REFLEXÃO

DOSSIÊ

Os rastros do monstruoso no sagrado

Editores
Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos

Apoio
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Processo nº 88887.991492/2024-00).

Conflito de interesses
Não há conflito de interesses.

Recebido
16 abr. 2025

Aprovado
17 out. 2025

Ritual, Ruína e Riso: a Inversão do Sagrado em *Atos* 19,13-17

Ritual, Ruin, and Laughter: The Inversion of the Sacred in Acts 19,13-17

Anna Flávia de Almeida Figueiredo[1], Marcelo da Silva Carneiro[1]

[1] Universidade Metodista de São Paulo, Departamento de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, SP, Brasil. Correspondência para: A. F. A. FIGUEIREDO. *E-mail*: <anna.figueiredo@hotmail.com>.

Como citar este artigo: Figueiredo, A. F. A.; Carneiro, M. S. Ritual, Ruína e Riso: a Inversão do Sagrado em *Atos* 19,13-17. *Reflexão*, v. 50, e2515436, 2025. https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15436.

Resumo

Em *Atos* 19,13-17, o autor apresenta a narrativa de um exorcismo que, apesar de ter falhado, contribui significativamente para a difusão da mensagem cristã. Um grupo de exorcistas judeus tenta realizar um ritual utilizando o nome de Jesus, mas fracassa de forma humilhante, sendo agredido fisicamente pelo espírito que buscavam expulsar. O autor, ao narrar esse episódio, não apenas expõe a vulnerabilidade dos homens envolvidos, como também evidencia a superioridade da fé cristã em relação às práticas mágicas da época. A cena, construída com elementos de ironia, comicidade e horror, se insere dentro da estética do monstruoso e do grotesco. A presença do espírito maligno, que inverte a lógica do ritual e ridiculariza os exorcistas, serve como recurso literário para destacar a legitimidade do poder cristão e a autoridade exclusiva do nome de Jesus. A narrativa, ao articular símbolos como o nome, a nudez, a inversão ritual e a reação da comunidade, afirma uma nova hierarquia espiritual. Este artigo propõe uma leitura simbólica e estética da perícope, combinando a análise da estética do monstruoso e grotesco com o conceito de semiótica de Iúri Lotman. A partir desta leitura, percebe-se que o episódio do exorcismo frustrado não é apenas uma cena de falha, mas uma construção literária eficaz para a legitimação da fé cristã frente às crenças de seu tempo.

Palavras-chave: Autoridade espiritual. Exorcismo. Grotesco. Monstruoso. Práticas mágicas.

Abstract

In Acts 19,13-17, the author presents the narrative of an exorcism that, despite its failure, contributes significantly to the spread of the Christian message. A group of Jewish exorcists attempts to perform a ritual using the name of Jesus but fails humiliatingly, being physically assaulted by the very spirit they sought to expel. In narrating this episode, the author not only exposes the vulnerability of the men involved but also highlights the superiority of the Christian faith over the magical practices of the time. The scene, constructed with elements of irony, comedy, and horror, fits within the aesthetic of the monstrous and the grotesque. The presence of the evil spirit, who reverses the logic of the ritual and mocks the exorcists, serves as a literary device to emphasize the legitimacy of Christian power and the exclusive authority of the name of Jesus. The narrative, by articulating symbols such as the name, forced nudity, ritual inversion, and the community's reaction, affirms a new spiritual hierarchy. This article proposes a symbolic and aesthetic reading of the pericope, combining the analysis of the monstrous and grotesque with Iúri Lotman's concept

CC BY

of semiotics. From this perspective, the failed exorcism is not merely a scene of defeat, but a literary construction that effectively legitimizes the Christian faith in contrast to the beliefs of its time.

Keywords*: *Spiritual authority. Exorcism. Grotesque; Monstrous. Magical practices.

Introdução

O livro de *Atos dos Apóstolos* apresenta aspectos fundamentais que ilustram como a mensagem de Cristo se expandiu de Jerusalém até a capital do Império Romano. Por meio de narrativas que envolvem missões evangelísticas, conversões, batismos, manifestações sobrenaturais e prisões, o autor oferece um panorama significativo sobre a práxis cristã da época e os caminhos por meio dos quais o cristianismo se estabeleceu em meio à diversidade religiosa do mundo greco-romano.

Dentro do contexto do desenvolvimento da fé cristã, o autor de Atos constrói cuidadosamente narrativas que distinguem o poder de Cristo, legítimo, eficaz e transformador, das práticas mágicas e religiosas consideradas falsas, corruptas e ineficazes, segundo a mensagem do livro. Em diversos relatos, essa oposição se torna evidente, como no episódio registrado em *At* 19,13-17, no qual exorcistas judeus tentam invocar o nome de Jesus e do apóstolo Paulo. O resultado do exorcismo é catastrófico: os homens são violentamente atacados pelo espírito maligno e expostos publicamente à vergonha.

Essa perícope carrega uma construção literária rica em simbolismo e estética. A cena adquire características do monstruoso e grotesco, mesclando o terror espiritual com a humilhação cômica dos exorcistas. O espírito maligno, longe de ser apenas uma figura ameaçadora, torna-se instrumento narrativo que denuncia a fragilidade das falsas autoridades religiosas, frustrando expectativas e evidenciando a superioridade do nome de Jesus.

Este artigo propõe uma leitura dessa narrativa à luz da estética do grotesco e do monstruoso, e uma análise semiótica baseada na definição concebida por Iúri Lotman. Ao examinar elementos como os nomes, a nudez, a inversão do ritual e o avanço da crença cristã, busca-se demonstrar que *At* 19,13-17 combina elementos literários e simbolismos para romper com a tradição mágica da época e reafirmar a fé cristã como centro de uma nova espiritualidade, na qual o nome de Jesus é o único com verdadeira autoridade.

A estrutura narrativa de *At* 19,13-17

A perícope de *Atos* 19,13-17 está inserida em uma moldura literária que reforça seu conteúdo e sentido. Trata-se de um texto com começo, meio e fim bem definidos. Esquematicamente, pode ser organizada da seguinte forma: a) 19,11-12 – Introdução: o apóstolo Paulo aparece operando milagres e exorcismos bem-sucedidos; b) 19,13-17 – Desenvolvimento: narrativa do exorcismo fracassado dos filhos de Sceva; c) 19,18-20 – Conclusão: adesão de muitos à mensagem cristã, resultando no abandono das práticas mágicas.

Na introdução, Paulo realiza milagres impressionantes – seu poder era tal que até tecidos que haviam tocado seu corpo curavam enfermos e libertavam possessos. Já a perícope que será analisada (19,13-17) apresenta, de forma concisa, um episódio contrastante: um grupo de exorcistas judeus, identificados como sete filhos do sumo sacerdote Sceva, tenta evocar o nome de Jesus sobre pessoas possuídas, imitando o que observavam em Paulo. Ao realizar um conjuro, o espírito maligno zomba do grupo e, contrariando a expectativa de um exorcismo convencional, não apenas resiste, mas domina fisicamente os homens, agredindo-os com tamanha violência que fogem nus

da casa onde estavam. A notícia se espalha pela cidade de Éfeso, gerando temor na comunidade e ampliando o reconhecimento do nome de Jesus. Por fim, a conclusão do relato (19,18-20), mesmo sem retomar diretamente o episódio, sugere que a mensagem cristã se sobrepõe às práticas mágicas, apresentadas na narrativa como inferiores.

A partir dessa moldura narrativa, analisaremos, a seguir, alguns elementos simbólicos, estéticos e culturais presentes na perícope.

Os sete filhos de Sceva

O nome Sceva, em grego ***Σκευᾶ*** (*Skeuâs*), pode ter correspondência com o latim *Scaevus*, que significa "esquerdo" e, figurativamente, poderia ter conotações de "azarado" ou "desafortunado". Na Roma Antiga, *Scaevus* era um cognome, ou seja, um "sobrenome adicional" utilizado para destacar uma característica pessoal, profissão, local de origem ou até mesmo com fins irônicos. Como o lado esquerdo frequentemente possuía conotações negativas na cultura greco-romana, é possível que o nome Sceva carregasse uma nuance pejorativa, sugerindo um tom de troça ou ironia sobre sua identidade (Pervo, 2009, p. 476).

Sendo descritos como "judeus exorcistas ambulantes", é possível que os chamados "filhos de Sceva" não fossem seus filhos biológicos, mas discípulos ou seguidores. No mundo antigo, a expressão "filho de" frequentemente indicava afiliação ideológica ou profissional, e o próprio título de "sumo sacerdote" atribuído a Sceva pode ter sido uma alegação exagerada ou simbólica, uma vez que ele não é identificado como tal em fontes judaicas. Além disso, o número sete pode ter um caráter simbólico, pois era amplamente significativo na antiguidade e frequentemente associado a rituais mágicos (Keener, 2014, p. 541).

Também era comum à época que pessoas que afirmavam possuir poderes mágicos exercessem seu ofício em público à medida que o costume de frequentar templos declinava. Essa prática tinha o objetivo de atrair maior audiência e retorno financeiro. Apresentar-se com um alto título religioso conferia um status elevado, tornando a figura do exorcista mais respeitada e influente (Frankfurter, 1998, p. 234).

Segundo Janowitz (2002), embora os judeus fossem conhecidos por seu rigoroso monoteísmo, eram também reconhecidos entre os não-judeus por suas inclinações místicas e por seu conhecimento em práticas de magia e exorcismo. Em Éfeso, uma cidade fortemente ligada à adoração de Ártemis, onde muitos dos rituais religiosos envolviam elementos mágicos (Keener, 2014, p. 29), apresentar-se como "filhos do sumo sacerdote" conferiria credibilidade e prestígio aos exorcistas. O título de "sumo sacerdote" era altamente respeitado entre os efésios, o que poderia facilitar a aceitação pública do grupo (Tilborg, 1998, p. 268).

O autor de Atos emprega esse título para se referir à aristocracia sacerdotal judaica, pois muitos membros dessas famílias mantiveram o título durante a Diáspora, mesmo que o termo completo (***ἀρχιερεύς***) tenha passado a ser utilizado apenas para se referir a sacerdotes das religiões de mistério (Keener, 2014). No contexto narrativo de Atos 19,13-17, pode-se interpretar que há uma intenção de desmoralizar essa elite sacerdotal, a qual, segundo a tradição cristã, rejeitou o ministério de Jesus.

A apresentação do grupo de exorcistas como pertencente a uma alta hierarquia não parece ser acidental. Ao longo da narrativa, o autor busca evidenciar que, mesmo reivindicando a autoridade de um sumo sacerdote, os exorcistas não possuíam o poder necessário para enfrentar o demônio que tentavam expulsar.

O demônio como figura monstruosa

Ao trabalhar com a estética do monstruoso, Soares parte da premissa de que, assim como é possível compreender uma sociedade com base naquilo que ela admira e valoriza, também se pode estudá-la a partir do que ela teme, rejeita e marginaliza. A criação da figura do monstro é, nesse sentido, uma antiga forma simbólica de representar os temores e inquietações presentes no imaginário coletivo. Segundo Soares (2021, p. 2), é a partir do "olhar para fora" que as sociedades reconhecem o que interpretam como "o outro" – sejam culturas, etnias, crenças ou comportamentos – e iniciam, então, um processo de comparação, categorização e representação. É nesse movimento que se constroem binarismos que delimitam as fronteiras entre normal e anormal, bom e mau, moral e imoral, entre outras dicotomias.

Ao inserir na figura do monstro a representação do que se teme e evita, cria-se então dentro desta representação uma personificação do "outro" enquanto diferente, e por vezes subalterno, ao eu (nós). A figura do monstro, portanto, não apenas causa medo, mas também organiza e reforça os limites simbólicos de uma cultura.

Como Soares (2021, p. 2) afirma, os:

> monstros seriam metáforas para realidades sociais e existenciais desagradáveis. Embora as mesmas sociedades que os criam busquem também negá-los ou expurgá-los, monstros funcionam como construções ideológicas que explicitam a forma como elas pensam e operam, especialmente em relação ao diferente. Cada cultura tem suas próprias preocupações e temores, suas próprias definições de "normal" e seu próprio olhar para a realidade. [...] A monstruosidade está, portanto, profundamente conectada com a cultura que a produz, camufla, marginaliza e resiste. Monstros costumam surgir do desejo de domesticar e, assim, desautorizar aquilo que uma cultura considera ameaçador.

Portanto, o demônio, enquanto criatura monstruosa dentro da perspectiva cristã, não aparece apenas como a imagem de um adversário espiritual, mas também como um instrumento simbólico a serviço de uma mensagem cultural e religiosa. Na tradição cristã, a presença de uma figura demoníaca representa não só o afastamento de Deus, como também uma ameaça direta à mensagem do Evangelho. O mal, assim representado, cumpre a função de tornar visível o "outro" contra o qual a fé cristã se afirma. Em muitos contextos, é na presença do demônio que o cristianismo identifica seus opositores, demarcando limites entre o puro e o impuro, entre o pertencimento à fé cristã e a exclusão.

Dessa forma, o monstro muitas vezes está ligado às noções de alteridade, onde o outro, ao ser identificado como ameaça, passa a ocupar o lugar simbólico do que deve ser combatido. Como Cohen (1996, p. 7), editor de *Monster Theory*: *Reading Culture* diz "o monstro é a diferença encarnada, que vem habitar entre nós". Contudo, em se tratando da narrativa de *At* 19,13-17, cabe observar que a figura do espírito mau, embora represente o elemento monstruoso, não é a única figura do "outro" presente na narrativa. A função simbólica da alteridade também está presente nos próprios exorcistas. Para o autor de Atos, o grupo também representa "o outro", por não terem qualquer ligação com o nome de Cristo.

Entretanto, diante do espírito maligno, é necessário se atentar à sua função narrativa. Segundo Cohen (1996, p. 4) "o monstro nasce apenas nestas encruzilhadas metafóricas, como uma personificação de determinado momento cultural – de um tempo, de um sentimento, de um lugar". Para ele, os monstros representam medos culturais e os limites da identidade social, surgindo para desafiar normas e expor fragilidades. Assim, o monstro nunca é apenas um ser fantástico, mas carrega significados que ultrapassam sua própria existência.

Na narrativa dos filhos de Sceva, essa definição se aplica bem à figura do demônio, que não apenas assombra, mas rompe com a ordem pré-estabelecida de um exorcismo. Ao contrário do esperado, o espírito maligno não é subjugado, mas triunfa sobre os exorcistas, invertendo o papel de vítima e algoz. O que deveria ser uma manifestação de autoridade religiosa se torna um episódio de humilhação e caos, reforçando o caráter subversivo da criatura.

A maior ameaça para um exorcista não é a simples presença do espírito maligno, mas sua resistência ao ritual e sua capacidade de inverter a dinâmica de poder. Ao se recusar a ser expulso e ao humilhar os filhos do sumo sacerdote, o demônio assume o controle da cena, tornando-se a figura dominante.

O filósofo português Gil (2006, p. 74), em *Monstros*, observa que o termo latino *monstrare* (mostrar), do qual deriva a palavra "monstro", está mais relacionado à ideia de ensinar um comportamento do que apenas exibir algo. Essa interpretação sugere que os monstros não são apenas criaturas aterrorizantes, mas sinais que revelam verdades ocultas. Peixoto Junior (2006, p. 74) reforça essa visão ao afirmar que "o transbordamento que ele (monstro) veicula ultrapassa o conteúdo representado, e está para além de sua origem e de sua causa". Em outras palavras, o monstro não fala sobre si mesmo, mas sobre aquilo que está oculto sob o espanto que provoca.

Aplicando essa lógica à narrativa de *Atos* 19,13-17, o demônio não é apenas um ser sobrenatural, mas um instrumento narrativo que carrega uma mensagem mais profunda. O autor de Atos não se limita a descrever um exorcismo malsucedido; há uma intencionalidade por trás dos acontecimentos que vai além do nome de Jesus sendo engrandecido (v. 17) e da conversão de muitos praticantes de magia (v. 18-20). A forma como o demônio age e domina a cena parece comunicar algo além do óbvio, o que exploraremos mais a diante.

A formulação dos conjuros

O exorcismo é uma das práticas mágicas mais difundidas desde a Antiguidade, e seu *modus operandi* permaneceu relativamente semelhante em diversas tradições religiosas, como no judaísmo, nas religiões de mistério e no cristianismo. Elementos como orações, palavras de comando, gestos característicos, invocação de divindades e, em alguns casos, o uso de objetos sagrados são recorrentes nesses rituais. No entanto, o termo grego que originou a palavra "exorcismo" nem sempre teve a mesma conotação que possui atualmente (Leicht, 2006).

O verbo grego ***ἐξορκίζω*** (exorcizar) não possui originalmente nenhuma conotação religiosa, mas sim legal. O termo deriva da palavra ***ὁρκίζω*** (fazer prestar juramento/conjurar), e referia-se à ação de submeter um adversário sob juramento em disputas jurídicas, como parte de um julgamento (Leicht, 2006). Com o tempo, o que era apenas linguagem jurídica foi adaptada para se referir a qualquer ritual cujo objetivo seja a expulsão de demônios.

De acordo com Bohak (2008), era comum que rituais de exorcismo mágico fossem associados aos exorcistas judeus, conhecidos por sua experiência e profissionalismo na prática. Embora fossem reconhecidos por suas inclinações místicas e conhecimentos mágicos, a prática do exorcismo entre os judeus do período do Segundo Templo (164 aEC até 70EC.) é a que possui mais registros detalhados. Segundo os exorcistas judeus, havia três formas principais de expulsar um espírito maligno de um local ou de uma pessoa: a) o uso de elementos animais, vegetais ou minerais, como órgãos, óleos e incensos, cuja manipulação ou fumigação afastaria os espíritos; b) o poder intrínseco dos homens sagrados, considerados descendentes – ainda que distantes – de figuras importantes da tradição judaica, como Moisés, Elias e Eliseu; c) e, por fim, o uso de encantamentos,

que consistiam em rituais, orações (sendo as palavras interpretadas como maldições) e recitações de narrativas sobre exorcismo da tradição judaica (Bohak, 2008).

O uso do nome de Jesus em exorcismos passa a ser adotado quando alguns judeus se convertem à fé cristã e recorrem exclusivamente a Cristo para expulsar maus espíritos (Bohak, 2008). Essa mudança passa a contrastar com os rituais exorcistas tradicionais, praticados tanto por judeus quanto por gentios, que seguiam fórmulas fixas baseadas em repetições, invocações de divindades e, em alguns casos, no uso de objetos sagrados. O autor de Atos enfatiza em suas narrativas como o nome de Jesus exerce poder e controle sobre os demônios quando invocado por seus verdadeiros seguidores.

Leicht sugere que o padrão exato da formulação dos exorcismos era conhecido entre os judeus, e que o autor do Evangelho de Marcos faz alusão à fórmula clássica em *Mc* 5,7, quando o próprio demônio utiliza um conjuro ao falar com Jesus (2006, p. 326). Na fala do espírito maligno estão presentes quatro elementos que, segundo a crença da época, eram cruciais para o sucesso de um conjuro: a) a conjuração (***ὁρκίζω*** – *conjuro-te*); b) a nomeação da pessoa conjurada, identificando-a (***Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*** – *Jesus, filho do Deus altíssimo*); c) a invocação de uma divindade superior como garantia (***τὸν θεόν*** – *por Deus*); d) e a especificação do objetivo do conjuro (***μή με βασανίσῃς*** – *não me atormentes*).

A fórmula fixa também pode ser observada na coleção de Preisendanz (2001) dos Papiros Mágicos Gregos (*Papyri Graecae Magicae* – PGM; compilado de textos de teor mágico provenientes do Egito, datados entre os séculos II e V EC), assim como na tradução de Hans D. Betz (1986) dos papiros. Um exemplo ocorre no papiro IV, onde encontramos instruções sobre como o exorcista deveria conduzir um ritual com elementos específicos e recitar as palavras prescritas para expulsar o espírito maligno:

> Excelente ritual para expulsar demônios. A fórmula deve ser recitada sob sua cabeça. Coloque ramos de oliveira à frente do possesso, se posicione atrás dele e diga: Salve deus de Abraão, salve deus de Isaque, salve deus de Jacó, Jesus Cristo, o Espírito Santo, o Filho do Pai, que está acima dos Sete e que está dentro dos Sete. Traga Iao Sabaoth e seu poder sobre (N), até que retires este demônio imundo, Satã, que está nele. *Eu te conjuro*, demônio, quem quer que seja, *por este deus* [...] Saia demônio, quem quer que seja e fique longe (N), *agora, agora*, *imediatamente, imediatamente*. Saia, demônio, pois eu te amarro à grilhões adamantinos inquebráveis e te entrego à negra escuridão, em perdição [...] (PGM IV 1227-64; Betz, 1986, p. 62. Tradução e grifos nossos.).

> Retire o azeite de azeitonas ainda não maduras com planta de látigo (planta desconhecida), polpa de lótus e ferva com manjerona [...] Escreva em uma lâmina de estanho: "Iaeo, Abraotioc, Fta, mesenpsiniao, pheoch, iaeo, charsok" e pendure-a no paciente. Isto é aterrorizante para qualquer demônio; é algo que ele teme. Após colocar à sua frente, o conjure. Esta é a conjuração: *eu te conjuro pelo deus dos hebreus, Jesus* [...] que aparece no fogo, que está no meio da terra, na neve e na neblina... deixe o teu anjo, o implacável, vir e ordenar a este demônio que voe na forma que deus o formou no santo paraíso, pois *eu oro ao deus santo* [...] *eu te conjuro* [...] e*u te conjuro por aquele que apareceu a Israel* em uma coluna brilhante e em uma nuvem durante o dia. Aquele que salvou seu povo de Faraó e lançou sobre Faraó as dez pragas, devido à sua desobediência. *Eu te conjuro, demônio* [...] (PGM IV 3007-86; Betz, 1986, p. 96. Tradução e grifos nossos.).

A invocação de uma ou mais divindades era uma parte essencial dos rituais exorcistas tradicionais (Klutz, 2004). No entanto, na fé cristã, apenas o nome de Jesus era suficiente para subjugar entidades malignas. Embora os exorcistas judeus filhos de Sceva provavelmente estivessem familiarizados com fórmulas mágicas, como vimos anteriormente, a narrativa sugere que passaram a utilizar o nome de Jesus após testemunharem os milagres realizados pelo apóstolo Paulo (*At* 19,11-12). Portanto, é seguro assumir que já sabiam que ele expulsava espíritos apenas pela

autoridade de Cristo (*At* 16,18). Se os filhos do sumo sacerdote conjuraram o demônio pelo nome de Jesus (*ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν*), a razão do fracasso do ritual parece ser mais profunda do que a simples má execução de um conjuro.

O exorcismo que deu errado

Em suas obras, o autor de Lucas-Atos dá indícios que ajudam a compreender por que o exorcismo dos filhos de Sceva fracassou. Na narrativa sobre o endemoniado epilético (*Lc* 9,37-43), o autor apresenta uma causa plausível para o fracasso de um exorcismo: a falta de fé. Na versão sinótica dessa história em *Mateus* (17,14-21), os discípulos perguntam a Jesus por que não conseguiram expulsar o espírito, ao que Ele responde que a falha se deve à "fraqueza da fé" deles. Já na história relatada em *Lc* 9,49-50, quando os discípulos relatam ter impedido um homem de expulsar demônios por não pertencer ao grupo, Jesus os corrige dizendo: "Quem não é contra vós, está a vosso favor". Ambos os relatos indicam que, de acordo com a crença cristã, o sucesso de um exorcismo dependia de uma fé firme e de um alinhamento com a mensagem de Jesus (Bates, 2011).

Em *Atos* 19,13-17, o autor introduz uma quebra de paradigma. Enquanto o costume dos exorcistas era seguir uma fórmula já pré-estabelecida, o relato demonstra que, para os cristãos, uma nova abordagem havia sido instituída. Não eram mais necessárias repetições nem longos encantamentos: o verdadeiro poder residia no nome de Jesus e o relacionamento sincero com ele concedia autoridade ao seus seguidores. No entanto, o relato também dá a entender que esse nome não deveria ser usado de forma leviana. Embora aparentemente mais simples que os antigos conjuros, o exorcismo cristão exigia dos que o realizavam não apenas fé e pureza de intenção, mas também uma relação autêntica com Jesus e o reconhecimento da autoridade concedida por ele (Keener, 2020).

A forma como o ritual é conduzido evidencia como os praticantes não possuíam as qualidades necessárias para serem reconhecidos como autoridades diante dos espírito malignos (*Lc* 10,17-20). A formulação do conjuro revela a insegurança dos exorcistas que tentam mesclar a estrutura clássica da conjuração com o modo como Paulo expulsava demônios (*At* 16,18). Quando os exorcistas dizem "Eu vos conjuro por Jesus, a quem Paulo proclama!" (*At* 19,13), é perceptível a distância entre eles e a figura de Jesus. Observavam os atos sobrenaturais de Paulo, mas não conheciam verdadeiramente aquele em cujo nome ele realizava tais feitos. Essa falta de intimidade foi prontamente percebida pelo espírito maligno.

A fórmula mágica da conjuração não apenas invocava divindades para assegurar poder, mas também como uma forma de garantia: se o espírito conjurado não obedecesse, a divindade invocada poderia puni-lo (Janowitz, 2002). Como vimos no PGM IV 3007-86, a invocação faz referência explícita ao poder da divindade, implicando que esse poder se voltaria contra o espírito em caso de resistência. No entanto, para que essa dinâmica funcionasse, o próprio exorcista precisava ter certeza de que a divindade apoiaria sua ação – caso contrário, o fracasso do ritual era inevitável (Bates, 2011).

No episódio do grupo de exorcistas, o espírito rapidamente percebe que eles não possuem autoridade para expulsá-lo e que nenhuma divindade garantiria o sucesso do conjuro. Sendo assim, ele não vê dificuldades para resistir ao ritual (Bates, 2011). Essa ausência de relação genuína com Jesus é utilizada pelo autor de Atos como um recurso narrativo para demonstrar a limitação dos feitos mágicos em comparação ao poder legítimo do nome de Cristo, algo que também pode ser encontrado em outras perícopes contidas no livro, como em 8,14-25 e 13,6-12.

O resultado da desconexão entre Jesus e os filhos do sumo sacerdote não é apenas o fracasso do exorcismo, mas a humilhação completa do grupo. O autor não apenas estabelece uma distinção entre fórmulas de exorcismo inferiores e superiores, como também ridiculariza aqueles que tentam instrumentalizar o nome de Jesus e de seus seguidores para benefício próprio.

A ironia grotesca presente no texto

A tentativa atrapalhada do grupo exorcista não apenas fracassa, como o faz de forma vexatória. Ao perceber que os homens não tinham as qualidades necessárias para subjugá-lo, o demônio não apenas ironiza o grupo, como inverte toda a ordem de poder ao humilhar e violentá-los (v. 16-17).

O recurso narrativo utilizado pelo autor não só produz o característico assombro que o monstruoso incita, como também incorpora a comicidade presente no grotesco. O desprezo com que o espírito trata seus adversários carrega um tom cômico, que provoca riso ao leitor, ao mesmo passo que o inquieta. Essa ambivalência emocional é uma marca do grotesco, conforme descreve John Ruskin (1853, p. 126) em *The Stones of Venice*, Vol. 3: *The Fall*: "parece-me que o grotesco é, em quase todos os casos, composto de dois elementos, um ridículo, outro medonho; que, prevalecendo um ou outro desses elementos, o grotesco é dividido em dois ramos, o grotesco esportivo e o grotesco terrível". Para Ruskin, o grotesco atua justamente na tensão entre o cômico e o aterrorizante.

Embora concorde com Ruskin ao interpretar o grotesco como um jogo que mistura o cômico e o horrível, Kayser enx*erga* nessa estética um elemento mais sombrio, de ordem demoníaca e metafísica. Para ele "o riso provém, desde logo, das antecâmaras cômicas, caricaturescas. Já misturado com a amargura, assume, na passagem para o grotesco, traços da gargalhada zombeteira, cínica e, finalmente, satânica" (Kayser,1957, p. 160). Já Bakhtin (1996, p. 43) também entende que a comicidade grotesca nasce do assombro; no entanto, div*erge* de Kayser ao afirmar que esse riso não possui natureza metafísica, mas está relacionado ao medo do desconhecido – algo que pode ser superado pelo riso.

O autor de Atos escreve a tentativa de exorcismo dos filhos de Sceva como uma paródia, onde a frustração do ato os ridiculariza. A troça feita pelo demônio, seguida da agressão física e a nudez imposta aos homens, carrega o elemento da degradação do corpo, característica também trabalhada por Bakhtin (1996, p. 18) ao definir a estética grotesca. Todos os detalhes deste relado são elaborados de forma a humilhar e constranger o grupo.

Na cultura judaica e greco-romana, ser despido à força era um sinal extremo de humilhação. A nudez em contextos judaicos era chamada de "vergonha" e ser visto nu era sinal de desonra (Finney, 2013). Já no contexto do Império Romano, despir alguém à força em público era uma forma de punição, além de evidenciar que a vítima havia sido conquistada e derrotada. A nudez forçada era inclusive utilizada em crucificações, com o intuito de aumentar a degradação do condenado (Tombs, 2023, p. 5).

O humor macabro presente na fala do espírito maligno torna a cena ainda mais irônica, já que ele afirma não conhecer os homens. Ao dizer: "A Jesus eu conheço; e Paulo, sei quem é. Vós, porém, quem sois?" (v. 15), o demônio não apenas demonstra domínio sobre a situação e assume o controle da conversa em um tom jocoso e debochado, como também inverte a lógica do exorcismo ao exigir o nome dos homens, subvertendo a prática tradicional, na qual é o exorcista quem demanda o nome do espírito para obter poder sobre ele.

Em diversos feitiços destinados à invocação de espíritos, há instruções claras para que o praticante exija o nome da entidade conjurada, como forma de subjugá-la: "[...], mas diga a ele: 'qual é o seu nome divino? Revele-o a mim, sem relutância, para que eu possa invocá-lo.'" (PGM I.160). O conhecimento do nome da entidade era entendido como chave para estabelecer um elo entre o conjurador e o espírito, possibilitando não apenas o controle, mas também em alguns casos, benefícios mútuos (PGM I.175-90; PGM XII.310-20).

A agressão cometida pelo espírito coloca o grupo de exorcistas em uma posição de inferioridade não apenas espiritual, mas também física. O demônio demonstra força suficiente não só para resistir ao conjuro, como também para subjugar aqueles que tentavam subjugá-lo. Sua violência o revela como uma entidade ameaçadora e fisicamente perigosa, justamente como um monstro deve ser (Carroll, 2004).

Assim, ao assumir o controle do ritual, o espírito não apenas expõe a falta de autoridade dos exorcistas, como também provoca um assombro que, paradoxalmente, favorece a expansão do Evangelho. O temor causado pelo episódio fortalece a autoridade do nome de Jesus, contribuindo com a missão apostólica de Paulo (v. 17).

Os signos do texto

O autor de Atos dos Apóstolos utiliza-se de simbolismos como recurso literário, deixando implícito em suas narrativas elementos que contribuam com a mensagem que deseja transmitir. Como afirma J. Severino Croatto (1984, p. 27), um texto carrega em si múltiplas camadas de sentido, o que impede uma leitura isolada e literal da narrativa. Torna-se, portanto, necessário conectá-la a uma abordagem hermenêutica, capaz de responder às questões existenciais e históricas presentes no texto. Lúcia Santaella, ao traduzir o pensamento de Peirce (1983, p. 31), nos diz que

> [...] o signo é uma coisa que representa uma outra coisa: seu objeto. Ele só pode funcionar como signo se carregar esse poder de representar, substituir uma outra coisa diferente dele. Ora, o signo não é o objeto. Ele apenas está no lugar do objeto. Portanto, ele só pode representar esse objeto de um certo modo e numa certa capacidade [...].

Os signos presentes na narrativa de *At* 19,13-17 não fogem a essa definição. Cada elemento, desde o nome de Jesus até a humilhação dos exorcistas carrega em si um objeto de sentido, isto é, uma mensagem que revela como a fé cristã compreendia e reinterpretava a prática exorcista. Porém, para aprofundar a análise da representação simbólica presente nessa perícope, recorreremos também ao pensamento de Lotman (1996). Em vez de uma leitura isolada dos signos, seguiremos uma abordagem que considere o contexto histórico-cultural em que o texto foi produzido, buscando compreender como esses signos operam dentro de um sistema cultural de significação.

Lotman entende a cultura como um sistema semiótico e introduz o conceito de *semiosfera*, isto é, o espaço no qual ocorrem os processos de construção e transformação de sentido. Para ele, a semiosfera é delimitada por fronteiras que, ao mesmo tempo, separam e conectam sistemas culturais distintos, possibilitando o surgimento de novas interpretações e ressignificações (Lotman, 2000, p. 136). Com esta definição em mente, encontramos os seguintes signos na perícope:

Nomes: na narrativa, os nomes funcionam como signos que indicam posições hierárquicas espirituais. Os judeus são identificados como "filhos de Sceva", suposto sumo sacerdote, mas não recorrem à autoridade desse nome. Em vez disso, invocam os nomes de Jesus e Paulo, reconhecendo, ainda que indiretamente, que a autoridade deles é superior à do líder religioso judeu. O nome de

Jesus, no decorrer do texto, é apresentado como o único que possui poder legítimo, não sendo possível manipulá-lo em prol de interesses pessoais. Seu uso inadequado, sem relação autêntica com a fé cristã, resulta em fracasso. A partir de então, o nome deixa de ser apenas um elemento ritual e passa a ser símbolo de uma autoridade relacional e espiritual, validada não pela técnica, mas pela fé e pelo pertencimento.

Nudez forçada: como já vimos acima, dentro do contexto judaico e romano, a nudez pública além de ser uma desonra, era também um recurso para humilhar um adversário e representar sua derrota. O autor aqui não só utiliza de um símbolo cultural já conhecido, mas o ressignifica dentro da fé cristã. Aqui, a nudez não representa apenas desonra física, mas também exposição espiritual, revelando a ausência de autoridade dos exorcistas e sua desconexão com o nome que tentam invocar para garantir o conjuro.

Inversão da ordem ritual: enquanto os exorcistas seguem um padrão ritualístico já pré-estabelecido – com conjurações, invocação de divindades e objetivo claro – o fracasso do exorcismo sinaliza a quebra dessa estrutura mágica. Agora, a fé autêntica e a comunhão com Jesus é que garantem eficácia diante das forças espirituais. Há dentro desta narrativa a desconstrução – e, portanto, o distanciamento da fé cristã – com as práticas mágicas conhecidas até então. A nova configuração do ritual simboliza uma mudança dentro da prática mágica.

Engrandecimento do nome de Jesus: a agressão do espírito maligno não só traz assombro, como serve ao avanço do Evangelho. O impacto causado pelo episódio produz no povo o reconhecimento da superioridade do nome de Jesus e de sua eficácia real. O desfecho da narrativa é justamente o momento em que os costumes mágicos tradicionais são expostos como inferiores e o sistema de fé cristão, que ainda estava em desenvolvimento, restabelece uma nova configuração de sentido dentro dos rituais de exorcismo.

Considerações Finais

Assim como os demais livros neotestamentários, o livro de Atos dos Apóstolos indica ter sido elaborado com um objetivo claro: fortalecer e legitimar o avanço do cristianismo em meio à diversidade religiosa e cultural do mundo greco-romano. Escrito no contexto da expansão do Evangelho, Atos se apresenta como uma obra literária engajada na edificação da fé cristã, servindo à Igreja Primitiva como registro de sua história e afirmação de sua identidade.

O cristianismo, como qualquer sistema religioso emergente, precisou conquistar espaço e credibilidade. E o fez, ao que tudo indica, demonstrando-se superior a outras crenças e práticas, inclusive às manifestações mágicas e religiosas do mundo antigo. A narrativa de *At* 19,13-17 está inserida nesse propósito: ela não apenas relata o fracasso de um exorcismo, mas constrói simbolicamente a vitória do nome de Jesus sobre as estruturas religiosas já estabelecidas.

A estética do monstruoso e do grotesco presente na perícope constrói o tom ambíguo da cena: o espírito maligno provoca medo, mas também produz riso por meio da irônica humilhação dos exorcistas. O grotesco aqui opera como recurso literário que desestabiliza as hierarquias aparentes e revela, por contraste, a verdadeira autoridade. A figura monstruosa e demoníaca, ao zombar dos filhos de Sceva e inverter o ritual, expõe a fragilidade das supostas autoridades religiosas e funciona como instrumento narrativo de crítica e ruptura.

Os simbolismos do texto não são apenas elementos narrativos isolados, mas símbolos que comunicam uma mensagem mais profunda: a autoridade espiritual autêntica não pode ser simulada, manipulada ou apropriada como técnica. O nome de Jesus, símbolo supremo de poder

para os cristãos, exige vínculo, fé e reconhecimento relacional. O autor deixa implícito esse ensinamento no texto para qualquer um que venha se converter à fé dos apóstolos.

Em *At* 19,13-17, a fé cristã em*erge* como um sistema de fé que prevalece diante das demais espiritualidades e não apenas denuncia as limitações dos sistemas espirituais anteriores, como também apresenta, tanto de forma simbólica, quanto literal, a supremacia do nome de Jesus como fonte de poder legítimo.

Referências

Baktin, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec Editora, 1996.

Bates, M. W. Why do the seven sons of Sceva fail?: Exorcism, magic, and oath enforcement in Acts 19, 13-17. *Revue Biblique*, v. 118, n. 3, p. 408-421, 2011.

Betz, H. D. (ed.). *The Greek Magical Papyri in translation. Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Bíblia de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. São Paulo: Paulus, 2008.

Bohak, G. *Ancient Jewish magic*: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Carroll, N. *The philosophy of horror*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2004.

Cohen, J. J. (ed.). *Monster Theory*: Reading Culture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Croatto, J. S. *Hermenéutica Bíblica*. Buenos Aires: Lumen, 1984.

Finney, M. T. Servile Supplicium: Shame and the Deuteronomic Curse-Crucifixion in Its Cultural Context. *Biblical Theology Bulletin*, v. 43, n. 3, p. 124-134, 2013.

Franfurter, D. *Religion in Roman Egypt*: Assimilation and Resistance. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Gil, J. *Monstros*. Lisboa: Relógios D'água Editores, 2006.

Janowitz, N. *Magic in the Roman World*: Pagans, Jews and Christians. New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.

Kayser, W. *O Grotesco*: Configuração na Pintura e na Literatura. São Paulo: Editora Perspectiva, 1957.

Keener, C. S. *Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Keener, C. S. *Acts*: An Exegetical Commentary, vol III. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

Klutz, T. *The Exorcism Stories in Luke–Acts*: A Sociostylistic Reading. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Leicht, R. Mashbia'Ani 'Alekha: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcism Formulae. *Jewish Studies Quarterly*, v. 13, n. 4, p. 319–343, 2006.

Lotman, I. M. *Universe of the Mind*. A Semiotic Theory of Culture. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

Lotman, I. M. *La semiosfera I*: Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

Peixoto Junior, C. A. Sobre corpos e monstros: algumas reflexões contemporâneas a partir da filosofia da diferença. *Psicologia em Estudo*, v. 15, n. 1, p. 179-187, 2010.

Pervo, R. I. *Acts*: A Commentary. Minneapolis: Fortress Press, 2009.

Preisendanz, K. *et al.* (ed.). *Papyri Graecae Magicae*. Die greiechischen Zauberpapyri. v. 1-2. München; Leipzig: K. G. Saur, 2001.

Ruskin, J. *The Stones of Venice*. v. 3: The Fall. Boston: Aldine Books Publishing Co., 1853.

Santaella, L. *O que é Semiótica*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

Soares, E. A. Monstros nas fronteiras da cultura: das alteridades impensáveis. *Reflexão*, v. 46, p. 1-12, 2021. Doi: https://doi.org/10.24220/2447-6803v46e2021a5533.

Tilborg, S. van. Reading John in Ephesus. *The Journal of Theological Studies*, v. 49, n. 1, p. 265-273, 1998.

Tombs, D. *The Crucifixion of Jesus*: Torture, Sexual Abuse, and the Scandal of the Cross. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2023.

Colaboradores

Conceituação, Curadoria de dados, (III) Análise formal, Investigação, Metodologia, Supervisão, Validação, (XII) Visualização, Escrita – rascunho original, e Escrita – revisão e edição: A. F. A. FIGUEIREDO. Curadoria de dados, Análise formal e Escrita – revisão e edição: M. S. CARNEIRO.