

O ANEL DE SALOMÃO:  
MAGIA E APOCALÍPTICA NO *TESTAMENTO DE SALOMÃO*  
THE RING OF SOLOMON :  
MAGIC AND APOCALYPSE IN THE *TESTAMENT OF SOLOMON*

**Gabriele Cornelli**

Doutor em Ciências da Religião  
Professor do Departamento de Filosofia da UNB  
cornelli@unb.br

**Resumo:** O presente ensaio se propõe abordar um texto pouco conhecido e de grande relevância para a compreensão da religião judaica antiga: o Testamento de Salomão. Dele emerge uma figura bastante inédita de Salomão, especialmente para quem está acostumado, numa leitura bíblica unívoca, ao retrato *canônico* de rei sábio. A novidade da narrativa diz respeito a uma maneira toda especial pela qual Salomão teria construído seu famoso templo.

**Palavras-chave:** Testamento de Salomão, Judaísmo antigo, Religião mágica, Apocalíptica judaica.

**Abstract:** This paper aims to reach a not so-known, but really important one, ancient text, in order to understand the ancient Jewish religious Thought: the Testament of Solomon (TSol). From the TSol emerge a quite new image of Solomon, especially on regards of the well-known canonical portrait of the wise King, as understood in a very simple biblical *lectio*. The new point of this narrative is a special way by which Solomon builds his famous Temple.

**Keywords:** Testament of Solomon, Ancient Jewish religios, Magic religion, Jewish apocalypse.

“Uma das três grandes relíquias beijadas pelos romeiros cristãos em Jerusalém no século IV era o anel pelo qual Salomão teria controlado os demônios e os forçando a construir seu templo” (CONYBEARE, 1898, p. 324).

Salomão é uma das maiores figuras históricas e literárias da tradição judaica. No testemunho acima, porém, a imagem proverbial do rei sábio, construtor do templo, é substituída pela figura de Salomão como poderoso exorcista. A relíquia de um misterioso anel mágico seria o testemunho material de uma antiga narração sobre como o grande rei teria construído seu templo subjungando os demônios.

Por quanto esta narração possa parecer bizarra à primeira vista, ela de fato existe até em forma literária: o *Testamento de Salomão*.

Obra em forma haggádica, que narra a construção do templo de Jerusalém pelo rei Salomão, o texto grego do *Testamento* foi reconstruído por C.C. McCown, no começo do século XX, a partir de 14 manuscritos, o mais importante deles conservado no mosteiro do Monte Athos<sup>1</sup>.

O grego do *Testamento* é o idioma comum falado em época helenística, bastante próximo, por exemplo, sintaticamente e estilisticamente, ao grego do Novo Testamento, mas a história nele narrada, a construção do templo de Salomão, se desenvolve durante o reino do rei Salomão, no século X a.C.

A história da datação do manuscrito é extremamente significativa, e revela a resistência dos críticos não tanto ao texto em si, e sim mais propriamente com relação ao conteúdo do mesmo.

Os primeiros descobridores do *Testamento* dataram o texto no século XII d.C. Mas Conybeare (1898), no prefácio à tradução inglesa do *Testamento*,

---

<sup>1</sup> Cf. McCown (1922). Para o manuscrito: Dionysius monastery, Mount Athos, n.º. 132, folios 367 (recto)-374 (verso).

nota como este é citado como um dos escritos originais de Salomão no *Diálogo de Timóteo e Aquila*, um texto grego cristão do III século d.C. Isso levaria a antecipar a data do texto pelo menos para meados do século II d.C.

Na sua introdução e edição crítica ao *Testamento*, McCown (1922, p.85 e108) reconhece nos textos elementos de conteúdo que indicariam sua origem em meados do primeiro século d.C.: seria portanto originalmente uma coleção de *midraxes* e breves *haggadás* judaicos sobre Salomão: sua origem seria portanto palestina, provavelmente galiléia. Em seguida escritores cristãos intervieram no texto.

Um outro grande estudioso desta literatura, Preisendanz (1956, p.162), sugeriu também a probabilidade de o texto ser do primeiro ou segundo século d.C.

Um dado que surgiu recentemente para complicar ainda mais a datação do texto do *Testamento* foi a descoberta em Nag Hammadi, em 1945, de 51 manuscritos. Quatro deles mencionam Salomão, e um deles (*Sobre a origem do mundo*) cita um certo *Livro de Salomão*. Seria este misterioso livro o *Testamento de Salomão* ou um outro tratado do I d.C., egípcio, chamado *A chave da hidromancia ou Hidromancia de Salomão*? A discussão está aberta<sup>2</sup>.

Nada sabemos do autor do *Testamento*. Sobre a sua proveniência geográfica, há várias hipóteses levantadas pelos estudiosos: Babilônia, Éfeso, Egito. A última hipótese, a do Egito, talvez com uma variante etiópica, parece a mais provável: no Egito-Etiópia encontramos uma significativa difusão dos mesmos temas desenvolvidos no *Testamento* (magia, demonologia, lendas sobre a rainha de Sabá e Salomão), e no Egito as duas já mencionadas citações

---

<sup>2</sup> Conferir, neste sentido, Dorese, (1966, p.170). Para enriquecer a discussão sobre a datação do texto *Testamento de Salomão*, ocorreu na Universidade de Sheffield (UK), em maio de 1999, um seminário ministrado pelo Prof. Dr. Loveday Alexander e seu orientando de doutorado James Harding. Os resultados do seminário foram divulgados para uma lista de interessados no assunto, via correio eletrônico.

do *Testamento* mais importantes: o *Diálogo de Timoteo e Aquila* e o *Sobre a origem do mundo* de Nag Hammadi.

Uma última possibilidade, na verdade pouco explorada, é a da Palestina. As tradições sobre magia e sobre Salomão eram conservadas, por exemplo, na Samaria, e bem documentadas no judaísmo palestino em geral. A helenização da Palestina explicaria o idioma grego *koiné*, da mesma forma como para o Novo Testamento.

A história narrada no *Testamento de Salomão* é a da construção do Templo de Jerusalém. Com construção recém-iniciada, o rapaz favorito de Salomão, filho do mestre de obras do templo, adoece. Salomão, preocupado com isso, pois amava muito o menino, o interroga da seguinte forma: “Eu não te amo mais do que todos os outros trabalhadores do templo? Não dei para você o dobro do salário e das provisões? Por que então está emagrecendo sempre mais a cada dia?”. O rapaz responde: “Depois do dia de trabalho no templo, ao calar da noite, quando estou descansando, um demônio vem e acaba com metade de meu salário e minhas provisões. E além disso ele agarra minha mão direita e chupa o meu dedo. Você pode ver como – quando minha alma é turbada - meu corpo desfalece”.

Salomão, em desespero, ora para 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 chamar os demônios, interrogá-los e escravizá-los (lançando o anel contra o peito deles) para que trabalhem no templo.

Assim Salomão descobre que o demônio que chupa a alma de seu rapaz favorito é Ornias. Todo demônio tem um nome, está alocado numa constelação e tem um anjo que o subjuga. Salomão começa a chamar os demônios pelo nome, entrevistá-los sobre sua alocação astrológica e sobre seu anjo da guarda (*stricto sensu*) e a destiná-los para um emprego específico na construção do templo.

Ornias está alocado em Aquário, seu anjo da guarda é Ouriel e é destinado ao trabalho forçado na pedreira. Mas antes é interrogado sobre quem seja o chefe dos demônios e enviado a trazê-lo para Salomão. Com a força do *Agnes*, São Paulo, (5), 127-140, 2.sem., 2006

anel, Salomão prende Beelzebul, o príncipe dos demônios. Salomão ordena que se sente ao lado dele, e que traga a ele todos os espíritos maus. Beelzebul, o príncipe, não trabalha no templo, mas senta ao lado de Salomão.

Salomão deseja ver logo um demônio feminino. Beelzebul traz Onoskelis, com corpo de uma mulher extremamente formosa. Sua alocação astrológica é na lua cheia. Ela não tem um anjo da guarda, sendo diretamente controlada por Deus e agora por Salomão. Este acorrenta a moça e a destina para o trabalho de tecer a matéria prima para a fabricação de cordas para a construção.

Beelzebul traz também Asmodeu, da Ursa Maior, cujo anjo da guarda é Rafael. Salomão descobre que Beelzebul não tem anjo da guarda, sendo *guardado* diretamente pelo Deus Todo Poderoso. Assim Beelzebul: “ele é chamado também pelos hebreus de Patike<sup>3</sup>, aquele que vem das alturas. Os gregos o chamam de Emanuel. Eu estou sempre aterrorizado por causa dele e se alguém pronuncia contra mim a fórmula mágica ‘the Elo-i’, o grande nome dele, eu desapareço.”

Terminada a entrevista e dadas as referências solicitadas, o mesmo Beelzebul é empregado no corte do mármore para a construção do templo. Mas ao verem seu rei trabalhando, todos os demônios “começaram a gritar com uma voz muito alta” (TSol 6:9), naquela que aparece como uma espécie de reivindicação sindical contra o real trabalho.

Lix Tetrax, cujo anjo da guarda é Azael, é encarregado do trabalho de carregar as pedras até o planalto do templo.

Salomão, continuando em seu ofício de entrevistas de demônios, aprisiona com o anel os sete corpos celestes, conhece seus anjos da guarda e os emprega nas fundações do templo. Estes a seguir são os sete corpos celestes e seus anjos (Tabela 1):

---

<sup>3</sup> Provavelmente o termo *Patike* é uma corrupção do termo *ho pater*, o pai. Jesus é chamado de “deus dos hebreus” também no Papíro Mágico Grego 3009. Para os Papíros Mágicos Gregos cF. a edição de Betz (1996).

**Tabela 1 – Os Corpos Celestes e os Anjos da Guarda na Obra *O Testamento de Salomão***

Corpos Celestes	Decepção	Conflito	Destino	Angústia	Erro	Poder	O Pior
Anjos	Lamequiel	Baruquiel	Marmaroth	Baltioul	Ouriel	Asteraoth	?

Outros demônios são empregados: um demônio chamado *Homicídio*, que é enviado para trabalhar com Beelzebul, um outro – chamado *Cetro* – é mandado para procurar uma pedra de esmeralda para o templo. Tal pedra é carregada pelos demônios dia e noite, servindo de luz para os trabalhadores do templo.

Duas entrevistas revelam-se particularmente interessantes:

a) com o demônio em forma de leão, que comanda uma legião de demônios. Seu anjo da guarda é Emanuel, “aquele que os jogará na água desde um penhasco” – diz o texto (TSol 11). A legião trabalhará no transporte de madeira e o demônio em forma de leão na alimentação do forno;

b) com Enepsigos, um demônio feminino com duas cabeças, alocadas astrológicamente perto da Lua, cujo anjo da guarda é Ratanael. Ela pode tomar a forma também de Cronos, o deus grego do tempo. Depois de ser acorrentada com uma tripla corrente ela começa a profetizar a destruição do reino de Salomão, de Jerusalém e do templo pelos Persas, Medos e Caldeus. Diz Enepsigos: “assim nós [demônios] reinaremos por toda a terra até que o Filho de Deus seja pregado a uma cruz. Pois ainda não surgiu um rei como ele, um que destruirá todos nós, cuja mãe não terá relações sexuais com nenhum homem (...) as letras de cujo nome somarão 644: isto é Emanuel” (TSol 15)<sup>4</sup>.

Salomão interroga ainda os trinta e seis corpos celestes que são os decanos (as divisões) do Zodíaco. Ele conhece os nomes, seus anjos da

<sup>4</sup> Cf. TSol 12:3, 22:20; Orígenes. *Contra Celso* 1:60: “[ao nascimento de Jesus] os demônios perderam sua força e enfraqueceram: sua feitiçaria foi-lhes tirada e seu poder superado”.

guarda, seus poderes maléficis e manda que busquem água e permaneçam no templo.

No decorrer da narração, após várias outras entrevistas e de pedidos de ajuda de outros reis, aos quais Salomão envia seu rapaz favorito com o anel mágico, o rei apaixonava-se perdidamente por uma mulher sulamita. Para tê-la em seu harém acaba cedendo à ordem dos sacerdotes gebuseus de adorar seus deuses Raphan e Moloch. Salomão inicialmente se recusa a adorar deuses estrangeiros. Mas a bela moça insiste, dizendo: “irei para a cama com você somente se sacrificares cinco locustas aos deuses Raphan e Moloch!” (TSol 26).

Na frente de tal sedução, Salomão cede, confessando: “Como a amava, e ela estava em plena flor, e eu estava fora de mim, eu sacrifiquei...”.

Assim o espírito de Deus afasta-se de Salomão e a moça chega a convencê-lo até a construir templos aos ídolos. O espírito de Salomão fica assim *escuro* e vira alvo do ridículo dos ídolos e demônios.

As últimas linhas do *Testamento* vêm confirmar, segundo um *script* consolidado, a intenção parenética do mesmo: “Por esta razão escrevi este testamento, para que os que escutam possam orar sobre isso e prestar bem atenção (...) para que possam alcançar a graça eterna. Amém.”

Uma das figuras mais prestigiadas pela literatura judaica é exatamente a de Salomão, filho de Davi, rei de Israel, e *grande mestre dos demônios*, isto é, exorcista. Essa sua habilidade é motivo de orgulho por parte, por exemplo, de Flávio Josefo que assim escreve em seu *Antiguidades Judaicas*

Como Salomão compôs encantamentos para esconjurar as doenças, deixou também fórmulas de exorcismos para a subjugação e a expulsão de demônios, de modo que não voltem mais. Até hoje essa terapêutica é muito usada entre nós. Foi assim que vi certo Eleazar, de minha etnia, o qual, na presença de Vespasiano, de seus filhos, dos tribunos e do resto do exército, livrou pessoas posses das demônios. O modo da cura foi o seguinte: ele aproximava do nariz do endemoninhado um anel cujo engaste continha uma das raízes indicadas por Salomão; depois, mandando-o respirar, extraía o espírito demoníaco por suas narinas. O homem caía logo e Eleazar adjurava

o demônio a não voltar mais para ele, pronunciando o nome de Salomão e as encantações compostas por ele.<sup>5</sup> (JOSEPHUS, 1981, 8 p. 45-47)

O anel é assim algo reconhecido e imediatamente reconduzível à figura de Salomão, pelo menos já no primeiro século d.C., na literatura de círculos sacerdotais como a de Josefo. Esse anel apresenta uma característica interessante, da qual não temos nenhuma notícia no TSol: o seu poder mágico tem, como âncora material, uma raiz especial que Salomão havia indicado. Esta raiz especial é a baares, cujo odor fazia com que o demônio literalmente *sáisse pelas narinas* (VERMES, 1996, p. 17).

Parte importante do exorcismo é também a citação do nome de Salomão e dos encantamentos por ele compostos, isto é: fórmulas mágicas, como as que encontramos no TSol.

De Salomão era tradicionalmente reconhecida sua extraordinária sabedoria. Mas uma sabedoria especial, prática, diríamos, pelo mesmo testemunho de 1Rs 4:29-34:

[...] pronunciou três mil provérbios, e seus cânticos são em número de dez mil e cinco. Falou das árvores: tanto do cedro do Líbano como do hissopo, que brota nos muros; falou dos quadrúpedes, das aves, dos répteis e dos peixes.

A sabedoria, portanto, das ervas e das plantas, o conhecimento (*gnóse*) dos poderes *escondidos* na natureza. Em época helenística sua fama se expandiu e se desenvolveu até a forma que vimos acima em Josefo. Eram-lhe atribuídos especiais poderes de exorcismo e suas práticas mágicas são atestadas tanto em textos rabínicos como nos midraxas de Cantares e Eclesiastes (SMITH, 1978, p. 186).

Portanto, já no tempo de Josefo, se acreditava especialmente no poder extraordinário do anel de Salomão, um amuleto muito especial<sup>6</sup>. Nele estava gravado o

<sup>5</sup> Para uma outra perspectiva sobre o mesmo texto de Josefo, ver, neste livro, cap. 3.

<sup>6</sup> Existem lendas relativas ao uso de amuletos ligados à memória de Salomão até a tarda Idade Média, em fontes cristãs e até islâmicas. Cf. Mills (1990, p.143). Outro famoso fabricante de amuletos da Antigüidade foi Apolônio de Tiana. Ele teria instalado amuletos apotropáicos em várias cidades do Mediterrâneo. Cf. Luck (1997, p. xxviii). Para um estudo comparativo aprofundado da magia de Apolônio de Tyana e de Jesus de Nazaré cf. Cornelli (2001).



nome secreto de Javé. Isso não deve surpreender: amuletos em que era gravado o nome de Javé eram muito difundidos no hebraísmo helenístico (SMITH, 1978, p. 79)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup>A questão dos amuletos mereceria um capítulo especial. Um relato interessantíssimo do uso de amuletos na gravidez e parto, desde os tempos do antigo Israel até a Idade Média, é o livro da historiadora norte-americana Tikva Frymer-Kensky, *Motherprayer: The Pregnant Woman's Spiritual Companion* (1995). Segundo a autora: o amuleto é uma prece visível, representa os desejos e aspirações de cada um, e pode invocar a ajuda de Deus para realizá-los. Usar um amuleto é uma forma de orar (p.100). Amuletos para a gravidez têm o objetivo de prevenir abortos. Estes não precisam trazer palavras. Podem ser de certas pedras coloridas, cuja reputação é de terem propriedades especiais. Um deste pode ter sido o eben tekumah mencionado no Talmude. Uma pedra oca, a pedra da águia, tem uma longa história como amuleto para a gravidez. Contém uma outra pedra dentro de si, e simboliza o feto dentro da mãe pelo menos desde a Mesopotâmia. Também pode haver figuras nos amuletos.

Amuletos para o parto podem ser pedras simples, como o jaspe, que se acreditava ser extremamente eficaz. No Egito, as mulheres usavam um anão de argila em honra do deus Bes. Na Europa cristã, as pessoas compravam cinturões que se dizia terem sido usados por Maria ou por santa Margarida, e os colocavam na barriga da mulher grávida. Na Europa judia, usavam-se as cordas que amarravam os rolos da Torá; também se cercava com uma corda os túmulos de rabinos ilustres; cordas que depois eram postas nas mulheres grávidas.

Os amuletos podem também trazer uma grande variedade de textos. Podiam ter inscritos - por exemplo - nomes de anjos. O mesmo Testamento de Salomão sugere o nome Afarof para o anjo Gabriel. O *Sefer Ha-Razim*, o Livro dos mistérios da magia judaica, provavelmente contemporâneo ao Testamento de Salomão (IV-V séc.), dá uma lista dos anjos encontrados numa merkabá aos céus. Menciona os anjos que se encontram em cada estágio. No oitavo estágio, lemos:

“Se você quer afastar um espírito maléfico para que ele não mate seu filho, antes da gravidez escreva o nome destes anjos em uma lâmina de ouro e a coloque num tubo de prata, para que ela o use. Na época do parto, pegue quatro lâminas, escreva o nome dos anjos nelas e disponha-as nos quatro cantos da casa, e nenhum espírito entrará”.

Os amuletos cristãos se referem normalmente a eventos narrados nos evangelhos, entre eles o nascimento de Jesus e o de João Batista. Da mesma forma que as orações judaicas mostram o poder de Deus no nascimento pela evocação das matriarcas estéreis, às quais Deus deu filhos, os amuletos cristãos antigos vêem a concepção da Virgem Maria e da estéril Elisabeta como paradigmas da ação de Deus no nascimento. Muito usada é também a ressurreição de Lázaro. O ato de Jesus, ao trazer Lázaro de volta à vida, tirando-o da caverna, é tomado como análogo à ação de Deus ao trazer a criança à vida, tirando-a do corpo de sua mãe. Um antigo livro de encantamentos cristãos siríacos diz:

*“Para uma mulher em trabalho de parto:*

*Escreva sobre uma folha, e dê a ela:*

*“Lázaro, sai para fora!” (Jo 11:43)*

ou isto:

*“Maria gerou Cristo, que silenciou toda natureza”.*

Encantamentos medievais contendo estes dois motivos eram amarrados sob o pé direito da mãe, na coxa ou no abdômen. Da mesma forma, no Testamento de Salomão, o demônio Obyzouth, responsável pelo trabalho de parto, e cujo anjo da guarda é Rafael, é exorcizado da seguinte forma: “Quando as mulheres dão à luz, escreva o meu nome num pedaço de papiro e irei embora delas para o outro mundo” (13.6). Cf. também A Delatte-Ph. Derchain, *Les intailles magiques Gréco-Egyptiennes* (1964).

Deste amuleto, em forma de anel, falam muitas fontes: desde os Papiros Mágicos Gregos (3007-3086), segundo os quais seria o amuleto que Salomão havia posto sobre a língua de Jeremias para que ele falasse, até as inscrições do VI e IX séc. em vasos aramaicos, para que o anel de Salomão protegesse a propriedade de seus donos (MILLS, 1990, p. 55)<sup>8</sup>.

Obviamente esta figura de Salomão, comum nos primeiros séculos de nossa era, revela-se bastante inédita para quem está acostumado ao retrato *canônico* de rei sábio. As tradições com o tempo se misturam, resultando num retrato extremamente vivo das sucessivas reedições e re-interpretações de uma mesma personagem. Salomão é exorcista e personagem da apocalíptica, rei de Israel e filho de Davi. Tudo isso ao mesmo tempo. Se isso pode parecer estranho à primeira vista, é só pensar na paralela *cumulação de títulos* de um ilustre conterrâneo dele: Jesus de Nazaré.

Trabalho escravo de demônios e *trabalhos* mágicos para escravizar demônios parecem os eixos narrativos do *Testamento de Salomão*. Trabalhos, sim, bem no sentido de obras poderosas, de *feitiçarias*, normalmente acompanhadas por fórmulas mágicas, como vimos. Como entender esta dupla temática do trabalho no *Testamento*? Será preciso tentar imaginar – por trás do texto – uma realidade social de trabalho escravo? Ou talvez uma certa aversão satírica ao templo de Salomão (construído pelos demônios, no final das contas)? Ou seria melhor pensar que a obra do templo e o seu drama seriam simplesmente um pretexto para louvar a grande sabedoria/poder (mágicos) de Salomão? Isto equivale a dizer: qual dos dois trabalhos é o mais importante para a compreensão do *Testamento de Salomão*: o trabalho na obra do templo ou os trabalhos mágicos sugeridos aos leitores?

Como para todas as boas perguntas as respostas são complexas, esta também o é, e aponta para um metodologia hermenêutica e pragmática. Existe motivo concreto para pensar que os autores do *Testamento de Salomão* queriam escrever o texto com uma intenção polêmica contra o templo de Jerusalém. O final do texto, satiricamente contrário a Salomão, traidor pela influência estrangeira, podia revelar uma oposição ideológica a Salomão e a

---

<sup>8</sup>Segundo a autora, os vasos eram enterrados de cabeça para baixo.

tudo o que ele representa: especialmente o templo, portanto. O mesmo templo de Jerusalém como fruto suspeito da obra dos demônios.

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. A partir desse ponto de vista, portanto, seria mais importante o fato de que Salomão tem poder sobre os demônios (um *trabalho* poderoso, uma *reza braba*) do que o fato de que o templo foi construído por eles. Mas apontaria para um outro caminho, que resolva a questão do trabalho, superando a oposição (obviamente formal) entre as duas formas.

É a do *anel* de fato a questão central que junta as duas concepções de trabalho. O anel, o amuleto, é antropologicamente o poder supremo, a força cósmica, ao alcance da mão, *delivery, para viagem*. É uma participação aqui na terra do grande poder cósmico de Deus sobre todas as forças do mal. E tem mais: o poder exorcístico do anel é oferecido, através da indicação de práticas e fórmulas mágicas, a todo mundo. É socializado.

O poder pelo qual Salomão exorciza os demônios para a construção do templo<sup>9</sup> é portanto disponível – com o anel e as fórmulas mágicas – para a cura de tendinite, sarna, etc.

Um trecho do **TSol** (6:10-11) é especialmente revelador dessa passagem contínua, desse fluxo de poderes entre o cósmico e o cotidiano, fluxo que se constitui como o elemento fundamental da religião mágica.

Eu, Salomão, continuei entrevistando Beelzebul, dizendo: “se você deseja ser libertado, me informe sobre as coisas celestiais!”. Beelzebul responde: “Escuta, Rei, se você queimar óleo de mirra, incenso e bulbos do mar, junto com nardo e açafraão, e acender sete lâmpadas durante um terremoto (*én*

---

<sup>9</sup>E para salvar a vida de seu rapaz favorito. Não podemos esquecer dessa intenção narrativamente primordial, pedófila em todos os sentidos.

*seísmô*), fortalecerá a sua casa. E, estando ritualmente puro, ao amanhecer, logo antes do Sol aparecer, você verá os dragões celestiais e o caminho que eles percorrem, puxando o carro do Sol.

Enquanto Salomão pergunta pela revelação apocalíptica das coisas celestiais, a resposta de Beelzebul é antes a indicação de um ritual apotrópico, para defender a casa. E logo em seguida esse ritual é ligado a uma visão celestial do carro do Sol. O cósmico e o cotidiano, a apocalíptica e a magia. Aqui as distinções tradicionais estanques de gêneros literários e estruturas da experiência religiosa não funcionam. A apocalíptica é magia, a magia apocalíptica.

Como entender esse processo de *socialização* dos poderes mágicos e de conexão dos poderes apocalípticos com o cotidiano que aparece por trás disso tudo?

Se aos olhos *bem-olhantes* da maioria dos exegetas isso pareceu uma vulgarização indevida dos poderes de um grande homem como Salomão, é bom lembrar que a religião do povo tem caminhos muito diferentes e muito mais criativos do que a sistematização de escribas e fariseus de todos os tempos. Como já foi observado, a religião do povo tem asas apocalípticas e pés mágicos (CORNELLI, 1999, p. 119).

Necessidades sócio-históricas fazem com que o povo se aproprie, gramscianamente, da ideologia das classes dominantes (templo ou não templo, esse não é um problema do povo – poderíamos dizer), para resolver, dar sentido, dar beleza às necessidades e aos desejos de um duro cotidiano, ontem como hoje, quando, numa situação – por exemplo – de trabalho precário, uma tendinite pode significar a rua. Nessa situação, portanto, bem-vindos o anel de Salomão e suas fórmulas mágicas!

Assim como se faz e refaz em todos os outros setores de reprodução (ideológica) de modos subalternos de vida, também na expressão religiosa lança-se mão do sagrado para a solução do cotidiano.

A religião dos amuletos e das fórmulas mágicas aponta para uma *socialização* da religião intentada pelas classes subalternas, cuja característica seria, segundo a expressão do antropólogo Brandão (1980, p. 137), a seguinte:

Entre os subalternos a religião é considerada como um somatório de recursos para servir a uma vida de provações e, não tanto, para ser servida, como um compromisso a mais de subordinação (...) com uma ordem dominante de relação dentro e fora da religião.

Pode-se entender, da referida passagem, a idéia de uma *democratização* do sagrado com o claro objetivo de amenizar “o trabalho que é ser pobre” e não para ter mais trabalho ainda. Trabalho mágico para não ter muito trabalho, ou um pouco menos.

Aqui sim, poderíamos, talvez, até compreender como tradição popular a narração da obra do templo, construído pelos demônios escravos. Como sonho, como piada ou até como protesto contra uma obra, um trabalho religioso (o templo e sua aristocracia) que não alivia em nada a vida do povo, aliás continua cobrando (mas o termo mais apropriado aqui seria *chupando*) muito trabalho e impostos e... só o diabo sabe o que mais!

## Referências

BRANDÃO, C. R. *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BETZ, H. D. *The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

CONYBEARE, F. C. The Testament of Solomon, *Jewish Quarterly Review*, New York, 11, 1-45, 1898.

CORNELLI, G. Las últimas plagas... y las de todos los días. El poder cósmico y el poder cotidiano en el libro del Apocalipsis y en la literatura comparada, *RIBLA*, Quinto, 34, 113-21, 1999/3.

CORNELLI, G. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na recepção das figuras de THEÍOI ÁNDRES na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.

DELATTE, Armand & DERCHAIN, Philippe. *Les Intailles magiques Gréco-Egyptiennes*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1964.

- DORESSE, Jean. *The Secret Book of the Egyptian Gnostics*. New York: MJF, 1986.
- DULING, D. C. The Testament of Solomon. In *The Old Testament Pseudepigrapha*, v. 1, Edited by James H. Charlesworth, Doubleday, 1983, p. 935 ss.
- FRYMER-KENSKY, T. *Motherprayer*. The Pregnant Woman's Spiritual Companion. New York: Riverhead Books, 1995.
- JOSEPHUS, F. *Jewish Antiquities*. Trad. L. H. Feldman. London: Harvard University Press, 1981, 10 volumes.
- LUCK, G. *Arcana Mundi*. Magia e Occulto nel Mondo Greco e Romano. Milano: Mondadori, v.I (Magia, Miracoli, Demonologia), 1997.
- MCCOWN, C. C. *The testament of Solomon*. Leipzig: Hinrichs, 1922.
- MILLS, M. E. *Human Agents of Cosmic Power in Helenistic Judaism and the Sinoptic Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- PREISENDANZ, K. Salomo, *EOS*, Berlin, 48, 161-62, 1956.
- SMITH, M. *Jesus the Magician*. New York: Harper & Row, 1978.
- VERMES, G. *Jesus, o Judeu*. Loyola: São Paulo, 1996.

*Recebido em outubro de 2006*  
*Aprovado em outubro de 2006*