

DISPUTAS POR AUTORIDADE NA IGREJA DE CORINTO: BATALHAS TRAVADAS NO CAMPO DA MAGIA

CONTENTIONS FOR AUTHORITY IN THE CORINTHIAN CHURCH: BATTLES FIGHTED IN THE FIELD OF MAGIC

Daniel Soares Veiga²⁷

RESUMO

O objetivo deste artigo é o de analisar certas passagens da Primeira Epístola aos Coríntios, onde lemos que os cristãos da comunidade de Corinto envolveram-se com práticas de magia. Tais procedimentos, por sua vez, tinham seu *Sitz im Leben* no contexto da sociedade imperial romana, que exaltava e glamourizava o militarismo. Militarismo este que foi ressignificado para o campo da magia e do sobrenatural.

Palavras-chave: Magia, Politeísmo, Militarismo, Cristianismo, Corinto.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze certain passages from the First Epistle to the Corinthians, where it is evident that the christians of the corinthian community were involved in magical practices. Such procedures, in turn, had their *Sitz im Leben* in the context of roman imperial society, which exalted and glamorized the militarism. This militarism was re-signified to the field of magic and the supernatural.

Keywords: Magic, Polytheism, Militarism, Christianity, Corinth.

²⁷ Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ). E-mail: danisoavei@yahoo.com.br.

Por uma questão didática, dividimos este artigo em duas partes. A primeira parte é uma breve introdução a fim de compreendermos como o ideal militarista se tornou latente nas sociedades integradas ao Império Romano. A segunda parte é dedicada a uma análise semiótica da Primeira Epístola aos Coríntios, onde empregamos o método do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg.

A DIFUSÃO DOS VALORES MARCIAIS ROMANOS

A partir da instauração do Principado (século I a.C.), tornou-se comum entre os romanos a idealização da imagem do soldado romano como aquele que tem força e poder para vencer os inimigos. E há uma explicação simples para isto. Afinal, as legiões romanas eram reconhecidas e temidas como a mais poderosa máquina de guerra que o mundo jamais havia visto. Suas vitórias nos campos de batalhas e as centenas de povos conquistados ou exterminados pela força das armas do exército romano eram fatos indiscutíveis e de conhecimento público. O soldado/legionário romano era considerado pelo senso comum como invencível; *Invictus* em latim.

Podemos dizer que a fetichização dos romanos pela figura dos soldados foi se galvanizando com a prática das marchas triunfais, celebradas pelos generais que regressavam vitoriosos do campo de batalha após subjugarem os inimigos. Segundo Bruno Miranda Zétola (2006), a celebração dos triunfos foi uma constante na sociedade romana até se tornar um traço cultural desta sociedade na medida em que remetiam à noção de *virtude*, presente no *mos maiorum*; sendo este o conjunto de costumes e tradições que pautavam o ideal de vida do povo romano.

Quanto mais monumental fosse o triunfo, quanto mais pomposo e impactante fosse o desfile, mais se engrandecia o poder do general ou do imperador, aumentando o seu prestígio na sociedade. Um dos desfiles triunfais mais memoráveis foi aquele em honra do general romano Paulo Emílio, que celebrava sua vitória sobre o rei Perseu, da Macedônia, em 168 a.C. Ele durou três dias. (ZÉTOLA, 2006, p. 40).

Uma das premissas requisitadas para que o comandante militar vencedor fizesse jus ao triunfo era que ele tivesse provocado um incontável número de mortes entre os combatentes do povo conquistado. O cerimonial da procissão triunfal cumpria,

sobretudo, uma função narrativa cuja lógica discursiva visava a enaltecer as vitórias militares obtidas por indivíduos importantes. Neste sentido, compreendido como um discurso diluído na cerimônia, o desfile triunfal romano apresentava sempre um certo padrão, trazendo consigo a forma de uma narrativa “cívico-ostentatória” (ou seja, uma narrativa que enfatizasse o orgulho de ser cidadão romano), pelo qual ele pudesse ser entendido como um evento glorioso.

De acordo com o Bruno M. Zétola, a marcha triunfal era, acima de tudo, um discurso mobilizador fundamentado em recursos imagéticos inteligíveis ao seu público-alvo. Como um meio de comunicação, sua linguagem era clara e acessível aos seus destinatários. (ZÉTOLA, 2006, p. 36).

Por exemplo, uma das práticas comuns nos triunfos era a exibição ao público dos chefes vencidos, que ficavam expostos a todo tipo de humilhação que a plebe romana lhes desejasse infligir. Logo atrás, vinha o general vencedor, transportado numa biga. Para complementar a magnificência do triunfo, estátuas, monumentos e cronistas oficiais perpetuavam a vitória do comandante militar. Por fim, e coroando o espetáculo, os soldados de infantaria encerravam o desfile, entoando hino aos deuses ou insultando os prisioneiros de guerra tornados cativos. A partir do baixo império, se iniciou o costume da *calcatio colli*, um ritual em que o triunfador literalmente pisoteava sobre os vencidos. (ZÉTOLA, 2006, p. 41).

No período da transição da República para o Principado, a figura do imperador passou a encarnar o ideário do general vitorioso. O soldado, ao ingressar no exército devia prestar o juramento de lealdade (*sacramentum*) ao imperador, um rito que conferia ao imperador o poder de vida e de morte sobre os soldados, assim como o direito de ordenar a aplicação de castigos corporais. João Marcos A. Marques (2017) frisa que este juramento era feito perante os deuses, portanto, além de ser um ato militar, ele era também uma cerimônia religiosa e devia ser recitado anualmente, reafirmando os deveres e o comprometimento que cada soldado deveria ter para com o imperador e para com Roma. (MARQUES, 2017, p. 27).

Como, a partir de Otávio Augusto, o imperador passou a ser também o primeiro dentre os generais, cabia ao soldado seguir suas ordens, o que acabava por forjar um

forte vínculo entre eles; um laço que unia imperador e soldado e estabelecia as obrigações e privilégios deste; privilégios que eram a recompensa por seus sacrifícios pessoais (SOUZA, 2004, p. 451). O imperador desejava assim demonstrar às várias facções do exército que ele era comandante supremo; sobretudo da esfera militar. No decurso do tempo, quando um determinado imperador queria reforçar sua *auctoritas*, ele empreendia campanhas punitivas ou de conquistas que, ao término, deveriam resultar no triunfo perante seus concidadãos, onde ele era aclamado como guardião e protetor de Roma.

E como o cerimonial do triunfo, com sua linguagem visual apelativa, foi assimilado pelos cristãos? Michel Foucault, em *Microfísica do Poder*, nos adverte que não devemos tomar o poder como um fenômeno simplório de dominação de um indivíduo sobre outro, de um grupo sobre outros ou mesmo de uma classe sobre outras. É mister que se tenha consciência que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detém exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer a sua ação, nunca são o alvo inerte ou consentido do poder; são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos; passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, o átomo primitivo, matéria inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os.

Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Em outras palavras, o indivíduo não é o *outro* do poder; ele é sim um dos seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e, simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é o seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu (FOUCAULT, 1981, p. 183-184).

Baseando-nos no modelo epistemológico de Foucault, chegaremos à conclusão que os primeiros cristãos, como súditos do império romano que assistiam às paradas militares e que sentiam na sua vivência cotidiana toda pressão exercida pela apologia ao poder bélico das legiões romanas, foram atingidos e impactados no seu psicológico pela idolatria e pelo fetiche às armas e a toda panóplia de cunho militarista; sendo cooptados pelo gesto sedutor de submeter o adversário.

A MENTALIDADE MILITARISTA NO CASO DE CORINTO DETECTADA NA LEITURA DA PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS: A APLICAÇÃO DO PARADIGMA INDICIÁRIO DE CARLO GINZBURG

É neste ponto do artigo que empregaremos o modelo epistemológico do paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg. Por paradigma indiciário entendemos uma abordagem metodológica que privilegia o detalhe, os fenômenos aparentemente marginais, intemporais ou negligenciáveis, as estruturas arcaicas e os conflitos entre as diferentes configurações socioculturais. Este procedimento consiste em interpretar descrições de atos cotidianos como indícios para se levantar hipóteses.²⁸ Seguindo a analogia de Ginzburg, do “caçador que perscruta os passos da presa”, procuraremos na epístola paulina evidências (indícios) que possam sustentar nossa hipótese de que a prática da magia entre os cristãos de Corinto estava pautada pelo ambiente sociocultural característico da Roma imperialista, que exaltava e glamourizava o militarismo e o estilo de vida militar. O mesmo apelo a uma postura militarista ditou as orientações de Paulo sobre a conduta que os cristãos deveriam ter a fim de superar as adversidades. Devido às sutilezas desses indícios, eles serão buscados nas entrelinhas da documentação.

Ginzburg defende que, seja na análise literária dos textos, seja no escrutínio dos traços do desenho de uma pintura ou ao se diagnosticar uma doença, sempre existem pistas, muitas vezes infinitesimais, que permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível (GINZBURG, 2002, p. 150). No que tange à documentação

²⁸ - Carlo Ginzburg desenvolve este raciocínio no capítulo intitulado “*Sinais: raízes de um paradigma indiciário*”, cujo título da obra consta na bibliografia.

literária, o paradigma indiciário é uma ferramenta bastante útil, conforme demonstrou Carlo Ginzburg ao pesquisar as documentações referentes aos interrogatórios inquisitoriais no período entre o final do século XV e o início do século XVI. Um desses relatórios inquisitoriais descreve o caso de uma camponesa da cidade italiana de Módena, chamada Chiara Signorini, acusada de feitiçaria e de ter lançado um encantamento contra sua ex-patroa, Margherita Pazzani, o que teria feito com que ela ficasse entrevada numa cama. Chiara Signorini também era acusada de cultuar o demônio. Inicialmente, Chiara Signorini admite possuir o poder de lançar malefícios sobre as pessoas; entretanto, ela argumenta que tal poder lhe é conferido por Deus, a quem ela interpela por meio de orações (GINZBURG, 2002, p. 17-18).

À medida que o interrogatório avança, a ré passa a narrar histórias de que era a Virgem Maria que aparecia a ela e a quem ela suplicava que castigasse Margherita Pazzani, por tê-la expulsado da terra onde ela vivia com sua família. Segundo o relato de Chiara Signorini, a Virgem Maria, então, se compadecendo dela, aceitou punir com doenças a proprietária da terra, Margherita Pazzani; atuando assim como vingadora dos oprimidos contra todos aqueles que abusassem do seu poder para praticar injustiças. Para Ginzburg, a imagem de uma Virgem Maria vingadora seria um resquício da religiosidade popular camponesa dos séculos XV-XVI, não importando para o historiador as circunstâncias da acusada, que certamente foi coagida mediante ameaça de tortura, pois segundo Ginzburg, mesmo as confissões tendo sido obtidas num processo inquisitorial, tais registros são um precioso documento indireto das crenças e tradições populares.

(...) no relato de Chiara Signorini, é difícil separar aquilo que ela “inventa” na esperança de encontrar uma saída qualquer e daquilo em que, pelo contrário, acredita ou gostaria de acreditar – como uma Virgem protetora, de formas humanas, tal como ela pode concebê-la, que venha remediar e vingar os males que lhe são feitos, aliviando-a em sua vida infeliz e miserável. (GINZBURG, 2002, p. 27).

É esta metodologia que iremos aplicar aqui e que nos permitirá desvelar alguns indícios por meio da leitura semiótica da linguagem paulina. Primeiramente, faz-se

mister informar o leitor de que a Primeira Epístola aos Coríntios é uma das sete cartas consideradas autênticas, isto é, de autoria comprovada de Paulo de Tarso.²⁹

Segundo John D. Crossan (1994), ela foi redigida por volta dos anos 53/54, quando Paulo se encontrava em Éfeso (CROSSAN, 1994, p. 465). A carta termina com uma saudação de despedida, onde Paulo nos informa que “Eu, Paulo, escrevi esta saudação de próprio punho” (1 Cor 16:21); donde inferimos que todo o restante da carta foi ditada por Paulo a algum escriba, em vez de ter sido escrita pelo apóstolo. Nela, Paulo dá conselhos e faz admoestações acerca de certos comportamentos repreensíveis que alguns membros da igreja de Corinto estariam praticando e que chegaram ao seu conhecimento.

Dentre as condutas que Paulo repreende estavam o que ele considerava como idolatria (culto às divindades do politeísmo) e a prática da magia; que são o foco deste artigo. De acordo com historiador André L. Chevitarese (2003), é sabido que os primeiros cristãos se envolveram ativamente com práticas mágicas, sobretudo aqueles inseridos no ambiente helenístico da bacia mediterrânea (CHEVITARESE, 2003, p. 51-58). E lendo as passagens abaixo extraídas do capítulo 12 da Primeira Epístola aos Coríntios, ficamos com a impressão de que os cristãos de Corinto buscavam exercer dons sobrenaturais manipulando diferentes espíritos:

Há diversidades de dons, *mas o Espírito é o mesmo*. (...) A um o Espírito dá a mensagem de sabedoria; a outro, a palavra de ciência pelo mesmo Espírito; a outro o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda, o único e mesmo Espírito concede o dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento de espíritos; a outro, o dom de falar em línguas; a outro ainda, o dom de as interpretar. *Mas é o único e mesmo Espírito* que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz. (1 Cor 12:4; 8-11) (grifo meu)

Atentemos a um detalhe sutil que deve passar despercebido para a maioria dos leitores: por que Paulo diria que os dons são todos realizados pelo mesmo e único espírito, no caso o Espírito Santo? E mais: por que ele diz que é o Espírito Santo que distribui os dons segundo a sua vontade, quando se supõe que isto deveria ser um

²⁹ - As outras seis cartas são 1ª. Tessalonicenses, 2ª. Coríntios, Romanos, Gálatas, Filipenses e Filêmon.

conhecimento óbvio para todos os fiéis da comunidade? Isso seria um indício de que certos membros da igreja de Corinto desejavam usufruir de vários poderes, apelando para entidades sobrenaturais estranhas aos preceitos da tradição cristã conforme defendida por Paulo? E como as respostas a tais questionamentos poderiam ser articuladas com o tema do militarismo romano? A chave para conectarmos esses dois campos aparentemente distantes entre si (militarismo e magia/exorcismo) repousa nos seguintes conceitos inerentes à sociedade romana: *dignitas*, *potestas* e *auctoritas*.

Os estudiosos Ana Teresa M. Gonçalves e Wendryll José B. Tavares (2012) ressaltam que as ações virtuosas de um tribuno lhe proporcionavam *dignitas*, ou seja, reconhecimento público. Esta, por sua vez, lhe garantia *potestas*, isto é, o poder legítimo de comandar tropas no campo de batalha. A *potestas*, por seu turno, lhe fornecia *auctoritas*, a faculdade de ordenar e de ser obedecido mediante o poder de vida e morte sobre os soldados. Os autores ainda acrescentam que as penas deveriam ser adequadas aos crimes e serem, antes de tudo, exemplares. A própria punição auxiliava na manutenção da disciplina e concorria para que os soldados se mantivessem alertas e motivados (GONÇALVES & TAVARES, 2012, p. 134, 136).

Em suma, se o dom de estabelecer a disciplina através de uma índole ríspida e forte viabiliza, por exemplo, a capacidade de um tribuno de comandar seus soldados, o mesmo valeria para alguém que, no campo da magia, quisesse comandar seres espirituais irascíveis, como os demônios e suas legiões, e fazê-los cumprir suas ordens. No misticismo judaico³⁰, quem controlasse o maior número de demônios poderia utilizar a habilidade sobrenatural específica de cada um.

Vemos isto, por exemplo, no pseudoepígrafo³¹ judaico intitulado *Testamento de Salomão*, uma coleção de *midrashes*³² que narram histórias do rei Salomão exercendo a arte da magia. A história contada na obra versa sobre a construção do Templo de Jerusalém. Logo após a construção ter sido iniciada, o filho do mestre de obras, por quem Salomão nutria um profundo afeto, adoece gravemente. O rei fica sabendo que a

³⁰ - Não podemos esquecer que o cristianismo nesta época ainda era uma vertente do judaísmo.

³¹ - Pseudoepígrafos são textos judaicos e/ou cristãos que, por serem considerados esotéricos, foram excluídos do cânone judaico/cristão.

³² - Midrashes são leituras interpretativas dos textos judaicos.

causa da enfermidade do jovem é um demônio que, à noite, aparece no quarto do rapaz e suga suas energias. Salomão, em desespero, ora a Deus e seu pedido de ajuda é atendido. O arcanjo Miguel entrega para Salomão um anel mágico, pelo qual o rei tem o poder de invocar os demônios, interrogá-los e escravizá-los para que trabalhem no templo como punição (*Testamento de Salomão*, 3-5).

Tanto a cronologia quanto o local de origem do texto ainda são uma incógnita, mas Gabriele Cornelli (2006) argumenta que a obra pode ser datada seguramente de meados do século II d.C.³³, embora ele considere a possibilidade de que sua datação seja mais antiga, podendo retroceder até mesmo a meados do século I d.C. Igualmente controversa é a sua procedência. Gabriele Cornelli estima o Egito como a sua origem mais provável, haja vista que é no Egito onde encontramos uma significativa difusão dos mesmos temas desenvolvidos no *Testamento de Salomão*: magia, demonologia, além de lendas sobre o relacionamento de Salomão com a rainha de Sabá. Acrescente-se o fato do *Testamento de Salomão* ser mencionado no livro *Sobre a Origem do Mundo*, descoberto em Nag Hammadi, no Egito (CORNELLI, 2006, p. 129-130).

No *Testamento de Salomão*, cada demônio tem um nome e é incumbido de uma tarefa particular no processo de construção do templo. O demônio Ornias, por exemplo, é coagido por Salomão ao trabalho forçado na pedreira. (*Testamento de Salomão* 11). O demônio feminino Onoskelis é obrigado a manufaturar as cordas que serão usadas na construção do templo. (*Testamento de Salomão* 20). A um terceiro demônio, chamado Asmodeus, é destinado o trabalho de carregar jarros de água para untar o barro e então usá-lo como argamassa no soerguimento das paredes do templo. (*Testamento de Salomão* 25). E a lista de demônios escravizados por Salomão para trabalharem no templo prossegue no decorrer do pseudoepígrafo.

Interpretando as passagens acima dentro de uma perspectiva sociológica, Gabriele Cornelli pondera que o poder de escravizar demônios representaria, no plano simbólico, o poder de alguém socialmente importante cuja riqueza o permitisse dispor de escravos à vontade e fazê-los trabalhar.

³³ - A primeira referência ao *Testamento de Salomão* está contida num texto cristão egípcio escrito em grego do século III d.C., conhecido como *Diálogo de Timeu e Áquila*.

O fato de possuir escravos, porém, especialmente no mundo antigo, mais do que falar destes últimos, fala do grande poder do patrão, que consegue manter ao próprio serviço tantas pessoas. Assim a escravatura dos demônios, mais do que dizer respeito a eles, diria respeito ao poder de Salomão, que graças ao seu anel consegue manter subjugados tamanhos poderes. (CORNELLI, 2006, p. 137).

Nós, porém, avançaremos um passo adiante da afirmação de Cornelli. Lendo com atenção o Testamento de Salomão, percebemos que os demônios são todos submetidos a um chefe, um líder. Assim é que no Testamento de Salomão, o rei subjuga o príncipe dos demônios; Belzebu. Uma vez tendo aprisionado Belzebu com seu anel mágico, Salomão o intima a apresentar diante dele todos os outros espíritos demoníacos.

E eu o questioneei, e disse: "Quem és tu?" O demônio respondeu: "Eu sou Belzebu, o exarca³⁴ dos demônios. E todos os demônios têm seus principais assentos perto de mim. E eu sou quem manifesta a aparição de cada demônio." E ele prometeu trazer para mim em obrigações todos os espíritos imundos. (*Testamento de Salomão* 15).

Disto concluímos que o domínio de Salomão sobre toda a horda de demônios se dá através da intermediação do seu líder, que se encontra sob o jugo de Salomão. Isto significa, portanto, que para que um exorcista possa controlar um ou mais demônios específicos, ele precisa primeiro controlar ou cooptar o líder, que no Testamento de Salomão é Belzebu. Logo, exercer o poder sobre demônios implicava em exercer o poder não sobre um bando aleatório de demônios; mas sim sobre um *exército* de demônios.

Sigamos adiante, sem perder de vista que a matéria-prima do nosso estudo em foco é a militarização irresistível do império romano, que expande seu poder enquanto subjuga os inimigos. Tal fascínio pelo militarismo foi assimilado pela comunidade cristã de Corinto, que o ressignificou transplantando-o para o campo da magia e do sobrenatural, onde o inimigo a ser submetido e escravizado são os demônios e os exércitos que eles comandam.

Conforme ressaltou Edgar Krentz (2008), a Primeira Epístola aos Coríntios está repleta de linguagem militarista. Assim é que no capítulo nono da carta, Paulo se compara a um soldado numa campanha e que, como tal, faria jus ao apoio logístico

³⁴ O termo grego *exarca* significa justamente "comandante militar".

prestado pelos seus correligionários: “Quem serve como soldado à própria custa?” (1 Cor 9:7). Ao criticar a superestima que os coríntios davam à glossolalia³⁵, Paulo questiona como alguém pode preparar-se para a guerra se a trombeta não emitir um sinal claro: “Além disso, se a trombeta não emitir um som claro, quem se preparará para a batalha?” (1 Cor 14:8).

Edgar Krentz vê no trecho de 1 Cor 15:57-58 um *topos* literário típico de uma retórica militarista quando é dito que Deus concede a vitória na guerra que os irmãos travam e que, uma vez cientes desta vitória, eles deveriam se manter firmes e inabaláveis: “Mas graças a Deus, que nos dá a vitória (*nikos*) por meio de nosso Senhor Jesus Cristo. Portanto, meus amados irmãos, mantenham-se firmes, e que nada os abale”. O autor destaca dois pontos nesses dois versículos: o primeiro é a utilização do substantivo neutro *nikos*. Este último é uma variante do original *niké*, cujo significado semântico no grego koiné designa precisamente a *vitória* que é obtida pelo exército no campo de batalha. No segundo versículo, a injunção de “manter-se firme” remete à ideia dos soldados em alinhamento a fim de manter a coesão das suas fileiras (KRENTZ, 2008, p. 319).

Contudo, a passagem de 1 Cor 15:57-58 nos oferece a informação mais importante de todas, qual seja, que os crentes da igreja de Corinto acreditavam estar participando de uma guerra divinamente ordenada³⁶ cuja vitória (*nikos*) era certa. A convicção do crente de que ele está envolvido num embate que ecoa na esfera do divino; a certeza de que ele, embora existindo no mundo terreno, tem a sua “verdadeira existência” ancorada numa dimensão transcendente, faria com que este crente se considerasse como alguém dotado de uma conexão com um universo mágico, tornando-o apto a recorrer ao emprego da magia como uma tática de confronto valiosa demais para ser menosprezada.

Ratificando o que foi dito acima, lemos em 1 Cor 16:13 sobre como os imperativos finais de Paulo giram em torno da ideia de agir como um soldado em função

³⁵ - O dom de falar línguas desconhecidas por meio da suposta intervenção do Espírito Santo que, acreditava-se, alguns membros da igreja possuíam.

³⁶ - O mesmo vale para as demais igrejas espalhadas pela bacia mediterrânica, que não são o foco deste artigo. De qualquer maneira, não há nenhum motivo para pensarmos que nessas outras comunidades também não houvesse a prática de magia entre seus integrantes.

de guarda ou preparando-se para a refrega, haja vista que ele frisa a necessidade de se estar constantemente em alerta e sem esmorecer diante do perigo: “Estejam vigilantes, mantenham-se firmes na fé, sejam homens de coragem, sejam fortes” (1 Cor 16:13).

Via de regra, é bastante curioso que no início da carta, Paulo se dirige ao seu público-alvo empregando um adjetivo que, à primeira vista, parece inadequado com relação ao contexto do documento. Senão vejamos: “(...) vós [os destinatários da carta], porém, sois fortes (*ischyrós*)” (1 Cor 4:10). O que Paulo quis dizer ao qualificar os leitores da sua missiva como sendo fortes? Que significado especial o adjetivo “forte” poderia conter, a ponto de Paulo julgar que seria uma boa ideia utilizá-lo?

Vamos buscar a explicação fora da epístola paulina, mais precisamente em dois evangelhos: Marcos e Lucas. Se recorrermos ao evangelho de Marcos (o mais antigo dentre os quatro evangelhos canônicos)³⁷, lemos em Mc 3:23-27, na controvérsia sobre Belzebu, a passagem onde o evangelista nos diz que “ninguém pode entrar na casa de um homem forte (*ischyrou*) e roubar os seus pertences, se primeiro não amarrar o homem forte (*ischyrón*); só então poderá roubar sua casa”. Segundo a análise de Graham H. Twelftree (2007), no evangelho de Marcos, a metáfora da casa representa o domínio ou o reinado de Satanás, do qual o sujeito possuído é arrebatado. (TWELFTREE, 2007, p. 114).

Prestemos atenção em dois detalhes do versículo 27: para que o exorcismo tenha êxito é preciso primeiro amarrar o homem forte (uma metáfora para Satanás) e, em seguida, roubar a sua casa; ou em outras palavras, invadir o seu reino e então saquear os seus bens. Em suma, exatamente o que o exército romano fazia quando invadia uma nação estrangeira e subjugava os seus oponentes. É mister atentarmos para a sutileza do trecho “amarrar o homem forte”. É óbvio que a ação de amarrar alguém pressupõe uma luta prévia, pois o homem, ainda mais sendo forte, não se deixaria amarrar sem antes impor uma feroz resistência. A frase evoca na mente dos leitores/ouvintes a ideia

³⁷ - O autor do evangelho de Marcos é desconhecido. Sabe-se que ele foi escrito na década de 70, logo após a guerra judaico-romana (66-70 d.C.). Segundo John D. Crossan (1995), é difícil estabelecer o local onde Marcos foi redigido, pois ele pode ter sido compilado em qualquer região, desde a Roma urbana até a Síria rural, embora Crossan considere Roma como um lugar improvável, haja vista que nenhum dos primeiros textos cristãos escritos em Roma demonstra qualquer conhecimento de Marcos. Cf. CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. p.31.

de um enfrentamento físico. E esta ideia de um enfrentamento físico fica ainda mais patente na versão da estória conforme narrada no evangelho de Lucas³⁸: “Quando um homem forte (*ischyros*) e bem armado guarda sua moradia, seus bens ficarão a seguro; todavia, se um mais forte (*ischyróteros*) o assalta e vence, tira-lhe a armadura, na qual confiava, e distribui seus despojos” (Lc 11:21-22).

Na perícopre acima, a visualização de um confronto físico é tornada ainda mais vívida porque não se trata apenas de um homem forte, mas de um homem forte e bem armado, trajando armadura e muito provavelmente (assim fica subentendido, pois é dito que o homem estava armado) uma espada! Para vencê-lo, é necessário alguém ainda mais forte (e, provavelmente, igualmente armado). O vencedor, então, retira a armadura do derrotado, confisca seus bens como butim de guerra e os distribui. O redator de Lucas vai além do autor de Marcos, pois no evangelho de Lucas o que fica transparente não é somente a imagem de uma briga que poderia ter ocorrido no âmbito privado de uma casa, conforme a leitura de Marcos faz parecer. Neste ponto, o evangelista Lucas deixa explicitamente claro que o confronto físico está ocorrendo no cenário de um campo de batalha!

Após esta análise semiótica, percebemos, então, que o emprego do adjetivo “forte” (*ischyrós*), longe de ser uma mera casualidade; desempenha uma função bem definida dentro da retórica militarista utilizada por Paulo e reflete a maneira como os cristãos de Corinto (ou uma parte considerável deles) enxergavam a si mesmos, isto é, como potenciais guerreiros que, ao menos no campo de batalha espiritual, tinham força e voz de comando suficientes para derrotar os demônios.

Mas os cristãos de Corinto praticavam exorcismos? A fim de responder essa indagação, vamos retomar aqui a passagem do capítulo doze de Primeiro Coríntios, mencionada anteriormente:

Há diversidades de dons, mas o Espírito é o mesmo. (...) A um o Espírito dá a mensagem de sabedoria; a outro, a palavra de ciência pelo mesmo Espírito; a outro o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda, o único e mesmo Espírito

³⁸ - O autor do evangelho de Lucas também é anônimo. Sua datação está situada entre os anos 85-90 d.C. e sua composição pode ser localizada em qualquer cidade grega do Império Romano, possivelmente até na própria Grécia. Cf. CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p.32.

concede o dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento (*diakriseis*) de espíritos; a outro, o dom de falar em línguas; a outro ainda, o dom de as interpretar. Mas é o único e mesmo Espírito que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz. (1Cor 12:8-10).

O vocábulo traduzido como *discernimento* é *diakriseis*, que na semântica do grego koiné, tem o significado de *proferir uma sentença* ou *emitir um julgamento*; donde inferimos que aquele que possui *discernimento sobre espíritos*, possui um controle sobre determinado espírito a tal ponto de poder emitir um juízo sobre ele, tendo, portanto, o poder de condená-lo e de puni-lo severamente. Embora a termo *exorcismo* não seja mencionado explicitamente, a referência a ele está bastante clara pelo uso da gramática grega.

O leitor pode perfeitamente questionar o seguinte: qual a relevância dessas passagens, uma vez que elas são da autoria de Paulo; e não de um membro da comunidade coríntia? Ocorre que quando um autor expede uma carta, ele não a escreve para agradar a si mesmo, mas ele escreve pensando em como o seu destinatário receberá o conteúdo da mensagem. Cada vocábulo, cada frase, cada sintaxe ou analogia é selecionada visando a corresponder às expectativas do seu público-alvo; no caso em questão, um público familiarizado e receptivo a um discurso militarizado. A linguista Eni Orlandi (2012) frisa que o exercício de criação literária de quem escreve não está completamente livre de amarras, pois o autor, ao redigir um texto, está condicionado pela sua incerteza do que o leitor vai pensar do texto; um leitor que é constituído no próprio ato da escrita e que Eni Orlandi denomina de “leitor imaginário”, ou seja, aquele a quem o autor imagina (destina) para seu texto e para quem ele se dirige. (ORLANDI, 2012, p. 10). É mister nos indagarmos se este público, isto é, a comunidade cristã coríntia, estaria refletindo o contexto geopolítico de Corinto.

O historiador John K. Chow (2004) pode nos fornecer uma pista neste sentido. Segundo ele, a existência do culto aos imperadores romanos era pujante e fazia parte da vida cotidiana dos cidadãos de Corinto. Devemos observar, antes de mais nada, que a Corinto do século I d.C. foi resultado da refundação da cidade por Júlio César em 44 a.C., depois de a mesma ter sido arrasada pelos romanos no ano 146 a.C. Devido a este

fato, o nome oficial da cidade era *Colonia Laus Julia Corinthiensis*, em homenagem ao seu reconstrutor. A partir daí, e seguindo a lógica do sistema de patronagem do mundo romano, onde o imperador é o patrono-mor e o benfeitor supremo, os coríntios passaram a organizar celebrações periódicas a fim de honrar os sucessivos dirigentes da casa imperial.

Não é surpreendente que em Corinto tenham sido descobertas inúmeras inscrições que emulam os mandatários imperiais com expressões tais como “benfeitor”, “salvador” e “filho de um deus”. Os nomes das tribos votantes ou divisões políticas locais é um lembrete da relevância da presença imperial em Corinto. Alguns destes nomes são Agrípia, Átia, Aurélia, Calpúrnia, Cláudia, Domícia, Hostília, Lúvia, Manéia, Vatínia e Vinícia. Todos os nomes dessas tribos provêm de membros da família imperial ou de amigos e associados próximos de Otávio Augusto. (CHOW, 2004, p.113)

Como prova de tal veneração, os habitantes de Corinto instituíram a realização de jogos em honra aos imperadores e os programaram para que coincidissem com a realização dos campeonatos de atletismo que ocorriam a cada dois anos, os famosos Jogos Ístmicos. Não à toa, um desses jogos era denominado de “Cesareia”³⁹ (CHOW, 2004, p. 114).

E aqui levantamos a hipótese de que o culto ao imperador, além de se manifestar por um sentimento de gratidão pela ordem e paz estabelecidas; também comportava um sentimento de euforia pelas vitórias conquistadas pelo imperador frente aos inimigos e suas correspondentes celebrações a cada triunfo obtido no campo de batalha. O primeiro desses jogos festejados em Corinto, por exemplo, foi solenizado em honra a Otávio Augusto pela sua vitória contra Marco Antônio na batalha de Áccio em 31 a.C. Já no século I d.C. instituiu-se em Corinto o culto ao imperador Cláudio (41-54 d.C.) para comemorar a sua bem-sucedida conquista da Bretanha (CHOW, 2004, p. 114).

E no que se refere ao culto ao imperador Cláudio, a evidência material tem algo a nos dizer. Sabemos que a partir do ano 51 d.C., Corinto começou a cunhar moedas⁴⁰

³⁹ - Na época de Cláudio, o nome do torneio passou a ser *Isthmia et Cesarea et Tiberea Claudiea Sebastea*. Na época de Nero, o título se tornou *Neronea Caesarea et Isthmia et Caesarea*. (CHOW, 2004, p.115).

⁴⁰ - Corinto era a capital da província da Acaia; portanto, tinha plena autonomia para cunhar suas próprias moedas.

com a efígie do deus solar Hélios para celebrar os dez anos de permanência do imperador Cláudio no cargo e em homenagem às suas várias conquistas territoriais (que correspondem aos atuais territórios da Bulgária, Áustria, Baviera, Sérvia, Croácia, Mauritânia, costa meridional da Turquia, além das ilhas britânicas).⁴¹

Tal modelo de cunhagem permaneceu até o ano 54; data da morte do imperador. Este fato demonstra o quanto Corinto e sua população estavam em sintonia com a política imperialista romana. Não é à toa que Hélios se torna uma das divindades mais evocadas nos rituais de magia, sobretudo quando se trata de pedir por proteção contra forças hostis.



Figura 1: Moeda de prata cunhada em Corinto por volta do ano 51 d.C. No anverso, à esquerda, vemos o rosto perfilado do deus Hélios, com os raios de sol irradiando a partir da sua cabeça. No reverso, à direita, vemos Poseidon segurando na sua mão direita um golfinho; e na sua mão esquerda, um tridente. As inscrições estão ilegíveis. Fonte: <https://www.wildwinds.com/coins/greece/corinth> Imagem acessada em 27/03/2023.

Os principais documentos que corroboram este fato são os Papiros Mágicos Gregos (PMG), uma coletânea de textos de cunho esotérico que contém fórmulas mágicas de encantamentos visando à obtenção de favores e/ou a proteção contra

⁴¹ - O deus solar Hélios se tornará, sobretudo a partir do século II d.C., a principal divindade cultuada dentro das fileiras do exército romano e receberá o epíteto de *Deo Sol Invictus* (o Deus Sol Invencível).

entidades sobrenaturais.⁴² Embora tenham sido compilados em um lapso de tempo entre os séculos II a.C. e V d.C., o estudioso Gabriele Cornelli salienta que eles refletem tradições bem mais antigas, a maioria transmitidas oralmente. (CORNELLI, 2003, p. 59-60). As invocações mágicas mais comuns envolvendo o deus Hélios clamavam justamente por poder e autoridade para se alcançar a vitória e força para submeter os adversários.⁴³

Como se pode perceber, celebrar o culto ao imperador implicava num sentimento de se querer compartilhar da sua invencibilidade nas guerras. Desta forma, o culto imperial fomentava, à sua maneira, a mentalidade belicista dos seus súditos. Curiosamente, tal mentalidade belicista, por sua vez, pode ter suscitado rixas entre membros da comunidade cristã coríntia. Paulo deixa transparecer, por exemplo, que parecia haver uma disputa entre os membros da igreja de Corinto sobre quem tinha maiores e melhores dons, cada qual querendo se sobrepor ao companheiro. Daí a admoestação de Paulo para que houvesse ordem e humildade entre os membros.

Se, porém, alguém falar em língua, devem falar dois, no máximo três, e alguém deve interpretar. Se não houver intérprete, fique calado na igreja, falando consigo mesmo e com Deus. Tratando-se de profetas, falem dois ou três, e os outros julguem cuidadosamente o que foi dito. Se vier uma revelação a alguém que está sentado, cale-se o primeiro. Pois vocês todos podem profetizar, cada um por sua vez. (...) Mas tudo deve ser feito com decência e ordem. (1 Cor 14:27-31; 40)

Com relação a veneração às várias divindades do panteão greco-romano, sabemos que existiam praticantes de cultos politeístas, que também frequentavam a igreja de Corinto: “Mas agora estou escrevendo que não devem associar-se com qualquer que, dizendo-se irmão, seja imoral, avarento, *idólatra*, caluniador, alcoólatra ou ladrão. Com tais pessoas vocês nem devem comer”. (1 Cor 5:11) (grifo meu)

⁴² - A maior parte da coleção dos papiros foi descoberta por Jean d’Anastasi (1780-1857), um diplomata sueco de origem armênia, residente em Alexandria. Grande parte dos papiros foi achada na cidade de Tebas, provavelmente pertencentes à tumba de algum mago.

⁴³ - Neste sentido, destacam-se os seguintes papiros: PMG VII. 1017-26; PMG XXXVI. 211-30; PMG XXXV. 1-42; PMG IV. 3020-3080. Todos esses papiros fazem parte da coleção *The Greek Magical Papyri in Translation*, de Hans Dieter Betz.

Paulo deixa claro que existiam membros da igreja que sacrificavam aos *ídolos* (deuses do politeísmo). Se o faziam, é porque esperavam receber alguma dádiva pessoal em troca.

Portanto, em relação ao alimento sacrificado aos ídolos, sabemos que o ídolo não significa nada no mundo e que só existe um Deus. Pois, mesmo que haja os chamados deuses, quer no céu, quer na terra (como de fato há muitos "deuses" e muitos "senhores"), para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos. Contudo, nem todos têm esse conhecimento. Alguns, ainda habituados com os ídolos, comem esse alimento como se fosse um sacrifício idólatra; como a consciência deles é fraca, fica contaminada. (1 Cor 8:4-7) Não sejam idólatras, como alguns deles foram, conforme está escrito: "O povo se assentou para comer e beber, e levantou-se para se entregar à farra". (...). Por isso, meus amados irmãos, fujam da idolatria. (...). Portanto, que estou querendo dizer? Será que o sacrifício oferecido a um ídolo é alguma coisa? Ou o ídolo é alguma coisa? Não! Quero dizer que o que os pagãos sacrificam é oferecido aos demônios e não a Deus, e não quero que vocês tenham comunhão com os demônios. Vocês não podem beber do cálice do Senhor e do cálice dos demônios; não podem participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios. (...) *Ninguém deve buscar o seu próprio bem, mas sim o dos outros.* (...) Assim, quer vocês comam, quer bebam, quer façam qualquer outra coisa, façam tudo para a glória de Deus. (...). Também eu procuro agradar a todos, de todas as formas. *Porque não estou procurando o meu próprio bem*, mas o bem de muitos, para que sejam salvos. (1 Cor 10:7,14, 19-21, 24, 31, 33) (grifo meu)

Novamente nos remetemos ao estudo de caso sobre o processo inquisitorial de Chiara Signorini, de Carlo Ginzburg. A divindade, como Chiara pode concebê-la e venerá-la, é uma divindade que intervém para livrá-la de suas angústias, ora lançando um malefício sobre os patrões que a expulsaram, ora curando-os para fazer com que ela possa retornar à terra deles. De qualquer modo, *são as suas aflições particulares, os seus interesses individuais imediatos que a compelem a apelar para magia.*

De acordo com Ginzburg, para Chiara e os demais camponeses contemporâneos a ela; neste caso pouco importava se a divindade seria celeste ou demoníaca porque mesmo as divindades celestes podiam agir malignamente, atuando como vingadoras e fazendo justiça aos desamparados. Na visão de Ginzburg, a feitiçaria pode ser considerada uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais. (GINZBURG, 2002, p. 21).

No início da Idade Moderna, era muito estreito o limite que separava as crenças ortodoxas ditadas por uma instituição religiosa das crenças populares, especialmente

nas zonas rurais, onde a fé religiosa se mesclava com elementos “supersticiosos” ou mesmo com *resíduos pré-cristãos* (sic) (GINZBURG, 2002, p. 33). A mesma ilação valeria para os cristãos de Corinto, vivendo no século primeiro. Se levarmos em conta que o cristianismo era uma religião extremamente recente, é perfeitamente compreensível que os cristãos que habitavam em Corinto na década de 50 do século I tenham mesclado elementos da religião recentemente criada com os elementos abundantes do politeísmo greco-romano, que impregnavam toda a bacia mediterrânea. Não seria de se admirar, então, se um cristão vivendo em Corinto em meados do primeiro século buscasse o auxílio das várias divindades do panteão greco-romano, criando canais convergentes com a fé cristã ou, às vezes, até priorizando certos aspectos do culto politeísta quando a fé cristã falhava em fornecer respostas para as dúvidas existenciais dos crentes ou era incapaz de aliviar os seus sofrimentos.

Em resumo, seja apelando para o misticismo judaico a fim de controlar demônios; seja evocando magicamente o apoio das divindades greco-romanas, ou até fazendo as duas coisas concomitantemente, muitos membros da comunidade cristã de Corinto não recorriam somente a Jesus, sobretudo quando queriam impor suas vontades individuais sobre os interesses coletivos dos demais membros da igreja, agindo como “micro-comandantes” seduzidos pelo fetichismo de um ideal militarista que se fazia cada vez mais pungente.

CONCLUSÃO

O apelo militarista vigente no Império Romano residia na capacidade de convencer seus súditos de que o exército romano era invencível e apto a submeter todos os seus adversários, o que reforça a ideia defendida no decorrer deste artigo de que a glamourização do militarismo dentro do Império Romano foi assimilada pela comunidade cristã de Corinto, que decodificou este fetiche para o campo da magia e do sobrenatural, onde – repetimos – o inimigo a ser submetido e escravizado são os demônios e os exércitos que eles comandam. Entretanto, para Paulo de Tarso tais práticas poderiam se revelar desagregadoras da comunidade, uma vez que poderiam aqular o egocentrismo e o individualismo de determinados crentes na sua ânsia de

demonstrar que eles detinham mais poder do que seus correligionários, podendo levar a disputas por autoridade ou até mesmo a cizânias no interior da congregação.

Referências Bibliográficas:

Documentação:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

THE TESTAMENT OF SOLOMON. Mc Cown (ed.). Leipzig, J. C. Hinrichsche Buchhandlung, 1922.

Bibliografias:

CHEVITARESE, André L. *Práticas mágicas no Novo Testamento e para além dele*. In: CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo*. Itu: Ottoni Editora, 2003, p. 51-58.

CHOW, John K. *Patronato na Corinto Romana*. In: HORSLEY, Richard. *Paulo e o im pério: religião e poder na sociedade imperial romana*. SP: Paulus, 2004, p. 111-129.

CORNELLI, Gabriele. *Convergências apocalípticas nas esquinas da magia: o sincretismo religioso helenístico dos Papiros Mágicos Gregos*. In: CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo*. Itu: Ottoni Editora, 2003, p. 59-77.

_____. *O anel de Salomão: magia e apocalíptica no Testamento de Salomão*. SP: Revista Agnes, vol. 5, 2006, p. 127-140.

CROSSAN, John D. *O Jesus Histórico – a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo*. RJ: Imago, 1994.

_____. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. RJ: Imago, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. RJ: Graal (2ª. edição), 1981.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. SP: Companhia das Letras (2ª. edição), 2002.

GONÇALVES, Ana Teresa M. & TAVARES, Wendryll, José B. *A manutenção da disciplina nos exércitos romanos: uma análise comparativa dos manuais militares de Frontino e Vegécio*. RJ: Revista de História Comparada, vol. 6, 2012, p. 124-140.

KRENTZ, Edgar. *Paulo, os jogos e a milícia*. In: SAMPLEY, J. Paul. *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. SP: Paulus, 2008, p.303-335.

MARQUES, João Marcos A. *O exército romano e as representações do deus Mitra: possibilidades interpretativas*. Dissertação de Mestrado. (114fls.). Universidade Estadual do Ceará. (UECE), Fortaleza, Ceará. Ano de Conclusão: 2017.

ORLANDI, Eni. *Discurso e leitura*. SP: Cortez, 2012.

SOUZA, Rafael de Abreu. *Miles et paganus: apontamentos acerca dos efeitos do exército romano sobre as populações locais*. In: www.cerescaico.ufrn.br/mneme. Revista de Humanidades (UFRN). ISSN:1518-3394, ano XI, vol. 5, 2004, p. 445-466.

TWELFTREE, Graham H. *In the name of Jesus: exorcism among early christians*. Baker Academic: Michigan, 2007.

ZÉTOLA, Bruno. Triunfos militares e legitimação de poder na antiguidade romana. Revista Métis, Universidade Caxias do Sul. Vol. 5, nº. 10, 2006, p. 35-59.