

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CARLOS GUILHERME FAGUNDES DA SILVA MAGAJEWSKI

“Quem é Este?”

**Poder, Medo e Identidade Mítica na Narrativa de
Marcos 4. 35 – 41**

São Bernardo do Campo

2010

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

“Quem é Este?”

**Poder, Medo e Identidade Mítica na Narrativa de
Marcos 4. 35 – 41**

por

Carlos Guilherme Fagundes da Silva Magajewski

Orientador: Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

Dissertação de mestrado apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de Mestre.

São Bernardo do Campo, 04 de janeiro de 2010

FICHA CATALOGRÁFICA

M27q Magajewski, Carlos Guilherme Fagundes
“Quem é este” : poder, medo e identidade mítica na narrativa de Marcos 4.35-41/ Carlos Guilherme Fagundes Magajewski.-- São Bernardo do Campo, 2009.
138fl.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Orientação de: Paulo Augusto de Souza Nogueira

1. Bíblia – N.T. – Evangelho de Marcos – Crítica e interpretação
2. Bíblia – N.T. – Marcos – Exegese 3. História cultural I. Título
CDD 226.30663

**Esta dissertação contou com o apoio do IEPG - 2º semestre de 2007 –
e também do CNPq - 1º semestre de 2008 até o final do 1º semestre de 2009**

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família. Meus pais, Vânia Aliz e Homero Osvaldo, bem como meu irmão João Affonso, minha avó Esther, tios, tias, primos, primas. Todos e todas permaneceram na torcida durante a escrita desta dissertação, e, sem o apoio deles, não teríamos logrado alcançar nosso objetivo.

Agradeço também ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, que me acompanhou durante o processo de pesquisa e escrita desta dissertação. Aprendi muito com seu olhar afinado para as sutilezas exegéticas, bem como sua busca incessante por novas metodologias que permitam uma aproximação criativa e renovada de objetos às vezes tão repetitivos.

Agradeço aos colegas do Grupo de Pesquisa Oracula, pelo companheirismo e partilha de inquietações metodológicas.

Minha gratidão aos professores do curso de pós-graduação em Ciências da Religião, especialmente àqueles que lecionaram alguma das disciplinas que cursei: Profs. Drs. Jung Mo Sung, Archibald Mulford Woodruff, César Carbullanca Núñez, Paulo Roberto Garcia, Paulo Augusto de Souza Nogueira.

Agradeço às secretárias da pós-graduação, que sempre estiveram prontas a ajudar no atendimento e solução das questões burocráticas encontradas.

Agradeço também às bibliotecárias e funcionários e funcionárias da Biblioteca de Teologia, da Biblioteca Central e da Biblioteca Ecumênica da UMESP.

Aos amigos e amigas, sejam os de longa data, sejam os conquistados durante o decorrer do curso, expresso também minha gratidão. Aos “legionários”, Alex, Samuel, Luís Feli-

pe, Daniel Souza, Paulo Roberto Júnior, Eduardo Júnior, André Mazini, Cleiton Moraes e a mais nova legionária, Talita Costa. À Luciana Caetano, esposa de meu orientador, que me estendeu a mão e a amizade em momento em que me encontrava vulnerável e desorientado. É preciso mencionar meus colegas e ex-colegas da teologia, Prs. Tiago Valentin e Laura, Pra. Rute e seu esposo Rubinho, Prs. Billy Fádel, Daniel Camuçatto (e esposa, Josi), Filipe Maia (e esposa, Ju), Israel Saraiva, entre outros e outras, me acompanharam na torcida e incentivos.

Finalmente, agradeço a Deus pela oportunidade de continuar na busca do saber e dos meus sonhos, e de, nesta busca, sempre me surpreender com as pessoas, cheiros, cores, sabores e sons que se me apresentam. Agradeço, pois, ao Deus que se me apresenta transfigurado em todas estas realidades que mencionei.

RESUMO

Esta dissertação elabora uma exegese de Marcos 4. 35 – 41, “Jesus Acalma uma Tempestade”. Para tanto, parte da revisão crítica da pesquisa atual do Jesus Histórico em diálogo com a História Cultural, Micro-história e Psicologia Histórica, com o intuito de levantar questões pertinentes às narrativas míticas e sua importância para o saber histórico. Do mapeamento literário dos *Papiros Mágicos Gregos*, bem como referência ao *Hino de Auto-Exaltação* de Qumran, ao antigo testamento e a textos rabínicos posteriores ao Novo Testamento, emergem paralelos que são fundamentais para a compreensão da perícopes analisada. Assim, a exegese do texto em questão lança luz sobre os elementos de poder, medo e identidade mítica presentes na narrativa.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos – Papiros Mágicos Gregos – exegese bíblica – História cultural – narrativas míticas

ABSTRACT

This dissertation offers an exegesis of Mark 4. 35 – 41, “Jesus Stills a Storm”. Towards that goal, it starts with a critical survey of the current “Quest for the Historical Jesus” in dialogue with Cultural History, Microhistory and Historical Psychology, with the aim of raising relevant issues pertaining mythical narratives as well as their inherent value for our historical knowledge. From the literary mapping of the *Greek Magical Papyri*, and from evidence stemming from Qumran’s “Self Glorification Hymn”, as well as the Old Testament and the later rabbinical texts arise fundamental parallels that are critical for our understanding of said narrative. Thus, the exegesis of our *pericope* sheds light on the elements of power, fear and mythical identity present in the narrative.

Keywords: Mark’s Gospel – Greek Magical Papyri – biblical exegesis – Cultural history – mythical narratives

Sumário

Agradecimentos	5
Resumo	7
Abstract	8
Introdução	11
I – Quem é Este? A Pesquisa Recente do Jesus Histórico em Perspectiva	15
1. Uma breve história da pesquisa do Jesus Histórico	16
2. Jesus, mago Galileu. Morton Smith e sua obra polêmica.	20
3. Jesus entre os <i>Hassidim</i> . Geza Vermes e os rabinos carismáticos.	24
4. Jesus entre Bandidos, Profetas e Messias. Richard Horsley e os movimentos populares galilaicos.	28
5. Jesus, mago e comensal. John Dominic Crossan e o binômio “magia” e “refeição”. ³⁴	
6. John Meier. “ <i>Um Judeu Marginal</i> ” e com poucos contatos.	37
7. Gerd Theissen e o Jesus profeta-milagreiro	42

	10
8. Pesquisa brasileira recente e suas novas perspectivas. _____	44
9. Novos Horizontes? Contribuições de outros saberes para a pesquisa do Jesus Histórico. _____	49
10. Considerações Finais _____	57
II – Análise de Textos da Antiguidade _____	58
1. Palavras de Poder nos Papiros Mágicos Gregos _____	58
2. Identidade Mítica e o caso do hino de auto-exaltação de Qumran _____	73
3. Textos relacionados _____	85
4. Considerações Finais _____	92
III – Exegese de Marcos 4. 35 - 41 _____	93
1. Texto Grego e Tradução Literal _____	93
2. Análise Literária _____	94
3. Análise de Redação _____	105
4. Análise de Forma _____	108
5. Análise de Conteúdo _____	116
Considerações Finais _____	122
Referências Bibliográficas _____	127

INTRODUÇÃO

A hinódia protestante lança mão de diversos episódios bíblicos para seus propósitos. Encontramos o seguinte hino, o de número 342, no *Hinário Evangélico* utilizados nos cultos da Igreja Metodista:

Ó Mestre, o mar se revolta,
As ondas nos dão pavor,
O céu se reveste de trevas,
Não temos um salvador!
Não se te dá que morramos?
Podes assim dormir?
Pois a cada instante nos vemos
Já prestes a submergir!

*À minha palavra obedecerão,
Sossegai!
O vento em fúria, o rijo mar,
Ou a ira dos homens, o gênio do mal,
Jamais poderão a nau tragar
Que leva o dono da terra e Céus!
Pois todos têm de obedecer,
Sossegai! Sossegai!
Por que haveríeis vós de temer?
Sossegai!*

Mestre, mui grande tristeza
Me quer hoje consumir;
À dor que perturba a minha alma
Vem Mestre, vem acudir!
De ondas do mal tão medonhas
Como me livrarei?
Só tu podes salvar-me, ó Mestre;
Vem, pois, meu Senhor, meu Rei!
Mestre, chegou a bonança;

Em paz vejo o Céu e o mar;
 O meu coração goza calma
 Que não poderá findar.
 Detém-te comigo, ó Mestre,
 Excelso dom do Céu,
 E assim chegarei bem seguro
 Ao porto, destino meu.¹

Assim, o conhecido episódio narrado em Marcos 4. 35 – 41, “Jesus Acalma uma Tempestade”, se torna inspiração para este hino. Mas é interessante notar que o episódio, aqui, acaba se tornando uma analogia para as ondas que assolam a vida das pessoas, especialmente daquele que canta. O episódio em si aparece mais evidentemente na primeira estrofe. O refrão, inclusive, apresenta palavras colocadas na boca de Jesus. Além disso, é preciso que Jesus “fique ao meu lado”, durante a “mui grande tristeza” que “me quer hoje consumir”. As dores são, assim, “dores da alma”. O episódio narrado em Marcos, portanto, se torna uma grande alegoria da vida e suas angústias. A narrativa mítica se torna, pois, algo existencial. Jesus é o bom amigo, o qual acalma os medos mais profundos do coração humano.

Outras leituras do texto de Marcos 4. 35 – 41 são possíveis. Klaus Berger nos apresenta, como provocação, esta fascinante “desconstrução” dos milagres bíblicos, típica especialmente da pesquisa bíblica do século XIX e início do século XX:

Os anjos das histórias de Natal eram fogos-fátuos que não foram tidos como tais. A tempestade passou assim que o barco buscou um abrigo do vento ao circundar um promontório. No caso das bodas de Caná, Jesus tinha aparentemente trazido o vinho consigo, para fazer uma surpresa. O doente junto ao lago de Betsaida era um simulador a quem Jesus fez de conta que dava pernas. Os cinco mil ficaram saciados porque aqueles dentre eles que estavam bem abastecidos repartiram suas provisões assim que viram Jesus e os discípulos fazer o mesmo com seus poucos bocados. A filhinha de Jairo só aparentemente estava morta, e o mesmo se deu com o próprio Jesus. Ele recuperou os sentidos no fresco interior do sepulcro, se bem que enfraquecido, como quem está à beira da morte; depois se arrastou durante quarenta dias, encontrando-se ocasionalmente com os discípulos, os quais somente souberam explicar a sua reanimação enquanto ressurreição; e por fim separou-se para sempre deles, utilizando-se de uma nuvem baixa com o fim de poupar-lhes a visão do seu definhamento.²

Aqui, não temos representada uma “experiência pessoal com Jesus”. Temos, isso sim, uma leitura de cunho racionalista de várias narrativas neotestamentárias, entre elas “Jesus Acalma uma Tempestade”. Em suma, esse parágrafo é representativo da tendência de *expli-*

¹ HINÁRIO EVANGÉLICO. Hino 342. A letra em português é da autoria do Rev. William E. Entzminger.

² BERGER, Klaus. *É Possível Acreditar em Milagres?* P. 31.

cação dos milagres em termos de conhecimentos limitados, erros de percepção, etc., daqueles que supostamente os teriam observado. Pode-se ver nessas linhas o olhar condescendente, quase paternal, dirigido ao passado e suas pessoas que, afinal de contas, não haviam sido esclarecidas pela *ratio moderna*.

Marcos 4. 35 – 41 é o objeto de nossa pesquisa nesta dissertação de mestrado. Como ficou evidente nos textos vistos acima, a pluralidade de leituras de um simples relato bíblico é assombrosa. O que se quer, aqui, pois, é propor mais uma leitura deste texto. Se, por um lado, não intentamos uma leitura existencial do mesmo, por outro tampouco desejamos uma leitura racionalizante desta narrativa. Antes, interessa-nos situá-lo no seu contexto cultural, colocando-o em diálogo com outras vozes que possibilitem uma melhor compreensão do mesmo. Entendemos que a exegese tradicional se beneficia de aportes de outros saberes, e é nesta perspectiva que intentamos trabalhar nossa perícopes.

Neste sentido, percorreremos o seguinte trajeto:

No primeiro capítulo, abordaremos a literatura recente sobre a assim-chamada *Terceira Busca pelo Jesus Histórico* (a “Third Quest”). Passaremos em revisão os autores mais influentes desta área do saber acadêmico, buscando entender suas ênfases e metodologias particulares. Também procuraremos destacar suas contribuições mais importantes para esta pesquisa, bem como apontar-lhes limites. Assim, autores dos Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha e Brasil serão perscrutados com o propósito de estabelecer um *status quaestionis*. Finalmente, partindo de provocações de Klaus Berger – estudioso alemão do Novo Testamento, bem como das novas perspectivas históricas oferecidas pela história cultural e pela microhistória, buscaremos um diálogo criativo com a referida pesquisa sobre a vida de Jesus. Espera-se, assim, proporcionar caminhos para que se superem alguns limites que se observam nesta construção acadêmica moderna, muitas vezes ainda eivada de positivismo.

No segundo capítulo, intentamos construir um panorama cultural que seja pertinente à leitura exegética que nos propusemos de Marcos 4. 35 – 41. Assim, abordaremos intencionalmente com bastantes detalhes os *Papiros Mágicos Gregos* como fonte fundamental para nossa pesquisa. Além destes documentos, analisaremos a fundo um texto enigmático encontrado nos *Manuscritos do Mar Morto*, o “Hino de Auto-Exaltação”. Fazemos esta análise para, entre outras coisas, estabelecer que o judaísmo da época de Jesus era extremamente plural e capaz de expressões bastante ousadas como “pois eu sou contado entre os deuses”. Neste recorte bastante estreito de Qumran, encontramos um texto que desafia leituras racionalistas modernas e poderá soar esdrúxulo para muitos ouvidos. Analisaremos, então, para-

lelos do Antigo Testamento – a narrativa de Jonas é o principal exemplo – bem como textos rabínicos posteriores que giram em torno de aplicações desta narrativa. Finalmente, enfocaremos as figuras de Hanina ben Dosa e Honi, o “traçador de círculos” como possíveis paralelos para a figura do Jesus Histórico.

No terceiro e último capítulo, faremos a exegese propriamente dita de Marcos 4. 35 – 41. A metodologia adotada é, em última análise, a exegese tradicional. Todavia, à luz das discussões tanto do primeiro quanto do segundo capítulo, pretendemos que a leitura exegética possibilite uma nova aproximação de uma narrativa que é considerada como de “segunda linha” para a construção do saber histórico, por ser evidentemente mítica. Esperamos que, na análise de conteúdo da narrativa, suas questões fundamentais sejam elucidadas em relação com a cultura da época.

I – QUEM É ESTE? A PESQUISA RECENTE DO JESUS HISTÓRICO EM PERSPECTIVA

Neste capítulo, intentamos delinear o panorama da pesquisa recente do Jesus Histórico. Queremos, através disso, ressaltar opções metodológicas que marcam determinados autores, na tentativa de perceber suas possibilidades e limitações. Finalmente, pretendemos colocá-las em diálogo com a história cultural e a micro-história. Tentaremos, assim, perceber novas possibilidades para a pesquisa do tema.

Tal perspectiva de abordagem, portanto, ocasiona dois cortes importantes: primeiro, a própria seleção de autores ligados à “busca” pelo Jesus Histórico está atrelada aos nossos interesses de pesquisa. Dialogaremos com autores que entendemos que mais contribuições apresentem à nossa temática. Segundo, a própria seleção de material e as ênfases procuradas neste ou naquele autor são tributárias do nosso objetivo principal. Assim, as tônicas que destacaremos em cada autor visam atender, também, às necessidades que se apresentam em nossa pesquisa.

Finalmente, ao final da discussão da obra dos autores analisados, entabularemos diálogos interdisciplinares com a história cultural, a micro-história, a antropologia e a psicologia histórica. O objetivo desta abordagem é, simultaneamente, mantermo-nos dentro da característica interdisciplinar da pesquisa do Jesus Histórico *bem como* apresentar, em muitos casos, contrapontos oriundos de outros saberes acadêmicos a algumas tendências que se observam.

1. Uma breve história da pesquisa do Jesus Histórico

É importante dedicarmos a atenção devida à advertência que nos faz John P. Meier:

Talvez seja melhor começarmos enfatizando que uma imensa armadilha que contamina não apenas a questão de Jesus e a Lei, mas toda a busca pelo Jesus histórico em geral: muito comumente somos confrontados por um empenho teológico mascarado como um empenho histórico.³

Toda pesquisa acerca de Jesus, neste sentido, está sob a suspeita de não ser um empreendimento legítimo. Sobre as intenções dos que se aventuram neste campo pesará sempre a dúvida de que, ao fim e ao cabo, pretendam apenas defender esta ou aquela opinião teológica. Não que tal suspeita sobre empreendimentos históricos pese somente sobre o campo da busca pelo Jesus Histórico. Pelo contrário, a própria disciplina da história tem enfrentado, neste tocante, a crítica pós-moderna de que não há um grama de objetividade sequer no resultado produzido.⁴ Neste sentido, vale ouvirmos a reflexão lúcida de Carlo Ginzburg sobre as dificuldades enfrentadas pela constatação cada vez mais evidente da clara dimensão narrativa do saber histórico:

Hoje, a insistência na dimensão narrativa da historiografia (de qualquer historiografia, ainda que em diferente medida) se faz acompanhar, como se viu, de atitudes relativistas que tendem a anular de *fato* qualquer distinção entre *ficção* e *história*, entre narrações fantásticas e narrações com pretensão de verdade. Contra essas tendências, ressalte-se, ao contrário, que uma maior consciência da dimensão narrativa não implica uma acentuação das possibilidades cognoscitivas da historiografia, mas, ao contrário, sua intensificação.⁵

Mais adiante, Ginzburg insistirá em um elemento fundamental para toda a pesquisa histórica:

Termos como “ficção” ou “possibilidade” não devem induzir a erro. A questão da prova permanece mais que nunca no cerne da pesquisa histórica, mas seu estatuto é inevitavelmente modificado no momento em que são enfrentados temas diferentes em relação ao passado, com a ajuda de uma documentação que também é diferente.⁶

Três elementos devem se destacar aqui, que nos servirão de horizonte no que se seguirá: primeiramente, a história propriamente dita não abre mão da *prova*. Isso significa que o

³ MEIER, John P. “O Jesus Histórico e a Lei Histórica: Alguns problemas dentro do problema”. In. CHEVITA-RESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. p. 229.

⁴ Ginzburg chega a utilizar a expressão “nível fabulatório identificável nas narrações com pretensões científicas”. Cf. GINZBURG, Carlo. *O Fio e os Rastros*. p. 326.

⁵ GINZBURG, Carlo. *O Fio e os Rastros*. p. 329.

⁶ GINZBURG, Carlo. *O Fio e os Rastros*. p. 334.

empreendimento historiográfico precisa de *documentação* para embasar suas asserções. Em segundo lugar, é preciso atenção aos *temas* tratados como sendo capazes de modificar o próprio *estatuto* da pesquisa. Em outras palavras, temas diferenciados requerem metodologias diferenciadas. Finalmente, a própria *documentação* precisa ser diferenciada para lidar-se com temas diferentes. Assim, nossa leitura da história da pesquisa recente do Jesus histórico procurará contemplar estes elementos: que *temas* são pesquisados? Para este fim, que tipo de documentação - as *fontes* - são privilegiadas? Finalmente, quais seus *pressupostos metodológicos* para uso das fontes?

A pesquisa do Jesus Histórico é,⁷ fundamentalmente, oriunda do período do iluminismo e tributária da modernidade.⁸ Gerd Theissen conta, a partir daí, cinco “fases” da pesquisa sobre a vida de Jesus. A primeira “vida do Jesus Histórico” foi produzida por Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) mas publicada apenas após sua morte em sete fragmentos, datados entre os anos de 1774 e 1778. É importante percebermos que tal pesquisa se deu em um ambiente da “religião da razão”, e que “com Reimarus se inicia o tratamento da vida de Jesus em *perspectiva puramente histórica*”. A fé na ressurreição é oriunda de uma “fraude objetiva”.⁹

Seu sucessor, David Friedrich Strauss (1808 – 1874), foi o primeiro a defender a aplicação do conceito de mito corrente na pesquisa vétero-testamentária da época à formação da tradição de Jesus. A tradição de milagres de Jesus, neste caso, não seria oriunda da “fraude objetiva” defendida por Reimarus, mas sim por um “processo inconsciente de imaginação mítica”.¹⁰ Segue-se então a produção das assim-chamadas “vidas liberais de Jesus” até o início do século XX – a segunda “fase” da pesquisa esboçada por Theissen.¹¹

A esta segunda fase segue-se o “colapso” da pesquisa, ocasionado primeiramente por Albert Schweitzer ao afirmar que as “vidas liberais de Jesus” eram projeções dos ideais dos

⁷ Cf. um esboço da pesquisa em THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. pp. 19 – 33. CORNELLI, Gabriele. “Introdução: Metodologia e Resultados Atuais da Busca pelo Jesus Histórico”. In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. pp. 17 – 22. Cf. tb. GARCIA, Paulo Roberto. “Jesus, um Galileu em Frente à Jerusalém: um Olhar Histórico Sobre Jesus e os Judaísmos de seu Tempo” In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. pp. 263 - 278.

⁸ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. p. 25. “Since such research arose only with the Enlightenment in the 18th century (Hermann Reimarus [1694 – 1768] being the first famous example of a “quester”), the quest for the historical Jesus is a peculiarly modern endeavor and has its own tangled history, from Reimarus to E.P. Sanders and lesser lights”.

⁹ THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. p. 21. Itálico consta na obra consultada.

¹⁰ THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. p. 22.

¹¹ Theissen chama estas “vidas liberais” de Jesus de “segunda fase da pesquisa”, posterior à primeira que foi representada por Reimarus e Strauss. THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. pp. 21 – 24.

seus próprios autores. Deve-se acrescentar que Wrede afirmava que o próprio evangelho de Marcos – considerado desde a ascensão da teoria das duas fontes como o documento mais “confiável” para a reconstrução da vida de Jesus, posto que o mais antigo – era fortemente tendencioso na sua apresentação de Jesus. Além disso, Schmidt demonstrou que a tradição de Jesus era originária de “pequenos fragmentos”, que foram então reorganizados por Marcos. Assim, nem mesmo a ordem das perícopes neste evangelho poderia servir de referência histórica precisa. Mas foi Bultmann quem definitivamente colocou a “busca pelo Jesus Histórico” em um impasse¹² com seu programa de “desmitologização”.

Discípulo de Bultmann, Ernest Käsemann, propõe em 1953 a “nova pergunta” pelo Jesus Histórico. Nomes como Bornkamm,¹³ Fuchs e Ebeling abraçam esta “nova busca”. Nesta fase da pesquisa, busca-se superar a dicotomia bultmanniana radical entre “o Cristo da Fé” e o “Jesus Histórico”, na tentativa de perceber-se no *kerygma* neotestamentário um mínimo que pudesse ser remetido ao próprio Jesus. O critério seria o da *diferença* – isto é, Jesus deveria ser visto contra o pano de fundo do judaísmo de sua época para encontrar-se tudo que fosse *diferente* deste cenário cultural. *Estes* elementos seriam oriundos de Jesus. Tal postura, evidentemente, atraiu críticas legítimas de que visava “separar” Jesus do judaísmo e, conseqüentemente, a própria igreja cristã de seu legado judaico.¹⁴

¹² THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. pp. 24 – 25. Cf. também GARCIA, Paulo Roberto. “Jesus, um Galileu em Frente à Jerusalém: um Olhar Histórico Sobre Jesus e os Judaísmos de seu Tempo” In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. pp. 263 - 278.

¹³ Vermes diz que Bornkamm “ousou publicar um livro intitulado *Jesus of Nazareth*”. Cf. VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*. p. 10.

¹⁴ Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “O Judaísmo Antigo e o Cristianismo Primitivo em Nova Perspectiva”. In. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo de Abreu; COLLINS, John Joseph (orgs.). *Identidade Fluídas Judaísmo Antigo e Cristianismo Primitivo*. pp. 13 – 14. Diz o autor: “A relação de Jesus de Nazaré - o fundador do cristianismo - com sua própria cultura transformou-se em um problema. Em que medida ele era judeu? Ou o judaísmo era apenas um “contexto” para a sua atuação? Um dos critérios para saber se uma tradição antiga dos evangelhos era originada no Jesus Histórico era perguntar pela sua possível origem judaica. Podemos ilustrar o problema citando a máxima de Ernst Käsemann segundo a qual um dito só podia ser atribuído ao Jesus histórico se ele não tivesse origem em idéias religiosas judaicas e em ensinamentos da igreja primitiva. Se fosse judaico, não teria sido original. Jesus teria, desta forma, pronunciado ditos (*logia*), desenvolvido crenças e promovido práticas que não seriam entendidas apenas no horizonte de sua formação e tradição religiosa como judeu. Sua originalidade deveria ser supra-histórica. Trata-se do critério de descontinuidade (*Differenzkriterium*) entre Jesus de Nazaré e o Judaísmo do seu tempo, que foi usado para afirmar se uma expressão é original de Jesus ou criação das primeiras igrejas (igualmente de origem judaica). Segundo ele, o que é característico judaico até pode ser de Jesus, mas não se distingue em sua pregação como sendo de fundamental importância, como sendo genuinamente de Jesus. Creio que esta é uma consequência do uso do conceito de contexto ao tratar da história e cultura judaicas na relação com as origens do cristianismo. Esta perspectiva imperou nos estudos bíblicos por pelo menos 30 anos, ainda que sob forte crítica. Como consequência, o judeu mais famoso de toda a história se caracterizaria por não ter cultivado relações profundas com sua cultura. Pelo contrário, o fato de Jesus de Nazaré ser representante de idéias judaicas seria um empecilho para o caráter especial da religião por ele fundada e para o seu significado histórico”.

Inicia-se então, por volta da década de setenta, a “third quest” (*terceira busca*) pelo Jesus Histórico. Os elementos marcantes desta nova pesquisa são, segundo Theissen, a superação da radical separação de Jesus do contexto do judaísmo de seu tempo¹⁵ e a forte influência de autores de “fala inglesa” na sua construção – em contraste com as fases anteriores, marcadas por escritores alemães. Metodologicamente, esta fase tem entabulado diálogos cada vez mais freqüentes com disciplinas como a antropologia, bem como dado uma projeção cada vez maior à Fonte Q e o evangelho de Tomé, além de outras fontes não-canônicas¹⁶ – e as polêmicas sobre a legitimidade ou não do uso destas fontes na pesquisa.

Como vimos, a fase atual da pesquisa é marcada, internamente, por divergências metodológicas e quanto a fontes, bem como com relação aos resultados.¹⁷ Apenas a título de exemplo, de um lado, há a tendência de pensar-se em um Jesus “não-escatológico” e alinhado ao cinismo.¹⁸ Por outro, há os que o colocam dentro de expectativas escatológicas de sua época.¹⁹ O próprio Theissen inclui-se no segundo grupo ao fazer um comentário irônico a este respeito: “o ‘Jesus não-escatológico’ parece ter uma cor local mais californiana que galilaica”.²⁰

Sublinhamos aqui, então, três elementos importantes que nos acompanharão como preocupações norteadoras para a discussão dos autores que se seguirá. Talvez por conta destas divergências internas, bem como da aguda consciência de que a “projeção” faz parte do *métier* do historiador, é notável o número de páginas dedicadas à *metodologia* da pesquisa em si. Isso é, evidentemente, a tentativa de garantir o *status* de objetividade acadêmica desejada para os resultados destas empreitadas. Além disso, a problemática referente às *fontes* para esta busca também estão marcadamente presentes nas obras recentes que se inscrevem nesta pesquisa. Por fim, não podemos deixar de assinalar um tema que nos é fundamental:

¹⁵ Como indicam, por exemplo, as obras de Geza Vermes, que analisaremos adiante.

¹⁶ THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. pp. 28 – 30.

¹⁷ CORNELLI, Gabriele. “Metodologia e Resultados Atuais da Busca pelo Jesus Histórico”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. pp. 17 – 25.

¹⁸ Cf. CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*; CROSSAN, John Dominic. *O Nascimento do Cristianismo*; VAAGE, Leif. *Q: The Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence*; VAAGE, Leif. *Galilean Upstarts. Jesus’ First Followers According to Q*.

¹⁹ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. pp. 300 – 305. MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vols. 1, 2 e 3. [especialmente o segundo volume, no qual trata do “mentor”, João Batista, e da “mensagem”, o “reino vindouro de Deus”]; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Jesus de Nazaré: um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas no Século I”. in: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 293 – 300.

²⁰ THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. p. 29.

de formas variadas, a *questão do milagroso* nas fontes é pomo de discórdia desde seus primórdios.

2. Jesus, mago Galileu. Morton Smith e sua obra polêmica.

Morton Smith é importante para nossa pesquisa por dois motivos.

Primeiramente, há até hoje uma forte polêmica em torno da suposta descoberta do “Evangelho Secreto de Marcos”, efetuada pelo próprio Smith. Os dois lados do argumento se digladiam até hoje, sem que se logre alcançar um consenso sobre a legitimidade ou não desta fonte. Crossan, por exemplo, recebe de bom grado esta contribuição de Smith,²¹ bem como o faz Koester,²² e o próprio Theissen.²³ John P. Meier, por sua vez, é muito reticente com relação ao evangelho secreto: para ele, esta fonte não é importante para a pesquisa, *mesmo* que seja autêntica.²⁴ Citamos este debate para ilustrar um problema ligado às *fontes* que diz respeito a este autor. Ele depende *fortemente* de fontes extracanônicas para seu esboço do Jesus histórico.

Em segundo lugar, e mais importante para nossos propósitos, Morton Smith é o primeiro autor a denominar Jesus como “mago”. Em 1978, publicou uma obra destinada a ser polêmica, intitulada *Jesus The Magician*. A frase em epígrafe, na capa do livro, é sintomática: “uma visão de Jesus que dois mil anos de supressão e polêmica não puderam apagar”. Abaixo do título há uma referência a ele como “autor do *Evangelho Secreto*”.²⁵ E é assim que Smith produz sua obra: “cavando” em busca de evidências de magia originárias em Jesus de Nazaré, que teriam sido progressivamente apagadas pela tradição em desenvolvimento. Em outras palavras, Smith tenta “descascar a cebola” da tradição para chegar a um núcleo considerado histórico.

Smith também escreveu diversos artigos que tratam direta ou indiretamente da questão dos milagres de Jesus. Smith foi um ardoroso defensor da necessidade de levar-se em consi-

²¹ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. pp. 366 – 367, 452 – 454.

²² KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 2: História e Literatura do Cristianismo Primitivo. pp. 183 – 184, 240 – 241, 249 – 250, 258.

²³ THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. pp. 39 – 40, 46, 65 – 67.

²⁴ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. pp. 120 – 123.

²⁵ O editor, naturalmente sem querer, introduziu aqui uma ironia: tal frase pode ser lida ou como referindo-se à obra de divulgação do *Evangelho Secreto de Marcos* ou a Smith como “autor” do *próprio evangelho*. John P. Meier lista as “vidas de Jesus” produzidas recentemente, e uma das expressões que utiliza parece ser dirigida a Smith (embora não haja nenhuma menção direta ao fato): ele menciona um “Jesus the gay magician” (Jesus, o mago gay), o que parece aludir às duas polêmicas maiores de Morton Smith. Isso parece se referir ao título “Jesus the Magician” associado ao texto do suposto *Evangelho Secreto de Marcos*, que fala de “homem nu com homem nu”. Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. p. 3.

deração a forma literária “aretalogia” na pesquisa neotestamentária.²⁶ Além disso, contribuiu para a discussão acerca do uso do termo “homem divino” com referência a Jesus de Nazaré e outras figuras da antiguidade.²⁷ Procurou, também, conceituar os tipos de “messianismo” encontrados no contexto de Jesus, bem como a pertinência da questão para o estudo desta figura histórica.²⁸ Finalmente, realizou duas contribuições interessantes para a temática envolvendo a questão da “ascensão aos céus” no cristianismo primitivo.²⁹

O que chama a atenção, porém, não é esta idéia de que “quanto mais antigo, mais próximo do Jesus Histórico” – afinal, o Evangelho de Marcos já no começo do século XX gozava de primazia por ser considerado o mais antigo –, e sim o uso extensivo que Morton Smith faz de *fontes extracanônicas* para embasar seus argumentos. Smith é claro em seu propósito no prefácio à sua obra:

“Jesus, o mago” era a figura vista na antigüidade pela maioria dos oponentes de Jesus; “Jesus, o Filho de Deus” era a figura vista por aquele grupo seus de seguidores que eventualmente triunfou; o Jesus real foi o homem cujas palavras e ações deram origem a estas interpretações contraditórias. [...] Portanto os estudiosos modernos, tentando descobrir o Jesus Histórico por trás das lendas dos evangelhos, de modo geral não prestaram atenção às evidências para Jesus, o mago, e consideraram apenas os evangelhos como suas fontes [...] Este livro é uma tentativa de corrigir esta compreensão tendenciosa [*bi-as*, no original] através da reconstrução da figura perdida a partir dos fragmentos preservados e material relacionado, principalmente dos papiros mágicos [os *Papiros Mágicos Gregos*], que a pesquisa do Novo Testamento de modo geral tem ignorado.³⁰

É preciso entender estas “lendas” às quais Smith se refere como parte de sua refinada ironia. Afinal, o próprio Smith lança farpas em direção às “vidas liberais de Jesus”, que tentavam explicar os milagres em termos puramente racionais, e também ao projeto de desmitologização de Bultmann. Diz ele:

Quando este programa “crítico” foi concluído, quase tudo nos evangelhos resultou como pertencendo ao “Cristo da Fé”; quase nada sobrara do “Jesus da História”. Este resultado foi conveniente aos pregadores (ele minimizava os obstáculos históricos aos desenvolvimentos homiléticos), mas é indefensável como resultado de um estudo histórico de quatro documentos antigos. É ana-

²⁶ SMITH, Morton. “Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol 2. pp. 3 – 27.

²⁷ SMITH, Morton. “On the History of the ‘Divine Man’”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol 2. pp. 28 – 38.

²⁸ SMITH, Morton. “Messiahs: Robbers, Jurists, Prophets”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol 2. pp. 39 – 46.

²⁹ Cf. SMITH, Morton. “Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol 2. pp. 47 – 67; SMITH, Morton. “Two Ascended to Heaven – Jesus and the Author of 4Q491”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol 2. pp. 68 – 78.

³⁰ SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. p. vii. Tradução própria.

crônica sobretudo a antítese fundamental, aquela entre “o Cristo da Fé” como uma figura mitológica e o “Jesus da História” como um pregador livre de pressupostos mitológicos. Onde na Palestina da Antigüidade alguém encontraria um homem cujo entendimento do mundo e de si próprio *não* fosse mitológico?³¹

Mais que isso: afirma corajosamente que

Tanto a probabilidade geral quanto a evidência específica requerem que reconheçamos a possibilidade de que “o Cristo da Fé” tenha se originado durante a vida, senão na mente, do “Jesus da História” e que um dos primeiros a crer em “Jesus, o Cristo” foi o próprio Jesus.³²

Em outras palavras, o que Smith está pleiteando são duas questões importantes: primeiro, trata-se justamente da valorização da “dimensão mítica” da realidade do século I E.C. Segundo, trata-se da valorização de fontes extracanônicas para esta busca. O quadro geral da vida de Jesus dependerá, na opinião de Morton Smith, também de relatos similares como os de Apolônio de Tiana.³³

Para realçar os traços mágicos dos evangelhos, o autor rebate-os contra o pano de fundo da magia greco-romana e egípcia. Em uma de suas conclusões mais polêmicas,³⁴ Smith chega a afirmar que a eucaristia é um rito mágico de “um homem-deus” que se une a seus discípulos através da alimentação com seu corpo e sangue. Acrescenta ainda que o paralelo mais próximo a isso não é judaico, e sim egípcio. Além disso, afirma que é apenas em um estágio posterior que o rito é progressivamente “judaizado” com a introdução do tema da “nova aliança”.³⁵

Smith apela para uma leitura que perceba, no texto bíblico, vestígios de apologia. Partindo do princípio de que se os evangelhos – escritos a partir da década de 70 do século I E.C. – tentam defender Jesus de acusações de magia,³⁶ afirma que a acusação deva ser posterior à apologia. Assim sendo, muitas destas acusações podem ter vindo efetivamente do período da vida do próprio Jesus, uma vez que o “critério do constrangimento” torna impro-

³¹ SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. p. 4. Itálico consta na obra consultada. Tradução própria.

³² SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. p. 5. Tradução própria.

³³ Os quais ele analisa no sexto capítulo de SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. pp. 81 – 93.

³⁴ E segundo o autor a marca mais evidente de magia oriunda de Jesus. Cf. SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. pp. 146 – 147.

³⁵ SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. pp. 122 – 126.

³⁶ Um exemplo é a *Controvérsia Sobre Beelzebul*. Para uma exegese detalhada do texto, remetemos a CORNELLI, Gabriele. “*É um Demônio!*”: O Jesus histórico e a religião popular da Galiléia. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998.

vável a invenção destas acusações pela igreja nascente.³⁷ Mas o autor procura não se fiar simplesmente no que os “outros” diziam acerca de Jesus, uma vez que acusação não é, via de regra, expressão plena da verdade, e tenta passar dela para a realidade por trás da mesma: “mesmo que a representação [de Jesus pelos seus adversários, os escribas e sumo-sacerdotes] fosse uma caricatura, deveria ter semelhança em alguns pontos com o original.”³⁸ É nos próprios evangelhos, comparados a paralelos do mundo Greco-romano, que o autor se esforça por encontrar evidências que deem apoio a suas conclusões.³⁹

E é desta interação entre “os de fora” e a apologia intracanáonica, somadas à percepção de que a tradição *suprime* marcas de magia dos relatos evangélicos, que surge a contribuição mais interessante da obra de Morton Smith: coloca a magia na antiguidade dentro de uma percepção de *legitimidade*. Mais que isso: mostra como os limites entre “religião” e “magia” na antiguidade eram fluidos.⁴⁰ Afirma que “aquele clichê, que o homem religioso pede aos deuses enquanto o mago tenta compeli-los é simplesmente falso”.⁴¹ A questão da legitimidade está latente no comentário irônico de Smith: “os amigos de um praticante [de magia] de classe mais alta estariam inclinados a afirmar que ele não era um mago, mas sim um ‘homem divino’”.⁴²

A tarefa histórica a que se propõe Smith tem seus problemas característicos, bem como suas limitações. O autor recorre a uma analogia com a física quântica para ilustrar isso:

Tentar encontrar o Jesus verdadeiro é como tentar, na física atômica, localizar uma partícula submicroscópica e determinar sua carga. A partícula não pode ser observada diretamente, mas podemos ver em uma chapa fotográfica as linhas deixadas pelas trajetórias das partículas maiores que ela pôs em movimento. Pelo traçar destas trajetórias de volta à sua origem comum, e pelo calcular da força necessária para fazer as partículas se movimentarem como se movimentaram, poderemos localizar e descrever esta causa invisível. Admitidamente, história é mais complexa que a física; as linhas que conectam a figura original às lendas desenvolvidas não podem ser traçadas com precisão matemática; a intervenção de fatores desconhecidos deve ser levada em conta. Conseqüentemente, os resultados nunca podem arrogar para si mais do que probabilidade; mas “probabilidade”, como disse o Bispo Butler, “é a própria condutora da vida”.⁴³

³⁷ SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. pp. 43 – 44.

³⁸ SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. p. 142. Tradução e colchetes próprios.

³⁹ Disso tratam os capítulos 7 e 8 de SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. pp. 94 – 152.

⁴⁰ O tema da fluidez de identidades aparecerá mais adiante.

⁴¹ SMITH, Morton. *Jesus The Magician*. p. 69. Tradução própria.

⁴² SMITH, Morton. *Jesus The Magician*. p. 74. Colchetes e tradução próprios.

⁴³ SMITH, Morton. *Jesus The Magician*. p. 74. Tradução própria. Esta frase aparece como epígrafe em CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. p. 26.

Na física quântica de Smith, a “força desconhecida” – o próprio “Jesus verdadeiro” – só pode ser inferido probabilisticamente pelas partículas que interagiram com ele. Traçando ambos estes perfis, o “mago” visto pelos opositores e o “homem divino” visto pelos seguidores, buscando remontar até o próprio Jesus, é que se pode desvendar este complexo emaranhado de acusações e apologias. A chapa fotográfica são os evangelhos canônicos e não-canônicos, bem como os papiros mágicos gregos.

3. Jesus entre os *Hassidim*. Geza Vermes e os rabinos carismáticos.

Geza Vermes é outro autor que traz sua contribuição para o tema que pesquisamos. Já no início da década de 70, Vermes começa a aproximar Jesus de Nazaré dos *hassidim* ou “homens piedosos” do judaísmo. Ganham destaques as figuras carismáticas de Hanina Ben Dosa e de Honi, o “traçador de círculos”. Apelo aqui para obras mais recentes do autor, ambas disponíveis em português. São elas *A Religião de Jesus, o Judeu* e *As Várias Faces de Jesus*. Ambas expõem as ideias que já aparecem em obra datada de 1973, *Jesus the Jew* (2ª edição em 1983).⁴⁴

Assim como Smith, Vermes parte do “mais recente” para o “mais antigo” em busca da melhor aproximação possível de Jesus. A única “exceção” é Paulo, que aparece logo abaixo de João em importância.⁴⁵ A organização da obra *As Várias Faces de Jesus* é esclarecedora disso: parte de João, passando por Paulo, depois Atos e, finalmente, os evangelhos sinóticos. Nestes, Jesus aparece como “curandeiro e mestre carismático e entusiasta escatológico”.⁴⁶ O último nível a ser explorado está “sob os evangelhos: o verdadeiro Jesus”.⁴⁷

Em *A Religião de Jesus, o Judeu*, o autor demonstra uma de suas marcas distintivas: o domínio do material da mishná, talmude, etc. Ora, o título mesmo da obra já é esclarecedor das intenções do autor: entender Jesus de Nazaré contra este pano de fundo judaico. Por isso mesmo, não devemos estranhar que em *As Várias Faces de Jesus* haja uma seção intitulada “modelos de homens santos carismáticos na época de Jesus”.⁴⁸ É, pois, contra este pano de

⁴⁴ VERMES, Geza. *Jesus the Jew*.

⁴⁵ O motivo é a distância de Paulo do contexto original dos Evangelhos, embora, naturalmente, os escritos de Paulo sejam anteriores aos evangelhos canônicos.

⁴⁶ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. pp. 177 – 262.

⁴⁷ Título do capítulo sete de VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. pp. 263 – 309.

⁴⁸ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. pp. 280 – 291. Todavia, as comparações de Jesus com os *Hassidim* vão até a página 299. Após isso, o autor passa a destacar o específico de Jesus.

fundo de um “judaísmo carismático popular”⁴⁹ que Vermes quer encontrar a especificidade de Jesus de Nazaré.

... a religião judaica era praticada em dois níveis. A sua forma oficial estava nas mãos dos sacerdotes que, além de conduzir a adoração sacrificial, atuavam como juízes e como professores. Paralelamente a isso, porém, e frequentemente à distância dos centros, existia uma versão popular de judaísmo. Não era presidida por uma casta estabelecida de líderes, mas por pessoas que acreditavam ser escolhidas pelos céus. O “homem de Deus” (*ish ha-elohim* na Bíblia) era o intermediário através do qual o israelita comum podia entrar em contato com Deus. Como observou J.B. Segal, autor de um ensaio esclarecedor sobre o assunto, os “homens de Deus” eram vistos como pessoas dotadas do que em árabe é chamado de *barakah*, um dom místico divino, que os possibilita falar e agir em nome de uma deidade. Profetas e videntes pertencem a esta categoria, mas o campo de ação dos “homens de Deus” se estendia muito além da comunicação verbal. Eles eram reverenciados, especialmente os profetas Elias e Eliseu, como milagreiros.⁵⁰

Mesmo que esta expressão “dois níveis” pareça pressupor um judaísmo menos plural do que hoje se supõe – além de ser “templocêntrica” – ainda assim precisamos perceber que o “judaísmo” galilaico, ao que parece, era muito mais plural do que se supôs nas pesquisas bíblicas.⁵¹ Afinal, o próprio judaísmo ligado ao templo era plural – e não podemos supor que a religião popular fosse menos plural que o judaísmo do Templo. A despeito destas observações, a figura do *homem de Deus* que Vermes menciona merece nossa atenção neste momento.

Vermes cita um bom número de figuras da tradição vétero-testamentária que tiveram uma valorização como “homens de Deus”. Elias, Eliseu, Davi, Abraão, Moisés, entre outras, marcavam esta apropriação peculiar de tradições bíblicas. Vermes passa, então, a expor quatro figuras características, todas do período de Jesus: Honi, o “Desenhador de Círculos”, seus dois netos e também Hanina ben Dosa – este último contemporâneo de Jesus. Com relação a estas figuras,⁵² Vermes as identifica – e, inclusive, o próprio Jesus – com os *hassidim*.

Para o autor, a relação dos milagres de cura e dos exorcismos é umbilical:

⁴⁹ VERMES, Geza. *Jesus the Jew*. pp. 18 – 82.

⁵⁰ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. pp. 272 – 273.

⁵¹ Remeto ao excelente artigo de GARCIA, Paulo Roberto. “Jesus, um Galileu em Frente à Jerusalém: um Olhar Histórico sobre Jesus e os Judaísmos de seu Tempo”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: uma Outra História*. pp. 263 – 278.

⁵² Confira os relatos completos destas figuras em VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. pp. 280 – 294.

Enoc, Jubileus, Josefo e Qumrã expõem em substância o estreito vínculo existente na mente dos judeus do período intertestamental entre cura e exorcismo, vínculo que observamos em histórias relativas a Jesus.⁵³

Esta afirmação de Vermes parece ser reveladora para nossos propósitos.

... temos de confrontar a reação dos não crentes face ao fenômeno do exorcismo. Estariam vendo apenas os truques de um mágico? Nos Evangelhos, oponentes de Jesus atribuíam a sua prática de exorcismo seja à sua possessão por Belzebu ou ao fato de estar agindo por meio do poder do príncipe dos demônios [...] Na verdade, como veremos no presente, os detratores de Jesus no período pós-*Novo Testamento*, *tanto pagãos como judeus*, o *estigmatizavam* uniformemente como *feiticeiro*.⁵⁴

Detratores chamando-no de *mago*? *Estigma* de *feiticeiro*? Aqui podemos ver quase um eco de Morton Smith. Todavia, é preciso termos cautela com esta associação apressada, uma vez que o autor *não* desenvolve o foco na magia, e nem chama Jesus de mago – embora tal associação, evidentemente, esteja no horizonte de possibilidades. Prefere chamá-lo sempre de *carismático*.⁵⁵ Em obra anterior, publicada em 1993, Vermes faz um comentário maldoso acerca *tanto* de Crossan⁵⁶ quanto de Smith. Diz ele:

Embora útil e complementar de muitas maneiras, considero o capítulo de J.D. Crossan sobre “Mago e Profeta” [capítulo 8], em seu recente livro [O Jesus Histórico], *desprovido de sensibilidade histórica* já que o título “Mago” aplicado a Jesus (*pace* Morton Smith), é muito *impróprio*, bem como o epíteto “camponês” no subtítulo do volume.⁵⁷

Devemos ainda observar que a esta citação de 1993 segue-se a obra de 2000, na qual a ênfase de Vermes insiste na semelhança de atribuições que são feitas a Hanina, Honi e os *hassidim* em geral. Claramente, portanto, é sob a ótica de “homem piedoso” e não de “mago” que Jesus deve ser compreendido. De fato, o autor chega a afirmar:

Não é preciso dizer, como curandeiro e exorcista *Jesus está perfeitamente em casa na companhia hassidiana*. O seu *modus operandi* pode ter diferido daquele de Hanina – Jesus geralmente curava pelo toque, Hanina pela prece milagrosamente eficaz – mas os seus métodos de cura a distância coincidi-

⁵³ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. p. 277.

⁵⁴ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. p. 278. Itálicos nossos.

⁵⁵ Nisto Vermes e Theissen se aproximam bastante. Cf. THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico: Um Manual*. pp. 209 – 261. *Especialmente* pp. 305 – 340.

⁵⁶ Apenas a título de esclarecimento, a obra *O Jesus Histórico* de Crossan é de 1991, e a obra de Smith, como vimos, é de 1978. Crossan recebe em seu livro trabalhos anteriores de Vermes acerca do judaísmo carismático, bem como a terminologia “mago” oriunda de Morton Smith. Crossan aplica a terminologia “mago” não só a Jesus, mas *inclusive* a Hanina ben Dosa e Honi. Cf. CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. pp. 173 – 202, 340 – 391.

⁵⁷ VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*. p. 13. Itálicos nossos.

am. Outra característica comum é o vínculo com Elias, modelo patente do carismático milagreiro.⁵⁸

Os métodos diferiam, mas não há *nenhuma* palavra dita sobre uma possível associação mágica efetiva.

Além de ajudar a perceber Jesus como um homem de carne e osso firmemente assentado no mundo judeu de sua era, a comparação entre ele e os antigos *Hassidim* permite uma percepção do processo da sua ascensão na escala teológica. Restrinjo a lista de exemplo aos três mais significativos. [...] [1ª semelhança: filiação divina] Se o hasside dirige suas preces a seu Pai no céu, é normal esperar que Deus refira-se reciprocamente a ele como o seu filho. [...] [2ª semelhança: conseqüências cósmicas] [...] estamos diante do testemunho de uma voz celestial, semelhante àquela ouvida no batismo e a Transfiguração de Jesus, ouvida não apenas uma vez, mas todos os dias: “O mundo todo é sustentado graças a Hanina, meu filho, mas Hanina, meu filho, fica satisfeito com um *kab* de alfarroba de um sabá até o seguinte” [3ª semelhança: propósito da criação] o mais alto tributo a Hanina, quase comparável à associação joanina de Jesus com o evento da criação, mas sem a menor identificação de deificação: ele é declarado propósito e meta da criação do mundo que virá.⁵⁹

Com relação a metodologia, Vermes é em geral desdenhoso. Quando comenta suas diretrizes pré-estabelecidas, afirma que “não seria apropriado atribuir a estas diretrizes o grandiloquente rótulo de *metodologia*, tão em moda.”⁶⁰ Afirma preferir começar “com a fixação dos limites externos de um problema antes de tentar preencher, fragmento por fragmento, após muita tentativa e erro, as áreas vazias no interior destes limites”.⁶¹ Manifesta certo desprezo pela metodologia “cerceadora” da liberdade criativa.⁶² Ainda alega que, mesmo em meio aos pesquisadores que ele denomina de “pan-qumranistas” e a preferência quase universal destes pelos Manuscritos do Mar Morto,⁶³ ainda assim é possível recorrer a material rabínico fixado posteriormente aos evangelhos para lançar luz nesta literatura cristã. Isso se deve ao fato das tradições rabínicas serem mais antigas que sua fixação por escri-

⁵⁸ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. pp. 297. Itálicos nossos

⁵⁹ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*. pp. 298 – 299. Colchetes explicativos nossos.

⁶⁰ VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*. p. 14. Itálicos constam na obra consultada.

⁶¹ VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*. p. 14.

⁶² Pelo que Meier, com certa razão, critica Vermes. Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. pp. 6, 12. É importante notar que, no original em inglês de Vermes citado por Meier, a palavra traduzida por “preencher” é “muddling through”, que pode ser associada à idéia de confusão. Segundo Meier, é justamente a discussão da metodologia e o estabelecimento de critérios de autenticidade (como o próprio Meier faz no volume 1 de sua obra) que permitem que a “busca” tenha legitimidade.

⁶³ Um tanto irônico, haja vista que Vermes publicou várias versões dos Manuscritos do Mar Morto em inglês. Cf. VERMES, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*.

to na *Mishná*, *Tosefta*, *Talmude*, etc.⁶⁴ Resume bem sua posição geral com relação às fontes a seguinte afirmação:

Se, além disso, o Novo Testamento, particularmente o Evangelhos Sinóticos e a literatura rabínica deixem de ser considerados como entidades auto-suficientes e autônomas e passem a ser olhados como produtos de uma criatividade judaica literária e religiosa em contínua evolução, então a mensagem de Jesus e suas reverberações em solo da Palestina podem ser percebidas dinamicamente como um estágio, no primeiro século A.D., de um longo processo de desenvolvimento em que a Bíblia, Apócrifos, Pseudo-epígrafos, Pergaminhos do Mar Morto, Filo, Novo Testamento, Josefo, *Mishná*, *Tosefta*, *Targum*, *Midrash*, *Talmude*, liturgia e misticismo judaico inicial se completam, corrigem, esclarecem e explicam mutuamente.⁶⁵

Jesus atuando junto aos carismáticos galileus delineados no *corpus* judaico posterior, entre *hassidim*, Hanina ben Dosa e Honi ha-Meaggel, contra o plano de fundo do judaísmo popular carismático. Não um Jesus mago, mas sim uma figura nos moldes de Elias, capaz de controlar o clima e trazer chuvas. Tal é a reconstrução de Geza Vermes.

4. Jesus entre Bandidos, Profetas e Messias. Richard Horsley e os movimentos populares galilaicos.

A obra de Horsley é fortemente marcada pela dinâmica do imperialismo romano.⁶⁶ O autor se preocupa em delimitar como o domínio imperial chegou através da conquista da Palestina por Pompeu ao espaço de vivência galilaica:

quando uma das duas facções dos asmoneus ofereceu resistência, porém, as tropas romanas cercaram Jerusalém e seu templo-fortaleza. Depois da tomada da cidade, Pompeu em pessoa invadiu o santo dos santos do templo, local onde ninguém além do sumo-sacerdote podia entrar.⁶⁷

A Galiléia, neste processo, ficava no caminho da conquista.⁶⁸ Por sua vez, a conquista da Palestina significava que os romanos haviam dominado enfim um dos “últimos cantos do mundo”.⁶⁹ A dinâmica colonialista se dá inicialmente através de Herodes, o Grande. Por sua posição de rei-vassalo do estado romano, segue as políticas destes. Horsley define a situação na Palestina do século I nos seguintes termos:

⁶⁴ VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*. pp. 14 - 15

⁶⁵ VERMES, Geza. *A Religião de Jesus, o Judeu*. p. 16.

⁶⁶ O subtítulo de uma de suas obras é interessante: “O Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial”. Cf. HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*. Também publicou um livro do qual foi o organizador com título e temática semelhante: HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império*.

⁶⁷ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*. pp. 25 – 26.

⁶⁸ HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. p. 34.

⁶⁹ Assim se expressa, ironicamente, HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*. p. 25.

Porque a sociedade judaica palestinese foi uma parte constituinte de impérios sucessivos através do período do segundo templo, no entanto, estava envolvida em algo similar ao que em tempos modernos foi chamado de uma “situação colonial”. A estrutura particular desta situação “colonial” ou “imperial” influencia a orientação e ação tanto de “colonizador” quanto do “colonizado” e particularmente as relações entre estes. É importante reconhecer que relações entre o império dominante e o povo sujeito são cheias de tensão e conflito e não podem ser compreendidas simplesmente em termos de “contato de culturas” ou “aculturação”.⁷⁰

Mais adiante, afirma que

O controle de uma sociedade sujeita foi freqüentemente exercido através de uma classe governante local ou aristocracia dominante já existentes. O regime imperial comprometia membros de tais classes dando-lhes uma parcela econômica importante no sistema imperial de dominação. Freqüentemente tais sistemas de governo nominalmente ‘indiretos’ “envolviam tanto controle sobre e manipulação das autoridades ‘tradicionais’ [...] como qualquer sistema de governo ‘direto’”. O governo indireto tinha outra vantagem. Fornecia uma ponte de legitimação que permitia a um império dividir e governar. O ressentimento popular era desviado para os oficiais locais ou aristocracia, enquanto os governantes imperiais permaneciam mais remotos, menos diretamente evidentes e envolvidos. Quer o sistema de governo agisse através de oficiais imperiais, quer através da aristocracia local, o efeito líquido sobre a sociedade sujeita era a eliminação da participação política do povo. Tudo dependia de controle poderoso pela elite. Neste e em outros respeito, a posição e função da aristocracia sacerdotal judaíta ou dos “reis”-clientes Herodianos era típica de uma situação colonial.⁷¹

Além disso, somos informados que os impostos, para Roma, eram fundamentais. De fato, o não-pagamento destes era equivalente a rebelião.⁷² Mas a política romana ainda adicionou mais uma camada de tributação às duas já existentes: a corte e projetos próprios de construção de Herodes Antipas, filho de Herodes, “o Grande”,⁷³ seu sucessor no governo da Galiléia. Era a primeira vez na história que a administração e governos galilaicos ficavam

⁷⁰ HORSLEY, Richard A. *Jesus and the Spiral of Violence*. p. 4. Tradução própria.

⁷¹ HORSLEY, Richard A. *Jesus and the Spiral of Violence*. p. 9. Tradução própria.

⁷² HORSLEY, Richard A. *Jesus and the Spiral of Violence*. P. 7.

⁷³ Com a morte de Herodes, “o Grande”, em 4 a.E.C., o seu reino ficou assim dividido: Herodes Arquelau tornou-se etnarca da Iduméia, Judéia e Samaria; Filipe, tetrarca da decápole; e, finalmente, Herodes Antipas tornou-se tetrarca da Galileia e da Pereia. Cf. OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antigüidade*. P. 55. Além disso, após a “queda em desgraça” de Herodes Arquelau, a região que este governava passou a ser administrada por um procurador romano. Cf. OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antigüidade*. Pp. 55 – 56. Cf. também CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavating Jesus*. Nesta obra, os autores oferecem um belo panorama dos projetos “faraônicos” de construções de Herodes, o Grande – incluindo uma cidade dedicada ao imperador, chamada de Cesaréia Marítima. Neste mesmo caminho, também analisam como o filho de Herodes, Herodes Antipas, tenta seguir no caminho de seu pai e receber também o título de “rei” – e portanto constrói uma nova capital para a Galiléia, Tiberíades, cujo nome também prestava homenagem ao imperador romano da época.

na própria região.⁷⁴ De fato, quando Antipas assume o governo, é preciso uma nova capital; decide-se, então, por reformar Séforis. Não é qualquer reforma: deveria ser o “ornamento da Galiléia”. Cerca de vinte anos depois, constrói a cidade de Tiberíades.⁷⁵ Assim principia a romanização da Galiléia. E assim também é somada a *terceira* camada de tributação às duas já existentes.⁷⁶

A pressão tributária sempre crescente gerava uma verdadeira espiral de endividamento:⁷⁷

Sob tais pressões econômicas, com muito pouco produzido para atender às demandas tanto da subsistência quanto do excedente, os camponeses eram forçados a tomar empréstimos. Empréstimos continuados aumentariam o débito de uma família significativamente, com grande risco de perda completa da terra.⁷⁸

Não parece ser acaso que, justamente neste período da história palestina, acontece um número sem precedentes de revoltas⁷⁹ e movimentos populares. Horsley fala de uma verdadeira “espiral da violência”. Utilizando um modelo tomado de empréstimo de Dom Hélder Câmara,⁸⁰ modificado com a adição de mais um estágio na espiral, Horsley nos informa dos quatro estágios desta assim-chamada “espiral da violência”: 1º., injustiça ou violência estrutural; 2º., protesto e resistência (não violenta, na maioria dos casos); 3º., repressão – o poder instituído reprime estes “protestos e manifestações”; e 4º., revolta.⁸¹

A Galiléia do século I parece ter enfrentado um surto de banditismo social sem precedentes. Somos informados de que “julgando pelos relatos de Josefo, e outro relatos, bandidos eram um fator importante na sociedade judaica”.⁸² Utilizando o modelo de banditismo social tomado de Eric Hobsbawm, Horsley assim esclarece a relação entre contexto e a eclosão do banditismo:

O banditismo social eclode nas sociedades tradicionais agrárias nas quais os camponeses são explorados por governantes e proprietários de terras, parti-

⁷⁴ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*. P. 39.

⁷⁵ CROSSAN, John Dominic. “Texto e Contexto na Metodologia dos Estudos Sobre o Jesus Histórico”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: uma Outra História*. pp. 178 – 179.

⁷⁶ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*. p. 38.

⁷⁷ Esta expressão aparece em HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. p. 60.

⁷⁸ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. p. 58. Tradução própria.

⁷⁹ Uma dessas revoltas aconteceu após a morte de Herodes, o Grande, e precisou da intervenção das legiões romanas vindas da Síria sob o comando de Varo – uma das “intervensões” romanas acima citadas. Nessa ocasião Séforis é queimada.

⁸⁰ Fato que foi publicamente reconhecido na palestra proferida pelo Prof. Dr. Richard Horsley no II encontro da ABIB, cujo título era “Jesus, as tradições messiânicas de Israel e o submundo da Galileia”.

⁸¹ HORSLEY, Richard A. *Jesus and the Spiral of Violence*. pp. 22 – 26.

⁸² HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. p. 48. Tradução própria.

cularmente em situações nas quais muitos camponeses estão economicamente vulneráveis e os governos são administrativamente ineficientes. Tal banditismo pode aumentar em tempos de crise econômica, causada por fome ou impostos altos, por exemplo, bem como em tempos de desintegração social, que resultam talvez da imposição de um novo sistema político ou sócio-econômico.⁸³

Também neste contexto agem os “messias populares”. Tal messianismo, segundo Horsley, se encontra radicado nas expectativas populares de um rei vindo do povo. É sobre este pano de fundo que encontramos *três* Messias atuando no ano 4 a.E.C. – o ano da morte de Herodes, o Grande. Seus nomes são Judas, filho de Ezequias, Simão, e, por último, Atronges.⁸⁴ Não parece ser acaso que Herodes tenha criado para si uma ideologia de realeza: “Herodes, na tentativa de obscurecer sua ilegitimidade, criou sua própria ideologia real”.⁸⁵ O proceder destes “messias populares” é peculiar:

A principal meta destes movimentos era derrubar a dominação romana e herodiana e restaurar os ideais tradicionais de uma sociedade livre e igualitária. Assim, como Josefo parece indicar, eles invadiram os palácios reais em Séforis e Jericó não simplesmente por serem símbolos do odiado governo herodiano ou para obterem armas, mas para recuperar propriedades que foram confiscadas por oficiais herodianos e guardadas nos palácios. Além de atacarem tanto as forças romanas quanto da realeza, eles também atacaram e destruíram as mansões dos proprietários juntamente com as da realeza.⁸⁶

As proporções de tais distúrbios devem ser calculadas pela força empregada para reprimi-los – *repressão* esta que consiste o terceiro estágio da espiral da violência, lançada contra os protestos e revolta. Como a espiral já havia escalado para o quarto nível, tal repressão deve ter sido monstruosa. As medidas adotadas parecem indicar exatamente isto:

Além das legiões que já estavam na Judéia, ele [Varo, procurador romano da Síria] reuniu as duas legiões remanescentes na província (cerca de 6.000 homens cada) e quatro regimentos de cavalaria (500 homens cada), bem como as tropas auxiliares fornecidas pelas cidades-estado e reis clientes na região. Varo mandou queimar Séforis (onde o movimento de Judas esteve ativo) e reduziu seus habitantes à escravidão.⁸⁷

Somos, ainda, informados de que houve mais de duas mil crucificações no desenlace desta revolta.⁸⁸ Tais movimentos messiânicos, no entanto, não se resumem ao ano 4 a.E.C.

⁸³ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. Pp. 48 – 49. Tradução própria.

⁸⁴ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. Pp. 260 – 261.

⁸⁵ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. P. 107. Tradução própria.

⁸⁶ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. P. 116. Tradução própria.

⁸⁷ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. P. 116. Tradução própria.

⁸⁸ CORNELLI, Gabriele. “Jesus era Judeu? ou A Galiléia Esquecida”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. P. 39.

Vamos encontrá-las em ebulição novamente na revolta de 66 E.C. e, posteriormente, na revolta de Bar Kókeba em 132 E.C.

Horsley faz uma distinção entre dois tipos de profeta: o “profeta oracular” e o “profeta de ação”. A principal característica do primeiro era o proferir o anúncio de destruição ou salvação iminente da parte de Deus. A característica marcante do segundo tipo era inspirar e liderar um movimento popular a uma participação vigorosa em uma antecipação de uma ação redentora de Deus.⁸⁹

No entanto,

As narrativas bíblicas sobre Elias e seu sucessor, Eliseu, indicam que os profetas tanto como mensageiros como quanto líderes de movimentos adentraram bastante tempo durante o período monárquico em Israel, o reino do norte, se não também no reino de Judá.⁹⁰

A ação destes últimos consistia em fortes críticas à monarquia de Israel – de tal forma que despertaram repressão na forma de perseguição por parte dos agentes da coroa. Em conjunção a esta crítica se forma um movimento messiânico que leva à unção de Jeú como rei de Israel.⁹¹

Com relação a Elias,

... existem poucas evidências que as expectativas de um profeta escatológico fossem muito proeminentes na sociedade judaica. Existem evidências apenas de algum foco no Elias que retorna, talvez porque ele tenha sido trasladado ao céu, e portanto poderia ser esperado para endireitar as coisas. [...] No entanto, a expectativa do retorno de Elias não deve ter ganhado proeminência nos círculos escribais. Na literatura apocalíptica datando do período da revolta macabéia, bem como na história da corte asmonéia, Elias é lembrado simplesmente pelo seu grande zelo pela lei (juntamente com outros heróis) e por sua trasladação aos céus – sem nenhuma menção ao seu papel futuro na redenção e restauração.⁹²

O universo da Apocalíptica, que se desenvolve no período tardio do segundo templo, especialmente na diáspora, se apropria da figura de Elias e de outras personagens bíblicas – Enoque, dos patriarcas, algum profeta, etc. – de maneira criativa. Mais do que uma “nova” tradição, uma “invenção”, a apocalíptica surge da apropriação de temas distintos e sua ressignificação em um novo contexto.⁹³ Paralelamente a isso, surge uma expressão religiosa diferenciada, com suas ênfases particulares. Por isso não podemos esquecer que

⁸⁹ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. P. 135.

⁹⁰ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. P. 139. Tradução própria.

⁹¹ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. P. 141.

⁹² HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets and Messiahs*. P. 149. Tradução própria.

⁹³ Poderíamos falar em termos de uma apropriação “seletiva” e “distorcida” de elementos da apocalíptica por

... os apocalipses não se referem apenas à história, à sua periodização, à crítica de suas potências políticas dominantes, mas também a um mundo de espiritualidade e de contemplação de Deus e das estruturas de poder que o servem, ordens e seres angelicais. É dessa fonte inesgotável de poder do mundo das estruturas celestiais e angélicas que os apocalípticos buscam energia para desafiar os determinismos históricos e criar visões de um futuro de salvação.⁹⁴

Tal forma de mística estava presente mesmo na Palestina do século I.⁹⁵ Horsley afirma que “Por várias fontes, temos motivos para acreditar que os galileus cultivavam lembranças de heróis israelitas como Moisés e Elias”.⁹⁶

Horsley, porém, pouco tem a dizer sobre os milagres de Jesus. À luz desta última afirmação deste autor, é de se estranhar: como imaginar memórias vivas de Elias e Moisés sem levarmos em conta suas narrativas de milagres? Além disso, o conceito fortemente dualista de “situação colonial” ou “imperialismo” que Horsley adota é bastante questionável à luz, por exemplo, da recente e brilhante análise das interações entre judeus e romanos empreendida por Martin Goodman em suas obras mais recentes.⁹⁷

Uma crítica ponderada sobre a obra de Horsley e o uso indistinto que faz do conceito de violência foi efetuada por Bruce Malina:

Por exemplo, Richard Horsley (1987) escreveu um interessante volume sobre Jesus e a espiral da violência, junto com outros ensaios sobre o tópico. Sua tentativa de descrever e/ou definir o conceito de violência permanece obscura e desfocada em seus resultados. É difícil de se entender sobre o que ele está falando, já que aplica o termo “violência” sempre que alguma pessoa age em relação a outra; na visão de Horsley, tanto puxar uma criança de um lugar de risco quanto lançar uma criança na frente de um carro seria violência. Com essas noções adesivas como a “violência espiritual” e essas categorias imprecisas como a “violência psicológica”, dificilmente alguém se senti-

parte de Jesus de Nazaré e de seu movimento. Assim NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Jesus de Nazaré: um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas no Século I”. In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. pp. 293 – 300

⁹⁴ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. P. 29.

⁹⁵ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. P. 30.

⁹⁶ HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império*. Pp. 68 – 69.

⁹⁷ Por exemplo, é notável o uso de categorias como “identidades fluidas” por parte do referido autor. De fato, a primeira parte da obra *Rome & Jerusalem* busca analisar por um lado como se deu a dominação imperial romana sobre a Palestina mas, por outro lado, analisar como dentro deste contexto identidades foram forjadas e reforçadas. Cf. GOODMAN, Martin. *Rome & Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*; GOODMAN, Martin. “Identidade e Autoridade no Judaísmo Antigo”. In. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo de Abreu; COLLINS, John Joseph (orgs.). *Identidades Fluidas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo*. pp. 41 – 53. No prelo.

ria mais esclarecido agora do que no início do livro. Como regra, força física, ou simplesmente força, parece ser o que Horsley entende por violência.⁹⁸

Finalmente, é preciso superar a dicotomia simplista entre “pequena tradição” (ligada ao estrato popular e essencialmente analfabeto) e a “grande tradição” (ligada às elites e grupos letrados). Não é possível falar mais em entidades culturais radicalmente distintas; é, antes, correto contarmos com a interpenetração destes estratos, bem como com empréstimos mútuos e distorções por parte destes grupos.⁹⁹

5. Jesus, mago e comensal. John Dominic Crossan e o binômio “magia” e “refeição”.

Posterior a estes três e muito mais célebre é John Dominic Crossan. Sua obra mais importante ainda é *O Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Neste livro, o autor esboça sua metodologia de trabalho que envolve a interação entre antropologia transcultural, história greco-romana e a exegese bíblica. Posteriormente, dedicará mais espaço as questões metodológicas: sua obra *O Nascimento do Cristianismo* dedica um espaço maior ao assunto. Neste livro, os treze primeiros capítulos são dedicados direta ou indiretamente ao assunto.¹⁰⁰ Sua obra em parceria com Jonathan L. Reed, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts* (traduzido como *A Procura de Jesus*) também tece mais considerações sobre a relação íntima entre arqueologia e exegese bíblica na pesquisa contemporânea do Jesus Histórico.¹⁰¹ Mais recentemente, foi publicado em português um artigo intitulado “Texto e Contexto na Metodologia dos Estudos Sobre o Jesus Histórico”, no qual apresenta um resumo de sua metodologia – que agora integra a arqueologia, nos moldes de *Excavating Jesus*.¹⁰²

⁹⁸ MALINA, Bruce. *O Evangelho Social de Jesus: o Reino de Deus em Perspectiva Mediterrânea*. p. 45.

⁹⁹ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Jesus de Nazaré: um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas no Século I”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 294. O autor observa corretamente que Horsley hoje admite *alguma* relação entre a cultura das elites e a dos camponeses.

¹⁰⁰ As partes IV e V da referida obra tratam especificamente do assunto. CROSSAN, John Dominic. *The Birth of Christianity: discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. Pp. 137 – 235.

¹⁰¹ O prólogo da obra, a introdução tratam destas questões diretamente. O epílogo faz um “fechamento” das questões levantadas tanto no prólogo quanto na introdução. CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*. Pp. xv – xix, 1 – 14, 271 – 276.

¹⁰² CROSSAN, John Dominic. “Texto e Contexto na Metodologia dos Estudos Sobre o Jesus Histórico”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. Pp. 165 – 192.

É fácil perceber a forte ênfase que Crossan dá à estratigrafia dos textos disponíveis acerca de Jesus: em *Excavating Jesus*, toma-se a exegese como análoga ao trabalho arqueológico. Enquanto o arqueólogo escava e data os estratos de um sítio arqueológico, assim também procede o exegeta e historiador ao classificar suas fontes literárias em “estratos”.¹⁰³ Além disso, *O Jesus Histórico* tem apêndice¹⁰⁴ com cronologia dos textos usados como fontes e organizados em forma de “complexos” – isto é, agrupando textos simultaneamente de acordo com o método da múltipla atestação e também da antiguidade na cadeia da tradição. Mais uma vez, procura-se a “camada mais antiga da tradição de Jesus”.

Crossan já produzia este tipo de classificação antes de publicar *O Jesus Histórico*: uma de suas obras anteriores lida diretamente com os *Sayings Parallels*,¹⁰⁵ isto é, paralelos nos ditos de Jesus. Em outro livro,¹⁰⁶ Crossan debate as fontes para a busca do Jesus Histórico, dando ênfase a material extracanônico como o *Evangelho de Tomé*, o *Evangelho do Fragmento Egerton*, o *Evangelho Secreto de Marcos* e finalmente o suposto *Evangelho da Cruz*, derivado do *Evangelho de Pedro*. Os três primeiros, e o *Evangelho da Cruz* como fonte para o *Evangelho de Pedro* são considerados por Crossan como sendo tanto anteriores aos evangelhos sinóticos quanto independente destes.¹⁰⁷ Crossan também adota¹⁰⁸ a estratificação tripla de Q de Kloppenborg.

O que também nos interessa é que Crossan recebe em sua obra tanto as contribuições de Morton Smith quanto de Geza Vermes e Richard Horsley. O capítulo oito de *O Jesus Histórico*, intitulado “Mago e Profeta” já é um clássico.¹⁰⁹ Nele, Crossan percebe – assim como Smith – a magia como uma forma não-sancionada de prática religiosa. Recebe também as figuras do judaísmo carismático: Honi e Hanina Ben Dosa. Submete-os, porém, diferentemente de Vermes, a uma leitura estratigráfica das tradições a seu respeito,¹¹⁰ que demonstra que os “magos” foram, na verdade, rabinizados. Em outras palavras, aquele processo que Smith detectara na tradição acerca de Jesus de Nazaré também era detectável na re-

¹⁰³ CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*. Pp. 12 – 14.

¹⁰⁴ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Pp. 465 – 486.

¹⁰⁵ CROSSAN, John Dominic. *Sayings Parallels*.

¹⁰⁶ CROSSAN, John Dominic. *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*.

¹⁰⁷ Algo que ele reafirma em CROSSAN, John Dominic. *The Birth of Christianity*. pp. 114 – 120.

¹⁰⁸ Especialmente em *The Birth of Christianity*.

¹⁰⁹ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Pp. 173 – 202.

¹¹⁰ É importante perceber que, neste caso, a estratigrafia não se prenda à cronologia, e sim aos estágios de rabinização. Cf. CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. P. 185.

cepção rabínica acerca das tradições sobre Honi e Hanina. Crossan é taxativo: “... estão em jogo duas grandes motivações rabínicas. Primeiro, a magia deve se transformar em oração e, depois, o mago tem que se tornar um rabino”.¹¹¹

Crossan assim define um *magos*:

A palavra *magos* não é empregada aqui como um termo pejorativo: ela serve apenas para descrever alguém que pode fazer com que o poder divino se manifeste *diretamente através do milagre pessoal*, e não *indiretamente através do ritual comunitário*.¹¹²

O capítulo treze de *O Jesus Histórico* é, segundo o próprio autor, o mais importante da obra. É intitulado *Magia e Refeição*, no qual Crossan retoma a discussão sobre magia aplicando-a agora ao Jesus Histórico.¹¹³ Na trilha de Morton Smith e Hobsbawm (e portanto de Richard Horsley), não usa meios-termos: chama a magia de “banditismo religioso”.¹¹⁴ Faz isso, aliás, no contexto de uma discussão acerca das “diferenças” entre magia e religião, no qual o vetor de legitimidade de uma prática é que determina se ela é rotulada como *mágica* ou simplesmente *religiosa*. Sua conclusão é, uma vez mais, taxativa: “Em suma, não há uma diferença substancial entre a religião e a magia, entre o milagre religioso e o efeito mágico”.¹¹⁵ Além disso,

...é preciso desmascarar a distinção prescritiva segundo a qual nós praticamos religião e eles praticam magia, revelando a sua verdadeira natureza: a de uma validação política daquilo que é aprovado e oficial em oposição ao que é extra-oficial e censurado.¹¹⁶

As comparações de Crossan acerca da magia nos remetem, com as devidas modificações, a *Bandidos, Profetas e Messias* de Horsley. Crossan resume os efeitos do bandido na sociedade agrária nas seguintes palavras: “O banditismo rural mostra ao império agrário o seu próprio rosto descoberto, põe a sua alma a nu”.¹¹⁷ De fato, Crossan chega a afirmar que

... os bandidos questionavam implicitamente a *legitimidade* do poder político, os magos questionavam implicitamente a legitimidade do *poder* espiritual. Se o poder de um mago pode trazer a chuva, de que serviria o poder dos sacerdotes do Templo ou da academia rabínica?¹¹⁸

¹¹¹ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. P. 184.

¹¹² CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. P. 174.

¹¹³ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. Pp. 340 – 391.

¹¹⁴ Este é o título de uma das seções do referido capítulo.

¹¹⁵ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. P. 347.

¹¹⁶ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. P. 347.

¹¹⁷ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. P. 209.

¹¹⁸ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. P. 193.

Assim, a posição de Crossan é uma interessante relação entre o que Vermes, Smith e Horsley afirmam. O que a reforça, porém, é o maior cuidado que dedica aos levantamentos sócio-antropológicos que corroboram suas conclusões. Jesus é percebido contra o pano de fundo da religiosidade mágica tanto greco-romana (de modo amplo) quanto judaica (mais especificamente), mas dentro de uma compreensão sócio-antropológica que enfatiza o vetor de *legitimidade* na rotulação de uma prática como mágica ou religiosa. Os milagres são vistos como protestos de baixo para cima (“banditismo religioso”), dentro de um projeto que articularia *mesa e magia*.¹¹⁹ Um Jesus mago e comensal.

6. John Meier. “*Um Judeu Marginal*” e com poucos contatos.

John P. Meier tem produzido bastante nos últimos anos. Sua obra sobre o Jesus Histórico, *Um Judeu Marginal*, já conta três volumes - um quarto foi recentemente publicado. Os volumes são bastante extensos, especialmente o segundo; razão pela qual sua editora em português resolveu dividir o segundo volume em três livros e o terceiro volume em dois – de forma que os três livros já lançados, em português são seis.¹²⁰ Parte do motivo desta extensão “exagerada” das obras é uma marca distintiva de Meier: sua pesquisa é, de longe, a mais bem documentada. As notas de final de capítulo se constituem ferramentas importantes para a pesquisa, motivo que já confere valor de “obra de referência” a seus livros.

A busca histórica de Meier é entendida através da analogia proposta pelo autor:

Para explicar aos meu colegas de academia o que me proponho a fazer neste livro, utilizo freqüentemente a fantasia do “conclave sem papa”. Suponhamos que um católico, um protestante, um judeu e um agnóstico – todos estes historiadores honestos, conhecedores dos movimentos religiosos do 1º século – fossem trancafiados nas entranhas da biblioteca da *Harvard Divinity School*, postos em uma dieta espartana e a eles não fosse permitido sair até que tivessem elaborado um documento de consenso sobre quem Jesus de Nazaré foi e o que pretendia em seu próprio tempo e lugar. Seria um requisito essencial deste documento que fosse baseado apenas em fontes e argumentos históricos.¹²¹

Metodologicamente, Meier elabora suas considerações ao longo das primeiras duzentas páginas de seu *corpus*, nas quais discute as fontes para o Jesus Histórico e critérios para

¹¹⁹ O autor retoma estas ideias em CROSSAN, John Dominic. *The Birth of Christianity: discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. Cf. também a retomada desta tese com respeito ao Jesus Histórico em CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*.

¹²⁰ Ainda não podemos saber como será a publicação do quarto volume em português.

¹²¹ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. p. 1.

decidir “o que vem de Jesus”.¹²² Enumera cinco critérios primários: o critério do constrangimento; o critério da descontinuidade; o critério da atestação múltipla; o critério da coerência; o critério da rejeição e execução.¹²³ Enumera a seguir mais cinco critérios secundários ou “duvidosos”: o critério de traços de aramaico; o critério do ambiente palestinese; o critério da vivacidade da narrativa; o critério das tendências no desenvolvimento da tradição sinótica; o critério da presunção histórica.¹²⁴

A maior parte do segundo volume de sua obra é dedicada aos milagres de Jesus.¹²⁵ Apenas a título de comparação, esta parte do livro é do tamanho tanto de *O Jesus Histórico* de Crossan quanto do *O Jesus Histórico: Um Manual* de Theissen. O motivo disto é que Meier trabalha com *todas* as histórias de milagres, ao contrário de Crossan que só analisa histórias daquilo que considera o “primeiro estrato” da tradição sobre Jesus, e de Theissen que analisa as narrativas em contextos apropriados às temáticas – e não o faz de forma exaustiva. A análise de Meier é dividida em quatro grandes blocos temáticos, que delimitam os “tipos” de milagres a serem considerados.¹²⁶

Após sua avaliação da tradição acerca de Apolônio de Tiana,¹²⁷ chega à seguinte conclusão:

As perguntas sérias que se levantam sobre as fontes e sua confiabilidade histórica da *Vida de Apolônio* tornam difícil falar com qualquer tipo de detalhe do Apolônio do século I como uma figura paralela a Jesus de Nazaré. As histórias de milagres na *Vida* são de fato *úteis para comparações sincrônicas, a-históricas* de padrões literários encontrados nas histórias de milagres de diferentes épocas e lugares; porém como bases para julgamentos históricos sobre figuras do século 1 são bastante duvidosas.¹²⁸

Podemos ler isto quase como uma concessão magnânima de Meier aos pesquisadores que sustentam a validade da comparação entre Jesus de Nazaré e Apolônio de Tiana.¹²⁹ Por hora, é preciso destacar que em *hipótese alguma* uma seleção de material para análise sin-

¹²² MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. pp. 1 – 201.

¹²³ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. pp. 168 – 177.

¹²⁴ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 1. pp. 178 – 183.

¹²⁵ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. pp. 507 – 1038.

¹²⁶ Assim, temos: exorcismos, pp. 646 – 677; curas: 678 – 727; ressurreições de mortos: 773 – 873; e “os assim chamados milagres da natureza”: 874 – 1038. Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2.

¹²⁷ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. pp. 576 – 581.

¹²⁸ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. pp. 580 – 581. Tradução própria.

¹²⁹ Como Gabriele Cornelli faz em sua tese de doutorado. Cf. CORNELLI, Gabriele. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na recepção das figuras de *thēioi ándres* na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001.

crônica é “a-histórica”. Segundo Gerd Theissen,¹³⁰ a própria seleção de material a ser considerado para tal empreitada “sincrônica” – em termos cronológicos e espaciais – é um julgamento de caráter histórico. Além disso, a sincronia também pode conter a diacronia – ambas se relacionam na medida em que a sincronia é uma “fotografia” de um estágio da diacronia e a diacronia, por sua vez, pode ser vista como uma “sucessão de sincronias” reveladas pelas fontes documentais.¹³¹

Embora teça suas críticas a Vermes, Meier é também muito cuidadoso em manter Hanina ben Dosa e Honi dentro dos limites do que denomina “homens santos”.¹³² Ele afirma categoricamente:

Se tivéssemos acesso confiável aos Hanina e Honi “históricos”, a tipologia sugerida por Vermes de fato seria valiosa. No entanto, o que ocorre com Apolônio também ocorre com Honi e Hanina – o diabo está nos detalhes das fontes. Não obstante as tentativas de Vermes e de outros de peneirar as fontes cuidadosamente, ao fim e ao cabo deve-se admitir que todas as fontes escritas são mais tardias que Jesus, e quase todas elas são de séculos posteriores a ele. Me arriscaria a afirmar que, além do fato de por volta da virada da era havia dois judeus na palestina cujos nomes eram Honi e Hanina, ambos os quais eram famosos por terem suas orações respondidas de maneiras extraordinárias, nada certo pode ser dito.¹³³

O que foi dito acerca da comparação com Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré logo acima também se aplica neste caso. No caso de Honi e Hanina deve-se acrescentar, ainda, que a maior proximidade de contexto entre estes e Jesus apenas reforça a necessidade de uma consideração cuidadosa do material do *corpus* rabínico sobre estas figuras. Mesmo que pouco possa ser dito de “confiável” sobre estes indivíduos, ainda assim permanece digno de nota que estas duas pessoas atraíram para si narrativas de milagres atípicas dentro do *corpus* rabínico. Além disso, o próprio Meier aceita que Honi e Hanina “históricos” fossem contemporâneos de Jesus. Certamente a “sincronia” para análise das histórias de milagres poderia se beneficiar, afinal, da presença (ainda que fugidia) de figuras como estas, que têm orações poderosas – não obstante sequer morassem na Galiléia.¹³⁴ Pelo menos haveria algum termo de comparação mais imediato para Jesus!

Além de “desarmar” estas figuras controvertidas, também intenta desarmar a opinião de Crossan, que sustenta que não há diferença substancial entre magia e religião:

¹³⁰ Autor o qual analisaremos adiante.

¹³¹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 1 – 40.

¹³² MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. pp. 581 – 588.

¹³³ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. p. 581. Tradução própria.

¹³⁴ Hipótese que Meier aventa em virtude da referência a Galileia ser tardia na tradição acerca de Honi e Hanina. Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. p. 588.

em minha opinião, a afirmação de que não exista uma diferença fenomenológica real entre as narrativas dos milagres de Jesus nos Evangelhos e o que nós comumente encontramos, por exemplo, nos papiros mágicos do período romano é questionável.¹³⁵

Apela então ao seguinte raciocínio:

Mais propriamente, na medida em que se lêem estas duas coleções [os Evangelhos e os Papiros Mágicos] a imagem que vêm à mente naturalmente é aquela de uma escala deslizante, um espectro ou continuum de características. Em um extremo do espectro está o “tipo ideal” do milagre, e no outro extremo o “tipo ideal” de mágica. Na realidade, casos individuais podem se colocar em pontos diferentes ao longo do espectro entre estes dois tipos ideais.¹³⁶

Destacamos duas questões que se podem levantar. Primeiramente, Meier havia criticado os cientistas sociais na página anterior por não conseguirem definir mágica; agora, existe um “tipo literário ideal de magia”. Definido por quem, afinal? Segundo, perceba-se a expressão que ele utiliza: “a imagem que vem à mente naturalmente”. Pergunta-se: esta imagem vem mesmo às nossas mentes “naturalmente”, de nossas entranhas, por assim dizer? Ou seria melhor considerá-las como mais uma das representações culturais socialmente determinadas e apreendidas que fazem com que *automaticamente* diferenciemos “evangelho” de “papiro mágico”, preferindo o primeiro *corpus* ao segundo? É evidente que os *Papiros Mágicos Gregos* não são, em absoluto, iguais aos evangelhos. Mas é justamente a comparação de semelhanças e diferenças entre ambos que permitirá lançar luz sobre as duas fontes e sua especificidade histórica.

Parece-nos, ao fim e ao cabo, que Meier não leva suficientemente a sério a possibilidade de que fontes extracanônicas possam ser utilizadas como fontes importantes para a pesquisa.¹³⁷ Os problemas específicos de cada uma destas fontes, uma vez devidamente considerados, certamente nos permitirão um olhar mais rico e criativo sobre esta figura enigmática que é Jesus de Nazaré. Afinal de contas, podemos questionar juntamente com Paulo Nogueira a validade de alguns critérios empregados por Meier para desqualificar as fontes extracanônicas: o fato de serem tardias e possuírem muitas “lendas”. Afinal, quanto ao cânon e sua normatividade para a pesquisa histórica neotestamentária,

¹³⁵ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. p. 540. Tradução própria.

¹³⁶ MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol. 2. P. 541. Tradução e colchetes próprios.

¹³⁷ Esta é a impressão que se tem ao ler-se a longa discussão sobre “fontes para a pesquisa do Jesus Histórico” empreendida por Meier ao longo de X capítulos do primeiro volume de sua obra. A ordem dos capítulos parece mais uma hierarquia rígida e inquestionável do valor relativo das fontes. Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. pp. 41 – 55 (os evangelhos canônicos), 56 – 88 (Flávio Josefo), 89 – 111 (outras fontes pagãs e judaicas), 112 – 166 (os *agrapha* e evangelhos apócrifos).

O fato de lhes ter sido atribuído caráter canônico não lhes priva de originalidade e de importância documental incomparável. Mas aqui [a obra à qual este texto introduz] eles são considerados num conjunto, como uma grandeza literária que os diferencia de outros escritos. Seriam eles os escritos produzidos em nome da tradição apostólica, ainda no primeiro século? Este argumento que ainda se impõe na pesquisa pressupõe ingenuamente uma linha de transmissão desde os apóstolos, mesmo que exclua uma quantidade considerável de textos que também se atribuem a mesma origem (ficcional, em ambos os casos). Para ajudar no processo de definição do canônico e de sua primazia como documentação histórica o critério canônico é auxiliado pelo mito do ano 100. É como se existisse uma tênue, mas decisiva, diferença entre o que se produz no primeiro século da Era Comum e o que se produz depois. Como se magicamente os textos passassem a perder seu núcleo histórico e a lendária popular das comunidades gentílicas invadissem as narrativas a ponto de desfigurá-las. Estas questões são de importância decisiva para perguntar pela forma em que os documentos do cristianismo primitivo se relacionam com a história enquanto contexto. Se segmentarmos esta produção literária pelo critério canônico, privilegiando os textos considerados mais antigos (a despeito de textos fundamentais como o Evangelho de Tomé ou a Ascensão de Isaías poderem ser datados no primeiro século mesmo não sendo canônicos), desconsiderando continuidades das problemáticas e tensões deste incipiente grupo religioso no Mediterrâneo, no segundo século adentro, que tipo de relação esperamos criar com o seu contexto?¹³⁸

Nem mesmo a imagem fantasiosa do “conclave sem papa” escapou de críticas:

O que me incomoda são os lugares que Meier reserva, com uma ingênua naturalidade, para as quatro personagens designadas para saírem de lá com uma fórmula de “consenso” universal sobre a figura do Jesus histórico: um católico, um protestante, um judeu e um agnóstico. Cabe, de fato, frente a esta imagem, uma pergunta: a partir de que visão histórica e religiosa Meier é levado a reservar os quatro lugares? Isto é: o que qualificaria os quatro, e somente eles, para responderem à pergunta: “Quem foi Jesus de Nazaré?” A quem pertencem os “direitos autorais” da imagem histórica de Jesus? Qual sua real representatividade para a elaboração de um documento como esse? [o autor então propõe um “assembléia alternativa” composta por uma mãe de santo do Jabaquara, um rezador de Itapira, um pajé açu de Jaguaripe, uma rezadora da CEB Antônio Conselheiro, um pastor da Igreja da Graça do acampamento Nova Canudos do MST, e Mano Brown dos Racionais MC’s, todos estes doutorados em história antiga ou ciências da religião] Muito bem, esta “assembléia alternativa”, interessada em desenhar uma imagem histórica comum de Jesus de Nazaré, que se encontraria talvez não em Harvard, mas em São Bernardo do Campo, chegaria com toda a probabilidade a conclusões diferentes da primeira. Pois é de pontos de vista, de hermenêuticas, que estamos falando. O que quero dizer é que, se a busca do Jesus Histórico, em sua versão mais contemporânea, pauta-se por uma declarada independência com relação aos dogmas e às proposições da teologia cristã, isso não significa automaticamente sua independência em relação à visão de mundo que a esta corresponde social e historicamente. A idéia de que a figu-

¹³⁸ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “O Judaísmo Antigo e o Cristianismo Primitivo em Nova Perspectiva”. In. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo de Abreu; COLLINS, John Joseph (orgs.). *Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo*. p. 9. No prelo.

ra histórica de Jesus deveria sair de um conclave sem papa, a ser realizado em Harvard e com as cadeiras acima designadas, é talvez a imagem mais clara desta dependência dos estudos bíblicos de um ponto de vista elitista e racionalista. E – permitam-me – “ocidental”, com a carga de imperialismo cultural que este termo foi assumindo historicamente.¹³⁹

Qual o tipo de relação que o Jesus de Meier parece criar com seu contexto? Aparentemente muito poucas, como um legítimo “judeu marginal”.

7. Gerd Theissen e o Jesus profeta-milagreiro

Gerd Theissen é um autor com contribuições importantes para nossa temática. Primeiramente, difundiu a idéia de “carismatismo itinerante” como um modelo para o cristianismo primitivo.¹⁴⁰ Isto é importante, porque coloca os milagres e seus praticantes, os carismáticos itinerantes, no arcabouço de uma teoria sociológica da origem do cristianismo. Além disso, estas obras estão traduzidas em português já há bastante tempo, motivo de sua difusão por aqui.

Interessa-nos também a discussão do autor acerca das histórias de milagres propriamente ditas. Já em 1973 Theissen publica seu livro *Urchristliche Wundergeschichten*, traduzido em 1983 para o inglês como *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Pensamos ser esta uma obra interessante para quem quiser aprofundar-se no assunto dos milagres, uma vez que discute extensivamente a *forma literária história de milagre*, abrindo possibilidades interessantes ao se trabalhar com este tipo de texto. As três grandes partes da obra tratam sucessivamente das histórias de milagres como *formas estruturadas* – uma perspectiva sincrônica, portanto –,¹⁴¹ como *narrativas reproduzidas* – isto é, a perspectiva diacrônica, da *tradição* –,¹⁴² e finalmente como *ações simbólicas* – uma perspectiva funcionalista.¹⁴³

Importante também é esta advertência de Theissen no final da obra:

... exegetas modernos ao invés disso dão a impressão de que o milagre é a criança ilegítima da fé, cuja existência tentam, por vergonha, oferecer desculpas. O orgulho da Igreja Antiga com relação aos milagres tornou-se seu oposto. Um ‘protestantismo cultural filológico’ os acha primitivos demais; a

¹³⁹ CORNELLI, Gabriele. “Introdução: Metodologia e Resultados Atuais da Busca pelo Jesus Histórico”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. pp. 23 – 24.

¹⁴⁰ THEISSEN, Gerd. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. Cf. também THEISSEN, Gerd. *Sociologia do Movimento de Jesus*.

¹⁴¹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Pp. 43 – 121.

¹⁴² THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Pp. 125 – 228.

¹⁴³ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Pp. 231 – 302.

profundidade hermenêutica os suspende, os ‘explica’ e os enterra com louvores.¹⁴⁴

Conclui dizendo que

O importante das histórias de milagres é a revelação do sagrado nos milagres, em milagres de salvação tangíveis, materiais. O respeito pelos homens e mulheres do cristianismo primitivo, que contavam-nas e se vinculavam a elas, nos obriga a admitir isso e nem todas as perplexidades modernas sobre estes textos justificam modificá-los.¹⁴⁵

Este respeito para com as histórias de milagres, bem como os resultados obtidos por esta obra com relação à forma literária aparecem novamente no posterior *O Jesus Histórico: Um Manual*. Também retorna a percepção sociológica apurada com relação aos primórdios do cristianismo. Isso possibilita que o capítulo dez desta obra, intitulado “Jesus Como Aquele que Cura: os milagres de Jesus”¹⁴⁶ logre ser uma discussão muito ponderada e interessante sobre todos os autores que discutimos até aqui. Isso se dá, também, devido a ser o mais recente dos textos aqui considerados: é uma obra de 1996, traduzida para o português em 2002. Theissen acaba por ser um mediador entre as posições de Crossan e de Meier. Trata ainda dos “tipos ideais”, e traça dois perfis paralelos de operadores de milagres: os “milagres mágicos” e os “milagres carismáticos”, não muito diferente do de Meier. Todavia, ainda preserva o jogo social ambíguo de *rotulação*, uma vez que pode-se acusar taumaturgos carismáticos de magos e, inversamente, reconhecer-se em um mago um taumaturgo carismático – um eco da ironia de Morton Smith sobre os “homens divinos” e o jogo de rotulação social desenvolvido por Crossan.¹⁴⁷ Afirma Theissen: “Deste modo, Jesus foi, em parte, admirado como taumaturgo profético e, em parte, atacado como aliado do demônio”.¹⁴⁸

Ainda assim, Theissen não chama Jesus de *magos*. É enfático: “A autocompreensão de Jesus era profética, não mágica”.¹⁴⁹ O distintivo nos milagres de Jesus, segundo Theissen,

Como taumaturgo carismático apocalíptico, Jesus ocupa uma posição singular na história das religiões. Ele une dois mundos conceituais que nunca haviam sido unidos dessa maneira: a expectativa apocalíptica da salvação universal no futuro e a realização episódica da salvação no presente por meio de milagres (G. Theissen, *Wundergeschichten**, 274). Em nenhuma outra parte encontramos um carismático taumaturgo cujos milagres deveriam ser o fim

¹⁴⁴ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Pp. 299.

¹⁴⁵ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. P. 300. Tradução própria.

¹⁴⁶ THESSEIN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: Um Manual*. Pp. 305 – 340. Tradução própria.

¹⁴⁷ Cf. o breve excuro sobre o tema, com tabela comparativa, em THESSEIN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: Um Manual*. Pp. 331 – 332. Perceba-se que as duas notas de rodapé são, justamente, sobre a obra de Crossan e Meier.

¹⁴⁸ THESSEIN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: Um Manual*. p. 332.

¹⁴⁹ THESSEIN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: Um Manual*. p. 330.

de um mundo velho e o começo do novo, o que põe um acento extraordinário sobre os milagres (é a-histórico relativizar sua significância para o Jesus Histórico).¹⁵⁰

Assim, na obra de Gerd Theissen encontramos uma atenção bastante grande voltada às narrativas de milagres e seus aspectos formais, bem como a percepção de que a atividade curandeira e exorcista de Jesus é fundamental para a sua adequada compreensão.

8. Pesquisa brasileira recente e suas novas perspectivas.

Até aqui discutimos obras consagradas. Agora, voltaremos nossa atenção para algumas produções recentes que podem apontar caminhos interessantes. Vamos citá-las apenas, apontando contribuições que nos ofereçam eixos de pesquisa que podem elucidar a temática controversa da magia e do milagre.

O Prof. Dr. Gabriele Cornelli, hoje na UnB, desenvolveu seu mestrado (concluído em 1998) e seu doutorado (concluído em 2001) na UMESP. Na sua dissertação de mestrado, constrói a figura de Jesus de Nazaré como um mago galileu.¹⁵¹ Já em seu doutorado faz justamente aquilo que Meier abominaria: aproxima Jesus de Nazaré de Apolônio de Tiana.¹⁵² Esta perspectiva de *convergência* de figuras que muitos gostariam de separar é, pensamos, a contribuição fundamental de seu trabalho.

Também foi publicado em 2006 o livro intitulado *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*, organizado por André Leonardo Chevitarese, Gabriele Cornelli e Monica Selvatici. Questões metodológicas são abordadas em diversos textos, direta ou indiretamente.¹⁵³ Destacamos aqui apenas duas questões que nos parecem mais pertinentes para nossas reflexões.

¹⁵⁰ THESSEIN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: Um Manual*. pp. 333 – 334.

¹⁵¹ Cf. CORNELLI, Gabriele. *É um Demônio! O Jesus Histórico e a Religião Popular da Galiléia*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UMESP, 1998.

¹⁵² CORNELLI, Gabriele. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na recepção das figuras de thêioi ándres na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001.

¹⁵³ CORNELLI, Gabriele. “Metodologia e Resultados Atuais da Busca pelo Jesus Histórico”. pp. 17 – 25; CROSSAN, John Dominic. “Texto e Contexto na Metodologia dos Estudos sobre o Jesus Histórico”. Pp. 165 – 192; SCHIAVO, Luigi. “A Fonte dos Ditos de Jesus e as Raízes da Cristologia”. Pp. 193 – 216; FUNARI, Pedro Paulo A. “O Jesus Histórico e a Contribuição da Arqueologia”. Pp. 217 – 228; MEIER, John P. “O Jesus Histórico e a Lei Histórica: Alguns Problemas Dentro do Problema”. Pp. 229 – 262; GARCIA, Paulo Roberto. “Jesus, um Galileu em Frente à Jerusalém: um Olhar Histórico Sobre Jesus e os Judaísmos de seu Tempo”. Pp. 263 – 278; LEITE, Edgard. “Yeshu Ha Notzri e sua Viagem ao Egito: uma Parábola Talmúdica”. Pp. 279 – 292; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Jesus de Nazaré: um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas no Século I”. Pp. 293 – 300. Todos eles in: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*.

Primeiramente, o texto de Gabriele Cornelli, que serve de introdução à coletânea de artigos, discute de modo bastante apropriado as diferenças metodológicas entre Crossan e Meier no que tange à elaboração de uma figura histórica de Jesus de Nazaré. Cornelli é claramente favorável à metodologia de Crossan.¹⁵⁴ De fato, percebemos que um dos calcanhares de aquiles das reconstruções históricas de Jesus é a falta de *interdisciplinaridade*. Neste sentido a proposta de Crossan é mais adequada que a de Meier. Sintomático das abordagens distintas é o fato de Meier não ter, efetivamente, um setor em sua obra no qual discuta estas questões sócio-antropológicas, como o fazem Crossan e Theissen. Além disso, convém atentarmos a uma advertência oferecida por Gabriele Cornelli:

Considero esta combinação dos dados da crítica literária com dados que vêm dos estudos de antropologia e sociologia comparadas da religião uma das grandes vantagens metodológicas da *Terceira Busca*, que, desta forma, abre-se para a uma interlocução mais ampla e corajosa com o mundo dos estudos clássicos em geral. Vantagem ainda maior quando consegue superar um tratamento das fontes sinóticas para o estudo do Jesus histórico que constrói um castelo teórico de índices, testemunhos, estágios de estratificação e classificações quantitativas de atestações que, se por um lado permite a elaboração de um “esquema teórico-metodológico funcional”, arrisca, por outro lado, perder o horizonte maior das categorias hermenêuticas da antropologia e da sociologia comparadas que, como acenamos acima, podem “dar voz” ao dado histórico-filológico.¹⁵⁵

Este tratamento que Cornelli define como “castelo teórico de índices, testemunhos (etc.)” e “classificações quantitativas” ecoam palavras de Roger Chartier:

A história tal como se escreve hoje já não é aquela, ou melhor, já não é unicamente aquela com que Foucault queria articular o seu projecto de análise dos discursos. No centro das revisões contemporâneas está a própria noção de série, considerada fulcral na caracterização de uma história desembaraçada da referência hegeliana. Menos seduzida agora pelos registros de preços ou pelos arquivos portuários, a história pôde interrogar-se sobre a validade das delimitações e dos procedimentos que implica o tratamento serial do material histórico. A crítica foi dupla. Por um lado, denunciou as ilusões animadas pelo projecto de uma história serial (isto é, quantitativa, na tradição historiográfica francesa) dos factos de mentalidade ou das formas de pensamento. Um tal projecto, com efeito, só pode ser redutor e produzir objectivações, uma vez que supõe que os factos culturais e intelectuais se manifestam de imediato em objectos passíveis de serem contados, ou devem ser captados nas suas expressões mais repetitivas e menos individualizadas, ou seja, reconduzidos a um conjunto fechado de fórmulas de que há apenas que estudar

¹⁵⁴ CORNELLI, Gabriele. “Metodologia e Resultados Atuais da Busca pelo Jesus Histórico”. In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 17 – 25.

¹⁵⁵ CORNELLI, Gabriele. “Metodologia e Resultados Atuais da Busca pelo Jesus Histórico”. In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 21 – 22.

a frequência desigual consoante os locais e os meios. É contra uma tal redução, que estabelece correlações demasiado simples entre níveis sociais e indicadores culturais, que foi proposta a perspectiva de uma história cultural diferente, centrada mais nas práticas do que nas distribuições, mais nas produções de significações do que nas repetições de objetos. A noção de série não é necessariamente expulsa de uma tal história – por exemplo, no sentido em que Foucault falava de “séries de discursos”, tendo cada uma os seus princípios de regularidade e os seus sistemas de condicionamentos – mas encontra-se aí infalivelmente emancipada da definição imposta pela construção das séries econômicas, demográficas ou sociais, necessariamente baseada no tratamento estatístico de dados homogêneos e repetidos.¹⁵⁶

É quase forçoso vermos aqui um reflexo da busca pelo Jesus Histórico da qual viemos falando. O importante é “estratificar e contar textos”, muitas vezes “mutilando” as fontes efetivas que temos – os documentos canônicos e extracanônicos – na busca da narrativa mais primitiva. Um exemplo claro desta tendência é a *tripla* estratificação de *Q* – um documento que *sequer existe como tal*.¹⁵⁷ Embora, naturalmente, estejamos entre os que defendem a existência de *Q* e seu uso por parte de Mateus e Lucas, não podemos concordar imediatamente com a tentativa de encontrar tradições na forma de camadas depositadas uma sobre a outra nesta fonte. Outra consequência da advertência de Peter Burke é a clara *tendência homogeneizante* subjacente a este modelo de pesquisa. As narrativas de milagre, dentro da tradição sinótica (e além dela) caem justamente neste vácuo “da não homogeneidade”. Como tratá-las *vis-à-vis* às tradições mais bem estabelecidas dos “ditos autênticos de Jesus”?

É sintomático deste tipo de abordagem a efetuada por Joachim Jeremias - bastante anterior a *Third Quest* – de buscar encontrar a “ipsissima vox Iesu”, a “verdadeira voz de Jesus”. De fato, parece pesar sobre a pesquisa atual uma desconfiança sobre os “verdadeiros atos de Jesus”, no sentido de que o máximo que se pode dizer é que “seus contemporâneos acreditavam que ele fazia milagres”. Isso é agravado pela facilidade que alguns, como Meier, separam Jesus de milagreiros e magos de sua época, os quais poderiam facilitar a plausi-

¹⁵⁶ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. pp. 76 – 77.

¹⁵⁷ Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Jesus de Nazaré: um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas no Século I”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 299 – 300. Diz o autor: “Ao segmentar esta fonte em três estratos (Q1, Q2 e Q3), ao antepor um [estrato] sapiencial a um apocalíptico e sendo este o critério de separação entre as fontes a pesquisa mostra lidar apenas com o sujeito religioso “ideal” e, portanto, estanque. Sapiência e apocalíptica são aspectos complementares da atuação profética e messiânica de um grupo e não estágios sucessivos de sua configuração religiosa. Ninguém é apocalíptico por 24 horas ao dia! A adesão a crenças apocalípticas sobre a urgência do *eschatón* não dispensa instruções sobre como sobreviver numa sociedade violenta e opressora. A pergunta pela sapiência que permite sobreviver não desaparece no âmbito das expectativas escatológicas. Não se trata de alternativas excluídas.”

bilidade histórica de se falar nos milagres de Jesus *sob ótica histórica*. Não se trata de dizer aos moldes do positivismo “este milagre aconteceu” ou “este não aconteceu”, mas sim de colocar as narrativas neotestamentárias sob ótica da história comparada das religiões, da antropologia transcultural, etc.

É, portanto, importante perceber como a aproximação de Jesus do seu contexto judaico imediato pode influenciar o surgimento da cristologia e recolocar a questão por Jesus e seus milagres. Na sua análise da *Fonte Q* e a origem da cristologia, Luigi Schiavo coloca definitivamente o surgimento das primeiras afirmações cristológicas no bojo do judaísmo de seu templo, especialmente através da associação de Jesus ao angelomorfismo que marca o período tardio do segundo templo.¹⁵⁸ A ação milagrosa de Jesus influenciou, segundo Schiavo, a associação de Jesus a figuras angélicas:

Na segunda etapa [do desenvolvimento da cristologia] colocamos a experiência histórica de Jesus de Nazaré (até 30 d.C.), que foi, nas palavras dos seus primeiros discípulos, “profeta poderoso em palavra e obras” (Lc 24. 19). Sua pessoa deve ter impressionado seus contemporâneos, assim como sua interpretação radical da lei: por causa disso, viram nele o profeta escatológico. Mas foram sobretudo os milagres e exorcismos que levaram o povo a acreditar que nele havia um poder extraordinário, divino. A comparação com a figura do anjo messiânico, de quem Jesus podia ser a encarnação terrena, foi inevitável.¹⁵⁹

Em outras palavras, as palavras e ação milagrosa/exorcista¹⁶⁰ de Jesus vistas dentro dos contornos do judaísmo do segundo templo são um nexos fundamental para que se possam compreender os desenvolvimentos cristológicos posteriores. Esta noção é uma contribuição fundamental para nossa exposição: as assim-chamadas ‘fábulas’ sobre Jesus estão, indelevelmente, dentro da história do judaísmo antigo e não são, portanto, criações exclusivas das imaginações “hiperativas” dos primeiros cristãos.

Neste sentido, tomamos aqui como importante o que Paulo Nogueira discute em seu “Jesus de Nazaré: um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas do Século I”:¹⁶¹

¹⁵⁸ Cf. tb. FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam*. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls.

¹⁵⁹ SCHIAVO, Luigi. “A Fonte dos Ditos de Jesus e as Raízes da Cristologia”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. p. 212.

¹⁶⁰ SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole: Exegese, História, Conflitos e Interpretações de Mc 5. 1 – 20*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UESP, 1999. 240 p; SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. *Jesus: milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000. 128 p.

¹⁶¹ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Jesus de Nazaré: um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas no Século I”. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 293 – 300.

Citamos estas duas cenas [o exorcismo e os ditos de Lc 11. 14, 20 e Lc 10. 17 - 20] – e outras mais poderiam ser mencionadas apenas no âmbito dos exorcismos – para mostrar como Jesus combina dois elementos aparentemente distintos, mas que em sua atuação de profeta são perfeitamente combinados: a atuação mágica, curandeira e exorcista com a expectativa da chegada do *eschatón* e do Reino. Temos aqui, portanto, a combinação do binômio magia e milênio a que se referia J. D. Crossan em seu *O Jesus Histórico*, citando Bryan Wilson. Esta combinação de religião popular com adaptação de elementos da tradição erudita é que caracteriza a apocalíptica de Jesus.¹⁶²

Esta “combinação de religião popular com adaptação de elementos da tradição erudita” é outra importante contribuição deste texto de Paulo Nogueira. Como vimos acima, é preciso questionar o pressuposto de que existiria uma separação radical entre os estratos letrados e iletrados da sociedade judaica.¹⁶³

Numa linha parecida, embora enfocando mais a Galileia do que propriamente a questão “oralidade” e “literatura”, é que Paulo Garcia constroi sua contribuição à obra.¹⁶⁴ Preocupa-lhe a construção histórica da Galileia como uma fortaleza cultural inexpugnável. Contra esta construção, o autor em questão afirma que

Deste modo, o ministério de Jesus se desenvolve em um espaço geográfico, histórico e culturalmente determinado – a Galiléia – uma encruzilhada em que o helenismo e o poder greco-romano, as influências teológicas e políticas da Judéia, e as tradições de Israel, preservadas pelos camponeses “históricos”, se encontravam e se confrontavam. Esse é o *marco histórico para compreender Jesus e suas relações com os diversos movimentos judaicos*.¹⁶⁵

A compreensão da Galileia como espaço de pluralidade, encontros e conflitos permite uma leitura bastante matizada das tradições sobre Jesus de Nazaré. Ajuda-nos, por exemplo, a superar a “marginalidade contextual” do Jesus de Meier, hermeticamente selado dentro dos contornos do cânon neotestamentário. Também permite que recoloquemos as questões relativas às relações dos galileus para com o poder romano, ou o poder do templo – bem como as consequências disto para o movimento de Jesus.

Fica claro que uma marca da atual pesquisa é a interdisciplinaridade, que se deve abrir a novos horizontes. Sintomático disso é a publicação recente de Crossan em parceria com

¹⁶² NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Jesus de Nazaré: um Profeta Apocalíptico? Impasses Metodológicos na Compreensão de Práticas Religiosas Judaicas no Século I”. In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 298 – 299.

¹⁶³ Cf. a discussão sobre a obra de Richard Horsley, acima.

¹⁶⁴ GARCIA, Paulo Roberto. “Jesus, um Galileu em Frente à Jerusalém: um Olhar Histórico Sobre Jesus e os Judaísmos de seu Tempo” In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. pp. 263 - 278.

¹⁶⁵ GARCIA, Paulo Roberto. “Jesus, um Galileu em Frente à Jerusalém: um Olhar Histórico Sobre Jesus e os Judaísmos de seu Tempo” In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. p. 276. Itálicos nossos.

um arqueólogo, Jonathan L. Reed, intitulada *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*.¹⁶⁶ Em *Jesus de Nazaré: Uma Outra História* tal honra pertence a Pedro Paulo A. Funari, com seu “O Jesus Histórico e a Contribuição da Arqueologia”.¹⁶⁷

9. Novos Horizontes? Contribuições de outros saberes para a pesquisa do Jesus Histórico.

Um autor o qual nos interessa discutir neste momento é Klaus Berger.¹⁶⁸ Não tratamos dele nas seções anteriores por pensarmos que ele representa uma tendência *sui generis* nas pesquisas bíblicas contemporâneas. Por isso, começamos esta última parte do capítulo justamente através da apreciação de sua obra que nos parece servir muito bem de “ponte” entre os estudos bíblico-históricos estabelecidos e a assim chamada História Cultural (ou “nova história”) e a Micro-História. Para tanto, partiremos daquilo da disciplina que Berger aplica à leitura do Novo Testamento, a saber, a *psicologia histórica*. O autor a define assim:

A psicologia é a investigação disciplinada da vida interior do ser humano – da psique e suas delimitações, interações, e manifestações externas. A psicologia é uma ciência distintivamente moderna. Ao aplicar uma perspectiva psicológica aos textos do Novo Testamento, então, eu levantarei perguntas que estes textos não respondem diretamente. A adição do qualificativo “histórica” ao termo básico “psicologia” chama a atenção ao nosso pressuposto que tanto a vida interna dos seres humanos quanto as maneiras pelas quais ela foi compreendida sofreram mudanças bastante amplas através do curso dos tempos.¹⁶⁹

Para Berger, é de fundamental importância considerarmos o elemento *mítico* presente na cultura e nas narrativas neotestamentárias. Vamos, desde já, esclarecer o que vem a ser o mítico.

A seguir, falar-se-á do “mítico” no sentido de uma soma de características de uma determinada perspectiva e visão de mundo, enquanto que com “mito” designamos uma narrativa avulsa e com “mitologia” algumas características do conteúdo dessas narrativas ficcionais.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Já comentado acima na seção de Crossan.

¹⁶⁷ ¹⁶⁷ FUNARI, Pedro Paulo A. “O Jesus Histórico e a Contribuição da Arqueologia”. In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 217 – 228. O autor logra produzir uma consideração útil e ponderada das dificuldades e possibilidades da interação entre “fontes materiais” (i.e., arqueologia) e “fontes escritas” (i.e., exegese).

¹⁶⁸ Mais conhecido em nossas terras por sua obra já traduzida para o português sobre a *formgeschichte*. Cf. BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*.

¹⁶⁹ BERGER, Klaus. *Identity and Experience in the New Testament*. p. 1.

¹⁷⁰ BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. P. 314.

Assim, o mítico vem a ser uma forma de perceber a realidade, que se expressa em narrativas específicas – no nosso caso, Marcos 4. 35 – 41 –, narrativas que por sua vez são uma soma de temas e motivos literários diversos.¹⁷¹ Há aqui uma analogia entre o que consideramos anteriormente sobre a forma literária *história de milagre*. O mítico, por assim dizer, não existe como um “tratado sistemático”. Antes, é uma construção indiciária a partir de narrativas dispersas.¹⁷² Estas narrativas, por sua vez, são compostas de elementos mitológicos, ou seja, fragmentos desta apreensão mítica da realidade, que formam uma historieta mais ou menos coerente. Lembremos, por hora, que o assim chamado *Mito dos Vigilantes*, e também, por exemplo, o *Mito Gnóstico*, são construídos a partir de uma série de narrativas com elementos, por vezes, díspares. Tem o status, portanto, de *meta-narrativas*. Mas isso não faz destes mitos, em absoluto, elementos a-históricos – muitas vezes se alteram, ou simplesmente são esquecidos.¹⁷³ Lembremos da pertinente observação de Marshall Sahlins: “o que os antropólogos chamam de “estrutura” – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico”.¹⁷⁴ Observa ainda que “deveríamos incorporar a diacronia interna às nossas noções de “estrutura”, evitando assim certas dificuldades da visão saussuriana ou, ao menos, da maneira que é comumente adaptada para os estudos antropológicos”.¹⁷⁵

A irrupção do mítico no mundo é *dramática*. Segundo Berger,

O elemento dramático é, a meu ver, tão decisivo que, a partir dele, resulta uma definição diferente de mítico, claramente orientada por seu efeito. De acordo com isso, o mítico se refere a uma experiência em que o poder está repartido e é usado de modo diferente do que nos acontecimentos cotidianos. Por isso, trata-se primeiramente de uma determinada experiência de poder e de influência. Porque é possível demonstrar também a dimensão da substância mítica, apresentada com razão por Hübner, só é interessante sob o aspecto da influência especial que emana, por exemplo, da presença do divino num talismã, quer seja salvamento, quer seja perigo.¹⁷⁶

Ainda:

Designo de mítica uma experiência da realidade, em particular de força, que não é regrada segundo as leis naturais. A regra fundamental do mítico chama-se concentração; trata-se de uma realidade, poder ou tempo concentrados, semelhante àquilo que conhecemos como presença do espírito. Esta rea-

¹⁷¹ Pensemos aqui nos “motivos” dos quais Theissen nos fala em *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*.

¹⁷² Pensando aqui juntamente com Carlo Ginzburg. Cf. GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. p. 143 - 179.

¹⁷³ Cf. BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. Pp. 319 – 320.

¹⁷⁴ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. pp. 7 – 8.

¹⁷⁵ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. p. 17.

¹⁷⁶ BERGER, Klaus. *Hermenêutica do Novo Testamento*. P. 321.

lidade não atua de forma surpreendente e irresistível somente no caso dos milagres, mas freqüentemente pode mover e agitar o coração.¹⁷⁷

Por fim:

Os milagres são míticos porque, na constelação tríplice que engloba o tauturgo, o destinatário dos milagres e Deus, chega-se a uma experiência de poder verdadeiramente digna de assombro.¹⁷⁸

Poder e assombro. Rudolf Otto, em sua clássica obra do início do século XX, *O Sagrado* (ou *O Santo* – do alemão *Das Heilige*) elabora uma terminologia que se consagrou. O sagrado é apreendido simultaneamente como um *mysterium tremendum* – isto é, uma experiência aterradora – e *mysterium fascinans* – uma experiência fascinante. Um poder experimentado como externo ao indivíduo que o invade, fascinando-o e / ou o aterrando. Apenas depois é que esta experiência é categorizada. Esta percepção moderna do fenômeno religioso, sob ótica fenomenológica, pode nos auxiliar a reconstruir a experiência do sagrado como possivelmente *geradora* de novos arranjos. Um *sagrado selvagem*,¹⁷⁹ por assim dizer.

A experiência mítica, segundo Berger, tem um elemento em comum:

A todas estas formas é comum o fato de que nelas se interrompe o fluxo normal do acontecer. Já não ocorre que todo o existente esteja, por isso mesmo, a uma grande distância de Deus; há uma realidade (pessoas ou coisas) que lhe é próxima e outra que está a uma enorme distância dele. Diferenças espaciais e temporais são anuladas, e chega-se a um espessamento, uma concentração da realidade que a Bíblia chama de santidade. Na fala mítica, revela-se a força acumulada da palavra criadora, como, por exemplo, nas palavras poderosas de Jesus que operam milagres. Na bênção, a diferença entre o mero opinar (pensamento) e o próprio fato é suplantada. Na experiência mítica do tempo durante a festa, a diferença entre o acontecimento primordial e a comemoração é anulada espacial e temporalmente; ambos são reunidos em um só. Na personalidade mítica, pessoas diferentes tornam-se presentes em uma única pessoa. Na experiência mítica do espaço, um lugar (ou objeto) torna-se sagrado por meio da personificação de alguém ou algo que antes estava ausente. Finalmente, na experiência mítica da ordem, as diferentes regras que presidem as estações particulares do ciclo são experimentadas como uma unidade complementar que se suplementa dentro de si.¹⁸⁰

Neste sentido, Berger está vinculado às investigações históricas mais recentes, que rejeitam categorias universalmente válidas. Está na companhia, por exemplo, de Carlo Ginzburg. Ginzburg, a propósito da explicação correta do caso analisado por Sigmund Freud do “homem dos lobos” propõe uma explicação radicalmente diferente à do pai da psicanálise.

¹⁷⁷ BERGER, Klaus. *É Possível Acreditar em Milagres?* P. 82.

¹⁷⁸ BERGER, Klaus. *É Possível Acreditar em Milagres?* P. 82.

¹⁷⁹ Cf. BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem e Outros Ensaios*.

¹⁸⁰ BERGER, Klaus. *É Possível Acreditar em Milagres?* pp. 97 – 98.

Enquanto Freud apelava para categorias psíquicas universais, Ginzburg afirmará que o sonho do rapaz é “um sonho de caráter iniciático, *induzido pelo ambiente cultural circundante*.”¹⁸¹ Ao final do ensaio, sintetiza:

De maneiras evidentemente diversas, esse conteúdo mítico [o do sonho do rapaz] se impôs por outros meios a Freud primeiro em 1897 e depois, sem se dar conta, em 1914 – e a este que escreve. Não se trata do arquétipo no sentido de Jung: a herança filogenética não entra aí. Os meios são *históricos*, identificáveis ou conjecturáveis de modo plausível: homens, mulheres, livros e documentos de arquivo que falam de homens e de mulheres. As mães dos andarilhos do bem friulanos; a *njanja* do homem dos lobos; Charcot e seus discípulos, ocupados em decifrar as contorções das histéricas de Salpêtrière através das descrições das endemoninhadas (e vice-versa); o processo contra o boiadero andarilho do bem Menichino de Latisana, encontrado por acaso no Arquivo do Estado de Veneza.¹⁸²

Sonhos culturalmente determinados? Esta é uma preocupação recente da História Cultural. No afã de superar a assim-chamada *histoire événementielle* (“história fatural”) é que se desenvolve o esforço da Nova História.¹⁸³ Neste âmbito do saber, novos objetos também são legítimos e até necessários: imaginário,¹⁸⁴ a memória social,¹⁸⁵ o gesto,¹⁸⁶ o humor,¹⁸⁷ relatos de viajantes ingleses a Milão do século XVII.¹⁸⁸ Os sonhos são, também, uma frente de pesquisa histórica legítima:

Devemos perguntar se ela [a pessoa que sonha] está ou não consciente do mito. Uma das objeções possíveis é que as variações no conteúdo manifesto dos sonhos não é importante; a sociologia dos sonhos fica superficial se levar apenas à conclusão de que os mesmos temas ou problemas básicos são simbolizados de diferentes modos em diferentes sociedades. Essa questão da importância relativa do conteúdo manifesto dos sonhos é uma das questões polêmicas entre psicólogos, e na qual os historiadores não devem se intrometer. Contudo, permite observar que, se as pessoas de uma determinada cultura sonham os mitos dessa cultura, seus sonhos por isso autenticam os mitos, sobretudo em culturas em que o sonhar é interpretado como “ver” outro mundo. Os mitos modelam os sonhos, mas os sonhos, por sua vez, autenticam os mitos, em um círculo que facilita a reprodução ou continuidade cultural.¹⁸⁹

¹⁸¹ GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Morfologia e História. p. 210. Ênfase nossa.

¹⁸² GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Morfologia e História. p. 217. Ênfase nossa.

¹⁸³ Cf. LE GOFF, Jacques (org.). *A História Nova*. pp. 1 – 84.

¹⁸⁴ Cf. PATLAGEAN, Evelyne. “A História do Imaginário”, In. LE GOFF, Jacques (org.). *A História Nova*. pp. 391 – 427. Neste ensaio, a autora também chama a atenção a estes novos objetos – incluindo aí contos e lendas.

¹⁸⁵ BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. pp. 69 – 89.

¹⁸⁶ BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. pp. 93 – 112.

¹⁸⁷ BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. pp. 114 – 135.

¹⁸⁸ BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. pp. 139 – 158.

¹⁸⁹ BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. p. 46. Colchetes nossos.

Mais que isso: os significados culturais dos sonhos devem ser devidamente contemplados por uma pesquisa histórica. Aproximaremos-nos da exegese ao considerarmos a seguinte afirmação de Burke:

Se, como afirmamos acima, os sonhos têm uma camada de significado cultural, além de uma pessoal e uma universal, abrem-se possibilidades ainda mais estimulantes para os historiadores. Primeiro, o estudo de mudanças no conteúdo manifesto deve revelar mudanças nos mitos e imagens psicologicamente reais na época (em oposição aos mitos apenas em circulação). Segundo, os sonhos, como os chistes (Capítulo 5), tratam de maneira oblíqua o que é inibido ou reprimido, e isso varia de período para período. É muito mais provável que os desejos reprimidos, as ansiedades e os conflitos encontrem expressão no conteúdo latente dos sonhos, que por isso têm de mudar ao longo do tempo, e talvez ajudem os historiadores a reconstruir a história da repressão.¹⁹⁰

A diacronia (a “mudança dos sonhos”) é parte importante deste processo, como o é a sincronia (o aspecto do “significado cultural” dos sonhos). Esta terminologia permite uma convergência clara de perspectivas entre o estudo dos sonhos e a exegese bíblica.¹⁹¹ Uma última observação de Burke se faz importante neste sentido:

... existe uma dicotomia aberta à crítica. A suposição é de que um determinado texto deve ser ou uma transcrição correta de um sonho ou uma efusão literária acomodada em forma de sonho. No entanto, a descoberta do sonho padrão da cultura indica que essa dicotomia é falsa.¹⁹²

Esta verdadeira “puxada de orelha” serve de correção à tendência observada nos estudos bíblicos de insistir na distinção entre “forma literária” e “conteúdo real” dos relatos. Até hoje marcam as discussões do saber bíblico – por exemplo, no campo da apocalíptica – de discernir se uma fonte relata uma “experiência real” ou se é só uma “efusão literária”. Tal observação pode ser estendida aos “tipos” ideais de figuras históricas da antiguidade,¹⁹³ e, pensamos, para as próprias narrativas de milagres na medida em que refletem pressupostos da cultura – mesmo as mais “bizarras” e “mitológicas”. Em outras palavras, *todas* as narrativas de milagres são “reais” no sentido cultural, e, portanto, objetos dignos de um estudo histórico.

¹⁹⁰ BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. p. 48.

¹⁹¹ Cf. a discussão efetuada acima sobre a obra de Gerd Theissen, especificamente THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*.

¹⁹² BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. p. 60.

¹⁹³ Caso da “aretalogia” e sua controvertida aplicação. Cf. CORNELLI, Gabriele. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na recepção das figuras de *thēioi ándres* na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2001; CORNELLI, Gabriele. “Jesus ‘Homem Divino’: para uma história comparada do termo no mundo antigo”. in. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. pp. 61 – 100.

Como bem observou Mircea Eliade:

Não existe nenhum motivo mítico e de cenário iniciático que não seja, de uma forma ou de outra, uma presença tanto dos sonhos como das efabulações do imaginário. Nos universos oníricos, reencontram-se os símbolos, as imagens, as figuras e os eventos que compõem as mitologias.¹⁹⁴

Neste sentido, apelamos a Mircea Eliade para mais esclarecimentos oriundos da *história comparada das religiões* e da *fenomenologia da religião*. De acordo com ele, “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo”.¹⁹⁵ Isto é, em meio ao espaço indiferenciado que nos circunda, a *revelação* (“hierofania”) do sagrado estabelece um ponto fixo, um centro, com referência ao qual se pode articular e organizar o espaço. Assim sendo, o sagrado, destarte, delimita espaços. Permite orientação.

Tal *diferença ontológica*, isto é, qualitativa, se expressa de maneira simbólica. A simbologia do limiar, da porta, é um exemplo de grande valia: “a porta *mostra* a solução de continuidade no espaço imediata e concretamente”.¹⁹⁶ Desta ruptura de nível derivam as concepções de *espaço sagrado* – por exemplo, um templo. Esta diferença ontológica se observa, também, na percepção do tempo: nem todos os momentos são de igual importância. Assim sendo, além do *espaço sagrado*, temos também o *calendário sagrado*. Este organiza o tempo; aquele, o espaço.

Mas esta diferenciação de tempos e espaços tem o apoio simbólico de – e se apóia simbolicamente em – um *rito*. Tal rito, em geral, relaciona-se à cosmogonia – à própria criação efetuada pelos deuses – em sua forma e encenação. Refere-se, pois, a um *modelo paradigmático*. A criação de um espaço sagrado remete-se, então, à criação do próprio universo. Assim transcorre com a delimitação de uma extensão de tempo sagrado. Tais modelos são transmitidos por processos de *tradição* – ou, ainda melhor, através dos *mitos*.

Por isso, não devemos estranhar a grande importância da qual os *mitos* se revestem nas sociedades tradicionais. Eles servem de *modelos* para as mais diversas ações – desde formas de cultivo até mesmo o ritual empregado na consagração de um templo, por exemplo, ou ainda o calendário dos festivais religiosos fundamentais. Uma vez que o *ato criador* – revelado pelos mitos – serve de modelo, também podemos interpretá-lo como uma forma de compreender o mundo. É, ao mesmo tempo, instrumento de criação da ordem e chave de leitura da mesma ordem. O mito *explica* a origem das realidades que marcam concretamente

¹⁹⁴ ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. p. 8.

¹⁹⁵ ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane*. p. 21. Tradução própria.

¹⁹⁶ ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane*. p. 25. Tradução própria. Itálico consta na obra consultada.

a vida social dos indivíduos nela envolvidos. Por que as coisas são assim? Porque assim os deuses criaram, *in illo tempore*, e assim fazemos nós.

Mas, conforme vimos, o próprio mito não é, em absoluto, uma entidade imóvel, estática. Sofre modificações. É produzido e reproduzido historicamente. Cada encenação tem o potencial de atualizá-lo. Mas também o mito *produz* o próprio mundo ao qual se refere. É isto que permite ao sagrado, como Eliade afirma, *fundar* um cosmos – no caso, um *cosmos mítico* por referir-se ao divino revelado no mito.

Esta vivência mítica e ritual forma a base do sistema religioso das sociedades tradicionais. Tanto o templo refere-se a um modelo mítico, celestial, quanto os próprios atos cúlticos encontram expressões nos atos tidos como divinamente revelados. Mas este mesmo pano-de-fundo ritual e mítico serve como base para outras práticas, aquelas que alguns denominam *magia*. “O fato importante a ser notado em conexão com estes cantos curativos mágicos é que *o mito da origem dos remédios empregados* é sempre incorporado ao *mito cosmogônico*”.¹⁹⁷ Isto é, nesta cosmovisão que remete as realidades aos atos criadores divinos, também as práticas curandeiras fazem uso destes mitos para sua eficácia.

Podemos, pois, recolocar a questão da diferença que se poderia estabelecer entre “milagres” e “magia” sob nova perspectiva – a perspectiva de um sincretismo mediterrâneo¹⁹⁸ interno a esta “vivência mítica” da realidade. Do mesmo modo podemos reintroduzir a questão da forma literária *narrativa de milagre*, perguntando-nos se é possível considerá-la à parte da literatura chamada mágica e da percepção mítica da realidade.¹⁹⁹

O próprio Eliade é claro com relação à metodologia – e aqui poderemos escutar como que um “eco” do que Klaus Berger nos dizia acima:

O método mais seguro, no que diz respeito à história das religiões, como aliás a tudo, acaba por sempre estudar um fenômeno no seu plano de referência particular, com o objetivo de integrar os resultados dessa actividade numa perspectiva mais alargada.²⁰⁰

Marshall Sahlins, antropólogo norte-americano, analisa muito apropriadamente a relação entre as viagens do capitão Cook e os nativos havaianos. É evidente, portanto, que sua obra é marcada pela dinâmica do contato cultural entre o estrangeiro e os nativos – uma boa

¹⁹⁷ ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane*. Pp. 83 - 84. Tradução própria. Itálicos constam na obra consultada.

¹⁹⁸ Neste sentido, é proveitosa uma consulta à obra de Marshall Sahlins. SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*.

¹⁹⁹ Ao contrário do que parece sugerir John Meier. Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Vol 2.

²⁰⁰ ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. pp. 7 – 8.

analogia do encontro entre o antropólogo e o povo a ser analisado etnograficamente. Algumas considerações feitas pelo autor, de caráter mais genérico, parecem-nos apropriadíssimas:

Estou me referindo aos radicais contrastes binários pelos quais geralmente se pensa a cultura e a história: passado e presente, estático e dinâmico, sistema e evento, infraestrutura e superestrutura, e outros deste gênero intelectual dicotômico. Concluo que estas suposições não são apenas fenomenologicamente enganadoras, mas que também são analiticamente debilitantes.²⁰¹

Poderíamos acrescentar à lista de Sahlins a dicotomia “magia-religião”. É evidente que uma “narrativa de milagre” difere substancialmente de um “papiro mágico grego”, por exemplo, na questão da forma. Os papiros, afinal, nem sempre são “narrativas”, e sim espécies de “receitas”. Naturalmente, não podemos encontrar, nas narrativas de milagres neotestamentárias, algo parecido a esta idéia de “receita”. Por outro lado, não podemos pensar no “milagroso” em termos do Novo Testamento canônico apenas como “narrativas”: há ditos sobre milagres, há sumários de milagres em *todos* os evangelhos, há milagres apostólicos – sem falar, naturalmente, da profusão de narrativas milagrosas/ lendárias sobre Jesus e os apóstolos nos assim-chamados evangelhos apócrifos.

Talvez não cause surpresa, então, encontrarmos em um período posterior Salomão e um texto atribuído a ele, o *Exorcismo de Salomão*, *vis-à-vis* Jesus de Nazaré e seu *Pai Nosso*. Um papiro, datado do quinto ou sexto século, encontrado dobrado e provavelmente utilizado como amuleto de proteção contra doenças e demônios, testifica uma bricolagem feita a partir da oração do *pai-nosso* e do *Exorcismo de Salomão*, bem como uma citação do Salmo 91. Contra as forças do mal, ainda invocavam-se figuras capazes de proporcionar o acesso ao poder necessário para resistir às investidas demoníacas. Não o citamos por limites de espaço, mas remetemos à *Ancient Christian Magic*, de Marvin Meyer e Richard Smith, para consulta. Destacamos o caráter *direto* das citações, e também a sua *bricolagem*. Parece que, muito depois de sua vida, Jesus e Salomão são ainda utilizados como proporcionadores de proteção. Jesus é mais um, portanto, nesta ampla constelação de homens cheios de poderes místico-mágicos, capazes de curar, amaldiçoar, exorcizar, entre outros prodígios – seu “acalmar tempestades” é mais uma pedra neste mosaico da cultura mediterrânea do século I E.C.²⁰²

²⁰¹ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. pp. 18 – 19.

²⁰² Sem falar nas amplas referências a viajantes celestiais, profetas escatológicos, enviados de Deus, etc.

10. Considerações Finais

Conforme vimos, a pergunta pelo Jesus Histórico e pelo *tema* de seus milagres / magia levou-nos a uma discussão das obras que participam da assim chamada “terceira busca” (*Third Quest*) pelo Jesus Histórico. Abordamos, então, as *metodologias* de trabalho de cada um dos autores analisados, bem como buscamos oferecer críticas aos modelos adotados. Dentro desta discussão, destacamos a questão das *fontes* para esta busca, que são nossos *indícios*²⁰³ para a construção deste objeto. Resulta disso, ao fim e ao cabo, a constatação de que as histórias de milagres não podem ser desprezadas para a reconstrução desta figura histórica, uma vez que são testemunhas de um “mundo mítico” que precisa ser reconstruído para que possamos acessar esta figura histórica *em seus termos*. Finalmente, entabulamos uma conversa interdisciplinar com a psicologia histórica aplicada à exegese bíblica, a história cultural, a micro-história e a antropologia na busca de superarmos as dificuldades apontadas no tratamento da temática do milagroso nas narrativas sobre a vida de Jesus de Nazaré. Na trilha do que afirma Jacques Le Goff, antevemos “a possibilidade, doravante, de fazer do acontecimento a ponta do *iceberg* e estudá-lo como cristalizador e revelador das estruturas”.²⁰⁴ Por isso, optamos por fazer do “acontecimento mítico” na narrativa de milagre de Marcos 4. 35 – 41 elemento fundamental de nossa análise exegética (capítulo 3) em paralelo com narrativas afins (capítulo 2).

²⁰³ Cf. GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*.

²⁰⁴ LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. pp. 9 – 10.

II – ANÁLISE DE TEXTOS DA ANTIGUIDADE

Neste capítulo, intentamos mapear paralelos ao nosso texto em questão. Partiremos das evidências oferecidas pelos *Papiros Mágicos Gregos*, passando por alguns textos selecionados de Qumran, sem nos esquecermos nem de narrativas vétero-testamentárias nem do corpus rabínico posterior, que preservou as figuras de Hanina ben Dosa e Honi, o traçador de círculos.

1. Palavras de Poder nos Papiros Mágicos Gregos

A antiguidade é testemunha de um sem-número de amuletos e textos mágicos que possibilitavam às pessoas negociar as agruras e alegrias do cotidiano. O interesse sobre o tema tem crescido desde o final do século XX, gerando novas abordagens e uma crescente publicação de fontes primárias para o estudo do tema. Faraone e Obbink sintetizam a questão da seguinte maneira:

Em qualquer campo de pesquisa, o progresso é atingido por dois acontecimentos: ou a quantidade de dados é aumentada significativamente ou melhorada de alguma outra maneira, de forma que provocam novas investigações de acordo com as aproximações existentes; ou os refinamentos e (r)evoluções na metodologia provocam os pesquisadores a olharem os dados existentes “através de lentes de cores diferentes”. No estudo da religião e magia gregas antigas ocorreram ambos os acontecimentos.²⁰⁵

²⁰⁵ FARAONE, Christopher A; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. p. vi.

De fato, a lista de “aplicações mágicas” é vasta. Numa listagem feita a esmo, poderíamos observar – apenas levando em conta a coleção dos *Papiros Mágicos Gregos*²⁰⁶ – Feitiços como PMG I. 232 – 247, “feitiço para memória”, PMG V. 447 – 458, sem título, mas são “instruções acerca de um anel mágico”, PMG VII. 211 – 212, “para febre com tremores”, PMG XXXVI. 69 – 101, “feitiço do amor para atração”, PMG XII 365 – 375, “encantamento para causar separação”, PMD xiv. 428 – 450, “duas poções do amor”, PMD xiv. 985 – 992, “gota (receita)”. Um exemplo bastará para ilustrar a extensão das preocupações refletidas nos PMG/ PMD:

PMD lxi. 58 – 62 [PMG LXI. vi.x (não está na Preisendanz)]

Para ter uma ereção: A planta pastel cresce no oásis em abundância; é tanto feminina quanto [masculina]. Ferva estas em uma panela e as macere [em vinho com] pimenta; / passe a mistura nos [seus] genitais. [Se desejar] relaxar novamente, [forneça] a decocção. ...²⁰⁷

Talvez por isso ainda se insista, vez ou outra, na distinção entre magia e religião, segundo a qual a primeira compelia os deuses e a segunda suplicaria humildemente.²⁰⁸ Mas também não é possível negar que, diante de um texto como o que veremos a seguir, tal dicotomia religião-magia parece fazer pouco sentido:

A reclamação de uma mulher sobre negligência

É Esrmpe (filha) de Kllaouj quem reclama <sobre> Hor (filho) de Tanesneou. Meu Senhor Osíris, (senhor) de Hasro, a ti apelo, faça justiça a mim e a Hor (filho) de Tanesneou pelas coisas que fiz a ele e as coisas que fez a mim. Ele não <me> considera (?), eu não tendo poder, eu não tendo um filho defensor. Não pode ser diferente; sou uma mulher estéril. Não há quem apele meu favor <perante> ele, por causa de Hor ..., eu apelo a [você ...] ó grande (?), Osíris, ouça meu clamor ... muitas são as coisas que ele fez para mim. Abra caminho para sua [...s, [... O]siris, (senhor) de Abydos, Osír[is ...] Ísis ... Wepawet, Hathor, a ama-seca [de] Anúbis filho de Osíris, o vaqueiro de ..., faça-me justiça.²⁰⁹

O apelo é, essencialmente, por justiça. A mulher se apresenta como vulnerável e estéril, sem ninguém por ela. É evidente que não é possível entrar no mérito da veracidade de tais afirmações. Porém não podemos deixar de observar uma linguagem que, em alguns as-

²⁰⁶ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Referir-nos-emos a esta coleção como PMG. É importante observar que ela também contém os Papiros Mágicos Demóticos, os PMD.

²⁰⁷ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. pp. 287 – 288.

²⁰⁸ Como vimos, por exemplo, na obra de John Meier, analisada no primeiro capítulo.

²⁰⁹ MEYER, Marvin. *Ancient Christian Magic*. p. 21.

pectos, poderia se confundir com as invectivas dos profetas do antigo testamento em prol das viúvas, dos órfãos, etc.

Faraone e Obbink, neste sentido, apresentam uma postura semelhante à de John Dominic Crossan²¹⁰ quanto à dicotomia magia-religião:

Os trabalhos mais recentes (particularmente, apesar de não exclusivamente, influenciados pelos desenvolvimentos na sociologia e antropologia) lançaram desafios incisivos contra estas distinções. Muitos agora percebem a magia como um tipo de desvio religioso, e tratam as práticas mágicas como variações não-dicotômicas no procedimento ritual, argumentando que a antítese entre magia e religião separa arbitrariamente um *spectrum* contínuo de fenômenos religiosos inter-relacionados.²¹¹

De fato, nos textos já citados começamos a encontrar dois elementos inter-relacionados que são constantes ao longo do *corpus* dos PMG. Trata-se, em primeiro lugar, do uso de invocações aos deuses de diversas culturas e, em segundo lugar, do uso de plantas, raízes, etc., nos rituais e feitiços. Passemos, pois, a mapear estes dois elementos.

Vejamos este texto:

Invocação de divindades egípcias e judaicas para revelação

SAPHPHAIOR

BAELKOTA KIKATOUTARA EKENNK LIX,

O grande *daimon* e o inexorável,

... IPSENTANCHOUCHEOCH

DOOU SHAMAI ARABENNAK ANTRAPHEU BALE

SITENGI ARTEN BENTEN AKRAB ENTH OUANTH

BALA SHOUPLA SRAHENNE DEHENNE KALASHOU

CHATEMMOK BASHNE BALA SHAMAI,

No dia de Zeus, na primeira hora,

Mas no (dia) da libertação, na quinta hora,

Um gato;

No oitavo, um gato.

Salve, Osíris, rei do submundo,

Senhor do embalsamamento,

Que está ao sul de Thinis,

Que dá resposta em Abydos

Que está sob a *noubs tree* em Meroe,

Cuja glória está em Pashalom.

Salve, Althabot;

Traga Sabaoth até mim.

Salve, Althonai, grande Eou, muito valente;

Traga Miguel até mim,

O poderoso anjo que está com Deus.

Salve, Anúbis, do distrito de Hansiese,

Você que está sobre sua montanha.

Salve, deusas,

Thoth a grande, a grande, a sábia.

²¹⁰ Cf. a discussão de sua obra no capítulo um deste nosso estudo.

²¹¹ FARAONE, Christopher A; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. p. vi.

Salve, deuses,
 Achnoui Acham Abra Abra Sabaoth
 Porque Akshha Shha é meu nome,
 Sabashha meu nome verdadeiro,
 Shlot Shlot muito valente meu nome.

Então que aquele que está no submundo
 una-se àquele que está nos ares
 Que se ergam, entrem, e me dêem resposta
 Com respeito à questão que lhes faço
 O usual.²¹²

É evidente que um texto como este dificilmente se encaixará em classificações dicotômicas como as que as vezes se aventam. Isso é magia ou religião? Até que ponto há tentativa de compelir os deuses, ou ainda, até que ponto há submissão e humildade diante dos deuses? Ou ainda, até que ponto este texto representa uma cultura tipicamente egípcia, ou tipicamente judaica? Afinal, o autor invoca, lado a lado, divindades egípcias como Anúbis, Osíris e Thoth e o deus judaico, designado como “Althonai”, Sabaoth, Eou, etc. Aliás, sequer podemos ter a certeza de que o deus dos judeus seja considerado como um só; é possível que cada pseudônimo, na percepção do autor desta invocação, seja referente a uma divindade diferente.

Hans Dieter Betz coloca a problemática questão cultural muito apropriadamente:

Nesse sincretismo, a religião egípcia antiga autóctone em parte sobreviveu, em parte foi profundamente helenizada. Em sua transformação helenística, a religião egípcia da era pré-helenística parece ter se reduzido e simplificado, sem dúvidas para facilitar sua assimilação à religião helenística como referência cultural predominante. Está bastante claro que os magos que escreveram e utilizaram os papiros gregos tinham tendências helenísticas.

A helenização, no entanto, também inclui a egiptianização das tradições religiosas gregas. Os papiros mágicos gregos contém várias instâncias de tais transformações egiptianizantes, que assumem formas bastante diferentes em textos diferentes ou camadas distintas da tradição. Novamente, elucidar a natureza mais exata desta interação cultural e religiosa permanece uma tarefa para pesquisas ulteriores.²¹³

De fato, a lista de nomes e características dos deuses de diversas culturas é própria dos PMG. Curioso é perceber, no entanto, que o nome do “deus dos hebreus” seja considerado secreto. Vejamos um trecho do PMG XXIIb. 1 – 26.

Oração de Jacó

[...]

²¹² MEYER, Marvin W.; SMITH, Richard. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Pp. 22 – 23.

²¹³ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. xlv.

“Eu te invoco, ó tu que dás poder [sobre] o Abismo [àqueles] acima, àqueles abaixo, e àqueles sob a terra; ouça aquele que tem [esta] oração, Ó Senhor Deus dos Hebreus, EPAGAËL ALAMN, a quem pertence [o] poder eterno, ELÔËL SOUËL. Sustente aquele que possui esta oração, que é da linhagem de Israel e daqueles / que foram favorecidos por ti, Ó Deus dos deuses, tu que tens o nome secreto SABAÕTH ... I ... CH, Ó Deus dos deuses, amém, amém. [...] Me fortaleça, Mestre; encha meu coração de bem, Mestre, como um anjo terrestre, como alguém que se tornou imortal, como alguém que recebeu este dom de ti, Amém, amém”.²¹⁴

Além disso, encontramos aqui exemplos do que se denominam *voces magicae*, “palavras mágicas”, que devem ser proferidas durante a execução do ritual associado ao feitiço. Além disso, trata-se de uma “oração possuída” – isto é, provavelmente algo que se utilizava como um talismã ou amuleto. Voltaremos adiante, também, a expressão enigmática “anjo terrestre” quando discutirmos a identidade mítica.

Além do uso de nomes de divindades de diversas culturas – entre as quais está a divindade judaica –, observamos que vários rituais e feitiços do PMG são acompanhados pelo uso de ingredientes diversos: plantas, ervas, raízes, etc. De fato, há um exemplo de feitiço que *desdenha* o uso de outros ingredientes além das palavras na execução dos feitiços. Vejamos

PMG XXXVI. 161 – 177

Encantamento para atar a ira e encantamento para o sucesso. (Nenhum encantamento é maior, e deve ser executado apenas por meio de palavras): Erga seus polegares e repita o feitiço sete vezes: “ERMALLÕTH ARCHIMALLÕTH detenha as bocas / que falam contra mim, porque eu glorifico teus nomes sagrados e honrados que estão no céu”.

Para melhorar as palavras: Pegue um papiro e escreva isto: “Eu sou / CH-PHYRIS. Devo ter sucesso. MICHAËL RAPHAËL ROUBËL NARIËL KATTIËL ROUMBOUTHËL AZARIËL IOËL IOUËL EZRIËL SOURËL NARIËL METMOURIËL AZAËL AZIËL SAOUMIËL / ROUBOUTHËL RABIËËL RABIËËL RABCHLOU ENAEZRAËL, anjos, protejam-me de toda a situação ruim que me sobrevier”.²¹⁵

Encontramos aqui, novamente, o padrão de “nomes sagrados e honrados”, que detêm poderes sobrenaturais, e a profusão de *voces magicae* associadas ao ritual. Mais uma vez encontramos o curioso “eu sou”, provavelmente se referindo ao praticante do ritual. Apesar da preferência por uma execução “apenas por meio de palavras”, não podemos deixar de

²¹⁴ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 261.

²¹⁵ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 273.

observar que há gestos associados: erguer os polegares, bem como a própria escrita no papiro, com o propósito declarado de “melhorar as palavras”, isto é, conferir-lhes mais poder.

Também encontramos variantes cristãs que apontam para o uso apenas de palavras. Vejamos o exemplo abaixo:

Feitiço para proteção e cura, utilizando citações bíblicas.

Este texto se descreve como um amuleto vestido por uma pessoa que deve ser ajudada e protegida (e, presumivelmente, curada; compare as linhas 17 – 20) pelo poder invocado através do texto citado (Salmo 91. 1; João 1. 1 – 2; Mateus 1. 1; Marcos 1. 1; Lucas 1. 1; Salmo 118. 6 – 7; Salmo 18. 2; Mateus 4. 23).

TEXTO

- + Em nome do pai e do filho e do espírito santo.
- Aquele que reside no socorro do altíssimo <vai> habitar no abrigo do senhor do céu.
- + No começo era a palavra, e a palavra estava com <deus>, e a palavra era deus. Ela estava no começo com deus.
- + Livro da geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão.
- + Princípio do evangelho de Jesus Cristo, filho de Deus.
- + Uma vez que muitos empreenderam compilar uma narrativa.
- + O senhor é meu ajudador, não temerei. Que pode me fazer o homem?
- + O senhor é meu ajudador, e eu vou encarar meus inimigos.
- + O senhor é minha rocha, e meu refúgio, e meu libertador.
- + O senhor Jesus percorria toda a Galiléia, ensinando nas suas sinagogas e pregando o evangelho do reino e curando todas as doenças e todas as enfermidades.
- + O corpo e sangue de Cristo te protejam, servo que veste este amuleto.

Amém, Aleluia + A + O +²¹⁶

É curioso observar este uso das “palavras” do texto bíblico. Chama a atenção a citação do primeiro versículo dos *quatro* evangelhos canônicos, bem como os salmos (que são, afinal de contas, orações) e, por fim, de um sumário de cura mateano. O texto, por sua vez, é “emoldurado” pela menção ao “pai, filho e espírito santo” no início e a referência ao “corpo e sangue de Cristo” no final – além do Alfa e Ômega, que parecem estar associados a palavras mágicas. Aqui, o texto bíblico não deve ser “lido” ou “meditado”, e sim vestido. Isto apresenta uma variante interessante do motivo das palavras mágicas, ao tornarem-se eficazes “por si só”, sem sequer serem pronunciadas. As palavras bíblicas sagradas conferem proteção ao “servo que veste este amuleto”.

Apesar disso, observa-se o farto uso de ingredientes nas mais variadas aplicações. Aqui, encontramos o nome de Salomão associado ao procedimento necessário para obter um transe de uma pessoa – um homem adulto ou um menino.

PMG IV. 850 – 855, 916 – 923

²¹⁶ MEYER, Marvin. *Ancient Christian Magic*. pp. 34 – 35. O cabeçalho em itálico consta na obra consultada.

Encantamento de Salomão que produz um transe (funciona tanto em meninos quanto em adultos): Eu juro a ti pelos santos deuses e pelos deuses celestiais não partilhar o procedimento de Salomão com ninguém, e certamente não o utilizarei por razões triviais / exceto se uma questão premente te forçar, pois talvez a ira seja preservada para ti. [...]

Dispensa do senhor: na orelha de NN: “ANANAK ARBEOUĒRI AEĒI-OYŌ.” Se demorar, sacrifique sobre carvão de vinhas uma semente de gergelim [e] cominho preto enquanto diz: “ANANAK ŌRBEOUSIRI AEĒI-OYŌ, vá embora, senhor, para teus próprios tronos e proteja NN de todo o mal”. Você aprendeu rigorosamente; mantenha o segredo.²¹⁷

O tema do segredo das práticas e ingredientes empregados é bastante marcante neste texto. Há a jura de “não partilhar o procedimento de Salomão com ninguém” logo no início, e ao final uma advertência: “mantenha o segredo”. Além disso, encontramos ingredientes como sementes de gergelim, cominho preto e carvão de vinhas como componentes associados a um ritual que também inclui *voces magicae*.

Não é, pois, surpreendente encontrarmos uma variante cristã que aponta elementos semelhantes aos que vimos mapeando até aqui.

Feitiços e lendas de cura para problemas

Oxyrynchus 1384 é um texto que consiste de três receitas médicas (para um purgativo, uma bebida medicinal para alguém que está com dificuldades para urinar, e um cataplasma para ferimentos) e duas lendas de cura. No primeiro relato lendário, a ordem pouco usual dos membros da trindade cristã (“em [nome do] pai e do santo [espírito e do] filho”, 20 – 22) pode possivelmente sugerir que o espírito santo era considerado a mãe divina (compare com Oxyrynchus 924 [texto 15]).

TEXTO

Ingredientes para um laxante: [lista de ingredientes]

+ [três homens] nos encontraram no deserto [e disseram ao senhor] Jesus, “que tratamento é possível para os doentes?” E ele diz a eles, “[eu] dei óleo de oliva e derramei mirra [para aqueles] que crêem no [nome do] pai e do santo [espírito e do] filho”.

+ Os anjos do senhor subiram até o [meio] dos céus, sofrendo de problemas nos olhos e segurando uma esponja. O filho do senhor diz a eles, “porque subiram, ó santos e totalmente puros?”

“subimos para receber cura, Ó Yao Sabaoth, porque és poderoso e forte.”

+ Para dificuldade em urinar, ... [lista de ingredientes]

+ Para o tratamento de feridas ... [lista de ingredientes]²¹⁸

Encontramos aqui uma variante do tema das palavras mágicas, a saber, as *historiolas* que narram a origem dos medicamentos e procedimentos adotados. Percebe-se, portanto, a íntima relação entre a narrativa da origem “sagrada” dos medicamentos prescritos e a sua

²¹⁷ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 56.

²¹⁸ MEYER, Marvin W.; SMITH, Richard. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. P. 31. O cabeçalho em itálico consta na obra consultada.

eficácia. Seria o mesmo que exigir que, a cada aplicação de penicilina, fosse narrada a descoberta da mesma por Alexander Fleming. Jesus é lembrado, também, como ensinador de mistérios farmacológicos. Há um exemplo claro da associação entre palavras mágicas e ingredientes para rituais no PMG IV. 286 – 295.

Feitiço para colher uma planta: utilize antes do nascer do sol. *O feitiço a ser falado:* “Estou te colhendo, tal e tal planta, com minha mão de cinco dedos, eu, NN, estou te levando para casa de forma que operes em meu favor determinado propósito. Eu te adjuro pelo nome não-profanado / de deus: se não deres atenção a mim, a terra que te produziu não mais será regada até onde isso te diz respeito – por toda a vida, se eu falhar nesta operação, MOUTHABAR NACH BARNACHŌCHA BRAEŌ MENDA LAUBRASSE PHASPHA BENDEŌ; cumpra por mim o encantamento perfeito.”²¹⁹

Este texto deixa muito claro que o problema ligado às ervas não é, pois, puramente farmacológico. Há toda uma concepção de que estas ervas estão associadas ao poder dos deuses. John Scarborough argumenta que

As percepções gregas e romanas das causas básicas das propriedades farmacêuticas – em particular aquelas das plantas – fundiam continuamente dados religiosos e empíricos; e o padrão de pensamento em seus múltiplos níveis sobre a ação das drogas, primeiramente enunciado por Homero, permaneceu bastante consistente através dos séculos da farmacologia grega, romana e bizantina. Este padrão combinava a convicção no poder divino das drogas – fossem estes benéficos ou deletérios – com observações profundas reunidas por fazendeiros no decorrer de centenas de gerações; e as propriedades (*dynameis*) atribuídas às variadas *farmaka* eram, freqüentemente, amálgamas de rituais venerados fundidos aos efeitos farmacêuticos cuidadosamente deduzidos, por exemplo, a associação da cila com as cerimônias de purificação e seu tratamento na *Materia Medica* de Dioscorides. As *dynameis* das ervas e drogas poderiam ser vistas “racionalmente” através de meios mágico-religiosos, por alguém que também assumia a divindade básica do mundo como um todo (e portanto dos homens e das plantas que viviam neste mundo) ou pelas explicações aceitas da astrologia botânica.²²⁰

Tendo levado em conta estas características básicas dos *Papiros Mágicos Gregos*, a saber, os nomes divinos de diversas culturas, o segredo que por vezes é associado à prática, as listas de palavras mágicas, as listas de medicamentos, agora abordaremos dois tipos de feitiços bastante comuns e que são relevantes para nossa pesquisa. Trata-se, primeiramente, do que se convencionou chamar de *katadesmoi* ou *defixiones* e, em segundo lugar, de feitiços relacionados a exorcismos.

Um exemplo de feitiço para atar é encontrado aqui:

²¹⁹ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. pp. 43 – 44.

²²⁰ SCARBOROUGH, John. “The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots”. In: FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. pp. 138 – 174. A citação é da página 162.

PMG VII. 396 – 404

Um excelente feitiço para silenciar, sujeitar e atar: Pegue chumbo de um cano de água fria e faça uma *lamella* e inscreva, com um *stylus* de bronze, conforme mostrado abaixo, e a coloque com uma pessoa que morreu prematuramente. [símbolos] / BACHYCH [mais símbolos e *voces magicæ*]. Ate.” (acrescente o usual, conforme desejar).²²¹

Encontramos aqui o padrão usual de ritualização, uso de objetos especiais e as *voces magicæ*. O imperativo “ate” é o elemento distintivo das *katadesmoi*. Tais feitiços buscam, de alguma maneira, impedir e / ou atrapalhar as ações de um inimigo percebido pelo executante do feitiço. Segundo Faraone, “as *defixiones*, portanto, oferecem um meio de atar ou restringir os inimigos sem os matar”.²²²

Encontramos um caso curioso de feitiço para atar que visa provocar o silêncio das pessoas as quais se dirigia:

PMG VII. 940 – 968

Um encantamento para atar a ira e um encantamento para sujeitar: Em um papiro limpo escreva com tinta de mirra pura estes nomes juntamente com a “estela”:

[DESENHO]

“Venha até mim, tu que habitas nos ares eternos, tu que és invisível, todopoderoso, criador dos deuses. Venha até mim, tu que és o *daimon* invencível. Venha até mim, tu que nunca lamentas pelo teu próprio irmão, Seth. Venha até mim, espírito incandescente como fogo. Venha até mim, tu ó Deus que não deve ser desprezado, tu *daimon*, e silencie, subordine, escravize ele, NN, a este, NN, e faça com que ele esteja sob meus pés”.²²³

A divindade invocada aqui é Osíris, morto por seu irmão Seth. O interessante é que, neste caso, o *daimon* é identificado com o deus invocado, e de maneira claramente benéfica. Este *daimon* deveria produzir o efeito desejado pela pessoa que empregava este feitiço. Não que *daimons* benéficos sejam novidades: o PMG I. 1 – 42 trata-se, justamente, de um ritual para conseguir um *daimon* para auxiliar o mágico. O cabeçalho do referido texto informa que “Um [*daimon* vêm] como um assistente que revelará tudo a ti, claramente, e será teu [companheiro e] comerá e dormirá contigo”.²²⁴

²²¹ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 128.

²²² FARAONE, Christopher A. “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells”. In: FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. p. 10.

²²³ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 143.

²²⁴ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 3.

É curioso percebermos, porém, que até mesmo a divindade judaica podia ser associada a um ritual para atar e silenciar adversários:

PMG IX. 1 – 14

“Te darei descanso da ira e acalmarei tua raiva. Venha, senhor BAINCHÕ-ÕÕCH, com teu pai ANIBAINCHÕÕÕCH, com tua mão CHECHPHIÕ, com teus dois guarda-costas [série de *voces magicae*]. Sujeite, silencie e escravize toda raça de pessoas, tanto homens quanto mulheres, com seus acessos de ira, e aqueles que estão sob a terra debaixo dos pés dele, NN, especialmente assim e assim (acrescente o usual, conforme desejar), porque puses-te sob meus pés, como meu manto, o coração de SABAÕTH.”

No verso da lamella: “EULAMÕ SISIRBBAIËRSESI PHERMOU CH-NOUÕR ABRASAX. Sujeite, escravize, e silencie a alma, a ira [dele, NN], porque eu te adjuro pela necessidade premente [*voces magicae*]”. Na frente, escreva o nome da pessoa.

A introdução ao rito: “Eu te darei descanso da ira / e acalmarei tua raiva / venha silenciosamente e traga / silêncio e o mantenha. / Faça cessar toda ira nas almas / e derreta toda a raiva / daqueles irritados / porque eu te invoco no teu nome autêntico, BAINCHÕÕÕCH”. Diga este nome, [escrito] no topo da folha de metal: “IAÕMORMOROTOKONBAI”.²²⁵

De fato, dado o sincretismo testemunhado nos *Papiros Mágicos Gregos*, não causa estranheza encontrarmos, quase que “por acidente”, a expressão “coração de SABAÕTH” em um rito para atar e silenciar adversários. E, claro, temos aqui o padrão já conhecido de objetos rituais, *voces magicae*, etc.

Se, por um lado, encontramos um uso positivo da terminologia *daimon*, os PMG também testemunham várias fórmulas e rituais destinados contra os demônios. O primeiro texto que veremos é paradigmático de uma forte valorização do deus judaico como capaz de expulsar *daimons* indesejáveis:

PMG IV. 1227 – 1264

Rito excelente para expulsar daimons: *Fórmula* para ser dita sobre sua cabeça: Coloque ramos de oliveira perante ele / e fique em pé atrás dele e diga:

“Salve, Deus de Abraão; salve, Deus de Isaque; salve, Deus de Jacó; Jesus Chrestos, o Espírito Santo, o Filho do Pai, que está acima dos Sete / que está dentro dos Sete. Traga Iao Sabaoth; que teu poder seja emitido a partir dele, NN, até que tu expulses este *daimon* impuro, Satã, que está dentro dele. Eu te conjuro, *daimon*, / quem quer que sejas, por este deus, SABARBARBATHIÕTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIÕNËTH SABARBARBAPHAI. Saia, *daimon*, quem quer que sejas, e fique longe dele, NN, / agora, agora; imediatamente, imediatamente. Saia, *daimon*, porque eu

²²⁵ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 148.

te ato com grilhões inquebráveis de adamantina, e eu te entrego ao caos escuro em perdição.”

Preparação: pegue sete ramos de oliveira; para seis deles, / amarre as duas extremidades de cada par, mas o que restar utilize como um chicote enquanto profere a conjuração. Mantenha segredo; está comprovada.

Após expulsar o *daimon*, pendure ao redor dele, NN, um filactério, que o paciente veste após a expulsão do *daimon* – um filactério com estas coisas [escritas] em / uma folha de estanho: “[série de *voces magicae*], protejam-no, NN.”²²⁶

De novo há a ordem de se manter segredo do ritual, já encontrada anteriormente. Utiliza-se ramos de oliveira, como se fosse uma verdadeira benzedura, para efetuar gestos durante a conjuração. Além disso, há uma ordem ao demônio de que não volte, que lembra palavras atribuídas a Jesus sobre a saída e volta de um espírito imundo (Q 11. 24 – 26 // Mt 12. 43 – 45). A esta ordem para não voltar, porém, está associado o filactério no qual se encontram escritas *voces magicae*, para garantir que o demônio não mais voltará a atormentar a pessoa liberta. A própria conjuração, porém, já apresenta o nome de Jesus *Chrestos*,²²⁷ e uma aparente “confusão trinitária”, pela citação, após Jesus, do Espírito Santo e do Filho do Pai.

Encontramos, enfim, o padrão observado aqui de maneira mais completa no

PMG IV. 3007 – 3086

Um encantamento de Pibechis testado para aqueles possuídos por demônios

Tome óleo de azeitonas imaturas com a erva *mastigia* e a polpa do fruto do lótus, e os afervente com manjerição incolor enquanto diz “[*Voces Magicae*], saia de NN” (acrescente o usual). **O Filactério:** em uma *lamella* de estanho, escreva “[*Voces Magicae*]”, e a pendure no paciente. É aterrorizante para todos os *daimon*, algo que ele teme. Após colocar [o paciente] próximo [a você], conjure. **Esta é a conjuração:** “Eu te conjuro pelo deus dos hebreus, Jesus, [*Voces Magicae*], que aparece em fogo, que está no meio da terra, neve e névoa, TANNĒTIS; que teu anjo, o implacável, desça e deixe-o designar o o *daimon* que voa ao redor desta forma, que deus formou em seu santo paraíso, porque eu oro ao santo deus, [invocando] [*Voces Magicae*]. Eu te conjuro, [*Voces Magicae*]. Eu te conjuro por aquele que apareceu a Osrael em uma coluna brilhante e uma nuvem de dia, que salvou seu povo de Faraó e fez vir sobre Faraó as dez pragas por causa de sua desobediência. Eu os conjuro, todos os espíritos demoníacos, a dizerem de qual tipo são, porque eu os conjuro pelo selo que Salomão pôs na língua de Jeremias, e ele lhe contou. Vocês também digam de qual tipo são, celestiais ou aéreos, ou terrestres ou

²²⁶ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 62.

²²⁷ O que recorda o erro do historiador romano Tácito.

subterrâneos, ou do mundo dos mortos ou *Ebousaeus* ou *Cherseus* ou *Phariae*, digam de que tipo são, porque eu os conjuro pelo deus, portador de luz, invencível, que sabe o que há no coração de todos os seres vivos, aquele que formou do pó a raça dos humanos, aquele que, após os retirar da obscuridade, reúne as nuvens, rega a terra com chuvas e abençoa seus frutos, [aquele] ao qual todos os poderes celestiais dos anjos e dos arcanjos louvam. Eu te conjuro pelo grande deus SABAÖTH, por causa do qual o rio Jordão recuou e o mar Vermelho, o qual Israel cruzou, se tornou intransponível, porque eu te conjuro por aquele que introduziu as cento e quarenta línguas e as distribuiu por sua própria vontade. Eu te conjuro por aquele que queimou os gigantes teimosos com raios, ao qual o céu dos céus louva, o qual as asas dos querubins louvam. Eu te conjuro por aquele que pôs as montanhas ao redor do mar [ou] um muro de areia e ordenou ao mar que não transbordasse. O abismo obedeceu; e vocês obedecem, todos os espíritos demoníacos, porque eu lhes conjuro por aquele que faz os quatro ventos se moverem juntamente com os santos *aions*, [o] semelhante ao céu, semelhante ao mar, semelhante às nuvens, doador de luz, [o] invencível. Eu [lhes] conjuro por aquele na santa Jerusalém, perante o qual o fogo inextinguível queima eternamente, com seu santo nome, [*Vox Magica*], aquele perante o qual a ardente Gehenna treme, as chamas circundam, os ferros se arrebentam e todas as montanhas temem desde suas fundações. Eu lhes conjuro, todos os espíritos demoníacos, por aquele que supervisiona a terra e faz suas fundações tremerem, [aquele] que tornou todas as coisas que não eram naquelas que são.”

E eu te adjuro, aquele que receber esta conjuração, a não comer carne de porco, e todo espírito e *daimon*, de qualquer tipo que seja, será sujeitado a ti. E enquanto conjurar, assopre uma vez, assoprando ar das pontas dos pés até o rosto, e será designado. Mantenha-se puro, porque este encantamento é hebraico e é preservado entre homens puros.²²⁸

Neste texto, encontramos toda a farmacopéia associada aos rituais mágicos logo no início. Diferentemente do texto anterior, neste caso a *lamella* é utilizada para a própria expulsão do demônio – e não para mantê-lo fora da pessoa exorcizada. As *voces magicae* aparecem em vários pontos do texto, e o próprio nome de Deus aparece como SABAÖTH, o que indica que, ele próprio, é considerado uma *vox magica*. Há ainda a confusão evidente de Jesus com o “deus dos hebreus”, o que trai o (des)conhecimento do autor do mesmo sobre as tradições hebraicas. O que é curioso, porque o autor age como se conhecesse diversos episódios da narrativa bíblica, citados como forma de conjurar os demônios. Até encontramos, na seção final do texto, a advertência a não comer carne de porco – associada a idéia de que o encantamento é “hebraico e é preservado entre homens puros”. Em outras palavras, fica bastante evidente que o autor do texto conhece muito superficialmente alguns episódios bíblicos e alguma coisa sobre as restrições alimentares judaicas, mas não mais que isso. E,

²²⁸ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. pp. 96 – 97.

ainda assim, tais elementos estão subordinados à necessidade de aumentar a eficácia do ritual.²²⁹

Do ponto de vista da “técnica mágica” empregada, devemos destacar a pergunta sobre o *tipo* de demônio envolvido no exorcismo. Isso pode ser observado em Mc 5. 9, onde Jesus pergunta pelo *nome* do demônio, e só então consegue expulsá-lo do endemoninhado gerase-no. Mas há uma menção que poderia passar despercebida, mas que é reveladora: o autor conjura o demônio pelo *selo de Salomão*. De fato, Flávio Josefo observa, em relato bastante conhecido, como Salomão era considerado um exorcista de primeira linha na Antiguidade:

Deus também lhe permitiu aprender a técnica que expelle demônios, que é uma ciência útil e benéfica aos homens. Ele também compôs tais encantamentos pelos quais tais males são aliviados. E ele legou o modo de utilizar os exorcismos, pelo qual se expulsam demônios, de forma que não retornem mais; e este método de cura é de grande uso até hoje; porque eu vi um certo homem, de minha própria nação, cujo nome era Eleazar, libertar pessoas endemoninhadas na presença de Vespasiano, e de seus filhos, e de seus capitães, e de toda a multidão de seus soldados. O modo da cura era esse: ele colocava um anel, que tinha uma raiz de um dos tipos mencionados por Salomão, sob o nariz do endemoninhado, após o que ele retirava o demônio pelas narinas da pessoa; e quando, imediatamente, o homem caía, ele lhe advertia a não regressar mais, ainda fazendo menção de Salomão, e recitando os encantamentos que ele compusera. E quanto Eleazar queria persuadir e demonstrar aos espectadores que ele tinha tal poder, ele colocava nas proximidades uma taça ou bacia cheia de água, e ordenava ao demônio, enquanto saía do homem, a virá-la, e assim fazia os espectadores saberem que ele havia deixado o homem; e quando isso era realizado, a habilidade e sabedoria de Salomão foram cabalmente demonstradas: por este motivo, que todos os homens saibam da vastidão das habilidades de Salomão, e como ele era amado por Deus, e que as extraordinárias virtudes de toda sorte as quais este rei possuía não sejam desconhecidas por nenhum povo sob o sol por este motivo, afirmo, é que falamos tanto destas questões.²³⁰

Encontramos aqui, em forma narrativa, quase exatamente o que vimos no caso acima. Ao invés de “Jesus, deus dos hebreus”, temos o nome de Salomão na berlinda. Porém ali estão as raízes, as técnicas, a ordem para não voltar, o uso de um objeto mágico – o anel, bem como uma menção aos “encantamentos” que devem ser recitados. Não podemos ter certeza de que se tratariam de *voces magicae*, mas isso é bastante possível.

Não podemos esquecer um texto sobre Apolônio de Tiana, também conhecido como exorcista.²³¹

²²⁹ LUCK, George. *Arcana Mundi*. p. 190.

²³⁰ JOSEFO, Flávio. *Antigüidades Judaicas*. VIII. 45 - 49

²³¹ Para maiores informações sobre esta figura da Antiguidade, remetemos à tese de doutorado de CORENLLI, Gabriele. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos?* Equivocidade na recepção das figuras de *thēioi ándres* na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré. Tese de Doutorado. São

Apolônio discutia o problema das libações, e um jovem almofadinha estava presente em sua prédica. O jovem tinha uma reputação terrível, a ponto de ter sido certa vez alvo de canções do “cabaré sobre rodas”. Ele era de Corcyrá e traçava seu pedigree até Alcino o Fenício, o anfitrião de Odisseu. Apolônio discorria sobre as libações e instava sua audiência a não beber de uma taça específica, mas guardá-la para os deuses sem tocá-la ou beber dela. Em certo momento, ele instava com eles para que colocassem alças na taça e que derramassem a libação sobre a alça, sendo esta a parte da qual os homens praticamente nunca bebem. O jovem explodiu em um riso alto e vulgar. Apolônio olhou para ele e disse: “Não és tu que te portas desta maneira insultuosa, mas o demônio que te leva a fazer isso, e tu não o sabes”. O jovem não tinha idéia alguma de que estava possuído. Ele costumava rir de coisas que ninguém ria, e então caía aos prantos sem qualquer motivo, e ele costumava falar e cantar consigo mesmo. Ora, a maioria das pessoas achava que era a exuberância da juventude que o punha em tais humores, mas ele era na verdade o bocal do demônio, e ele parecia estar embriagado quando não estava [texto incerto]. Quando Apolônio lhe olhou, o fantasma [nele] começou a chorar de medo e raiva – soava como pessoas sendo queimadas e torturadas – e jurou deixar o jovem em paz e nunca mais possuir qualquer pessoa novamente. Apolônio falou-lhe rudemente, da maneira como um mestre fala a um escravo furtivo, malandro, desavergonhado, e lhe ordenou a deixar o jovem em paz e dar um sinal de que o havia feito. O demônio disse: “Sim, vou derrubar aquela estátua ali”, e ele apontou para uma das estátuas no pórtico do rei, porque foi lá que tudo isso aconteceu. Ora, seria impossível descrever a comoção da multidão e a maneira que bateram suas palmas, maravilhadas quando a estátua inicialmente balançou suavemente e depois desabou! O jovem esfregou seus olhos, como se recém tivesse acordado, e olhou para o sol radiante. Ele estava muito envergonhado porque todo mundo lhe olhava fixamente. Ele não mais parecia dissoluto, nem tinha mais aquela aparência amalucada: ele havia retornado para seu “eu” verdadeiro, como se tivesse sido curado por uma droga. Ele abandonou suas roupas chiques e vestimentas elegantes e todos os outros requisitos de sua vida de sibarita e se enamorou da austeridade [filosófica], pôs o manto [do filósofo] e moldou seu caráter no de Apolônio.²³²

Uma vez mais encontramos o padrão de ordenar o demônio a não voltar mais. Temos aqui, também, uma demonstração da eficácia do exorcismo por algum sinal visível, conforme o caso do exorcismo de Eleazar. Apolônio, porém, é mais direto na sua maneira de exorcizar: a ele bastam um olhar e uma repreensão severa. Perceba-se, porém, as palavras duras que ele precisa empregar – cognatas do verbo frequente nos exorcismos neotestamentários, “repreender” (ἐπιτιμάω). Apolônio se apresenta como um “mestre” perante seus escravos. Há um desnível de poder que propicia o exorcismo. É porque Apolônio é mais forte que o demônio que este deve lhe obedecer.

Um último texto nos parece relevante neste mapeamento:

Bernardo do Campo: UMESP, 2001.

²³² FILOSTRATO, *Vida de Apolônio de Tiana* 4. 20. Apud. LUCK, George. *Arcana Mundi*. pp. 217 – 218.

PMG III. 218 – 232.

[...]

[218] “Todo-poderoso é o deus, mas tu és o maior,
Ó imortal; Eu te rogo, resplandeça agora,
Senhor do mundo, SABAÕTH, que vela o pôr do sol
Desde a alvorada, ADÕNAI, que, sendo um mundo,
Sozinho entre os imortais viaja o mundo, autodidata,
Não-ensinado, viajando em meio ao mundo,
Àqueles que com um clamor te despertam à noite.
AKRAMMACH[ARI], KA ... K ...
Que se regozijam nas oferendas de louros, nos portões
Do indômito Estígio e Morte, a Árbitra,
A ti adjuro, selo de deus, diante do qual todos os imortais
Deuses do Olimpo tremem e *daimons* que
Permanecem preeminentes, diante do qual o mar
É ordenado a ficar em silêncio quando ouve.
Te adjuro pelo poderoso deus Apolo.
AEËIOYÕ”

Também diga isso: “Envie até mim o *daimon* que me dará respostas sobre tudo a respeito do que eu lhe comandar a falar”. E ele fará isso acontecer.
[232]²³³

Neste caso, o *daimon* no final do trecho citado é benéfico: ele quem trará as respostas pedidas por aquele que faz o ritual. No trecho citado, também aparece com proeminência o deus judaico – na forma de *voces magicae* –, mas também o deus Apolo. É, pois, mais um caso do sincretismo observado nos *Papiros Mágicos Gregos*. É curioso, pois, observarmos a expressão “diante do qual o mar é ordenado a ficar em silêncio quando ouve”. Aquilo que se observou na esfera dos *katadesmoi* – comandos para atar pessoas, silenciá-las, etc. – e nos exorcismos, ordens para o demônio sair, etc. – agora é aplicado ao próprio mar, na forma narrativa. Pode-se, pois, vislumbrar o próprio deus ordenando “silêncio!” ao mar. O que, evidentemente, nos lembra a ação de Jesus na perícopes de Marcos 4. 35 – 41.

Por isso convém observarmos, conforme nos lembra Faraone, um dos tipos de *kata-desmoi* / *defixiones* que mais nos interessa aqui. Segundo Faraone, trata-se da

1. Fórmula de atamento direto. O *defigens* (lit., “aquele que ata”) emprega um verbo na primeira pessoa do singular que age diretamente sobre as vítimas ou partes especificadas de seus corpos, por exemplo, *katadô ton deina* (“Eu ato NN”). [...] A fórmula de atamento direto (no. 1) é melhor descrita como uma forma de locução performativa que é acompanhada por um ato ritualmente significativo, seja a distorção e perfuração de uma tabuinha de chumbo ou (mais raramente) o atamento das mãos e pernas de uma pequena efígie.²³⁴

Adiante no seu texto ele repete a definição:

²³³ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. pp. 24 – 25.

²³⁴ FARAONE, Christopher A. “The Agnostic Context of Early Greek Binding Spells”. In: FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. p. 5.

1. A fórmula de atamento direto, que é uma locução performativa, isso é, uma forma de encantamento pela qual o *defigens* almeja manipular a sua vítima de modo automático.²³⁵

Para deixar clara a conexão de *katadesmoi* e exorcismo nos evangelhos, bastará citarmos Marcos 5. 3: “o qual vivia nos sepulcros, e nem mesmo com cadeias alguém podia prendê-lo” – leia-se “atá-lo”, pois o verbo grego é δέω. Outro exemplo: em Marcos 3. 22 – 30, a controvérsia de Jesus com os escribas sobre sua autoridade para exorcizar, encontramos a seguinte menção: “Ninguém pode entrar na casa do valente para roubar-lhe os bens, sem primeiro amarrá-lo; e só então lhe saqueará a casa.” É o mesmo verbo, o mesmo δέω. Parece, então, que em Marcos se fundem a linguagem dos *katadesmoi* – dirigidos na maioria das vezes contra outras pessoas – à linguagem e técnicas exorcísticas testemunhadas em ambiente judaico e dos *Papiros Mágicos Gregos*.

2. Identidade Mítica e o caso do hino de auto-exaltação de Qumran

A descoberta dos Manuscritos do Mar Morto²³⁶ revolucionou os estudos históricos e bíblicos, desde as concepções sobre o judaísmo do período do segundo templo até o emergente movimento de Jesus e o cristianismo primitivo.²³⁷ Seria possível, agora, uma reconstrução acadêmica mais rica do que teria sido a matriz judaica por volta da virada da era, somando-se à documentação da Bíblia Hebraica, do Novo Testamento cristão e dos assim chamados livros “apócrifos” ou, preferencialmente, “pseudepígrafos”. Após um momento inicial de ceticismo quanto à autenticidade e relevância desse achado arqueológico, a resistência ao seu estudo foi evidentemente vencida.

²³⁵ FARAONE, Christopher A. “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells”. In. FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. p. 10.

²³⁶ Detalhes sobre a descoberta podem ser encontrados em FITZMYER, Joseph A. *101 Perguntas Sobre os Manuscritos do Mar Morto*. pp. 19 – 25; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. pp. 15 – 29; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. “The Dead Sea Scrolls”. In. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; TREBOLLE BARRERA, Julio. *The People of the Dead Sea Scrolls*. pp. 3 – 16; VERMES, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. pp. xiii – xiv. SHANKS, Hershel (org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto: uma coletânea de ensaios da Biblical Archeological Review*. pp. xiii – xxxvii, 3 – 20; SHANKS, Hershel. *The Mystery and Meaning of the Dead Sea Scrolls*. pp. 4 – 60.

²³⁷ VERMES, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. pp. xxvi – xxxv. VERMES, Geza. “Significance of the Scrolls for Understanding Christianity”. In. *The Journal of Religious History*. Vol. 26, no. 2 (Junho de 2002). pp. 210 – 219; VANDERKAM, James C. “Os Manuscritos do Mar Morto e o Cristianismo”. SHANKS, Hershel (org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto: uma coletânea de ensaios da Biblical Archeological Review*. pp. 190 – 211.

De fato, os MMM têm uma história de pesquisa longa e complexa.²³⁸ Vale lembrar que, desde a descoberta em 1948, os textos foram sendo paulatinamente publicados, com uma explosão no volume de manuscritos liberados aos pesquisadores a partir do início da década de 90. Era queixa comum o acesso restrito aos documentos, ciumentamente guardados por seus responsáveis que, vez ou outra, forneciam acesso aos mesmos a seus próprios estudantes.²³⁹

Para possibilitar uma melhor compreensão deste achado, os manuscritos e o próprio sítio arqueológico de Khirbet Qumran têm sido submetidos a uma série de análises em laboratórios ao redor do mundo. Resumidamente,²⁴⁰ temos a datação dos manuscritos por radio-carbono (método do Carbono-14),²⁴¹ sendo que a metodologia atual requer apenas alguns miligramas de material como amostra para testes (a nova Espectrometria de Acelerador de Massa – EAM); a tentativa de identificar espécies de plantas do sítio e datá-las; análises de DNA para determinar de que espécie animal vieram este ou aquele pergaminho, sendo que uma questão importante é se, por exemplo, eram parte do mesmo rebanho (o que permitiria aproximar famílias de manuscritos). A análise dos objetos de vidro ainda é recente, mas não parece produzir resultados interessantes. Além desses métodos, é preciso citar a busca por cavernas e túmulos por radar, o uso de técnicas modernas de imagem para leitura dos textos,²⁴² considerações sobre as tintas usadas – uma preta, a outra vermelha –, a análise dos esqueletos²⁴³, a análise do próprio gesso utilizado nas paredes,²⁴⁴ entre outros. Parece, por

²³⁸ HARDING, Mark. “Introduction II: Recent History of Dead Sea Scrolls Scholarship”. In. *The Journal of Religious History*. Vol. 26, no. 2. pp. 145 – 156. TROMPF, Garry W. “Introduction I: The Long History of Dead Sea Scrolls Scholarship”. In. *The Journal of Religious History*. Vol. 26, no. 2 (Junho de 2002). pp. 123 – 144. VERMES, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. pp. xiv – xxxv.

²³⁹ VERMES, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. pp. ix – xii. Comparar as introduções à 3ª. edição e à 4ª.: Vermes vocifera, com certa razão, contra o “gueto” formado pelos acadêmicos responsáveis pela publicação dos MMM. Chama-os de “reacionários” na 4ª. edição, e na 3ª. de “preguiçosos”. Alhures (p. xxi) os chamará de “procrastinadores” e “egoístas”. Bem mais sensacionalista é a teoria exposta por BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *As Intrigas em Torno dos Manuscritos do Mar Morto*, segundo a qual os MMM não eram publicados por uma conspiração do Vaticano! Contra esta interpretação, vide FITZMYER, Joseph A. *101 Perguntas Sobre os Manuscritos do Mar Morto*. pp. 179 – 182. Ver também SHANKS, Hershel. “Estaria o Vaticano Impedindo a Publicação dos Manuscritos do Mar Morto?”. In. SHANKS, Hershel (org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto*. pp. 291 – 306; TREBOLLE BARRERA, Julio. “The Qumran Finds Without a Hint of Scandal”. In. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; TREBOLLE BARRERA, Julio. *The People of the Dead Sea Scrolls*. pp. 17 – 29.

²⁴⁰ Neste parágrafo, resumimos idéias de MAGEN, Broshi. “The Dead Sea Scrolls, the Sciences and New Technologies”. In. *DSD* 11, 2. pp. 133 – 144.

²⁴¹ Uma descrição dos pressupostos por detrás desta técnica pode ser encontrada em FITZMYER, Joseph A. *101 Perguntas Sobre os Manuscritos do Mar Morto*. pp. 34 – 35.

²⁴² O maior beneficiário desta técnica, segundo o artigo que ora resumimos, é o Gênesis Apócrifo.

²⁴³ Difícil devido às leis do Estado de Israel. Análises preliminares, porém, parecem apontar para uma expectativa de vida *menor* em Qumran do que, por exemplo, no cemitério de Jericó.

²⁴⁴ O gesso de Qumran parece demonstrar que o uso do sítio definitivamente não era nem militar, nem industrial.

fim, que Khirbet Qumran era um sítio autônomo na produção de cerâmica,²⁴⁵ sendo que a argila utilizada na sua confecção parece ter vindo das cercanias de Jerusalém. Além disso, os próprios remanescentes têxteis são analisados. Sem falar, naturalmente, no jogo de quebra-cabeças²⁴⁶ envolvido em muitos casos.²⁴⁷

Esta introdução serve, apenas, para sublinhar as inúmeras dificuldades materiais com as quais nos deparamos ao nos voltarmos para os restos de documentos encontrados nas cavernas de Khirbet Qumran. Muitas questões que seriam relevantes para a análise deste ou daquele fragmento são, portanto, desconhecidas. Devemos, então, pisar com tato nesse terreno movediço, uma vez que a própria análise da cultura material não oferece, de mais a mais, toda a guarida que gostaríamos de ter para a análise dos textos propriamente ditos. Não há como ter certeza, por exemplo, se este ou aquele manuscrito eram uma obra só, ou textos separados. Não há certeza quanto a datas – embora, neste sentido, haja em geral uma “faixa” de plausibilidade neste quesito, verificada por diversos métodos independentes.²⁴⁸

Eis, pois, o texto de 4Q491c²⁴⁹

- 8** [...] fez maravilhosamente coisas terríveis [...]
9 [...] na for]ça de sua potência exaltam os justos e se alegram os santos [...] em justiça
10 [...] estabeleceu Israel desde sempre; sua fidelidade e os mistérios de sua prudência em [...] valor
11 [...] e o conselho dos pobres para uma congregação eterna. [...] os perfeitos²⁵⁰
12 [...] et]erno; um trono de força na congregação dos deuses sobre o qual não se assentará nenhum dos reis do Leste, e seus nobres não [...] silêncio (?)²⁵¹
13 [...] minha glória {é incomparável}²⁵² e fora de mim ninguém é exaltado. E não²⁵³ vem a mim,²⁵⁴ porque eu moro em [...], nos céus, e não há²⁵⁵

²⁴⁵ O artigo em pauta sugere que isso tem a ver com as regras de pureza da comunidade.

²⁴⁶ Cf. a analogia de ABBEG JR., Martin G. “Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness”. In. EVANS, Craig A; FLINT, Peter W (eds.). *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. pp. 61 – 62.

²⁴⁷ STEGEMANN, Hartmut. “Como Juntar os Fragmentos dos Manuscritos do Mar Morto?”. In. SHANKS, Hershel (org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto: uma coletânea de ensaios da Biblical Archaeological Review*. pp. 259 – 269.

²⁴⁸ FITZMYER, Joseph A. *101 Perguntas Sobre os Manuscritos do Mar Morto*. pp. 35 – 38. GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Os Textos de Qumran*. pp. 30 – 34.

²⁴⁹ Os números em negrito, nas margens esquerdas, indicam as linhas do fragmento. Aqui seguimos a tradução para o português disponível em GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Os Textos de Qumran*. p. 162. Nas notas de rodapé que se seguem estão aportes de outras traduções, que sugerem alternativas aos vocábulos e expressões. As fontes utilizadas para comparação são SMITH, Morton. “Two Ascended to Heaven – Jesus and the Author of 4Q491 11. i”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol. 2. pp. 74 – 75. VERMES, Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. p. 147. A edição crítica dos Manuscritos do Mar Morto BAILLET, Maurice (ed.). *Discoveries in the Judaean Desert*. Vol. VII: “Qumrân Grotte 4 – III (4Q482 – 4Q520). pp. 26 – 29.

²⁵⁰ Smith = [El Elyon me deu um assento entre] aqueles perfeitos para sempre.

²⁵¹ Smith = ... seus nobres não [se aproximarão dele].

- 14** [...] ... Eu sou contado entre os deuses e minha morada está na congregação santa; [... meu de]sejo não é segundo a carne [e] tudo o que me é precioso está na glória.²⁵⁶
- 15** [...] o lu]gar santo. Quem foi considerado desprezível por minha causa? E quem é comprável a mim em minha glória? Quem, como os marinheiros, voltará para contar?²⁵⁷
- 16** [...] Quem [...] ²⁵⁸ as penas como eu? E quem [...] ²⁵⁹ angústia que se pareça a mim? Não há ninguém. Fui instruído, porém não há ensinamento comparável.²⁶⁰
- 17** [...] E quem me atacará quando eu abrir [minha boca]? E quem pode suportar o fluxo de meus lábios? E quem me enfrentará e manterá a comparação com meu juízo?^{261 262}
- 18** [...] Pois eu sou contado entre os deuses, e minha glória está com os filhos do rei. A mim o ouro puro e a mim o ouro de Ofir²⁶³
- 19** [...] *Vacat* [...] *Vacat* [...]
- 20** [...] os justos no Deus de [...] na morada santa, entoai [...]
- 21** [...] proclamai na meditação o gozo [...] na alegria eterna; e não há ... [...]
- 22** [...] para estabelecer o chifre de ... [...]
- 23** [...] para dar a conhecer o seu poder com força [...]
- 24** [...] ... [...]

É evidentemente difícil trabalhar com um texto fragmentário.²⁶⁴ Aliás, a designação de “4Q491, fragmento 11, coluna 1” é enganosa – trata-se, na verdade, de um texto composto de *nove* fragmentos.

Esse caráter fragmentário, evidentemente, gera controvérsias. A edição crítica original desse texto saiu em *DJD* 7, pelas mãos de M. Baillet. Não foi, porém, uma reconstrução literária que ficou sem críticas.

Um julgamento mordaz, repleto de alternativas de leitura, veio pela pena de Morton Smith.²⁶⁵ Segundo ele, a atribuição de Baillet de 4Q491c ao *Rolo da Guerra*, e sua própria

²⁵² Smith = Nenhum Edomita será como eu em glória

²⁵³ Vermes = Ninguém

²⁵⁴ Smith = Não vem contra mim

²⁵⁵ Smith = porque eu me assentei na [congregação] dos céus e ninguém [acha defeito em mim.]

²⁵⁶ Smith = Eu não desejo [ouro], como o faria um homem carnal; tudo o que me é precioso é a glória do [meu Deus]

²⁵⁷ Smith = [do meu equivalente?]

²⁵⁸ Smith = ri das penas

²⁵⁹ Smith = é como eu em carregar o mal?

²⁶⁰ Smith = Além disso, se eu exponho a lei em uma palestra [minha instrução] é incomparável [com a de qualquer homem]

²⁶¹ Vermes = Quem me convocará para ser destruído pelo meu julgamento?

²⁶² Smith = E quem me chamará a juízo e será meu igual? Em meu julgamento legal [ninguém se erguerá contra] mim

²⁶³ Smith = Nem o ouro refinado, nem ouro de Ofir [podem se igualar a minha sabedoria]

²⁶⁴ Vide fotos dos fragmentos em BAILLET, Maurice (ed.). *Discoveries in the Judaean Desert*. Vol. VII: “Qumrân Grotte 4 – III (4Q482 – 4Q520). Anexos ao final, *planche* VII.

²⁶⁵ A partir de agora, dialogamos com o artigo SMITH, Morton. “Two Ascended to Heaven – Jesus and the Au-

intitulação deste fragmento como o “Cântico de Miguel” são inadequadas. Smith aponta para a possibilidade de haver conexão deste texto com os *Hodayot*, os “hinos de ações de graças” de Qumran. Expressões como a insistência no sofrimento, a liberdade dos desejos da carne, o orgulho pelo ensinamento incomparável, a admissão na companhia dos anjos, glória como a de Deus, etc., teriam paralelos nestes hinos. Segundo Smith, o “eu” que tanto aparece em 4Q491c é uma pessoa que arroga para si o status divino:

... os fragmentos de Qumran forneceram um pequeno poema por algum egomaníaco que alegava ter feito justamente aquilo que eu conjecturei que Jesus fizera, isto é, ter entrado no reino celestial e garantido uma cadeira vitalícia, enquanto ainda fazia baldeações para a terra e ministrando seu ensinamento aqui.²⁶⁶

Para Smith, o importante é que, neste fragmento, diferentemente dos textos pseudepigráficos, a alegação de ter-se assentado com os *'elîm* seria feita por uma pessoa que estava viva, e não por um herói morto do passado – como o Moisés entronizado de *Ezequiel, o Tragicista*.

Ezequiel Tragicista é uma obra redigida por volta do século II a.E.C. Todavia, é conhecida apenas em fragmentos citados por Eusébio, Clemente de Alexandria, e um “pseudo-Eustathius”. É uma obra escrita numa métrica típica grega, o trimetro iâmbico. Deve provir de Alexandria, mesmo que tal atribuição geográfica não seja certeza.²⁶⁷ É importante destacar que este texto, segundo Jonas Machado, faz parte da corrente de tradição que postula um Moisés angelomórfico, entronizado e com um quê de divino²⁶⁸ – exatamente como o Cristo do apocalipse. O paralelo se estende desde o versículo 67b até 89a.

E Ezequiel também fala sobre estas coisas na Exagôgê, incluindo, além disso, o sonho que foi visto por Moisés e interpretado pelo seu sogro. O próprio Moisés fala com seu sogro em diálogo: No pico do Sinai eu vi o que parecia ser um trono tão grande que tocava as nuvens do céu. Sobre ele se assentava um homem de aparência nobre, coroado, e com um cetro em uma mão enquanto com a outra ele me compelia. Me aproximei e fiquei em pé diante do trono. Ele me alcançou o cetro e me pediu subisse no trono, e deu a mim a coroa; Então ele próprio se retirou do trono. Observei toda a extensão da terra ao meu redor; Coisas sob ela, e muito acima dos céus. Então aos meus pés uma multidão de estrelas se precipitaram, e eu sabia o seu número. Elas pas-

thor of 4Q491. 11 – i”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol. 2. pp. 68 – 78.

²⁶⁶ SMITH, Morton. “Two Ascended to Heaven – Jesus and the Author of 4Q491. 11 – i”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol. 2. p. 73.

²⁶⁷ A discussão completa está em CHARLESWORTH, James H (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Pp 803 - 807. A obra está nas páginas 808 – 819.

²⁶⁸ MACHADO, Jonas. “O Mito de Moisés Divino Entronizado nos Céus: Leituras Míticas da Figura de Moisés na Literatura Judaica e sua Recepção no Cristianismo Primitivo”. In. *Revista Oracula*, v. 1. n.2. 2005.

saram por mim como fileiras de homens armados. Então, apavorado, acordei do sonho. E seu sogro interpreta o sonho como se segue: Meu amigo, Deus te deu este como um sinal para algo bom. Gostaria de poder viver para ver estas coisas acontecerem. Porque você causará o erguimento de um poderoso trono, e você próprio regerá e governará os homens. Quanto a contemplar toda a terra povoada, todas as coisas abaixo e acima do céu de Deus: coisas do presente, do passado e do futuro verás.

Com sua mordacidade usual, Smith ainda afirma que “é melhor supormos que o grupo do Mar Morto ou outros grupos produziram mais que um poeta arrogante com uma noção exagerada da própria santidade”.²⁶⁹ Isso significaria, evidentemente, que pelo menos sessenta anos antes da crucificação de Jesus já havia pessoas fazendo alegações semelhantes às que encontramos no Evangelho de João.

Quem também discutiu este texto foi John Collins.²⁷⁰ Aliás, sua discussão parte, justamente, da crítica de Smith à atribuição do texto por Baillet ao anjo Miguel. Embora ele não concorde completamente com a opinião de Smith, concorda que a pessoa é provavelmente humana, uma vez que “veio a ser reconhecido entre os deuses” e ensina – ambos elementos que indicariam uma origem terrena. Contra a identificação do falante com Miguel, aponta para o fato de que Miguel nunca fala no *Rolo da Guerra*. Collins pensa, então, que se 4Q491c está associado ao *Rolo da Guerra*, então poderia ser um sacerdote entoando o cântico. Porém Collins parece concordar com Smith ao achar improvável a atribuição de 4Q491c ao *Rolo da Guerra*, pensando, juntamente com ele, na associação aos *Hodayot*.

Em um excurso intitulado “paralelos nos *Hodayot*”, Collins cita a associação de 4Q491c a fragmentos do *Hodayot* – 4Q427 7 e 4Q471b - o que confirmaria a tese de Smith. Sobre 4Q427 7, Collins afirma que é clara sua conexão aos *Hodayot* das cavernas 1 e 4, uma vez que há sobreposição de conteúdos. O importante, porém, é que no caso de 4Q427 7, o início do fragmento parece se sobrepôr a 4Q491c. Já 4Q471b se sobrepõe tanto a 4Q491c quanto a 4Q427 7. Embora Strugnell tenha atribuído este fragmento ao *Rolo da Guerra*, Collins segue o editor atual, Esti Eshel, e considera que este fragmento é independente. Segundo Collins, “as correspondências verbais entre 4Q491 e 4Q471b são muito próximas para serem meramente variantes sobre um mesmo tema”.²⁷¹

²⁶⁹ SMITH, Morton. “Two Ascended to Heaven – Jesus and the Author of 4Q491. 11 – i”. In. SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol. 2. p. 77.

²⁷⁰ A partir de agora, discutimos COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. pp. 136 – 153.

²⁷¹ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. p. 138.

Todos os fragmentos têm em comum a noção de comunhão com os anjos, já familiar dos *Hodayot*. Porém o “trono de poder na congregação dos deuses” e a alegação de ter-se “assentado” nos céus não teria paralelos nem em 4Q471b nem em 4Q427 7. Por isso, a omissão da alegação de 4Q471b, “quem é como eu entre os deuses?” – provavelmente mais fácil de adicionar do que omitir – pode indicar que 4Q491 preservaria a versão mais antiga do texto testemunhado também por 4Q427 7 e 4Q471b.

O tema da subida aos céus, segundo Collins, é testemunhado especialmente a partir do período helenístico. Collins observa que Gershom Scholem já havia apontado para o fenômeno da “ascensão aos céus”, em seu *As Grandes Correntes da Mística Judaica*.²⁷² O primeiro relato do tipo estaria no *Livro dos Vigilantes*, parte de *I Enoque*. O único outro relato do tipo seria sobre a subida de Levi, no *Apócrifo Aramaico de Levi* de Qumran. Este texto tem uma forma posterior no *Testamento dos Doze Patriarcas*.

Já o tema da entronização teria paralelos em *3 Enoque*, que narra a subida de Rabi Ishmael e sua conversa com Metatron (que também era Enoque) – que tinha um trono nos céus. A data, porém, é tardia – e não é o *rabi* que é entronizado. Collins cita 11QMelquisedec, mas lembra que não há menção ao Salmo 110 e, portanto, não é provável que neste caso seja um “messias davídico” entronizado nos céus. Talvez Daniel 7 pressuponha entronização no céu. Porém nas *Similitudes* a figura do “filho do homem”, oriunda de Daniel 7, senta-se no trono da glória – e é chamado de messias. Mas neste caso, não é um ser que tenha “subido aos céus” – já estava lá. 4Q521 frag. 2 promete que os justos receberão tronos no reino eterno. Assim também se promete em *I Enoque* 108. A *Ascensão de Isaías* também faz promessas deste tipo. Mas todos estes casos são *escatológicos*.

Collins, então, se volta, como Smith, para o texto de *Ezequiel, o Tragicista*, que citamos e comentamos acima. Collins, porém, sublinha que não há relato de “subida aos céus” propriamente dita, aliás, nem de céu o texto fala – portanto, não é subida. Mas Collins, ainda assim, chama este texto de “apoteose de Moisés”.²⁷³ Collins aponta, ainda, para a obra de Wayne Meeks, que parte da *Vida de Moisés* de Fílon: “Porque ele foi nomeado deus e rei de toda a nação”. Mesmo que os paralelos mais próximos sejam da diáspora egípcia, ainda as-

²⁷² SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*.

²⁷³ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. p. 145.

sim Collins afirma que “sua posterior emergência nos Midrashim sugere que ela teve sua fonte na exposição do livro do Êxodo na terra de Israel”.²⁷⁴

Voltando a 4Q491, Collins argumenta que provavelmente se trataria de uma virtual apoteose. Todavia, não há geografia celeste, nem subida propriamente dita (ao contrário do que Smith afirmava). Collins, como Smith, aponta para a semelhança de 4Q491 aos *Hodayot*, hinos nos quais teríamos um tipo de “escatologia realizada” em meio a assembléia an-gélica junto à comunidade que celebrava. Ainda assim, 4Q491 contrasta com os *Hodayot* por suas afirmações ousadas de “quem é como eu em minha glória?” A menção a ensinamento, segundo Collins, pareceria apontar para uma analogia mais próxima com Moisés do que com Davi em termos de “entronização celestial”. Porém, o autor em questão não pensa que se deva identificar o “eu” de 4Q491 com o Mestre de Justiça. Talvez, segundo ele, seja mais apropriado associar esta figura misteriosa ao sacerdote/mestre escatológico do final dos tempos, caso a associação de 4Q491 com o *Rolo da Guerra* seja correta.

Fundamental, para nossa discussão, é o comentário final de Collins:

O interesse primário neste fragmento não está na identificação específica do falante, que nunca poderá ser certa, mas na noção de uma figura humana entronizada nos céus, em um contexto judaico. [...] Em nenhum caso esta “divinização” depõe contra a supremacia do Altíssimo, o Deus de Israel. Mas claramente envolve a exaltação de algumas figuras humanas a um status que é imaginado como divino e celestial ao invés de humano e mortal. A distinção aguda entre céus e terra da tradição deuteronomista e de muito da Bíblia Hebraica não era tão fortemente mantida na época helenística, mesmo no judaísmo falante de aramaico e hebraico representado pelos Manuscritos do Mar Morto.²⁷⁵

Em texto posterior,²⁷⁶ Collins tenta mapear o que os qumranitas entendiam pelo “mundo celestial”. Embora o material sobre 4Q491 seja quase igual ao que encontramos em sua obra anterior, interessa-nos aqui – a título de ilustração – seu diálogo com Carol Newsom, responsável por obra de referência sobre os *Shirot* (os *Cantos do Sacrifício Sabático*).

A opinião original de Newsom, que uma origem sectária é a hipótese mais econômica para explicar a origem dos *Cânticos*, tem muito para recomendá-la. [...] A seita do Mar Morto fornece um contexto excepcionalmente iluminador para uma composição deste tipo. A construção imaginativa de um culto celestial elaborado é mais prontamente inteligível como sendo feita por uma comunidade que havia rejeitado o culto terreno em Jerusalém. Além disso, seu interesse nos anjos, e uma aspiração para ser contado entre eles no

²⁷⁴ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. p. 145.

²⁷⁵ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. p. 149.

²⁷⁶ COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. pp. 130 – 149.

culto, refletem o mesmo universo espiritual que encontramos nos *Hodayot*. [...] Eles até tornam possível a participação imaginativa naquele mundo mesmo antes da morte, pela sua vívida representação da liturgia angelical e do trono divino.

Esta aproximação de um contexto cúltico, como veremos posteriormente, torna-se chave hermenêutica interessante para a interpretação do nosso texto em questão, 4Q491.

Martin Abegg Jr. afirma explicitamente trabalhar com base nas hipóteses de Smith e Collins.²⁷⁷ Sem nos determos nas diversas questões sobre reconstrução do texto das quais trata o autor, interessa-nos a sua leitura de 4Q491. Igualmente aos dois autores já tratados, Abegg separa 4Q491 do *Rolo da Guerra* e, mais que isso, também o associa mais intimamente aos *Hodayot*. Para ele, 4Q427 é claramente ligado a 4Q491 pelas seguintes expressões: “ninguém se compara a minha glória. Porque quanto a mim, [meu] ofício é entre os deuses, [...] Nem ouro puro ou metal precioso [...]”, claros paralelos verbais entre os textos estudados. “O que temos diante de nós em 4Q427, então, é mais uma proclamação de nossa ousada e misteriosa figura que alega ser contado entre os deuses. De novo, porém, esta figura não é nomeada”.²⁷⁸ Segundo Abegg Jr.,

O que quer que concluamos sobre o contexto original das afirmações no manuscrito III de 4Q491, parece claro que a resposta a nossa busca pela identidade do falante implicado neste texto e em 4Q427 se mantém ou cai de acordo com o nosso julgamento a respeito do autor dos *Hinos de Ações de Graças*. Apesar de não podermos ter certeza absoluta quanto à identidade do falante, o Mestre de Justiça, o reconhecido fundador da comunidade de Qumran, é um forte candidato.

Tal identificação do falante implicado não significa necessariamente que o Mestre de Justiça histórico tenha de fato alegado ter ascendido aos céus e tomado seu lugar entre os deuses. O Mestre de Justiça pode ter feito tal alegação, mas também é possível que tal alegação tenha sido feita *em prol* do Mestre de Justiça pelo(s) autor(es) dos textos que examinamos.²⁷⁹

Em outras palavras, ainda estamos dentro do paradigma que tanto Smith quanto Collins, em linhas gerais, esboçaram: o falante do texto é um ser humano, longe, portanto, do arcanjo Miguel. Mais que isso: tanto Abegg quanto especialmente Collins parecem abrir

²⁷⁷ ABBEG JR., Martin G. “Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness”. In: EVANS, Craig A; FLINT, Peter W (eds.). *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. pp. 61 – 73.

²⁷⁸ ABBEG JR., Martin G. “Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness”. In: EVANS, Craig A; FLINT, Peter W (eds.). *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. pp. 70 – 71.

²⁷⁹ ABBEG JR., Martin G. “Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness”. In: EVANS, Craig A; FLINT, Peter W (eds.). *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. p. 72.

espaço para uma interpretação que valorize o contexto cútico, ambiente no qual, dentro do imaginário da comunidade, os anjos se faziam presentes.

Outro autor que discute o tema em questão é Crispin H.T. Fletcher-Louis.²⁸⁰

Ninguém pensa que a voz da primeira pessoa do singular dos *hodayot* está reservada para o futuro escatológico. É incerto qual papel os *hodayot* desempenhavam na vida litúrgica e pedagógica da comunidade, mas é certo que eles eram usados para articular as realidades presentes da comunidade. De fato, a própria forma “eu” do *Hino de Glorificação* depõe contra uma leitura escatológica.²⁸¹

Para ele, igualmente o *Hino de Auto-Exaltação* deve ser situado no ambiente litúrgico da comunidade.

Existe, então, um número de indicações de que Smith estava correto sobre o *Hino de Glorificação* registrar uma experiência mística genuína, apesar de ser no contexto do culto da comunidade. No entanto, de novo, existem sinais de que não se deva impor ao texto uma aguda divisão entre o formalmente litúrgico e o genuinamente experiencial: aqui a liturgia e o misticismo transformacional são inseparáveis.²⁸²

Paulo Nogueira recebe este ambiente cútico como desafio para a interpretação de 4Q491 e sua possível conexão com as práticas cúlticas do cristianismo primitivo.²⁸³ Parte, justamente, da leitura dos *Cânticos* para situar na comunidade de Qumran o imaginário de que o culto terreno era paralelo ao celestial, dando-se na companhia de anjos. Passa então a analisar as recensões A (4Q427 7 I, 4Q471b e 1H^a) e B do hino de auto-exaltação (nosso 4Q491c). Este autor destaca três campos semânticos de interesse: o primeiro, presente nas duas recensões, é o que se refere à comunhão com os anjos e a proximidade a Deus. O segundo é o discurso diferenciado, o ensino e a instrução superior. O terceiro são as expressões de sofrimento. Para Nogueira, a identificação com o Mestre de Justiça, ou com uma figura escatológica é inadequada. O contexto cútico parece mais provável:

Mas o contexto específico onde estes elementos que definem a identidade do grupo são afirmados no Hino de Auto-Exaltação é o culto comunitário. Isto fica evidente na consideração das expressões de louvor que acompanham as duas recensões. [...] Estas expressões indicam que o Hino de Auto-Exaltação estava inserido numa convocação de louvor dirigida à comunidade. As pessoas conclamadas não deveriam ser apenas expectadoras da exaltação aos céus do salmista, mas elas mesmas devem juntar-se a ele [...] Resumindo

²⁸⁰ FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam*. pp. 199 – 216.

²⁸¹ FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam*. p. 209.

²⁸² FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam*. p. 215.

²⁸³ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Culto Extático no Hino de Auto-Exaltação (4Q 471b, 4Q427, 4Q491c): Implicações para a Compreensão de um Fenômeno Cristão Primitivo”. In. *Estudos de Religião* 22. pp. 72 – 84.

nossa hipótese: o Hino de Auto-Exaltação representa uma experiência de culto comunitário que abrange toda a comunidade.

É curioso, pois, encontrar no judaísmo da época de Jesus uma expressão cültica tão “ousada”. Na formulação das identidades dos indivíduos, encontramos o recurso ao *mítico*. Isto é, a verdadeira identidade do falante não é a imediatamente tangível na experiência cotidiana, mas sim aquela que se revela durante o êxtase cültico.

Já vimos elementos parecidos a estes nos *Papiros Mágicos Gregos*. É freqüente a assimilação da pessoa que executa o ritual aos deuses. Já vimos este texto acima, uma invocação para revelação, na qual são chamados a atender os deuses egípcios e o deus israelita. Vejamos:

Porque Akshha Shha é meu nome,
Sabashha meu nome verdadeiro,
Shlot Shlot muito valente meu nome.

Então que aquele que está no submundo
una-se àquele que está nos ares
Que se ergam, entrem, e me dêem resposta
Com respeito à questão que lhes faço
O usual.²⁸⁴

Ao citar *três* vezes seu nome – com variações – e como se fossem *voces magicæ*, o autor do texto está se situando como parte deste mundo de poderes os quais ele invoca. Pode não ter a dignidade de Sabaoth, Thoth ou Osíris, mas tem a ousadia de se situar como elemento constitutivo deste campo de poder. Pode ser um poder de menor importância, mas ainda assim sabe jogar com os nomes e divindades envolvidas na busca da revelação.

Já vimos também este texto que recai na classificação ampla dos *katadesmoi*. Agora retornamos a ele para elucidarmos esta questão específica da identidade mítica.

PMG XXXVI. 161 – 177

...porque eu glorifico teus nomes sagrados e honrados que estão no céu”.

Para melhorar as palavras: Pegue um papiro e escreva isto: “Eu sou / CH-PHYRIS. Devo ter sucesso. MICHAËL RAPHAËL [*Voces Magicæ com nomes de anjos*], anjos, protejam-me de toda a situação ruim que me sobrevier”.²⁸⁵

Neste caso, encontramos uma invocação prolongada de anjos. Curiosa, porém, é a justaposição entre os “nomes sagrados e honrados que estão no céu”, os nomes angélicos na

²⁸⁴ MEYER, Marvin W.; SMITH, Richard. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Pp. 22 – 23.

²⁸⁵ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 273.

forma de *voces magicæ* e o do próprio mago: CHPHYRIS. Encontramos, aqui, outro caso de uso na primeira pessoa do singular de uma *vox magica*, ou seja: testemunhamos aqui uma “auto-atribuição” de identidade mítica em curso. Embora o autor não tenha a ousadia de dizer que está “assentado entre os *’elim*”, ele, de certa forma, se situa em um contexto angélico – ainda que de maneira subalterna aos anjos que invoca como seus protetores. Uma vez mais, apresenta como credenciais o “conhecer” os nomes celestiais, através da expressão “... porque eu glorifico teus nomes sagrados e honrados que estão nos céus”. Não está entre os *’elim*, mas participa e conhece os mistérios celestiais.

Outro caso ao qual devemos retornar é o do PMG XXIIb. 1 – 26.

Oração de Jacó

[...]

“Eu te invoco, ó tu que dás poder [sobre] o Abismo [àqueles] acima, àqueles abaixo, e àqueles sob a terra; ouça aquele que tem [esta] oração, Ó Senhor Deus dos Hebreus, EPAGAËL ALAMN, a quem pertence [o] poder eterno, ELÔËL SOUËL. Sustente aquele que possui esta oração, que é da linhagem de Israel e daqueles / que foram favorecidos por ti, Ó Deus dos deuses, tu que tens o nome secreto SABAÕTH ... I ... CH, Ó Deus dos deuses, amém, amém. [...] Me fortaleça, Mestre; encha meu coração de bem, Mestre, como um anjo terrestre, como alguém que se tornou imortal, como alguém que recebeu este dom de ti, Amém, amém”.²⁸⁶

Aqui se expressa, mais propriamente, o desejo de uma pessoa que “possui” esta oração. E este desejo não é apenas ser fortalecido, mas também ser *como um anjo terrestre*, alguém que *se tornou imortal*. Os motivos para chamar a atenção do deus invocado – o “Senhor Deus dos hebreus” – são dois: primeiro, a pertença à linhagem de Israel, e segundo, o *nome secreto* deste deus, SABAÕTH – uma palavra hebraica utilizada como *vox magica*.

Assim, conseguimos fechar este ciclo voltando para de onde partimos: os *Papiros Mágicos Gregos*. Não se quis, aqui, postular alguma dependência direta, por exemplo, dos textos de Qumran para com este *corpus* literário. O que se quis demonstrar, por outro lado, é como temas bastante semelhantes – embora sempre guardando suas particularidades – aparecem em materiais tão distintos como os que analisamos. Isso deve, afinal, refutar a tese de John Meier de que os PMG não estão tão relacionados aos evangelhos. Se, por um lado, neste caso uma “relação genética” é insustentável, uma relação cultural ficou bastante evidente – inclusive para o evangelho de Marcos e nossa perícopes, 4. 35 – 41.

²⁸⁶ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. p. 261.

Antes, porém, de analisarmos a influência destes textos até aqui estudados para a compreensão da nossa perícopes, convém examinarmos alguns documentos que (estes sim) têm relações genéticas mais “fortes” com nossa perícopes de Marcos.

3. Textos relacionados

O texto que subjaz à nossa perícopes de Marcos 4. 35 – 41 é, sem dúvidas, Jonas 1. 3 – 17, que, por sua importância, citamos aqui por extenso.

Jonas se dispôs, mas para fugir da presença do SENHOR, para Társis; e, tendo descido a Jope, achou um navio que ia para Társis; pagou, pois, a sua passagem e embarcou nele, para ir com eles para Társis, para longe da presença do SENHOR. Mas o SENHOR lançou sobre o mar um forte vento, e fez-se no mar uma grande tempestade, e o navio estava a ponto de se despedaçar. Então, os marinheiros, cheios de medo, clamavam cada um ao seu deus e lançavam ao mar a carga que estava no navio, para o aliviar do peso dela. Jonas, porém, havia descido ao porão e se deitado; e dormia profundamente. Chegou-se a ele o mestre do navio e lhe disse: Que se passa contigo? Agarrado no sono? Levanta-te, invoca o teu deus; talvez, assim, esse deus se lembre de nós, para que não pereçamos. E diziam uns aos outros: Vinde, e lancemos sortes, para que saibamos por causa de quem nos sobreveio este mal. E lançaram sortes, e a sorte caiu sobre Jonas. Então, lhe disseram: Declara-nos, agora, por causa de quem nos sobreveio este mal. Que ocupação é a tua? Onde vens? Qual a tua terra? E de que povo és tu? Ele lhes respondeu: Sou hebreu e temo ao SENHOR, o Deus do céu, que fez o mar e a terra. Então, os homens ficaram possuídos de grande temor e lhe disseram: Que é isto que fizeste! Pois sabiam os homens que ele fugia da presença do SENHOR, porque lho havia declarado. Disseram-lhe: Que te faremos, para que o mar se nos acalme? Porque o mar se ia tornando cada vez mais tempestuoso. Respondeu-lhes: Tomai-me e lançai-me ao mar, e o mar se aquietará, porque eu sei que, por minha causa, vos sobreveio esta grande tempestade. Entretanto, os homens remavam, esforçando-se por alcançar a terra, mas não podiam, porquanto o mar se ia tornando cada vez mais tempestuoso contra eles. Então, clamaram ao SENHOR e disseram: Ah! SENHOR! Rogamos-te que não pereçamos por causa da vida deste homem, e não faças cair sobre nós este sangue, quanto a nós, inocente; porque tu, SENHOR, fizeste como te aprouve. E levantaram a Jonas e o lançaram ao mar; e cessou o mar da sua fúria. Temeram, pois, estes homens em extremo ao SENHOR; e ofereceram sacrifícios ao SENHOR e fizeram votos. Deparou o SENHOR um grande peixe, para que tragasse a Jonas; e esteve Jonas três dias e três noites no ventre do peixe.

As semelhanças são imensas. Primeiro, há uma grande tempestade que ocorre no mar. A palavra utilizada na LXX para “tempestade” (κλύδων) aqui difere da de Marcos (λαίλαψ). Mas a adjetivação é a mesma, “grande” (Jonas: μέγας Marcos: μεγάλη). Uma diferença fundamental é o fato de que, em Jonas, o tempo todo está claro que a tempestade vem da parte de Deus, mas em Marcos não há menção da origem deste fenômeno meteorológico.

É curioso perceber que o “medo” dos marinheiros começa *durante* a tempestade, e não após seu cessar, como é o caso de Marcos. A forma verbal utilizada no verso 5 é a mesma de Marcos 4 – ἐφοβήθησαν. No mesmo verso, aliás, Jonas é descrito como “dormindo que ronca” (numa tradução livre de ἐκάθευδεν καὶ ἔρρεγγεν). A descrição de Jonas coaduna com a de Jesus, que dormia (καθεύδων).

O despertar também guarda semelhanças: o mestre do navio lhe desperta com uma *pergunta*, τί σὺ ῥέγγεις, “porquê tu roncas?”, que é comparável ao διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα de Marcos (trad. “mestre, não te importa que morramos?”). A ação, porém, de Jonas e Jesus é díspar. Jesus resolve o problema sozinho e rapidamente. Jonas é o problema.

No verso dez temos uma convergência notável de terminologia. Ao saberem da culpa de Jonas, somos informados que καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβον μέγαν – “e temeram os homens com temor grande”. São as mesmíssimas formas utilizadas para descrever o medo dos discípulos em Marcos 4. 41 - καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν – “e temeram com temor grande”. A diferença, porém, é que o temor dos marinheiros os leva a falar *para Jonas* (καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν), enquanto no caso dos discípulos eles falam entre si (καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους). O verbo empregado é o mesmo, λέγω, mas em Jonas está no aoristo e em Marcos no imperfeito.

Ao final da narrativa de Jonas, no verso 13, temos uma conclusão que não está presente em Marcos – cujo texto termina em uma pergunta sem resposta. Trata-se da reação dos marinheiros após jogarem Jonas ao mar, vendo que o mar se acalmara. A expressão é καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβῳ μεγάλῳ τὸν κύριον (“e temeram os homens com grande temor ao Senhor”). O objeto definitivo de temor e respeito, ao final da narrativa, é o próprio Senhor que trouxera a tempestade. Tal temor é acompanhado de culto de devoção, como podemos observar: καὶ ἔθυσαν θυσίαν τῷ κυρίῳ καὶ εὗξαντο εὐχάς (“e sacrificaram sacrifícios ao Senhor e oraram orações/votos”).

Por isso tudo, fica evidente que a narrativa de Jonas é “geneticamente” vinculada à narrativa de Marcos, pois seus temas literários são muito assemelhados e há, inclusive, concordanças literais de terminologia.

Mas esta narrativa de Jonas não gerou apenas a nossa narrativa de Marcos. Há outros textos que dependem dela para sua formulação. O primeiro deles é a oração do Rabi Gamaliel para acalmar uma tempestade no mar. Vem de *b. B. Mes. 59b*.

Um Tanna ensinou: que grande calamidade sobreveio naquele dia, porque tudo sobre o que R. Eliezer pôs os olhos foi queimado. R. Gamaliel também

viajava em um navio quando uma onda se ergueu para afogá-lo. Ele disse: parece-me que isso é por conta de ninguém mais que R. Eliezer b Hircanus. Ele se ergueu e disse: Soberano do Universo, é sabido por ti que eu não agi por minha própria honra, nem pela honra da casa do meu pai, mas por tua honra, para que a contenda não se multiplique em Israel. Com isso, o mar se acalmou.²⁸⁷

Esta primeira narrativa é menos claramente ligada a Jonas. O problema não é comunitário, é individualizado, uma vez que a onda afeta somente a ele. Nem mesmo tempestade há. Mas, ainda assim, uma figura piedosa tem suas orações atendidas imediatamente. O mar se acalma porque ele pediu. Há, também, um causador *indireto* pra condição de perigo: R. Eliezer b Hircanus. Embora não seja explícita qualquer associação mágica, ainda assim a menção ao olhar incandescente do mesmo ecoa, vagamente, temas já encontrados nos *Papiros Mágicos Gregos*. E o próprio Gamaliel, por sua vez, *sabe* o que se passa, e age de acordo com este conhecimento imediato. Não se trata, é claro, exatamente do conhecimento místico-cósmico dos magos, mas há certa semelhança. No caso dos *katadesmoi*, conhecer a origem da amarração é começar a solucionar o problema.²⁸⁸

Há um relato rabínico que se parece muito com o de Jonas. Vejamos.

R Tanhuma disse: Há uma história sobre um navio de gentios que se singrava o grande mar, e havia a bordo um menino judeu. E se ergueu uma grande tempestade no mar, e cada um deles se ergueu e orava, pegando seu deus nas suas mãos e os invocando; mas isso não teve nenhum efeito. Quando ele perceberam que não obtinham sucesso, eles disseram ao judeu: meu garoto, erga-te, invoque teu Deus porque ouvimos dizer que ele responde a ti quando clamas a ele, e ele é poderoso. Imediatamente o garoto se pôs em pé e clamou de todo o coração; e o Santo, bendito seja, aceitou sua oração, e o mar se acalmou.

Quando alcançaram a terra, todos desceram para comprar aquilo que necessitavam.

Eles disseram ao garoto: Não queres negociar [e obter] algo para si? Ele lhes disse: o que vocês querem deste pobre estrangeiro?

Eles lhe disseram: tu, um pobre estrangeiro? Eles são os pobres estrangeiros: eles estão aqui e seus ídolos estão na Babilônia, eles estão aqui e seus ídolos estão em Roma, eles estão aqui e seus ídolos estão com eles, e eles não ganham nada com isso. Mas tu, onde quer que vás, teu Deus está contigo, como está escrito [Deut 4. 7]: “[Pois que grande nação há que tenha deuses tão chegados a si] como o SENHOR, nosso Deus, todas as vezes que o invocamos?”.

Neste caso a dependência de Jonas é evidente. A tempestade vem, os marinheiros invocam seus deuses mas não obtêm resultado algum. Então lhes resta acordar o judeu que dormia, o garoto. É pela intercessão deste que o mar se acalma. A conclusão é semelhante

²⁸⁷ B. B. Mes.59b. apud. MARTIN, Francis (ed.). *Narrative Parallels to the New Testament*. p. 110.

²⁸⁸ Por isso eram muitas vezes enterradas, etc. Cf. FARAONE, Christopher A. “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells”. In. FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera*. pp. 9 – 20.

também a de Jonas: os pagãos reconhecem a superioridade do deus dos judeus, mas ao invés de sacrificarem e orarem, citam um versículo de Deuteronômio. No caso de Jonas, o passageiro era “maldito”, era o problema. No caso do piedoso garoto judeu, ele é a solução.

Isso demonstra que, na tradição judaica, a situação de Jonas no mar havia se tornado paradigmática. Nosso texto de Marcos, pois, está inserido dentro desta tradição.

Há um segundo grupo de textos que devemos analisar ainda. Trata-se das tradições rabínicas sobre Hanina ben Dosa e Honi há-meaggel (“o traçador de círculos”). Ambos parecem ser, de certa maneira, baseados na figura de Elias. Que Elias era protótipo de uma pessoa que obtinha prodígios climáticos por suas orações é atestado, por exemplo, na Epístola de Tiago 5. 17 - 18: “Elias era homem semelhante a nós, sujeito aos mesmos sentimentos, e orou, com instância, para que não chovesse sobre a terra, e, por três anos e seis meses, não choveu. E orou, de novo, e o céu deu chuva, e a terra fez germinar seus frutos”. Gabriele Cornelli já fez uma exegese interessante deste texto, na qual destaca as técnicas mágicas que podem ser vistas nas entrelinhas do mesmo.

Primeiramente, temos a oração de um *hassid* não identificado.

Aconteceu com um certo *hassid* que lhe disseram: ore para que a chuva caia. Ele orou e a chuva caiu. Eles lhe disseram: assim como oraste e a chuva caiu, ore e ela cessará.

Então ele lhes disse: vão lá fora e vejam. Se houver um homem em pé no *keren ophel* e balançando seus pés no ribeiro do Cedrom, oraremos que a chuva não caia. No entanto, estamos confiantes de que Deus não está destruindo o mundo.²⁸⁹

Neste texto, a identificação com Elias ainda não é evidente, mas serve como testemunha do poder da oração no controle do clima. O homem piedoso tem o poder de abrir e fechar os céus com sua oração. Há até a ameaça de um dilúvio para uma oração particularmente bem-sucedida, que provocaria chuva em excesso.

Agora passamos à tradição sobre Honi ha-Meaggel.

Aconteceu: eles disseram para Honi, o traçador de círculos: ore para que a chuva caia.

Ele lhes disse: vão e guardem os fornos da páscoa para que não se dissolvam. Ele orou, mas a chuva não caiu; ele desenhou um círculo, se pôs no seu centro, e disse perante Deus: Mestre do mundo, teus filhos olham para mim porque eu sou como uma criança da tua casa perante ti. Eu juro pelo teu grande nome que eu não sairei daqui até que tenhas misericórdia dos teus filhos. A chuva começou a gotejar.

²⁸⁹ T. Ta 'an. 3. 8. Apud. MARTIN, Francis (ed.). *Narrative Parallels to the New Testament*. p. 89.

Ele disse: não foi isso que pedi, mas sim uma chuva para encher as cisternas, fossos e cavernas. Começou a chover forte.

Ele disse: Não foi isso que pedi; mas sim uma chuva de benevolência, bênção e graça. Ela caiu como devia até que os israelitas subiram ao monte do templo por conta da chuva. Eles disseram a ele: assim como oraste para que chovesse, ore para que pare. Ele lhes disse: vão ver se a pedra dos perdidos e dos achados foi levada.

Simeon b Sheṭah lhe comunicou: mereces ser excomungado. Mas que posso fazer, uma vez que és petulante perante Deus como um filho é petulante perante seu pai, e ainda assim o pai lhe atende às vontades. Este texto é a teu respeito: “Alegrem-se teu pai e tua mãe, e regozije-se a que te deu à luz” [Prov. 23. 25].²⁹⁰

Aqui seguiremos a opinião de Crossan²⁹¹ e Gabriele Cornelli,²⁹² segundo a qual o que se observa nas tradições acerca de Honi é uma progressiva rabinização desta figura. Um mago que traça círculos é inaceitável da forma com que se apresenta, então é preciso “desarmar a bomba” e convertê-lo em um rabino. Percebiam-se as vozes dissonantes no texto acima: a oração não funciona. O que funciona, porém, é desenhar um círculo e se portar com petulância diante de Deus. A expressão “orar” ou “oração” nunca está na boca de Honi, e sim do narrador e dos que se dirigem a Honi. De fato, a própria repreensão de Simeon b Sheṭah ao final sequer menciona oração – pelo contrário, é um tácito reconhecimento de que, afinal de contas, o petulante Honi é aprovado por Deus em sua ação. O próprio Honi se coloca como uma pessoa especial na casa do próprio Deus.

A rabinização continua no texto que se segue:

Nossos rabinos ensinaram: certa feita, a maior parte do mês de Adar havia passado e ainda não chovera. Eles enviaram [uma mensagem] a Honi, o traçador de círculos: ore para que a chuva caia.

Ele orou, mas a chuva não caiu; ele desenhou um círculo e se pôs no seu centro, assim como Habacuque, o profeta, fez como se diz: “pôr-me-ei na minha torre de vigia” [2. 1]. Ele disse perante Deus: Mestre do mundo, teus filhos olham para mim porque eu sou como uma criança da tua casa perante ti. Eu juro pelo teu grande nome que eu não sairei daqui até que tenhas misericórdia dos teus filhos. A chuva começou a gotejar. Seus discípulos lhe disseram: Rabbi, nós te vemos, e não morreremos; mas nos parece que esta chuva só cai para te livrar do teu juramento.

Ele disse: não foi isso que pedi, mas sim uma chuva para encher as cisternas, fossos e cavernas. Começou a chover forte, cada gota grande como a abertu-

²⁹⁰ M. Ta 'an. 3. 8. Apud. MARTIN, Francis (ed.). *Narrative Parallels to the New Testament*. pp. 90 – 93.

²⁹¹ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. pp. 178 – 183.

²⁹² CORNELLI, Gabriele. *É um Demônio!* pp. 123 – 132.

ra de um barril, e os sábios estimaram que nenhuma das gotas era menor que um *log*. Seus discípulos lhe disseram: Rabbi, nós te vemos, e não morreremos; mas nos parece que esta chuva só cai para destruir o mundo.

Ele disse: Não foi isso que pedi; mas sim uma chuva de benevolência, bênção e graça. Ela caiu como devia até que o povo subiu ao monte do templo por conta da chuva. Eles disseram a ele: Rabbi, assim como oraste para que chovesse, ore para que pare.

Ele lhes disse: isso é o que me foi passado, que não se deveria orar, sobre um bem excessivo. No entanto, tragam-me um novilho de ações de graças [oferta]. Eles lhe trouxeram o novilho de ações de graças [oferta]; ele pôs ambas as mãos sobre ele e disse: Mestre do mundo, teu povo, Israel, o qual tiraste do Egito não são capazes de suportar um bem excessivo ou uma punição excessiva. Quando te enraiveceste com eles, não puderam agüentar; quando fizeste chover sobre eles bem em excesso, eles não puderam agüentar; que seja do teu beneplácito que haja descanso no mundo. Imediatamente, o vento soprou, as nuvens se dispersaram e o sol brilhou. O povo saiu aos campos e trouxeram cogumelos e trufas.

Simeon b Sheṭah lhe comunicou: se não fosses Honi, eu decretaria tua excomunhão; se estes anos fossem como os anos de Elias, não seria o nome de Deus profanado por tua causa? Mas que posso fazer, uma vez que és petulante perante Deus como um filho é petulante perante seu pai, e ainda assim o pai lhe atende às vontades. Se ele lhe diz Abba, me banhe em água morna, ele o banha; lave-me com água fria, ele o lava; dê-me nozes, pêssegos, amêndoas e romãs, ele lhas dá. Este texto é a teu respeito: “Alegrem-se teu pai e tua mãe, e regozije-se a que te deu à luz”.²⁹³

Agora, Honi é até chamado de rabino várias vezes. Pede-se por carta que ele ore, e ao traçar o círculo, acrescenta-se uma menção bíblica (bastante fora de contexto!) de Habacuque. Assim, o ato de se pôr no centro do círculo perde boa parte de seu poder de chocar os leitores do texto. Honi é até representado como um devoto, fazendo uma oferta de ação de graças e recitando a história do povo de Israel. Ainda assim, na intervenção de Simeon b Sheṭah permanece a inquietação com a *petulância* infantil de Honi. Temos aqui, aliás, uma das duas menções possíveis a Deus como Abba na literatura rabínica.²⁹⁴

Mas Honi não era o único que tinha poderes sobre o clima. Vejamos o caso de Hanina ben Dosa.

R Ḥanina ben Dosa estava viajando pela estrada quando começou a chover.

Ele disse: Mestre do universo, todo o mundo está tranqüilo, mas Ḥanina está em apuros; a chuva então cessou.

²⁹³ B. Ta 'an. 23a. Apud. MARTIN, Francis (ed.). *Narrative Parallels to the New Testament*. pp. 90 – 93.

²⁹⁴ Assim observa MARTIN, Francis (ed.). *Narrative Parallels to the New Testament*. p. 93.

Quando ele regressou ao lar, ele disse: Mestre do universo, todo o mundo está em apuros, mas Hanina está tranqüilo. Então a chuva caiu.²⁹⁵

Uma vez mais, temos um exemplo de uma pessoa que, por si só, é capaz de mover a vontade de Deus na direção aquilo que deseja. Seus apuros e sua tranquilidade são motivos suficientes para fazer com que Deus faça chover ou faça a chuva parar. A contraposição entre Hanina e “o mundo” é bastante forte. Nessa balança, os pratos pendem claramente para o lado de Hanina.

Mas Hanina também causava medo nos demônios, mesmo os mais perigosos:

Não se deve sair sozinho à noite, nem na noite do quarto dia, nem na noite do Sábado, porque Agrat bat Maḥlat sai com dezoito miríades de anjos destruidores, cada um dos quais possui, sozinho, o poder para destruir. Originalmente eles eram encontrados diariamente. Mas certa vez ela encontrou R Hanina ben Dosa.

Ela disse a ele: Se alguém não tivesse clamado aos céus a teu respeito, “cuidado com Hanina ben Dosa e seu ensinamento”, eu teria tentado te fazer algum mal.

Ele disse a ela: se eu gozo de tal estima no céu, então eu declaro que tu nunca mais vagarás sobre a terra habitada!

Ela disse a ele: Eu te rogo, conceda-me algum espaço! Por isso ele concedeu a ela as noites do Sábado e do quarto dia.²⁹⁶

O nome de Hanina ben Dosa é tão exaltado que é conhecido no céu e temido pelos demônios. Isso lhe dá o poder de limitar a ação de Agrat bat Maḥlat – um demônio feminino, deve-se dizer. Perceba-se a convergência entre a permissão de Hanina para ação demoníaca em dois dias da semana e a permissão que Jesus concede à Legião para que entre nos porcos em Marcos 5. 10 - 13. As palavras de Hanina são capazes de limitar fortemente a ação demoníaca – o que guarda uma convergência, ainda que muito limitada, com as *kata-desmoi* que visavam “atar” e “limitar” as ações dos adversários do mago. Ele diz as palavras na primeira pessoa, “eu declaro”, apesar de se basear em seus méritos nos céus.

Assim, percebemos que a própria tradição judaica posterior à redação do Evangelho de Marcos desenvolveu o tema de Jonas, através de narrativas assemelhadas ao relato vetero-testamentário, bem como tinha figuras que tinham controle sobre o clima e sobre demônios, nos moldes de Elias e dos exorcistas judeus como Eleazar. Não são figuras idênticas, é evidente; mas não se pode deixar de perceber as convergências que assinalamos que, pen-

²⁹⁵ B. Ta ‘an. 24b. Apud. MARTIN, Francis (ed.). *Narrative Parallels to the New Testament*. p. 98.

²⁹⁶ B. Pesah. 112b. Apud. MARTIN, Francis (ed.). *Narrative Parallels to the New Testament*. pp. 101 – 102.

samos, nos ajudarão a compreender melhor o universo cultural da narrativa de Marcos 4. 35 – 41, que analisaremos no próximo capítulo.

4. Considerações Finais

O universo cultural no qual o evangelho de Marcos foi escrito guarda, portanto, convergências significativas com a narrativa que analisaremos. Observamos, inicialmente, as evidências dos *Papiros Mágicos Gregos* e percebemos neles vários elementos relativos às *voces magicae*, aos rituais associados às *katadesmoi* e aos exorcismos, bem como a profusão de ingredientes e técnicas apropriadas para estes fins. Encontraremos isso, em certa medida, na narrativa de Marcos 4. 35 – 41.

Também observamos que um paradigma de identidade mítica se apresentava tanto nos *Papiros Mágicos* como até mesmo em Qumran, segundo o qual um ser humano poderia, em certa medida, se igualar ou ao menos participar da esfera de ação divina. Tal paradigma se observa, de maneira mais clara, no Evangelho de Marcos como um todo e, de maneira particular, na nossa narrativa de Marcos 4. 35 – 41.

No próximo capítulo, faremos uma exegese do texto para percebermos como se dão estas relações culturais complexas que viemos observando.

III – EXEGESE DE MARCOS 4. 35 - 41

Neste capítulo, apresentaremos uma exegese da perícope *Jesus Acalma uma Tempestade*, situada em Marcos 4. 35 – 41. Começaremos oferecendo uma tradução literal do mesmo, que nos norteará através das demais etapas do trabalho exegético. Ao final, analisaremos o conteúdo da perícope e relacioná-lo-emos com o corpo de literatura analisado no capítulo dois.

1. Texto Grego e Tradução Literal

Jesus Acalma uma Tempestade (Mc 4. 35 – 41)

A. Texto Grego

35 Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁψίας γενομένης· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.

36 καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὥς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ.

37 καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

38 καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;

39 καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ· σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

40 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί δειλοὶ ἐστε; οὕτω ἔχετε πίστιν;

41 καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

B. Tradução literal

35 E disse a eles naquele dia tarde sendo: vamos para a outra margem.

36 E deixando a multidão, levaram-no como estava no barco. E outros barcos estavam com ele.

37 E aconteceu tempestade grande de vento e as ondas se lançavam contra o barco, de modo que já era enchido o barco.

38 E ele estava na popa, sobre a almofada dormindo. E despertaram-no e disseram-lhe: mestre, não te importa que morramos?

39 E levantando-se repreendeu o vento e disse ao mar: cala-te, seja amordaçado. E cessou o vento e aconteceu calmaria grande.

40 E disse-lhes: por que covardes sois? Ainda não tendes fé?

41 E temeram com medo grande e diziam uns aos outros: quem, portanto, este é que até o vento e o mar obedece²⁹⁷ -lhe?

2. Análise Literária

2.1. Delimitação

Nosso texto não é de difícil delimitação. A expressão “e disse a eles naquele dia tarde sendo: vamos para a outra margem.” (Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενῶ μένης· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.) serve como transição para a nova perícope. Através deste comentário de Jesus, estabelece-se que há a continuidade do grupo de discípulos ao redor dele (“a eles”), bem como a conclusão do dia (“tarde sendo”) no qual as parábolas foram proferidas (4. 1 – 4. 34). O próprio tema do “particular” fora avançado no versículo 34 (“E

²⁹⁷ O verbo ὑπακούει está na forma do presente do indicativo ativo, 3ª pessoa do singular.

sem parábolas não lhes falava; tudo, porém, explicava em particular aos seus próprios discípulos”), que serve de conclusão ao bloco das parábolas. Assim, fica claro que nossa perícopa principia no verso 35, quando Jesus solicita aos discípulos que fossem todos à outra margem.

O final também não é difícil de ser detectado. O versículo 41 termina com a pergunta apavorada dos discípulos, que encerra o episódio com um certo tom de mistério (τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ; “quem, portanto, este é que até o vento e o mar obedece -lhe?”). Já em 5. 1, somos informados da chegada à “outra margem” do mar, “à terra dos gerasenos”. Assim, já estamos lidando aqui com a próxima perícopa, que trata do endemoninhado geraseno.²⁹⁸ Nossa perícopa, então, é concluída naquela interrogação por parte dos discípulos.

2.2. Análise de Vocabulário e Palavras-Chave

A introdução à perícopa, que começa com a iniciativa de Jesus em passar “para a outra margem” já apresenta um problema literário o qual devemos rastrear. Não há, ao longo do texto, *quaisquer* menções diretas seja a Jesus, seja aos discípulos. Antes, o que encontramos é a primeira característica literária marcante do texto: a forte profusão de “a eles”, “com ele”, etc. Os pronomes (especialmente os pessoais) abundam ao longo do texto.

De fato, a lista é grande:²⁹⁹ no verso 35, temos a forma “disse-lhes [Jesus aos discípulos]” (λέγει αὐτοῖς - pronome pessoal dativo masculino plural). No verso 36, encontramos a expressão “levaram-no [os discípulos a Jesus]” (παραλαμβάνουσιν αὐτὸν – pronome pessoal acusativo masculino singular), bem como “com ele” (μετ’ αὐτοῦ - pronome pessoal genitivo masculino singular). Este “com ele”, aliás, é interessante, porque faz a ênfase do “acompanhamento” dos “outros barcos” (ἄλλα πλοῖα) recair sobre o (não-nomeado) Jesus, e não com o barco no qual estava.³⁰⁰ No verso 38, encontramos a expressão “e ele [Jesus] estava” (καὶ αὐτὸς ἦν – pronome intensivo nominativo masculino singular), “despertaram-no [os discípulos a Jesus]” (ἐγείρουσιν αὐτὸν – pronome pessoal acusativo masculino singular), “disseram-lhe [os discípulos a Jesus]” (λέγουσιν αὐτῷ - pronome pessoal dativo masculino singu-

²⁹⁸ O termo que designa a localidade em questão tem problemas de crítica textual. Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. 2. p. 651. O autor opta, seguindo Bruce Metzger, pela leitura “região dos Gerasenos”. Cf. tb. SCHIAVO, Luigi. 2000 *Demônios na Decápole*. XXX.

²⁹⁹ Aqui não listamos *todos* os tipos de pronomes do texto, apenas os mais relevantes para nossa análise.

³⁰⁰ Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew*. p. 925.

lar) e “não te importa [Jesus com os discípulos]” (οὐ μέλει σοι – pronome pessoal dativo singular). No verso 40, temos “disse-lhes [Jesus aos discípulos]” (εἶπεν αὐτοῖς – pronome pessoal dativo masculino plural). No verso 41, encontramos “diziam uns aos outros [os discípulos aos discípulos]” (ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους – pronome recíproco acusativo masculino plural), “este é [sobre Jesus]” (οὗτός ἐστιν – pronome demonstrativo nominativo masculino singular) e “obedece -lhe? [a Jesus]” (ὑπακούει αὐτῷ – pronome pessoal dativo masculino singular).³⁰¹

Já por estas observações sobre o forte uso de pronomes no texto, sem que haja sequer uma menção aos discípulos ou a Jesus – o mais próximo que se chega disso é o “mestre” (διδάσκαλε) do verso 38 –, podemos levantar uma questão a ser posteriormente resolvida. Vejamos: o contexto no qual a perícope está situada pode (ou não) lhe completar o sentido, uma vez que só podemos saber que trata de Jesus e dos discípulos apelando para ele. Assim, qual a importância do contexto para a economia do texto?

É importante, porém, observarmos que a ênfase nos pronomes não nos ajuda, ainda, a estruturarmos o texto. Devemos prosseguir nossa busca por outro caminho. É importante, também, observarmos que o texto tem várias perguntas. Estas podem se revelar, afinal, como elementos de estruturação do mesmo. No verso 38, encontramos a pergunta “mestre, não te importa que morramos”. Já no verso 40, encontramos uma dupla pergunta da parte de Jesus: “porque covardes sois? Ainda não tendes fé?” Finalmente, em 41 temos a pergunta conclusiva da narrativa: “quem, portanto, este é que até o vento e o mar obedece -lhe?” Mas estas perguntas não são os únicos diálogos da perícope: há também a própria solicitação de Jesus aos discípulos, que abre a dinâmica narrativa, no verso 35: “vamos para a outra margem”. Além disso, no versículo 39, Jesus se dirige ao próprio vento e ao mar: “cala-te, seja amordaçado”.

Logo, podemos perceber que estas perguntas e intervenções por parte de Jesus servem como elementos que avançam a narrativa: aquele que dispara o curso de ações, Jesus, com sua fala em 35 é o mesmo sobre o qual paira a pergunta final do verso 41 – “quem, portanto, este é que até o vento e o mar obedece -lhe?”. Além disso, esta própria pergunta final está vinculada ao verso 39, no qual Jesus repreende o vento e fala ao mar, ordenando-lhes que se acalmem. Isso tudo contribui para dar um sentido de unidade à narrativa como um todo,

³⁰¹ Uma discussão mais completa se encontra em MEIER, John P. *A Marginal Jew*. pp. 1004 – 1005.

mostrando que a introdução (v. 35) está ligada ao final (v. 41) que, por sua vez, remete à intervenção que resolve a tensão narrativa principal da tempestade no v. 39.

Mas a este esquema também pertencem as perguntas retóricas dos versos 38 e 40. À pergunta rude dos discípulos – ainda que retórica – corresponde a pergunta dupla de Jesus em 40. Meier observa que a pergunta dos discípulos é formulada com o uso da partícula *οὐ*, que indica que a pergunta espera uma resposta afirmativa – ao contrário do que indicaria o uso da partícula *μή*.³⁰² Já no v. 40, a resposta de Jesus corresponde tanto em conteúdo como em forma à pergunta anterior dos discípulos.³⁰³

Essas perguntas retóricas são mais um elemento que vincula a narrativa ao contexto maior de Marcos. A invectiva de Jesus, “por que covardes sois?” aponta, primeiramente, para a situação vivenciada imediatamente, a saber, a tempestade calamitosa. Mas também aponta para o contexto de Marcos ao perguntar na sequência “ainda não tendes fé?”, como que a dizer: e tudo que vivenciaram até aqui, de que serviu? Claro, tal pergunta, por outro lado, também aponta “para a frente”, na medida em que aventa a possibilidade de que os discípulos, afinal, tenham essa fé desejada.

Mas essas perguntas e frases de Jesus, conquanto auxiliem na estruturação geral do texto, não são ainda os elementos estruturais mais determinantes. Estes encontramos na adjetivação tripla “grande”, a saber: no verso 37, temos uma “tempestade grande” (λαίλαψ μεγάλη). No versículo 39, uma “calmaria grande” (γαλήνη μεγάλη). Por fim, no verso 41, temos um “grande medo” (φόβον μέγαν). Esta divisão tripla do texto, em torno do adjetivo “grande”, tem a vantagem de realçar os elementos típicos de uma narrativa de milagres, os quais veremos mais adiante quando analisarmos as formas literárias do texto.³⁰⁴

2.3. Estruturação do Texto e Explicação

Com base nas observações acima, podemos dividir o texto da seguinte maneira.³⁰⁵

- I. Grande tempestade (35 – 38)
 - a. Transição e preparação para a cena (35 – 36)
 - b. Descrição da calamidade (37 – 38a)

³⁰² MEIER, John P. *A Marginal Jew*. p. 926.

³⁰³ Assim MEIER, John P. *A Marginal Jew*. p. 927.

³⁰⁴ E esta é a divisão sugerida por MEIER, John P. *A Marginal Jew*. p. 929.

³⁰⁵ A divisão em “sete elementos” que propusemos lembra, embora não seja igual, à proposta de SOARES, Sebastião Armando Gameleira; JÚNIOR, João Luiz Correia. *Evangelho de Marcos*. p. 212.

- c. Pergunta dos discípulos (38b)
- II. Grande calmaria (39)
 - a. Intervenção de Jesus (39a)
 - b. Constatação da mudança da situação (39b)
- III. Grande medo (40 - 41)
 - a. Dupla pergunta de Jesus (40)
 - b. Grande medo / pergunta conclusiva dos discípulos (41)

É preciso observar que, na estrutura proposta, a primeira parte é a maior de todas. A descrição introdutória, que intenta preparar a nova cena na narrativa é bastante extensa. Há uma tensão entre a menção aos “outros barcos” no v. 36 e sua ausência no restante da narrativa. Afinal, a partir do verso 37 a preocupação é apenas com “o barco”, e não há qualquer informação sobre os “outros barcos” que seguiam a Jesus. A culminância da situação de calamidade ocorre quando os discípulos se dirigem a Jesus (que até então dormia em meio à ela) com uma pergunta retórica rude, à qual Jesus reage levantando-se e repreendendo o vento e falando ao mar.

Já a parte que trata da intervenção milagrosa de Jesus propriamente dita é bastante econômica. Contrastando, porém, com esta economia, há a menção ao *conteúdo* do que foi dito, o que torna esta intervenção particularmente interessante. É evidente que, para Marcos, as poucas palavras proferidas por Jesus se revestem de poder e se revelam imediatamente eficazes para produzir a “grande calmaria”. Não há, bem dizer, nenhum lapso de tempo entre a *vox magicae* de Jesus e a constatação da mudança da situação. Isso, é claro, também estabelece um contraste entre a gravidade da situação, que fora descrita com vivacidade, e a aparente simplicidade com a qual Jesus lida com ela.

Apenas após essa intervenção milagrosa de Jesus é que ele dirige a palavra aos discípulos, e aí o problema já está resolvido (fato devidamente constatado) e, portanto, estamos nos aproximando do final da narrativa. A resposta de Jesus à pergunta anterior dos discípulos (no v. 38) é uma dupla pergunta retórica, censurando-os pela covardia e perguntando por sua falta de fé. Após estas perguntas de Jesus, a perícope se encerra com mais uma pergunta, desta vez pela identidade deste que comandara com autoridade sobre os ventos e o mar. Curiosamente, nesta seção de conclusão, portanto, não temos nenhuma *aclamação* propriamente dita (algo que se esperaria numa narrativa de milagre). De fato, Meier observa até mesmo que a resposta dupla de Jesus é intrusiva e atrapalha um pouco o fluxo normal da

narrativa.³⁰⁶ Voltaremos a essas questões suscitadas pela estrutura do texto quando o analisarmos quanto à sua forma literária.

Antes, porém, devemos analisar o contexto literário de Marcos para situarmos esta perspectiva no seu contexto imediato e mais amplo da obra marcana.

2.4. Contexto Literário de Marcos

O evangelho de Marcos, como um todo, tem sido tradicionalmente dividido em duas grandes partes, cujo ponto de inflexão se dá na narrativa da confissão de Pedro (8. 27 – 30) e também da transfiguração (9. 2 – 8). O ponto de virada é a expressão “Então, começou ele a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem sofresse muitas coisas...” (8. 31). Tal padrão pode ser observado até mesmo na divisão em dois volumes de alguns comentários sobre Marcos,³⁰⁷ e é bastante aceita de modo geral.³⁰⁸ Isso não é uma divisão unânime,³⁰⁹ mas podemos considerá-la como fundamental ao observarmos o que Theissen tem a nos dizer sobre um dispositivo literário que dá coesão à obra como um todo.

³⁰⁶ MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. 2. p. 927.

³⁰⁷ Assim, por ex., GNILKA, Joachin. *El Evangelio Segun San Marcos*. Vol. 1. SCHNACKENBURG, Rudolf. *O Evangelho Segundo Marcos*. Vol. 1.; SOARES, Sebastião Armando Gameleira; JÚNIOR, João Luiz Correia. *Evangelho de Marcos*. Vol. 1. Cf. tb. DELORME, Jean. *Leitura do Evangelho de Marcos*. O autor divide o evangelho em seis “etapas”, sendo que as três primeiras etapas correspondem à esta divisão dupla – e, naturalmente, as três últimas correspondem igualmente à segunda parte da divisão tradicional do evangelho.

³⁰⁸ Aqui nos referimos aos comentários em um volume e também à introdução ao Novo Testamento de Helmut Koester. BORTOLINI, José. *O Evangelho de Marcos*. Este autor divide-o também em duas partes, que coincidem em linhas gerais com a representação que viemos adotando. A primeira parte, que vai até 8. 26, é denominada “subindo a montanha” (óbvia referência à transfiguração) e a segunda “descendo a montanha”. Assim, a transfiguração aparece como ponto culminante na opinião deste autor. Cf. MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. O autor faz uma divisão parecida com as já analisadas acima, antecipando um pouco, porém, o final da primeira parte. Para ele, a segunda parte começa em 8. 22, com um “novo chamado ao discipulado”, na cura do surdo e cego. KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Vol. 2. O autor adere à divisão em duas grandes partes, a primeira terminando na confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe (8. 27 – 30). A segunda começa com o primeiro anúncio da paixão (8. 31). VAN IERSEL, Bas M. F. *Mark: A Reader-Response Commentary*. WHITERINGTON III, Ben. *The Gospel of Mark*. Especialmente pp. 36 – 39. O autor também vê uma mudança de unidade entre 8. 38 e 9. 1.

³⁰⁹ KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. O autor sugere uma divisão em cinco partes mais uma introdução: introdução (1. 45 – 5. 43) – 1ª parte: Jesus na Galileia (1. 14 – 5. 43); 2ª parte: Atividade de Jesus dentro e fora da Galileia (6. 1 – 9. 50); 3ª parte: Última subida à Jerusalém (10. 1 – 52); 4ª parte: o ministério de Jesus em Jerusalém (11. 1 – 13. 37); 5ª parte: a paixão e ressurreição de Jesus (14. 1 – 16. 8). Convém observar que tal divisão, ainda que diferente, mesmo assim tem um ponto importante que ocorre ao longo do capítulo nove (o final da segunda parte). HOOKER, Morna D. *The Gospel According to Saint Mark*. A autora divide seu comentário nas seguintes partes: prólogo (1. 1 – 13); Autoridade em funcionamento (1. 14 – 3. 6); Verdade Escondida e Revelada (3. 7 – 6. 6); Corações duros e falta de fé (6. 6b – 8. 21); O caminho da cruz (8. 27 – 10. 52); O rei vem a Jerusalém (11. 1 – 13. 37); A história da paixão (14. 1 – 15. 47); Epílogo (16. 1 – 8). Vê-se, mais uma vez, que a narrativa da cura do cego desempenha papel de separação de partes na opinião desta autora.

O autor argumenta longamente e com bastante propriedade sobre a “composição aretológica” em Marcos.³¹⁰ Esta composição é constituída por “três arcos” que “unem” as narrativas e conferem coesão e sentido ao evangelho como um todo. O primeiro é o “arco aretológico” propriamente dito.

Os elementos mais importantes desta estrutura composicional principal são, por um lado, as aclamações proferidas (1. 28; 2. 12; 4. 41; 7. 37; 15. 39) e, por outro lado, os títulos aclamatórios agora empregados na exposição (6. 2; 6. 14; 8. 28). O que nas unidades menores finaliza as histórias de milagres, agora no esquema principal forma a exposição de unidades narrativas. E vice versa: enquanto os títulos aclamatórios podem ocorrer na exposição, no contexto geral as aclamações cuja posição está na conclusão de uma história de milagre também têm força expositiva. Elas transcendem o “presente narrativo” da unidade pequena e apontam para além de si próprias.³¹¹

O segundo arco é a “progressão mítica”. Theissen destaca que

Por causa da posição dominante da aclamação no final do Evangelho de Marcos, preferimos considerar o evangelho não tanto como uma conquista progressiva da dignidade de Jesus, mas como a revelação sucessiva e reconhecimento de tal dignidade. No batismo, Jesus se torna o Filho de Deus que tem poder para dominar todos os poderes hostis (adoção). Deus o revela aos discípulos na transfiguração (apresentação). A cruz é o local onde Jesus faz uma aparição pública perante o mundo, para ser rejeitado e reconhecido (aclamação). Tal reconhecimento – que ainda está incompleto – é a meta da pregação através de todo o mundo. Tal reconhecimento de sua majestade por todo o mundo não acontecerá antes da Parousia (14. 62).³¹²

Finalmente, temos um “arco biográfico” subjacente ao Evangelho de Marcos. Theissen, porém, observa que

O arco erguido pelas lendas biográficas está incompleto em Marcos. A narrativa da paixão não tem a narrativa da infância correspondente: nem mesmo nos externos temos uma *Vita*. Não podemos falar em composição biográfica de evangelho antes de Mateus e Lucas. Em Marcos, só há instâncias ocasionais de composição legendária ou biográfica. Não é o princípio da vida de Jesus que lhe interessa, mas o “princípio do Evangelho” (1. 1.), não a unidade da *Bios*, mas a unidade de uma história miraculosa que reclama aclamação. Mesmo se lançou mão da inspiração das vidas do θειος-άνθρωπ populares, elas não são o modelo para sua obra.³¹³

³¹⁰ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 211 – 221.

³¹¹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of The Early Christian Tradition*. p. 214.

³¹² THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of The Early Christian Tradition*. p. 216.

³¹³ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of The Early Christian Tradition*. p. 220.

É importante observar, ainda, um detalhe fundamental: segundo Theissen, os três arcos confluem na confissão do centurião ao lado da cruz,³¹⁴ em Marcos 15. 39: “Verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus.”

De fato, parece haver esta progressão da qual fala Theissen. Em Marcos 1. 11, a voz do céu diz a Jesus “tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo.” Já na narrativa da transfiguração – que, como vimos, abre uma nova seção do Evangelho de Marcos – há uma fala sobre Jesus, posta na boca de Deus, que se dirige aos discípulos (9. 7): “Este é o meu Filho amado.” Finalmente, em 15. 39 o centurião fala novamente que “este homem era o Filho de Deus”. É a primeira vez que tal afirmativa aparece na boca de um ser humano – até então, apenas os demônios e seres sobrenaturais a proferiam. E este homem é estrangeiro, por sinal.

Não é por acaso, então, que nossa perícopes se ligue diretamente ao exorcismo inaugural de Jesus na sinagoga de Cafarnaum.

Não tardou que aparecesse na sinagoga um homem possesso de espírito imundo, o qual bradou: Que temos nós contigo, Jesus Nazareno? Vieste para perder-nos? Bem sei quem és: o Santo de Deus! Mas Jesus o repreendeu, dizendo: Cala-te e sai desse homem. Então, o espírito imundo, agitando-o violentamente e bradando em alta voz, saiu dele. Todos se admiraram, a ponto de perguntarem entre si: Que vem a ser isto? Uma nova doutrina! Com autoridade ele ordena aos espíritos imundos, e eles lhe obedecem!³¹⁵

É importante perceber que, neste caso, o demônio afirma *conhecer* Jesus de Nazaré. Afirma que ele é o “santo de Deus” (ἅγιος τοῦ θεοῦ), que aqui faz as vezes de “filho de Deus”. Mais que isso: a ação de Jesus é imediata: ele o *repreende* para que saia do homem. A palavra grega utilizada neste caso é ἐπετίμησεν, do verbo ἐπιτιμάω. É o mesmo verbo que encontramos em nossa perícopes, no verso 39. Jesus *repreende* o vento e fala ao mar. Tal associação léxica não parece ser casual. É muito provável que Marcos pense, no caso da nossa perícopes, que os ventos e o mar sejam forças demoníacas, cuja fúria só pode ser revertida com uma ação que em muito lembra um exorcismo.

Ched Myers chama atenção à outra semelhança entre nossa perícopes e o exorcismo inaugural na sinagoga de Cafarnaum:³¹⁶

³¹⁴ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of The Early Christian Tradition*. p. 220.

³¹⁵ Marcos 1. 23 – 27.

³¹⁶ Há uma dissertação de mestrado produzida aqui na UMEESP que trata especificamente desta perícopes. NETO, Antonio Lazarini. *Messias Exorcista: Combate aos Espíritos Imundos e a Estrutura do Evangelho de Marcos* (Exegese de Mc 1. 21 – 28). São Bernardo do Campo: UMEESP, 2006. 184 p. Dissertação de Mestrado.

O espanto dos discípulos lembra o da multidão na sinagoga, antes em 1, 27, e como duplo modo de entender é impressionante. Pois, como o espírito impuro lá, os elementos aqui são “silenciados” (*phimousthai*: 1. 25; 4. 39); eles “escutam” (*hupakouein*, 4. 41) a Jesus; mas os discípulos, que também receberam a mesma ordem, ouvirão (4. 3, 9, 20)?³¹⁷

Mais que isso: Gabriele Cornelli é mais enfático ao afirmar que o ensinamento de Jesus é intimamente ligado à magia:

Num estudo da διδαχή de Jesus na literatura sinótica, de maneira especial, o que mais chama a atenção é sua estreita relação com a magia, especialmente a cura. Desde o começo de sua vida pública Jesus é comparado com os outros διδάσκαλοι. A multidão reage à sua primeira atividade pública, um exorcismo na sinagoga de Cafarnaum, com a seguinte expressão: “Que é isto? Um ensinamento novo, cheio de autoridade?” (διδαχή καινή κατ’ ἐξουσίαν). Aqui, a διδαχή de Jesus é dita, literalmente, com ἐξουσία. [...] A expressão τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ indica claramente que tipo de ἐξουσία está relacionada com a διδαχή de Jesus: um poder mágico.³¹⁸

Neste ponto, começa a aparecer uma ligação da nossa perícope com o discurso por parábolas, que perfaz a maior parte do capítulo 4 (versos 1 a 34). São ditas, aqui, aliás, algumas das poucas palavras de Jesus em todo o Evangelho.³¹⁹ Mas há outro elo de ligação entre o discurso de parábolas por Jesus e nossa perícope. Ele está em 4. 1: “Voltou Jesus a ensinar à beira-mar. E reuniu-se numerosa multidão a ele, de modo que entrou num barco, e se assentou *no mar*, e toda a multidão estava diante do mar sobre a terra.”³²⁰ Aqui temos, em um versículo apenas, a menção ao *barco* (πλοῖον) e *três* menções ao mar (θάλασσα).³²¹ Isso não parece, evidentemente, casual. Há ainda outra menção, claramente proléptica, a um “barquinho” (πλοιάριον) em 3. 9.³²² Isso se dá, aliás, em um contexto no qual a fama de Jesus já lhe provoca problemas: por um lado as multidões que o cercam (3. 7), por outro os fariseus e herodianos que conspiram para lhe tirar a vida (3. 6). Ele se retira *para o mar* (3. 7), e em um sumário de curas (3. 11) temos o fascinante relato: “Também os espíritos imundos, quando o viam, prostravam-se diante dele e exclamavam: Tu és o Filho de Deus!” Não po-

³¹⁷ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. pp. 243 - 244.

³¹⁸ CORNELLI, Gabriele. ‘A Magia de Jesus’. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. p. 90.

³¹⁹ Diferente de Mateus e seus cinco grandes discursos (Mt 5 – 7, 10, 13, 18 , 24 – 25), de Lucas e seu sermão da planície e dos longos monólogos joaninos.

³²⁰ Não há menção que Jesus tenha se sentado no barco. No grego original, ele se senta sobre o mar. Esta citação se baseia na tradução do Almeida, mas foi modificada em alguns pontos para explicitar o que queremos aqui.

³²¹ Isso nos lembra, entre outros: SOARES, Sebastião Armando Gameleira; JÚNIOR, João Luiz Correia. *Evangelho de Marcos*. p. 211.

³²² DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 227.

demos, ainda, esquecer da menção a Jesus como *mestre* (διδάσκαλε) dentro do barco, em 4. 38.

Então, parece que Meier tem razão ao afirmar categoricamente que

Já no princípio do Evangelho, no seu relato do primeiro dia do ministério de Jesus em Cafarnaum (1. 21 – 28), Marcos enfatizou a conexão entre a autoridade da palavra de ensinamento de Jesus e a autoridade de sua palavra operadora de milagres (1. 27). Marcos, agora, dá um longo exemplo do mesmo nexos pela justaposição do discurso por parábolas (4. 1 – 34) aos milagres realizados no e ao redor do Mar da Galiléia (4. 35 – 5. 43).³²³

De fato, já Martin Dibelius chamava a atenção para a unidade representada pelo ciclo iniciado pelo acalmar da tempestade:

Antes de podermos examinar o trabalho do evangelista como colecionador e editor, devemos considerar a questão até que ponto as peças originalmente separadas já estavam unidas como complexos, como os que Marcos emprega. Que narrativas estavam unidas mesmo na tradição antiga, é visto mais claramente no entremeamento da história de Jairo com a cura da mulher com fluxo. Aqui, a união é tão próxima que não a podemos considerar como se originando no evangelista como editor. A maneira de combinar de Marcos é vista nos versos, Marcos vi 45s, com o qual ele junta a narrativa da caminhada sobre o mar com a da alimentação dos 5000. Provavelmente o ciclo completo, Marcos iv. 35 – v. 43 surgiu antes mesmo de Marcos. Aqui, é a topografia que mantém unidas pelo menos as primeiras histórias, porque a cura do endemoninhado deveria acontecer em uma região gentia, e portanto deveria haver uma travessia do mar.³²⁴

De fato, houve quem visse nesta unidade uma fonte pré-marcana. Paul Achtemeier publicou um artigo intitulado “*Towards the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*” no *Journal of Biblical Literature* de 1970,³²⁵ no qual ele argumenta que há uma fonte pré-marcana para o ciclo duplo de milagres que ocorre nos capítulos 4 – 8. Tal artigo é citado, inclusive, por Crossan, embora ele lhe faça reparos:

Cada seqüência começa com um milagre no mar, seguido de três curas (sendo que uma delas é sempre ligada a um exorcismo), e se encerra com um milagre que envolve alimentos. Trata-se de uma teoria bastante convincente, ainda mais se pensarmos no primeiro e último milagre de cada grupo dentro da tradição de Moisés, e nos milagres intermediários numa ligação com Elias e Eliseu. Há, no entanto, um grande problema. É bem mais provável que a dupla seqüência de milagres em Marcos 4. 35 – 8 seja fruto de uma repetição deliberada e tardia: o milagre de Marcos 6. 33 – 44, do complexo *Pão e Peixe* [1/2], teria sido repetido em 8. 1 – 10 e o milagre de Marcos 6. 45 – 52, de *128 Andando sobre a água* [1/2], teria sido repetido em Marcos 4. 35-4. [...] No nível composicional e teológico, essas duas passagens e os dois milagres

³²³ MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. 2. p. 924.

³²⁴ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 219.

³²⁵ ACHEMEIER, Paul. *Towards the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*.

com alimentos levam ao auge a incapacidade dos apóstolos compreenderem as palavras de Jesus (8. 14 – 21) e, na verdade, dobram a sua culpa.³²⁶

De fato, é curioso perceber que, ao final da narrativa de Jesus andando por sobre as águas, encontramos a seguinte informação (Mc 6. 51 – 52): “E subiu para o barco para estar com eles, e o vento cessou. Ficaram entre si atônitos, porque não haviam compreendido o milagre dos pães; antes, o seu coração estava endurecido.” Isso é um elo aparentemente redacional entre a primeira multiplicação dos pães (Mc 6. 30 – 44), na qual há a menção ao barco (πλοῖον) no v. 32, e, mesmo não havendo uma menção direta ao mar, ele está subentendido. Aqui também se repete o tema que já vimos, de Jesus querer se separar um pouco da multidão (v. 31) – tema também presente na narrativa do acalmar a tempestade.

O tema do “mar” e dos “pães”, associado à incompreensão dos discípulos, volta a aparecer no capítulo oito. Os versos 13 e 14 relatam que “deixando-os, tornou a embarcar e foi para o outro lado. Ora, aconteceu que eles se esqueceram de levar pães e, no barco, não tinham consigo senão um só.” Perceba-se de novo a menção ao “outro lado” (o mesmíssimo eivj to. pe,ran de 4. 35). A cena toda, aliás, acontece num barco, e o drama se intensifica até que Jesus, aparentemente, perde a paciência com os discípulos (vv. 17 – 21): “Jesus, percebendo-o, lhes perguntou: Por que discorreis sobre o não terdes pão? Ainda não considerastes, nem compreendestes? Tendes o coração endurecido? Tendo olhos, não vedes? E, tendo ouvidos, não ouvís? Não vos lembrais de quando parti os cinco pães para os cinco mil, quantos cestos cheios de pedaços recolhestes? Responderam eles: Doze! E de quando parti os sete pães para os quatro mil, quantos cestos cheios de pedaços recolhestes? Responderam: Sete! Ao que lhes disse Jesus: Não compreendeis ainda?” O tema da incompreensão é bastante enfatizado nesta seção. Além disso, ela serve de verdadeiro sumário, ao lembrar *as duas* multiplicações de pães. O próprio fato de ocorrer em um barco (o mar não é mencionado, mas evidentemente está subentendido, vide o “outro lado”) recorda-nos de 4. 35 – 51 e 6. 45 – 53. A narrativa é seguida pela cura de um cego (8. 22 – 26). Não podemos, pois, deixar de lembrar-nos do discurso por parábolas (4. 1 – 34), no qual incompreensão e cegueira são temas importantes.

Agora, pois, temos material suficiente para considerarmos Marcos em sua atividade redacional com mais propriedade.

³²⁶ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. pp. 349 – 350.

3. Análise de Redação

De tudo que vimos acima, fica muito claro que a perícopes que analisamos é importante na economia narrativa de Marcos. Mesmo que Crossan tenha razão ao considerá-la uma duplicação,³²⁷ ela não é de forma alguma secundária. Ela é rememorada no fechamento da primeira grande seção do evangelho. Além disso, ela é início de uma grande sequência de milagres, que somente se encerrará no capítulo oito.

O verso 35 é candidato para uma análise de redação. Segundo Bultmann,

uma vez que o sono de Jesus no v. 38 pertence à base essencial da história, a menção da hora tardia deveria ser uma parte original da introdução. Por outro lado, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ é editorial, ...³²⁸

De fato, Bultmann parece ter razão. A expressão “naquele dia” vincula a narrativa às parábolas anteriormente proferidas. Vale lembrar que o esquema temporal em Marcos é altamente artificial, como o demonstra o “primeiro dia” do ministério de Jesus.³²⁹

Além disso, devemos contar com uma mão redacional na questão da “desaparição dos barcos”. É mais provável que eles sejam parte de uma eventual fonte, uma vez que não faria sentido introduzi-los desnecessariamente, e não há menção alguma (por exemplo) de um eventual naufrágio. Assim, Bultmann afirma

Como o é [editorial] ὥς ἦν (ἐν τῷ πλοίῳ), que está vinculado com vv. Iss., enquanto a menção aos ἄλλα πλοῖα é antiga, e foi tornada ininteligível pela edição.³³⁰

Embora seja possível, como vimos, que Marcos tenha lançado mão de fontes literárias pré-existentes na confecção desta seção, sendo possível até mesmo que nossa narrativa fizesse parte desta coleção,³³¹ é evidente que a organização do material é fortemente influenciada pelo interesse teológico-literário do autor.

Como observa Kümmel,

Se é permitido concluir que foi o próprio Marcos quem criou o itinerário de Jesus, então é preciso também admitir que a grande concentração da atividade de Jesus na Galiléia teve origem em algum motivo de ordem teológica.

³²⁷ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. pp. 349 – 350.

³²⁸ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 215.

³²⁹ SOARES, Sebastião Armando Gameleira; JÚNIOR, João Luiz Correia. *Evangelho de Marcos*. Vol. 1. p. 95. O autor afirma “O primeiro dia é *paradigmático*. Jesus atua em favor de enfermos e endemoninhados”. Ênfase nossa.

³³⁰ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 215. Cf. tb. DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 74.

³³¹ Assim ACHTEMEIER, Paul. *Towards the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenaes*. XXX

[...] A estrutura de Marcos está, pois, de acordo com determinados cenários geográficos.³³²

É evidente, pois, que a localização geográfica do *mar* não é casual.³³³ O mar é, para Marcos, um lugar revestido de significados teológicos. Fatos importantes de seu evangelho, como vimos, se dão ou em um barco, ou em torno do mar. É evidente, também, que ao fazer do mar um componente geográfico importante nesta seção de seu evangelho, Marcos está lançando mão – de maneira criativa – de um tema que já analisamos no capítulo anterior, relativo ao mar como local de forças demoníacas e caóticas.

Outro tema que é enfatizado nesta seção – e, portanto, é fruto de atividade redacional – é a tensão entre “fé” e “falta de fé”.

O segundo grupo de milagres consiste de 4. 35 – 6. 6. É mantido junto pelas palavras-chave () e (), isto é, por um motivo literário característico dos milagres (4. 41; 5. 34, 36; 6. 6). O início e o final desta seção ligam a crença nos milagres com a questão da identidade de Jesus: ‘Quem é esse?’ (4. 41) e ‘não é esse ... ?’ (6. 3).³³⁴

Assim sendo, nossa perícope começa a articular um tema que será desenvolvido ao longo de toda uma seção do evangelho. Ela não apenas começa um ciclo de milagres que terminará no capítulo oito, mas passa a expor um tema fundamental para Marcos.

Aqui reencontramos uma tensão que já havíamos detectado. O verso 40, que consiste na dupla pergunta retórica de Jesus, é claramente intrusivo na forma literária. Porém é justamente nele que se avança o tema da “fé”/ “falta de fé”. Em outras palavras, ele é um candidato fortíssimo a ser fruto da mão redacional de Marcos. Assim, Meier afirma que:

Até onde diz respeito à mão editorial de Marcos, os melhores candidatos para a intervenção redacional são as questões retóricas correlacionadas que já percebemos. Os comentários rudes, não-edificantes dos discípulos para Jesus são típicos do Evangelho de Marcos, assim como o são as repreensões severas de Jesus, que por vezes representam os discípulos como sem fé ou nem um pouco melhores que os cegos de fora do grupo. Como a maioria dos comentaristas observa, o duplo ataque verbal de Jesus aos discípulos como covardes e – mais significativamente – como *ainda* sem fé se encaixa perfeitamente com a representação de Marcos dos discípulos bem como seu tema do “segredo messiânico”.³³⁵

³³² KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. pp. 102 – 103. Cf. tb. SOARES, Sebastião Armando Gameleira; JÚNIOR, João Luiz Correia. *O Evangelho de Marcos*. Vol. 1. p. 33.

³³³ Vide também MARXEN, Willi. *El Evangelista Marcos*. pp. 49 – 109. Este autor discute longamente o “esquema geográfico” do Evangelho de Marcos.

³³⁴ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 208.

³³⁵ MEIER, John P. *A Marginal Jew*. pp. 929 – 930.

Como vimos, tal invectiva de Jesus contra os discípulos não é “casual”: ela corresponde formalmente à primeira intervenção rude dos discípulos, também retórica. Meier chega a argumentar que é possível que mesmo esta pergunta por parte dos discípulos seja redacional:

Agora, se a pergunta retórica de Jesus mais a repreensão em 4. 40 são adições de Marcos à história, assim, também, mais provavelmente, é a pergunta retórica mais repreensão correlacionada proferida pelos discípulos no v. 38.³³⁶

Ele vai além disso. Meier chega a postular a possibilidade da própria “pseudo-aclamação” no final da história também ser fruto da pena de Marcos:

Uma vez que as contribuições de Marcos à esta história aparentemente tomaram a forma de perguntas retóricas – primeiro pelos discípulos, então por Jesus – pode-se perguntar se a quase-aclamação dos discípulos ao final da história também seja formulação de Marcos, uma vez que ela também assume a forma de uma pergunta retórica que os próprios discípulos elucubram. Adequadamente, esta pergunta retórica final enfatiza a tensão entre a experiência dos discípulos de Jesus como o operador de milagres (“até mesmo o vento e o mar lhe obedecem”) e sua falta de compreensão de quem ele realmente é (“Quem é esse?”). A tensão entre a experiência íntima do poder de Jesus e a falta de compreensão de sua natureza verdadeira é o grande tema da representação dos discípulos por Marcos. Portanto, conquanto a história primitiva pudesse ter tido algum tipo de aclamação coral conclusiva, a formulação presente bem pode vir da mão de Marcos.³³⁷

O Segredo Messiânico é outro tema que nos interessa neste momento. Já vimos que a divisão do evangelho em duas partes se dá na transição do capítulo oito para o nove. Esta transição, porém, está ligada ao tema que Marcos articula em torno deste segredo. Segundo Joachim Gnilka, o primeiro a propor tal conceito para a compreensão de Marcos foi Wrede:

O descobrimento do *segredo messiânico* no Evangelho de Marcos (em conexão com 4. 11) se deveu ao trabalho inovador de W. Wrede. Para Wrede, este segredo não está baseado na vida do Jesus histórico, mas sim é uma construção dogmática. É constituído por três elementos: as ordens para guardar silêncio dadas aos curados, aos demônios e aos discípulos, cujo cumprimento resulta freqüentemente impossível; das repetidas observações sobre a incompreensão e a incredulidade dos discípulos bem como do doutrinação por parábolas como uma forma de doutrinação pensada para o povo. Os três elementos constituem um conceito unitário e fechado. Não obstante, Wrede opina que a teoria do segredo, por causa dos diversos momentos em que aparece em Marcos, não foi obra do evangelista, mas já existia anterior-

³³⁶ MEIER, John P. *A Marginal Jew*. p. 930.

³³⁷ MEIER, John P. *A Marginal Jew*. p. 930.

mente a ele. A Marcos corresponde apenas uma participação importante em sua apresentação.³³⁸

Em outras palavras, mesmo que Marcos tenha herdado o esquema básico do segredo messiânico, ainda assim lhe deu forma e expressão particulares – isto é, o segredo messiânico no Evangelho de Marcos tem um aspecto redacional. Na lista que Wrede sugere consta, justamente, a questão da *fé* e *falta de fé* dos discípulos. Assim, nossa perícopes adquire um significado dentro deste contexto. Theissen já observara³³⁹ que a seção 4. 35 – 6. 6 era articulada em torno deste tema, e Meier já comentara que isto era vinculado ao segredo messiânico.³⁴⁰ Tal vinculação se dá, como vimos, através da forte possibilidade que as perguntas retóricas tanto dos discípulos quanto de Jesus sejam frutos da atividade redacional de Marcos. Ao intervir na forma literária da história de milagre, Marcos o faz deliberadamente – e através disso vincula a perícopes não apenas a uma seção imediata do evangelho, mas ao seu esquema maior para a obra.

Após considerarmos a “mão editorial” de Marcos, podemos passar, pois, a analisar a forma literária da narrativa como a temos agora.

4. Análise de Forma

Formalmente, nossa estruturação do texto já aponta para uma estrutura geral tripartite típica das narrativas de milagres em geral (segundo John P. Meier) e especificamente da natureza: a *preparação* para a narrativa, o *próprio milagre* e finalmente a *reação e aclamação*.³⁴¹

(1) A exposição ou preparação, i.e., as circunstâncias que levam até o milagre (por ex., a descrição da situação desesperada ou necessidade premente, o pedido por ajuda ou cura, a aproximação de Jesus ou daquele que faz a petição, a audiência); (2) a intervenção do operador de milagres (usualmente uma palavra, as vezes um toque ou outro gesto), junto com a atestação e confirmação do milagre; (3) o resultado do milagre, freqüentemente expresso em termos da impressão causada sobre os observadores (por ex., maravilhamento, confusão mental, uma “conclusão coral” de louvor) e/ ou o espalhar do relato do milagre e da fama de Jesus. Em algumas histórias, a confirmação do milagre parece pertencer a esta parte.³⁴²

³³⁸ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos*. Vol. 1. p. 195.

³³⁹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 208.

³⁴⁰ MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. 2. pp. 929 – 930.

³⁴¹ Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. 2. pp. 875 – 876.

³⁴² MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. 2. pp. 638 – 639.

Agora é preciso analisar o que a literatura a este respeito tem a nos dizer. Faremos isso em ordem cronológica de publicação.

Dibelius classifica nossa narrativa no gênero “contos” ou “novelas” (“tales”, “novelle”), encontrado principalmente no Evangelho de Marcos.³⁴³ Ele é taxativo: “*os contos li-dam com Jesus o taumaturgo*”.³⁴⁴ A diferença essencial entre os *paradigmas* e os *contos* é a seguinte:

Agora nos preocupamos com um número de narrativas que excluí da observação no capítulo precedente [sobre paradigmas]. Sua formulação demonstra claramente que elas não foram criadas com o objetivo da pregação, e que elas não eram repetidas como exemplos quando as oportunidades surgiam no decurso da pregação. Aqui se encontram exatamente aqueles elementos descritivos que faltavam aos paradigmas; a amplitude, que uma aplicação paradigmática torna impossível; aquela técnica, que revela algum prazer na própria narrativa; e o caráter tópico, que aproxima mais estas narrativas às categorias correspondentes como eram encontradas no mundo fora do cristianismo.³⁴⁵

Além disso, os “elementos seculares” são mais presentes nos contos que nos paradigmas. Dibelius afirma:

Se já alcançamos alguma compreensão sobre este caráter realista e portanto relativamente secular dos Contos, *então a falta de motivos literários devocionais e o gradual recuo de quaisquer palavras de Jesus de valor geral*, não são mais surpreendentes. As aplicações didáticas falham completamente. [...] Como palavras de Jesus, podemos apenas considerar os ditos reconhecidos sobre a fé [...] Mas estas palavras não significam a fé que os missionários pregam às igrejas, mas a crença no poder do operador de milagres, exaltado mais que todos os demais taumaturgos.³⁴⁶

Segundo Dibelius, é próprio dos contos, por exemplo, a descrição da *técnica do milagre*.³⁴⁷ É claro que isto é algo que está posto em nossa perícopes, no verso 39. É importante também o estabelecimento do *sucesso do ato milagroso*.³⁴⁸ Tal elemento, em nossa narrativa, é claramente atestado no verso 39, quando as ondas e o vento cessam e acontece a “grande calmaria”. Quanto às *conclusões*, Dibelius ressalta que mesmo a pergunta sobre a identidade de Jesus não é “de forma alguma paradigmática, “Quem é esse que o vento e o mar lhe obedecem?” Vemos que o interesse está fixado em Sua identidade como Taumatur-

³⁴³ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 71.

³⁴⁴ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 80. Ênfase do autor.

³⁴⁵ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 70.

³⁴⁶ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 79.

³⁴⁷ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 81.

³⁴⁸ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 87.

go”.³⁴⁹ Dibelius dá azo à opinião de que as palavras de Jesus ao vento são atos mágicos: “No acalmar da tempestade, uma fórmula é utilizada. Com as palavras “ele repreendeu o vento” um ato definido é representado.”³⁵⁰ Mais que isso: nesta expressão está subentendido que a história, como um todo, é um tipo de *epifania*:

Assim, o milagre do acalmar a tempestade termina com a exclamação, “quem é esse que o vento e o mar lhe obedecem?” e, portanto, pressupõe que os próprios ouvintes ou leitores dêem a resposta que aquele que comanda as ondas é a epifania visível de Deus.³⁵¹

Bultmann dedica uma seção inteira de sua obra aos milagres dentro do gênero narrativo.³⁵² Sua separação é entre milagres de cura (que incluem exorcismos e ressurreições, por exemplo) e milagres de natureza.³⁵³ Posteriormente, quando fala de paralelos às histórias sinóticas, Bultmann subdivide estes milagres em quatro tipos: exorcismos, outras curas, ressurreição de mortos e milagres da natureza.³⁵⁴ É próprio dos milagres, segundo Bultmann (de modo semelhante a Dibelius) que

admitidamente, não é necessário dizer que é uma condição da cura dos doentes que aqueles que pedem pela cura tenham πίστις. Mas esta πίστις não é uma atitude crente diante da pregação de Jesus ou de sua Pessoa no sentido moderno da palavra, mas uma confiança no operador de milagres que lhe cabe.³⁵⁵

Além disso, é próprio da *exposição* das histórias de milagres o *caráter assustador ou perigoso da doença* – que podemos entender, certamente, no nosso caso, como o caráter assustador das ondas, vivamente descritos como “grande tempestade”.³⁵⁶ Na parte do *próprio milagre*, um elemento fundamental, segundo Bultmann, é *a palavra que opera milagres*.³⁵⁷ Não há dúvidas que o caso do verso 39 seja exatamente esse. Há, inclusive, uma tendência que a ameaça (o nosso *epitímao*) pela palavra que opera milagres seja dirigida a demônios, e também “é empregada nos milagres onde é impossível dizer se a idéia antiga de

³⁴⁹ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 81.

³⁵⁰ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 90. Numa nota de rodapé a esta afirmação, Dibelius cita que o grego πεφύμωσο é uma fórmula para atar o espírito, como na mágica.

³⁵¹ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. pp. 94 – 95.

³⁵² BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. pp. 209 – 243.

³⁵³ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. pp. 209 – 215 (curas), 215 – 218 (milagres de natureza).

³⁵⁴ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. pp. 231 – 243. Cf. MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. 2. p. 638. O autor, em uma de suas “notas de fim” afirma que adota esta última divisão de Bultmann para estruturar seus capítulos.

³⁵⁵ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 219.

³⁵⁶ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 221.

³⁵⁷ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 222.

ameaçar o demônio ainda está viva ou não: Mc 4. 39 (ameaçar o vento)”.³⁵⁸ Embora tal vinculação não seja explícita em nossa narrativa, é um elemento que confere peso à tese de que os ventos e as ondas são vistos como demoníacos na perícopes que analisamos. Outro elemento típico é o *cumprimento bem-sucedido do milagre*.³⁵⁹ É evidente que é o caso de nosso verso 39, no qual imediatamente temos a “grande calma”. Finalmente, um elemento importante é a *impressão que o milagre cria sobre a multidão*.³⁶⁰ É, ainda que com suas particularidades, o caso do verso 41, que conclui nossa perícopes com a pergunta admirada dos discípulos.

É preciso agora nos voltarmos para a brilhante obra de Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. O autor oferece uma tipologia sêxtupla de termos de narrativas de milagre. Ele distingue entre exorcismos,³⁶¹ curas,³⁶² epifanias,³⁶³ milagres de resgate,³⁶⁴ milagres de dádivas,³⁶⁵ e milagres de normas.³⁶⁶ Além disso, ele oferece o seguinte esquema para os milagres: quanto às personagens, é possível dividi-los em seis temas principais,³⁶⁷ quanto ao campo de objetos,³⁶⁸ quanto às perspectivas,³⁶⁹ e finalmente quanto ao cruzamento de fronteiras.³⁷⁰

³⁵⁸ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 223.

³⁵⁹ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 224.

³⁶⁰ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 225.

³⁶¹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 85 – 90.

³⁶² THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 91 – 94.

³⁶³ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 94 – 99.

³⁶⁴ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 99 – 103.

³⁶⁵ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 103 – 106.

³⁶⁶ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 106 – 112.

³⁶⁷ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 114 – 115. Os temas são divididos de acordo com as personagens que são “alvos” do milagre em questão. Assim, no exorcismo o alvo é o demônio, nas curas a pessoa doente, nas epifanias o próprio operador do milagre, nos milagres de resgate (no mar) os discípulos, nos milagres de dádivas a multidão e nos milagres de normas os oponentes. No caso da sétima personagem, o “companheiro”, tal personagem recai ou nos exorcismos ou nas curas. É possível ainda uma divisão quanto aos autores principais e secundários. No caso de demônios, da pessoa doente e do operador de milagres, estes funcionam normalmente como atores principais. Já os discípulos, a multidão e os oponentes via de regra são atores secundários.

³⁶⁸ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 115 – 116. Esta divisão consiste em perceber quais narrativas são orientadas para as pessoas (exorcismos, curas e epifanias) e quais para “coisas” (resgates, dádivas e milagres de normas).

³⁶⁹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 116. Três perspectivas existem: a divina, a demoníaca e a humana. Nos exorcismos predomina a perspectiva demoníaca, nas epifanias a perspectiva divina, e as curas a esfera humana. Os resgates têm perspectiva demoníaca (ainda que não explicitamente nomeada), os milagres de normas têm perspectiva divina (algo é revelado) e as dádivas têm perspectiva humana.

³⁷⁰ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 116 – 117. Nos exorcismos e nos milagres de resgate, a fronteira é imposta por poderes hostis que podem levar à morte. Nas curas e dádivas, a fronteira é estabelecida pela “falta” de poder que concede vida e cura. Já nas epifanias e milagres de normas, a fronteira está no mistério da natureza e vontade divinas.

Theissen oferece este esquema bastante prático para divisão das narrativas em seus tipos, que sumariza o que é discutido acima.³⁷¹

	Orientadas para pessoas	Orientadas para coisas	
Perspectiva demoníaca	Exorcismos Demônio	Mil. de Resgate Discípulos	Ameaças/ subjugação
Perspectiva divina	Curas Pessoa Doente	Mil. de Dádivas Multidão	Falta/ concessão de poder/ dádivas
Perspectiva humana	Epifanias Op. do Milagre	Mil. de Normas Oponentes	Ser fechado/ revelação
	Atores principais	Atores secundários	

Quanto ao catálogo de motivos literários que Theissen elabora e descreve,³⁷² vejamos quais se aplicam à nossa narrativa.

O item 1, *A Vinda do Taumaturgo*,³⁷³ ocorre logo no versículo 35. É importante observarmos que tal função é cumprida pela menção ao “vamos para a outra margem”, na boca de Jesus.

O item 8, *Caracterização da Aflição*, pode ser encontrado no verso 37, que é todo ele dedicado à esta descrição. Theissen observa que “histórias de resgates no mar, em particular, podem fornecer ilustrações vívidas da tendência para um final infeliz”.³⁷⁴

O item 12, *Súplicas e Expressões de Confiança*, encontra-se no verso 38, na pergunta retórica dos discípulos a Jesus.³⁷⁵

O item 18, *Promessa*, é encontrado no verso 40, mas na forma da repreensão pela *falta de fé* dos discípulos.³⁷⁶

O item 20, *Retirada* (ou *Recolhimento do Taumaturgo*) ocorre no verso 38, na menção ao sono de Jesus. Segundo Theissen, “a posição composicional deste motivo literário é a

³⁷¹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 117.

³⁷² THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 47 – 74. Disponível em português, em forma condensada e sem maiores discussões, em THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*. pp. 308 – 309.

³⁷³ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 48.

³⁷⁴ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 51 – 52.

³⁷⁵ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 54 – 55.

³⁷⁶ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 58 – 59.

exposição, na qual ela contrasta com a aflição [item 8] e súplica [item 12] dos que sofrem”.³⁷⁷

Já o item 21, *Preparação Cênica*, encontra-se no verso 35, na ordem de passar para o outro lado do mar. Segundo Theissen, “Todas estas instruções dizem respeito às pessoas sobre as quais se efetua o milagre.”³⁷⁸

O item 24, *Palavra que Opera Milagres*, é encontrado no verso 39. É importante observarmos, juntamente com Theissen, que “a palavra de poder é particularmente apropriada quando um poder demoníaco hostil está envolvido.”³⁷⁹ O demônio é frequentemente *repreendido* ou *ameaçado* (o nosso *epitimaio*). Além disso, “nuances sempre são associadas particularmente com certos temas: palavras de poder e ameaças com exorcismos [...]”.³⁸⁰

O item 26, *Constatação do Milagre*,³⁸¹ ocorre no verso 39, imediatamente após a *Palavra que Opera Milagres*. É importante observarmos que o “milagre pode ser constatado sem qualquer ênfase em seu caráter miraculoso,”³⁸² como temos em nossa perícope.

O item 30, *Admiração*, ocorre no verso 41.³⁸³ Segundo Theissen, há duas maneiras de se expressar esta admiração, seja por um verbo, seja por um substantivo. Em nossa perícope, encontramos *as duas coisas* – eles “temeram com medo grande.” Ele nos lembra que “Estas nuances lingüísticas refletem duas variações do motivo literário, admiração como um estado e admiração como uma reação”.³⁸⁴

O item 31, *Aclamação*, é o último elemento do catálogo presente em nossa perícope.³⁸⁵ Segundo Theissen, esta *Aclamação* difere da *Admiração* porque na primeira há sempre um comentário verbal sobre o milagre ou o operador do milagre. Encontramos este item claramente no verso 41, na pergunta por parte dos discípulos que fecha a narrativa: “quem, portanto, este é que até o vento e o mar obedece -lhe?”

Agora passamos a analisar as contribuições de Klaus Berger para a nossa discussão sobre a forma literária de nossa perícope. Primeiramente, devemos observar com ele que os versículos 38 – 40 apresentam uma repreensão típica. Segundo Berger,

³⁷⁷ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 60.

³⁷⁸ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 60 – 61.

³⁷⁹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 63 – 65.

³⁸⁰ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 64.

³⁸¹ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 65 – 66.

³⁸² THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 65.

³⁸³ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 69 – 71.

³⁸⁴ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. p. 69.

³⁸⁵ THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. pp. 71 – 72.

Com L. Markert, entendo por “repreensão” a *crítica de ações passadas*. Quanto à forma, a repreensão consiste na apóstrofe dirigida à segunda pessoa do plural (geralmente o sujeito da ação) e na censura (apresentação negativa da ação, cujos autores foram os apostrofados). Não se trata, pois, de desejos, ordens ou intenções, e sim de constatações, embora essas possam também ser formuladas como perguntas retóricas ou enfáticas.³⁸⁶

De fato, já havíamos constatado que a pergunta de Jesus aos discípulos, “por que covardes sois? Ainda não tendes fé?” é retórica e se liga ao despertar rude de Jesus por parte dos que com ele estavam. Isso nos aponta um nexo textual importante, ao ser considerado quando passarmos à análise do conteúdo da perícopa. Além disso, a pergunta de Jesus corresponde, formalmente, aos elementos apontados por Berger: é formulada na 2ª pessoa do plural, e dirigida aos autores da ação censurada.

Porém a discussão mais importante apresentada por Klaus Berger vem a ser justamente sobre a existência ou não de um gênero literário denominado “narrativas de milagres”.³⁸⁷ O referido autor não poupa palavras fortes:

O conceito de milagre/ narrativa de milagre não indica um gênero literário; é antes uma descrição moderna de uma maneira antiga de entender a realidade. [...] Via de regra, os textos narrativos descrevem Jesus e os apóstolos como carismáticos. O fenômeno religioso chamado “milagre” poderia, pois, ser descrito como uma prova assombrosa do poder carismático, numa história contada. Mas isso não é uma descrição do ponto de vista da história da forma. As diversas narrativas de milagres do NT pertencem antes a toda uma série de gêneros narrativos do NT, orientados para a descrição de determinadas pessoas.³⁸⁸

Assim, Berger questiona fortemente a própria existência de um gênero “narrativa de milagres”. E sua polêmica é dirigida, inclusive, contra Gerd Theissen e a obra que vimos logo acima. Diz Berger:

G. Theissen (*Urchristliche Wundergeschichten*, 1974), baseando-se em R. Bultmann (que se orientou pelo folclore antigo), reuniu todo um arsenal de temas supostamente constitutivos do gênero “relatos de milagres”. Tudo isso, pelo que foi dito, precisa ser reexaminado. Pois a cerca que deveria separar os relatos de milagres de outros relatos tem brechas demais, de sorte que a delimitação descrita em 1 continua bastante vaga. [...] Além disso, o conceito de “relato de milagre” foi pressuposto, sem ser questionado.³⁸⁹

³⁸⁶ BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 178.

³⁸⁷ Cf. a discussão completa em BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. pp. 276 – 280.

³⁸⁸ BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 276.

³⁸⁹ BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 277.

Berger continua na linha do que já havíamos comentado no primeiro capítulo desta dissertação, ao falarmos sobre a percepção mítica de realidade como um elemento fundamental à compreensão do Jesus Histórico. Assim Berger diz que

Portanto: essa eficácia de atos e palavras não constitui um “relato de milagre”. Toda e qualquer palavra do mensageiro de Deus é uma ação e cria realidade. Não se trata, pois, de um gênero literário, mas de uma maneira de entender a realidade. Assim, a questão é: “em que tipo de narração está entremeado o fato de alguém possuir o poder para semelhantes atos?” [novo parágrafo do autor] Se as narrativas caracterizadas por esse entendimento da realidade pudessem ser consideradas isoladamente, elas poderiam, talvez, quanto à história de sua forma, ser englobadas numa categoria que chamaríamos de “narrativas sobre atos/palavras de justos ou de mensageiros de Deus e suas conseqüências”.³⁹⁰

Para Berger, o importante é perceber que na nossa narrativa encontramos um caso típico de que “os discípulos continuam a obra de Jesus” e que “estas experiências [entre elas o acalmar da tempestade] envolvem exclusivamente os discípulos”.³⁹¹

Mas então, para Klaus Berger, qual é o gênero literário de nossa narrativa? Segundo ele, tal gênero é a *epidéixis/demonstratio*. As características constitutivas do gênero seriam

Neste gênero literário incluímos todos os textos em que um acontecimento é narrado de tal maneira que no fim as testemunhas (oculares ou auriculares) reagem com admiração, espanto ou perguntas. O autor reflete duas maneiras de encarar o fato: a sua, isto é, a maneira “objetiva”, e a “subjativa”, a recepção do acontecido pelas testemunhas do momento. A última é importante para os *leitores* abordados pelo autor, pois a reação das testemunhas representa de antemão a dos leitores e convida-os a se identificar com ela (ou a se definir, no caso de uma reação negativa ou duvidosa). [...] Desse modo, pelo conceito de *demonstratio*, conseguimos introduzir no gênero literário, como elemento constitutivo, também a relação da narrativa com o leitor. Narra-se o ponto de vista do leitor, que não é, por exemplo, o da hagiografia, a qual só visa a glorificação do herói. Típica deste gênero literário é, como reação, a pergunta: “Quem é este...?”, ou a reação: “Tu és + título”. Assim fica estabelecida, particularmente, a relação deste gênero com a biografia.³⁹²

Também podemos encontrar isso claramente na nossa narrativa. Conforme vimos, esta narrativa pertence a um esquema narrativo marcano, na qual inicia uma série de milagres e também se vincula, de modo mais amplo, ao “arco aretalógico” que estrutura este evangelho. Ao fazer isso, Marcos está fazendo justamente aquilo que Berger descreve: a pergunta “Quem é este ...?” estabelece a relação deste gênero (a *epidéixis/demonstratio*) com a biografia de Jesus. Além disso, encontramos a narrativa da admiração das testemunhas do mi-

³⁹⁰ BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 279.

³⁹¹ BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 280. Colchetes nossos.

³⁹² BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 281.

lagre (os discípulos) que é um convite ao envolvimento do leitor para com a mesma. A admiração dos discípulos encontra seu correspondente necessário no *leitor* do texto.

As consequências desta longa discussão sobre a forma literária de nossa narrativa – e a controvérsia entre grandes autores, Gerd Theissen (na trilha de Dibelius e Bultmann) e Klaus Berger, só poderá ser resolvida em nossa análise do conteúdo desta perícopes. Todavia, veremos que tal discussão também se relaciona intimamente com os caminhos adotados pela pesquisa do Jesus Histórico, apontados no primeiro capítulo.

5. Análise de Conteúdo

Passamos agora à análise do conteúdo de nossa perícopes. Por assim dizer, todos os fios que viemos tecendo até aqui confluem para este propósito. Neste caso, é importante observarmos juntamente com Klaus Berger que

As dificuldades com respeito à historicidade dos milagres do Novo Testamento avultam especialmente nos casos onde relatos do Antigo Testamento parecem ter servido como protótipos do Novo Testamento, [...] A idéia de que Jesus era capaz de operar milagres, no entanto, não é por si só uma dedução, uma vez que tem um ponto de origem distinto. Se embasa em um tipo complexo de experiência, uma que incorpora os seguintes elementos: (1) O operador do milagre é experimentado como alguém dotado de um carisma inquietante [...] As maravilhas atribuídas ao operador de milagres ocorrem porque elas são apenas “sinais” daquilo que está dentro dele, daquilo que “ele é feito”. De acordo com o modo de pensamento dominante no *milieu* neotestamentário, o que alguém é de fato apenas se revela através de suas obras.³⁹³

Encontramos nesta citação que fizemos elementos para começarmos a resolver a questão da *forma literária* do texto e, com isso, nos aproximarmos de seu significado. Klaus Berger tem razão ao afirmar que os atos, de certa maneira, revelam quem são as pessoas. Os exemplos documentados no segundo capítulo bastarão para ilustrar este ponto. Além disso, em certa medida esta percepção nos ajudará, num sentido estrito, a superarmos a discussão se este texto é ou não uma *epifania*. Gerd Theissen tem razão ao afirmar que, *strictu sensu*, não estamos diante de uma manifestação epifânica como, por exemplo, a narrativa análoga de *Jesus Caminha por Sobre as Águas*. Mas, por outro lado, todo milagre experimentado, num sentido mais amplo, é uma manifestação daquilo que o operador de milagres é de fato. Há, pois, um aspecto epifânico na narrativa, embora ela não seja, repetimos, uma epifania *strictu sensu*. Nela, Jesus se revela como um ser capaz de dominar sobre as ondas do mar e

³⁹³ BERGER, Klaus. *Identity and Experience in the New Testament*. pp. 85 – 86.

os ventos, repetindo atos primordiais de Deus no Antigo Testamento, em uma narrativa que lembra fortemente a que encontramos em Jonas.

Donde o medo se torna mais compreensível. Fica claro, no texto, que não são as ondas que dão pavor, e sim que o medo está intimamente ligado à manifestação de poder de Jesus: “E temeram com medo grande e diziam uns aos outros: quem, portanto, este é que até o vento e o mar obedece -lhe?” É *esta* manifestação de poder mágico, nos moldes do que observamos de palavras poderosas nos *PMG*, que dispara esta reação dos discípulos. Os discípulos, bem dizer, sequer são repreendidos pelo *medo*: antes, é-lhes repreendida a *covardia*. As palavras gregas são diferenciadas, e portanto estamos lidando com campos de significado distintos. Além disso, as perguntas retóricas de Jesus correspondem à primeira pergunta retórica dos discípulos, e não à pergunta conclusiva da narrativa. E mais que isso: ao mencionar o “ainda não tendes fé”, vincula-se à narrativa ao que já passara no relato do Evangelho e, ao mesmo tempo, lança-se um olhar sobre o futuro.

Joachim Gnilka comenta que, do ponto de vista da forma,

Marcos rompeu a forma e converteu a narrativa em um relato de discípulos. A epifania do taumaturgo passa a um segundo plano. O milagre dá azo a uma discussão sobre a incredulidade, da qual os discípulos são exemplo.³⁹⁴

Tendo em vista o que já expusemos, não é possível concordar completamente com esta afirmação. Que Marcos toma liberdades com a forma literária já foi observado, como por exemplo a pergunta intrusiva da parte de Jesus que frustra o fluir normal da narrativa. Todavia, o relato, por sua aplicação ao contexto na qual está situada – cujo tema cairá posteriormente justamente na questão da *fé* e da *falta de fé* – avança justamente uma epifania bastante mais desenvolvida, que se constrói durante a primeira metade do Evangelho de Marcos e que culminará na transfiguração de Jesus no capítulo nove. Se, por um lado, o milagre em si é pouco descrito, por outro lado a narrativa é concluída com a inquietante pergunta – não respondida – sobre “quem é este”. O leitor, aliás, já sabe disso – pois conhece a voz celestial do batismo, por exemplo. Mas do ponto de vista da narrativa, os discípulos ainda não têm total conhecimento de quem é, afinal de contas, este Jesus de Nazaré.

Parece-nos, pois, bem mais adequada a avaliação de Rudolf Bultmann:

Por um lado, a vida de Jesus é representada como uma série de revelações. Batismo e Transfiguração são semelhantes a epifanias na visão de Marcos: as histórias do acalmar a tempestade e do caminhar sobre a água relatam epifanias na mesma medida que as histórias de alimentação. Assim também o

³⁹⁴ GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos*. p. 226.

fazem as curas feitas pelo Filho de Deus, especialmente os exorcismos de demônios que, por seus poderes sobrenaturais, reconhecem o Filho de Deus.³⁹⁵

É justamente com esta tensão entre o “sabido” e o “desconhecido” que o autor joga na narrativa que analisamos. Nas palavras de Robert Fowler,

...a implicação da última questão no episódio (4. 41) é de importância capital como um comentário disfarçado, implícito, do narrador. Ela implica que as pessoas que conhecem Jesus, mesmo pessoas que se tornaram seus discípulos, podem acabar percebendo que, na realidade, não sabem quem ele é. “Quem então é este?” é, de certo modo, a pergunta que energiza todo o evangelho, tanto a história quanto o discurso. Tão frequentemente quanto esta questão é respondida clara e corretamente na história (p. ex., pela voz celestial ou pelos demônios), mesmo estas respostas nunca são completamente adequadas. Algo sempre parece estar faltando. “Quem então é este?” é uma pergunta que permanece aberta tanto para o leitor quanto para os discípulos no curso da narração da história (p. ex. em 4. 41), e ainda pode estar em aberto ao final da história. O Evangelho de Marcos é planejado para levantar e manter em aberto esta pergunta de fundamental importância; ele resiste à tentação de responder a pergunta de uma vez por todas. O Evangelho parece planejado para apresentar Jesus com pontos de interrogação ao invés de pontos finais ou pontos de exclamação.³⁹⁶

Aqui somos recordados, em certa medida, do que Dibelius afirmara sobre as *lendas* como forma literária, as quais citaremos novamente:

Agora nos preocupamos com um número de narrativas que excluí da observação no capítulo precedente [sobre paradigmas]. Sua formulação demonstra claramente que elas não foram criadas com o objetivo da pregação, e que elas não eram repetidas como exemplos quando as oportunidades surgiam no decurso da pregação. Aqui se encontram exatamente aqueles elementos descritivos que faltavam aos paradigmas; a amplitude, que uma aplicação paradigmática torna impossível; aquela técnica, que revela algum prazer na própria narrativa; e o caráter tópico, que aproxima mais estas narrativas às categorias correspondentes como eram encontradas no mundo fora do cristianismo.³⁹⁷

E também

Mas estas palavras não significam a fé que os missionários pregam às igrejas, mas a crença no poder do operador de milagres, exaltado mais que todos os demais taumaturgos.³⁹⁸

Estas observações devem inviabilizar qualquer leitura moralizante do texto em questão. Não se propõe, nele, uma relação amigável ou isenta de tensões com Jesus. Antes, pelo

³⁹⁵ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. p. 346.

³⁹⁶ FOWLER, Robert M. *Let The Reader Understand*. pp. 133 – 134.

³⁹⁷ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 70.

³⁹⁸ DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. p. 79.

contrário, ele é apresentado como um taumaturgo com poderes maravilhosos e assustadores. Não é o “bondoso amigo”, e não parece preocupado em acudir “à dor que perturba a alma”. O prazer que se tem é “na narrativa”, nas palavras de Dibelius. E é isto, aliás, que segundo este autor aproxima nossa narrativa “às categorias correspondentes como eram encontradas no mundo fora do cristianismo”. De fato, o segundo capítulo forneceu diversos elementos de contatos diretos e indiretos com o mundo além do cânon bíblico e além do cristianismo que venceu. São estes contatos que, por fim, nos interessam. Como pensar este Jesus, potencialmente tão pouco cristão?

O milagre propriamente dito é bastante econômico. De fato, como observamos, basta apenas um versículo para que ele seja realizado e constatado. Porém esta rapidez narrativa indica um contato cultural muito interessante. Por um lado, somos informados pelo narrador que a ação de Jesus é uma *repreensão*, isto é, sua ação se situa nos moldes do que se observa nos exorcistas judaicos e cristãos da época. Por outro lado, porém, sua ação é posta de maneira detalhada, com verbos imperativos: as palavras de Jesus são relatadas – “cala-te, seja amordaçado”. Este campo semântico encontramos nos *Papiros Mágicos Gregos*, especialmente nos *katadesmoi*, os feitiços de amarração. A narrativa, pois, oferece elementos para ilustrar a complexidade de relações entre culturas na Antiguidade, entre o supostamente “pagão” e o putativamente “cristão”.

A própria narrativa, como sabemos, também é fruto de uma releitura do Antigo Testamento. Todavia, as modificações que lhe são feitas, bem como a comparação com textos rabínicos posteriores faz emergir a especificidade que é fundamental para a economia narrativa de Marcos: Jesus é diferente de Jonas, porque é a *solução* do problema, e não sua *causa*. Nele operam poderes de outra categoria. Poderes, em certa medida, que se estendem até mesmo sobre o clima, de maneira imediata, com palavras e atos poderosos, como Hanina ben Dosa e Honi, o “traçador de círculos”. E, diferente do garoto judeu e as modificações rabínicas às tradições de Hanina e Honi, Jesus sequer recorre à oração. Jesus de Nazaré, neste sentido, integra claramente a corrente de pensamento mágico de matriz judaica, mas uma corrente de pensamento que está mais vinculada aos estratos populares do que às elites. A narrativa, pois, também oferece elementos que sublinham as tensões e relações de Jesus e seus seguidores com os judaísmos de sua época, bem como das relações sociais que se desenvolveram neste panorama variegado.

A própria associação de um campo semântico ligado ao exorcismo a uma situação enfrentada na “natureza” deve ressaltar as peculiaridades de nossa narrativa. Os ventos e o mar são tratados e referidos como se fossem pessoas. Embora não possamos dizer com certeza

absoluta, é bem provável que Marcos pense nestes elementos como representantes de forças demoníacas. Que o mar é símbolo do caos e morada de demônios é fato bem estabelecido. Mas, por outro lado, “exorcizar” estas forças da natureza é bastante inusitado. Mas tal idéia não é tão estranha. Os *Papiros Mágicos Gregos* falam de repreensão ao mar, em uma justaposição a *daimons* e nomes mágicos do deus judaico, SABAŌTH e ADŌNAI. Além disso, o próprio Marcos estabelece uma relação literária entre o exorcismo inaugural na sinagoga de Cafarnaum com nosso texto, ao fazer destas duas narrativas as únicas ocasiões em que *epitimao* se associa ao verbo *phimousthai*. Além disso, a narrativa seguinte expõe um exorcismo no qual os demônios expulsos se lançam ao mar. Assim, devemos considerar nossa narrativa como representativa de um emaranhado de experiências da realidade que revelam outras instâncias da existência. Se há algo a revelar sobre Jesus, também a natureza tratada como personificada revela algo sobre seus inimigos demoníacos.

Aqui, pois, regressamos às questões que nortearam boa parte da nossa pesquisa. Esta narrativa, evidentemente mítica, fala de revelações tanto de Jesus quanto de seus inimigos que serão vencidos e, portanto, se situa como um horizonte de experiências privilegiado para nossa reconstrução histórica. Já vimos diversos elementos que confluem para este “adensamento” da realidade. Mas este adensamento da realidade põe em questão a própria relação da pesquisa bíblica com a historiografia contemporânea e, também, com as culturas da Antiguidade.

Meier expõe o problema de maneira aguda:

Nosso exame da teologia redacional de Marcos no texto, a considerável presença de temas e frases do Antigo Testamento dando azo a uma cristologia da igreja surpreendentemente alta, a similaridade que tudo isso guarda com a caminhada sobre a água, a falta de múltipla atestação do milagre, e a continuidade do milagre com a tradição de milagres da igreja primitiva ao invés da tradição de milagres que tem possibilidades de remontar ao ministério público de Jesus nos obrigam a concluir que a opinião mais provável - embora uma que não seja absolutamente assegurada - é que o acalmar da tempestade seja um produto da teologia cristã primitiva.³⁹⁹

Meier lista aqui todos os elementos que nos poderiam deixar perplexos diante de uma narrativa do tipo que temos em mãos. Ela provoca calafrios em nossa percepção positivista. Que o grau de imaginação presente em tal narrativa é bastante elevado não há dúvidas. Mas que tal imaginário seja uma degradação histórica, ou de menor importância para nossa pesquisa não podemos concordar. Não se pode separar, afinal de contas, o imaginário de seu

³⁹⁹ MEIER, John P. *A Marginal Jew*. Vol. 2. p. 933.

contexto cultural. Sequer podemos desprezar o texto por seu caráter pouco atestado, por ser uma “voz única” em meio, por exemplo, à tradição de ditos de Jesus bem melhor atestada. Porque este texto, em seu caráter excêntrico e curioso se revelou, em nossa análise ao longo desta pesquisa, como rico de relações culturais e cristizador de uma percepção da realidade mítica, na qual certos indivíduos têm o poder de ordenar com palavras poderosas e observar os resultados imediatamente eficazes das mesmas. Indivíduos dotados de um carisma inquietante, diante do qual o temor é uma reação que não soa estranha. Para quem se preocupa em ler esta narrativa apenas no molde canônico e cristão, certamente ela é menos importante. Para aqueles que se preocupam em estabelecer “o que realmente aconteceu”, é tão-somente uma fábula, fruto de imaginações férteis e facilmente impressionáveis. Porém para a busca de um olhar cultural mais amplo, ela se revela fruto de trocas culturais intensas, como parte de um processo fundamental para a compreensão desta figura enigmática que foi Jesus de Nazaré.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começo estas considerações finais com um dado biográfico. Durante a adolescência, fui leitor assíduo, compulsivo e genético da ficção científica produzida por Isaac Asimov. Por influência da coleção de meu pai, facilmente acessível nas estantes de minha casa, e pela sua própria recomendação de que efetuasse a leitura de tal autor, acabei tornando-me fascinado pela sua obra. Assim, minha adolescência de *nerd latinoamericano* foi, entre outras grandezas, influenciada diretamente por livros como os de Asimov.

Um de seus contos curtos, quase uma anedota, me chama a atenção até hoje. Asimov, de origem judaica e ateu, imagina como teria ocorrido a escrita do Livro de Gênesis. Na sua ficção, representa uma conversa entre Moisés e Arão. Os dois discutem sobre o Big Bang, a expansão do universo, enfim, teorias modernas sobre a origem das coisas. Arão porém interrompe o inspirado Moisés: “já viste o preço do papiro? Está pela hora da morte! Vamos ter que abreviar...” Ao que Moisés responde: “No princípio, criou Deus os céus e a terra...”

Salto biográfico intencional. Da década de 90, saltamos sem escalas ao ano de 2004. Eu, então jovem seminarista, iniciando o segundo ano da faculdade de teologia, tive um “choque de realidade” ao adentrar a comunidade de periferia à qual tive a honra de auxiliar em sua caminhada. O culto iniciou com uma *oração de guerra*, na qual invocava-se uma “redoma de fogo” para proteger o local do culto contra as investidas demoníacas, bem como eram conclamados “o anjo da palavra”, “o anjo da cura”, entre outros, a se fazerem presentes no decorrer da celebração.

Para um rapaz criado em meio a Asimovs e computadores, isso fazia muito pouco sentido. Oriundo de uma igreja de Porto Alegre dita “tradicional”, tal prática litúrgica se dis-

tanciava e muito da minha própria maneira de entender meu cotidiano vis-à-vis o Deus que eu creio. Ainda assim, penso que por um providencial lampejo de lucidez, não permiti que a repulsa inicial a tal manifestação me impedisse de ouvir as vozes diferentes que se me apresentavam.

Ao cabo da convivência, aprendi com eles inúmeras coisas. E descobri, acima de tudo, que é preciso ouvir os outros, mesmo em seus relatos que podem nos parecer os mais absurdos e fantásticos. Se para um deles uma melancia virou Deus, não caberia a mim o papel de anular e negar sua experiência do sagrado. Para um jovem que sempre acreditou num mundo relativamente desencantado, tal experiência e convivência se revelaram esclarecedoras não da ignorância alheia, e sim do meu próprio olhar muitas vezes preconceituoso.

Disso também surgiu meu interesse pelo milagroso, especificamente os relatos bíblicos. Afinal de contas, detectara um claro descompasso entre meu mundo e o dos membros os quais deveria auxiliar no pastoreio. Assim, me aproximei com avidez das obras de John Dominic Crossan, entre outras, na busca de aprofundar esta reflexão então incipiente.

Salto para dois mil e dez. Observo que a narrativa que nos propusemos a analisar, Marcos 4. 35 – 41, “Jesus Acalma uma Tempestade”, nunca ocupou lugar de destaque na pesquisa bíblica. De fato, o referido Crossan dedica-lhe uma pequena porção do capítulo 14 de sua obra *O Jesus Histórico*, intitulado “Ressurreição e Autoridade”, para analisá-la sob a ótica dos problemas de autoridade da igreja nascente. Isso é o mesmo que relegá-la, por assim dizer, à lata de lixo histórica, uma vez que sua associação à ressurreição esvazia boa parte de sua reserva de sentido histórico. É apenas uma maneira de resolver um problema da igreja com uma historinha bonitinha sobre um homem que já sofre os primeiros processos de divinização.

Mas seria esta narrativa inteiramente destituída de um núcleo histórico plausível? Não se trata de estabelecer se “a bíblia tinha razão ou não”, ou de simplesmente buscar esclarecer a “mentalidade primitiva” através das luzes do *Aufklärung*. Afinal, no decorrer da pesquisa, me deparei com historiadores como Carlo Ginzburg, Peter Burke e o próprio exegeta Klaus Berger que deram azo às minhas inquietações metodológicas. Neles, encontrei acadêmicos profundamente coerentes em sua construção do saber histórico, lidando com documentação e não abrindo jamais mão da noção de “prova histórica”.

Neles também encontrei profunda valorização da documentação do tipo fantástico. Sejam na análise dos *benandanti* ou das idéias de Menocchio esmiuçadas por Ginzburg, ou no desafio da história cultural de sonhos de Burke, e no uso do conceito de “psicologia histórica” aplicado aos estudos bíblicos empreendido por Klaus Berger, emerge um padrão que

nos ajudou a perceber que é deletério ao conhecimento histórico relegar ao “buraco da memória”, a “lata do lixo histórica”, documentações que revelam mais do universo muitas vezes fantástico testemunhado pelas mais diversas culturas.

Assim, a pesquisa por documentação me levou aos *Papiros Mágicos Gregos*. Neste *corpus*, encontramos um verdadeiro receituário para os mais diversos problemas do cotidiano, desde a cura da gota à obtenção de sucesso no amor. Mais esclarecedor foi perceber o rico processo de trocas culturais das quais estes documentos são testemunhas. Temos o deus judaico, SABAOTH, sendo invocado juntamente com Osíris e Zeus. O nome de Cristo, numa corruptela, como *Chrestos*, aparece mencionado como “O Deus dos Hebreus”.

Nesta grande mistura das divindades de diversas culturas, observa-se padrões comuns, os quais intentamos rastrear. A preocupação com os *daimons*, sejam eles benéficos ou maléficos, é uma constante. Neste sentido, invocações a divindades e palavras mágicas revestidas de poder e mistério ressoam como ferramentas que possibilitam uma negociação com estes poderes superiores à esfera do comum. Um grupo específico de feitiços, os *katadesmoi* ou feitiços de amarração, mereceram nossa atenção mais detida. Nele, seres humanos adversários são mandados se calar. O que garante a eficácia destas palavras é, primeiramente, seu poder numinoso, bem como o receituário de ervas e procedimentos a serem utilizados no ritual.

Também encontramos uma voz bastante curiosa nos *Manuscritos do Mar Morto*. Nelas, uma voz proclama com altivez “sentar-se entre os deuses”, ou seja: sente-se confortável na corte celestial. É evidente que isso tudo é parte do filão explorado especialmente pela apocalíptica de ascensões celestiais e comunhão angélica testemunhado por muitos documentos da Antigüidade. Curioso é, porém, detectar nesta voz aparentemente isolada ecos da noção já encontrada nos *Papiros Mágicos Gregos* de que, afinal de contas, algumas pessoas poderiam se revestir de dignidade e status angélico/divino através de um uso ritual. Participar da esfera do sagrado, que lá era obtido por receituários e gestos, aqui se experimenta no contexto litúrgico de uma comunidade.

Por semelhante modo, observamos que nossa narrativa de Marcos se encaixa num conjunto de textos que se origina na narrativa do naufrágio do livro de Jonas, cap. 1. Que as releituras de textos vétero-testamentários são comuns no universo do judaísmo do tempo de Jesus não é novidade alguma. Todavia, é interessante perceber como a tradição acerca de Jonas se desenvolve também de maneira independente do cristianismo, com suas características próprias, quais sejam, por exemplo, o valor dado à piedade do indivíduo bem como à sua oração eficaz. Nossa narrativa é, portanto, parte deste mosaico de leituras e releituras.

Também observamos figuras como Honi e Hanina ben Dosa, muito provavelmente oriundas dos estratos inferiores da sociedade e muito provavelmente da própria Galileia de Jesus. Percebemos a dificuldade que o *corpus* rabínico demonstra na aceitação destas figuras, impingindo-lhes muitas vezes o rótulo de rabino e transformando seus gestos mágicos em orações, com comprovação através de citações do Antigo Testamento. Práticas mágicas no judaísmo? É evidente que para certos ouvidos isso soará blasfemo.

Adentramos, pois, nosso texto propriamente dito.

A narrativa como tal dá inúmeras demonstrações de ser, em grande parte, fruto da mão redacional de Marcos. Desde a ausência do nome de Jesus e dos discípulos – no máximo ele é referido como “mestre” – à sua clara conexão com o contexto imediato ligado ao mar e ao contexto amplo ligado ao segredo messiânico e o que Theissen denomina de “arco aretalógico” na composição de Marcos, tudo aponta para um caráter artificial da mesma narrativa. Some-se a isso sua possível derivação da narrativa de Marcos 6, na qual “Jesus Anda por Sobre as Águas”, e seu caráter histórico parece se esvaír rapidamente.

Ainda assim, é notável observarmos alguns detalhes importantes. A ação de Jesus, de repreender o vento e falar ao mar, com explícita referência às palavras que ele utiliza, nos recorda não apenas do campo semântico dos exorcismos judaicos e suas repreensões, mas ao próprio grupo de *katadesmoi* que observamos. Portanto, numa ação aparentemente artificial, que visa resolver a tensão da narrativa de moldes míticos, aparece todo um conjunto de associações culturais mais profundas.

Se for verdade que Jesus era uma espécie de mago carismático da Galileia, o que nos parece bastante provável, sua ação se deu justamente imerso neste contexto cultural que nesta narrativa se apresenta. Não se poderá entender sua prática exorcística sem a referência à necessidade de saber nomes de demônios. Isso nos remete ao universo da palavra eficaz, da palavra mágica, testemunhada tanto no universo judaico como no universo Greco-romano mais amplo.

Também não se poderá entender a referência ao vento e ao mar como elementos de representação do caos sem apelarmos a esta documentação. A ação de Jesus, nestes moldes, se reveste da linguagem simbólica do exorcismo, embora nem o vento nem o mar sejam explicitamente associados ao demoníaco. Ao apresentar Jesus como um ser mitologicamente poderoso, capaz de dominar poderes superiores ao da esfera do comum, o texto nos apresenta um núcleo histórico, a saber, que a ação carismática deste mago Galileu só pode ser compreendida contra o pano de fundo da religiosidade Greco-romano-judaica.

Assim, podemos recolocar a pergunta histórica em outros moldes, a saber: não se trata, em absoluto, de defender a ocorrência ou não deste ou daquele evento descrito nos evangelhos. Antes, trata-se de compreender o universo simbólico expressado nestas narrativas, procurando apreender sua especificidade. Trata-se também de situar Jesus de Nazaré num contexto *outro*, distinto do nosso. Não podemos exigir nem das pessoas da Antigüidade nem das fontes que dispomos o mesmo olhar exegético que lhes voltamos. Pode-se, porém, procurar captar estas sutilezas.

Ao fazê-lo, o processo histórico de trocas culturais acaba por, afinal de contas, *esclarecer* o rico contexto no qual nasceu, viveu e morreu esta enigmática figura histórica, Jesus de Nazaré.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a. Livros

ALAND, Kurt. *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. 13ª. edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985. 590 p.

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*. 5ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2000. 223 p.

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Frei Gilberto. *Parábolas: a palavra que liberta*. São Paulo: CEPE, 1992. 83p.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *As Intrigas em Torno dos Manuscritos do Mar Morto*. 2ª. edição. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 199p.

BAILLET, Maurice (ed.). *Discoveries in the Judaean Desert*. Vol. VII: “Qumrân Grotte 4 – III (4Q482 – 4Q520). Oxford: Oxford University Press, 1982.

BALANCIN, Euclides Martins. *Como Ler o Evangelho de Marcos*. Quem é Jesus? 3ª. edição. São Paulo: Paulus, 1991. 181 p.

BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 275 p.

BAUCKHAM, Richard (ed.). *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 220p.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Trad. Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998. 366 p.

_____. *Hermenêutica do Novo Testamento*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 392 p.

- _____. *É Possível Acreditar em Milagres?* Trad. Luis Henrique Dreher. São Paulo: Paulinas, 2004. 229 p.
- _____. *Identity and Experience in the New Testament*. Trad. Charles Muenchow. Minneapolis: Fortress Press, 2003. 300p.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. 5ª. edição. Org. Luiz Roberto Benedetti. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. 195 p.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. 24ª. edição. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. 248 p.
- BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Including the Demotic Spells. Chicago: University of Chicago Press, 1986. 339 p.
- BORTOLINI, José. *Conhecer e Rezar os Salmos: comentário popular para nossos dias*. 2ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2000. 624 p.
- _____. *O Evangelho de Marcos*. Para uma catequese com adultos. São Paulo: Paulus, 2002. 281 p.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 8ª. Ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 322 p.
- _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. 6ª. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. 361 p.
- BRAVO, Carlos. *Galiléia Ano 30*. Para Ler o Evangelho de Marcos. Trad. Roberto T. Vidal. São Paulo: Paulinas, 1996. 192 p.
- BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*. Trad. John Marsh. Oxford: Basil Blackwell, 1963. 456 p.
- _____. *Jesus Cristo e Mitologia*. Trad. Daniel Costa. 2ª. ed. São Paulo: Editora Novo Século, 2003. 80 p.
- _____. *Demitologização: coletânea de ensaios*. Trad. Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 119 p.
- BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 318 p.
- _____. *Testemunha Ocular*. História e Imagem. Trad. Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru: EDUSC, 2004. 264 p.
- CHARLESWORTH, James H (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments. New York: Doubleday, 1983. 995 p.
- CHARLESWORTH, James H (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Volume 2: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. New York: Double-

day, 1985. 1006 p.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia*. A história entre certezas e inquietudes. Trad. Patricia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da Universidade / UFRGS, 2002. 277 p.

_____. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro / Lisboa: Editora Bertrand Brasil / DIFEL, 1990. 244 p.

CHEVITARESE, André Leonardo (org.). *O Campesinato na História*. Rio de Janeiro: Relume Dumará / FAPERJ, 2002. 301 p.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*. Itu: Ottoni Editora, 2003. 138 p.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: Uma outra história*. São Paulo: Annablume / FAPESP, 2006. 356 p.

COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 347 p.

COLLINS, Adela Yarbro. *The Apocalypse*. Delaware: Michael Glazier Inc., 1982. 158p.

COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995. 270 p.

_____. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London: Routledge, 1997. 187 p.

_____. *The Apocalyptic Imagination*. An introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 2nd edition. Michigan: William B. Eerdmans Publishing & Dove Booksellers, 1998. 337 p.

COOK, John G. *The Structure and Persuasive Power of Mark*. A linguistic approach. Atlanta: Scholars Press, 1995. 384 p.

CORNELLI, Gabriele. “*É um Demônio!*”: O Jesus histórico e a religião popular da Galiléia. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UESP, 1998.

_____. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos?* Equivocidade na recepção das figuras de *thēoi ándres* na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UESP, 2001.

COUSIN, Hugues. *Narrativas de Milagres em Ambiente Judeu e Pagão*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1993. 104 p.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. 527p.

CROSSAN, John Dominic. *Sayings Parallels: A Workbook for the Jesus Translation*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. 233p.

_____. *O Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 544 p. Coleção Bereshit.

_____. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Ja-

neiro: Imago, 1995. 220 p.

_____. *Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da Morte de Jesus*. Trad. Nádia Lamas. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 268 p.

_____. *The Birth of Christianity: discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. San Francisco: HarperCollins, 1998. 653 p.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*. San Francisco: Harper San Francisco, 2002. 298p.

DANKER, F.W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd. Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. 1108p.

DA SILVA, Clemildo Anacleto. *Jesus: Sábio, Profeta ou Filósofo? Análise comparativa da crítica social e de valores na Fonte dos Ditos de Jesus, nos Filósofos Cínicos e nos Testamentos dos Doze Patriarcas*. São Bernardo do Campo: UESP, 2001. 196 p. (Tese de doutorado)

DELORME, Jean. *Leitura do Evangelho Segundo Marcos*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1982. 149 p.

DIBELIUS, Martin. *From Tradition to Gospel*. Trad. Bertram Lee Woolf. New York: Charles Scribner's Sons, 1935. 311 p.

DODD, C. H. *The Parables of the Kingdom*. Revised Edition. Digswell Place: James Nisbet and Company, 1961. 176 p.

DOUGLAS, Mary Peacock. *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark Paperbacks, 1984. 188 p.

DOWNING, F. Gerald. *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh: T&T Clark, 1992. 377p.

_____. *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988. 232 p.

DWYER, Timothy. *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. 248 p.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos Métodos Lingüísticos e Histórico-críticos*. 2^a. Ed. Trad. Johann Könings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 2005. 238 p.

ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trad. Willard R. Trask. New Jersey: Princeton University Press, 1974. 613 p.

_____. *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais: ensaios em religiões comparadas*. Trad. Noeme da Piedade Lima Kingl. Belo Horizonte: Interlivros, 1979. 135 p.

_____. *The Sacred and the Profane: the nature of religion*. Translated from the French by Willard R. Trask. San Diego / New York / London: Harcourt, 1987. 256 p.

- _____. *Mito do Eterno Retorno*. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992. 175 p.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. 2ª. Ed. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 479p.
- FARAONE, Christopher; OBBINK, Dirk (eds.). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic & Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1991. 298 p.
- FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio Segun Lucas*. Vol I: Introduccion General. Trad. Dionisio Minguez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986. 478p.
- _____. *El Evangelio Segun Lucas*. Vol II: Traduccion y Comentario Capítulos 8. 22 - 18, 14. Trad. Dionisio Minguez. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986. 877p.
- _____. *101 Perguntas Sobre os Manuscritos do Mar Morto*. Trad. Marcus Bagno. São Paulo: Loyola, 1997. 191 p.
- FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam*. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls. Leiden: E.J. Brill, 2002. 546 p.
- FOWLER, Robert M. *Let The Reader Understand*. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark. Minneapolis: Fortress Press, 1991. 279 p.
- FREYNE, Seán. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*. Enfoques literários e investigações históricas. Trad. Tim Noble. São Paulo: Loyola, 1996. 254 p.
- _____. *Galilee: from Alexander the Great to Hadrian*. Wilmington, Delaware / Notre Dame, Indiana: Michael Glazier, Inc. / University of Notre Dame Press, 1980. 491p.
- FUNK, Robert (Ed.); SMITH, Mahlon H (ed.). *The Gospel of Mark*. Red Letter Edition. Sonoma, California: Polebridge Press, 1991. 250 p.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. Trad. Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1994. 582 p.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; TREBOLLE BARRERA, Julio. *The People of the Dead Sea Scrolls*. Their Writings, Beliefs and Practices. Trad. Wilfred G.E. Watson. Leiden: E.J. Brill, 1995. 270 p.
- GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do N.T. Grego / Português*. Trad. Julio P.T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003. 228 p.
- GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: Feitiçaria e Cultos Agrários nos Séculos XVI e XVII*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 255 p.
- _____. *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso, José Paulo Paes e Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 309 p.
- _____. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 281 p.

- _____. *O Fio e os Rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Trad. Rosa Freire d'Aguilar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 454 p.
- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990. 391 p.
- GNILKA, Joachim. *El Evangelio Segun San Marcos*. Vol. I. Trad. Víctor A. Martínez de Lopera. Salamanca: Sígueme, 1986. 369 p.
- _____. *El Evangelio Segun San Marcos*. Vol. II. Trad. Víctor A. Martínez de Lopera. Salamanca: Sígueme, 1986. 428 p.
- GOODMAN, Martin. *Rome & Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books, 2007. 639 p.
- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2002. 560 p.
- GOURGUES, Michel. *As Parábolas de Jesus em Marcos e Mateus: das origens à atualidade*. Trad. Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2004. 214p.
- GUERRIERO, Silas. *A Magia Existe?* São Paulo: Paulus, 2003. 92 p.
- HINÁRIO EVANGÉLICO. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1990.
- HOOKE, Morna D. *The Gospel According to Saint Mark*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991. 424 p.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o Reino de Deus e a nova desordem mundial*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004. 156 p.
- _____. *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004. 248 p.
- _____. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: O contexto social de Jesus e dos rabis*. Trad. Euclides Luis Calloni. São Paulo: Paulus, 2000. 196 p.
- _____. *Jesus and the Spiral of Violence: popular jewish resistance in roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press, 1993. 355 p.
- _____. *Galilee: History, Politics, People*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1995. 357 p.
- HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandits, Prophets & Messiahs: popular movements in the time of Jesus*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999. 271 p.
- HORSLEY, Richard A; SILBERMAN, Neil Asher. *A Mensagem e o Reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o mundo antigo*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000. 288 p.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém nos Tempos de Jesus: Pesquisas de História Econômico-*

Social no Período Neotestamentário. 3ª. edição. Trad. Maria Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1983. 515 p. Nova Coleção Bíblica; vol. 16.

_____. *As Parábolas de Jesus*. Trad. João Rezende Costa. 5ª. Ed. São Paulo: Paulus, 1985. 240p.

JUNIOR, João Ribeiro. *O Que é Magia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. 76 p.

KEE, Howard Clark. *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 175 p.

KELBER, Werner H. *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*. Philadelphia: Fortress Press, 1974. 173 p.

_____. *The Oral and the Written Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983. 254p.

KLOPPENBORG, John S. *The Formation of Q*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. 377 p.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 1: História, Cultura e Religião do Período Helenístico. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. 432 p.

_____. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 2: História e Literatura do Cristianismo Primitivo. Trad. Euclides Luis Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. 410p.

KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese Teológica do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003. 447 p.

_____. *Introdução ao Novo Testamento*. 2ª. Ed. Trad. João Paixão e Irmã Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulus, 1982. 797 p.

LANTERNARI, Vittorio. *As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1974. 359 p.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 5ª. edição. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 427 p.

LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*. Trad. José Rubens Siqueira de Madureira. São Paulo: Perspectiva, 1977. 268 p.

LIDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 2042 + 153 p.

LOUW, Johannes P. NIDA, Eugene A. *A Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. 2nd. Edition. New York: United Bible Societies, 1988 / 89.

LUCK, George. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1985. 396 p.

MAGGI, Alberto. *Jesus e Belzebu: Satanás e Demônios no Evangelho de Marcos*. Trad. Pe. João Boaventura Leite, C.Ss.R. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2003. 191 p.

MALINA, Bruce. *O Evangelho Social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*.

- nea. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004. 175p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1984. 277 p.
- MARTIN, Francis (ed.). *Narrative Parallels to the New Testament*. Atlanta: Scholars Press, 1988. 266 p.
- MARXEN, Willi. *El Evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redaccion del evangelio*. Trad. Manuel Balasch. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. 211 p.
- MEIER, John P. *A Marginal Jew: rethinking the historical Jesus*. Volume 1: The Roots of the Problem and the Person. New York: Doubleday, 1991. 484 p.
- _____. *A Marginal Jew: rethinking the historical Jesus*. Volume 2: Mentor, Message, and Miracles. New York: Doubleday, 1994. 1118 p.
- _____. *A Marginal Jew: rethinking the historical Jesus*. Volume 3: Companions and Competitors. New York: Doubleday, 2001. 703 p.
- MEYER, Marvin W.; SMITH, Richard. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. New Jersey: Princeton University Press, 1999. 412 p.
- MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (eds.). *Ancient Magic and Ritual Power*. New York: E.J. Brill, 1995. 476 p.
- MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. 7ª. Ed. Trad. Vicente Ferreira de Souza. São Paulo: Paulinas, 1988. 159 p.
- MOXNES, Halvor. *A Economia do Reino: Conflito Social e Relações Econômicas no Evangelho de Lucas*. Trad. Theresza Cristina F. Stummer. São Paulo: Paulus, 1995. 166 p.
- MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Trad. I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992. 582 p.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Editado por Bárbara e Kurt Aland et al. 27ª. Edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. 812 p.
- NEYREY, Jerome H (ed.). *The Social World of Luke-Acts*. Models for Interpretation. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991. 436 p.
- NEYRINCK, Frans. *Duality in Mark*. Contributions to the Study of the Markan Redaction. Revised Edition. Leuven: Leuven University Press, 1988. 256 p.
- NETO, Antonio Lazarini. *Messias Exorcista: Combate aos espíritos imundos e a estrutura do Evangelho de Marcos (Exegese de Mc 1. 21 – 28)*. São Bernardo do Campo: UESP, 2006. 184 p. Dissertação de Mestrado.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misti-*

cismo no Cristianismo Primitivo. São Paulo: Loyola, 2005. 340 p.

OTTO, Rudolf. *The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Translated by John W. Harvey. London / Oxford / New York: Oxford University Press, 1958. 232 p.

OTZEN, Benedikt. *O Judaísmo na Antigüidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. Trad. Rosangela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003. 320 p.

PEREIRA, Nancy Cardoso. *Cotidiano Sagrado e a Religião Sem Nome: Religiosidade Popular e Resistência Cultural no Ciclo de Milagres de Eliseu*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UESP, 1998. 259 p.

PIKAZA, Javier. *A Teologia de Lucas*. Trad. Pe. José Raimundo Vidigal, CSsR. São Paulo: Paulinas, 1978. 192p.

PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. 2ª. Ed. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 2002. 455 p.

RABUSKE, Irineu J. *Jesus Exorcista*. Estudo exegético e hermenêutico de Mc. 3. 20 – 30. São Paulo: Paulinas, 2001. 415 p.

RHOADS, David. *Reading Mark, Engaging the Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 2004. 270 p.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse: Reconstrução da Esperança*. 2ª. Ed. Trad. Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1999. 293 p.

SAGAN, Carl. *O Mundo Assombrado pelos Demônios: a Ciência Vista como uma Vela no Escuro*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 442 p.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. 218 p.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. *Jesus: milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000. 128 p.

SCHIAVO, Luigi. *2000 Demônios na Decápole: Exegese, História, Conflitos e Interpretações de Mc 5. 1 – 20*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UESP, 1999. 240 p.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *O Evangelho Segundo Marcos*. Vol. 1. Trad. Frei Edmundo Binder, O.F.M. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1983. 245 p.

SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos II: Salmos 73 – 150 – Tradução, introdução e comentário*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998. 750p.

SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. Trad. Dora Ruhman, Fany Kon, Jeanete Meiches e Renato Mezan. São Paulo: Perspectiva, 1972. 377 p.

SCHOTROFF, Luise. *As Parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica*. Trad. Nélio Schneider.

- São Leopoldo: Sinodal, 2007. 303p.
- SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança: meditações sobre Gênesis 1 – 11*. São Paulo: Paulinas, 2002. 142 p.
- SCOTT, Bernard Brandon. *Re-Imagine the World. An Introduction to the Parables of Jesus*. California: Polebridge Press, 2001. 167 p.
- SHANKS, Hershel (org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto: uma coletânea de ensaios da Biblical Archeological Review*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1993. 346p.
- SHANKS, Hershel. *The Mystery and Meaning of the Dead Sea Scrolls*. New York: Random House, 1998. 249 p.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 4ª. Ed. Trad. Tomaz Tadeus da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000. 133 p.
- SMITH, Morton. *Jesus The Magician*. San Francisco: Harper SanFrancisco, 1978. 222p.
- _____. *Studies in the Cult of Yahweh*. Volume Two: New Testament, Early Christianity and Magic. Edited by Shaye J.D. Cohen. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1996. 294 p.
- SOARES, Sebastião Armando Gameleira; JÚNIOR, João Luiz Correia. *Evangelho de Marcos*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2002. 300 p.
- STORNIOLO, Ivo. *Como Ler o Evangelho de Lucas: Os Pobres Constróem a Nova História*. 3a. ed. São Paulo: Paulus, 1992. 222p.
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. Trad. Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002. 651 p.
- THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Trad. Francis McDonagh. Philadelphia: Fortress Press, 1983. 322 p.
- _____. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. Trad. Ivoni Richter Reimer e Haroldo Reimer. São Leopoldo / São Paulo : Sinodal / Paulinas, 1987. 211 p.
- _____. *Sociologia do Movimento de Jesus*. Trad. Werner Fuchs e Annemarie Höhn. São Leopoldo / Petrópolis: Sinodal / Vozes, 1989. 187 p.
- _____. *O Novo Testamento*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007. 149 p.
- VAAGE, Leif. *Q: The Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence*. Claremont: Claremont Graduate School, 1987. 596 p. (Tese de doutorado)
- _____. *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994. 239p.
- VAN IERSEL, Bas M. F. *Mark: A Reader-Response Commentary*. Trad. W. H. Bisscheroux. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. 560 p.

- VERMES, Geza. *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*. 2nd edition. London: SCM Press, 1983. 286 p.
- _____. *A Religião de Jesus, o Judeu*. Trad. Ana Mazur Spira. Rio de Janeiro: Imago Ed. 1995. 228 p.
- _____. *As Várias Faces de Jesus*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2006. 361 p.
- _____. *The Dead Sea Scrolls in English*. Revised and extended fourth edition. London: Penguin Books, 1995. 392 p.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mito & Pensamento Entre os Gregos*. Estudos de psicologia histórica. 2^a. edição. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. 504 p.
- _____. *Entre Mito & Política*. 2^a. ed. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. 517p.
- V.V.A.A. *Os Milagres dos Evangelhos*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982. 100 p.
- WAETJEN, Herman C. *A Reordering of Power. A Socio-political reading of Mark's Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989. 528 p.
- WEBSTER, Hutton. *Magic: a Sociological Study*. Stanford, California: Stanford University Press, 1948. 524 p.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3^a. Ed. São Leopoldo / São Paulo: Sinodal / Paulus, 1998. 408 p.
- WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Trad. Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991. 227 p.
- WITHERINGTON III, Ben. *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2001. 463 p.
- ZUURMOND, Rochus. *Procurais o Jesus Histórico?* Trad. Fredericus A. Stein. São Paulo: Loyola, 1998. 127 p.

b. Artigos

- ABBEG JR., Martin G. "Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness". In. EVANS, Craig A; FLINT, Peter W (eds.). *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. pp. 61 – 73.
- ACHTEMEIER, Paul. "Towards the Isolation of Pre-markan Miracle Catenae". In. *JBL* (1970).

- BROSHI, Magen. "The Dead Sea Scrolls, the Sciences and New Technologies". In. *DSD* 11, 2. pp. 133 – 144.
- CHANG, Dongshin Dohnson. "Who is Comparable to Me in my Glory? A Study of 4Q491c, the Self-Glorification Hymn".
- FILHO, José Adriano. "The Apocalypse of John as an Account of a Visionary Experience: Notes on the Book's Structure". In. *JSNT* 2002 – 25.2. Pp. 213 - 234.
- HANNAH, Darrell D. "Of Cherubim and the Divine Throne: Rev 5. 6 in Context". In. *NTSt* 49. 2003. Pp. 528 – 542.
- HARDING, Mark. "Introduction II: The Recent History of Dead Sea Scrolls Scholarship". In. *The Journal of Religious History*. 26, 2 (Junho de 2002). pp. 145 – 156.
- MACHADO, Jonas. "O Mito de Moisés Divino Entronizado nos Céus: Leituras Míticas da Figura de Moisés na Literatura Judaica e sua Recepção no Cristianismo Primitivo". In. *Revista Oracula*, v. 1. n.2. 2005.
- MORTON, Russell. "Glory to God and to the Lamb: John's use of Jewish and Hellenistic/Roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4 – 5". In. *JSNT* 2001; 24; 89. Pp. 89 – 109.
- MUNOA III, Phillip B. "Jesus, the Merkavah and Martyrdom in Early Christian Tradition". In. *JBL* 121 / 2 (2002). Pp. 303 – 325.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. "Culto Extático no Hino de Auto-Exaltação (4Q 471b, 4Q427, 4Q491c): Implicações para a Compreensão de um Fenômeno Cristão Primitivo". In. *Estudos de Religião* 22. pp. 72 – 84.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. "Celestial Worship and Escstatic-Visionary Experience". In. *JSNT* 2002; 25.2. Pp. 165 – 184.
- OTTERMANN, Monika. "A Revelação do Cristo Oculto: Hierarquias Celestiais e Salvação na Ascensão de Isaías". In. *Revista Oracula*. V. 1 n. 1, 2005.
- TROMPF, Garry W. "Introduction I: The Long History of Dead Sea Scrolls Scholarship". In. *The Journal of Religious History*. 26, 2 (Junho de 2002). pp. 123 – 144.
- VERMES, Geza. "Significance of the Scrolls for Understanding Christianity". In. *The Journal of Religious History*. 26, 2 (Junho de 2002). pp. 210 – 219.
- WISE, Michael O. "Mi Camoni Beelim: A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 7 and 1QHa 25: 35 – 26:10". In. *DSD* 7, 2. pp. 173 – 219.