Deus<sup>70</sup>, ou de modo que o seu sentido se torne esvaziado quando o evangelista declara que Jesus “nada pode” fazer, mas apenas Deus<sup>71</sup>, o que fica patente na intenção de João

<sup>67</sup> Ver Lucas 4,6.32.36; 5,24; 7,8; 9,1; 10,19; 12,5.11; 19,17; 20,2.8.20; 22,25.53; 23,7.

<sup>68</sup> Ver Atos dos Apóstolos 1,7; 5,4; 8,19; 9,14; 26,10.12.18.

<sup>69</sup> Ver João 1,12; 5,27; 10,18; 17,2; 19,10.11.

<sup>70</sup> Ver João 3,2; 9,16.

<sup>71</sup> Ver João 5,30; 13,37; 14,5.

de desvincular Jesus das acusações de praticar magia e demonstrar a sua exclusividade como o único portador da *ἔξοχία* (autoridade) de Deus para operar a *δύναμις* (poder) e realizar suas maravilhas. Já no Evangelho de Lucas e em Atos dos Apóstolos, *δύναμις* é empregada no sentido de poder manifesto, “ser capaz de”, ou “alguém que detém a capacidade, o poder”, ou “que é poderoso”, ou seja, capacitado e empoderado para executar algo<sup>72</sup>.

Em suma, observamos que o termo milagre, diante dos inúmeros termos que cercam os campos semânticos formados pelos vocábulos sinal (*σῆμείον*) e poder (*δύναμις*), é estranho aos textos escritos em grego do Novo Testamento e, por essa razão, foi utilizado como uma tentativa de separar as manifestações sobrenaturais operadas por Jesus e pelos apóstolos (curas de doenças, exorcismos, ressurreições, etc.) dos mesmos feitos utilizados por homens assim classificados como magos, falsos profetas, feiticeiros, charlatães e enganadores. Pelo contexto em que cada termo aparece, percebemos que as práticas mágicas estavam presentes no ministério de Jesus e dos seus discípulos, embora mascaradas pelos filtros de leitura que consideram as demais experiências religiosas como magia, em seu sentido mais obscuro possível, em face do cristianismo enquanto religião verdadeira.

### 3.2 A crença no mau-olhado e o uso de objetos mágicos entre judeus e cristãos

Os judaísmos e os paleocristianismos, na Antiguidade, interagiam com variados sistemas de crenças advindos de diversas sociedades inseridas no caldeirão cultural mágico da bacia mediterrânea, mesclando elementos das culturas politeístas e exportando as suas práticas, narrativas e crenças, à medida que as trocas culturais atingiram o seu ápice no período helenístico. Esse sistema de trocas é denominado por Chevitarese e Cornelli (2021) de *convergências*. O conceito de convergência, segundo os autores mencionados, aplica-se à aproximação, ao encontro e ao desencontro entre as práticas religiosas do mundo helenístico, de modo que, nenhuma expressão religiosa é isolada. Portanto, as religiões politeístas, judaicas e paleocristãs não eram (e não são) “puras”, mas possuem uma dimensão híbrida em suas crenças e práticas.

Um exemplo de convergências que ocorrem entre as religiões no Mediterrâneo são os diálogos entre os textos bíblicos e os Papiros Mágicos Gregos (Betz, 1997), pois encontramos fórmulas mágicas que mencionam nomes de personagens das narrativas judaicas e paleocristãs.

---

<sup>72</sup> Ver Lucas 1,49; 14,31; 24,19; Atos dos Apóstolos 7,22; 11,17; 18,24).

Portanto, há menções ao Arcanjo Miguel e ao deus de Israel<sup>73</sup>, a Abraão, Isaac, Jacó<sup>74</sup>, Moisés<sup>75</sup>, Salomão<sup>76</sup>, Jesus<sup>77</sup>, e passagens contendo a oração do Pai Nosso<sup>78</sup> com bastante frequência na documentação mágica helenística, sendo nomes utilizados como fórmulas mágicas para curar doenças ou exorcizar demônios (Chevitarese; Cornelli, 2021).

Outro exemplo de convergências é o sistema de crença no mau-olhado. A esse respeito, Justi (2017) menciona que a crença no mau-olhado era uma prática muito comum nas diversas sociedades da bacia do Mediterrâneo. Muitos indivíduos na antiguidade tinham a percepção de que deuses, animais ou demônios lançavam um tipo de feitiço por meio do olhar. Esse olhar “maligno” tinha o poder de destruir a vida, a saúde, os bens de alguém ou era simplesmente um “olhar invejoso”. Desse modo:

O olho, na opinião dos antigos e, em contraste com a teoria moderna, não era um receptor passivo de luz externa, mas um agente ativo. O olho era pensado como portador de luz ou fogo assim, os raios emitidos, tinham um efeito ativo sobre os objetos em que seu olhar se direcionava (Justi, 2011, p. 115).

Partindo desse pressuposto, do mesmo modo que nas culturas mediterrânicas, a crença no mau-olhado também é bastante recorrente na literatura bíblica, o que fica evidente pela relação que o Antigo e o Novo Testamento estabelecem entre o olho e o coração em várias passagens<sup>79</sup>, uma vez que “O olho [...] foi pensado para ser diretamente ligado com o coração, o órgão do pensamento, da vontade e da emoção. Através do olho foram expressas as disposições mais íntimas, sentimentos e desejos do coração” (Justi, 2011, p. 115). Em outras palavras, um indivíduo com o “olho bom” expressa alguém de bom coração, bons desejos, cujas intenções são generosas e que podem ser vistas pelo modo como tal pessoa direciona o seu olhar, ao passo que alguém com o “olho mau” demonstra um coração perverso, com intenções maliciosas, a exemplo da inveja, cobiça e avareza, sendo que em muitas narrativas o “olhar mau”, o “olho gordo” ou o “olho torto” aparece com uma conotação negativa.

Ainda sobre o mau-olhado, segundo Mircea Eliade (2011 *apud* Diblasi Neto, 2017),

<sup>73</sup> Ver PGMs I.262-347; II.64-183; III.165-86; IV.1-25; IV.1716-1870; IV.2373-2440; VII.255-59; VII.593-619; VII.973-80; VII.1009-16; VII.1017-26; X.36-50; XIII.734-1077; XXIIb.27-31; XXVI.161-77; XLIII.1-27; XLIV.1-18; LXXIX.1-7; LXXXIII.1-20 (Betz, 1997).

<sup>74</sup> Ver PGMs IV.1227-64; IV.1275-1322; IV.1390-1495; IV.2373-2440; IV.2441-2621; XII.270-350; XII.474-79; XIII.734-1077; XXIIb.1-26; XXXV.1-42; LXXXIII.1-20; CV.1-15; CVI.1-10 (Betz, 1997).

<sup>75</sup> Ver PGMs IV.1716-1870; V.96-172; VII.619-27; XIII.1-343; XIII.343-646; XIII.646-734; XIII.734-1077 (Betz, 1997).

<sup>76</sup> Ver PGMs IV.850-929; LXXXIII.1-20; XCII.1-16; XCIII.1-6; XCIV.17-21 (Betz, 1997).

<sup>77</sup> Ver PMGs IV.1227-64; IV.3007-86; CXXVIII.1-11 (Betz, 1997).

<sup>78</sup> Ver PMG LXXXIII.1-20 (Betz, 1997).

<sup>79</sup> Ver Deuteronômio 28,65; 1 Reis 9,3; Jó 31,1-27; Salmos 73,7; Provérbios 15,30; 21,4; Eclesiástico 22,19; Isaías 6,10; Jeremias 22,17; Lamentações 5,17; 1 Coríntios 2,9; Efésios 1,18.

a crença foi uma prática difundida nas comunidades judaicas desde o período helenístico em diante. A difusão dessa prática nos judaísmos constitui um forte indicio de que os judeus eram praticantes de magia. No Antigo Testamento há textos que mencionam o olhar invejoso ou avarento: “Mau é o homem de *olhar invejoso*, que vira o rosto e despreza a vida dos outros. Aos *olhos do ávido* a sua porção não o sacia, a cupidez seca a alma. Com inveja, o *olho do avaro* fixa-se no pão, e na sua mesa há penúria” (Eclesiástico 14,9-10, grifo nosso). A passagem bíblica anterior nos dá conta da noção de convergência entre as culturas politeístas e a literatura veterotestamentária na crença do mau-olhado, pois a Bíblia menciona “o mau homem de olhar invejoso”, “olhos do ávido” ou “olho do avaro”, expressões que possuem uma conotação de alguém que “fere com o olho do mal”. Assim, o olho do invejoso ou do avarento detém o poder de lançar algum feitiço por meio do olhar fixo.

No Novo Testamento, a crença e a prática do mau-olhado são referenciadas com proeminência pelo apóstolo Paulo em Gálatas 3,1-5:

Ó Gálatas insensatos, quem vos *fascinou*, a vós ante cujos *olhos* foram delineados os traços de Jesus Cristo crucificado? Só isto quero saber de vós: foi pelas obras da Lei que recebestes o Espírito ou pela adesão à fé? Sois tão insensatos que, tendo começado com o Espírito, agora acabais na carne? Foi em vão que experimentastes tão grandes coisas? Se é que foi em vão! Aquele que vos concede o Espírito e opera milagres entre vós o faz pelas obras da Lei ou pela adesão à fé? (Gálatas 3,1-5, grifo nosso).

Nessa passagem Chevitarese e Cornelli (2021) comentam que o verbo “fascinar” (*báskanos*)<sup>80</sup> advém de um universo mágico. Embora o termo *báskanos* tenha o significado de exercer um fascínio em tom amoroso, o verbo tem sua gênese no ambiente mágico, haja vista que a fascinação diz respeito ao ato de encantar, subjugar com os olhos e dominar algo por meio de algum feitiço ou amarração. Nesse viés, o uso do termo *báskanos* por Paulo em sua carta aos Gálatas é um indicio de que havia amplos processos de interações entre as comunidades cristãs e o ambiente mágico mediterrânico (Chevitarese; Cornelli, 2021; Justi, 2011; Nascimento; Vieira, 2012).

Por essa razão, as nossas lentes obscurecidas pelos filtros de leitura da modernidade nos impedem de enxergar o óbvio de que os paleocristianismos inseridos em um caldeirão cultural interagiam com esse ambiente sobrenatural. Sobre isso:

[...] raramente se leva em conta o caldeirão mágico que estava presente naquelas regiões, talvez por algum receio de grupos testamentários que não admitem a

---

<sup>80</sup> O verbo *báskanos* ocorre uma única vez em todo o Novo Testamento justamente em Gálatas 3,1, e apenas quatro vezes no Antigo Testamento, em Deuteronômio 28,54-56 e Eclesiástico 14,6-8. Para mais informações sobre o verbo *báskanos*, ver Chevitarese e Cornelli (2022); Justi (2011); e Nascimento e Vieira (2012).

possibilidade de interação ou de ao menos concordar com a possibilidade de essas regiões estarem envolvidas com as práticas mágicas. Interessante ressaltar que essas abordagens já ‘tradicionais’ do Cânone bíblico, de certa forma comprometem a sua compreensão num cenário geral (Nascimento; Vieira, 2012, p. 4).

Outrossim, o uso que Paulo faz do termo *báskanos* em sua carta, demonstra que o apóstolo conhecia as práticas mágicas relacionadas à crença e ao uso do mau-olhado nas comunidades cristãs da Galácia. Nesse ínterim, de acordo com William Braga Nascimento e Ana Livia Bomfim Vieira (2012), na referida passagem da epístola aos Gálatas, Paulo além de fazer menção ao mau-olhado enquanto uma crença e uma prática mágica, censura tal atitude dos seus destinatários. O descontentamento do apóstolo com tais práticas se enquadra em um dos postulados deste trabalho, no qual os autores bíblicos trataram a magia como um ato proibido e digno de punição, conforme o próprio Paulo condena na mesma carta, em Gálatas 5,20, quando coloca a feitiçaria (*pharmakēia*) como uma obra da carne a ser evitada pelos gálatas. Vale mencionar que o apelo de Paulo não somente demonstra o conhecimento que o apóstolo tinha sobre a magia como evidencia que os gálatas tinham ciência das práticas mágicas e compartilhavam de uma crença já difusa no Mediterrâneo: o mau-olhado (Chevitarese; Cornelli, 2021; Justi, 2011).

Ainda sobre a questão do uso do olhar ou do olhar fixo, no Novo Testamento, principalmente em Atos dos Apóstolos, há passagens em que personagens paleocristãs utilizam o “olhar fixo” com o objetivo de subjugar os seus inimigos ou para curar os enfermos. No contexto do mau-olhado, ou do “bom-olhado”, muitas dessas passagens não possuem relação com o termo *báskanos*, haja vista que em todo o Novo Testamento o verbo só é visto uma única vez em Gálatas 3,1, embora o olhar fixo tenha relação com as práticas mágicas.

Um exemplo crasso de subjugação pelo olhar pode ser visto em Atos 13,4-12, que descreve o confronto entre Paulo e Bar-Jesus. O Paulo de Atos<sup>81</sup> e seu companheiro Barnabé viajam para a ilha de Pafos, para anunciar o reino de Deus, mas encontram um mago judeu, Bar-Jesus (ou Elimas), também chamado de falso profeta pelo autor de Atos. Na narrativa, Bar-Jesus se opõe a Paulo e Barnabé, na tentativa de impedir o procônsul, Sérgio Paulo, de ouvir a mensagem do reino de Deus. Todavia, Paulo, empoderado pelo Espírito Santo, fixa os olhos no mago e pronuncia uma palavra mágica, a qual o deixa cego:

---

<sup>81</sup> Segundo Justi (2017), o Paulo de Atos dos Apóstolos se trata de um personagem “inventado” pelo autor do livro, escrito entre os anos 100 e 120 d.C., sendo, portanto, distinto do Paulo histórico que escreveu apenas sete cartas nos anos 50 d.C., (Romanos, 1 e 2 Coríntios, 1 Tessalonicenses, Gálatas, Filipenses e Filemon), do Paulo que escreveu, entre 50 a 100 d.C., as cartas chamadas de “disputadas”, cuja a autoria paulina é reivindicada (Efésios, Colossenses, e 2 Tessalonicenses) e do Paulo das cartas deuteropaulinas, ou seja, cartas anônimas escritas após o ano 100 d.C., e atribuídas ao apóstolo (1 e 2 Timóteo, Tito).

Então Paulo, que também se chama Saulo, repleto do Espírito Santo, *fixando* nele os olhos, disse: ‘Homem cheio de toda falsidade e de toda a malícia, filho do diabo e inimigo de toda a justiça, não cessarás de perverter os caminhos do Senhor, que são retos? Pois agora, a mão do Senhor está sobre ti: ficarás cego, e por um tempo não verás mais o sol!’ (Atos dos Apóstolos 13,9-11, grifo nosso).

Paulo, nessa narrativa, se mostra um mago mais poderoso que seu rival Bar-Jesus, não somente por estar cheio do poder do Espírito Santo, mas ao fixar o seu oponente nos olhos, e pronunciar uma palavra mágica contra ele, demonstrando a intenção do apóstolo em ferir o mago com a cegueira.

Em outra narrativa, em Atos dos Apóstolos 14,8-10, Paulo utiliza o olhar fixo para curar um homem aleijado. A intenção do apóstolo, diferentemente do que ocorre com Bar-Jesus, não é lançar uma maldição por meio do olhar, mas utilizar o olhar para identificar a fé do enfermo e curá-lo, o que, de fato, ocorre quando Paulo identifica a fé que o aleijado possuía e o cura por meio de uma palavra mágica: “Levanta-te direito sobre os teus pés!” (Atos dos Apóstolos 14,10).

De igual forma, em Atos dos Apóstolos 3,1-8, Pedro, ao se dirigir ao templo com João, encontra um homem aleijado de nascença que estava pedindo esmola. O apóstolo fixa os olhos no homem aleijado e, juntamente com João, diz para o enfermo olhar para eles. Então Pedro pronuncia uma palavra mágica<sup>82</sup>, invocando o nome de Jesus, e toma o enfermo pela mão, resultando na cura deste diante de uma multidão.

De volta à questão do mau-olhado na literatura bíblica, Chevitarese e Cornelli (2021) e Justi (2017), mencionam que as sociedades mediterrânicas, judaicas e paleocristãs lançaram mão de anteparos, objetos de proteção contra o mal lançado pelos olhos. Esses objetos, na maioria das vezes amuletos, que tinham uma natureza apotropaica<sup>83</sup>, eram empregados com o objetivo de desviar qualquer olhar mal-intencionado para longe ou de volta para quem o emitiu. Embora proibidos na Bíblia Hebraica<sup>84</sup>, tais objetos, os amuletos, foram amplamente usados por judeus e cristãos com propósitos de proteção e cura de doenças<sup>85</sup>, uma vez que:

<sup>82</sup> Em uma outra passagem, em Atos dos Apóstolos 9,32-35, Pedro também cura um paraplégico chamado Eneias por meio de uma palavra mágica, invocando o nome de Jesus.

<sup>83</sup> O termo é derivado do verbo grego *apo*, enviar, e *trōpē*, que faz referência a algum objeto capaz de reter e desviar o mau lançado de volta para quem o emitiu. Além de serem utilizados contra o mau-olhado, os objetos de natureza apotropaica eram empregados como proteção contra os mortos que voltavam ao mundo dos vivos durante o Festival das Antestérias, ver Chevitarese e Penna (2010).

<sup>84</sup> Em Isaías 3,18-23 e Ezequiel 13,18-21, os judeus são proibidos de praticar magia e utilizar amuletos de proteção.

<sup>85</sup> Conforme Chevitarese e Cornelli (2022) muitos amuletos de proteção evocavam a presença de personagens da Bíblia, como Salomão, Jesus, Maria com uma criança no colo (provavelmente Jesus) e o Salmo 91.

As presenças de fórmulas mágicas e de amuletos no contexto judaico-cristão não devem, portanto, causar espanto. O que poderia ser surpreendente, causando mesmo uma enorme perplexidade entre os pesquisadores contemporâneos, é, como já assinalado, a total ausência destes dois elementos em uma dada cultura inserida no Mediterrâneo antigo, marcadamente influenciado pela cultura helenística [...] (Chevitarese; Cornelli, p. 65).

No que tange às curas de doenças por meio de amuletos e outros objetos mágicos, a narrativa bíblica prescreve alguns exemplos de como os seus personagens recorriam a esse artifício com fins curativos.

Na literatura bíblica, encontramos um exemplo de um elemento apotropaico utilizado para curar doenças, na primeira carta aos Coríntios 10,9, quando Paulo relembra um episódio narrado no Antigo Testamento, acerca das serpentes venenosas enviadas por Iahweh como punição à desobediência do povo hebreu. A narrativa em questão se trata de uma serpente de bronze construída por Moisés, a qual curava a todo aquele que fosse acometido por alguma serpente venenosa:

Então, partiram da montanha de Hor pelo caminho do mar de Suf, para contornarem a terra de Edom. No caminho o povo perdeu a paciência. Falou contra Deus e contra Moisés: 'Por que nos fizestes subir do Egito para morrer neste deserto? Pois não há nem pão, nem água; estamos enfastiados deste alimento de penúria.' Então Iahweh enviou contra o povo serpentes abrasadoras, cuja mordedura fez perecer muita gente em Israel. Veio o povo dizer a Moisés: 'Pecamos ao falarmos contra Iahweh e contra ti. Intercede junto de Iahweh para que afaste de nós estas serpentes.' Moisés intercedeu pelo povo e Iahweh respondeu-lhe: 'Faze uma serpente abrasadora e coloca-a em uma haste. Todo aquele que for mordido e a contemplar viverá.' Moisés, portanto, fez uma serpente de bronze e a colocou em uma haste; se alguém era mordido por uma serpente, contemplava a serpente de bronze e vivia (Números 21,4-9).

O relato bíblico mencionado, para Chevitarese (2011), atesta as interações culturais ocorridas entre hebreus e egípcios. Embora a serpente seja vista de forma negativa em Gênesis 3,1-15 e em Apocalipse 12,9, a prática mágica e apotropaica da serpente relacionada com a vida e a cura eram bastante comuns em diversas sociedades do Mediterrâneo<sup>86</sup>. Tal questão, conforme sublinha Chevitarese (2011), corrobora o conhecimento mágico que o autor (ou os autores) do livro de Números tinha sobre as serpentes nas religiões politeístas e acerca da importância da imagem da serpente como um instrumento de afastamento do mal e da doença, o que pode ser atestado no exato momento em que os hebreus rebeldes estão perecendo com o

---

<sup>86</sup> Nas inscrições de Epidauro, as serpentes são vistas como animais sagrados, representantes do deus Asclépio e capazes de curar vários enfermos (Inscriptiones Graecae IV<sup>2</sup>, 1: 121, XVII; IV<sup>2</sup>, 1: 122, XLIV; IV<sup>2</sup>, 1: 122, XXXIII; IV<sup>2</sup>, 1: 123, XLV).

veneno das serpentes abrasadoras, pois segundo a narrativa bastava somente que o doente olhasse para a imagem da serpente de bronze para ser curado.

Logo, a serpente de bronze foi o elemento utilizado por Iahweh para afastar a doença, porém a condição para o efetuar da cura dependia do doente, da sua disposição em lançar o seu olhar para a serpente levantada. Além disso, o fato de a serpente ser levantada por Moisés faz dele um grande mago, uma vez que o libertador de Israel fora criado em um ambiente egípcio e, assim, aprendido as artes mágicas daquele povo, o que explica, nas diversas passagens do Pentateuco, como ele sabia operar prodígios fantásticos, sendo um taumaturgo mais poderoso que os magos de faraó<sup>87</sup>.

Em João 3,13-21, o evangelista traça paralelos entre a serpente de bronze e Jesus, comparando a sua elevação na cruz à serpente levantada no deserto. O texto joanino, ao trazer a ideia de Jesus como o redentor da humanidade, enfatiza a missão salvífica do Nazareno no mundo como aquele que desceu do céu, o filho de Deus, para o qual a humanidade deve olhar, a fim de obter o perdão de seus pecados, pois a motivação de Deus ao enviar Jesus é baseada no amor pelas pessoas. A narrativa de João, ainda na mesma passagem, também traz a ideia de Jesus como a luz que veio ao mundo e, portanto, sendo a luz do mundo, ele, o filho de Deus, chamaria a atenção de todos. O paralelo que João faz entre Jesus e as características da serpente de bronze se tornam bastante acentuadas na seguinte passagem:

É agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado abaixo; e, quando eu for levantado da terra, atrairei todos a mim'. Assim falava para indicar de que morte deveria morrer. Respondeu-lhe a multidão: 'Sabemos, pela Lei, que o Cristo permanecerá para sempre. Como dizes: *É preciso que o Filho do Homem seja elevado?* Quem é esse Filho do Homem?' Jesus lhes disse: 'Por pouco tempo a luz está entre vós. Caminhai enquanto tendes luz, para que as trevas não vos apreendam: quem caminha nas trevas não sabe para onde vai! Enquanto tendes a luz, crede na luz, para vos tornardes filhos da luz' (João 12,29-36, grifo nosso).

A passagem joanina em questão evoca elementos típicos de objetos de natureza mágica, apotropaica e curativa, que consistem em afastar o mau-presságio, o mau-olhado e as doenças. Na comparação joanina é atribuída a Jesus as mesmas características da serpente de bronze: Jesus será levantado em uma cruz, do mesmo modo que a serpente (João 3,14; 12,32; Números 21,9); e todos serão atraídos por Jesus quando este for levantado, para que os que crerem nele tenham vida eterna, assim como os israelitas não pereceram ao olharem para a serpente de bronze (João 3,15; 12, 32; Números 21,8).

Destarte, ao demonstrar esses paralelos entre Jesus e a serpente de bronze, o autor

---

<sup>87</sup> Luck (2006, p. 57) observa que a autoria de muitos livros de magia foi atribuída a Moisés, a exemplo do PGM XIII (Betz, 1997).

do Evangelho de João enfatiza a superioridade de Jesus sobre a serpente e sobre Moisés. Tal superioridade ocorre no emprego da frase “todo aquele”, ou “todos a mim”, com o sentido de não somente os israelitas, mas de que toda a humanidade será atraída quando Jesus fosse crucificado. Por outro lado, também, o símbolo de cura e redenção que ocorreu no episódio da serpente de bronze é transferido para Jesus, por ocasião da sua morte na cruz, o novo símbolo mágico e apotropaico para os adeptos do cristianismo.

Ainda se tratando do Novo Testamento, encontramos um exemplo do uso de objetos mágicos na cura de diversas enfermidades:

Entretanto, pelas mãos de Paulo, Deus operava milagres não comuns. Bastava, por exemplo, que sobre os enfermos se aplicassem *lenços* e *aventais* que houvessem tocado o seu corpo: *afastavam-se* deles as doenças, e os espíritos maus saíam (Atos dos Apóstolos 19,11-12, grifo nosso).

Embora possam não ser tidos como amuletos mágicos, portanto, com uma natureza apotropaica, os lenços e aventais de Paulo afastam as doenças e os espíritos malignos das pessoas enfermas, adquirindo uma função meramente mágica e curativa. O afastamento provocado por esses pertences de Paulo evoca a ideia da autoridade e do poder mágico que emanam do apóstolo, para realizar prodígios sobre-humanos mesmo à distância.

Portanto, com toda essa noção de convergências entre elementos judaicos, paleocristãos e helenísticos, no exemplo do sistema de crença no mau-olhado e do uso de amuletos de proteção e cura com as narrativas bíblicas, não podemos negar o caldeirão cultural existente no Mediterrâneo antigo em torno da religião, do mito e da magia, e que os judaísmos e os paleocristianismo conviviam e eram adeptos das práticas mágicas.

### **3.3 Praticantes e práticas mágicas na narrativa bíblica**

Os praticantes de magia, à luz do ambiente mágico mediterrânico, recebiam diversas denominações ao exercerem os seus poderes mágicos. Mago (*mágōi*), era a denominação predominante entre os praticantes, sendo associada ao indivíduo que detinha o controle dos poderes cósmicos, elementos da natureza ou que possuísse algum objeto capaz de realizar curas, exorcismos, magia amorosa, magia de amarração, etc. O feiticeiro (*pharmakōi*), por sua vez, era um praticante de magia atrelado ao uso de poções, remédios ou venenos com propriedades mágicas, sendo uma prática, em muitos casos, proibida por praticantes de uma magia tida como oficial. Por fim, o charlatão (*gōētai*), se tratava de um mago, ou feiticeiro, enganador, impostor, o qual somente realizava façanhas por dinheiro, e cujos prodígios não

eram eficazes diante dos realizados por um mago.

Outra categoria de praticante de magia na Antiguidade mediterrânea foi o Homem Divino (*thēiōs anēr*). O homem divino, do ponto de vista sociológico, era visto como um pregador itinerante, milagreiro e salvador. No que concerne ao olhar literário, o homem divino deveria ter os seus feitos grandiosos documentados por meio de biografias em um gênero chamado de *aretologia*<sup>88</sup> (Cornelli, 2022; Justi, 2012). Outrossim, o homem divino, para outros, seria o homem que nasceu de forma miraculosa, com oratória persuasiva e dominadora, com capacidade para operar milagres e, por fim, morrer de forma extraordinária (Justi, 2012).

Ainda a respeito do homem divino, Gabriele Cornelli (2022), ao utilizar a magia enquanto elemento de comparação entre Jesus de Nazaré, a partir dos evangelhos canônicos, e Apolônio de Tiana<sup>89</sup>, presente na obra de Filostrato, propõe o conceito de *equivocidade* na recepção das figuras dos homens divinos. O conceito de equivocidade, proposto pelo pesquisador ítalo-brasileiro, não tem o sentido de “equivoco”, mas oposto ao de *univocidade*, a qual assevera a rigidez da categoria homem divino. Em outros termos, a equivocidade significa a mobilidade e a fluidez do conceito homem divino a outros sujeitos com poderes fantásticos na Antiguidade, o que se sustenta pela ênfase documental dada a outros homens divinos (Cornelli, 2022; Justi, 2017).

Embora as proposições de Cornelli sejam fundamentais para entender a figura do homem divino, nos baseamos no trabalho de Daniel Justi (2017) sobre a construção dessa categoria, que abarcaria não somente homens com poderes extraordinários, mas também deuses, pregadores itinerantes e governantes capazes de manipular o sobrenatural. Ao propor a figura de Paulo de Tarso enquanto um homem divino pelo autor de Atos dos Apóstolos, Justi utiliza alguns critérios para a construção da categoria homem divino como um modelo teórico-metodológico, a saber: quando um homem, um deus ou um governante, possui poder (*dýnamis*), isto é, a capacidade sobrenatural de manipular forças divinas e mágicas; quando tal candidato a homem divino realiza algum prodígio, ao ser estimulado pela audiência em que está inserido; pela própria manifestação do poder (*dýnamis*) para realizar grandes feitos, corroborando o conhecimento que o candidato tem acerca desse poder; e, por fim, a reação da audiência perante a demonstração do feito, o que geram aderentes (seguidores) ou detratores (adversários), isto é,

---

<sup>88</sup> A aretologia é uma forma literária de descrever feitos sobrenaturais praticados por alguém dotado de sabedoria e poderes fora do comum. A palavra aretologia vem do grego *arētē*, que quer dizer “virtude”, e *logos*, que significa estudo, tratado. O termo virtude, por seu turno, é derivado do vocábulo latino *virtus*, traduzido como “poder”. Logo, as aretologias são as histórias de milagres presentes entre os sujeitos classificados como homens divinos.

<sup>89</sup> Para um panorama geral sobre Apolônio de Tiana e sua relação com Jesus de Nazaré, ver Cornelli (2022).

reações positivas, de credulidade e reconhecimento da audiência de que o candidato é de fato um homem divino, ou reações negativas, quando a audiência rejeita veementemente o candidato a homem divino, tratando-o como um mago, feiticeiro, charlatão e enganador.

A partir dos critérios elencados, podemos verificar no Antigo e no Novo Testamento, como os autores bíblicos construíram os profetas e apóstolos enquanto autênticos homens divinos, com o objetivo de desvincular esses sujeitos das práticas mágicas atribuídas aos seus inimigos, lidos a partir da categoria de falos profetas, magos, feiticeiros e charlatães. Além disso, a partir dos exemplos de práticas mágicas (exorcismos, ressurreições, domínios sobre os elementos naturais), no geral, e da comparação entre as práticas de cura, no particular, teremos a dimensão de que a magia, lida enquanto “religião” e “milagre”, desses sujeitos na Bíblia fora construída por seus autores como “superior” e “diferente” da magia “desviante”, “proibida” e “do mal” dos seus adversários.

### 3.3.1 Exorcismos

A grande maioria das práticas mágicas de exorcismo na Bíblia estão associadas à Jesus. As narrativas dos evangelhos retratam Jesus como um grande exorcista, capaz de expelir demônios por meio de sua autoridade e do seu poder. Os autores dos evangelhos narram os diversos comentários elogiosos à atuação de Jesus no exercício dos seus poderes exorcistas, reconhecendo-o, portanto, como um homem divino (Mateus 8,28-34; 15,21-28; 17,14-21; Marcos 1,21-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; Lucas 8,26-39; 9,37-43)<sup>90</sup>.

As narrativas dos Evangelhos de Mateus e de Lucas, bem como o livro de Atos dos Apóstolos, mencionam que os discípulos de Jesus, Filipe e Paulo operaram exorcismos, e todos são reconhecidos perante as suas respectivas audiências como homens capazes de expulsar os espíritos malignos<sup>91</sup>, ou seja, homens divinos. De forma distinta, em alguns episódios da narrativa de Atos dos Apóstolos, há casos em que os exorcistas não dispunham de poder para expulsar demônios, como ocorre quando os filhos de Ceva tentam invocar o nome de Jesus e de Paulo para realizar tal feito, mas não conseguem e são envergonhados perante todos os habitantes de Éfeso, evidenciado que esses exorcistas eram charlatães ou enganadores (Atos dos Apóstolos 19,13-17).

No que concerne ao Antigo Testamento, há duas narrativas sobre o exorcismo de

---

<sup>90</sup> Práticas exorcistas semelhantes podem ser encontradas nos Papiros Mágicos Gregos (PGMs), a saber: PGMs IV.86-87; IV.1227-1264; IV.3007-3086; V.96-172; XCIV.17-21 (Betz, 1997).

<sup>91</sup> Ver Mateus 10,1; Lucas 9,1-2; Lucas 10,17; Atos dos Apóstolos 8,7; 16,16-18; 19,13-16.

espíritos maus, uma no livro de Tobias e outra em 1 Samuel. Em Tobias 6,7-8 é mencionado o exorcismo de um demônio realizado pelo próprio Tobias a partir da queima do coração de um peixe. No caso de Davi, este exorciza um espírito mau do rei Saul por meio da música (1 Samuel 16,23). Não obstante haja apenas duas narrativas envolvendo casos de exorcismos no Antigo Testamento, há documentações judaicas do período helenístico que registram práticas exorcistas de outro personagem veterotestamentário: Salomão.

Em *Antiguidades Judaicas*, Flávio Josefo traz a figura de Salomão enquanto um grande exorcista, mago e homem divino, e também relata como os judeus do primeiro século conheciam e exerciam as práticas mágicas:

E Deus também lhe concedeu o dom de conhecer os artificios para combater os demônios com o objetivo de ajudar e tratar os homens enfermos. Nesse sentido, ele compôs e nos legou encantamentos com os quais as doenças são aliviadas e diferentes tipos de exorcismos, com os quais os possessos expulsam os demônios de maneira tão radical que eles não voltam a se apoderar deles. E esse tratamento inventado por Salomão demonstra entre nós até hoje uma eficácia imensa. De fato, conheci um tal Eleazar, nosso compatriota, que, na presença de Vespasiano, de seus filhos, de tribunos e também de grande parte do exército, livrava os possuídos pelos demônios. O método do tratamento de cura era o seguinte: Ele aproximava do nariz do endemoniado o anel que tinha sob o selo uma raiz da árvore que Salomão havia indicado e, ao cheirá-la o enfermo, o demônio era extraído pelas narinas; e, assim que o possesso caía ao chão, Eleazar fazia o demônio jurar que não voltaria a entrar nele, mencionando o nome de Salomão e recitando os encantamentos que ele havia composto. E Eleazar, em seu interesse de persuadir e convencer os presentes de que ele possuía tal poder, colocava um pouco antes um vaso ou uma bacia cheios de água e ordenava ao demônio, no momento em que saía da pessoa possessa, que os virasse e permitisse aos espectadores reconhecer que havia deixado a pessoa possessa. E, como isso acontecia, constatava-se com toda evidência a perspicácia e sabedoria de Salomão, razão pela qual nos vimos impulsionados a falar sobre esse assunto, para que todos conheçam a grandeza de seu ser e seu amor a Deus e que ninguém que viva sob o sol ignore a condição insuperável do rei em todo tipo de virtude<sup>92</sup> (Josefo 8.42, tradução nossa).

---

<sup>92</sup> Y Dios le concedió también el don de conocer los ardides para combatir a los demonios con vistas a conseguir ayudar y tratar a los hombres enfermos. En este sentido, compuso y nos legó encantamientos con que son aliviadas las enfermedades y distintos tipos de exorcismos, con los que los posesos expulsan tan radicalmente a los demonios que ya no vuelven a apoderarse de ellos. Y este tratamiento inventado por Salomón muestra entre nosotros hasta el día de hoy una eficacia inmensa. En efecto, conocí a un tal Eleazar, compatriota nuestro, quien en presencia de Vespasiano, de sus hijos, de tribunos y también de gran parte del ejército, libraba de los demonios a los que estaban poseídos por ellos. El método del tratamiento de curación era del siguiente tenor: acercaba a la nariz del endemoniado el anillo que tenía debajo del sello una raíz del árbol que Salomón había indicado y luego, al olería el enfermo, le extraía por las fosas nasales el demonio, y, nada más caer al suelo el poseso, Eleazar hacía jurar al demonio que ya no volvería a meterse en él, mencionando el nombre de Salomón y recitando los encantamientos que aquel había compuesto. Y Eleazar, en su interés por persuadir e infundir a los presentes el convencimiento de que él tenía este poder ponía un poco antes un vaso o una pila llenos de agua y ordenaba al demonio en el momento de salir de la persona posesa que los volcara y permitiera reconocer a los espectadores que había dejado a la persona posesa. Y, como ello ocurría, se constataba con toda evidencia la perspicacia y sabiduría de Salomón, razón por la que nos vimos impulsados a hablar de este asunto, para que todo el mundo conozca la grandeza de su ser y su amor a Dios y a nadie de los que viven bajo el sol se le oculte la condición insuperable del rey en todo tipo de virtud.

No episódio acima relatado, Josefo menciona um judeu, chamado Eleazar, que utiliza práticas mágicas exorcistas na presença do imperador Vespasiano e de sua corte. Josefo corrobora com o que afirmamos neste trabalho de que as comunidades judaicas não só conheciam como também manipulavam a magia. Vale ressaltar que Josefo e 1 Reis 5,13, mencionam que Salomão tinha conhecimento sobre os vários tipos de plantas e ervas<sup>93</sup>, e no relato percebemos que Eleazar faz uso de um anel mágico enquanto objeto apotropaico, com um selo retratando a raiz de uma planta, para exorcizar o demônio, expulsando-o sob a autoridade do nome de Salomão, que funciona como uma palavra mágica.

As práticas exorcistas de Salomão e o uso de um anel mágico, assim como na narrativa de Josefo, são também encontradas em um documento chamado *Testamento de Salomão*<sup>94</sup>. Segundo Chevitarese e Cornelli (2021), o Testamento de Salomão narra que Salomão faz uso de um mesmo anel mágico<sup>95</sup>, entregue a ele pelo Arcanjo Miguel, que concede o poder de controlar os demônios. Na narrativa, Salomão com o anel mágico amarra e entrevista Beelzebul<sup>96</sup>, escraviza e obriga os demônios a terminarem a construção do Templo de Jerusalém.

Assim como a narrativa de Josefo e o Testamento de Salomão ressaltam as práticas mágicas envolvendo exorcismos realizados por Salomão, sob a sua autoridade e por meio do seu anel mágico, no Novo Testamento todos os demônios são expelidos pela autoridade do nome de Jesus. Nas narrativas neotestamentárias os demônios obedecem à autoridade de Jesus (Mateus 8,29-32; Marcos 5,12-14; Lucas 8,29-330), autoridade esta que foi outorgada aos discípulos e a Paulo que expulsavam os espíritos maus em também nome de Jesus (Marcos 3,15; 6,7-13; Lucas 10,17-18; Atos dos Apóstolos 16,18), uma vez que o próprio Jesus disse aos seus seguidores que o exorcismo de demônios seria um dos sinais que os acompanharia durante a proclamação do reino de Deus (Marcos 16,17).

As semelhanças entre Salomão e Jesus são evidentes, pois ambos utilizam as mesmas práticas mágicas de exorcismo e são denominados como filhos de Davi (2 Crônicas 1,1; Mateus 12,23; 15,22; 20,30; 21,9; Marcos 10,47; Lucas 18,38). As semelhanças entre Jesus e Salomão ficam bastante acentuadas na seguinte passagem:

<sup>93</sup> No livro Sabedoria de Salomão 7,19-20, é dito que Salomão conhece “o poder dos espíritos, os pensamentos dos homens, a variedade das plantas, as raízes das árvores”. Para mais informações, ver Luck (2006, p. 58).

<sup>94</sup> O Testamento de Salomão é um documento datado mais ou menos entre os séculos I e II d.C, cujo autor desenvolve Salomão como um homem dotado do poder de Deus para operar exorcismos, ver Chevitarese e Justi, (2022). Para mais detalhes, ver Chevitarese e Cornelli, (2021, p. 108-118).

<sup>95</sup> Há toda uma tradição mágica construída em torno do anel de Salomão como objeto mágico e o uso de objetos apotropaicos com imagens de um cavaleiro sob um cavalo subjugando o mal, ver Chevitarese e Cornelli (2021, p. 84-90). Além do anel, há uma menção ao “Selo de Salomão” no PGM IV.3041 (Betz, 1997).

<sup>96</sup> O príncipe dos demônios, ver Chevitarese e Cornelli (2021, p. 110).

Ele expulsava um demônio que era mudo. Ora, quando o demônio saiu, o mudo falou e as multidões ficaram admiradas. Alguns dentre eles, porém, disseram: “É por Beelzebu, o príncipe dos demônios, que ele expulsa os demônios”. Outros, para pô-lo à prova, pediam-lhe um sinal vindo do céu. Ele, porém, conhecendo-lhes os pensamentos, disse: *Todo reino dividido contra si mesmo acaba em ruínas, e uma casa cai sobre outra. Ora, até mesmo Satanás, se estiver dividido contra si mesmo, como subsistirá seu reinado?... Vós dizeis que é por Beelzebu que eu expulso os demônios; Ora, se é por Beelzebu que eu expulso os demônios, por quem os expulsam vossos filhos? Assim, eles mesmos serão os vossos juizes. Contudo, se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós. Quando um homem forte e bem armado guarda sua moradia, seus bens ficarão a seguro; todavia, se um mais forte o assalta e vence, tira-lhe a armadura, na qual confiava, e distribui seus despojos* (Lucas 11,14-22, grifo nosso).

Nessa passagem, as multidões admiram-se de Jesus e dos seus poderes mágicos de exorcismos, tratando-o como um homem divino, assim como Salomão nas literaturas judaicas. Mesmo acusado de realizar tal poder pelo príncipe dos demônios, Beelzebu, (mesmo demônio mencionado no Testamento de Salomão), ou seja, acusado de ser um charlatão e feiticeiro pelos seus adversários, Jesus responde que realiza exorcismos pelo “dedo de Deus”, expressão que guarda semelhanças ao anel mágico de Salomão em seus exorcismos. De fato, aqui os religiosos acusaram Jesus de praticar magia com o campo semântico negativo, isto é, distinta da magia ou da religião oficial das elites judaicas.

Os exorcismos operados por Jesus e Salomão estão também ligados às práticas mágicas de cura. Josefo e o Testamento de Salomão retratam as pessoas livres dos espíritos maus, após os exorcismos, como sendo curadas. A narrativa de Josefo traz o conhecimento que Salomão possuía sobre métodos de cura com a prática do exorcismo, sendo a possessão demoníaca uma enfermidade. E o Testamento de Salomão demonstra a cura de tendinite e sarna mediante ao uso do anel mágico (Chevitarese; Cornelli, 2021).

De modo semelhante, no Novo Testamento, vemos que nos sinais operados por Jesus e os apóstolos há uma aproximação dos exorcismos com as práticas de cura. Os muitos relatos prescritos nos evangelhos sinóticos e em Atos dos Apóstolos atestam que a expulsão dos espíritos maus era acompanhada por inúmeras curas (Mateus 8,16-17; 10,1; Marcos 1,34; 3,14-15; 9,15-27; 16,17; Lucas 6,17-18; 7,21; 9,1; Atos dos Apóstolos 5,16; 8,4-8; 19,12).

### 3.3.2 Ressurreições

As práticas mágicas de ressurreição de mortos são bastante comuns nas atividades itinerantes de Jesus de Nazaré, tendo ele próprio ressuscitado após a morte (Mateus 28,1-8; Marcos 16,1-8; Lucas 1,1-8; João 20,1-10). As narrativas de ressurreições operadas por Jesus

demonstram que o homem de Nazaré tinha autoridade sobre a morte, trazendo, assim muitas pessoas à vida, a saber: a filha de Jairo (Mateus 9,18-26; Marcos 5,21-43; Lucas 8,40-56), o filho da viúva de Naim (Lucas 7,11-17), Lázaro (João 11,1-44) e os santos falecidos (Mateus 27,52-54). Nesses exemplos de ressurreições, os autores dos evangelhos destacam que Jesus sempre utilizava uma palavra mágica ou de autoridade para trazer alguém à vida e que isso também era visto como uma forma de cura.

As ressurreições de mortos também eram operadas pelos apóstolos no livro de Atos. O autor de Atos dos Apóstolos constrói as figuras de Pedro e Paulo como homens divinos capazes de fazer grandes prodígios, entre eles a ressurreição dos mortos. Em Atos dos Apóstolos 9,36-42, Pedro ressuscitou uma mulher chamada Tabita (ou Dorcas) pronunciando uma palavra mágica, “Tabita, levantate!”, o que causou espanto em todos. Paulo, por sua vez, em Atos dos Apóstolos 20,7-12, ressuscitou um adolescente, Êutico, ao se debruçar sobre ele. O próprio Paulo, em Atos dos Apóstolos 24,21 faz da ressurreição dos mortos a sua principal mensagem.

No que tange ao Antigo testamento, há poucos relatos de ressurreição de mortos. Os dois principais exemplos de homens divinos ou magos que ressuscitaram mortos nas narrativas judaicas são os profetas Elias e Eliseu. Ambos os profetas ressuscitam os filhos da viúva de Sarepta e da Sunamita, respectivamente, ao estenderem os seus corpos sobre os meninos e quando invocam o nome de Iahweh (1 Reis 17,17-24; 2 Reis 4,32-37).

Nos dois casos, os autores dos livros de Reis, registram os diversos elogios direcionados as atuações de Elias e Eliseu, reconhecendo-os como homens divinos. No caso de Eliseu, o autor bíblico, em 2 Reis 13,32-37, registra que o profeta era tão poderoso que mesmo morto os seus ossos tinham o poder de ressuscitar outras pessoas.

### 3.3.3 Domínios sobre os elementos naturais

Os domínios sobre os elementos da natureza são os exemplos de práticas mágicas mais abundantes no Antigo Testamento, exercidas principalmente pelos profetas de Iahweh, Moisés, Aarão, Josué, Elias e Eliseu. De acordo com Lima (2017), o controle sobre os elementos naturais, a chuva, a provisão de alimentos e o poder sobre a vida e a morte caracterizam as práticas mágicas dos profetas bíblicos. Ademais, o domínio exercido sobre a natureza por divindades e homens divinos para Justi (2017) se constitui em uma atestação de que esses indivíduos conhecem e manipulam os elementos naturais, sendo percebidos pela audiência mediterrânica e judaico-cristã enquanto portadores de poderes divinos.

Os relatos nos livros de Êxodo, Números e Josué elencam as pragas que ocorreram

sobre o Egito e os diversos prodígios operados por Moisés, Aarão e Josué. No Egito, todas as maravilhas operadas incluíram transformar objetos em animais (Êxodo 7,8-13), mudanças no estado das águas (Êxodo 7,14-25), controle sobre os animais (Êxodo 8,1-15; 8,16-19; 8,20-32; 10,1-20), doenças sobre as pessoas e rebanhos (Êxodo 9,1-7; 9,8-12), granizos, trovões e raios (Êxodo 9,13-35), trevas densas (Êxodo 10,21-29) e a mortandade dos primogênitos (Êxodo 12,29-33).

Na saída do Egito e durante a peregrinação no deserto, Moisés exerceu o domínio sobre os elementos da natureza: abriu o mar (Êxodo 14,15-31), transformou águas amargas em doces (Êxodo 15,22-26), fez uma rocha verter água (Êxodo 17,1-7; Números 20,7-11), providenciou alimentos que caíram do céu (Êxodo 16; Números 11,31-35) e fez a terra se abrir (Números 16,28-34). Josué, líder e general hebreu, também exerceu o controle sobre os elementos naturais. Ele e todo o povo de Israel gritaram e as muralhas de Jericó caíram com um terremoto (Josué 6,1-20) e ordenou ao sol e a lua que interrompessem o seu curso, a fim de ganhar uma batalha (Josué 10,12-15).

Nos livros de 1 e 2 Reis, os profetas Elias e Eliseu exerceram grande controle sobre as forças da natureza e foram reconhecidos como magos e homens divinos poderosos (Justi, 2017). O profeta Elias, por meio da sua autoridade, decretou uma seca que durou três anos em Israel e a chuva somente retornou após vencer um duelo mágica contra os 450 profetas de Baal (1 Reis 17,1-3; 18,20-40). Após isso, Elias usou da sua própria autoridade novamente e ordenou que caísse fogo do céu sobre várias pessoas por duas vezes (2 Reis 1,9-15), bateu o seu manto contra as águas do rio Jordão, dividindo-as ao meio (2 Reis 2,7-8) e foi separado de Eliseu por um carro e cavalos de fogo, para então ser levado ao céu em um redemoinho (2 Reis 2,10-12).

Eliseu, por seu turno, exerceu o controle sobre os elementos naturais após pedir uma porção dupla do espírito de Elias, ou seja, do poder e da autoridade do seu mentor, a fim de realizar diversos atos prodigiosos. O livro de 2 Reis traz diversas narrativas de Eliseu exercendo as práticas mágicas para manipular a natureza: abriu o rio Jordão com a capa de Elias (2 Reis 14,15), purificou as águas de Jericó (2 Reis 2,19-22), amaldiçoou os jovens que zombaram dele e logo em seguida foram despedaçados por duas ursos (2 Reis 2,23-25), providenciou água para três reis (2 Reis 3,15-20), aumentou o óleo da viúva (2 Reis 4,1-7), multiplicou alimentos (2 Reis 4,42-44) e fez um machado flutuar da água (2 Reis 6,1-7).

Sobre as manifestações sobrenaturais, cura de doenças, ressurreições e controle sobre a natureza, realizados por Elias e Eliseu, Lima escreve que:

As manifestações dos profetas Elias e Eliseu renderam novas interpretações acerca da

magia no cenário judaico. Como profetas e/ou magos eles contribuíram grandemente para a compreensão do pensamento judaico sobre a magia e abriram precedentes para a exposição de magos que com o passar do tempo obtiveram a titulação rabínica (Lima, 2017, p. 45).

Os feitos mágicos sobre a natureza por parte dos personagens das narrativas judaicas são praticamente os mesmos que Jesus e os apóstolos realizam durante a missão de proclamar o reino de Deus na terra. No caso de Jesus, ele acalmou uma tempestade (Mateus 8,23-27; Marcos 4,35-41; Lucas 8, 22-25), caminhou sobre as águas (Mateus 14,22-33; Marcos 6,45-52; João 6,16-21), amaldiçoou uma figueira e ela secou (Mateus 21,18,21; Marcos 11,12-14), providenciou e multiplicou pães e peixes (Mateus 14,13-21; 15,32-39; Marcos 6,30-44; 8,1-10; Lucas 5,1-11; 9,10-17; João 6,1-15; 21,4-11) e transformou água em vinho (João 2,1-12).

Os sinais de Jesus sobre a natureza, também foram realizados pelos apóstolos. Em Atos dos Apóstolos, os principais prodígios relacionados ao domínio de elementos naturais aparecem nas viagens realizadas por Paulo. Em Atos dos Apóstolos 16,25-40, Paulo e Silas são libertos de uma prisão por meio de um terremoto após orarem e cantarem a Deus. Paulo controla a situação diante de uma tempestade (Atos dos Apóstolos 27,1-44). E, por fim, Paulo é picado por uma víbora e nada o acontece (Atos dos Apóstolos 28,1-6), corroborando a afirmação de Jesus de que daria poder para “[...] pisar serpentes, escorpiões” (Lucas 10,19), e em seu nome os seus seguidores “[...] pegarão em serpentes, e se beberem algum veneno mortífero, nada sofrerão” (Marcos 16,17).

#### 4 AS PRÁTICAS MÁGICAS DE CURA SOB UMA ÓTICA COMPARADA

Como visto nos capítulos anteriores, a Bíblia é um documento complexo, cuja escrita ocorreu dentro de um período de longa duração. Sob o ponto de vista da ideia de um Mediterrâneo interligado (Guarinello, 2013) e dos processos de interações culturais (Chevitarese; Cornelli, 2021; Sahlins, 1990), as narrativas bíblicas estão inseridas em um mesmo ambiente de grande convergência cultural, em que diversas sociedades compartilhavam narrativas míticas, manifestações sobrenaturais mágicas e trocas no âmbito religioso, ou seja, o pensamento místico.

Em outras palavras, o elemento cultural é decisivo para se compreender as manifestações místicas no Mediterrâneo antigo, de modo geral, e na documentação bíblica, de modo particular. Tendo isso em vista, podemos observar que os redatores do Antigo e do Novo Testamento também intencionaram colocar os seus respectivos sujeitos enquanto participantes desse processo marcado por demandas sobrenaturais, pois tal processo não deve ser visto enquanto uma mera imitação de outros sujeitos mediterrânicos, mas vista como forma de categorizar sujeitos judaicos e paleocristãos e apresentá-los perante uma audiência mediterrânica marcada pela presença de outros que já realizavam feitos mágicos parecidos, a exemplo das práticas de cura de doenças (Justi, 2017; Sahlins, 1990).

Nesse mister, quando lemos passagens bíblicas que demonstram os profetas de Iahweh operando diversas curas, por meio de objetos, elementos da natureza e pela oração, eles estão dialogando com um ambiente em que essas manifestações são comuns. Da mesma forma, ao lermos sobre um homem, Pedro, cuja sombra curava diversas enfermidades por onde ele passava (Atos dos Apóstolos 5,15); Paulo, cujos pertences pessoais e roupas curavam vários enfermos e exorcizavam espíritos maus (Atos dos Apóstolos 19,11-12); e Jesus, com o poder emanado de suas vestes, que curou uma mulher com hemorragia (Mateus 9,20-22; Marcos 5,25-34; Lucas 8,43-48) que operou outras maravilhas e curas, e que partilhou de sua autoridade com os seus discípulos para fazerem as mesmas obras que ele, estamos dizendo que estes sujeitos se equiparavam a outros existentes na bacia mediterrânica na realização de feitos iguais, a saber, homens divinos e magos<sup>97</sup> (Chevitarese; Justi, 2022).

A semelhança de Jesus, assim como os apóstolos e os profetas, com outros magos e homens divinos mediterrânicos era tão latente que até mesmo os inimigos do cristianismo o

---

<sup>97</sup> Além de Jesus, dos profetas e dos apóstolos, havia outros magos e homens divinos conhecidos no Mediterrâneo antigo, destacamos figuras como Asclépio (*Inscriptiones Graecae*), Vespasiano (Tácito 4.81) e Apolônio de Tiana (Cornelli, 2022).

acusavam de praticar magia. Isso fica patente na obra *Contra Celso*, de Orígenes, quando Celso advoga que Jesus aprendeu a praticar magia com os egípcios:

A seguir, conjecturando sobre a realidade das grandes obras realizadas por Jesus que poderíamos apresentar, das quais mencionei apenas uma parte ínfima, Celso afeta conceder a verdade de tudo o que está escrito sobre as curas, a ressurreição, de alguns pães que alimentaram a multidão e dos quais restaram muitos pedaços, e de tudo o que os discípulos, à força de tantas maravilhas, pensa ele, contaram mais. Pois bem! Acrescenta ele, vamos crer que realizaste tais obras! E logo as compara às obras dos feiticeiros que prometem realizar coisas bem espantosas, e aos feitos dos discípulos dos egípcios: eles vendem no meio das praças públicas por alguns óbolos seus segredos veneráveis, expulsam os demônios dos homens, curam com um sopro as doenças, evocam as almas dos heróis, exibem lautas refeições, mesas de finos manjares e alimentos de toda espécie na verdade inexistentes, fazem mover-se como vivo o que realmente não é, mas assim parece-lhes na imaginação. Deveríamos então, continua ele, acreditar que estes trapaceiros são filhos de Deus, ou então reconhecer práticas de homens perversos e possesores de gênios maus? (Orígenes 1.68).

As acusações de Celso nos dão conta de que os adversários do cristianismo liam Jesus como um mago e equiparavam as suas ações a outros magos e charlatães, a exemplos dos magos egípcios mencionados. Essa relação estabelecida entre Jesus e os magos egípcios é acentuada em outro trecho da obra de Orígenes<sup>98</sup>, quando Celso, com base na fuga de Jesus e sua família para o Egito, conforme Mateus 2,13-23, argumenta que o homem de Nazaré foi educado pelos egípcios, adquirindo experiência em seus poderes mágicos<sup>99</sup> para, assim, voltar aos judeus, autoproclamando-se como Deus, por meio dos seus feitos, muito embora o Evangelho de Mateus mencione que a ida de Jesus ao Egito ocorreu aos dois anos de idade, por ocasião da perseguição de Herodes.

Ao argumentar que os feitos mágicos operados por Jesus eram piores que o de outros magos e que os praticantes exerciam a magia por dinheiro, Celso reproduz a noção de que todos não passavam de charlatães<sup>100</sup>, embora os textos bíblicos argumentem que Jesus, os profetas e os apóstolos não utilizavam a magia para ganhar dinheiro<sup>101</sup>. Ademais, em outro trecho de sua apologia, Orígenes, a fim de desvincular Jesus das práticas mágicas, responde a Celso que somente Apolônio de Tiana conquistava seguidores por meio de magia<sup>102</sup>, ao passo que os cristãos foram transformados na conversão pelo poder do evangelho.

<sup>98</sup> Ver Orígenes 1.38.

<sup>99</sup> Tal relação entre Jesus e as práticas mágicas egípcias é relatada por Luck (2006), o qual menciona uma tradição rabínica em que Jesus teria voltado do Egito tatuado de fórmulas mágicas.

<sup>100</sup> Ver Orígenes 2.49; 3.3; 6.8-11; 7.9.

<sup>101</sup> As narrativas bíblicas expõem vários exemplos em que Jesus, os profetas e apóstolos recusaram dinheiro por exercerem as práticas mágicas: Jesus instrui os seus discípulos a realizarem prodígios e maravilhas sem nada receberem em troca (Mateus 10,8); Um profeta misterioso recusa receber dinheiro do rei Jeroboão, após curá-lo da mão atrofiada (1 Reis 13,6-9); Eliseu rejeita a oferta de Naamã, após curá-lo da lepra (2 Reis 5,15-19); por fim, Paulo declara que nenhum de seus atos realizados visavam dinheiro (Atos dos Apóstolos 20,33-35).

<sup>102</sup> Ver Orígenes 6.41.

De fato, diante das acusações de Celso, podemos inferir que Jesus era lido como um mago na bacia mediterrânica, seja um mago no sentido negativo, visto como charlatão, feiticeiro ou enganador, seja simplesmente por manipular magia. Essa leitura de Jesus como um mago, na ótica de Chevitarese e Justi (2022), somente ocorre também porque os judaísmos na época de Jesus criam e praticavam a magia, até mesmo comparando-o às figuras de Moisés, Elias e Eliseu, magos e homens divinos reconhecidos na audiência judaica. Portanto, a audiência de Jesus o reconhecia como um homem divino e mago não porque ele era um charlatão, mas no sentido de operar uma série de feitos prodigiosos que ultrapassavam os limites de um ser humano comum e corresponder aos anseios daqueles que buscavam por cura e salvação.

Diante disso, um outro conceito que podemos utilizar para esses fenômenos dos homens divinos, magos e as curas e outras práticas mágicas e culturais comuns no Mediterrâneo antigo e na Bíblia, é o de *herança cultural compartilhada*, exposto por Chevitarese (2011). Em outras palavras, não podemos compreender um texto somente a partir de um autor isolado, como ocorre com os textos bíblicos, mas tratar tal texto enquanto parte de outras narrativas amplamente disseminadas e conhecidas pelas culturas mediterrânicas. Nesse prisma, Chevitarese demonstra isso com o exemplo da metáfora do corpo, utilizada por Paulo em 1 Coríntios 12,12-28.

Na passagem em questão, Paulo menciona que todos os cristãos, independentemente de serem judeus, gregos, escravos ou livres, formam um só corpo em Cristo, sendo o próprio Cristo a cabeça, por meio da qual todo o corpo obedece. Nessa metáfora, Paulo enfatiza a união de todo o corpo, como um todo, e as especificidades de cada membro na sustentação e atuação desse organismo. Portanto, para Chevitarese (2011), a metáfora do corpo descrita no texto bíblico não foi exclusivamente uma ideia paulina, pois uma ampla documentação mediterrânica atesta o uso dessa metáfora<sup>103</sup>. De modo análogo, encontramos linhas narrativas no Novo Testamento que podem ser comparáveis a diversos textos no Antigo Testamento.

Com esse olhar acerca da herança cultural compartilhada, proposta por Chevitarese, podemos estabelecer uma comparação entre as práticas mágicas de cura de doenças nas narrativas do Antigo e do Novo Testamento e compreender que ambas as divisões são literaturas construídas em distintas temporalidades e espacialidades do ambiente mediterrânico, e que

---

<sup>103</sup> Chevitarese (2011) exemplifica diversos documentos mediterrânicos antigos, cujos autores também utilizaram a metáfora do corpo antes de Paulo, tais como Dionísio de Halicarnaso (AR 6.86:1-2,4-5), Tito (HR 2.32:8-12), uma fábula de Esopo e uma narrativa de Xenofonte (Anábase 5.6:32).

judeus e cristãos interagiam com outros povos, por meio de trocas de experiências, conhecimentos e práticas místicas, conforme já atestamos no presente trabalho.

Quando levamos em consideração que as sociedades mediterrânicas compartilhavam narrativas semelhantes sobre os relatos de cura de doenças, sendo estas dispostas em documentos literários, epigráficos e arqueológicos, verificamos que ambas as narrativas (Antigo e Novo Testamento), são produtos culturais desse meio. Por essa razão, é necessário lembrar o que pontua Detienne (2004) a respeito de que ao adotarmos um determinado elemento de pensamento, fazemos uma escolha inicial dentro dos microssistemas de uma sociedade. Nessa premissa devemos “compreender como um microssistema de pensamento é impelido a organizar seus elementos constitutivos em relação a entradas ostentadas anteriormente” (Detienne, 2004, p. 58).

Destarte, para realizarmos um exercício comparativo das doenças e das práticas mágicas de cura entre as duas principais divisões da Bíblia, devemos primeiramente levar em conta o entendimento acerca da doença e da cura presentes nas narrativas do Antigo e do Novo Testamento.

#### **4.1 Doença e cura no Antigo Testamento**

As definições e as causas das doenças na literatura veterotestamentária são bastante complexas. O Antigo Testamento elenca algumas razões pelas quais homens e mulheres foram acometidos por diversas enfermidades: pecado, provações e castigos por desobediência às leis divinas. Embora essas razões apareçam nos textos bíblicos, quando analisamos o ambiente mediterrânico antigo, encontramos as mesmas causas nos relatos míticos de outros povos e culturas circunvizinhas, cujas enfermidades e pestes que ocorriam serviam para a construção das narrativas e de exemplo para as pessoas que as liam (Costrino, 2021; Pozzer, 2021).

Na narrativa veterotestamentária, principalmente com o relato do livro de Gênesis, as doenças podem ser vistas como consequência do pecado original. Segundo o relato bíblico Deus criou o mundo em seis dias, declarando que toda a criação era boa (Gênesis 1). Com a criação do primeiro homem, Deus o incumbiu de cuidar, lavrar e arar a terra, nomear todos os animais e, juntamente com Eva, multiplicar a sua descendência. Todavia, Adão e Eva desobedeceram a ordenança de Deus acerca do fruto proibido: “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer” (Gênesis 2,17). Enganados pela serpente, Adão e Eva comem do fruto proibido para serem parecidos com o criador e obterem o conhecimento do bem e do mal. Com esse ato, o primeiro casal

permite a entrada do pecado, da morte e, conseqüentemente, das doenças no mundo:

À mulher, ele disse: ‘Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará.’ Ao homem, ele disse: ‘Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira de comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos deles te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó retornarás.’ (Gênesis 3,16-19).

A entrada do pecado no mundo não somente desfez o relacionamento dos primeiros seres humanos com o criador, como também trouxe a consequência da morte. No livro do profeta Ezequiel está escrito “[...] aquele que pecar, esse morrerá” (Ezequiel 18,4). Com base nessas passagens, fica patente que as doenças, as epidemias, as pestes e as guerras são formas de punição contra a prática do pecado nas escrituras veterotestamentárias. Em outras palavras, o pecado original de Adão e Eva destituiu o ser humano da proteção divina, sujeitou-o à morte, e tornou a natureza hostil à sua presença de forma geral, pois as consequências acometeram toda a sua descendência. Dentre as consequências, a proliferação das doenças se tornou uma realidade visível para a humanidade.

Em contrapartida, a doença enquanto provação é vista principalmente no relato bíblico sobre Jó. Na narrativa, Satã diz a Iahweh que Jó somente era fiel porque Deus o tornou próspero. A fim de testar a fidelidade de Jó, Iahweh permite que Satã destrua os bens e a família de Jó. Todavia, mesmo após perder os seus filhos e bens, Jó continuou fiel a Deus. Com isso, Satã se apresenta a Deus pela segunda vez e coloca em dúvida a fidelidade do patriarca diante da divindade mais uma vez. Então, Iahweh permite que Satã lance sobre Jó uma doença de pele<sup>104</sup>.

No decorrer da narrativa, os amigos de Jó, Elifaz, Baldad e Sofar, atribuem as perdas e a doença de pele do patriarca a pecados cometidos contra Deus. No caso da doença de Jó, assim como as perdas que ele sofreu, o texto bíblico deixa bastante claro que isso ocorre em um contexto de provação e não apenas por conta do pecado contra Deus. E, assim, mesmo não obtendo a cura para as suas chagas e agonizando de muita dor, Jó continuou servindo a Iahweh.

A narrativa sobre Jó, demonstra, em última instância, que as perdas e as doenças foram, na verdade, um teste de Deus, a fim de provar perante Satã que a fidelidade do patriarca não era baseada na prosperidade, em filhos ou na saúde. Por fim, Jó reconhece sua finitude e declara: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem”. Após essa experiência, Deus não somente cura Jó de sua enfermidade como também duplica os seus bens e família, de

<sup>104</sup> Segundo a passagem de Jó 2,7-8, a doença é retratada como chaga maligna.

modo que o patriarca pode ver até a quarta geração dos seus descendentes (Jó 42,5). Logo, a experiência de Jó demonstra que a doença não é sempre ocasionada pelo pecado, conforme os seus amigos o acusavam.

As doenças ocorrem ainda como forma de castigo de Deus. No episódio das pragas do Egito, retratado no livro de Êxodo, tido como o primeiro documento a registrar uma epidemia (Costrino, 2021, Kibuuka, 2020; Rezende, 2009), Moisés e Arão foram os profetas a quem Iahweh concedeu o poder de manipular as forças da natureza com o propósito de punir o faraó pela escravidão dos hebreus. Segundo Kibuuka (2020), a sucessão das pragas representou uma série de “golpes<sup>105</sup>” contra o Egito, trazendo um colapso econômico, religioso, ambiental e político para o reinado do faraó.

Outro exemplo disso ocorre quando Iahweh lança uma peste sobre os filisteus (1 Samuel 5 e 6), após estes capturarem a arca da aliança, durante uma guerra contra os hebreus. A arca é então conduzida para a cidade de Azoto e colocada no templo do deus Dagom. Nos dias seguintes, conforme o relato bíblico, a estátua de Dagom aparece caída ao chão, com as mãos e a cabeça cortadas. Após isso, Deus puniu a cidade de Azoto com uma peste de tumores<sup>106</sup>, o que se repetiu quando os filisteus deslocaram a arca para Gat e Acaron, levando grande parte da população à óbito, isso durante um período de sete meses, uma vez que “A peste seguiu os filisteus para onde quer que eles levassem a arca” (Kibuuka, 2020, p. 23). O fato é que Iahweh somente anulou a praga quando a arca foi enviada juntamente com uma oferta ao Deus de Israel:

De acordo com o número dos príncipes dos filisteus, cinco tumores de ouro e cinco ratos de ouro<sup>107</sup>, porque foi a mesma praga para vós e vossos príncipes. Fazei imagens dos vossos tumores e imagens dos vossos ratos, que devastam a terra, e dai glória ao Deus de Israel (1 Samuel 6,4-5).

A doença como forma de punição é expressa em diversas passagens da Bíblia

---

<sup>105</sup> De acordo com Kibuuka (2020), o termo “golpes” vem do hebraico *gā'im*, que a Septuaginta traduziu por “pragas”.

<sup>106</sup> Para Rezende (2009), a peste dos filisteus se trata de peste bubônica, por apresentar a formação de bubões no corpo. Todavia, Segundo Kibuuka (2020), a doença que causa a peste dos filisteus é identificada como hemorroidas, acompanhada pela disenteria.

<sup>107</sup> Os sacerdotes e adivinhos concordam (6.3) que a arca não deve ser enviada “de mãos vazias”: uma oferta pela culpa deve acompanhá-la. Se os filisteus enviarem uma oferta de culpa com a arca, eles receberão não apenas a cura, mas também o conhecimento. Os comentários desse episódio geralmente partem da ideia de que a praga que atinge os filisteus está associada aos roedores. No mundo oriental do Mediterrâneo Antigo, as pessoas estavam plenamente conscientes de que a praga era espalhada por roedores frequentemente transportados por navios. Porém, o termo “ratos” deve ser posto entre aspas, porque não está claro o significado da expressão *ṭahōrê zāhāb* (6.4). O certo é que a tradução mais apropriada provavelmente é: *O número dos senhores dos filisteus, cinco inchaços de ouro – pois é uma praga para todos eles – e a imagem dos “ratos” que os estão destruindo* (Kibuuka, 2020, p. 28, 29, grifo nosso).

Judaica, principalmente no Pentateuco, com destaque para as maldições descritas em Deuteronomio 28:15-46, as quais cairiam sobre os desobedientes. Dessa forma, os capítulos 13 e 14 do livro de Levítico mencionam as diversas doenças que acometiam os hebreus durante a travessia no deserto, em sua maioria doenças de pele. Tais doenças, em muitos casos, são consequências da desobediência aos preceitos de Iahweh: “Mas se não ouvirdes e não praticardes todos estes mandamentos [...] Porei sobre vós o terror, o definhamento e a febre, que consomem os olhos e esgotam a vida” (Levítico 26,14-16).

Em grande medida, a doença enquanto castigo era o modo de Deus disciplinar o seu povo na obediência aos preceitos divinos. No que concerne ao Antigo Testamento, as curas de doenças ocorriam pela intervenção direta de Iahweh:

Depois ele disse: ‘Se ouvires atento a voz de Iahweh teu Deus e fizeres o que é reto diante dos seus olhos, se deres ouvido aos seus mandamentos e guardares todas as suas leis, nenhuma enfermidade virá sobre ti, das que enviei sobre os egípcios. Pois eu sou Iahweh, aquele que te restaura’ (Êxodo 15,26).

Consoante a citação bíblica acima, Figueiredo (2009), destaca que a doença, na perspectiva judaica, era vista como consequência de uma punição por parte da divindade contra aqueles que desobedeciam às suas leis. Outrossim, a autora ainda menciona que do mesmo modo que Iahweh feria com doenças e enfermidades, a divindade também curava aqueles que se arrependiam de suas transgressões à lei mosaica, o que é expresso na própria declaração de Deus como o *Iahweh Rafah* (aquele que te restaura). Tal premissa de que Iahweh é o mesmo que fere e cura ocorre em diversas narrativas veterotestamentárias, quando a divindade fere aqueles que o desobedeceram com lepra<sup>108</sup>, a exemplo de Moisés, Miriã (Maria)<sup>109</sup>, Giezi e Ozias, rei de Judá (Êxodo 4,6-8; Números 12; 2 Reis 5,20-27; 2 Crônicas 26,16-23), e com diversas outras doenças.

Embora a chamada lei mosaica, prescrita nas narrativas do Pentateuco, mencione que a cura sobrenatural por parte de Iahweh ocorria em situações de arrependimento do pecador, havia no Pentateuco normas de isolamento social previstas em casos de surtos de doenças altamente contagiosas, com destaque para a lepra. A importância do isolamento social não ocorria somente devido a uma punição, mas com o intuito de enfrentar a doença de forma eficaz, buscando a prevenção e até mesmo a cura do enfermo (Levítico 13).

Com relação à cura, ou a cura sobrenatural propriamente dita, ela provém de

---

<sup>108</sup> “A nomenclatura lepra também vem do grego é derivada de *lepis*, que significa ‘escama’. Ela era amplamente conhecida no Mundo Antigo e, aparentemente, empregada de forma genérica para todo tipo de doença de pele” (Chevitarese; Cavalcanti, 2021, p. 140).

<sup>109</sup> Embora a Bíblia de Jerusalém mencione o nome Maria, optamos por utilizar o nome Miriã.

Iahweh: “Servireis a Iahweh vosso Deus e então abençoarei o teu pão e a tua água e afastarei a doença do teu meio” (Êxodo 23,25), tendo em vista que somente ele poderia afastar “[...] toda doença e todas as graves enfermidades do Egito que bem conheces” (Deuteronômio 7,15). O termo cura, conforme Figueiredo (2009), advém do radical *rp*’, amplamente utilizado para cura em mais de sessenta vezes no Antigo Testamento, tendo por significado “restaurar”, “consertar” “tornar completo”, “purificar”.

Na Bíblia Hebraica, os termos, ou palavras ligadas à cura ocorrem em diversas narrativas, denotando a cura realizada por Iahewh e pelos profetas. No Pentateuco a palavra cura é vista em diversas passagens, a exemplo da reversão da esterilidade de Abimelec e de todas as mulheres de sua casa (Gênesis 20,17-18); quando Iahweh fala com Moisés após a ocasião em que o povo se revolta por causa das águas amargas em Mara (Êxodo 15,26); na cura de uma pessoa com úlcera na pele, ou chaga na cabeça e lepra (Levítico 13,8-37; 14,3-38); na oração de Moisés por Miriã, a qual estava leprosa (Números 12,13); no contexto das maldições proferidas por Deus, em que os hebreus desobedientes são ameaçados com doenças incuráveis do Egito, como tumores, crostas e sarnas (Deuteronômio 28,27); e no senhorio de Iahweh sobre a vida e a morte, a cura e a doença (Deuteronômio 32,39).

Nos livros históricos, há poucas menções ao termo cura. Contudo, em muitos casos o termo aparece ligado às curas no âmbito sobrenatural, sendo realizadas diretamente pela divindade ou por meio dos profetas, com destaque para Elias, Eliseu e Isaías. No livro de primeiro Samuel, o termo cura aparece por ocasião da peste dos filisteus (1 Samuel 6,3). Em 1 Reis, a cura ocorre no sentido de restauração, na ocasião em que Elias confronta os 450 profetas de Baal e restaura o altar de Deus (1 Reis 18,30). Em três ocasiões, a palavra cura aparece associada ao profeta Eliseu, na cura das águas ruins, na purificação de Naamã da Lepra, e quando Jorão, rei de Judá, estava tratando os seus ferimentos em batalha (2 Reis 2,21-22; 5,14; 8,29; 2 Crônicas 22,6), a cura ocorre no sentido de purificar, tratar. A cura prometida por Deus ao rei Ezequias e executada por Isaías (2 Reis 20,4-8). E quando Deus envia o anjo Rafael para curar Tobit e Sara (Tobias 3,16).

Nos livros sapienciais e poéticos, o termo é mencionado em forma de súplica, ditado popular ou em poesia. No livro de Jó, o patriarca menciona que Deus “[...] golpeia e cura com suas mãos” (Jó 5,18). No livro dos Salmos, há diversas orações e poesias sobre a cura por parte de Iahweh (Salmos 6,3; 41,5; 103,3; 147,3). Os Provérbios destacam a cura como uma solução (Provérbios 12,18; 13,17). No livro de Sabedoria a cura é atrelada a Palavra de Deus (Sabedoria de Salomão 16,12). Em Eclesiástico a cura é um presente de Deus e salva vidas (Eclesiástico 38,2-14).

No contexto dos livros proféticos, a cura está atrelada à ideia de salvação e redenção. O profeta Isaías menciona a cura como um processo de conversão do povo que estava em pecado dentro de um contexto messiânico (Isaías 6,10; 19,22; 61,1). Para Jeremias, a cura é a solução para os pecados de Judá (Jeremias 8,22; 14,19) e também atrelada à salvação: “Cura-me, Iahweh, e eu serei curado, salva-me e eu serei salvo, porque tu és o meu louvor!” (Jeremias 17,14). Em Oseias a cura representa salvação (Oseias 7,1). No livro de Naum, a cura (salvação) é negada aos assírios (Naum 3,19). Por fim, Malaquias também atribui à cura um sentido salvífico e escatológico<sup>110</sup> (Malaquias 3.20).

#### 4.2 Doença e cura no Novo Testamento

No âmbito do Novo Testamento, as definições e causas das doenças estão ligadas à pelo menos três situações: pecado, possessões demoníacas e castigo por desobediência. No que concerne ao pecado, Paulo diz que “[...] o salário do pecado é a morte” (Romanos 6,23), remetendo ao episódio ocorrido no Éden. Portanto, segundo a lógica paulina, por causa do pecado, homens e mulheres ficaram à mercê das enfermidades, “[...] visto que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus” (Romanos 3,23). Com a presença generalizada do pecado no mundo, a chamada depravação total<sup>111</sup>, epidemias, pandemias, pestes, pragas e proliferação de diversas doenças se tornaram possíveis, de modo que “[...] a criação inteira geme em dores de parto até o presente” (Romanos 8,22).

Nos evangelhos sinóticos, a ocorrência de muitas doenças se dá por meio da possessão demoníaca. Nesse aspecto, alguns dos exorcismos operados por Jesus geralmente eram acompanhados por curas, a exemplo de um jovem atormentado por um espírito maligno, cuja possessão o tornava lunático, sendo curado por meio do exorcismo (Mateus 17,14-20). Em outras passagens, Jesus opera diversos exorcismos acompanhados de várias curas: cura uma mulher que estava encurvada por causa de um espírito maligno durante 18 anos (Lucas 13,10-17); cura um homem cego e mudo ao expelir o demônio que o possuía (Mateus 12,22-32); cura à distância a filha de uma mulher cananeia que estava possessa (Mateus 15,21-28; Marcos 7,24-30); cura um homem cego e mudo possuído por um demônio (Mateus 12,22-23; Lucas 11,14-15); e cura um jovem possuído por um espírito mudo e surdo (Marcos 9,14-28).

Com relação aos castigos por desobediência, o livro de Apocalipse aborda os juízos

---

<sup>110</sup> O termo escatologia advém de duas palavras gregas: *Eschatos*, últimas coisas, e *Lógos*, estudo, tratado. Ou seja, escatologia se refere aos últimos acontecimentos do mundo conforme a perspectiva judaico-cristã.

<sup>111</sup> Estado em que o pecado original de Adão e Eva foi herdado por toda a humanidade.

divinos sobre a humanidade, em que Deus, por meio dos selos e das taças irá punir a humanidade por sua rebeldia aos estatutos divinos com doenças, enfermidades, pestes e pragas (Apocalipse 6,8; 16,2). Além disso, João, o visionário, na parte final de Apocalipse, adverte aos leitores que não acrescentem nenhuma palavra à profecia, sob a pena de serem acometidos pelas mesmas doenças e pragas descritas no livro (Apocalipse 22,18).

Por outro lado, as práticas mágicas de cura estavam ligadas, principalmente, aos grandes prodígios realizados por Jesus para salvação do enfermo, uma vez que as palavras usadas para o verbo “salvar” (*sóozein*) e “curar” (*iāsthai*) estavam interligadas (Marcos 5,28-34; 6,56; Lucas 8,36). As curas realizadas por Jesus tinham um propósito de acompanhar a proclamação da chegada do reino dos céus, conforme Lucas 9,1-4; 10,9. Consoante a isso, em Mateus 10,7-8, Jesus ordena o seguinte aos seus discípulos: “[...] proclamai que o Reino dos Céus está próximo. Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. De graça recebestes, de graça dai” (Mateus 10,7-8). As curas realizadas por Jesus resultavam de uma autoridade recebida de Deus (Lucas 5,17). Em Atos dos Apóstolos, as curas são retratadas como sinais que acompanham os discípulos de Jesus na proclamação do reino de Deus (Atos dos Apóstolos 4,30). As curas são realizadas em nome de Jesus: “Eneias, Jesus Cristo te cura! Levanta-te e arruma o teu leito” (Atos dos Apóstolos 9,34). Por fim, na primeira carta de Paulo aos Coríntios a cura das doenças é vista como um dom espiritual disponível a todos os seguidores do Nazareno (1 Coríntios 12,9-30).

Em praticamente todo o Novo Testamento as práticas mágicas de cura estão atreladas à pregação do reino de Deus e a salvação oferecida por Jesus, de modo que até mesmo para os discípulos fora dado o poder de realizar feitos prodigiosos como um sinal de que eles eram os enviados para continuar o ofício de Jesus na terra. Dito isso, nos evangelhos, principalmente em João, a doença já não depende de pecados cometidos, ou pela desobediência à lei de Deus, haja vista que a cura ocorre para que as obras de Deus, isto é, a cura propriamente dita e a restauração do enfermo sejam manifestadas, exemplo este que ocorre no caso do cego de nascença:

Ao passar, ele viu um homem, cego de nascença. Seus discípulos lhe perguntaram: ‘Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego?’ Jesus respondeu: ‘Nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus’ [...] Alguns diziam: ‘É ele’. Diziam outros: ‘Não, mas alguém parecido com ele’. Ele, porém, dizia: ‘Sou eu mesmo’. Perguntaram-lhe, então: ‘Como se abriram os teus olhos?’ Respondeu: ‘O homem chamado Jesus fez lama, aplicou-a nos meus olhos e me disse: *Vai a Siloé e lava-te*. Fui, lavei-me e recobrei a vista’ (João 9,1-11, grifo nosso).

A narrativa da cura do cego de nascença corrobora a missão de Jesus em dar “[...]”

aos cegos a recuperação da vista” (Lucas 4,18) que “[...] era um dos sinais próprios da salvação definitiva anunciada pelos profetas” (Almeida; Funari, 2017, p. 54). Sob esse viés, a narrativa envolvendo o cego de nascença, para Almeida e Funari (2017), quer demonstrar a cura realizada por Jesus enquanto uma obra completa no corpo e na alma. Outrossim, conforme os autores supracitados, a cura praticada por Jesus objetivava, em outros termos, a abertura da vista daqueles que julgavam enxergar, a fim de que pudessem enxergá-lo como a luz do mundo.

Ainda no contexto dos evangelhos, os autores neotestamentários atribuíam variados adjetivos salvíficos a Jesus em seu ministério de cura, a fim de demonstrar que ele era o Messias, o enviado de Deus. Nas passagens paralelas de Mateus 11,2-6 e Lucas 7,18-23, os evangelistas narram que João Batista envia mensageiros para saber se Jesus era de fato o Messias e, como resposta, Jesus cura muitos doentes e realiza diversos prodígios. Em outras passagens, a exemplo de Mateus 8,16-17, é dito que Jesus expulsou muitos demônios e curou todos os que estavam enfermos, para cumprir uma profecia de Isaías:

[...] eram os nossos sofrimentos que ele levava sobre si, nossas dores que ele carregava. Mas nós o tínhamos como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado. Mas ele foi trespassado por causa das nossas transgressões, esmagado por causa das nossas iniquidades. O castigo que havia de trazer-nos a paz, caiu sobre ele, sim, por suas pisaduras fomos curados (Isaías 53,4-5).

Destarte, em 1 Pedro 2,24, também é atribuído a profecia de Isaías 53 a Jesus, para ressaltar que ao morrer, o Nazareno levou todos os pecados e as doenças consigo em seu próprio corpo, para curar aqueles que cressem nele e vivessem para a justiça. Com isso, é evidente que os escritores neotestamentários, por meio de suas narrativas, leram Jesus como o Messias escolhido e propagaram essa ideia perante uma audiência que buscava cura para o corpo e salvação para a alma.

### **4.3 Praticantes e práticas mágicas de cura no Antigo e no Novo Testamento**

A fim de realizarmos uma comparação entre as práticas mágicas de cura de doenças no Antigo e no Novo Testamento, devemos levar em consideração alguns fatores em nosso exercício metodológico. Dito isso, faremos a comparação apenas com alguns exemplos de curas disponíveis na documentação bíblica, pois diferentemente do Novo Testamento, caracterizado por uma abundância de exemplos de curas presentes nos evangelhos e no livro de Atos dos Apóstolos, o Antigo Testamento há poucas narrativas que retratam a cura das enfermidades. Dito isso, compararemos os exemplos de cura que mais se assemelham do ponto de vista

textual.

Logo, para identificarmos as semelhanças e diferenças entre as curas efetuadas, utilizaremos os comparáveis *procedimentos místico-rituais, terapêuticos, performáticos e espaciais nas práticas místicas de cura das enfermidades no Antigo e no Novo Testamento*. Com a utilização desses comparáveis, identificaremos os possíveis agentes e elementos provocadores das doenças, os enfermos, os sujeitos com os poderes mágicos, os locais onde ocorrem as curas, os meios utilizados para curar (elementos, gestos, objetos e palavras mágicas), o resultado na documentação e a reação da audiência perante o feito realizado.

#### 4.3.1 Cura de lepra

A lepra nas páginas veterotestamentárias apresentava-se como a principal doença a ser combatida pelos hebreus, haja vista que a enfermidade não somente era considerada uma epidemia, dado o fator do isolamento, mas também uma transgressão à pureza ritual instituída pela lei<sup>112</sup>, pois:

Para os judeus, a lepra estava associada à impureza, como foram os casos do rei Ozias (II Crônicas 26:19-21) e Miriã (Números 12:11). Os enfermos tinham suas roupas queimadas, eram interditados de entrarem em suas casas e passavam por isolamento social, cabendo ao sacerdote afirmar se o indivíduo havia conseguido ficar curado ou não. Após passar pelo exame ainda era necessário o ritual de purificação. Todas essas ações e outras contra a lepra foram descritas em Levítico 13-14 (Chevitarese; Cavalcanti, 2021, p. 140).

A questão da lepra no Pentateuco é regulamentada pela lei do puro e do impuro. De acordo com essa lei, diversas doenças, assim como a lepra, hemorragias e outras impurezas relacionadas ao corpo humano, (Levítico 12; 13; 14; 15), tornavam as pessoas incapazes de frequentar certos ambientes considerados puros e sagrados. Tal ideia servia como uma regra de higiene social e controle da disseminação de doenças, principalmente para aquelas que não havia cura. Isso é perceptível em Números 5,1-4, quando Iahweh ordena a Moisés que isole do acampamento os leprosos e os acometidos com gonorreia, devido a impureza ritual destes. Ademais, com base nos códigos legais sobre a pureza ritual requerida por Iahweh, Levítico 11 prescreve leis dietéticas<sup>113</sup> acerca dos animais puros, que os israelitas deveriam comer, e dos impuros, que os israelitas deveriam se abster de comer. Logo, ao analisar os estatutos de Iahweh

<sup>112</sup> Em Levítico 13 a 15 estão expressas as normas de purificação para diversas doenças, especialmente às doenças de pele, como a própria lepra.

<sup>113</sup> A fim de cumprir os preceitos de pureza ritual e santidade, Iahweh, conforme Levítico 11, ordena a Moisés e Aarão que instruem os israelitas acerca dos animais puros (comestíveis) e impuros (não comestíveis).

acerca da pureza ritual e cerimonial, fica evidente que tal impureza não é vista como pecado aos olhos de Deus, mas uma condição que impossibilita o contato do pecador com a divindade.

Conforme Chevitarese e Cavalcanti (2021), a lepra pode ser caracterizada como uma classificação de várias doenças de pele. Dito isso, no Antigo Testamento, em Levítico 14,3-48, há um caso em que a cura da lepra ocorre fora do acampamento hebreu devido às medidas sanitárias de isolamento impostas pela lei mosaica. Todavia, a Bíblia Judaica aborda dois casos em que a cura da lepra ocorre de forma sobrenatural: o de Miriã e o de Naamã, o arameu.

No relato de Números 12, Miriã e Aarão murmuram contra Moisés porque este havia se casado com uma mulher cuchita. Na narrativa, fica evidente também que ambos os irmãos do líder hebreu questionam a sua autoridade. Por isso, Iahweh censura a atitude dos irmãos de Moisés e castiga Miriã com lepra. Moisés roga a Deus que cure Miriã, mas para que a cura ocorra, Iahweh ordena a Moisés que a isole por sete dias. Ao fim dos sete dias Miriã é curada e restabelecida ao acampamento.

Embora Miriã tenha sido curada por Deus, o livro de Números não especifica as circunstâncias da cura, os detalhes de como se deu a cura, o meio mágico empregado, o espaço geográfico e a recepção da audiência mediante o feito realizado. O texto simplesmente menciona que os hebreus somente levantaram acampamento após a cura da irmã de Moisés.

Outro caso de cura da lepra no Antigo Testamento é atestado no livro de 2 Reis. Na narrativa, Naamã descobre que está com lepra e é instruído por uma menina do reino de Israel a procurar o profeta Eliseu para obter a cura (1 Reis 5,1-8).

Naamã chegou com seu carro e seus cavalos e parou à porta da casa de Eliseu. Este mandou um mensageiro dizer-lhe: ‘Vai lavar-te sete vezes no Jordão e tua carne te será restituída e ficará limpa.’ Naamã, irritado, retirou-se dizendo: ‘Eu pensava comigo: Certamente ele sairá e se apresentará pessoalmente, depois invocará o nome de Iahweh seu Deus, agitará a mão sobre o lugar infetado e me curará da lepra. Porventura os rios de Damasco, o Abana, e o Farfar, não valem mais que todas as águas de Israel? Não poderia eu lavar-me neles para ficar purificado?’ E, voltando as costas, retirou-se indignado. Mas seus servos, aproximando-se dele, disseram-lhe: ‘Meu pai! Mesmo que o profeta te houvesse ordenado algo difícil, não o terias feito? Quanto mais agora que ele te diz: *Lava-te e ficarás purificado.*’ Desceu, pois, e mergulhou sete vezes no Jordão, conforme a ordem de Eliseu; sua carne se tornou sadia como a de uma criança e ficou limpa. Ele voltou à casa de Eliseu com todo o seu séquito; entrou, apresentou-se diante dele e disse: ‘Agora sei que não há Deus em toda a terra a não ser em Israel! Por favor, aceita este presente do teu servo.’ Mas Eliseu replicou: ‘Tão certo como vive Iahweh, a quem sirvo, nada aceitarei.’ Naamã insistiu para que ele aceitasse, mas ele recusou. Então Naamã disse: ‘Sendo assim, permite, então, que se dê a teu servo a quantidade de terra que duas mulas podem carregar, pois teu servo não mais oferecerá holocausto nem sacrifício a outros deuses, mas só a Iahweh. Que Iahweh perdoe, porém, a teu servo o seguinte: quando meu senhor vai ao templo de Remon para adorar, ele se apoia sobre meu braço e também me prostro no templo de Remon junto com ele; digne-se Iahweh perdoar esta ação a

seu servo!’ Eliseu lhe respondeu: ‘Vai em paz’, e Naamã caminhou até certa distância (2 Reis 5,9-19, grifo nosso).

O contexto da cura de Naamã envolve muitos elementos que nos remetem ao Pentateuco, mais precisamente aos livros de Levítico e Números. Naamã se irrita com o fato de Eliseu se manter afastado e não o receber pessoalmente. Todavia, o afastamento de Eliseu indica que o profeta estava seguindo um preceito ritual e sanitário de Deus, conforme Levítico 13,45-46, em que o leproso é considerado imundo e deve se manter isolado das pessoas para não disseminar a doença. Outro motivo da irritação do comandante arameu ocorre quando Eliseu o instrui a mergulhar sete vezes no rio Jordão, portanto, contrariando a vontade de Naamã de ser curado pelo toque de Iahweh.

O fato de Eliseu pedir para Naamã se lavar no rio Jordão remete às propriedades mágicas de purificação dos banhos rituais, uma prática bastante comum no Pentateuco e amplamente disseminada no ambiente mediterrânico antigo<sup>114</sup>. Em Êxodo e Levítico, os sacerdotes e levitas praticavam rituais de purificação com água para adentrarem no espaço sagrado do tabernáculo, pois na premissa judaica, a água simbolizava a purificação do pecador e a manutenção da santidade perante Iahweh (Êxodo 30,17-21; 40,30-32; Levítico 8,6). No Novo Testamento, o Evangelho de João relata que muitas pessoas eram curadas em uma piscina e que Jesus, além da lama, utilizou a água como um elemento mágico na cura do cego de nascença (João 5,1-9; 9,6-7). Outrossim, nos chama a atenção que no ritual de purificação proposto por Eliseu, Naamã deveria se lavar sete vezes, remetendo-nos ao episódio em que Miriã se manteve afastada do acampamento hebreu, obtendo a sua cura no sétimo dia, o que evidencia a importância do número sete nas narrativas judaicas e sua aplicação mágica na cura de Miriã e Naamã.

Por fim, após obedecer ao profeta e ser curado, Naamã reconhece Iahweh como o único deus em Israel e tenta recompensar Eliseu. Porém, o profeta recusa qualquer presente, demonstrando que Eliseu não praticava magia por recompensa.

Em comparação aos casos de Miriã e Naamã, os evangelhos relatam exemplos de pessoas com lepra curadas por Jesus. Em Lucas 17,11-19, Jesus cura dez leprosos em um povoado (que ficava talvez em Samaria ou na Galileia). Nessa narrativa, os leprosos clamam a Jesus por misericórdia. Jesus, por sua vez, usa uma palavra mágica ao ordenar que eles se apresentem diante do sacerdote e, ao obedecerem, são curados. Após isso, apenas um dos leprosos purificados, que era samaritano, voltou para prestar culto a Deus e agradecer a Jesus,

---

<sup>114</sup> A prática dos banhos rituais na cura de enfermidades era um dos meios utilizados pelo deus Asclépio, ver *Inscriptiones Graecae* IV<sup>2</sup>, 1: 122, XXXVII.

que o declarou curado por meio da fé.

No exemplo dos dez leprosos verificamos que estes e Jesus conheciam os procedimentos rituais para o isolamento dos enfermos com lepra (Levítico 13-14). Os leprosos permaneceram em uma distância segura de Jesus e clamam pela cura (Lucas 17,13-14). Jesus, por seu turno, ordena que eles se mostrem ao sacerdote como prova de que estão curados (Levítico 14,2-3; Lucas 17,14).

Em outra passagem, Lucas 5,12-16 (que também se encontra em Mateus 8,1-4 e Marcos 1,40-45), Jesus cura somente um leproso:

Estava ele numa cidade, quando apareceu um homem cheio de lepra. Vendo a Jesus, caiu com o rosto por terra e suplicou-lhe: ‘Senhor, se queres, tens poder para purificar-me’. Ele estendeu a mão e, tocando-o, disse: ‘Eu quero. Sê purificado!’ E imediatamente a lepra o deixou. E ordenou-lhe que a ninguém o dissesse: ‘Vai, porém, mostrar-te ao sacerdote, e oferece por tua purificação conforme prescreveu Moisés, para que lhes sirva de prova’. A notícia a seu respeito, porém, difundia-se cada vez mais, e acorriam numerosas multidões para ouvi-lo e serem curadas de suas enfermidades. Ele, porém, permanecia, retirado em lugares desertos e orava (Lucas 5,12-16).

Quando analisamos a passagem de Lucas acima com a mesma narrativa em Mateus e Marcos, percebemos que se tratam de espaços diferentes. Em Lucas o leproso apareceu diante de Jesus na cidade. Mateus diz que Jesus estava descendo da montanha quando o leproso apareceu, o que reforça o isolamento do leproso de acordo com a lei de Moisés. Já Marcos não menciona onde Jesus estava, enfatizando apenas a ação de Jesus na cura da lepra. Todavia, nos três relatos dos evangelhos sinóticos, o leproso pede permissão a Jesus para ser curado. Jesus toca o leproso e pronuncia uma palavra mágica para curá-lo: “Eu quero, sê purificado” (Mateus 8,2; Marcos 1,41; Lucas 5,13). Com relação ao toque de Jesus no leproso, observamos que Jesus não é afetado pela lepra, demonstrando que os seus poderes mágicos estavam acima até mesmo da lei, bem como sua superioridade com relação a Moisés e Eliseu. Tal postura de Jesus, para Chevitarese e Cavalcanti (2021), o tornava impuro, segundo Números 19,13 e Levítico 13,46, pois embora sendo reconhecido como um homem divino poderoso para operar curas, os judeus, com base nessas regras cerimoniais, jamais poderiam reconhecê-lo como Messias.

Assim sendo, após curar o leproso, Jesus o advertiu para que não contasse a ninguém do ocorrido, mas que o homem curado deveria se apresentar ao sacerdote e oferecer um sacrifício conforme a lei mosaica (Levítico 14,1-32). O homem curado, contudo, desobedece a Jesus e espalha a notícia da sua cura. Nesse momento, Mateus apenas relata a ordem que Jesus deu ao ex-leproso, ao passo que Marcos e Lucas, respectivamente, relatam que Jesus não podia entrar em locais públicos e que, com a notícia da cura, muitas pessoas

procuravam-no para ouvi-lo e terem as suas enfermidades curadas.

Assim, os relatos de cura da lepra no Antigo e no Novo Testamento podem ser representados sob uma ótica comparativa, conforme o quadro abaixo:

**Quadro 1** – Cura de lepra em Números, 2 Reis e evangelhos sinóticos

Texto	Doença	Enfermo	Agente da cura	Espaço da cura	Meio mágico para a cura	Resultado / recepção da cura
Nm 12,9-15	Lepra	Miriã	Iahweh / Moisés	Local distante do acampamento	Isolamento de 7 dias	Curada / Não houve
2 Rs 5,9-19	Lepra	Naamã	Eliseu	Rio Jordão	Ao mergulhar sete vezes no rio Jordão	A carne de Naamã se tornou sadia como a de uma criança e ele estava purificado / Naamã reconhece o deus de Israel
Lc 17,11-19	Lepra	10 leprosos	Jesus	Um povoado	Por uma palavra mágica	Ficaram purificados / um voltou, glorificou a Deus e se prostrou perante Jesus
Mt 8,1-8; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16	Lepra	O leproso	Jesus	Próximo a uma montanha, ou numa cidade	Pelo toque e por uma palavra mágica	A lepra deixou o homem / A notícia da cura se espalha e muitos procuram Jesus para serem curados

Fonte: Autor (2024)

Ao compararmos os relatos de cura acima, percebemos muitas similaridades e distinções. A doença em todas as narrativas se trata de lepra, cujos enfermos são Miriã, Naamã, os dez leprosos do Evangelho de Lucas e o leproso dos sinóticos. Nesses exemplos podemos notar que os agentes de cura são, respectivamente, Moisés, Eliseu e Jesus. A cura de Miriã ocorre fora do acampamento em um período de sete dias; Naamã é curado à distância de Eliseu, ao mergulhar sete vezes no rio; os 10 leprosos recebem a cura em um povoado por uma palavra mágica proferida por Jesus; e o único leproso é purificado pelo toque de Jesus e por uma palavra mágica. Por fim, dos quatro relatos, apenas três mencionam o efeito da cura e a recepção da audiência perante a demonstração de poder, a saber: o caso de Naamã e dos leprosos, que reconheceram Eliseu e Jesus como homens divinos poderosos.

Consoante a isso, segundo Chevitarese e Cavalcanti (2021) e Lima (2017), o reconhecimento de Jesus como um poderoso operador de maravilhas, em particular na cura da lepra, o coloca no mesmo patamar que Elias e Eliseu, haja vista que Jesus é bem recepcionado

por sua audiência nos evangelhos do mesmo modo que os profetas veterotestamentários<sup>115</sup>.

#### 4.3.2 Cura por meio de ressurreição de mortos

Conforme visto anteriormente neste trabalho, as passagens que tratam do tema da ressurreição são abundantes na literatura do Novo Testamento, em detrimento do Antigo, em que são narrados poucos casos. Em ambos os testamentos a ideia de ressurreição de mortos está atrelada à cura, pois a morte na literatura bíblica é causada por alguma enfermidade. Dito isso, vale ressaltar que a narrativa veterotestamentária possui apenas três casos de ressurreição: do filho da viúva de Sarepta, por Elias, do filho da Sunamita, por Eliseu, e do homem morto que ressuscitou ao ser enterrado encima do cadáver de Eliseu (1 Reis 17,17-24; 2 Reis 4,8-37; 13,21).

No relato da ressurreição do filho da viúva de Sarepta, lemos o seguinte:

Depois disso, aconteceu que o filho dessa mulher, dona da casa, adoeceu e seu mal foi tão grave que ele veio a falecer. Então ela disse a Elias: ‘Que há entre mim e ti, homem de Deus? Vieste à minha casa para reavivar a lembrança de minhas faltas e causar a morte do meu filho!’ Ele respondeu: ‘Dá-me teu filho.’ Tomando-o dos braços dela, levou-o ao quarto de cima onde morava e colocou-o sobre seu leito. Depois clamou a Iahweh, dizendo: ‘Iahweh, meu Deus, até a viúva que me hospeda queres afligir, fazendo seu filho morrer?’ Estendeu-se por três vezes sobre o menino e invocou Iahweh: ‘Iahweh, meu Deus, eu te peço, fazê-lo voltar a ele a alma deste menino!’ Iahweh atendeu à súplica de Elias e a alma do menino voltou a ele e ele reviveu. Elias tomou o menino, desceu-o do quarto de cima para dentro da casa e entregou-o à sua mãe, dizendo: ‘Olha, teu filho está vivo.’ A mulher respondeu a Elias: ‘Agora sei que és um homem de Deus e que Iahweh fala verdadeiramente por tua boca!’ (1 Reis 17,17-24).

Na passagem em questão, o filho da viúva de Sarepta adoece e morre. A mãe, em estado de sofrimento, confronta o profeta acerca da morte do seu filho. Elias então leva a criança para o quarto de cima, atitude que “pode ser interpretada como uma medida de higiene” (Figueiredo, 2009, p. 110). Para curar a criança, Elias ora a Iahweh e se estende sobre ela por três vezes. Por fim, Elias ressuscita o menino e é reconhecido pela viúva como um verdadeiro homem de Deus.

O caso da ressurreição operada por Elias praticamente se repete na narrativa de Eliseu e da ressurreição do filho da Sunamita. O texto de 2 Reis 4,8-37, descreve que o filho da Sunamita morreu após sentir uma forte dor na cabeça. Com a morte do seu filho, a Sunamita

---

<sup>115</sup> Em diversas passagens dos evangelhos Jesus é comparado aos profetas e outras figuras do Antigo Testamento, a exemplo de Moisés (João 1,17; Atos dos Apóstolos 3,22-23); Elias (Mateus 16,14); Jonas (Mateus 12,38-41); e Salomão (Mateus 12,42).

pediu ajuda ao profeta Eliseu. O profeta, contudo, mandou o seu servo, Giezi, para ressuscitar o menino. Sem sucesso, Giezi retorna para Eliseu. Ao saber disso, Eliseu vai até o leito do menino, ora a Iahweh e estende o seu corpo sobre o do menino por duas vezes. Após isso, o menino ressuscita e a Sunamita reconhece o profeta como homem de Deus, prostrando-se aos seus pés.

Comparados aos casos de cura por meio da ressurreição dos filhos da viúva de Sarepta e da Sunamita, o Novo Testamento exemplifica diversos relatos de ressurreição de mortos por meio dos atos prodigiosos de Jesus e dos apóstolos: a ressurreição do filho da viúva de Naim (Lucas 7,11-17), da filha de Jairo (Mateus 9,18-26; Marcos 5,21-43; Lucas 8,40-56), de Lázaro (João 11,1-44), de Dorcas e de Êutico (Atos dos Apóstolos 9,36-42; 20,7-12). Todavia, vamos analisar apenas dois exemplos de ressurreições, a do filho da viúva de Naim, e a da filha de Jairo.

Na narrativa de Lucas 7,11-17, Jesus ressuscita o filho da viúva de Naim:

Ele foi em seguida a uma cidade chamada Naim. Seus discípulos e numerosa multidão caminhavam com ele. Ao se aproximar da porta da cidade, coincidiu que levavam a enterrar um morto, filho único de mãe viúva; e grande multidão da cidade estava com ela. O Senhor, ao vê-la, ficou comovido e disse-lhe 'Não chores!' Depois, aproximando-se, tocou o esquife, e os que o carregavam pararam. Disse ele, então: 'Jovem, eu te ordeno, levanta-te!' E o morto sentou-se e começou a falar. E Jesus o entregou à sua mãe. Todos ficaram com muito medo e glorificavam a Deus, dizendo: 'Um grande profeta surgiu entre nós e Deus visitou o seu povo'. E essa notícia difundiu-se pela Judeia inteira e por toda a redondeza (Lucas 7,11-17).

Nesse relato, Jesus e seus discípulos se aproximam da cidade de Naim e encontram um cortejo fúnebre, em que uma mulher viúva está indo enterrar o seu filho morto. Todavia, Jesus para o cortejo, consola a viúva e, mediante o toque e o pronunciamento de uma palavra mágica, ressuscita o menino. Ao fim da narrativa, Jesus, mais uma vez, é reconhecido como um grande profeta, ou seja, um homem divino.

De modo semelhante, nos evangelhos sinóticos (Mateus 9,18-26; Marcos 5,21-43; Lucas 8,40-56)<sup>116</sup>, Jesus ressuscita a filha de Jairo. As narrativas sinóticas enfatizam que ao chegar à casa de Jairo, Jesus diz que a filha do chefe da sinagoga estava apenas dormindo. Com isso, as pessoas presentes zombam de Jesus, que toca a menina e pronuncia uma palavra mágica, ressuscitando-a. Com o prodígio realizado, os evangelistas ressaltam o espanto provocado pelo feito realizado por Jesus, o qual também ordenou que os presentes não contassem nada sobre o

---

<sup>116</sup> Vale ressaltar que nas passagens paralelas em Mateus 9,20-22, Marcos 5,25-32 e Lucas 8,43-48 em meio ao contexto da ressurreição da filha de Jairo, Jesus cura uma mulher que sofria com fluxo de sangue durante 12 anos.

que ocorreu para ninguém. Contudo, conforme Mateus, a notícia da ressurreição se espalha por toda a região.

Logo, para evidenciar as semelhanças e diferenças entre os relatos de ressurreições expostos, consideremos o quadro comparativo abaixo:

**Quadro 2 – Cura por meio de ressurreição de mortos em 1 e 2 Reis e evangelhos sinóticos**

Texto	Doença	Enfermo	Agente da cura	Espaço da cura	Meio mágico para a cura	Resultado / recepção da cura
1 Rs 17,17-24	Morte	O filho da viúva de Sarepta	Iahweh / Elias	No quarto do profeta	Estendeu-se sobre o menino por três vezes e invocou Iahweh	A alma do menino voltou e ele reviveu / A viúva reconhece que Elias é um homem de Deus e que Iahweh fala por meio dele
2 Rs 4,8-37	Febre / Morte	O filho da Sunamita	Iahweh / Eliseu	No quarto da casa da Sunamita	Orou a Iahweh e estendeu-se sobre o corpo do menino por duas vezes	O menino espirrou sete vezes e abriu os olhos / A Sunamita se lança aos pés de Eliseu
Lc 7,11-17	Morte	O filho da viúva de Naim	Jesus	À porta da cidade	Tocou no jovem e usou uma palavra mágica para revivê-lo	O jovem sentou-se e começou a falar / A multidão glorifica a Deus e reconhece que Jesus é um grande profeta
Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56	Morte	A filha de Jairo	Jesus	Na casa de Jairo	Tocou na menina e usou uma palavra mágica para revivê-la	O espírito da menina voltou e ela se levantou / Todos ficaram espantados e a notícia sobre a ressurreição se espalha

Fonte: Autor (2024)

Ao compararmos as narrativas de ressurreições, percebemos muitas semelhanças entre os quatro relatos. No caso das ressurreições realizadas por Elias e Eliseu, Figueiredo (2009) destaca algumas semelhanças entre essas narrativas:

O relato da ressurreição do filho da shunamita (Sunamita) possui algumas características similares ao anterior nos seguintes aspectos: em ambos os casos as mães demonstram hospitalidade ao ‘homem de Deus’; nos dois relatos as crianças ficam doentes repentinamente e morrem; o ‘homem de Deus’ é atacado verbalmente pelas duas mães por que elas provavelmente interpretam a presença dele como causa da doença de seus filhos; Tanto Elias como Eliseu oram apelando para a divindade e praticam ações que resultam na ressurreição da criança (Figueiredo, 2009, p. 111, grifo nosso).

Somados a isso, de forma similar, as ressurreições ocorrem em um quarto. Os meios empregados são os mesmos, ambos os profetas oram e se estendem por cima dos meninos. Após as curas (ressurreições), Elias e Eliseu são reconhecidos como homens de Deus, profetas ou homens divinos. Além disso, autora supracitada cita algumas diferenças entre os dois relatos, uma vez que a Sunamita não menciona nenhum pecado seu ou da criança contra Deus, apenas se entristece e se desespera com a morte do seu filho. Também vale lembrar que, ao contrário do que ocorre com Elias, o texto bíblico não registra as palavras da oração de Eliseu a Iahweh.

Sobre os feitos de ressurreições operados por Jesus no caso do filho da viúva de Naim e da filha de Jairo, cabe destacarmos algumas semelhanças. Nos dois relatos o jovem e a menina faleceram. Em ambas as situações é Jesus quem opera a cura (ressurreição). A ressurreição do jovem, o filho da viúva, ocorre à porta da cidade, ao passo que a casa de Jairo é o espaço no qual Jesus ressuscita a menina. Os meios de cura utilizado nos dois casos são os mesmos, um toque e uma palavra mágica. E após as ressurreições, as pessoas presentes reconhecem que Jesus é um grande profeta, no caso da ressurreição do jovem, e ficam espantados, admirados com o poder de Jesus em ressuscitar a menina.

Tendo esses exemplos em mente, inferimos que os feitos extraordinários de Elias, Eliseu e Jesus os colocam em um patamar de homens divinos reconhecidos por suas práticas mágicas, não somente na capacidade para ressuscitar os mortos, como também para operar curas, controlar os elementos da natureza e prover alimentos para as multidões. Nesse sentido, Elias, Eliseu e Jesus podem ser lidos enquanto magos e homens divinos poderosos.

#### 4.3.3 Cura de mão atrofiada

O livro de 1 Reis 13,4-10 relata um caso de cura da mão atrofiada do rei Jeroboão:

Quando o rei ouviu que o homem de deus bradava contra o altar de Betel, o rei Jeroboão estendeu a mão fora do altar e disse: ‘Agarraí-o!’ Mas a mão que ele estendera contra o homem secou, de sorte que ele não a pôde mais recolher; o altar se fendeu e as cinzas do altar se espalharam, conforme o sinal que dera o homem de Deus, por ordem de Iahweh. Então o rei tomou a palavra e disse ao homem de Deus: ‘Aplaca, eu te peço, Iahweh teu Deus, a fim de que me seja restituída a mão.’ O homem de Deus aplacou Iahweh e a mão do rei lhe foi restituída, ficando como antes. O rei disse ao homem de Deus: ‘Vem comigo à minha casa para refazeres tuas forças e te darei um presente.’ Mas o homem de Deus disse ao rei: ‘Mesmo que me desses a metade de tua casa, não iria contigo. Nada comerei nem beberéis neste lugar, pois recebi de Iahweh esta ordem: Nada comerás nem beberás, nem voltarás pelo mesmo caminho por onde fores.’ E ele voltou por outro caminho, sem retomar o caminho pelo qual chegará a Betel (1 Reis 13,4-10).

Na narrativa em questão, Jeroboão, rei de Israel, na tentativa de impedir os seus

súditos de cultuarem Iahweh no templo em Jerusalém, construiu dois bezerros de ouro nas cidades de Betel e Dã. Ainda conforme o relato, Jeroboão edificou um altar em Betel e estava realizando um sacrifício, mas é impedido por um profeta desconhecido, que é retratado no texto como “um homem de Deus”. O homem de Deus lança uma profecia contra o altar de Betel, condenando-o. O rei se irrita e estende a sua mão contra o profeta, em sinal de que este deve ser preso. Contudo, a mão do rei seca, isto é, fica atrofiada. O rei, desesperado, pede ao profeta que aplaque a ira de Iahweh, para que a sua mão seja restituída. O profeta aplaca a Iahweh e a mão de Jeroboão é curada. Por fim, o rei tenta comprar o homem de Deus, mas o profeta rejeita a sua oferta.

De forma semelhante, os evangelhos sinóticos narram a cura de um homem com a mão atrofiada (Mateus 12,9-14; Marcos 3,1-6; Lucas 6,6-11):

E entrou de novo na sinagoga e estava ali um homem com uma das mãos atrofiada. E o observavam para ver se o curaria no sábado, para o acusarem. Ele disse ao homem da mão atrofiada: ‘Levanta-te e vem aqui para o meio’. E perguntou-lhes: ‘É permitido, no sábado fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou matar?’ Eles, porém, se calavam. Repassando então sobre eles um olhar de indignação, e entristecido pela dureza de coração deles, disse ao homem: ‘Estende a mão’. Ele a estendeu, e sua mão estava curada. Ao se retirarem, os fariseus com os herodianos imediatamente conspiraram contra ele sobre como o destruiriam (Marcos 3,1-6).

Os três relatos paralelos (Mateus 12,9-14; Marcos 3,1-6; Lucas 6,6-11) narram que Jesus operava curas até mesmo em um dia de sábado. O sábado (sétimo dia), conforme Gênesis 2,3, foi o dia em que Deus descansou de sua criação. Em Êxodo 20,8-11 e Deuteronômio 5,12-15, Deus ordena aos israelitas que guardem e santifiquem o sétimo dia e não realizem nenhum trabalho. Portanto, o sábado na cultura judaica era um dia separado para estar na sinagoga, conforme os relatos paralelos dos evangelhos sugerem. Tendo isso em vista, nos três relatos sinóticos, Jesus entra em uma sinagoga e todos o observavam para ver se ele transgredirá a lei do sábado. Na narrativa de Mateus, os líderes religiosos da sinagoga perguntam a ele se é lícito curar no sábado, ao que Jesus responde usando a figura de uma ovelha para demonstrar que é lícito fazer o bem no sétimo dia. Já em Marcos e Lucas, é Jesus quem pergunta aos religiosos se é lícito fazer o bem ou o mal no sábado.

Com relação à cura do homem com a mão atrofiada, os evangelhos também divergem quanto a ordem em que a cura ocorre. Em Marcos, Jesus ordena que o homem venha para o meio antes de curá-lo. Já, em Mateus e Lucas, o Nazareno apenas ordena ao homem que estenda a sua mão atrofiada. Dentre os evangelistas, somente o autor de Lucas menciona que a mão direita do homem estava enferma. Assim, nos três relatos, Jesus cura o homem por meio de uma palavra mágica: “Estende a mão” (Mateus 12,13; Marcos 3,5; Lucas 6,10). Todavia, os

líderes religiosos, os quais o Evangelho de Marcos diz ser composto por fariseus e herodianos<sup>117</sup>, recepcionam o prodígio de Jesus de forma negativa, tratando-o, portanto, como um feiticeiro, charlatão e blasfemador da lei, e, com isso, as três passagens relatam que esses líderes conspiravam para matá-lo.

Logo, podemos comparar as narrativas de 1 Reis e dos evangelhos sinóticos acerca da cura da mão atrofiada no quadro abaixo:

**Quadro 3 – Cura de mão atrofiada em 1 Reis e nos evangelhos sinóticos**

Texto	Doença	Enfermo	Agente da cura	Espaço da cura	Meio mágico para a cura	Resultado / recepção da cura
1 Rs 13,4-10	Mão atrofiada	O rei Jeroboão	Iahweh / homem de Deus	No altar em Betel	O homem de Deus aplacou a Iahweh	A mão do rei lhe foi restituída / O rei convida o homem de Deus para se hospedar em sua casa e o oferece um presente
Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11	Mão atrofiada	O homem com a mão atrofiada	Jesus	Na sinagoga	Com uma palavra mágica	Ele a estendeu, e sua mão estava curada / Os fariseus e os herodianos saíram para conspirar contra Jesus

Fonte: Autor (2024)

Quando comparamos as narrativas sobre a cura da mão do rei Jeroboão e do homem nos evangelhos sinóticos, percebemos muitas similaridades, a começar pela mão de ambos que estava atrofiada. Contudo, no caso de Jeroboão, a sua mão murchou por um castigo de Iahweh, e somente foi curada quando o rei pediu para o homem de Deus interceder por ele. Na narrativa dos sinóticos, a mão do homem é curada após Jesus pronunciar uma palavra mágica. No que diz respeito ao ambiente, as duas curas são realizadas no espaço sagrado: no altar em Betel e na sinagoga. Nos dois casos a cura resulta na restituição da mão<sup>118</sup>. Por fim, no que tange ao reconhecimento do prodígio pela audiência, o próprio rei tenta comprar o homem de Deus, mas o profeta recusa a sua oferta, enquanto os fariseus e herodianos se retiram da sinagoga para tramar contra Jesus.

<sup>117</sup> Em uma leitura panorâmica dos evangelhos, percebemos que os herodianos constituíam um grupo de judeus que apoiava o governo imperial de Roma e estavam sob a tutela da família dos Herodes.

<sup>118</sup> A cura de um homem com a mão atrofiada ou inútil também ocorre no relato de Tácito sobre Vespasiano, ver Histórias (Tácito 4.81).

#### 4.3.4 Cura e imunidade a veneno de serpentes

Como visto anteriormente no presente trabalho, Moisés, com a instrução de Iahweh, construiu uma serpente de bronze, como um elemento mágico e apotropaico, ou seja, para curar os israelitas acometidos pelas serpentes abrasadoras. Logo, quando os israelitas contemplavam a serpente de bronze, eles eram curados, conforme lemos no seguinte relato:

Então, partiram da montanha de Hor pelo caminho do mar de Suf, para contornarem a terra de Edom. No caminho o povo perdeu a paciência. Falou contra Deus e contra Moisés: 'Por que nos fizestes subir do Egito para morrer neste deserto? Pois não há nem pão, nem água; estamos enfiados deste alimento de penúria.' Então Iahweh enviou contra o povo serpentes abrasadoras, cuja mordedura fez perecer muita gente em Israel. Veio o povo dizer a Moisés: 'Pecamos ao falarmos contra Iahweh e contra ti. Intercede junto de Iahweh para que afaste de nós estas serpentes.' Moisés intercedeu pelo povo e Iahweh respondeu-lhe: 'Faze uma serpente abrasadora e coloca-a em uma haste. Todo aquele que for mordido e a contemplar viverá.' Moisés, portanto, fez uma serpente de bronze e a colocou em uma haste; se alguém era mordido por uma serpente, contemplava a serpente de bronze e vivia (Números 21,4-9).

Uma outra narrativa que registra um caso de picada de serpente está em Atos dos Apóstolos 28,1-6:

Estando já a salvo, soubemos que a ilha se chamava Malta. Os nativos trataram-nos com extraordinária humanidade, acolhendo a todos nós junto a uma fogueira que tinham acendido. Isto, por causa da chuva que caía, e do frio. Tendo Paulo ajuntado uma braçada de gravetos e atirando-os à fogueira, uma víbora, fugindo ao calor, prendeu-se à sua mão. Quando os nativos viram o animal pendente de sua mão, disseram uns aos outros: 'Certamente este homem é um assassino; pois acaba de escapar ao mar, mas a vingança divina não o deixa viver'. Ele, porém, sacudindo o animal ao fogo, não sofreu mal algum. Quanto a eles, esperavam que Paulo viesse a inchar, ou caísse morto de repente. Mas, depois de muito esperar, ao verem que não lhe acontecia nada de anormal, mudando de parecer puseram-se a dizer que ele era um deus (Atos dos Apóstolos 28,1-6).

Na passagem em questão, após um naufrágio, Paulo e a tripulação chegam à ilha de Malta. No momento em que estava recolhendo gravetos, Paulo é acometido por uma víbora, a qual fica presa à sua mão. Após isso, Paulo sacode a víbora no fogo, enquanto os presentes esperam que ele adoeça com a picada. Em um primeiro momento, os nativos da ilha acreditam que Paulo é um assassino e está sendo perseguido pela vingança divina, dado o naufrágio e a víbora que o acometera na mão. Contudo, os nativos mudam de ideia ao perceberem que Paulo não adoce e passam a dizer que ele na verdade se tratava de um deus.

A fim de evidenciar as similaridades e distinções envolvendo os dois casos de picada, cura e imunidade ao veneno das serpentes, podemos comparar os dois relatos de acordo com o quadro abaixo:

**Quadro 4** – Cura e imunidade a veneno de serpentes em Números e Atos dos Apóstolos

<b>Texto</b>	<b>Doença</b>	<b>Enfermo</b>	<b>Agente da cura</b>	<b>Espaço da cura</b>	<b>Meio mágico para a cura</b>	<b>Resultado / recepção da cura</b>
Nm 21,4-9	O veneno das serpentes abrasadoras	O povo de Israel	Iahweh / Moisés / serpente de bronze	No deserto, perto da terra de Edom	Ao contemplarem a serpente de bronze	Todo aquele que contemplava a serpente de bronze, vivia / não houve
At 28,1-6	O veneno da víbora	Paulo	Paulo	Na Ilha de Malta	“Imunidade” contra o veneno	Não lhe aconteceu nada de anormal / Paulo era um deus

Fonte: Autor (2024)

A partir do quadro comparativo acima, a única semelhança que encontramos é evidenciada pela ação das serpentes, que são venenosas, as quais acometem o povo de Israel no ambiente do deserto, e Paulo na ilha de Malta. No que diz respeito às diferenças, o agente da cura, no caso de Israel, é triplo: Iahweh, que pede a Moisés que construa a serpente de bronze, Moisés que a constrói muito rapidamente, e a própria serpente de bronze, utilizada como símbolo mágico e apotropaico no afastamento da doença, ou seja, do veneno dos israelitas. Até mesmo no caso do meio utilizado para a cura, os próprios israelitas possuem um papel ativo nesse caso, pois eles devem contemplar a serpente para receberem a cura. No caso de Paulo, o agente da cura é o próprio apóstolo, que é imune ao veneno da víbora.

Por fim, dos dois exemplos, somente o de Atos dos Apóstolos cita que a audiência recepcionou o feito prodigioso de Paulo como sendo o de um deus, ou seja, um homem divino. Tal prodígio, praticamente corrobora com o poder que Jesus compartilhou com os seus discípulos e os sinais que os acompanhariam nos evangelhos, o que os capacitariam não somente na missão de anunciar o reino de Deus, mas também, por meio do seu nome, de pegar e pisar em serpentes e escorpiões, beber algum veneno mortífero sem que nada lhes faça dano ou sofrimento algum, curar enfermos, expulsar demônios e falarem novas línguas (Marcos 16,17; Lucas 10,19).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destarte, com o presente trabalho procuramos compreender e analisar as práticas mágicas de cura de doenças na documentação bíblica e mediterrânea com base no pensamento místico antigo, constituído pelos elementos religião, mito e magia. As práticas místicas, de forma geral, eram partes constitutivas do cotidiano das culturas antigas, sendo que as formas de crença, de interação com o sagrado e com a natureza (*phísis*) eram permeadas pelo sobrenatural, de modo que, os atos mágicos e os relatos de praticantes com poderes cósmicos eram comuns nas sociedades que estavam às margens do Mediterrâneo. Logo, o presente estudo torna-se relevante por nos permitir adentrar ao universo místico do passado e observar as continuidades desse pensamento no mundo hodierno, principalmente com relação à religião, pois o ato de assistir uma missa ou um culto, orar, ler a Bíblia em casa ou no ambiente eclesiástico são atividades que conectam as pessoas com o sagrado e, portanto, possuem elementos místicos.

No que tange às práticas mágicas na Bíblia, de modo particular, partimos da premissa de que é imprescindível romper com a noção de um documento produzido à parte do seu ambiente cultural, pois a Bíblia foi o resultado de interações culturais e quando retiramos o Antigo e o Novo Testamento do seu contexto histórico e geográfico incorremos em um anacronismo e na noção da superioridade de uma dada experiência religiosa sobre as demais, proposições estas que evitamos no presente trabalho. Nesse mister, percebemos que as narrativas bíblicas dialogavam com as culturas na Antiguidade, uma vez que as crenças, práticas mágicas e os relatos de cura estão disponíveis em outras documentações, de forma sincrônica e diacrônica. Outrossim, ao analisarmos os judaísmos e os paleocristianismos enquanto manifestações religiosas plurais, rompemos também com as barreiras que situam essas experiências como singulares, fechadas, puras e estranhas às demais experiências em contexto cultural.

Dito isso, enfatizamos no presente trabalho o pensamento místico como uma cosmovisão cultural que moldou as sociedades antigas e seu modo de ver o sobrenatural, principalmente no que diz respeito às práticas mágicas de cura. Nesse sentido, relacionamos as práticas de cura com pensamento místico antigo, a partir da bibliografia especializada, no que tange a estudos de caso em que demonstramos como a religião, o mito e a magia faziam parte das culturas antigas, sendo estas que estas não separavam as manifestações místicas em categorias. Levantamos e comparamos relatos de cura de doenças em documentações literárias e epigráficas em diferentes espacialidades e temporalidades do Mediterrâneo a partir das noções de mediterraneização e dos processos de trocas e interações culturais entre sociedades distintas.

Ademais, com base nessas interações culturais e processos de troca, abordamos a formação da Bíblia nesse contexto cultural do ambiente místico.

Buscamos na pesquisa identificar os indícios e sinais da presença da magia, intercambiável ao mito e à religião, na documentação bíblica. Para isso, analisamos o termo milagre, muito caro ao judaísmo e ao cristianismo, a luz de outros termos que conectam a Bíblia ao ambiente mágico mediterrânico. Com relação às crenças e objetos mágicos, por meio da ideia de convergência, verificamos que crenças, a exemplo do mau-olhado, e objetos mágicos, os amuletos, não apenas circularam nas sociedades circundantes ao antigo Israel, como também se faziam presentes tanto entre judeus e cristãos como em muitas passagens bíblicas. Após isso, atestamos que as práticas mágicas de exorcismos, ressurreições e domínio sobre os elementos naturais, disseminadas no ambiente mágico, também foram recepcionadas na literatura bíblica, cujos praticantes podem ser lidos enquanto homens divinos e magos.

Uma vez que identificamos a presença da magia nas passagens bíblicas, comparamos as perspectivas do Antigo e do Novo Testamento acerca da doença e da cura, com ênfase nas causas das enfermidades e nos agentes de cura. Após isso, comparamos as práticas mágicas de cura entre os dois testamentos, a partir da execução dos comparáveis propostos. Logo, verificamos as similaridades e distinções entre as características das doenças, dos praticantes de cura, dos espaços, dos meios mágicos empregados, dos resultados na documentação e das recepções dos feitos grandiosos curativos pelas audiências de acordo com as narrativas bíblicas.

Durante a fase da pesquisa e, posteriormente, na escrita deste trabalho obtivemos um panorama geral do contexto cultural das sociedades antigas e o seu tratar com relação às doenças e a busca pela cura. Vale ressaltar que para homens e mulheres da Antiguidade as doenças eram vistas como um castigo divino e, portanto, a solução para tal problema deveria advir por meios sobrenaturais. Por outro lado, a cura de doenças é um fenômeno atual nas sociedades contemporâneas, conforme observamos na ênfase dada ao lugar das religiosidades, os catolicismos carismáticos, os protestantismos e, recentemente, os pentecostalismos, bem como as religiões de matrizes africanas e indígenas na cura e tratamento das enfermidades. Ademais, vale ressaltar que as experiências sobrenaturais no interior das religiões monoteístas estão imbuídas de magia, por mais que os seus adeptos neguem qualquer envolvimento com o universo mágico, sendo este intercambiável ao mito e à religião.

Por fim, as contribuições do presente estudo tencionam ampliar pesquisas concernentes ao pensamento místico antigo, haja vista que temos no âmbito acadêmico uma grande lacuna com relação ao estudo das sociedades da Antiguidade, com base nas práticas religiosas, míticas e

mágicas. O pensamento místico ainda é uma temática pouco conhecida e debatida nas universidades brasileiras, embora haja muitas pesquisas e obras publicadas recentemente sobre a temática. Por essa razão, urge que o historiador da Antiguidade e o professor de História conheçam as suas nuances, desdobramentos e manifestações, a fim de compreender não somente como judeus, cristãos, gregos e romanos se relacionavam com o sagrado, mas também como essas experiências são sentidas na contemporaneidade. Assim, ressaltamos a relevância de se estudar os textos bíblicos dentro de uma perspectiva histórica, com o objetivo de percebermos as suas particularidades dentro do seu período de produção e sua recepção na atualidade.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

BETZ, Hans Dieter (ed.). **The Greek Magical Papyri in Translation (Papiros Mágicos Gregos)**: including the demotic spells. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

CESARÉIA, Eusébio de. **História Eclesiástica**. vol. 15. São Paulo: Paulus, 2000.

HERÓDOTO. **História**: o relato clássico da guerra entre gregos e persas. vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

INSCRIPTIONES GRAECAE e CORPUS INSCRIPTIONUM GRAECARUM. The Packard Humanities Institute. Cornell University e Ohio State University. Disponíveis em: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions>. Acesso em: 24 abr. 2024.

JOSEFO, Flavio. **Antigüedades Judías**: libros I-XI. Madrid: Akal/Clásica, 1997.

JOSEPHUS, Flavius. **Against Apion**. Perseus Digital Library, 1895. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0526.tlg003.perseus-eng1:1.1>. Acesso em: 24 abr. 2024.

ORÍGENES. **Contra Celso**. vol. 20. São Paulo: Paulus, 2004.

TÁCITO, Cornelio. **Libros de Las Historias**. 2. ed. rev. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC), 2015.

### BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade; FUNARI, Pedro Paulo A. Milagre ou magia na cura do cego de nascença (Jo 9, 6-7): uma epistemologia. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, Vitória, n. 9, p. 51-64, Jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/18479>. Acesso em 24 abr. 2024.

BITTENCOURT, Ana Beatriz Siqueira. As identidades na narrativa de Tácito sobre a Primeira Guerra Romana-Judaica: uma visão de “si” e do “outro”. **Revista de Estudos Judaicos**, Belo Horizonte, n. 13, ano XVI, p. 115-133, 2019.

BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

CANDIDO, Maria Regina. Kerameikos, lugar de poder e de magia na Atenas do IV a.C. **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 259-267, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/33129>. Acesso em: 24 abr. 2024.

CANDIDO, Maria Regina. Religião e magia entre os gregos: fator de unidade ou diversidade cultural? **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 68-74, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/36563>. Acesso em: 24 abr. 2024.

CARDOSO, Patrícia Schlithler da Fonseca. **Voces Magicae**: o poder das palavras nos papiros mágicos gregos, 2016. 244f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CHEVITARESE, André Leonardo. **Cristianismos**. Questões e debates metodológicos. 1. ed. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.

CHEVITARESE, André Leonardo. **Jesus de Nazaré**: o que a história tem a dizer sobre ele. 1. ed. Rio de Janeiro: Menocchio, 2022.

CHEVITARESE, André L; CAVALCANTI, Juliana B. Jesus e a cura do leproso. O ambiente histórico-religioso da lepra na antiga bacia mediterrânica. *In*: CERQUEIRA, Fábio Vergara; AXT, Gunter; FERREIRA, Renata Brauner (orgs.). **Viver e morrer na peste**: epidemia na história. Pelotas: Ed. UFPel, 2021. p. 138-148. *E-book* Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/7528>. Acesso em: 24 abr. 2024.

CHEVITARESE, André L; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo**: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo antigo. ed. rev. Rio de Janeiro: Kliné, 2021.

CHEVITARESE, André Leonardo; FUNARI, Pedro Paulo A. **Jesus Histórico**. Uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Kliné, 2012.

CHEVITARESE, André Leonardo; JUSTI, Daniel Brasil. A mística dos homens divinos (θεῖοι ἄνδρες) na documentação textual e material: notas sobre um conceito heurístico e intolerância religiosa. *In*: FIALHO, Maria do Céu; CANDIDO, Maria Regina; RODRIGUES, Nuno Simões (coords.). **Magia e superstição no Mediterrâneo antigo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. p. 17-39. *E-book* Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/50416/1/Magia%20e%20supersti%C3%A7%C3%A3o%20no%20Mediterr%C3%A2neo%20Antigo.pdf>. Acesso em 24 abr. 2024.

CHEVITARESE, André Leonardo; JUSTI, Daniel Brasil. **Jesus, o Mago**: um olhar (ainda) negligenciado sobre Jesus de Nazaré. Rio de Janeiro: Menocchio, 2022.

CHEVITARESE, André Leonardo; JUSTI, Daniel Brasil. Por que (não) existem milagres no Novo Testamento? O ambiente mágico mediterrânico: notas sobre poder e magia antigos. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, Vitória n. 9, p. 65-90, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/18480>. Acesso em: 24 abr. 2024.

CHEVITARESE, André L; PENNA, Fernando de A. Magia e Religião no Festival das

Antestérias. **História Revista**, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 9-24, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/10527>. Acesso em: 24 abr. 2024.

COLLINS, Derek. **Magia no mundo grego antigo**. São Paulo: Madras, 2009.

CORNELLI, Gabriele. **Sábios, filósofos, profetas ou magos?** Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré. 1. ed. Rio de Janeiro: Kliné, 2022.

COSTRINO, Artur. A peste nos mitos gregos: castigo divino e ação humana. *In*: CERQUEIRA, Fábio Vergara; AXT, Gunter; FERREIRA, Renata Brauner (orgs.). **Viver e morrer na peste: epidemia na história**. Pelotas: Ed. UFPel, 2021. p. 85-100. *E-book* Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/7528>. Acesso em: 24 abr. 2024.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. 2. ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004.

DIBLASI NETO, Italo. **Um deus de muitas faces**. A crença em Abraxas do ambiente mágico mediterrânico ao gnosticismo (sécs. I-IV EC), 2017. 131f. Tese (Doutorado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FEITOSA, João Vinicius Gondim. As inscrições de Epidauro: algumas interpretações dos relatos de cura do santuário de Asclépio. **Revista Escripturas**, Petrolina, v. 5, n. 1, p. 57-75, 2021. Disponível em: <https://periodicos.upe.br/index.php/revistaescripturas/article/view/300>. Acesso em: 24 abr. 2024.

FUNARI, Pedro Paulo (org.). **As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam os seus deuses**. São Paulo: Contexto, 2009.

GAMA-ROLLAND, Cintia Alfieri. O contato com os deuses: as práticas mágico-religiosas no Egito antigo. *In*: DIAS, Carolina Kesser Barcellos; SILVA, Semíramis Corsi; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa (orgs.). **Experiências religiosas no mundo antigo**. Vol. 1. 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017. p. 49-65.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

JUSTI, Daniel Brasil. Imposição e negociação de fronteiras nos cristianismos originários: a magia dos homens divinos e dos apóstolos paleocristãos. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 8, p. 11-31, 2012. Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos8/artigo-daniel.pdf>. Acesso em: Acesso em: 10 mai. 2024.

JUSTI, Daniel Brasil. **Literatura e cultura popular no cristianismo primitivo: a crença e prática do mau-olhado em Gálatas 3,1-5**, 2011. 148f. Dissertação (Mestrado em Teologia) –

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

JUSTI, Daniel Brasil. Magia no mundo antigo e práticas mágicas entre os primeiros cristãos. **Revista Jesus Histórico**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 1-23, 2010. Disponível em: [https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos5/Artigo\\_Justi.pdf](https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos5/Artigo_Justi.pdf). Acesso em: 10 mai. 2024.

JUSTI, Daniel. **Paulo de Tarso como Homem Divino (Thēiōs Anēr)**: paleocristianismo no Mediterrâneo antigo. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

KIBUUKA, Brian. **A Torá comentada**: edição bilíngue hebraico-português. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

KIBUUKA, Brian. **Epidemias na Antiguidade I**: judeus, gregos e romanos. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

KIBUUKA, Brian. **Prefácio ao Antigo Testamento**: uma perspectiva cristã. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

LE GOFF, Jacques. Uma história dramática. *In*: LE GOFF, Jacques. (org.). **As doenças têm História**. Lisboa: Terramar, 1985. p. 7, 8.

LIMA, Albertino da Silva. **Descontruindo o “Mago” em Simão**: o estudo da magia no cristianismo primitivo, uma análise a partir dos Atos de Pedro. 2017. 88fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP, 2017.

LUCK, Georg. **Arcana Mundi**: magic and the occult in the Greek and Roman worlds. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

LUZA, Nilo. **Uma introdução ao Pentateuco**. São Paulo: Paulus, 2019.

MADUREIRA, Stéphanie Barros. **Magia e gênero na literatura grega**: uma análise comparada do uso do phármakon pelas feiticeiras Circe e Medeia (séculos VIII e V a.C.), 2017. 146f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

NASCIMENTO, William Braga; VIEIRA, Ana Livia Bomfim. A relação do apóstolo Paulo com a magia no século I d.C. **Anais dos Simpósios da ABHR**, São Luís, v. 13, p. 1-9, mai./jun. 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/555>. Acesso em: 10 mai. 2024.

PINHEIRO, Marcus Reis. As origens. *In*: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO Marcus Reis (orgs.). **A mística e os místicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. p. 13-22.

POZZER, Katia Maria Paim. Epidemia no princípio da história: isolamento social na Mesopotâmia. *In*: CERQUEIRA, Fábio Vergara; AXT, Gunter; FERREIRA, Renata Brauner (orgs.). **Viver e morrer na peste**: epidemia na história. Pelotas: Ed. UFPel, 2021. p. 33-48. *E-book* Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/7528>. Acesso em: 24

abr. 2024.

POZZER, Katia Maria Paim. O gesto, a palavra e a performance: uma experiência religiosa mesopotâmica. *In*: DIAS, Carolina Kesser Barcellos; SILVA, Semíramis Corsi; CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa (orgs.). **Experiências religiosas no mundo antigo**. Vol. 1. 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017. p. 15-29.

REINKE, André Daniel. **Aqueles da Bíblia**: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

REINKE, André Daniel. **Nós e a Bíblia**: história, fé e cultura do judaísmo e do cristianismo e sua relação com a Bíblia Sagrada. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

REINKE, André Daniel. **Os outros da Bíblia**: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre (orgs.). O corpo: o homem doente e sua história. *In*: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História**: novos objetos. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. cap. 8, p. 141-159.

REZENDE, Joffre Marcondes de. **À sombra do Plátano**: crônicas de história da medicina. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009. *E-book* Disponível em: <http://books.scielo.org/id/8kf92>. Acesso em: 24 abr. 2024.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SELVATICI, Mônica. Para uma leitura histórica da Bíblia. *In*: **Gaia**, Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga/LHIA, ano I, n. 2, 2000.

SILVA, Semíramis Corsi. A contribuição da antropologia para a história da magia no principado romano: um estudo a partir da documentação textual. **Revista Labirinto**, Porto Velho, ano XIV, v. 21, p. 144-171, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/1240>. Acesso em: 24 abr. 2024.

SOUZA, Flávio Henrique Santos de. O processo de formação do cânone neotestamentário (século I ao IV d.C.). **Gnarus Revista de História**, Rio de Janeiro, ano VII, v. 10, n. 10, set. 2019. Disponível em: <https://www.gnarus.org/no-10>. Acesso em: 24 abr. 2024.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.