

FIGUEIREDO, Anna F. A.*

<https://orcid.org/0009-0001-7772-0503>

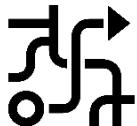
RESUMO: Este artigo investiga a construção teológica e política da perseguição aos saberes mágicos femininos na Antiguidade Tardia, analisando como os Pais da Igreja reinterpretaram práticas ancestrais e rituais não cristãos como atos demoníacos e idolátricos. Partindo de um preconceito já presente na sociedade romana contra a magia, o discurso cristão apropriou-se dessa desconfiança e a potencializou, transformando-a em ferramenta para legitimar a fé cristã como a única mediação legítima com o divino. A consolidação do cristianismo como religião oficial do Império Romano intensificou esse processo: o que antes era retórica simbólica passou a constituir um aparato legal e coercitivo, com leis, editos e punições severas, incluindo execuções. A análise aborda o papel da misoginia na formulação dessa perseguição, evidenciando como a figura feminina foi associada ao pecado original e à desordem moral, resultando em sua sistemática subordinação. O estudo também destaca a demonização de antigas divindades femininas e a desqualificação de funções sociais exercidas por mulheres, como parteiras e curandeiras, que passaram a ser vistas como ameaças espirituais. Por meio de fontes patrísticas, legislação imperial e estudos modernos, evidencia-se que a repressão ao saber feminino foi, simultaneamente, uma estratégia teológica e política de eliminação do “outro” – figura simbólica do inimigo – e de afirmação do poder cristão. Apesar da repressão, os saberes ancestrais resistiram, preservados de forma oculta por mulheres que mantiveram vivas práticas de cura, adivinhação e rituais, reafirmando a impossibilidade de extinguir a potência feminina.

PALAVRAS-CHAVE: Magia; Feiticeiras;
Ortodoxia cristã.

ABSTRACT: This article investigates the theological and political construction of the persecution of feminine magical knowledge in Late Antiquity, analyzing how the Church Fathers reinterpreted ancestral practices and non-Christian rituals as demonic and idolatrous acts. Building on a prejudice already present in Roman society against magic, Christian discourse appropriated and intensified this distrust, transforming it into a tool to legitimize Christian faith as the only legitimate mediation with the divine. The consolidation of Christianity as the official religion of the Roman Empire amplified this process: what had previously been symbolic rhetoric became a legal and coercive apparatus, with laws, edicts, and severe punishments, including executions. The analysis addresses the role of misogyny in shaping this persecution, revealing how the female figure was associated with original sin and moral disorder, resulting in her systematic subordination. The study also highlights the demonization of ancient female deities and the disqualification of social roles performed by women, such as midwives and healers, who came to be seen as spiritual threats. Through patristic sources, imperial legislation, and modern scholarship, it becomes evident that the repression of feminine knowledge was simultaneously a theological and political strategy to eliminate the “other” – the symbolic figure of the enemy – and to assert Christian power. Despite the repression, ancestral knowledge endured, preserved in secret by women who kept alive practices of healing, divination, and ritual, reaffirming the impossibility of extinguishing feminine potency.

KEYWORDS: Magic; Sorceresses; Christian Orthodoxy.

* Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), onde desenvolve pesquisas com o apoio da CAPES. Graduada em Teologia pela UMEsp (2023), é licencianda em História pelo Centro Universitário UNA. Integra o Grupo de Pesquisa Rastros Memórias e Tradições Cristãs e Judaicas, registrado no CNPq.

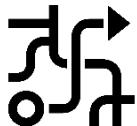


INTRODUÇÃO

O presente trabalho se dedica a examinar como a teologia dos chamados Pais da Igreja contribuiu para a perseguição sistemática ao conhecimento mágico – com ênfase no saber feminino – na Antiguidade Tardia (séc. III ao VIII EC). Longe de surgir de forma espontânea, essa perseguição foi construída sobre um alicerce de preconceitos já existentes no interior da cultura e da legislação romana, que historicamente olhavam com desconfiança para práticas religiosas e mágicas situadas à margem dos cultos oficiais e públicos. A liderança cristã, valendo-se dessa desconfiança, a potencializou e ressignificou, moldando-a a seu favor para legitimar a narrativa de que o cristianismo era a única mediação legítima entre o humano e o divino.

Ao identificar os praticantes de magia – sobretudo as mulheres – como instrumentos de forças demoníacas e como opositores diretos à fé verdadeira, os teólogos cristãos da época não apenas reforçaram a marginalização dessas figuras, mas também estabeleceram uma oposição simbólica fundamental para consolidar a hegemonia do cristianismo. Essa construção discursiva encontrou respaldo na crescente influência da Igreja sobre o Estado e, com a oficialização do cristianismo como religião do Império Romano, deixou de ser apenas uma retórica de combate para se transformar em ação política e jurídica letal. O que antes era condenação moral e simbólica passou a se traduzir em leis severas, exílios, confisco de bens, torturas e execuções; uma máquina de repressão que marcou a história das mulheres e de seus saberes ancestrais.

Assim, compreender a perseguição cristã aos saberes mágicos – sobretudo os detidos por mulheres – exige um retorno às raízes desses conhecimentos, anteriores à consolidação da ortodoxia. Antes de serem rotulados como superstição ou obra demoníaca, tais práticas compunham um patrimônio cultural transmitido de geração em geração, muitas vezes no interior do espaço doméstico, por via oral e em redes de parentesco, no qual o protagonismo feminino era central. Esses saberes, que mesclavam cura, adivinhação, rituais e relações com o divino, estavam profundamente entrelaçados às experiências cotidianas e às estruturas religiosas do mundo antigo. Ao recuperar essa herança, percebe-se não apenas a complexidade e a sofisticação das práticas mágicas femininas, mas também o quanto sua existência representava uma alternativa simbólica e espiritual ao modelo de mediação religiosa



que os líderes cristãos buscavam monopolizar. É nesse contexto que se insere o exame dos saberes ancestrais femininos, primeiro passo para compreender a dimensão e a especificidade da perseguição que se seguiu.

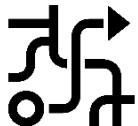
SABERES DO CORPO E DA TERRA: AS CURANDEIRAS DO MUNDO ANTIGO

Na Antiguidade tardia – e antes mesmo da medicina se tornar uma disciplina institucionalizada, masculina e clerical¹ – já havia homens que dominavam conhecimentos sobre o corpo e as plantas. No entanto, eram as mulheres que, majoritariamente, detinham os saberes do corpo, da terra e da cura. Cabia a elas o cuidado das hortas e o manuseio de ervas, a preparação de ungüentos, infusões e poções capazes não apenas de alimentar, mas de aliviar dores, tratar doenças e proteger os corpos vulneráveis (Federeci, 2017).

Elas atuavam como curandeiras, parteiras, conselheiras, e transmitiam oralmente esse conhecimento por gerações². Eram, as “médicas particulares” de suas famílias, vilas e comunidades (Valentini, 2010, p. 81-84), – legitimadas pela experiência, pela observação e pela confiança ancestral que seus saberes inspiravam.

¹ Rubem Alves, em *Filosofia da Ciência* (1981), critica a dimensão quase clerical atribuída à medicina e à ciência na modernidade. Para o autor, o cientista tornou-se um “mito” social, figura a quem se deve “ouvir e... obedecer” (p. 8), tal como se faria diante de uma autoridade religiosa. Alves observa que essa obediência às prescrições médicas ou científicas muitas vezes se dá de forma acrítica, reproduzindo uma lógica de fé e submissão. Nessa perspectiva, a ciência – assim como a religião – também busca uma “ordem invisível”, sustentada por uma devoção não racional, ou seja, por uma fé (p. 104). Ao estabelecer esse paralelo, Alves desmonta a ideia popular de que a ciência seria puramente racional, mostrando que, em ambos os casos, há um apelo à autoridade que inibe o pensamento autônomo.

² Um exemplo significativo da maneira como as mulheres transmitiam conhecimentos mágicos no ambiente doméstico – sobretudo em contextos de crescente repressão religiosa – está na figura de Sosípatra (c. 310-370), filósofa neoplatônica e mística do século IV. Segundo o historiador Eunápio de Sárdis (c. 345-420), ela foi “plenamente iniciada” nos mistérios mágicos e teria passado seus saberes, incluindo dons oraculares e uma forma de “onisciência”, a seu filho Antonino (fl. séc. IV), também filósofo. Há quem sugira que Antonino possa ter iniciado Hipátia de Alexandria (c. 360-415), célebre matemática e filósofa neoplatônica, na teurgia, embora, como salienta Nicola D. Lewis, essa conexão permaneça incerta. Porém, Lewis afirma que ainda assim, o padrão de transmissão familiar dos saberes teúrgicos se confirma no contexto da religiosidade platônica tardia: em Atenas, por exemplo, Plutarco de Atenas (c. 350-430) ensinou tais práticas à sua filha Asclepígena (fl. séc. V), que mais tarde as transmitiria a Proclo (c. 412-485), um dos principais sistematizadores do neoplatonismo. Nesse ambiente social cada vez mais hostil às religiões tradicionais, as mulheres assumiam um papel ativo e sofisticado como guardiãs dos mistérios, transmitindo os saberes hieráticos dentro do espaço familiar, muitas vezes resguardadas “atrás do véu” do olhar público – como observa Lewis (2014, p. 280-281).

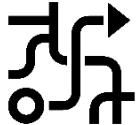


Eram essas mulheres que, além de curar, se dedicavam a tudo aquilo que dizia respeito ao universo feminino: do acompanhamento dos ciclos menstruais ao auxílio no parto, do alívio de dores à proteção da fertilidade. Curandeiras, parteiras e sábias da terra, conheciam em profundidade o corpo feminino e os efeitos das plantas sobre ele. Um exemplo marcante é a crença na mandrágora, cuja raiz de forma antropomórfica era associada à concepção. Comê-la, ou oferecê-la aos maridos, era um gesto esperançoso de mulheres que desejavam engravidar (Valentini, 2010, p. 81-84).

Esse saber, feminino e ancestral, não era bem-visto por todos. O fato de que muitas dessas mulheres dominavam conhecimentos médicos mais eficazes que os homens era considerado, à época, “o pior insulto público e privado” (Valentini, 2010, p. 82). A medicina feminina, enraizada na observação da natureza e na transmissão oral, era temida como uma “arma perigosa” – sobretudo porque permitia acesso ao que deveria permanecer inacessível: a regulação da fertilidade. Sabiam induzir a menstruação, provocar abortos e evitar concepções, usando plantas como o esporão-do-centeio ou a arruda, cujas raízes, em casos extremos, eram introduzidas no útero para interromper uma gestação (Valentini, 2010, p. 59-64).

Além de seus saberes sobre o corpo feminino e a cura das enfermidades, as chamadas curandeiras eram também buscadas por sua atuação no campo do invisível. Seu conhecimento era abrangente: não se limitava ao uso de plantas, mas se estendia à leitura dos astros, ao contato com forças da natureza e à manipulação de saberes tanto ctônicos quanto celestes – conectados à terra, à morte, aos ciclos da lua e às potências superiores. Essas mulheres exerciam papel central no cotidiano das comunidades, sobretudo em contextos rurais, onde suas práticas envolviam curas, oráculos domésticos, feitiços de proteção, interpretação de sonhos e até a localização de objetos perdidos (Martins; Campos, 2023, p. 6).

Essa convergência de saberes – que unia cura, espiritualidade, astrologia e proteção – ocupava um espaço ambíguo na sociedade romana. Práticas de cura e formas populares de adivinhação não eram, à primeira vista, condenadas de forma sistemática. Havia, sobretudo no contexto republicano e imperial romano, uma distinção cultural entre magia útil e magia perversa: esta última – a *maleficium*, voltada



à manipulação ou ao dano – era alvo de sanções jurídicas e morais³, enquanto a primeira era tolerada ou até valorizada no cotidiano (Prieto, 2007, p. 92).

A ambiguidade que marcava a compreensão dos saberes mágicos e medicinais femininos no mundo greco-romano foi gradualmente instrumentalizada pela nascente ortodoxia cristã⁴ para deslegitimar tais práticas e condenar suas portadoras. À medida que o cristianismo se consolidava como religião institucional, especialmente após o reconhecimento oficial pelo Estado romano no século IV, as práticas espirituais femininas – antes toleradas ou até respeitadas em seus contextos locais – passaram a ser ressignificadas como superstição ou magia demoníaca (Silva; Silva, 2021, p. 86-87).

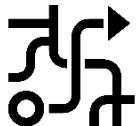
As mulheres, que por séculos atuaram como ponte entre o mundo natural e o espiritual – manipulando ervas, orações e símbolos –, tornaram-se alvo de desconfiança teológica e jurídica. A religiosidade encarnada em seus corpos e rituais, antes fonte de cuidado e respeito comunitário, passou a ser reinterpretada como ameaça à ordem cristã emergente. As práticas mágicas, tão comuns no cotidiano romano e intrinsecamente ligadas aos saberes dessas mulheres, passaram a ser progressivamente condenadas e perseguidas. Com a consolidação da ortodoxia, o que antes era considerado parte da vida e da cultura popular – curar com ervas, sonhar com símbolos, proteger com palavras – tornou-se suspeito, perigoso e associado à ação demoníaca.

SABERES FEMININOS ENTRE CURA E FEITIÇARIA: A AMBIGUIDADE DA MAGIA NA ANTIGUIDADE

Antes de ser somente atrelada a contextos negativos e associada a práticas obscuras ou pecaminosas, a magia ocupava um lugar significativo no âmbito da religiosidade popular da sociedade greco-romana. Nessa tradição cultural, a fé frequentemente se manifestava por meio de rituais performáticos, fórmulas orais,

³ Veremos mais sobre as consequências de tais práticas mais adiante.

⁴ A noção de “ortodoxia” no cristianismo primitivo não nasce como uma verdade teológica absoluta, mas como o resultado de disputas históricas por autoridade. O que hoje se entende como ortodoxia cristã foi, na verdade, apenas uma entre várias interpretações em disputa nos séculos iniciais da fé cristã, e que ganhou predominância não por ser mais verdadeira, mas por ter sido politicamente bem-sucedida em se alinhar às estruturas emergentes de poder eclesiástico (Pagels, 1989b, p. 142-143). Assim, a ortodoxia foi construída em oposição a outras formas de cristianismo, rotuladas posteriormente como heresias – muitas das quais possuíam forte presença feminina ou ofereciam leituras alternativas da autoridade espiritual.



objetos simbólicos e gestos que visavam provocar transformação, proteção ou êxtase espiritual.

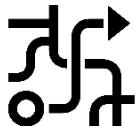
O termo magia (*μαγεία*), por sua vez, tem origem no persa *magos* – designação de uma casta sacerdotal especializada na arte da adivinhação, na leitura de sonhos e na astrologia, conforme os preceitos da tradição zoroastriana. Como observa Naomi Janowitz (2002, p. 10), esses especialistas eram respeitados por sua sabedoria e, em muitas ocasiões, atuavam como conselheiros de líderes militares e políticos. Na era greco-romana, o termo magos ampliou seus sentidos e passou a circular com distintas conotações. Em alguns contextos, preservava sua associação original com sacerdotes das religiões de mistério⁵. Em outros, ganhava um caráter depreciativo, sendo associado à figura do trapaceiro ou do feiticeiro enganador (Janowitz, 2002, p. 9).

A separação entre magia e religião, era fluída. Para muitos, a magia consistia em práticas voltadas à manipulação do divino com objetivos pessoais, enquanto a religião seria caracterizada por sua legitimidade pública e por ser, supostamente, isenta de interesses individuais (Pollard, 2014, p. 185). No contexto romano, rituais conduzidos em espaços sagrados oficiais, como templos, gozavam de reconhecimento e status religioso, ao passo que ações místicas realizadas em esferas privadas, longe da supervisão institucional, podiam ser enquadradas como práticas mágicas e, portanto, condenadas (Meggitt, 2013, p. 183-185). Dessa forma, o que definia se um ato pertencia ao domínio do sagrado ou não, não era seu conteúdo em si, mas o modo como era percebido em relação à ordem pública e ao controle social (Prieto, 2007, p. 90).

Essa interpretação peculiar da magia contribuiu diretamente para a posterior perseguição de mulheres que, por dominarem saberes astrológicos e botânicos, bem como pela confecção de poções, passaram a ser chamadas de *pharmakis*⁶

⁵ As religiões de mistério – ou cultos de mistério – foram sistemas religiosos iniciáticos praticados na Antiguidade, especialmente entre os gregos e romanos, com influências egípcias, persas e do Oriente próximo. Eram chamadas “de mistério” (*mystēria*) porque seus ritos, doutrinas e símbolos eram reservados exclusivamente aos iniciados, e o conteúdo das cerimônias era mantido em segredo sob pena de punição divina ou social. Para discussões mais detalhadas sobre cultos de mistério, ver “Cultos de Mistério: Dionísio e as origens ocultas do cristianismo” (Junior, 2017).

⁶ Os preparos feitos pelas curandeiras – como poções, remédios, unguedtos, toda e qualquer substância utilizada afim de alterar o estado de um corpo – era chamado de *pharmakon*. Um termo genérico para medicamento. Algumas dessas substâncias podiam extrapolar o campo



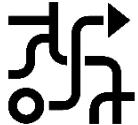
(feiticeiras). O uso de plantas – muitas vezes tóxicas – fez com que fossem associadas às chamadas “ervas das bruxas” e vistas como “portadoras de morte”. Essa reputação levou a acusações de envenenamento e de que preparavam “filtros amaldiçoados”, além de alegações de que usavam “venenos soporíferos naturais” para induzir o sono em outras pessoas, o que supostamente facilitava a realização de atos maléficos – de acordo com seus opositores (Valentini, 2010, p. 101).

Além das poções com finalidades curativas e mágicas, essas mulheres também eram conhecidas por confeccionar amuletos de proteção, frequentemente gravados com nomes de divindades, que eram vendidos para uso junto ao corpo do portador (Kalleres, 2014, p. 224). Algumas curandeiras se destacavam pelo uso ritual da saliva, considerada poderosa contra o mau-olhado (*baskania*), além de aplicarem toques, fumigações e outros gestos terapêuticos como parte de suas técnicas de cura (Kalleres, 2014, p. 224-225).

Apesar da presença ativa e reconhecida dessas mulheres na vida cotidiana, a crença em seus poderes – especialmente entre outras mulheres – era frequentemente motivo de escárnio por parte dos homens. Como aponta Dayna S. Kalleres, autores do final do período helenístico e do início do Império Romano demonstravam um desprezo sistemático pelo que classificavam como “credulidade feminina”, vista como uma ameaça à ordem doméstica e à racionalidade masculina. Essa suposta ingenuidade permitia, segundo esses autores, a entrada de *praecantrices* – cantoras de encantamentos – e outras praticantes de magia no espaço privado do lar (Kalleres, 2014, p. 225).

Esse imaginário aparece em textos literários como a comédia *Miles Gloriosus*, de Plauto. Nos versos 690 a 695, o personagem Pирgopolinices ridiculariza os pedidos da esposa – retratada como tola e gastadora – ao narrar com ironia os gastos domésticos com doces, presentes e serviços de adivinhas e feiticeiras:

físico, terapêutico, e alcançar o estado psíquico. Nesse contexto, não demorou para que o sentido do termo fosse alterado, de forma que ganhasse conotações pejorativas. A partir de então, passa-se a utilizar o termo *pharmaka* (terminologia particular dos filtros ou drogas) para se referir a qualquer coisa que perturbara os espíritos ou tivesse intenção mortal. Como observa Christine Prieto, na Antiguidade, não havia uma separação rígida entre ciência e magia, o que fazia com que muitos conhecimentos médicos fossem interpretados como saberes extranaturais – e, portanto, demoníacos (2007, p. 91). A *pharmakis* (a forma masculina seria *pharmakos*), mulher que dominava o uso dessas substâncias – equivalente à farmacêutica ou curandeira – passou a ser percebida não como alguém que cura, mas como uma envenenadora, uma preparadora de filtros mágicos e, por extensão, uma feiticeira.



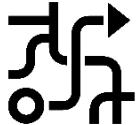
por favor, querido marido, me dê um pouco de dinheiro, mamãe precisa de um presentinho. Me dê dinheiro para comprar doces; me dê dinheiro para dar no próximo domingo às *praecantrici, coniectrici, hariolae atque haruspicae*. Se eu não tiver dinheiro, vou enfurecer a senhora que lê o futuro pelas minhas sobrancelhas (Plauto, *Miles Gloriosus*, 690-695, tradução própria).

As adivinhas frequentemente recorriam a uma combinação de saberes e práticas para atingir estados alterados de consciência que facilitassem o acesso ao divino. Entre os métodos utilizados estavam a ingestão de poções preparadas com ervas específicas, o uso de perfumes e ungamentos, a privação de sono, bem como jejuns prolongados, danças ritualísticas e meditação (Luck, 2006, p. 473-484). Tais práticas visavam induzir o transe necessário para receber mensagens de ordem espiritual ou profética.

Como exemplifica Georg Luck, a *Pythia* (pitonisa) em Delfos – tradicionalmente conhecida como sacerdotisa de Apolo – originalmente não estava vinculada a esse culto, mas sim a um sistema oracular mais antigo, ligado à deusa conhecida como Grande Mãe. Segundo as crenças arcaicas, essa deusa possuía o conhecimento do futuro e era ela quem concedia à profetisa o *enthousiasmos* (êxtase divino). As visões e a linguagem incompreensível que emergiam desse estado faziam parte da revelação sagrada, e não eram lidas pelos crentes como desordem ou loucura, mas como sinal de contato legítimo com o transcendente (Luck, 2006, p. 37-38).

Além do transe induzido por práticas corporais e substâncias, as adivinhas também empregavam diversas técnicas instrumentais para acessar presságios e realizar previsões. Uma das formas mais comuns era a divinação por objetos, como o lançamento ritual de favas ou grãos-de-bico, cuja disposição era interpretada simbolicamente (Valentini, 2010, p. 45). Outras técnicas envolviam elementos visuais e líquidos, como a hidromancia – leitura da água – e a catoptromancia, que utilizava espelhos para revelar segredos ocultos ou eventos futuros. Em muitas dessas práticas, a presença de um médium – frequentemente um menino em transe – era fundamental para a recepção da mensagem profética (Luck, 2006, p. 82).

Algumas mulheres atuavam como mediadoras entre o mundo dos vivos e dos mortos, invocando espíritos ancestrais com finalidades que iam da orientação espiritual à cura ou revelação de verdades ocultas – prática conhecida como



necromancia (*nekromanteía*). Os rituais necromânticos serviam a diversos propósitos, entre eles: prever o futuro (como o desfecho de batalhas ou a ascensão de imperadores); esclarecer eventos passados, como mortes repentinas; recuperar objetos perdidos ou roubados; resolver disputas ou causar dano a inimigos; obter conhecimento secreto; influenciar decisões jurídicas e políticas; lançar feitiços amorosos; ou ainda pacificar espíritos inquietos que perturbavam o mundo dos vivos (Luck, 2006, p. 210-263; Faraone, 2001, p. 49).

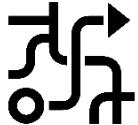
Durante os rituais de necromancia, era comum a invocação de divindades ligadas aos cultos de mistério greco-romanos, como Hades, Perséfone, Hécate (Trivia ou Diana), Érebo, Caos, Tisífone (uma das Fúrias), as Parcas e Caronte. Também eram frequentemente invocadas divindades de outras tradições, como as egípcias e semitas, entre elas Ereschigal, Thoth, Anúbis e Osíris (Ogden, 2002, p. 250).

Esses rituais, muitas vezes realizados à noite e em locais subterrâneos ou cavernosos, envolviam elementos considerados liminares e impuros – como cadáveres, ossos e fluidos corporais. Por esse motivo, seus praticantes passaram a ser associados a forças obscuras e acusados de manter vínculos com espíritos malignos ou entidades demoníacas, tornando-se alvo de perseguição social e condenação moral, especialmente à medida que a influência cristã se consolidava (Ogden, 2002, p. 116; 179-202).

A lógica de perseguição, inicialmente direcionada às necromantes – prática considerada “abominável” e “repugnante” por pensadores como Platão e condenada por diversas leis romanas⁷ (Luck, 2006, p. 211) – logo se expandiu para abranger todas as mulheres que demonstravam algum tipo de saber considerado subversivo ou sobrenatural. A relevância e o prestígio que curandeiras e adivinhas haviam conquistado na Antiguidade, graças a seus conhecimentos que transitavam entre o cuidado do corpo e a mediação com o transcendente, foram sendo gradualmente suprimidos à medida que o cristianismo se consolidava como estrutura normativa da fé e da moral no mundo romano.

Tais práticas passaram a ser reinterpretadas como expressões de engano demoníaco. O que antes era reverenciado como dom ou poder feminino tornou-se indício de perversidade e corrupção moral. Inaugura-se, então, uma nova lógica

⁷ Veremos alguns exemplos dessas leis mais adiante.



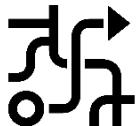
repressiva: a mulher que cura, que vê, que conhece – transforma-se na mulher que ameaça. É nesse cenário que encontramos a figura da feiticeira, alvo constante da perseguição teológica, jurídica e simbólica promovida pela ortodoxia cristã em formação.

DO SAGRADO AO PECADO: O CRISTIANISMO E A REPRESSÃO AOS SABERES FEMININOS

À medida que a fé cristã se institucionalizava, formulando dogmas, preceitos e normas litúrgicas, também se consolidava uma liderança hierárquica preocupada em definir os limites da ortodoxia. Nesse processo, expressões religiosas populares, tradições locais e práticas espirituais que não se alinhavam às diretrizes estabelecidas pelos líderes da Igreja passaram a ser fortemente combatidas. O discurso cristão passou a condenar sistematicamente costumes associados à magia, à adivinhação e ao culto das divindades não-cristãs.

Essa condenação foi especialmente severa quando dirigida às mulheres identificadas como feiticeiras, cuja atuação espiritual era vista como dupla ameaça: por um lado, contrariavam os dogmas de uma fé em estruturação; por outro, encarnavam a desordem moral segundo um imaginário patriarcal que já as associava ao engano, à tentação e ao pecado. Dessa forma, a intolerância religiosa, unida à visão sobre o feminino herdada de tradições antigas⁸ fez com que os saberes femininos, antes reverenciados, fossem demonizados e perseguidos em nome da salvação da alma e da pureza da fé.

⁸ Filósofos da Antiguidade, como Aristóteles e Platão, foram amplamente citados – tanto na filosofia quanto na teologia cristã posterior – para legitimar discursos de inferiorização e repressão da mulher, especialmente da figura da feiticeira. Aristóteles atribuía às mulheres uma suposta “habituação ao veneno” e até mesmo a capacidade de envenenar pelo olhar durante o período menstrual, relacionando-as a “admiráveis segredos de magia” (Thomasset, 1990, p. 92). Sua conhecida afirmação de que a mulher seria um “macho falhado”, biologicamente incompleto, e dotada de uma “fraqueza constitutiva” teve profundo impacto nas concepções sociais e políticas que marcaram a Antiguidade Tardia e se estenderam até a Idade Média (Dalarun, 1990, p. 56). Platão, por sua vez, embora menos misógino em certos aspectos, também sustentava a desigualdade entre os sexos. Em *O Banquete*, contribuiu para o discurso de subordinação feminina ao afirmar que as mulheres não possuíam a mesma natureza que os homens, reforçando sua posição secundária no cosmos e na estrutura social (Pomeroy, 1995, p. 88).



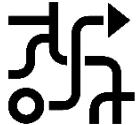
A visão dos Pais da Igreja⁹ a respeito da mulher foi influenciada pela narrativa da Criação e da Queda do homem¹⁰ na narrativa bíblica, levando à construção da figura feminina como o “segundo sexo”, inferior e desfavorável. A leitura patrística desta narrativa atribuiu a Eva o papel central na Queda da humanidade. Ambrósio de Milão, por exemplo, afirmou que “a mulher é que foi a autora da falta para o homem, não o homem para a mulher” (PL 14, col. 303). Jacques Dalarun observa que, na visão dos Pais da Igreja, enquanto a serpente do Éden foi identificada como o Diabo, à mulher coube o papel de tentadora (1990, p. 35).

Tertuliano, em sua obra *De cultu feminarum* (A Moda Feminina), foi ainda mais contundente ao afirmar que a culpa de Eva recaía sobre todas as mulheres, responsabilizando-as coletivamente pela Queda. Em seu texto, adverte: “Não sabes tu, que és Eva também?”, instaurando a ideia de que a mulher seria a “porta do diabo” por ter seduzido o homem, imagem de Deus. Essa interpretação associava a feminilidade não apenas ao erro, mas ao perigo, justificando sua dominação. Ao comentar sobre a relação de Eva com as mulheres, o autor afirmou que:

neste mundo, é agora executada a sentença divina contra esse teu sexo: é necessário que resistas também à condição de acusada. És tu a porta do diabo, és tu que quebraste o sigilo da genealogia, és tu a primeira que transgrediu a lei divina, estás a circundar aqueles que o diabo não conseguiu iludir; tu, de maneira tão fácil, aniquilas o homem, imagem de Deus; por isso que tens merecido tudo que é a morte, também o filho de Deus teve de morrer: e está agora em espírito e coberto de ornamentos a tua túnica de pele? (Tertuliano, *De cultu feminarum*, I, 1.2).

⁹ A expressão “Pais da Igreja” refere-se aos teólogos e líderes eclesiásticos dos primeiros séculos do cristianismo (aproximadamente entre os séculos II e V) que tiveram papel central na formulação doutrinária e consolidação da ortodoxia cristã. Esses autores – como Tertuliano, Irineu de Lyon, Orígenes, Atanásio, Agostinho, entre outros – escreveram tratados, sermões e comentários bíblicos que influenciaram profundamente a definição do que seria considerado o ensinamento legítimo da fé cristã. A autoridade dos *Patres Ecclesiae* foi gradualmente reconhecida como normativa, e seus escritos tornaram-se referência para a teologia oficial da Igreja, especialmente no processo de repressão a visões dissidentes, práticas populares e à presença feminina em papéis espirituais autônomos.

¹⁰A “queda” da humanidade refere-se à narrativa bíblica do Gênesis (Gn 3), na qual Adão e Eva, os primeiros seres humanos, de acordo com a história, desobedecem à ordem divina ao comer do fruto da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal. Esse ato é interpretado, na tradição cristã, como o momento em que o pecado entrou no mundo, rompendo a harmonia original entre Deus e a humanidade. A teologia cristã dos pais da Igreja, especialmente a agostiniana, interpreta essa desobediência como a origem do pecado original, herdado por todos os seres humanos. A mulher, por ter sido a primeira a ceder à tentação na narrativa, passou a ser vista por muitos autores eclesiásticos, como a responsável pela corrupção da criação e pela fragilidade moral da humanidade (Pagels, 1989a, p. 141-143).



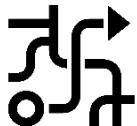
Alinhado ao discurso dos demais Pais da Igreja, que condenavam as tradições das religiões de mistério, Agostinho via as práticas mágicas – que ele reunia sob o termo *supersticio* – como formas de pacto com demônios. Para ele, a *supersticio* englobava tanto o culto a criaturas como se fossem Deus quanto a consulta ou aliança com demônios por meio de rituais, símbolos e acordos ocultos. Em sua obra *A Doutrina Cristã*, ele catalogou uma série de práticas proibidas, como livros de presságios, símbolos mágicos, encantamentos, amuletos, astrologia, adivinhações baseadas em espasmos corporais e até hábitos supersticiosos do cotidiano (Agostinho, 2002, p. 53-58).

Contudo, ele não negava a eficácia desses atos, mas atribuía seus efeitos a demônios enganadores, cuja atuação era permitida por Deus para punir a vaidade e a curiosidade dos homens. Agostinho escreveu que:

[...]os homens cúpidos de experiências más venham a ser abandonados ao escárnio e ao ludíbrio, como merece sua vontade: escarneçem deles e os enganam os anjos prevaricadores, aos quais, conforme uma grandiosa ordem das coisas, foi entregue, por leis providenciais, esta parte mais baixa do universo. E pelos seus escárnios e enganos, acontece que neste plano de adivinhações supersticiosas e perniciosas os astrólogos anunciem muitos eventos passados e futuros, os quais se realizam, como eles dizem. São fatos que se desenrolam segundo as observações deles, tornando-os convencidos e levando-os a se entregarem com mais paixão às pesquisas, para se envolverem cada vez mais pelos laços de pernicioso erro [...] (Agostinho, 2002, p. 55).

Em *A Cidade de Deus*, ele também critica duramente a *teurgia* – prática que consistia em evocar poderes sobrenaturais, supostamente divinos, para realizar milagres ou obter revelações. Ao mencionar o filósofo neoplatônico Porfírio, que se dedicou a essas artes, Agostinho adverte que mesmo homens eruditos podem cair em “artes ilícitas” para satisfazer a curiosidade humana. Para ele, tais manifestações não provêm de Deus, mas são “ficções de demônios enganadores” destinadas a enredar almas ingênuas e sedentas de poder (Agostinho, 2023).

João Crisóstomo era ainda mais severo e referia-se às curandeiras com termos pejorativos, chamando-as de “velhas bêbadas, tolas, vindas do submundo urbano”, que ofereciam “encantamentos de cura para bebês doentes que eram cuidados por amas dentro dos lares, que desesperadamente afixavam amuletos protetores nos braços dos pequenos” (João Crisóstomo, 2014, p. 349-358; Kalleres, 2014, p. 221-222). Segundo ele, prostitutas também recorriam à “magia erótica” para



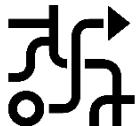
seduzir maridos antes fiéis, desestabilizando lares cristãos e destruindo famílias (Kalleres, 2014, p. 222). Em seus sermões e escritos, Crisóstomo utilizava de estereótipos para retratar as praticantes de magia como ameaças demoníacas à salvação, reforçando uma oposição simbólica entre os “perigos mágicos” e a vulnerabilidade moral do lar cristão.

Nesse cenário, mesmo rituais aparentemente inofensivos – como amuletos ou encantamentos realizados em nome de Deus ou de Jesus – eram condenados como idolatria. Para Crisóstomo, apenas o símbolo da cruz possuía autoridade verdadeira para repelir as forças demoníacas (Silva; Silva, 2021, p. 100). As mulheres que produziam poções – sobretudo de natureza amorosa – eram acusadas de usar “encantamentos, libações, filtros, poções e inúmeras outras coisas” para “reter amantes”, “invocar o Diabo” ou mesmo “realizar encantamentos aos mortos contra as esposas de seus clientes” (Kalleres, 2015, p. 70-71).

Aquelas que demonstravam algum conhecimento mágico eram percebidas como uma ameaça à família cristã, pois usavam “magia erótica para seduzir maridos outrora obedientes em infidelidades apaixonadas que destruíam famílias cristãs” (Kalleres, 2015, p. 72). Ao longo desse processo, a figura da feiticeira foi se consolidando como inimiga da moral cristã e da estabilidade familiar. A soma da tradição filosófica greco-romana – que considerava a mulher como inferior e moralmente instável – e a repressão promovida pelos líderes cristãos contra práticas mágicas, especialmente as protagonizadas por mulheres, resultou na instauração de uma imagem feminina associada à sedução, à ruína e à ameaça espiritual.

O próprio corpo feminino passou a ser compreendido como instrumento de pecado, fonte de tentação e desordem moral para os homens, que seriam facilmente seduzidos e desviados por sua presença. As mulheres eram descritas como “sedutoras, conhecedoras de feitiços e manipuladoras”, e, por isso, deveriam ser evitadas pelos homens cristãos (Mattos; Nogueira, 2020, p. 45).

Com a crescente consolidação da ortodoxia cristã, a Igreja buscou monopolizar o sagrado, deslegitimando a autoridade espiritual de tradições concorrentes, como as práticas das religiões de mistério e judaicas. O poder de interagir com entidades sobrenaturais foi gradativamente retirado de mulheres e de líderes religiosos não-cristãos, e transferido para o interior da Igreja, onde o sinal da



cruz passou a ser apresentado como o único “signo redentor” (Silva; Silva, 2021, p. 101-102).

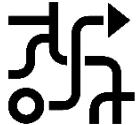
Nesse processo de monopolização do espiritual, as divindades tradicionalmente associadas à magia, ao feminino e aos saberes ancestrais cultivados pelas mulheres foram reclassificadas como demônios pelos Pais da Igreja – uma estratégia teológica que visava suprimir os poderes simbólicos rivais e enfraquecer a legitimidade dos cultos não-cristãos.

QUANDO DEUSAS VIRAM DEMÔNIOS: O APAGAMENTO DAS DIVINDADES NÃO-CRISTÃS

Os comentários dos líderes cristãos contra as mulheres ligadas à magia não se limitaram às figuras humanas. Eles também operaram de forma simbólica, atingindo antigas divindades – sobretudo as femininas – que, por séculos, haviam sido reverenciadas como guardiãs do nascimento, da cura, do conhecimento e dos ritos de passagem. Potências divinas antes cultuadas por sua sabedoria, cuidado e força passaram a ser associadas ao proibido, classificadas como demônios, e tiveram seus templos e imagens destruídos, como evidencia um santuário encontrado na região de Cumas, onde estátuas de divindades como Vênus e Anúbis – do culto egípcio – foram mutiladas. Paolo Caputo descreve que a estátua romana de Anúbis, assim como outras três imagens encontradas no local, foi “decapitada, perdeu parte do rosto, o braço esquerdo e a mão direita”, enquanto “as outras duas estatuetas representando Harpócrates-Hórus também foram completamente destruídas e obliteradas” (Caputo, 2009, p. 247). Segundo ele, essa destruição provavelmente foi realizada por cristãos, após o Édito de Constantino (313) ou o Édito de Teodósio (392), em um contexto de repressão crescente aos cultos pagãos, como testemunha também a destruição do Serapeu de Alexandria, em 391.

Divindades ctônicas como Perséfone, Hades e, sobretudo, Hécate¹¹ – padroeira dos feiticeiros e considerada a divindade de todos aqueles que tinham a

11 Haviam dois tipos de representação da deusa: Hécate e a Hécate Trívia. A Hécate Trívia, “a das três faces”, opunha-se à versão de uma só face por vezes associada a Ártemis, sendo representada como uma divindade infernal, habitante das encruzilhadas, onde eram erguidas suas estátuas. Tal como se fazia com os mortos, a ela eram oferecidos pães e bolos de mel; seus animais favoritos, os cães, também lhe eram imolados em rituais. De acordo com a crença, mãe de Circe e de Medeia, Hécate havia ensinado à humanidade as artes



magia como ofício – foram alvos centrais do processo de demonização promovido pela ortodoxia cristã emergente. Essas figuras passaram a ser associadas aos *daimones*¹², dentro de uma nova lógica dicotômica entre bem e mal, que se consolidava à medida que o cristianismo se expandia e se tornava religião oficial do Império. Nesse cenário teológico-moral, qualquer indivíduo que prestasse culto a tais divindades era considerado pecador, praticante de idolatria e passível de condenação (Luck, 2006, p. 276).

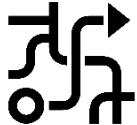
Como observam Gilvan e Érica da Silva, esse sistema classificatório precisou acomodar uma variedade de divindades, espíritos e potestades numa espécie de síntese teológica, o que possibilitou o surgimento da demonologia – um campo sistemático de compreensão da natureza e dos atributos de todos os espíritos (*pneumata*): seres considerados inferiores quando comparados à divindade suprema e onipotente dos cristãos (Silva; Silva, 2021, p. 92).

Agostinho, ao desenvolver o pensamento do filósofo judeu helenizado Fílon de Alexandria, aprofundou a noção de que haveria espíritos bons e maus. Ele sustentava que Deus, por ser inacessível à compreensão humana, comunicava-se por meio de mensageiros celestes – os anjos (Berardino, 2002, p. 390). Já no século III, o filósofo neoplatônico Porfírio – anteriormente mencionado – consolidou essa distinção ao separar os anjos, concebidos como entidades superiores e benéficas, dos demônios, definidos como seres inferiores e maléficos.

Orígenes, ao responder diretamente ao tratado *A Verdadeira Palavra* (*Logos Alēthēs*), do filósofo Celso – obra crítica ao cristianismo emergente –, rejeita o culto às divindades greco-romanas, como Atena, por considerá-las incompatíveis com a busca da “verdade e da piedade autêntica diante do Criador” (Orígenes, 2004, p. 379-380). Em sua refutação, Orígenes afirma que as divindades não-cristãs não passam

magicae. Seu culto era amplamente difundido no Império, sendo frequentemente invocada em ritos de magia e adivinhação (Silva; Silva, 2021, p. 91).

12 Os *daimones* já faziam parte do imaginário religioso antigo desde Homero, sendo que, em Hesíodo, passaram a ser associados aos mortos. No entanto, segundo a visão platônica expressa em *O Banquete* (202-203), o *daimon* não era uma entidade maligna, como viria a ser interpretado posteriormente pela tradição cristã sob forte influência da demonologia judaica (Silva; Silva, 2021, p. 92). Para Platão, os *daimones* eram seres intermediários entre os homens e os deuses, responsáveis por transmitir mensagens divinas, revelar presságios e mediar saberes mágicos. Desempenhavam, portanto, uma função positiva e fundamental no universo religioso da Antiguidade, especialmente nos contextos da adivinhação, dos oráculos e da filosofia espiritual.



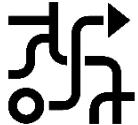
de demônios invocados pelos homens. Ao criticar a confusão de Celso entre anjos e demônios, ele explica:

[...] Como se jamais tivesse lido nossas escrituras sagradas, Celso dá a si mesmo uma resposta que ele nos atribui: segundo o que afirmamos, os anjos que descem de junto de Deus para fazer o bem aos homens são de uma outra espécie, e, em nossa opinião, são demônios sem dúvida. Celso não percebe que o nome “demônios” não é um termo indiferente como o nome “homens”, entre os quais existem bons e maus, nem um termo nobre como “deuses”, que não é aplicado aos demônios maus, às estátuas, aos animais, mas é dado por aqueles que são instruídos sobre as coisas divinas aos seres verdadeiramente divinos e felizes. O nome “demônios” sempre é aplicado a estes poderes maus que, separados do corpo grosseiro, seduzem e atormentam os homens e os rebaixam às coisas deste mundo longe de Deus e das realidades celestes [...] (Orígenes, 2004, p. 220).

Essa distinção entre “anjos bons” e “demônios maus” é fundamental para a teologia cristã patrística, pois fornece a base para a condenação das divindades não-cristãs como forças enganosas e inferiores, cuja atuação desvia os homens da verdade revelada e da salvação. No contexto da ascensão do cristianismo, os antigos deuses do panteão greco-romano passaram a ser reinterpretados como demônios subordinados a Satanás, o “príncipe deste mundo”, sendo responsabilizados por doenças, calamidades e desordens sociais (Silva; Silva, 2021, p. 92). Acreditava-se, no entanto, que a eficácia desses ataques malignos podia ser neutralizada pela ação dos anjos protetores – crença que se consolidou especialmente com o desenvolvimento da teologia patrística.

Nesse cenário, a invocação de deusas associadas à magia foi severamente condenada pelos líderes cristãos, que, por meio de seus discursos teológicos, argumentavam que os saberes mágicos não passavam de invenções ensinadas à humanidade por espíritos malignos. Os supostos milagres realizados por feiticeiras e magos seriam, portanto, obras de demônios – e não manifestações do divino –, operando não em nome de deuses, mas em aliança com o mal¹³ (Luck, 2006, p. 459).

¹³ Na Idade Média, um exemplo notável desse processo de demonização de antigas divindades ligadas aos cultos de mistério é o caso do deus celta com chifres – possivelmente associado, aos olhos dos romanos, à figura de Pan – que foi transformado pelos padres cristãos no protótipo do Diabo: com chifres, cascos fendidos, garras e aparência peluda (Luck, 2006, p. 37). Essa transfiguração simbólica também se expressa na consolidação da figura do Diabo como uma entidade única, masculina e centralizadora, em contraste com a multiplicidade de demônios que povoavam o imaginário medieval e renascentista. De acordo com Silvia Federici, essa figura unificada do Diabo substituiu antigas potências femininas como Diana, Hera e a Senhora do Jogo – divindades ou espíritos cultuados principalmente por mulheres –



Tal associação entre práticas mágicas e influência demoníaca contribuiu fortemente para a intensificação da perseguição aos praticantes de magia no contexto do Império Romano cristianizado a partir de Constantino, no século IV. Até então, a legislação romana se concentrava na repressão de magias consideradas *maleficia* – isto é, aquelas voltadas a causar dano, controlar vontades, provocar doenças ou interferir em afetos por meio de encantamentos. Com a ascensão do cristianismo como religião oficial, qualquer prática identificada como “mágica” passou a ser condenada, independentemente de seu fim específico. A repressão adquiriu contornos teológicos, e as punições tornaram-se mais severas e ideologicamente carregadas, expressando a nova moralidade imposta pela ortodoxia cristã emergente.

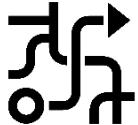
PERSEGUIÇÃO INSTITUCIONALIZADA: O DISCURSO CRISTÃO CONTRA MAGIA NAS LEIS ROMANAS

As Doze Tábuas – leis do período da República¹⁴, (451-450 aEC) – contêm a legislação mais antiga relacionada à magia. Apesar das controvérsias sobre sua interpretação, os preceitos referiam-se a práticas de *malum carmen*, isto é, “feitiços nocivos”. Plínio, o Velho (c. 23-79 EC) escreveu que *malum carmen* originalmente designava encantamentos ou fórmulas mágicas, mas o termo acabou abrangendo também calúnias e maldições com linguagem ofensiva (Graf, 1997, p. 42). A lei igualmente visava danos à propriedade, como a transferência de colheitas de um campo para outro por meio de *magicae artes*¹⁵ – prática mencionada por Derek Collins (2009, p. 210-211).

cujos ritos foram gradualmente apagados ou reinterpretados sob a ótica da heresia e da idolatria. A figura demoníaca, que antes era subordinada à feiticeira, assume agora o papel de senhor e dominador: o Diabo torna-se o arquétipo do marido ou mestre, e a mulher, sua serva. Nesse novo imaginário teológico e judicial, a feiticeira não comanda mais as forças ocultas – ela se submete a elas (Federici, 2017, p. 336-337).

¹⁴ Além das Doze Tábuas, temos também a *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* (81 a.C.), promulgada por Sila, que visava inicialmente a assassinos (*sicarius*) e envenenadores (*veneficus*). No entanto, devido à ambiguidade do termo *venenum* (veneno/substância mágica), o escopo da *Lex Cornelia* foi gradualmente ampliado para incluir uma variedade de atividades mágicas. Este estatuto tornou-se a base para todos os processos subsequentes de magia no direito romano (Collins, 2009, p. 214-215).

¹⁵ Ao escrever sobre As Doze Tábuas, Derek Collins comenta que Sérvio, gramático ativo no final do século IV d.C., em seu comentário à oitava Ecloga de Virgílio – poema inspirado no Idílio II de Teócrito, que narra a história de uma mulher apaixonada capazes, segundo a narrativa, de transformar homens em lobos, invocar espíritos e operar a tal transferência de colheitas (Ecloga 8.99). Sérvio associa essa imagem poética a um interdito presente nas Doze Tábuas: *ne pellicere alienas segetes* (“não atraias a plantação de outra pessoa”). Conforme

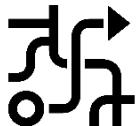


Ao analisar as Doze Tábuas, Collins observa que autores como Agostinho e Cícero relacionaram o preceito que proibia “atrair” (*pellicere*) a plantação alheia ao mesmo verso da oitava *Ecloga* de Virgílio, interpretando-o como referência direta às *magicae artes*. Esse alinhamento sugere que tal leitura era relativamente comum nos séculos IV e V EC. O problema, destaca Collins, é que, para nós “observadores externos”, fica claro que a expressão *magicae artes* nesse período já carregava implicações jurídicas negativas muito específicas – inexistentes no século V aEC., quando foi redigida a legislação das Doze Tábuas (2009, p. 210). Segundo o autor, as próprias Tábuas não mencionavam o uso de ervas (*herbae*) ou drogas (*veneno*) para a transferência de plantações, associação que deriva dessas interpretações tardias (Collins, 2009, p. 211). Sendo assim, não se tratava de uma proibição genérica da magia, mas da repressão aos efeitos concretos e nocivos que ela pudesse causar.

Mesmo no Império, não havia lei específica contra magos, mas o Senado intervinha quando práticas mágicas vinham a público nos tribunais (Prieto, 2007, p. 94). Como vimos anteriormente, a legislação romana sobre magia baseava-se mais

Collins, a mesma associação é feita por Agostinho e Cícero, o que sugere tratar-se de uma leitura já consolidada na Antiguidade Tardia (Collins, 2009, p. 210). Plínio, por sua vez, registra formulação próxima (*excantare segetem*), termo pouco usual que remete à ideia de atrair ou seduzir algo de um lugar para outro por meios invisíveis – neste caso, por encantamento. Assim, embora nas Doze Tábuas originais (século V a.C.) não haja menção direta a ervas ou drogas, o imaginário jurídico e literário dos séculos IV-V d.C. já associava tais práticas a feitiços condenáveis, refletindo a carga negativa e legalmente perigosa que a expressão *magicae artes* havia adquirido nesse período.

¹⁵ Os concílios, no contexto do cristianismo, eram assembleias formais de bispos e líderes eclesiásticos convocadas para deliberar sobre questões doutrinárias, disciplinares e administrativas da Igreja. Essas reuniões tinham caráter normativo, buscando estabelecer interpretações oficiais das Escrituras e uniformizar práticas de fé. O Concílio de Niceia, realizado em 325 EC por convocação do imperador Constantino I, foi o primeiro concílio ecumênico da história cristã. Entre suas decisões mais significativas, esteve a formulação do que recorre à magia para trazer de volta o amante Dáfnis – observa que a prática descrita de “transferir o trigo plantado para o campo de outra pessoa” se realizaria por meio de *magicae artes*. No texto virgiliano, a protagonista utiliza ervas (*herbae*) e drogas (*veneno*) vindas de Ponto, na Ásia, capazes, segundo a narrativa, de transformar homens em lobos, invocar espíritos e operar a tal transferência de colheitas (*Ecloga* 8.99). Sérvio associa essa imagem poética a um interdito presente nas Doze Tábuas: *ne pellicere alienas segetes* (“não atraias a plantação de outra pessoa”). Conforme Collins, a mesma associação é feita por Agostinho e Cícero, o que sugere tratar-se de uma leitura já consolidada na Antiguidade Tardia (Collins, 2009, p. 210). Plínio, por sua vez, registra formulação próxima (*excantare segetem*), termo pouco usual que remete à ideia de atrair ou seduzir algo de um lugar para outro por meios invisíveis – neste caso, por encantamento. Assim, embora nas Doze Tábuas originais (século V a.C.) não haja menção direta a ervas ou drogas, o imaginário jurídico e literário dos séculos IV-V d.C. já associava tais práticas a feitiços condenáveis, refletindo a carga negativa e legalmente perigosa que a expressão *magicae artes* havia adquirido nesse período.



na análise da finalidade dos rituais do que em sua natureza intrínseca: se fossem realizados visando ao bem comum ou trazendo algum benefício, eram tolerados; se, ao contrário, fossem considerados nocivos – sobretudo de cunho erótico ou fatal –, eram condenados pelo Estado (Prieto, 2007, p. 90-93).

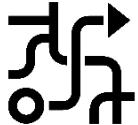
Contudo, a situação muda drasticamente com a conversão do imperador Constantino I, por volta de 313 EC. A partir desse momento, o cristianismo passa a ser unificado e, em 325 EC, no Concílio de Niceia¹⁶, torna-se religião oficial do Império (Pagels, 1989, p. 3-4). No governo de Teodósio I, as religiões de mistério são proibidas e seus templos fechados (Prieto, 2007, p. 60), inaugurando uma era de imposição da doutrina cristã sobre a vida social e religiosa.

Como vimos, a legislação romana já previa punições contra práticas mágicas e adivinhação consideradas nocivas ou subversivas ao Estado, como a *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, que criminalizava envenenadores – termo muitas vezes aplicado também aos “praticantes de magia”. Contudo, no reinado de Constâncio II (meados do século IV), filho de Constantino I, essas penalidades foram agravadas, com o *veneficium* sendo enquadrado como *maleficium* (ato deliberado de causar dano). Editos e leis passaram a proibir práticas religiosas não-cristãs, incluindo rituais de mistério, sob pena de morte. (Silva; Silva, 2021, p. 93).

As leis contra a magia, originalmente promulgadas por imperadores como Constantino e Constâncio II, foram posteriormente compiladas e sistematizadas sob Teodósio II no *Codex Theodosianus* e nas *Novellae*¹⁷, reunindo decretos emitidos

¹⁶ Os concílios, no contexto do cristianismo, eram assembleias formais de bispos e líderes eclesiásticos convocadas para deliberar sobre questões doutrinárias, disciplinares e administrativas da Igreja. Essas reuniões tinham caráter normativo, buscando estabelecer interpretações oficiais das Escrituras e uniformizar práticas de fé. O Concílio de Niceia, realizado em 325 EC por convocação do imperador Constantino I, foi o primeiro concílio ecumênico da história cristã. Entre suas decisões mais significativas, esteve a formulação do Credo Niceno, que afirmava a divindade de Cristo contra as teses do arianismo, e a definição de diretrizes para a unificação litúrgica, incluindo a data da Páscoa. O evento marcou um passo decisivo na institucionalização da ortodoxia cristã e na aproximação entre o poder imperial e a autoridade eclesiástica.

¹⁷ O *Codex Theodosianus*, promulgado em 438 EC sob o imperador Teodósio II, é uma compilação oficial de leis imperiais romanas vigentes desde Constantino I (313 EC) até o próprio reinado de Teodósio II. Ele reúne constituições, éditos e decretos que versam sobre temas diversos – da administração e impostos à religião e punição da magia – sendo uma das principais fontes para o estudo da política cristianizadora do Império. As *Novellae* (ou *Novellae Constitutiones*), por sua vez, consistem em leis posteriores à publicação do Código, emitidas para atualizar, esclarecer ou complementar disposições anteriores. Ambas as coleções são fundamentais para compreender a transição legal e cultural que consolidou o cristianismo como religião oficial e supriu práticas religiosas consideradas pagãs.



desde o início do século IV. Essas normas não apenas proibiam reuniões de hereges – como passaram a ser chamados os não-cristãos –, mas também ordenavam a queima de seus livros e previam punições severas, como exílio e execução.

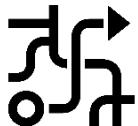
Um dos decretos de Constâncio II, datado de 1º de dezembro de 346, determinava que “os templos sejam imediatamente fechados em todas as cidades” e que qualquer pessoa que realizasse sacrifícios fosse “abatida pela espada vingadora”, além de terem seus bens confiscados. Até mesmo governadores que negligenciassem a aplicação dessa “vingança” seriam punidos (Pharr *et al.*, 1952, p. 472).

Outra lei, de tom igualmente rigoroso, estabelecia que hereges flagrados realizando “ritos supersticiosos” teriam seus bens confiscados e sofreriam “a pena suprema”. As casas onde tais práticas ocorressem seriam anexadas ao fisco, salvo se os donos denunciassem imediatamente os culpados. Além disso, ordenava-se a busca e queima imediata de livros “nocivos”, sendo a ocultação dessas obras punida com a morte, por equiparar o “infrator ao crime de magia” (Pharr *et al.*, 1952, p. 456).

Todos aqueles que, de algum modo, manifestassem conhecimentos passíveis de serem classificados como mágicos – como as curandeiras, intérpretes de sonhos e observadoras dos astros – passaram a ser oficialmente descritos como “inimigos da raça humana”, sujeitos à tortura e à morte. Um decreto imperial de 358 EC, dirigido ao prefeito pretoriano Touro, determinava que qualquer feiticeiro, astrólogo, adivinho ou praticante de artes semelhantes, mesmo que ocupasse posição de prestígio junto a algum governante ou ao César, não estaria imune à punição (Pharr *et al.*, 1952, p. 238). Aqueles condenados seriam submetidos a tortura até receberem uma execução considerada proporcional à gravidade de seu “crime”:

O mesmo Augusto a Touro, Prefeito Pretoriano. [...] Se, portanto, algum feiticeiro ou pessoa contaminada pela magia, que pela tradição popular é chamado de mágico, adivinho, vidente, ou ainda adivinho, ou mesmo astrólogo, ou alguém que esconda alguma arte de adivinhação por meio da interpretação de sonhos, ou que pratique qualquer arte semelhante, for encontrado em Minha comitiva ou na do César, não escapará da punição e da tortura sob a proteção de seu alto posto. Se for condenado por seu próprio crime e, por meio de negação, se opuser àqueles que o denunciam, será entregue ao cavalete de tortura, garras de ferro rasgarão seus flancos, e ele sofrerá punição digna de seu crime. Dado no terceiro dia antes das nonas de julho, em *Aríminum*, no ano do consulado de *Datiano e Cerealis* – 5 de julho, 358; 357 (Pharr *et al.*, 1952, p. 238, tradução própria).

O que se percebe é que após a oficialização do Cristianismo como religião do Império Romano, as leis contra a magia tornaram-se não apenas mais abrangentes, mas também mais severas, refletindo e amplificando as definições teológicas formuladas pelos líderes cristãos. Essa nova leitura, incorporada à legislação imperial, deu início a uma perseguição mais sistemática, ainda que a erradicação completa das



crenças e ritos mágicos populares tenha se revelado um processo lento, irregular e profundamente enraizado nas tensões culturais da época.

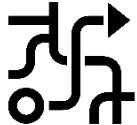
A proibição dos saberes ancestrais, preservados e transmitidos no cotidiano do Império – em grande parte por mulheres – foi mais do que uma simples estratégia de afirmação da fé cristã em detrimento de outras tradições religiosas. Tratou-se de um ataque institucionalizado pelo Estado romano. O ofício e o modo de vida das feiticeiras foram duramente ameaçados, a ponto de sua própria existência se converter em ato de resistência, necessário para que seus conhecimentos continuassem a sobreviver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A repressão aos saberes mágicos femininos na Antiguidade Tardia não foi um processo aleatório ou meramente moralista, mas uma estratégia discursiva e teológica cuidadosamente construída para legitimar o cristianismo em detrimento de outras tradições religiosas. Em seu processo de consolidação, a ortodoxia cristã necessitava de um “outro” que funcionasse como inimigo simbólico, e o mago – ou, mais especificamente, a mulher maga – cumpria esse papel com perfeição, por lidar com dimensões extranaturais que a fé cristã reivindicava como seu monopólio legítimo.

No entanto, a perseguição à figura feminina transcendeu o campo da disputa religiosa: estava profundamente enraizada na misoginia e no medo. Era fruto de uma necessidade narcisista masculina de afirmar-se como ápice da criação, relegando as mulheres a uma posição de subalternidade e submissão. Essa inferiorização era reforçada pela teologia patrística, que atribuiu às mulheres a culpa pela queda da humanidade, deslocando para elas uma responsabilidade coletiva que, na prática, funcionava como justificativa para controlar seus corpos, sua sexualidade e, sobretudo, seus saberes.

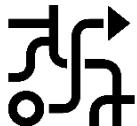
Essa lógica não se dissolveu com o fim da Antiguidade, mas se prolongou ao longo de todo o medievo, assumindo contornos brutais na caça às bruxas. Milhares de mulheres foram presas, torturadas e queimadas vivas apenas por serem mulheres – e, portanto, suspeitas de carregar em si a semente do pecado e da magia –, mesmo quando não havia prova concreta de envolvimento com qualquer prática mística.



Contudo, a tentativa de erradicar os saberes ancestrais não obteve êxito pleno. Eles sobreviveram nos segredos das casas, nas mãos que cuidavam de partos, nas ervas que curavam, nos sonhos que orientavam decisões e nos rituais íntimos que protegiam vidas. Sobreviveram nas mulheres que, mesmo silenciadas, mantiveram-se fiéis à sua essência de curandeiras, parteiras, conselheiras e guardiãs de memórias. Essas mulheres, perseguidas e executadas, continuam vivas hoje na herança simbólica e prática de seus saberes – pois a potência feminina, enraizada na terra e no corpo, não pode ser destruída.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus* Vol. 1. São Paulo: Paulus Editora, 2023.
- AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus Editora, 2002.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- BERARDINO, A. (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity (The Haskell Lectures on History of Religions)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- CAPUTO, Paolo. Aegyptiaca from Cumae: New Evidence for Isis Cult in Campania: Site and Materials. In: CASADIO, Giovanni; JOHNSTON, Patricia A. *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: The University of Texas Press, 2009, p. 235-250.
- COLLINS, Derek. *Magia no Mundo Grego Antigo*. São Paulo: Madras, 2009.
- DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigos. In: DUBY, Georges.; PERROT, Michelle. *História Das Mulheres no Ocidente*. Porto: Editora Afrontamento, 1990, p. 29-63.
- FARAONE, Christopher A. *Ancient Greek love magic*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- FEDERECL, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- GRAF, Fritz. *Magic in the Ancient World*. Translated by Franklin Philip. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.



JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às Cartas de São Paulo Vol. 3*. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

JUNIOR, Ruy Rocha. *Cultos de Mistério: Dionísio e as origens ocultas do cristianismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

KALLERES, Dayna S. *City of demons: violence, ritual, and Christian power in late antiquity*. Oakland: The University of California Press, 2015.

KALLERES, Dayna S. Drunken Hags with Amulets and Prostitutes with Erotic Spells: The Re-Feminization of Magic in Late Antique Christian Homilies. In: STRATTON, Kimberly B; KALLERES, Dayna S. *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 219-251.

LEWIS, Nicola Denzey. Living Images of the Divine: Female Theurgists in Late Antiquity. In: STRATTON, Kimberly B; KALLERES, Dayna S. *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 274-297.

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

MARTINS, Rafaela W. A.; CAMPOS, Mauro M. Bruxas e seus saberes ancestrais: um olhar a partir das perspectivas feministas decoloniais. *Revista TOMO*, São Cristóvão, v. 42, e17612, 2023. DOI: 10.21669/tomo.v42i.

MATTOS, Carlos Eduardo de A. de.; NOGUEIRA, Paulo A de S. Santas, Condenadas ou Demoníacas? Mulheres no Imaginário do Além-Mundo no Cristianismo Primitivo. *Mandrágora*, v. 26, n. 1, 2020, p. 29-47.

MEGGITT, Justin J. Did magic matter? The saliency of magic in the Early Roman Empire. *Journal of Ancient History*, v. 1, n. 2, p. 170-229, nov. 2013.

OGDEN, Daniel. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 2002.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus Editora, 2004.

PAGELS, Elaine. *Adam, Eve and the Serpent*. New York: Vintage Books Edition, 1989a.

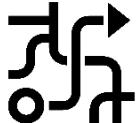
PAGELS, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books Edition, 1989b.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, notas e comentários de Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2009.

PLAUTO. *Miles Gloriosus*. Disponível em <https://www.thelatinlibrary.com/plautus/miles.shtml>. Acesso em: 03 de ago. 2025.

POLLARD, Elizabeth Ann. Magic Accusations against Women. In: STRATTON, Kimberly B; KALLERES, Dayna S. *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 183-218.

POMEROY. Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. London: Penguin Random House, 1995.



PRIETO, Christine. *Cristianismo e paganismo: a pregação do Evangelho no mundo greco-romano*. São Paulo: Paulus, 2007.

SILVA, Gilvan da; SILVA Érica C. M. da. A luta pelo monopólio do sagrado em Antioquia: João Crisóstomo e o ataque à magia e seus agentes (séc. IV d.C.). In: FIALHO, Maria do Céu; CANDIDO, Maria Regina; RODRIGUES, Nuno Simões (Org.). *Magia e superstição no Mediterrâneo Antigo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, p. 85-105.

TERTULIANO. *A moda feminina*. Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Verbo, 1974.

Theodosian code and novels and the sirmondian constitutions: a translation with commentary, glossary, and bibliography. Tradução de Clyde Pharr em colaboração com Theresa Sherrill Davidson e Mary Brown Pharr. Introdução de C. Dickerman Williams. Princeton: Princeton University Press, 1952.

THOMASSET, Claude. Da Natureza Feminina. In: DUBY, Georges.; PERROT, Michelle. *História Das Mulheres no Ocidente*. Porto: Editora Afrontamento, 1990, p. 65-97.

VALENTINI, Rosella Omicciolo. *Le erbe delle streghe nel medioevo*. Tuscania: Penne & Papiri, 2010.

Recebido em 12/08/2025

Aprovado em 02/12/2025