

Ivoni Richter Reimer

Milagre das Mãos

Curas e Exorcismos
de Jesus em
seu contexto
histórico-cultural

2ª edição
E-book


Editora da
PUC
GOIÁS


OKOS
EDITORA

Ivoni Richter Reimer

Milagre das Mãos
Curas e exorcismos
de Jesus em seu
contexto histórico-cultural

2ª edição
E-book



2021

© Ivoni Richter Reimer – 2021
Caixa Postal 147
75340-000 Hidrolândia/GO
ivonirr@gmail.com

Capa: Allegra

Revisão: Ivoni Richter Reimer e Keila Matos

Arte-finalização: Jair de Oliveira Carlos

Conselho Editorial (Editora Oikos)

Antonio Sidekum (Ed.N.H.)
Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)
Danilo Streck (Unisinós)
Elcio Cecchetti (UNOCHAPECÓ e GPEAD/FURB)
Eunice S. Nodari (UFSC)
Haroldo Reimer (UEG)
Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)
João Biehl (Princeton University)
Luiz Inácio Gaiger (Unisinós)
Marluza M. Harres (Unisinós)
Martin N. Dreher (IHSL)
Oneide Bobsin (Faculdades EST)
Raúl Fornet-Betancourt (Aachen/Alemanha)
Rosileny A. dos Santos Schwantes (Uninove)
Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.
Rua Paraná, 240 – B. Scharlau
93121-970 São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 3568.2848
contato@oikoseditora.com.br
www.oikoseditora.com.br

Editora da PUC Goiás
Rua Colônia, Quadra 240-C
Lotes 26-29, Chácara C2
Jardim Novo Mundo
74713-200 Goiânia/GO
Secretaria: +55 (62) 3946.1814
Coordenação: +55 (62) 3946.1816
<https://sites.pucgoias.edu.br/puc/editora/>

R363m Reimer, Ivoni Richter
Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu
contexto histórico-cultural. [2. ed.; E-book]. / Ivoni Richter
Reimer – São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Pontifícia Universidade
Católica de Goiás – PUC Goiás, 2021.
186 p.; 15 x 21cm.
ISBN 978-65-86578-63-8
1. Cura pela Fé. 2. Religião – Saúde. 3. Texto bíblico –
Processo de doença e cura. I. Título.

CDU 615.852

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Sumário

Prefácio 1: O Jesus Histórico e o cuidado das pessoas	5
<i>Pedro Paulo A. Funari</i>	
Prefácio 2: Um Deus que nos cura pelo poder de suas mãos	11
<i>João Luiz Correia Júnior</i>	
Introdução: Corpos doentes, machucados, sarados: revendo nossa vida e nossos conceitos	15
1. A cura como honrosa arte: contribuições, avanços e embates entre fé e ciência na Antigüidade	21
2. Elementos teóricos e interpretativos sobre representação e superação do mal nas curas de Jesus	53
3. Libertação em processos terapêuticos junto a Jesus: dinâmicas relacionais na construção de identidades	79
4. Cura e salvação: experiências do sagrado na construção da vida em suas múltiplas relações	93
5. Porcos ao mar! Análise de Mc 5,1-20	127
6. Reflexões	183
6.1. “Faz os surdos ouvirem e os mudos falarem” (Mc 7,37)	183
6.2. ... tempos de convalescer!	185

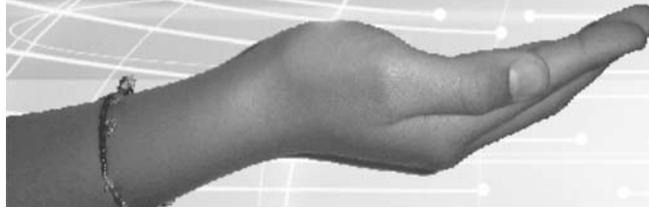


PREFÁCIO 1:

O Jesus Histórico e o cuidado das pessoas

A religiosidade apresenta desafios para o estudo histórico, antropológico e cultural. A modernidade fundou-se na rejeição epistemológica à religião, ainda que nunca tenha deixado de refletir sobre o tema. As ciências sociais nascentes, como a Sociologia e a Antropologia, desde seu início, ao final do século XIX, enfatizaram seus aspectos culturais, específicos e diferentes no tempo e no espaço. A História, a partir do contato fecundo com essas e outras disciplinas sociais e humanas, viria a debruçar-se também sobre alguns dos diversos aspectos da religiosidade no passado. O historiador francês Marc Bloch (1866-1944), com seu clássico “Os reis taumaturgos” (1924), representa bem como a História fertilizou o estudo cultural e antropológico de fenômenos religiosos. A Arqueologia esteve, desde o início, no século XIX às voltas com templos, objetos rituais e amuletos, mas foi o contato com as ciências sociais a aprofundar suas interpretações. A historicidade não se restringe a uma suposta correspondência entre o narrado e o mundo objetivo, mas abrange o entendimento simbólico, inerente a qualquer narrativa.

Retornemos, por um instante, aos termos, a começar pelo inicial, religiosidade (RAPPAPORT, 1999). Conceito recente, que pretende incluir todo um espectro de outros, tais como religião, culto, magia, superstição, ou ritual, ao se aproximar de outros, como espiritualidade e mesmo cuidado de si. Convém explorar



um pouco esses termos todos. Religião é latino, não existia em grego, nem em hebraico ou aramaico, línguas da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento. Tampouco há em outros muitos idiomas, com em tupi ou chinês. Os próprios latinos não sabiam bem sua origem e significação, indo de juntar, ler (*lego*), a ligar (*ligo*), cujos sentidos são muito próximos. Ainda bem abstrato, o termo superstição contrapõe-se, como “estar acima”, algo como sobrenatural, daí crença sem suposto fundamento ou superstição. Culto é bem ligado à ação, ao cultivo do solo e, por extensão, das forças superiores: cultivo das plantas e culto da esfera espiritual. Ritual, ao relacionar-se à noção de “ação repetitiva, tradicional”, também se volta para o que o antropólogo e arqueólogo André Leroi-Gourhan (1911-1986) definiu como gesto técnico, entendendo-se a fórmula orais ou outras associadas, como a manipulação de objetos até mesmo com imagens, objetos fumegantes e cheirosos, como os incensadores (Leroi-Gourhan 1964/1965). Magia é um termo enigmático, sem significado original conhecido, mas outros associados, sim, como sinais e milagres, termos recorrentes no Novo Testamento grego. São ações maravilhosas, que causam espanto, milagres. São sinais de forças difíceis de escrutar, daí divinas ou espirituais. Cura, outro termo tão importante, mais que o resultado, “estar curado, sem problema”, volta-se para o sentido original de “estar cuidado”. Cura é, antes de tudo, ter a atenção, ter o cuidado, ser cuidado.

Tudo isso pode ser relacionado a outro termo enganoso: exorcismo. Em si, o conceito remonta ao sentido de “sair do cerco”, “fora de controle”. Seria retirar algo ou alguém do controle de alguém ou algo que o controla. Para isso, é necessário supor um conceito ainda anterior, de quem possa controlar e que precise deixar de fazê-lo. Há, pois, um subentendido, que há uma força construtiva, divina, frente à destrutiva, ou diabólica. Essa oposição entre criação e destruição, cooperação e competição, ajuda e

abandono, é transcultural, ainda que no contexto judaico e, depois, cristão, haja toda uma milenar relação com tradições mesopotâmicas e iranianas. Essa força destrutiva pode ser associada à figura jurídica do procurador ou do opositor, “advogado do diabo”, aquele que coloca obstáculo, sempre pronto a uma rasteira, pode-se dizer. O exorcismo liga-se a isso, à possibilidade de evitar cair em rasteiras. Nada a ver, nas origens, com o filme *O Exorcista* (1973). O exorcismo judaico, do qual Jesus de Nazaré compartilhava pressupostos e práticas, referia-se à noção geral de medo, perigo, enfrentamento (VAN AARDE, 2019). O opositor aparece associado ao domínio imperialista romano, a tal ponto, como explora bem esta obra, a ser chamado de “legião”, termo de clara associação com a violência do poder.

Do ponto de vista antropológico, a prática da cura está bem atestada em diversas culturas, épocas e circunstâncias. Curandeiros estão atestados, em particular, no Mediterrâneo antigo, em particular em contextos camponeses e populares entre judeus, gregos e romanos, entre outros povos e culturas. Doenças e dores eram atribuídas a causas espirituais e ligavam-se à exclusão do convívio social (CHEVITARESE; CORNELLI; SELVATICI, 2006). O exorcismo pode ser compreendido como narrativas carregadas de emoção, da perspectiva dos subalternos, cujo objetivo é reimaginar do espaço social livre da opressão social e da ocupação militar romana. A própria acusação a Jesus de práticas mágicas, de Belzebu, podia derivar da associação de tais figuras e de Jesus a vagabundos, charlatães ou criminosos, todos desviantes e desrespeitadores de normas (CHEVITARESE; CORNELLI, 2009). No contexto mitológico da época, as forças externas responsáveis por desigualdades sociais ligam-se à demonização do corpo e do espírito, assim como a cura médica. A ação curativa de Jesus pode ser considerada como a de um taumaturgo que empoderava pessoas traumatizadas, ao criar um espaço seguro em rede de solida-

riedade (DUBE, 2018).

Este livro de Ivoni Richter Reimer insere-se na busca de um Jesus Histórico, campo de conhecimento que congrega estudiosos de diferentes disciplinas, acomodados pela historicidade (CHEVITARESE; FUNARI, 2016). Sua formação em Teologia, Filosofia e Ciências da Religião, no Brasil e na Alemanha, aliou sempre exegese, hermenêutica bíblica e feminista (REIMER, 2019) a temas espirituais e aos direitos humanos (REIMER, 2001). O espectro de significados de palavras e conceitos, explorado no livro, leva quem o lê a compreender a especificidade, a diversidade e a diferença. Como propôs o historiador Paul Veyne (n. 1930), a História aparece como inventário de diferenças (VEYNE, 1989), como um país estrangeiro (LOWENTHAL, 1985), na feliz expressão de David Lowenthal (1923-2018). A cura aparece como prática fora das categorias modernas em que se está acostumado a pensar, como a medicina, a filosofia ou a religião. Também transcende barreiras étnico-culturais, ao mesclar judaísmos, helenismos, outras tantas culturas como a romana, todos componentes postos em relação em teias de significados. A edição original de 2008 de *Milagre das Mãos*, esgotada, encontra, agora, a possibilidade de ser lida e acessada de forma muito mais ampla, tanto em papel, como em versão digital gratuita. Ao final da sua agradável leitura, sai-se com a impressão de querer mais. Haveria algo melhor?

Referências

CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré, uma outra história*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2006.

CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus Histórico*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

CHEVITARESE, André L.; FUNARI, PEDRO PAULO ABREU. *Jesus His-*

tórico, uma brevíssima introdução. Edição revista e ampliada 2. ed. Rio de Janeiro: Kline, 2016.

DUBE, Zordzai, Reception of Jesus as healer in Mark's community. *HTS Theologese Studies / Theological Studies*, v. 74, issue 1, year 2018. doi: 10.4102/hts.v74i1.4952

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole*. Vol. 1 (1964), Vol. 2 (1965). Paris: Albin Michel, 1965.

LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

RAPPAPORT, Roy. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

RICHTER REIMER, Ivoni. Bíblia e Direitos Humanos: uma perspectiva feminista. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 5, p. 823-948, 2001.

RICHTER REIMER, Ivoni. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas. *Caminhos*, Goiânia, v. 17, p. 120-137, 2019. <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7489/4272>>.

VAN AARDE, Andries G. Christus medicus – Christus patiens: Healing as exorcism in context. *Herv. teol. stud. [online]*, v. 75, n. 4, p. 1-10, 2019. Available from: <http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222019000400103&lng=en&nrm=iso>. <<http://dx.doi.org/10.4102/hts.v75i4.5798>>. Cited: 24 jan. 2021.

VEYNE, Paul. *O inventário das diferenças*. Lisboa: Gradiva, 1989.

Pedro Paulo A. Funari
Departamento de História, Unicamp



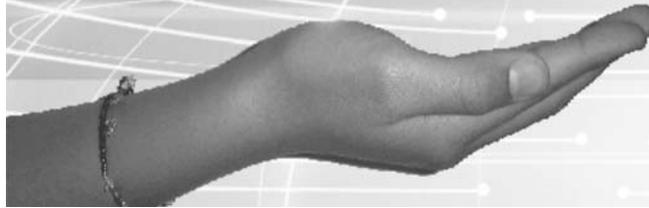
PREFÁCIO 2:

Um Deus que nos cura pelo poder de suas mãos

Alvoni Richter Reimer é uma dessas pesquisadoras que, logo à primeira vista, a gente percebe a segurança e seriedade naquilo que escreve e ensina. Seu ponto de vista na pesquisa bíblica é genuinamente feminista, o que muito contribui para os estudos bíblicos, ainda marcadamente influenciados por homens colados à cultura androcêntrica e patriarcal.

Eu tive a honra de tê-la como Tutora, no Pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. Um dos livros que me ajudaram a dar uma aula naquela instituição, dentro da programação do estágio doutoral, foi justamente este: “Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-crítico”.

O tema é atualíssimo. Logo na Introdução, a autora situa a necessidade urgente de buscarmos uma medicina que leve em conta não só a doença localizada, porém o corpo e a pessoa como um todo: “Quando adoecemos, não somos tratados como corpo em desequilíbrio, mas nosso corpo é fragmentado na investigação e no tratamento como se não fôssemos, mas apenas tivéssemos corpo. Na doença, nosso corpo nos é desapropriado e tratado como praticamente à parte de nós, fragmentado em partes boas e ruins”. Compactuo com a ideia de que “a cura e os pro-



cessos terapêuticos atuam como imprescindíveis possibilidades de religação, de recuperação de elos e relações perdidos na construção de nossas identidades pessoais e socioculturais”.

Nessa perspectiva, é importante revitalizar a filosofia/teologia do corpo, como chave de leitura para interpretar textos dos Evangelhos que revelam a inserção de Jesus de Nazaré no contato físico, corporal e cotidiano no meio do seu povo. Sem dúvida, a forma como os Evangelhos apresentam Jesus, como o Cristo, faz parte da grande intuição teológica do Segundo Testamento, em que Deus, finalmente, se fez corpo e habitou entre nós (Jo 1,14).

Os Evangelhos Sinóticos e, de modo especial, o Evangelho segundo Marcos, preservaram a imagem de um Jesus humano que se aproxima das pessoas em suas necessidades imediatas, motivado por profunda compaixão. Ivoni, em sua sensibilidade de mulher e em perspectiva feminista, interpreta alguns desses textos, ressaltando a relação dinâmica entre cura e salvação da pessoa como um todo, em seu ambiente histórico e simbólico-cultural.

Para uma melhor compreensão sobre a busca de milagres nos Evangelhos, a autora apresenta, inicialmente, estudos sobre o significado de algumas palavras gregas, correlatas ao tema, cuja semântica se refere a “estar saudável”, com o intuito de demonstrar a intuição profunda da Filosofia e da Medicina gregas de que “ter saúde” é viver de forma equilibrada, em harmonia com o todo.

Apresenta também uma boa síntese sobre as divindades gregas que cuidavam da saúde das pessoas, para situar o tema da busca de milagres em prol da saúde no Judaísmo Helênico, ou seja, no mundo judaico do período que vai do século II a.C. ao século II d.C. Esse é o contexto histórico-cultural em que estava situado o Movimento de Jesus na Palestina, e as primei-

ras comunidades cristãs que se espalharam pelo mundo greco-romano.

Após essa contextualização, Ivoni Richter Reimer apresenta os elementos teóricos para interpretar as ações taumatúrgicas de Jesus nas narrativas dos evangelhos. Fica claro o pressuposto de que esses textos podem ser compreendidos como ações simbólicas, selecionadas com uma intencionalidade pela equipe redacional.

Partindo desse ponto de vista interpretativo, a autora tem por objetivo contribuir na reflexão e na consolidação de um referencial teórico que toma as ações simbólicas, entre elas a representação, como importantes instrumentos de acesso e compreensão de narrativas de curas e exorcismos de Jesus.

Os resultados do estudo apontam para o fato de que ações de Jesus em prol da saúde física e mental das pessoas, concebidas como milagres, são remetidas à esfera do fenômeno religioso no qual Deus, por meio de seu(s) agente(s), intervém nas leis físicas e naturais, demonstrando seu poder de restaurar vidas humanas ameaçadas, diminuídas em dignidade e à margem do convívio social. Enfim, as curas e exorcismos de Jesus são compreendidas como ações simbólicas de (re)construção de identidades e de revitalização de relações sociais.

Nesse sentido, como defende Ivoni ao longo do livro, as narrativas de milagres revelam-se principalmente como convites para a ação. Portanto, é necessário que o(a) leitora/ouvinte se identifique e se perceba na própria narrativa, refletindo sobre seu próprio comportamento, para conhecer e buscar alternativas diante da doença, a compartilhar dores e esperanças diante do sofrimento pessoal e ou de quem está próximo, a encontrar sentido na fé em Jesus, na espera do milagre por meio de suas mãos.

Obrigado, Ivoni Richter Reimer, pela reedição deste livro, que tem uma abordagem bíblica, teológica e hermenêutica muito interessante para as Ciências da Religião e pertinente para uma compreensão humanista da prática de Jesus. Sugiro, portanto, a leitura pessoal, em grupo, e também como pesquisa, de “Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural”.

João Luiz Correia Júnior

Doutor em Teologia Bíblica (PUC-Rio), com Pós-Doutorado em Ciências da Religião (PUC Goiás). Professor/pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

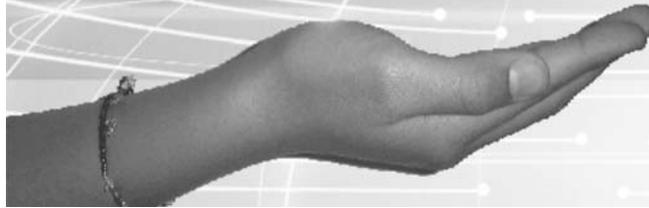


Corpos doentes, machucados, sarados: revendo nossa vida e nossos conceitos

Uma introdução

Quando experiências nos fazem perceber que a vida não é só alegria, saúde e sucesso, mas também dor, perda, desilusão, impotência, medo... então, após um processo de luto, poderemos chegar ao ponto de aceitar tudo como fazendo parte de um todo; poderemos aceitar também nossas fraquezas como parte de nós... Não mais entenderemos as coisas apenas com o intelecto, mas compreenderemos com todo o nosso corpo que precisamos inspirar tudo, para que a nossa força vital se renove nas limitações e potencialidades da nossa existência construída junto a outros corpos.

Nossas próprias vivências nos revelam e confrontam com resultados de processos históricos de desapropriação, alienação e resgate de nossos corpos. A educação e a religião, a medicina e a filosofia, a política e a economia participaram e participam deste processo. Quando adoecemos, não somos tratados como corpo em desequilíbrio, mas nosso corpo é fragmentado na investigação e no tratamento como se não fossemos, mas apenas tivéssemos corpo. Na doença, nosso corpo nos é desapropriado e tratado como praticamente à parte de nós, fragmentado em partes boas e ruins. Também na saúde vivemos desapropriados de nossos corpos, porque ele sempre é colocado em relações funcionais com alguém outro, sejam indivíduos ou instituições, em trabalho e lazer, moda e cosmética, seguradoras e funerárias... Na construção das relações de gênero e de nossa sexualidade, nosso corpo



igualmente é tratado e disponibilizado por arbitrariedades e definições anteriores e exteriores a nós, como se não nos pertencêssemos. Instituições poderosas como Igreja, Estado e Família sempre tiveram também a função e o interesse de definir e controlar as noções e as ações de nossos corpos na sua construção e vivência da sexualidade.

Nesse processo de desapropriação do corpo, também a filosofia e a teologia tiveram sua contribuição. Enquanto para o antigo Parmênides, corpo e conhecimento ainda perfaziam uma unidade, o desenvolvimento epistemológico chegou a um ponto crítico no Iluminismo: o homem (!) entendia-se como um ser racional, e com isto definia seu corpo para além de si mesmo e sobre outros corpos. O corpo era considerado algo exterior: uma outra substância (Descartes), uma animalidade que deveria ser superada no processo civilizatório (Kant), a bestialidade a ser constantemente controlada e silenciada na pedagogia iluminista/racionalista. Estas são noções que, em sua relação com a teologia, estiveram e continuam presentes na elaboração e discussão de nossas epistemologias que se assentam no cotidiano de nossas vidas.

Este corpo difamado, fragmentado e alienado de nós, porém, é simultaneamente entendido e vivenciado como expressão da natureza que também está em nós. A própria filosofia abriu espaços de discussão e releituras deste corpo. Assim, para o filósofo Gernot Böhme, o corpo é o primeiro jeito de estar-no-mundo, é o fundamento da auto-consciência no sentir-a-si-mesmo(a). O conceito central para este estar-no-mundo é a sensualidade como presença corporal. Isto significa simultaneamente: o ambiente todo é sentido através do nosso sentir, e este sentir é um dos fatores decisivos para nosso perceber e compreender.

Esta nova epistemologia tem seu lugar também numa estética ecológica que valoriza o conhecimento através da percepção. Um novo pensar teológico-filosófico do ou a partir do corpo resgata e fornece um sentido vital exatamente também para dimensões da vida real que foram desprezadas e menosprezadas, ou

seja, tudo aquilo que é visível, carnal, que tem finitude, que é mortal e dependente, doente, ‘descartável’... Não só a beleza, não só a saúde, não só a perfeição, mas todas as qualidades consideradas e construídas como negativas devem ser (re)consideradas, (re)valoradas e finalmente cuidadas! Só assim poderemos ser um todo, em fragilidade e fortaleza...

Num longo processo epistemológico, que ainda não teve fim, corpo e corporeidade passam a fundamentar, enfim, novas teorias de conhecimento. Superando antigas oposições entre razão e emoção, resgata-se o corpo com seu sentir/sua sensualidade também como ‘meio’ de experiência e de conhecimento. O corpo torna-se um referencial epistemológico que se distancia de uma divisão metafísico-dualista da realidade em sujeito/objeto, espírito/matéria, razão/emoção... Cada qual é parte do todo, e o todo – sem ficar mutilado – não existe sem cada uma destas partes.

É neste processo que se constata a urgente necessidade de uma consciência participativa, de uma postura que se identifica e se compromete com um mundo que, sofrendo sob tramas gananciosas, violentas e injustas, precisa urgentemente de relações de cura. Nós somos parte deste mundo, e vice-versa. Nosso corpo é o elo com o qual experienciamos o mundo, e o mundo vai experienciando as ações realizadas por e através e ao revés de nossos corpos. Há uma profunda, mesmo que muitas vezes quase imperceptível, reciprocidade entre nossos corpos. Não existem apenas processos de adaptação (nada se perde, tudo se transforma, tudo é absorvido de alguma ou de outra forma), mas há também processos e respostas de retribuição: o reconhecimento que violência gera violência não pertence apenas à esfera sociocultural de nossas relações, mas se estende também para a relação do nosso corpo com o corpo do mundo, da terra, do cosmos. E isto vale tanto para a saúde quanto para a doença de nossos corpos em suas múltiplas relações.

Assim, a cura e os processos terapêuticos atuam como imprescindíveis possibilidades de religação, de recuperação de elos e

relações perdidos na construção de nossas identidades pessoais e socioculturais.

Também nós podemos realizar, viver e revitalizar essa filosofia/teologia do corpo, deste corpo em suas múltiplas, conflituosas e maravilhosas relações. Um primeiro passo talvez seja permitirmos que nosso sentimento, nossas intuições façam parte de nosso processo epistemológico, estético e ético. Neste sentido, aprender a pensar, refletir consciente e criticamente, contribuir para uma melhor qualidade de vida para todos os corpos seria um inteiro e profundo processo de sensibilização em relação às capacidades conceptuais do nosso corpo vivo que não precisa ser mortificado para aprender e viver eticamente. Isto poderia ser também uma forma de resgatar e construir uma teologia do corpo, partindo, por exemplo, de dois enunciados bíblicos que afirmam a dignidade de nossos corpos, de todos os corpos: para o povo de Deus foi importante afirmar, na construção de seu imaginário e vivência religiosos, que Deus nos fez à sua imagem e semelhança (Gn 1,25-27); para o povo cristão, é central testemunhar que Deus se fez corpo em Jesus de Nazaré (Jo 1,14) e, com isso, colocou importante sinal de solidariedade com todas as experiências de prazer e de sofrimento que possamos vivenciar.

Tanto do ponto de vista de uma teologia do corpo quanto de uma filosofia do corpo, o que pode conferir uma nova qualidade ao nosso saber e ao nosso fazer é o fato de não buscarmos superar ou negar nosso corpo em cada uma de suas expressões de corporeidade, mas exatamente vivenciá-las profunda, holística e ecológica. Esta nova postura e compreensão dos nossos corpos poderão contribuir para a construção de relações de cuidado para com todos os elos da criação, presentes em cada corpo, no corpo todo e no todo enquanto corpo.

Vivendo a realidade das contradições e dos desejos, da novidade que também muitas vezes já está embutida nas coisas velhas, da necessidade de (re)pensar nossas atividades profissionais e de pesquisa, podemos e devemos repensar estas questões

pertinentes ao nosso corpo também na sua relação com a saúde e a doença, com processos terapêuticos. É preciso humanizar tratamentos e procedimentos de medicina e enfermagem, de terapias, cirurgias, exames e pesquisas laboratoriais, transformando-os todos em CUIDADOS, para que a vida não perca sua dignidade, até seus mais derradeiros momentos. Então talvez também possamos enfrentar a morte com menos insegurança e medos, contemplando-a como o outro lado da vida, companheira de caminhada, que também faz parte do nosso todo.

É nessa busca e nesse intuito que publicamos parte de nossa pesquisa sobre Religião e Saúde, enfatizando a área da literatura sagrada, contemplada em perspectiva exegética e histórico-cultural.

Adentramos no tema Curas e Exorcismos através de uma janela que se vai abrindo para experiências e conceitos de doença e cura na Antigüidade: tanto a ciência médica quanto o fenômeno religioso são contemplados nesse primeiro capítulo que objetiva descortinar, ao menos em parte, o contexto mais amplo no qual se realizavam processos terapêuticos também junto a Jesus de Nazaré.

No segundo capítulo, apresentamos alguns elementos teóricos para uma compreensão de textos bíblicos em seu contexto vivencial. Na Antigüidade a doença era considerada como experiência de caos e desequilíbrio, bem como espaço (de representação) do Mal, necessário faz-se não apenas uma abordagem exegética, mas também simbólica dos textos em uma complexa dinâmica de (des)construção de identidades.

Nos capítulos seguintes, analisamos alguns textos bíblicos específicos, buscando interpretá-los com fundamento em referenciais exegéticos e hermenêuticos especificados. Em perspectiva libertadora num processo de construção de identidades, dedicamos atenção especial ao ciclo de curas de cegos no evangelho de Marcos. Nelas, percebemos um ‘processo de abertura de olhos’ (Mc 8,22-10-52) e as tomamos como uma ordenada narrativa pa-

radigmática para o discipulado (capítulo 3). Em perspectiva feminista, interpretamos alguns textos nos quais protagonizam mulheres em distintas condições e processos de doença e cura. Aqui, tecemos também reflexões mais abrangentes sobre a dinâmica e a relação de cura e salvação a partir das relações socioculturais (capítulo 4). Por fim, a exegese de Mc 5,1-20 visibiliza mais detalhadamente o trabalho exegético-interpretativo histórico-crítico e simbólico-cultural (capítulo 5). Este capítulo foi parcialmente escrito a quatro mãos a partir de orientação de trabalho de conclusão de curso de Teologia e expressa dedicação, seriedade e carinho na *téchne* “arte” hermenêutico-exegética que aprendemos, ensinamos, desenvolvemos e vivenciamos no trabalho acadêmico e pastoral-comunitário.

Aproveito este espaço para tornar público meu agradecimento à Universidade Católica de Goiás, que, através de horas-pesquisa, ajuda a tornar possível uma das minhas grandes paixões e capacidades: pesquisa, estudo e escrita de textos que reiteradamente são compartilhados em eventos acadêmicos, assessorias bíblicas a grupos e comunidades, cursos e publicações dos mais diversos. Também este livro tem esse objetivo: apresentar parte de nossos trabalhos, disponibilizar e socializar saberes que podem se tornar poderes quando compartilhados, à medida que desencadearem reflexões, discussões e mais um tanto de vivências...

Nesse processo, com alegria desejamos bom proveito!



1

A cura como honrosa arte: contribuições, avanços e embates entre fé e ciência na Antigüidade*

1.1 Etimologia e significado do termo “saúde”

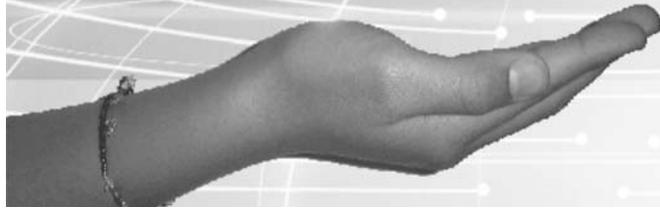
O termo grego *hygiés/hygiáino* é conhecido desde o século V a.C. e remete para a pessoa que é “sã”, “saudável”. Nesse sentido, caracteriza o oposto de *noséo*, que é “estar doente”, “fraco”. Tanto a saúde física quanto a psíquica são descritas com este termo. Além disso, o grupo de palavras também pode, em sentidos secundários, significar “verdadeiro”, “justo”, “salvo”. O termo também é encontrado em cartas como palavra de saudação inicial ou final (3 João). Utilizando fórmulas de saudação e de despedida, inscrições tumulares (CIG II 3706,5; IG 14, 2526,6s) atestam que o uso da palavra refere-se também ao desejo de vida boa para o tempo após-morte: “Viva bem!”

Na versão grega do Primeiro Testamento (Septuaginta – LXX), os termos geralmente reproduzem a noção de “vida” e de “paz”.¹

No Novo Testamento existem referências que indicam para o conhecimento da prática médica, bem como para o senso comum de que são as pessoas doentes, e não as “sãs”, que precisam

* Agradeço a José Carlos Avelino da Silva por indicação bibliográfica na pesquisa sobre medicina na Antigüidade.

¹ Sobre o uso do termo na LXX, veja abaixo, item 1.6.1



de médicos (Mc 2,17; Lc 5,31). Por isso mesmo é que o grupo de palavras *hygiáino/hyguieia* aparece nas tradições jesuânicas: ele supera doença e sofrimento e as curas acontecem a partir do seu toque e de sua palavra (Mc 5,34; Mt 12,13; 15,31) em qualquer momento e em qualquer lugar. Em sentido religioso, isto é importante para entender a práxis terapêutico-salvífica de Jesus em perspectiva espaço-temporal do sagrado: não se enquadra por determinações legais ou cúlticas. Todo tempo e todo espaço são oportunidades de fazer o bem (Mc 2,27-28) e é no corpo e na corporeidade que se concretiza esta experiência sagrada. Ao lado de Jesus, também os apóstolos recebem o dom de curar (At 4,10).

Já nas cartas pastorais, os termos têm outro significado. A doutrina e o anúncio cristãos são tidos como “são” ensino (1Tm 1,10; 2 Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1), como palavras “sãs” (1 Tm 6,3; 2 Tm 1,13) ou como doutrina “sã” (Tt 2,8). Este uso é compreensível apenas no contexto helenístico e aparece em oposição aos “mitos e genealogias” (1 Tm 1,4).

Nas cartas patrísticas, o termo aparece muito pouco. Assim, p.ex., 1 Clemente 61,1 admoesta para orar em favor da “saúde” dos reis e governantes.

A pesquisa que realizamos mostrou haver, no mínimo ou principalmente, duas tendências em relação à saúde/doença na Antigüidade. Uma tem características mais religioso-culturais e outra busca argumentos e experiências mais científicas. Poderíamos dizer que, de um lado, se encontram Alkmaion, Hipócrates e suas escolas e, do outro, divindades e práticas religiosas salutíferas. Percebemos também a existência de experiências que procuram a junção entre as duas tendências.

Em seguida, tentamos construir uma visão panorâmica das percepções sobre doença e saúde, bem como intervenções realizadas neste campo, num período que abrange não apenas o tempo restrito do movimento de Jesus, mas também a existência e o desenvolvimento de tradições, em cujo horizonte podemos compreender a prática terapêutica de Jesus e seu movimento.

1.2 Saúde na Filosofia e na Medicina Helenísticas

A ampla escala de sentido do termo *hygiáino* e decorrentes indica para a compreensão fundamental de que “ter saúde” é viver de forma equilibrada, em harmonia com o todo.

1.2.1 Alkmaion e Hipócrates

Escritores antigos viam a saúde garantida através do “equilíbrio das forças” (*isonomia ton dynámeon*, ALKMAION *apud* LUCK, 1959, p. 308). Alkmaion era médico e filósofo grego que viveu por volta do ano 500 a.C., sendo contemporâneo do médico Hipócrates. Ele defendia que as doenças existiam por causa de uma desequilibrada distribuição de forças no corpo, e que a saúde baseia na igualitária mistura destas energias. O equilíbrio estaria vinculado com a *nous*/“mente”, “capacidade intelectual”, sendo o cérebro a parte central da existência humana. Para Alkmaion, o “equilíbrio das forças” consistia no equilíbrio entre úmido, seco, frio, morno, amargo, doce etc. Destrutiva é a dominação exclusiva de um oposto. Com isso, Alkmaion retoma um antigo conceito da harmonia pitagoreana, que tem sua origem no campo ético-político. Também mais tarde, este grupo de palavras *hygiéis/hygiáino* indica sempre de novo para a compreensão das relações ordenadas entre os diversos grupos da sociedade. Ter saúde é ter calma e juízo. Esta determinação de saúde como mistura de diferentes qualidades e equilíbrio dos extremos é assumida em todos os tempos antigos.²

Hipócrates igualmente era grego, nascido no século V a.C. na ilha de Cós, numa ilustre família de médicos. É dele que provém o juramento médico (ANEXO A), realizado até hoje nas cerimônias de formaturas na área da saúde, visto que foi ele foi reconhecido como o ‘pai da medicina’. Já nesse período, havia uma

2 Todas estas indicações de conteúdo baseiam nos textos de Platão, Resp. II 372s; III 404-410; IV 444d; Polybius 28,17,12; Aristóteles, Metáf I 5p 986b 23; 986 a 15, citados em Luck (1959, 309-10).

tendência entre os médicos gregos a buscarem desvincular a medicina das práticas mágico-religiosas e da filosofia, num grande esforço de torná-la reconhecida como uma *téchne*, uma “arte”/”ciência” autônoma (CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 12), hoje tida como área de conhecimento. Hipócrates encontra-se entre esses médicos pioneiros, ao qual também se atribui alguns escritos que falam de sua profissão e de suas concepções.³

Tentando compreender a natureza humana, Hipócrates dizia não crer nos quatro elementos existentes no ser. Igualmente discute com outros médicos, para os quais o ser é sangue, ou bile, ou fleuma, uma substância coagida pelo frio e calor, doce e amargo, claro e escuro. Diante dessas tendências ‘unicistas’, ele afirma que

se o homem fosse uma unidade, nunca sofreria. Pois, sendo uma unidade, não haveria por que sofrer. Se realmente sofre, é necessário que haja também um único medicamento. Mas há muitos, pois há muitas substâncias no corpo, as quais, quando, contra a natureza, mutuamente se esfriam e se esquentam, e se secam e se umedecem, geram doenças; de tal modo que muitas são as formas (*idéai*) de doenças e seus tratamentos vários (HIPÓCRATES, *Da Natureza do Homem 2*, apud CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 42).

Assim, também para o ‘pai da medicina’, a origem de doenças encontra-se no desequilíbrio entre as substâncias do corpo, bastante semelhante à percepção de Alkmaion, como vimos acima. Para ele, uma pessoa tem saúde

quando estes humores [sangue, fleuma, bile amarela e negra] são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. O homem adoece quando há

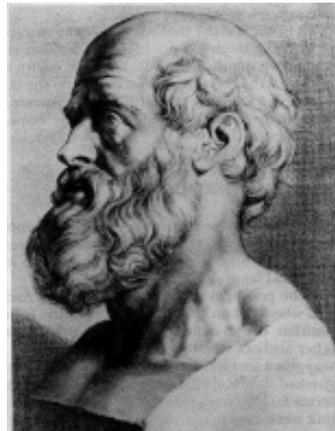
3 Há muitas biografias que datam de séculos posteriores, como a *Suta/Bíos*, do século X d.C., que recolhiam narrativas orais que circulavam por causa da fama de Hipócrates. O mesmo também vale para cartas que teriam sido escritas por Hipócrates em troca de correspondência com, p.ex., Artaxerxes, o rei da Pérsia. Numa delas, Hipócrates é chamado de “salvador”, “aquele que acalma a dor” e é colocado ao lado do deus Asclépio, por causa do “conhecimento que é digno de um deus”. Estas informações e maiores detalhes podem ser lidos, também no original grego, em Cairus e Ribeiro Jr. (2005, p.12-18).

falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais. Pois é necessário que, quando um desses humores se separa e se desloca para adiante de seu lugar, não só este lugar donde se desloca adoença, mas também o lugar no qual ele transborda, ultrapassando a medida, cause dor e sofrimento (HIPÓCRATES, *Da Natureza do Homem 4*, apud CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 43).

Hipócrates entende o funcionamento desses 'humores' [fluidos orgânicos] de acordo com a lógica natural das quatro estações do ano, e diz haver doenças que se manifestam mais fortemente no inverno, outras no verão e assim por diante. Dessa forma, "o médico deve tratar as doenças como sendo cada uma delas dominante no corpo conforme a estação anual que está mais de acordo com sua natureza" (HIPÓCRATES, *Da Natureza do Homem 8*, apud CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 46). Assim, o fleuma é frio e se manifesta mais fortemente no inverno; o sangue é úmido e corresponde à primavera; a bile amarela é quente e se liga às doenças do verão; a bile negra é seca e está ligada ao outono. Ele afirma também que o tratamento médico deve basear sempre em diagnóstico próprio e que o

médico deve por-se em oposição às constituições das doenças, às características físicas, às estações e às idades, e relaxar o que estiver tenso, e retesar o que estiver relaxado. Pois, assim, o sofrimento cessaria de fato, e parece-me ser isto a cura [*ischýos*] (HIPÓCRATES, *Da Natureza do Homem 9*, apud CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 46).

Um conselho médico que Hipócrates dá é que apenas se mude a dieta alimentar de uma pessoa se esta de fato for a origem da doença.



Busto de Hipócrates

Fonte: http://professornandao.blogspot.com/2008/06/20_ano_aula_8-os-pioneiros-da-gentica

O Tratado *Da Doença Sagrada*, datado na metade do século V a.C., reflete o processo de secularização característico da *pólis* grega e apresenta um embate entre o sagrado e o profano, afirmando a medicina como uma ciência/arte/*téchne*. Aqui, Hipócrates aparece em oposição a magos, curadores e taumaturgos que alegam a existência de doença cerebral ser causada por poder divino e que estas são curáveis através de purgações e encantamentos. Suas palavras são duras em relação a eles:

Os primeiros homens a sacralizarem esta enfermidade parecem-me ser os mesmos que agora são magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios e plenos de saber. Esses certamente, excusando-se, usam o divino para proteger-se da incapacidade de fazer valer o que ministram, e, para que não se tornem evidentes sabedores de nada, declaram essa afecção sagrada (HIPÓCRATES, *Da Doença Sagrada 2*, apud CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 62).

Em meio às discussões da origem, forma e evolução da doença, Hipócrates afirma categoricamente:

... não é a divindade que corrompe [torna impuro: *lymáinomai*] o corpo, mas a doença [...] Dessa forma, essa doença nasce e se desenvolve, a partir da agregação e desagregando, e não é de forma alguma mais impossível de ser tratada ou de ser conhecida; nem é mais divina do que as outras. [...] A corrupção [impureza] do cérebro é devida ao fleuma e à bile (HIPÓCRATES, *Da Doença Sagrada 11, 13, 15*, apud CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 74-76).

Nesse contexto, revela-se que para o médico Hipócrates – assim como para Alkmaion – o cérebro é a parte mais importante do corpo humano e que exerce o maior poder no ser humano. O cérebro, bem oxigenado, é o “interpretador da inteligência” e é “o primeiro dentre aquilo que há no corpo a sentir a consciência proveniente do ar” (HIPÓCRATES, *Da Doença Sagrada 17*, apud CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 78-9).

Enfim, para Hipócrates, as doenças do cérebro, consideradas por alguns de seus contemporâneos como sagradas, porque seriam causadas por divindades,

provêm das mesmas motivações que as demais, ou seja, provêm de coisas que se aproximam e que se afastam, como o frio, o sol e os ventos que estão em mutação e nunca se estabilizam. Mas isso é divino; de sorte que em nada se distinga essa enfermidade como mais divino do que as outras enfermidades, mas elas todas são divinas e todas elas são humanas. E cada (doença) tem sua natureza e sua propriedade em si mesma, e nenhuma delas é incurável nem intratável [...] É preciso, então, tanto nesta doença, como em todas as outras, não aumentar as enfermidades, mas apressar-se para exterminá-las, ministrando o que for mais hostil a cada doença, e nunca o que lhe for propício e habitual. Pois o mal prospera e aumenta devido àquilo que lhe é habitual, mas consome-se e se esvanece devido ao que lhe é hostil. Quem tem certeza sobre tal mudança nos homens e pode tornar o homem úmido e seco, quente e frio, pela dieta, este poderia curar essa doença, caso distinguisse as oportunidades oferecidas pelos meios propícios, sem purificações, sem artifícios mágicos e sem qualquer outras charlatanice deste tipo (HIPÓCRATES, *Da Doença Sagrada* 18, *apud* CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 79-80).

No Tratado *Da doença sagrada*, Hipócrates intenta negar o caráter especialmente divino de determinada doença. Esta tendência é amenizada na medida em que conclui que não há doença mais ou menos sagrada do que outra. No Tratado *Ares, Águas e Lugares*, Hipócrates vai destacar o caráter sagrado da doença pelo viés da natureza do meio ambiente. O grande desafio do médico é conviver com a natureza divina, sem intrometer-se nos desígnios divinos. Para ele, a esfera divina não é o espaço da medicina, nem o ambiente de atuação do médico, e qualquer incursão nessa esfera será punida com os vitupérios divinos, como febre e loucura. Para Cairus e Ribeiro Jr., que comentam as duas obras citadas, o objetivo das obras não é a

dessacralização da doença, mas a distribuição igualitária da característica sagrada por todas as doenças. [... A proposta em *Da Doença Sagrada*] não é que sejam os deuses excluídos das etiologias, mas que sejam desconsiderados no estudo da patogenia e, por conseguinte, na terapia (CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 143-144).

Para Hipócrates, não é nos ‘humores’ da natureza humana (fleuma, sangue, bile amarela e negra) que se vai encontrar o aspecto sagrado da doença, ou seja, nas causas físicas das doenças, mas nos ares, nas águas e nos climas que sobrepujam as condições e o contexto dentro do qual o médico pode atuar. Ao médico cabe diagnosticar e tratar a doença, buscando restituir ou instituir a normalidade da saúde, dentro das condições que os instrumentos da sua *téchne* e de seu *fármakon* “remédio” lhe possibilitarem.

1.3 Divindades salutíferas

No contexto da religiosidade popular helenística, as divindades salutíferas eram aquelas que cuidavam da saúde das pessoas. Os pedidos de ajuda e as pessoas doentes eram trazidos a seus templos, e lá igualmente também eram depositados estelas, inscrições e manufaturas em madeira, pedra ou metais, que davam testemunho das curas alcançadas. Veremos algumas dessas divindades.

1.3.1 Asclépio de Epidauro

Asclépio era um deus salutífero do mundo helenístico que foi amplamente venerado desde o século VI a.C. até o século III d.C. (HAUFE, 1973, p. 76). Era ligado a uma antiga divindade ctônica em forma de serpente, da Tessália. Este símbolo era associado “diretamente às divindades ctônicas, [e] acabou por se tornar o símbolo da medicina” (CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 16).

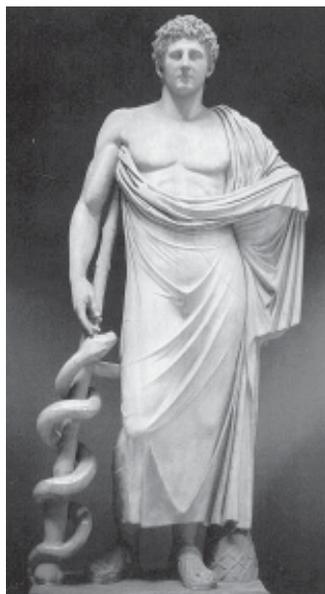


Imagem de Asclépio

Fonte: [www.templodeapolo.net\(...\)/big/asclepio.jpg](http://www.templodeapolo.net(...)/big/asclepio.jpg)

Asclépio herdou sua função de divindade salutífera de Apolo, deus salutífero grego com seu templo em Delfos. Dele também herdou o símbolo da serpente, e passou a atuar em Epidauro, no Peloponeso. Ali, conta-se o mito tessálico que Asclépio seria filho de Apolo e de Corónide; ao seu lado aparece a figura de Hygieia, a deusa Saúde.

Em seu templo em Epidauro, Asclépio realizava curas de doentes e reviveu mortos, e sua fama se espalhou por todo mundo helênico antigo. Testemunha disto são as representações de partes do corpo que foram curadas e as inscrições encontradas em seus templo e santuários. Atenas, Cós e Pérgamo tinham santuários dedicados a ele. Em 293 a.C., seu culto chega a Roma (HAUFE, 1973, p. 77), e a ele dá-se o título salutífero divino *sotér*/"salvador" e a ele dedicam-se hinos cúlctico-litúrgicos.

Os numerosos relatos de curas, documentados em grandes lápides, informam sobre a atividade de cura operada por Asclépio. Estas lápides foram encontradas no interior do templo e de santuários, com objetivo de "edificação dos peregrinos" (HAUFE, 1973, p. 77). Delas foram preservados 70 relatos de curas. A partir destes relatos, é possível reconstituir os procedimentos de cura: o principal era a *incubatio*, o ato de dormir no espaço interno do templo, sob amplos pórticos, a fim de que, através de sonhos, fosse realizada a intervenção divina da cura. Curadas eram pessoas cegas, hidrópicas e mudas; curados eram abscessos, mal de pedra, supurações, lombrites e dores de parto; curada também era a esterilidade. Os elementos mediadores da cura eram principalmente a água salutífera oriunda de fonte e a serpente sagrada.

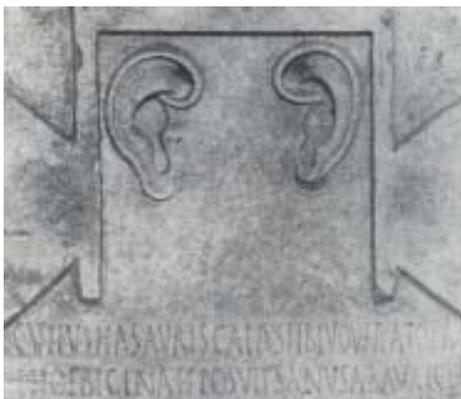
Os relatos informam que Asclépio também realizava operações: na 'cirurgia divina', chegava ao ponto de cortar a cabeça de um hidrópico e recolocá-la de volta após extraído todo o líquido. Uma lápide relata sobre Kleo, uma mulher que esteve grávida por 5 anos e que, por intervenção de Asclépio, deu à luz a um filho de 4 anos:

Sendo que estava grávida havia já cinco anos, ela foi suplicar ao deus e fez incubação no lugar sagrado (*abaton*). Tendo saído dos confins do santuário, deu logo à luz um menino que apenas nascido foi à fonte lavar-se e começou a correr em volta da mãe. Obtida essa graça, Kleo mandou gravar [numa lápide]: ‘Não admireis a grandeza do quadro, mas o poder do deus: por cinco anos Kleo carregou o peso no ventre até o dia em que resolveu fazer a incubação e o deus lhe devolveu a saúde’ (VENDRAME, 2001, p. 96).

O que se exigia da pessoa doente era fé nos relatos de cura, inscritos nas lápides dentro do templo ou dos santuários. A pessoa curada deveria oferecer honorários ao templo: “Asclépio se contentava com as dádivas mais humildes [...] e as pessoas mais ricas [...] escolhiam um material mais valioso (mármore, prata, ouro) ou representavam em esculturas as cenas da cura. Tampouco faltavam ofertas de ouro, animais e frutas” (HAUFE, 1973, p. 78).

A devoção a Asclépio poderia determinar toda a vida de alguém, como mostra o exemplo do orador Aristides (nascido em 117 d.C., em Esmirna): no santuário em Pérgamo, ele foi curado de uma enfermidade que tinha há 17 anos e desde então se converteu em devoto fiel a Asclépio. Suas convicções estão narradas literariamente nos *Discursos Sagrados*, chegando a chamar Asclépio de ‘Zeus Asclépio’ (HAUFE, 1973, p. 79).

Nessa tradição médico-religiosa, constituíram-se grupos de médicos, chamados “asclepiades”, que tinham laços familiares e/ou profissionais. Este título “invocava, em certa medida, uma es-



Lápide com imagem de orelhas/ouvidos curados
Fonte: Leipoldt; Grundmann (1973, fig. 22)

pécie de sanção divina similiar à que os antigos aristocratas e reis buscavam ao alegar uma ascendência divina” (CAIRUS; RIBEIRO JR., 2005, p. 17). Também Hipócrates teria sido um “asclépiade”⁴. Em seu epitáfio (século V a.C.) consta a seguinte epígrafe:

O tessaliano Hipócrates, da família de Cós, descansa aqui. Nascido do tronco imortal de Febo, ergueu muitos troféus contra as doenças [*nóson*], com as armas de Higéia, tendo obtido imensa glória não por acaso, mas por sua arte [*téchnai*].⁵

No século II d.C., o médico Nicias, de Mileto, dedicava-se a culto doméstico ao deus Asclépio, fazendo oferendas de fumo diante de sua imagem.

Ao lado das simpatias e adesões, havia também as antipatias e aversões que se expressavam muitas vezes em forma de ironias e gozações: o filósofo Aristófanes, em *Plutos*, ridiculariza a prática da *incubatio*; Plutarco faz piada e pergunta se Asclépio poderia prescrever a um judeu doente comer carne de cervo; o cínico Diógenes comenta que poderia haver muitas outras inscrições, se os não-curados tivessem obtido a cura⁶... Seja como for, todos esses documentos, na verdade, falam a respeito do fenômeno religioso que se estruturou em torno das atividades salutíferas realizadas por Asclépio, conhecido durante séculos no mundo greco-romano.

1.3.2 Ísis

O culto a Ísis pertence à multiplicidade das religiões orientais de mistério, e se diferencia substancialmente dos cultos tradicionais da religião romana. Ao contrário desses, que tinham seus

4 “Asclépiade de Cós” é o título que Platão atribui a Hipócrates em seu escrito *Protágoras*, 311b (*apud* CAIRUS; RIBEIRO JR. 2005, p. 16 e 21), onde igualmente se lê que textos de Platão e de Aristóteles o reconheciam como “asclépiade” e “grande médico” (Aristóteles, *Política* 1326a).

5 Inscrição extraída de *Antologia Palatina* VII, 135, 4,22, transcrita também no grego (*apud* CAIRUS; RIBEIRO JR. 2005, p. 24).

6 Todas estas informações acerca de outras vozes foram obtidas em Haufe (1973, p. 78-9).

rituais prescritos até nos mínimos detalhes e que tinham seus adeptos restritos a determinadas classes sociais, o culto a Ísis caracterizava-se por uma ilimitada variedade de atos religiosos e de abertura ao público. Não se restringia a uma classe nem a um só gênero. Ao contrário, homens e mulheres de todas as classes nele encontravam possibilidades de expressão e realização de suas necessidades religiosas e emocionais. Um papiro encontrado no Egito, em Oxyrhynchos, testemunha sobre este importante atributo pelo qual Ísis era adorada: “ela igualou a mulher ao homem”⁷. Sobre isso também relata o historiador Diodoro, quando descreve as relações matrimoniais egípcias, destacando inclusive a superioridade das mulheres (FECHNER *et al.*, 1988, p. 210).

Este culto, porém, não apenas teve adesão e expansão. Ele também sofreu represálias e perseguições por parte dos poderes romanos estabelecidos, talvez justamente por suas características de inclusão sociocultural. Aos poucos, através das expressões e manifestações populares, foi adentrando espaços de influência também na mentalidade religiosa de Roma, mesmo que permanecendo enquadrado na lei romana de que determinados templos podem ser construídos apenas fora do *pomerium* em Roma e cidades romanas.⁸ Enfim, este antigo culto egípcio, de existência milenar, espalhava-se em todo entorno do Mar Mediterrâneo nos primeiros séculos da era cristã (POMEROY, 1985, p. 340-1), ocasionando, a partir do século II, repressão também por parte da igreja cristã.

A deusa egípcia Ísis era considerada uma divindade salutífera e criadora. Aliás, no mundo antigo esta era uma capacidade restrita às divindades masculinas. Ísis adentra e rompe com esse estereótipo. A Ísis eram atribuídas qualidades que, no contexto

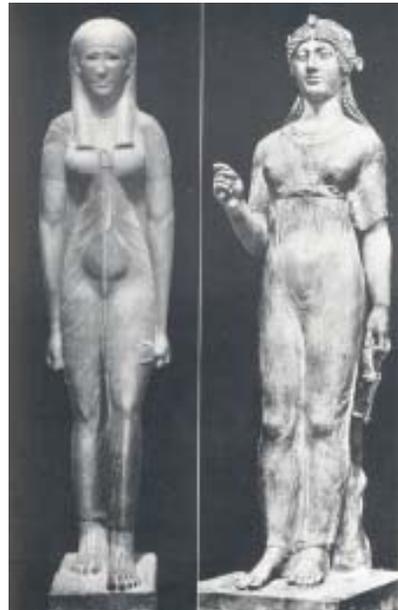
7 Este papiro atesta que a isonomia em relação ao gênero era uma das características da deusa e de seu culto. Maiores detalhes, veja *Oxyrhynchos Papyri* 11.1380.214-16 (*apud* POMEROY, 1985, p. 343).

8 O *pomerium* era o muro que separava a ‘periferia’ do ‘centro’. Templos de determinados cultos estrangeiros somente poderiam ser construídos nesse espaço, como também acontecia com as sinagogas judaicas. Sobre isso, veja maiores detalhes na minha tese doutoral (RICHTER REIMER, 1992, p. 98-114).

indo-europeu, eram típicas do deus do céu: o domínio sobre raio, trovão e ventos; ela domina sobre a atmosfera e sobre o mar (HAUFFE, 1973, p. 137). Assim, como deusa do céu, ela possuía o poder criador, pois ela separara a terra e o céu, deu aos povos as suas línguas e engendrou os alfabetos e a astronomia. Seu poder era ilimitado, como ilustra Plutarco: “seu poder se estende sobre a matéria que pode tornar-se em tudo e que tudo acolhe, luz e trevas, dia e noite, fogo e água, vida e morte, princípio e fim”⁹.

Por ser a deusa das águas, celebrava-se, no dia 05 de março, a grande festa *Navigium Isidis*, em que se colocava uma barca ao mar, carregada de objetos preciosos, enquanto um cortejo de fiéis a acompanhava a partir da praia, de forma solene e silenciosa, carregando imagens da deusa e símbolos cúlticos.

Junto com esse atributo criador sobre céus, terra e mar, Ísis também é venerada por causa de sua capacidade de reviver mortos. Conta a narrativa mítica que havia grande amor entre Ísis e seu irmão Osiris (que incorporava o deus sol) desde o ventre materno. Casaram-se – o que forneceu o modelo para a tradição egípcia de casamentos entre irmãos nas classes dominantes –, mas o enciumado irmão Set (que incorporava o deus das trevas) matou-o, esquartejando e espalhando as partes de seu corpo por



Ísis nas versões egípcia e grega
 Fonte: Leipoldt; Grundmann
 (1973, fig. 254-5)

⁹ Esta tradução é minha e feita de Plutarco, *Peri Isidos kai Osiridos* 372, 382 (apud POMEROY, 1985, p. 341).

todo o mundo. Ísis, em luto, procurou e reuniu as partes do corpo de Osiris e, através de seus poderes, trouxe-o de volta à vida. Com isso, os(as) adeptos(as) afirmavam a fé de que, através dos poderes de Ísis, também poderiam alcançar a ressurreição.

Por causa disto, honrava-se a deusa com outra grande festa, celebrada de 26 de outubro a 3 de novembro, em Roma, chamada *Isia*. Nesses dias dramatizava-se a morte e a ressurreição de Osíris através do protagonismo de Ísis. No final, a comunidade de fiéis exclamava onissonamente: “Nós o encontramos, e nos regozijamos!” (HAUFE, 1973, p. 138), e o ciclo do nascer e morrer podia continuar.

Todos esses atributos, além do fato de que a própria deusa passara por tantos sofrimentos e experiências humanas, fizeram que Ísis fosse uma deusa que tinha grande popularidade e adesão. Nos templos, havia culto diário (orações, aspersões, oferendas à deusa, oferendas alimentares aos sacerdotes), e o templo permanecia aberto durante o dia inteiro. Às pessoas leigas era permitido inclusive, quando tivessem necessidade de cura ou de consolo, habitar no templo durante mais dias, até obter o que buscavam. Assim é possível entender a fé que se espalhava por todos os lugares durante muito tempo. Em Cápua, p.ex., foi encontrada uma inscrição que faz uma confissão de fé à Ísis, transmitindo os conteúdos teológicos da devoção à deusa: “A ti, deusa Ísis, que és a Una e o Tudo”.¹⁰ Nesta sua função de toda-poderosa, ela não era louvada por exercer um poder que domina, mas porque seu poder tinha características de amorosidade e bondade (POMEROY, 1985, p. 342).

Neste sentido, o historiador grego Diodoro, nascido na Sicília no século I a.C., relata que Ísis socorria pessoas doentes através de admoestações oníricas: os sonhos revelavam o que os enfermos deviam fazer e quem obedecia as orientações da deusa imediatamente ficava curado(a). Grande foi a sua fama e devoção por

10 Veja Fechner (1988, p. 217), onde consta a inscrição CIL X 3800 que diz: *Tè tibi, una quae es omnia, dea Isis* – “A ti, a Una que é Tudo, deusa Ísis” – minha tradução.

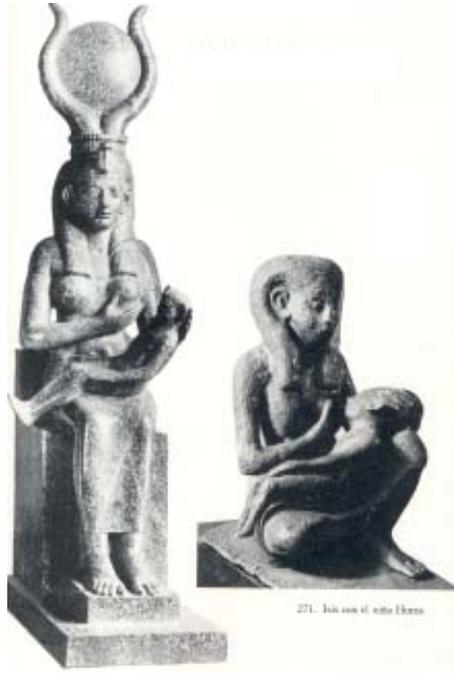
todo o mundo em torno do Mediterrâneo, porque “muitas pessoas, com quem a arte dos médicos fracassara, deviam a ela [Ísis] a salvação” (HAUFE, 1973, p. 79). Nas *Metamorfoses*, o poeta romano Ovídio conta, de forma plástica, como mulheres rezam para a deusa Ísis como salvadora que socorre em momentos de aflição, provavelmente e de forma especial em situação de parto (FECHNER *et al.*, 1988, p. 210).

Outro importante atributo religioso de Ísis foi o nascimento e a instrução de seu filho Hórus, gerado com Osiris, antes de sua morte. Hórus aprendeu com a mãe a arte de curar e a arte de pre-dizer, tornando-se, igual a ela, um benfeitor da humanidade. Enfim, como deusa e mãe, “tornou-se célebre sobretudo o oráculo salutífero de Ísis em Menuthis, que foi depois (desde Cirilo) reavivado pelos mártires cristãos Ciro e João” (HAUFE, 1973, p. 79), associando-o à Virgem Maria e seu filho Jesus¹¹.

1.4 ‘Homens divinos’ e outros taumaturgos

Nas religiões e culturas antigas não apenas se

Ísis em seu trono divinal e com seu filho-Deus Hórus
 Fonte: Leipoldt; Grundmann
 (1973, fig. 270-1)



11 Haufe remete para um livro escrito por J. Leipoldt (*Von Epidaurus bis Lourdes*, Leipzig, 1957), no qual o autor traça um paralelo da devoção religiosa dedicada à Ísis e à Virgem Maria e a seus filhos Hórus e Jesus. Sobre paralelos entre Maria e outras deusas na História da Igreja, veja Richter Reimer (2005, p. 86-95).

atribuía qualidades e capacidades que transcendiam as condições humanas a divindades ou heróis divinizados, mas também a certos homens que se sobressaíam por causa de seus dons especiais. Falava-se de *theiós anér* “homens divinos”. No mundo da filosofia, Pitágoras e seu discípulo Empédocles foram considerados como tais: faziam dietas rígidas, usavam vestes sagradas e realizavam milagres como, p.ex., reanimar uma mulher que estava em coma há 30 dias (HAUFE, 1973, p. 82). O médico de Siracusa, Menécrates, discípulo de Empédocles, autodenominava-se Zeus e realizava principalmente a cura de epiléticos, conclamando-os então ao seu seguimento e à divulgação de seus feitos (HAUFE, 1973, p. 82).

Também considerado *theós anér*, Alexandre de Abonutico, da Ásia Menor, foi o mais controvertido, porque se colocava na continuidade de Asclépio e até de Pitágoras. Em pleno século II d.C., ele estabeleceu o culto do deus-serpente Glicón, a ‘luz dos homens’ ou o ‘novo Asclépio’. Proferia oráculos através dos quais se realizavam as curas. Cada oráculo custava uma drácmia e dois óbulos. Contava-se que ele ganhava em torno de 70 a 80 mil dracmas anuais. Tinha apóstolos que se encarregavam de divulgar seus feitos, o que ajudou que seu culto tivesse muito êxito, inclusive em Roma (HAUFE, 1973, p. 83-4).

1.4.1 Apolônio de Tiana

Cronologicamente mais próximo do cristianismo originário, sendo contemporâneo do apóstolo Paulo, Apolônio de Tiana era o mais conhecido *theós anér* daquele tempo. Viveu em meados do século I d.C., mas sua ‘biografia’ foi escrita por Filóstrato, filósofo que viveu nos séculos II e III e que a escreveu a pedido da imperatriz Júlia Domna, segunda esposa de Sétimo Severo¹², que era

12 Conforme Vendrame (2001, p. 98, nota 10), Filóstrato teria escrito a obra por volta do ano 217; Mumprecht (1983, p. 989), em sua análise da obra de Filóstrato, afir-

igualmente filósofa e devota de Apolônio. Ele era considerado um “sábio divinamente iluminado e um taumaturgo dotado de força divina” (WEISER *apud* RABUSKE, 2001, p. 60). Ele pertencia à corrente filosófica do neopitagorismo e, como os sofistas, em suas viagens assimilou muita sabedoria oriental, entre outros, dos brâhmanes (HAUFE, 1973, p. 82). Pelo que podemos ler em Filóstrato, Apolônio

entendia a filosofia como culto, e para o filósofo ele conhecia principalmente obrigações religiosas e tarefas práticas. De acordo com ele, o culto deveria favorecer o reconhecimento de Deus e da virtude, e ele percebia o intelecto humano elevado através da milagrosa revelação divina, que dava à vida moral do asceta filosófico uma mais alta consagração (MUMPRECHT, 1983, p. 979 – minha tradução).

Os seus dons divinos constavam principalmente da previsão profética e da capacidade de curar pessoas doentes, expulsar demônios e revivificar mortos. Esses dons e milagres seriam narrados por Filóstrato não tanto para suscitar a admiração das multidões, mas “para convidar o leitor a ouvir o apelo da sabedoria [visto que com a narrativa], Filóstratos quer exaltar a pessoa, a liberdade, a sabedoria e até a natureza divina de Apolônio *em contraposição à figura do Cristo*” (RABUSKE, 2001, p. 98 – o destaque é meu). A respeito de uma possível ‘concorrência religiosa’ (que alguns também vêem entre Apolônio e o apóstolo Paulo), ela também pode ser entendida nas palavras de Mumprecht (1983, p. 1102 – minha tradução):

Tudo que poderia ser interpretado como tendo alguma relação com Cristo emergiu apenas da atmosfera comum da fé em milagres e do tipo de narrativa sobre milagres. Filóstrato, portanto, não es-

ma que a imperatriz Júlia Domna tinha uma predileção filosófica de refletir e discutir sobre problemas e fenômenos religiosos. Maiores informações sobre Júlia Domna e seu destaque na casa imperial, veja também Mumprecht (1983, p. 988-10) e artigo em <http://pt.wikipedia.org/wiki/J%C3%BAlia_Domna>.

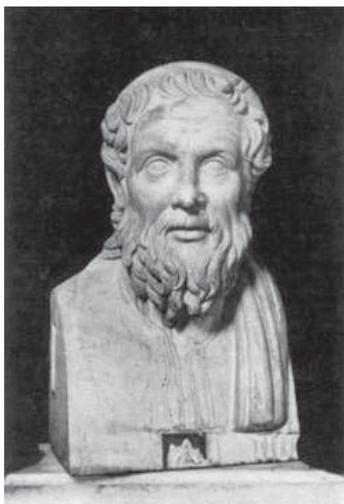
creveu sua obra em rivalidade com os evangelhos e não quis des-
tronar, com Apolônio, o Deus-Cristo.

Em todo o caso, haveria de se perguntar qual o interesse da imperatriz Júlia Domna nesta trama, em pleno século III, visto ter sido dela a encomenda de tal obra, a fim de “glorificar Apolônio” (MUMPRECHT, 1983, p. 989) e visto ser ela inclusive filha do sacerdote do deus Hélios, em Emesa (Síria).

Entre curas e milagres de Apolônio, constam a cura de um cego e de um paralítico, bem como a ressurreição de uma jovem, em Roma, no dia de seu casamento. Esta provinha de uma rica família consular. Apolônio se aproximou do féretro, pediu que depositassem a urna mortuária, pediu pelo nome da jovem, tocou-a, pronunciou palavras incompreensíveis e ela ressuscitou de sua “morte aparente” (*tu dokúntos thaná-tu*). Ela voltou a falar e retornou à casa paterna. O relato termina com as seguintes palavras de Filóstrato (Livro IV, capítulo 45 – minha tradução):

Se ele [Apolônio] percebeu nela ainda alguma faísca de vida que tivesse ficado despercebida dos médicos [...] ou se ele chamou de volta a vida apagada e a atçou, isto eu não tenho condições de provar, e igualmente as pessoas presentes não poderiam comprová-lo.

Semelhantemente ao apóstolo Pedro, Apolônio expulsou o demônio de um jovem possesso, em Atenas¹³. No livro IV, capítulo



Busto de Apolônio
Fonte: [www.nova-acropole.pt/.../
ApolonioDeTiana.jpg](http://www.nova-acropole.pt/.../ApolonioDeTiana.jpg)

13 A narrativa se encontra no Livro IV, capítulo 20 de Philostratus (1983, p. 391-3, no original grego).

lo 44 da Vida de Apolônio, Filóstrato relata o ocorrência de uma epidemia em Roma, chamada de *katárrun* pelos médicos, cujos sintomas eram tosse forte e rouquidão, por causa da qual muitas pessoas procuraram ajuda junto aos templos para implorar ajuda às divindades, em especial também em favor do imperador Nero que havia adoecido. Conta a narrativa que Apolônio considerou essa atitude do povo como “falta de conhecimento”, opondo-se às crenças romanas, pelo que foi levado ao tribunal do imperador. Quando se abriu o rolo para a leitura da denúncia escrita pelo tabelião, não havia palavra nenhuma escrita, sendo esse ‘desaparecimento da escrita’ também atribuído à força divino-mágica de Apolônio.

Historicamente tem-se a informação de que Apolônio transitava na casa imperial (MUMPRECHT, 1983, p. 983), mas acabou sendo julgado não só pelo tribunal de Nero (ver acima), como também pela corte de Domiciano, em Roma, porque este entendia que Apolônio competia com a sua própria divindade. O livro V da Vida de Apolônio, narrada por Filóstrato, fala deste julgamento. Mesmo que o discurso seja fictício, historicamente parece ser verossímil o fato de Domiciano ter perseguido e executado filósofos de tendência estoíca, entre os quais se encontraria também Apolônio¹⁴.

Em narrativa profundamente religiosa, conta-se que, após defender-se nesse julgamento, Apolônio desapareceu repentinamente e então ascendeu ao céu e, durante 40 dias, apareceu a seus discípulos, instruindo-os. Depois, entrando em seu templo, desapareceu sob o canto triunfal: “Eleva-te da terra! Eleva-te aos céus! Eleva-te!” (Livro VIII, capítulo 8-31).

As semelhanças com alguns relatos evangélicos e dos Atos dos Apóstolos ficam evidentes, como bem o demonstra o texto de At 14,8-18: um paralítico é curado por Paulo. As pessoas pensam tratar-se de um ‘homem-Deus’, ao que Paulo e Barnabé respondem que são apenas ‘homens’ que anunciam o Deus Vivo em palavras

14 Ver nota explicativa n° 65, no Livro VIII de Filóstrato, acerca deste julgamento em Roma.

e ações, entre elas também milagres. Em resposta, as multidões querem oferecer-lhes oferendas. Penso que estas semelhanças entre os relatos taumatúrgicos podem estar ligadas às próprias expressões religiosas do contexto greco-romano, que não se restringem às experiências judaico-cristãs. Como tal, elas podem configurar, na história das religiões, parte de controvérsias e concorrências existentes entre representantes destas diversas expressões religiosas. Afinal, não se trata apenas de poderes divinos, mas também (e talvez principalmente!) de relações de poder que vão sendo construídas pelos seus representantes, com suas implicações políticas, econômicas e socioculturais na forma(ta)ção de mentalidades.

1.5 Mais um pouco de Filosofia sobre saúde e doença...

Na doutrina dos bens filosóficos, para os platônicos e peripatéticos a saúde está entre as ‘coisas boas’, sendo ela o bem humano maior que Platão diferencia dos bens divinos¹⁵. É por isto que a arte de curar pode ser uma das mais bem considerada entre as *téchnai*¹⁶. Sendo a saúde o todo da vida ordenada e equilibrada, o caminho para sua obtenção e preservação é claramente orientado: tudo que é desmedido prejudica a saúde¹⁷. Regras de saúde são normas para o corpo¹⁸. Assim como se fala de saúde e doença do corpo, também se fala de saúde e doença da alma¹⁹. A saúde da alma é tida como *sofrosyne*/“moderação”, “prudência”²⁰. A saúde do corpo e da alma perfaz um todo, com o que se busca evitar também uma supremacia dos cuidados do corpo.

15 Platão, Leg I 631c; V 733e-734d (*apud* LUCK, 1969, p. 309).

16 Veja a discussão que se trava sobre qual seja a melhor *téchne* em Platão, Gorg 452 a. Comentários veja Luck (1969, p. 309).

17 Aristóteles, Eth Nic II 2 p 1104 a 16-17 (*apud* LUCK, 1969, p. 309).

18 Platão, Gorg 504 c.

19 Platão, Tim 86 b (*apud* LUCK, 1969, p. 310).

20 Platão, Resp III 404e; IX 571d; Phaedr 231 d (*apud* LUCK, 1969, p. 310).

O estoicismo considera *theiós anér* apenas quem é sábio e, portanto, mais próximo de Deus (LUCK, 1969, p. 10). Diferente de correntes platônicas e neopitagoreanas, é no estoicismo ortodoxo que se acentua a separação da saúde do corpo e da alma. A virtude é consequência da saúde da alma, e o vício é consequência da doença. Toda ‘paixão’, diferente da tradição platônico-aristotélica, é entendida como doença. Em alguns papiros mágicos, “saúde”/*hyguieia* pode estar colocada ao lado de “vida”/*dzoé* e “salvação”/*sotería* podendo receber o significado de “salvação”. No gnosticismo, o interesse pela saúde praticamente inexistente, porque o ser humano é considerado “mortal do ponto de vista do corpo, mas imortal do ponto de vista da faculdade humana”²¹. Teríamos aqui, talvez, uma desconsideração de cuidados para com o corpo, visto que este é a ‘prisão da fagulha celestial’ = alma na compreensão antropológica pessimista do gnosticismo, existente a partir do século II.

1.6 Saúde no Judaísmo Helenístico

Veremos rapidamente também algumas noções básicas sobre saúde no mundo judaico, no período entre o século II a.C. até o século II d.C.

1.6.1 A Septuaginta (LXX)

O termo *hyguíaino* / “ter saúde”, “sasar” é usado 41 vezes na versão grega da Bíblia Hebraica (LXX), sem que tenha algum equivalente próprio na língua hebraica. No hebraico, encontraremos o termo “vida”/*haiyim* que é dádiva divina, que engloba a saúde. Em 9 passagens, *hyguíaino* traduz o termo hebraico *shalom* / “paz”,

²¹ Esta é uma afirmação encontrada no escrito gnóstico *Corpo Hermético* (apud LUCK, 1969, p. 310 – minha tradução do grego: *thnetós mén diá to soma, athánatos dé diá ton usióde ánthropon*).

para demonstrar o bem-estar da vida humana (Gn 29,6; 37,14; 43,27s; 2 Rs 20,9) ou o bom desenvolvimento dos animais (Gn 37,14). Em Ex 4,18, o termo transmite um desejo de paz, bem como em Dn 10,19. Nesta reprodução traduzida do pensamento hebraico, todos os bens da pessoa podem estar incluídos no termo “saúde” (1 Rs 25,6) e em Pv 13,13 ele significa “viver bem”. Em Dt 28,35 e Is 38,9 significa “sasar”.

O substantivo *hyguíés* / “saúde” aparece 10 vezes e é utilizado para falar sobre o retorno tranqüilo dos soldados (Js 10,21), onde se traduz o termo hebraico *shalom* / “paz”. Em Is 38,21 (38,9), o termo significa “sasar”, “salvar”, traduzindo o termo hebraico *haiyah*, o que indica para a relação intrínseca entre vida biológica e vida diante de Deus (ver também Os 6,2 e Ecl 30,14). Em Eclo 30,14-21 encontra-se um ‘louvor à saúde’, no qual, sob influência helenista, se afirma que “saúde é melhor que riqueza”. Ao ‘louvor à saúde’ corresponde o ‘louvor ao médico’ (Eclo 38,1-15), onde se afirma que a recuperação da saúde provém de Deus e que o médico e a medicação são criação de Deus.

Destas menções, principalmente de Eclesiástico (Jesus ben Siraque), depreende-se que há mudança da mentalidade e cultura judaicas no campo da fé e da ciência. O médico e a medicina ainda têm caráter sagrado, religioso, mas já se admite uma conexão entre fé e ciência. Quando alguém adoece, o que prevalece ainda é o ritual e a experiência religiosos: orar, arrepender-se dos pecados, a decisão de converter-se e realizar sacrifícios; somente depois se busca um médico, o qual atuará igualmente conforme as prerrogativas religiosas (SCHIAVO; SILVA, 2000, p. 73-4).

1.6.2 O Judaísmo Helenístico

Destacamos, aqui, duas fortes e representativas tendências judaico-helenísticas da Antigüidade: o historiador galileu Josefo e o filósofo egípcio Filão de Alexandria.

Josefo, em seus escritos, usa poucas vezes os termos que se referem à saúde. Assim, p.ex., fala de Herodes o Grande em sua

velhice, estando ele doente: após ter dividido seu reino entre os filhos, com quase 70 anos, sua doença piorava também por causa das desavenças e dos conflitos familiares; sentia-se enfraquecido em sua *psiché* a ponto de “nem mesmo na saúde [*hyguieia*] sentir algum tipo de alegria” (*Bel* I 647, minha tradução). Ele utiliza os termos, traçando uma relação entre pensar e agir de forma saudável (LUCK, 1969, p. 311). De seus escritos é possível deduzir que Josefo ainda crê que doenças estão ligadas a demônios, mas que a cura também depende do conhecimento que se tem de ervas com poder de cura (SCHIAVO; SILVA, 2000, p. 74). Estas plantas também eram utilizadas como instrumento mediador da cura, como podemos ler no texto de Josefo, o qual faz uma memória apologética de Salomão e seus poderes de cura (*Antiguidades Judaicas* VIII, 2,5 *apud* RABUSKE, 2001, p. 59-60):²²

Eu vi pessoalmente um dos nossos, Eleazar, libertar os possessos de espíritos malignos, em presença de Vespasiano [imperador], de seus filhos e demais guerreiros. A cura se realizou da seguinte maneira: Eleazar segurou, sob as narinas do possesso, um anel no qual introduzira uma daquelas raízes indicadas por Salomão. Fez com que o doente a cheirasse e, assim, retirou o espírito maligno pelas narinas. No mesmo instante, o possesso caiu prostrado e Eleazar, pronunciando o nome de Salomão e os provérbios por ele compostos, esconjurou o espírito maligno a não voltar mais para aquele homem. E para mostrar aos presentes que tinha realmente o poder de fazer tal coisa, Eleazar colocou uma bacia ou outro recipiente cheio d’água, não distante dali, e ordenou ao espírito maligno que, logo que saísse do homem possesso, entornasse a água e convencesse os espectadores de que havia abandonado o homem. Isto também aconteceu, realmente, e assim se manifestou a sabedoria e a ciência de Salomão.

22 Sobre a fama dos poderes de curas e exorcismos do rei Salomão há uma série de textos em Josefo, bem como o próprio texto apócrifo Testamento de Salomão, que muito fala acerca destes dons do rei. Maiores informações, bibliografia e alguns detalhes, veja Schiavo e Silva (2000, p. 81-2).

Achei que devia referir esses fatos para que conheçam todos como é poderoso o espírito do rei [Salomão] e como ele era agradável a Deus, e para que as virtudes excelsas desse rei não ficassem ocultas a ninguém debaixo do sol.

Seguindo uma vertente diferenciada, mais filosófica, Filão de Alexandria utiliza os termos que se referem à saúde de forma semelhante ao estoicismo. Assim, quando escreve sobre as virtudes, afirma que quando a *psiché* está “sã”, nada pode prejudicar o corpo (FILÃO, *Virt.* 3,13 *apud* LUCK, 1969, p. 311). A *psiché* tem saúde quando “os pensamentos são (*hoi hyguíainontes lógoi*) têm preponderância sobre paixões e doenças” (FILÃO, *Abr.* 223 *apud* LUCK, p. 311 – minha tradução), sendo que a doença, considerada como ‘depravação’ da alma, é o motivo de todo sofrimento. O fundamento de uma *psiché* sã é “a mente”/nus como diretriz e equilíbrio da existência: estando ela saudável, não é necessário duvidar da salvação plena (FILÃO, *Migr.Abr.* 119, 124 *apud* LUCK, p. 311). No processo da cura, também para Filão é importante unir o conhecimento ‘fitoterápico’ à ritualística religiosa, como se depreende de seu escrito acerca dos Terapeutas do Deserto, em Qumran: no processo terapêutico, pressupõe-se que o terapeuta saiba orar e saiba cuidar, mudando hábitos de vida e de mentalidade (LELOUP, 2003, p. 24-32).

1.6.3 Expressões Judaicas em textos do Talmude e de Qumran

Todos os textos e escritos que estamos arrolando são oriundos e refletem determinado contexto histórico-cultural, no qual estão inseridos e que sem dúvida também contribuíram na forma(ta)ção de mentalidades. Nesse sentido, para a época que estamos estudando, a mentalidade e a espiritualidade judaicas muito influenciaram a vivência e a elaboração escrita das experiências em torno de Jesus. Isto também vale para os relatos de cura no Novo Testamento. No que diz respeito à tradição rabínica, ela tem seus próprios escritos (p.ex., Talmude), mas podemos

(re)conhecê-la parcialmente também nos próprios textos evangélicos. Em relação às curas, é possível perceber concordâncias e divergência entre a tradição talmúdica e a evangélica: “No essencial, Evangelhos e escritos rabínicos concordam quanto aos fatos, embora divirjam na interpretação” (VENDRAME, 2001, p.93), também no que concerne à realização de curas no dia do sábado.²³

O texto talmúdico é diferente do texto bíblico, porque faz parte de sua interpretação e porque é um trabalho sincrônico que busca reunir uma multidão de vozes e de tempos num mesmo texto. Enquanto o texto bíblico é prescritivo, o talmúdico é dialético e contém centenas de debates, controvérsias e casuísmos (SCLIAR, 1999).

Por tratar de tradições que buscam e implicam a sobrevivência da pessoa e da comunidade, é de se esperar que os textos talmúdicos também tratem da questão de saúde, doença e sua prevenção, bem como de processos terapêuticos. Assim, p.ex., sabiamente se recomenda: “A comida é excelente para o ser humano até os quarenta anos; depois, é melhor recorrer aos líquidos”, ou então, “A mudança de hábitos é o início da doença” (SCLIAR, 1999, p. 29).

Como a Bíblia, o Talmude faz ainda uma certa associação entre vontade divina e doença, mas a doença não é entendida como um resultado automático do pecado, assim como a saúde não é resultado automático da virtude. Scliar (1999, p. 30) apresenta a fala do rabino Ben Azzai, do século II: “Qual a recompensa por uma boa ação? A boa ação. Qual o castigo por um pecado? O pecado”. Percebe-se, aqui, que a associação de pecado e doença não é automática nem imediata, o que aponta para mudança de mentalidade e tradição judaicas, presente também no texto de João 9,1-3, na narrativa de cura de um cego de nascença.

23 A respeito das curas realizadas no dia de sábado também por outras lideranças judaicas, e não só por Jesus, veja Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer (1999, p. 53-56).

Além disso, e dando continuidade à tradição sapiencial, textos talmúdicos também testemunham sobre a significativa mudança de paradigmas e procedimentos no processo terapêutico: registra-se a ascensão e o reconhecimento do médico e da medicina no contexto judaico. Isto transparece numa narrativa que envolve o famoso Rabi Akiva, que viveu entre o primeiro e o segundo século d.C.

Um homem dirigiu-se ao Rabi Akiva, dizendo que estava doente e perguntando o que devia fazer. O Rabi Akiva orientou-o a respeito, mas o homem resolveu interpelá-lo a respeito de uma outra questão: se o corpo humano pertence a Deus, têm os homens o direito de nele intervir? ‘Qual a tua ocupação?’, perguntou Akiva. ‘Sou vinhateiro’, respondeu o homem, mostrando o podão que levava. Akiva então replicou: ‘Assim como podas a tua vinha – também criada por Deus – e cuidas dela, também pode o ser humano tratar de suas doenças’ (SCLAR, 1999, p. 30-1).

O que chama especial atenção é a comparação que o texto faz entre o corpo humano e a planta. Ambos os casos tratam da natureza, sobre a qual o ser humano tem a possibilidade de intervir, sem necessária ou unicamente recorrer à mediação divina. Nesse contexto é importante destacar que, nessa época, muitos rabinos também exerciam a profissão médica, e isso incluía principalmente aconselhar as pessoas doentes a respeito de dietas e de modos de vida, o que pressupunha uma boa dose de sabedoria. Buscando evitar certas práticas taumatúrgicas mágicas, os rabinos proibiam a recitação de passagens do Talmude para obter curas milagrosas.

Mesmo assim, essa prática taumatúrgica também existia entre rabinos judeus. Há textos da Hagadá que falam do rabino Hanina ben Dossa, que viveu na Galiléia nos anos 70 d.C. e era conhecido como o milagreiro da chuva que também realizava curas. Na tradição judaica, seu elemento mediador era a oração:

Conta-se que R. Hanina ben Dossa orava pelos doentes e podia predizer quem viveria e quem morreria. Perguntaram-lhe como o

sabia. Ele respondeu: ‘Se a minha oração sai da minha boca com facilidade, sei que será aceita; do contrário, sei que será anulada’ (Mixná, Beracot 5,5 *apud* COUSIN, 1993, p. 26).

[...] O filho de R. Gamaliel tinha adoecido. O pai enviou mensageiros a R. Hanina ben Dossa para pedir que ele orasse pela misericórdia divina. Quando os viu chegando, se pôs a orar ao Misericordioso pelo doente. Ao descer, disse aos mensageiros: ‘Podem ir, a febre o deixou’ [...] Eles se sentaram e anotaram a hora em que isto aconteceu. Ao chegar em casa, o filho de R. Gamaliel estava curado, e o pai confirmou exatamente a hora anotada (Talmude, Beracot 34b *apud* COUSIN, 1993, p. 27).

Outro texto da tradição rabínica fala de um exorcismo realizado pelo rabino Shim'on ben Yohai, discípulo de Akiva, que viveu nos anos 150. A narrativa liga o exorcismo à obtenção da anulação do decreto imperial que havia proibido ao povo judeu a observação do sábadado e da circuncisão:

Aconteceu que o governo iníquo tinha promulgado um decreto (pelo qual proibia aos judeus) de observar o sábadado e a circuncisão (e se lhes impunha) de ter relações sexuais com suas esposas no período de suas regras [impureza!]. Os mestres então disseram: ‘Quem irá (a Roma) para desviar de nós esta calamidade? Pois que vá R. Shim'on b. Yohai, ele que está afeito a milagres’... Pelo caminho, eles [...] encontraram ben Tamalyon (um demônio, que lhes disse): ‘Querem que eu vá com vocês?’ [...] B. Tamalyon então se antecipou e entrou na filha do imperador. Chegado que foi (também ele, R. Shim'on) disse: ‘Saia ben-Tamalyon!’ Após essa ordem (o demônio) a abandonou e foi-se embora. (O imperador) então disse: ‘Pedi-me o que quiserdes!’ Foram conduzidos à sala do tesouro para que escolhessem o que mais lhes agradasse. Eles encontraram aí o decreto (fatal) e o rasgaram... (*Me'ilah* 17^a/b *apud* VENDRAME, 2001, p. 95).

Textos de Qumran igualmente sinalizam o avanço da medicina aliada às práticas taumatúrgicas. Muitos desses textos interpretam e relêem grandes figuras e eventos encontrados na Bíblia

Hebraica. Assim, p.ex., o Gênesis Apócrifo apresenta Abrão como curandeiro-exorcista; no Livro dos Jubileus, Noé tem o conhecimento ‘fitoterápico’ e o dom da oração para curar; sob autoria do Pseudo-Filão, Davi é caracterizado como poeta divino e exorcista; um midrax de Dn 4 apresenta Daniel com dons de curar e perdoar pecados.²⁴ Destacamos, aqui, um texto do Livro dos Jubileus (Jub X, 12.14 *apud* SCHIAVO; SILVA, 2000, p. 77) acerca de Noé, porque interliga os dons taumatúrgicos e os conhecimentos medicinais da época:

Indicamos a Noé todos os medicamentos contra as doenças dele, e os enfeitiçamentos dele, como podia curá-los com as ervas da terra. E Noé escreveu todas essas coisas em um livro, à medida que nós o instruíamos acerca de todo tipo de remédio [...], e ele deu tudo o que havia escrito a Sem, seu filho primogênito.

1.7 Encaminhando para os próximos estudos

O conceito ‘teia de significados’ socioculturais nos ajuda a entender a diversidade das práticas taumatúrgicas e medicinais existentes no contexto dos cristianismos originários como práticas que auxiliam a forma(ta)r ou sedimentar identidades. Todas estas práticas tinham mensagem e significado identificadores para fornecer elementos estruturadores de pertença e coesão, apresentando um capital simbólico de valoração positiva que busca responder às necessidades profundamente humanas. Entre elas está a busca por saúde através da cura.

Como vimos, no contexto dos cristianismos originários, em suas tradições e em outras, havia uma multiplicidade de gente e divindades que realizavam curas de doenças através de conselhos sábios, de práticas taumatúrgicas ou medicinais, ou às vezes incluindo todas elas. É nesse contexto que podemos entender as narrativas evangélicas que falam sobre a atividade salutífera de Je-

24 Informações obtidas em Schiavo; Silva (2000, p. 73-79) e Martinez (1995, 273-77).

sus. Em sua práxis terapêutica, temos indícios para perceber tanto sintonia quanto desarmonia em relação a outras práticas taumátúrgicas, no judaísmo e fora dele. Como outros taumaturgos, também Jesus tinha seus apóstolos(as) e missionários(as) que ajudaram a difundir a fé em seus poderes e a expandir o seu movimento em todo o entorno do Mar Mediterrâneo. E este também é um dos motivos pelos quais ainda hoje podemos nos dirigir a ele e colocar em seu colo nossas necessidades e nossos agradecimentos.

Referências

- CAIRUS, Henrique F.; RIBEIRO JR., Wilson A. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. (Coleção História e Saúde; bilíngüe).
- COUSIN, Hugues. *Narração de Milagres em ambientes judeu e pagão*. São Paulo: Paulinas, 1993. (Documentos do Mundo da Bíblia, v. 8)
- FECHNER, Érika et al. Quellenlektüre zur Isisreligion: patriarchatskritische Notizen. In: *Reader: Patriarchatsanalyse als Aufgabe feministischer Befreiungstheologie*. Kassel: Sommeruniversität, 1988. p. 208-218.
- HAUFE, Günter. Religiosidad helenística popular. In: LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W. (Orgs.). *El Mundo del Nuevo Testamento*. VI: Estudio Histórico-Cultural. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973. p. 75-140.
- JOSEPHUS, Flávio. *De Bello Judaico*. Der Jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher. Bd. I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.
- LEGGEWIE, Otto. *Platon: Gorgias*. Kommentar. 8. Aufl. Münster: Verlag Aschendorff, 1978.
- LELOUP, Jean-Yves. *Cuidar do ser*. Fílon e os Terapeutas de Alexandria. Tradução de Regina Fittipaldi et al. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LUCK, Ulrich. *hyguié, hyguiano* ktl. In: FRIEDRICH, Gerhard (Org.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: W.Kohlhammer Verlag, 1969. V. 8, p. 308-313.
- MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto. Tradução de Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1995.

MUMPRECHT, Vroni (Hg.). *Philostratos: das Leben des Apollonios von Tyana*. Griechisch-deutsch. München; Zürich: Artemis Verlag, 1983.

PHILOSTRATOS. *Das Leben des Apollonios von Tyana*. Griechisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Vroni Mumprecht. München; Zürich: Artemis Verlag, 1983.

PLATON. *Gorgias*. Text. Hg. Franz Heidbüchel. 10. Aufl. Münster: Verlag Aschendorff, 1984. (texto original grego)

POMEROY, Sarah B. *Frauenleben im klassischen Altertum*. Trad. do inglês Norbert F. Mattheis. Stuttgart: Kröner Verlag, 1985.

RABUSKE, Irineu J. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Bíblia e História)

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; CEBI; Vozes, 1999.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: eine feministisch-theologische Exegese*. Mit einer Einführung von Luise Schottroff. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1992.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Bíblia em Comunidade: Teologias Bíblicas, v. 8).

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. *Jesus milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Estudos Bíblicos).

SCLIAR, Moacyr Jaime. *Da Bíblia à psicanálise: saúde, doença e medicina na cultura judaica*. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz; Escola Nacional de Saúde Pública, 1999. 168 p. (Tese Doutoral).

VENDRAME, Calisto. *A cura dos doentes na Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2001.

WIKIPEDIA. Art. Alkmaion (Philosoph). Disponível em: <[http://de.wikipedia.org/wiki/Alkmaion_\(Philosoph\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Alkmaion_(Philosoph))>. Acesso em: 03 out. 2007.

WIKIPEDIA. Art. Júlia Domna. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/J%C3%BAlia_Domna>. Acesso em: 09 abr. 2008.

ANEXO A: Juramento de Hipócrates

Juro por Apolo médico, Asclépio, Hígia, Panacéia e todos os deuses e deusas, e os tomo por testemunhas que, conforme minha capacidade e discernimento, cumprirei este juramento e compromisso escrito:

Considerar igual a meus pais aquele que me ensinou esta arte, compartilhar com ele meus recursos e se necessário prover o que lhe faltar; considerar seus filhos meus irmãos, e aos do sexo masculino ensinar esta arte sem remuneração ou compromisso escrito, se desejarem aprendê-la; compartilhar os preceitos, ensinamentos orais e todas as demais instruções com os meus filhos, os filhos daquele que me ensinou, os discípulos que assumiram compromisso por escrito e prestaram juramento conforme a lei médica, e com ninguém mais; utilizarei a dieta em benefício dos que sofrem, conforme minha capacidade e discernimento, e além disso repelirei o mal e a injustiça; não darei, a quem pedir, nenhuma droga moral, nem recomendarei essa decisão; do mesmo modo, não darei a mulher alguma pessário para abortar; com pureza e santidade conservarei minha vida e minha arte; não operarei ninguém que tenha a doença da pedra, mas cederei o lugar aos homens que fazem esta prática. Em quantas casas eu entrar, entrarei para benefício dos que sofrem, evitando toda injustiça voluntária e outra forma de corrupção, e também atos libidinosos no corpo de mulheres e homens, livres ou escravos. O que vir e ouvir, durante o tratamento, sobre a vida dos homens, sem relação com o tratamento, e que não for necessário divulgar, calarei, considerando tais coisas segredo. Se cumprir e não violar este juramento, que eu possa desfrutar minha

vida e minha arte afamado junto a todos os homens, para sempre; mas se eu o transgredir e não o cumprir, que o contrário aconteça.

Extraído de: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 151-2.

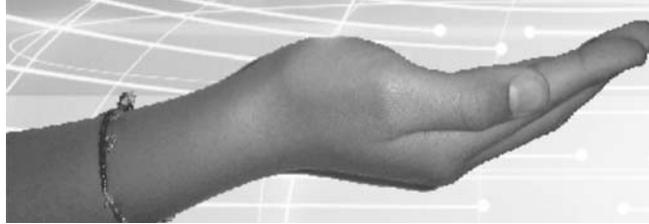


2

Elementos teóricos e interpretativos sobre representação e superação do mal nas curas de Jesus

Neste estudo, queremos contribuir na construção de elementos teóricos para a compreensão de textos e imagens como formas de representação de mundo e de existência, as quais constituem o imaginário que é permeado de valores e expectativas. Vamos elucidar como de acordo com esse referencial, a representação é portadora também do poder simbólico que mobiliza e controla a vida social através do ‘dizer’ e do ‘fazer crer’. Neste contexto, desde a Antigüidade, a doença tem sido entendida como experiência social de caos e desequilíbrio, sendo uma das formas de representação do Mal que vai construindo identidades de coesão ou exclusão social. Assim, as curas de Jesus e de outros taumaturgos da época eram reconhecidas como ação da divindade que intervém e interfere nas relações sociais e simbólicas de corpos doentes e sofridos, reconstruindo, portanto, também identidades. Esses processos terapêuticos refletem não apenas relações de poder, mas também poder(es) em relação que possibilitam libertação e superação do Mal.

Para desenvolver essa abordagem e esse conteúdo, esboçamos primeiramente algumas reflexões de como podemos entender os textos bíblicos, especificamente os evangelhos, como fonte de história sociocultural antiga.



2.1 Textos como representação do (ser-no-)mundo

Textos bíblicos, especificamente os evangelhos sinóticos como fonte para nossos estudo e reflexão, não pretenderam ser biográficos nem quiseram simplesmente descrever algo que tivesse ocorrido. Eles são fruto de longos caminhos e processos de ação, reflexão, conflitos e opções, realizados por grupos e comunidades cristãs na segunda metade do século I. Brotam do chão de comunidades de fé e carregam em seu bojo um de seus objetivos que é o de (a)firmar conteúdos catequéticos como instrumentos de construção de identidades e de divulgação daquela expressão religiosa.

Na exegese bíblica, especificamente por meio da metodologia histórico-crítica¹, os evangelhos de Lucas, Marcos e Mateus são considerados sinóticos, porque podem ser lidos paralela e comparativamente em sua estrutura literária, cronológica e de conteúdos. Estes textos são resultado de um período de aproximadamente 40 a 60 anos de transmissão oral sobre a atuação de Jesus de Nazaré, quando este vivia na Galiléia e na Judéia no início do século I. Durante este período e em diferentes comunidades cristãs no entorno do Mar Mediterrâneo, formaram-se pequenas coleções de ditos, de curas e milagres, de ensino, de narrativas biográficas de Jesus etc. que foram, finalmente, organizadas e compiladas redacionalmente por pessoas pertencentes a comunidades cristãs distintas.

A análise sinótica pode ajudar a compreender que, já no século I, as comunidades cristãs são heterogêneas tanto nas suas fontes literárias, nas concepções cristológicas e eclesiológicas, quanto na sua organização eclesial e ministerial. As diferenças que percebemos entre os evangelhos apontam, portanto, para concepções teológicas e político-sociais distintas, e muitas vezes con-

1 Sobre a questão sinótica como parte da análise da redação, veja principalmente Wegner (1998, p. 122-145). Informações básicas sobre o método histórico-crítico na exegese bíblica são encontradas nas p. 17-26. Veja também Koester (2005, p. 63-69).

flitivas entre as diversas igrejas no final do século I. Os evangelhos, assim, oferecem-nos indícios para a reconstrução também da autocompreensão das diferentes comunidades em seus distintos contextos de vida. Esta reconstrução deve considerar também as representações de mundo e de existência, as quais constituíam o imaginário permeado de valores e de expectativas destas comunidades, expressas através de suas convicções e aspirações religiosas.

Esses textos fazem parte de uma tradição cristã – diversa e até divergente, mas contendo núcleos (in)formativos comuns – assentada por escrito nos evangelhos, com o objetivo de explicar e difundir um dado religioso-social, fazendo do próprio texto um meio comunicativo para a missão. Como documento literário, os evangelhos servem para solidificar e reler parte da tradição, bem como formar e/ou fortalecer identidade e pertencimento religiosos. Seu objetivo, portanto, não é apenas informar, mas simultaneamente formar!

Portanto, os evangelhos resultam de intenso trabalho de transmissão e de redação, realizado em condições socioeconômicas e religiosas nada favoráveis para os grupos que o realizavam: eram considerados *religio ilícita* para o Império Romano; eram taxados por grupo herético para o judaísmo formativo-rabínico incipiente²; suas precárias condições econômicas dificultavam a aquisição do material necessário³. Com grandes dificuldades, os evangelhos, então, ‘nascem’ no seio de comunidades cristãs, como

2 Sobre os conflitos com o grupo de fariseus, sobrevivente da Guerra Judaica, e as decisões por ele tomadas no Concílio de Jâmnia/lavneh, no ano 80, veja Koester (2005, p. 224, 402) e Richard (1997, p. 7-9). Também conforme os irmãos Stegemann (2004, p. 255), este concílio decidiu que grupos e comunidades cristãs, chamados de ‘nazareus’, não mais podiam reunir-se nas sinagogas, porque eram tidos como ‘hereses’. Somente a partir deste concílio é que houve uma separação entre igreja e sinagoga. Os grupos eclesiais cristãos passam a reunir-se em e a organizar-se a partir de casas de seus membros.

3 Sobre utilização e reaproveitamento de pergaminhos, de tábuas e outros materiais para a escrita de textos do Novo Testamento, veja K. Aland e B. Aland (1981), com ilustrações e vasta bibliografia.

narrativa testemunhal a partir da fé vivenciada e da práxis vivida. Todos eles são escritos pós-pascais e por isto refletem, por um lado, a história de Jesus de Nazaré, marcada pela memória de grupos e comunidades que criam ser ele o Messias prometido. Por outro lado, estes textos refletem simultaneamente as realidades das comunidades, suas percepções e concepções, bem como suas formas de construção de identidade e de organização eclesial na sociedade mais ampla no final do século I. É por isto que as diferenças na análise sinótica tornam-se tanto mais relevantes, porque remetem à heterogeneidade inter-eclesial já nos seus primórdios.

É neste sentido que também podemos entender textos como representação. Como tal, eles carregam em si uma ambigüidade enquanto fontes para a reconstrução das representações existentes em determinados grupos e sociedades no passado. Os textos não são aquilo que aconteceu, o que também é pressuposto da análise exegética histórico-crítica⁴. Como resultado de um processo tradutivo, esses textos estão embutidos de intenções e efeitos narrativos, sendo que podem ser vistos também como ‘modelo de ação’: “Textos são formas específicas de um agir humano; são ações simbólicas que se utilizam de signos polissêmicos e por isto necessitam da interpretação” (THEISSEN, 1974, p. 37, minha tradução). É assim que eles relatam, através de processos de seletividade e intencionalidade, sobre algo que aconteceu no passado. Enquanto narrativas elaboradas subjetivamente, que pretendem ser verdadeiras, elas apresentam versões sobre fatos realmente acontecidos, procurando dar respostas para necessidades atuais.

4 A história e o significado da análise textual e literária na exegese do Novo Testamento podem ser lidos em Wegner (1998, p. 39-121), com vasta indicação bibliográfica. Sobre a proximidade entre procedimentos metodológicos adotados por historiadores(as) da Nova História Cultural-Intelectual e a exegese histórico-crítica, veja Selvatici (2005, p. 188-190), que esboça um breve histórico do método histórico-crítico, desenvolvido principalmente a partir do século XVIII. Uma boa relação entre história das mentalidades e exegese histórico-crítica é delineada por Sudário Cabral (2006, p. 221-226). Especificamente sobre este método exegético, veja Volkmann *et al.* (1992).

O texto [...] tem, pois, uma pretensão à verdade e refere-se a um passado real, mas toda a estratégia narrativa de refigurar essa temporalidade já transcorrida envolve representação e reconstrução [...] O texto histórico se figura como um *ter sido*, mas de forma problemática, por não ser mais observável nem passível de re-experimentação, ele é apenas *memorável* (PESAVENTO, 2004, p. 36).⁵

Também os textos evangélicos são, como dizíamos, representação do acontecido, visualizados como fontes ou documentos por quem faz a pesquisa. Eles são, assim,

representações do passado que se constroem como fontes através do olhar do historiador [...] ou exegeta, cujo objetivo é] reconstruir com as fontes as representações da vida elaboradas pelos homens [*sic!*] do passado. Fonte como representação do passado, meio para o historiador chegar às representações construídas no passado. [...] a realidade do passado só chega ao historiador por meio de representações (PESAVENTO, 2004, p. 42).

Neste estudo, não farei uma análise exegética de algum texto evangélico específico. O objetivo é contribuir na reflexão e na consolidação de um referencial teórico que toma as ações simbólicas, entre elas a representação, como importantes instrumentos de acesso e compreensão de narrativas de curas e exorcismos. Destacarei, para estas reflexões, apenas os textos de Mc 2,1-12 e 5,1-20.⁶

2.2 Representação, dimensões simbólicas e realidade

Os textos evangélicos são importantes fontes para a percepção e reconstrução de um horizonte amplo de vida dentro do conjunto de mentalidades no contexto histórico-cultural do século I. Temos acesso a esta realidade através de uma linguagem altamente

5 Sobre os 'jogos da memória', incluindo os procedimentos de seletividade e resignificações, veja Chevitarese (2005, p. 1416-17).

6 Um quadro geral de curas e exorcismos praticados por Jesus é apresentado por Vendrame (2001, p. 47-49). O estudo exegético de Mc 5,1-20 está apresentado, nesse livro, no capítulo 5.

simbólica e interpretativa de tradições antigas, especialmente veterotestamentárias no confronto também com tradições helênicas que circulam no mundo habitado do Mar Mediterrâneo.⁷ Neste sentido, “é impossível perceber qualquer realidade fora de um determinado quadro conceitual, sendo a linguagem que a descreve sempre interpretativa” (ATLAN *apud* GUERRIERO, 2002, p. 98). Esta linguagem simbólica está inserida no campo do imaginário que apre(e)nde algo somente à medida que a percebe e a interpreta.

A importância das diversas formas de comunicação já havia sido destacada na abordagem sobre o imaginário, feita por Tânia Navarro Swain (1994, p. 46):

a vida social produz, além de bens materiais, bens simbólicos e imateriais, um conjunto de representações, cujo domínio é a comunicação, expressa em diferentes tipos de linguagem, discursos que se materializam em textos ‘imagéticos’, iconográficos, impressos, orais, gestuais, etc.

Para Swain, o imaginário opera em dois tipos de registros: o da paráfrase (repetição sob outro invólucro) e o da polissemia (criação de novos sentidos, deslocamento de perspectivas). Nestas duas vertentes, o imaginário pode “reforça[r] os sistemas vigentes/instituídos e ao mesmo tempo atua[r] como poderosa corrente transformadora” (SWAIN, 1994, p. 52). Para ela, a ação do imaginário social é política e pode operar rupturas não apenas comunicativas, mas também sociais.

Nas Ciências Humanas, especialmente no campo da antropologia e da história, a introdução do referencial da representação tornou-se importante principalmente a partir das duas últimas décadas do século XX⁸, procurando resgatar dimensões culturais mais profundas. Deu-se atenção ao “processo mental da reali-

7 A este respeito, veja o capítulo 1, neste livro.

8 Maiores informações das pesquisas feitas por Mauss e Durkheim, veja em Pesavento (2004, p. 39ss).

dade, produtor de coesão social e de legitimidade a uma ordem instituída, por meio de idéias, imagens e práticas dotadas de significados que os homens [*sic!*] elaboravam para si” (PESAVENTO, 2004, p. 24). Neste processo, a dimensão simbólica foi sendo incorporada para analisar as formas de organização social e religiosa, porque nelas eram observadas formas cifradas de representar o mundo. Palavras, gestos e imagens apontavam para além daquilo que estava registrado. A história das mentalidades e a história cultural passaram a perguntar pelo cotidiano inscrito em textos, imagens, inscrições, poesias etc., para perceber como as elaborações mentais eram articuladas com as realidades cotidianas e como as experiências cotidianas se traduziam e fixavam como valores e normas. Começou-se a perceber que “não haveria separação entre texto e contexto, e aquilo que se convencionava chamar de real era dado por objetos discursivos, fixados historicamente pelos homens [*sic!*]” (PESAVENTO, 2004, p. 33).

Nesta mudança epistemológica, portanto, estava em jogo também a compreensão e a definição de realidade. “Expressas por normas, instituições, discursos, imagens e ritos, tais representações formam como que uma realidade paralela à existência dos indivíduos, mas fazem os homens [*sic!*] viverem por elas e nelas” (PESAVENTO, 2004, p. 39). Neste sentido, representar é presentificar algo ou alguém ausente. No estudo etimológico de Falcon (2000, p. 92), o conceito da representação tem duas acepções principais:

a ‘representação’ entendida como objetivação, figurada ou simbólica, de algo ausente [...] e a ‘representação’ definida como ‘estar presente em lugar de outra pessoa’, substituindo-a, podendo ou não ‘agir em seu nome’ na qualidade de seu ‘representante’.

Na ambigüidade do conceito, é importante frisar que a representação não é nem cópia, nem imagem perfeita do real, mas uma construção realizada a partir dele, contendo em si um papel substitutivo.

O conceito de representação tornou-se central como idéia de representação associada ao imaginário e ao simbólico, sem ter de estar associado à “pobre e antiga idéia de real” (FALCON, 2000, p. 96). Torna-se necessário, pois, entender e definir os ‘imaginários sociais’ como ‘representações sociais’. Nas abordagens textuais,

os imaginários sociais constituem ‘representações’ cujos sentidos devem ser apreendidos nos textos dos próprios imaginários [... para] tentar perceber como tais imaginários ‘constituem’ a própria realidade, inclusive a social. [...] O imaginário social é assim uma força reguladora da vida coletiva que, ao definir lugares e hierarquias, direitos e deveres, constitui um elemento decisivo de controle dessa mesma vida coletiva, aí incluído o exercício de poder⁹.

As representações, portanto, são portadoras de sistemas simbólicos, carregam sentidos ocultos, internalizam-se no inconsciente coletivo, apresentando-se como ‘naturais’. Assim,

a força das representações se dá não pelo seu valor de verdade, ou seja, o da correspondência dos discursos e das imagens com o real [..., mas] pela sua capacidade de mobilização e de produzir reconhecimento e legitimidade social. As representações se inserem em regimes de verossimilhança e de credibilidade, e não de veracidade. [... No campo das representações,] o mundo é construído de forma contraditória e variada, pelos diferentes grupos sociais. Aquele que tem o poder simbólico de dizer e fazer crer sobre o mundo tem o controle da vida social e expressa a supremacia conquistada em uma relação histórica de forças (PESAVENTO, 2004, p. 43).

Numa perspectiva sociocultural e religiosa, nossa proposta é investigar e entender as realidades do passado através de suas representações, “tentando chegar àquelas formas, discursivas e imagéticas, pelas quais os homens [*sic!*] expressaram a si próprios e o mundo” (PESAVENTO, 2004, p. 42). No intuito de apre(e)nder

⁹ Falcon (2000, p. 101) refere-se aos estudos de sociedades antigas, realizadas por Mauss.

estas realidades passadas, recorre-se ao conceito do imaginário como

sistema de idéias e imagens de representação coletiva que os homens [*sic!*], em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo. [...] O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquização, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão ou o conflito (PESAVENTO, 2004, p. 43).¹⁰

Este imaginário é uma forma de realidade, um “regime de representações, tradução mental não-reprodutora do real, que induz e pauta as ações” (PESAVENTO, 2004, p. 44). Assim, o imaginário se tornou uma categoria (p)referencial para expressar a capacidade humana de representar o mundo e os valores nele construídos. Entrecruzam-se, assim, o mundo das coisas do cotidiano e o mundo das coisas do desejo. Estes dois mundos são inseparáveis, o real e o imaginário.

O real é sempre o referente da construção imaginária do mundo, mas não é o seu reflexo ou cópia. O imaginário [...] remete às coisas [...] do cotidiano da vida dos homens [*sic!*], mas comporta também utopias e elaborações mentais que figuram ou pensam sobre as coisas que, concretamente, não existem. Há um lado do imaginário que se reporta à vida, mas outro que se remete ao sonho, e ambos os lados são construtores do que chamamos de real (PESAVENTO, 2004, p. 47).

O real, portanto, já estava sendo entendido como “fruto da interpretação dos humanos sobre a realidade exterior” (GUERRIERO, 2002, p. 98). Guerriero, porém, também destaca que o imaginário está perpassado pela razão, a qual por sua vez não é apenas objetiva, mas também subjetiva, e está ligado à corporeidade

¹⁰ Veja também Swain (1994, p. 48), que já afirmava ser o imaginário um “forjador de sentidos, de identidades, de (in)coerências”, visto que não se pode separar os agentes de suas representações que definem comportamentos e inculcam valores.

e à afetividade. Em jogo, para ele, não está apenas a veracidade, mas a verdade. Tanto na racionalidade mítica quanto na científica, a noção de verdade é estabelecida através da

crença envolvida nas representações simbólicas. O fundamento da lógica científica e também a do imaginário é o princípio de não-contradição. O imaginário [...] possui princípios de ação, racionalidade e causalidade coerentes. Nele, o critério da verdade é a eficácia desses princípios. Essa lógica própria, passível de ser construída e reconstruída, distingue o imaginário da simples ilusão (GUERRIERO, 2002, p. 99).

As representações simbólicas fazem parte do universo religioso que integra a vivência de pessoas e grupos à medida que fizer ou tiver sentido para os mesmos. É a partir disso, e na abertura para adaptações, que são construídas redes de significações e representações que pautam a noção de verdade: “Aquilo que chamamos por realidade é uma construção social [...] e esta realidade inventada só se torna verdadeira quando se acredita na invenção” (GUERRIERO, 2002, p. 99)¹¹. Assim, a representação é portadora também do poder simbólico que mobiliza e controla a vida social através do dizer e do fazer crer.

Por fim, retomamos o que dizíamos no início: nas narrativas, deve-se considerar uma mediação entre aquilo que teve lugar um dia e o texto que agora relata sobre o ocorrido. Quem narra mediatiza, seleciona dados e os relaciona entre si, dispondo-os em seqüência que dá inteligibilidade ao texto. Uma narrativa é como se fosse um ‘terceiro tempo’ que pode refigurar imaginariamente algo do passado, almejando “ocupar o lugar deste passado, substituindo-o. É, pois, representação que organiza os traços deixados pelo passado e se propõe como sendo a verdade do acontecido”.¹² Nas narrativas existe uma

11 Aqui, Guerriero interpreta e remete para os teóricos Berger, Luckmann e Watzlawick.

12 Pesavento (2004, p. 49-55) refere-se principalmente às reflexões e análises de Ricoeur (1997).

convergência entre uma função de representância, que se opera no domínio da produção, na relação que se opera entre a construção da narrativa histórica e o passado preservado nos traços que restam, e a função da significância, presente no domínio da leitura, na relação entre o mundo do texto e o do leitor (PESAVENTO, 2004, p. 54).

Assim, a narrativa ou o discurso histórico que não operam pela veracidade, mas pela verossimilhança, objetivam produzir um efeito de verdade que substitui o passado, tomando seu lugar. E, neste sentido, também o texto é representação.

2.3 Representação e superação do mal em narrativas evangélicas

Como é que um texto-representação apresenta formas de representação do Mal dentro do recorte temático por nós proposto, ou seja, em processos terapêuticos junto a Jesus? Como é que as narrativas sobre curas e exorcismos praticados por Jesus podem remeter à representação e à superação do Mal?

Em primeiro lugar, é importante destacar um princípio epistemológico, observado nestas próprias narrativas. Um dos lugares privilegiados para a representação, enfrentamento e superação do Mal é o corpo de crianças, mulheres e homens. Este corpo é apresentado numa concepção dualista de doente/sadio; habitação de Deus/de demônio, no qual se desdobra uma luta entre o bem e o mal. É no corpo e a partir dele, portanto, que se constroem sistemas simbólicos que dão sentido de coesão ou de exclusão nas relações de poder construídas em todas as dimensões da vida humana. O corpo torna-se texto-tessitura no qual se inscrevem, lêem e se interpretam as ações da própria pessoa, da coletividade e da esfera transcendente que nele se concretizam.

2.3.1 Doença e possessão como representação do mal

As narrativas evangélicas sobre curas e exorcismos remetem a uma realidade de doença, miséria, exclusão e abandono no

século I. Refletem e pressupõem também uma profunda religiosidade, especificamente a fé em milagres, que estava concentrada especialmente em situações concretas de necessidade, de posseção demoníaca, doenças, fome, desqualificação social. O imaginário religioso, presente nas narrativas sobre curas e exorcismos, refere-se a um problema social generalizado: a interrupção de comunicação entre as pessoas, uma profunda alienação nas relações sociais (THEISSEN, 1974, p. 247).

Para Scliar (1999, cap. 2, p. 6, impressão), no relato bíblico sobre saúde-doença predomina um modelo profundamente religioso. Diferente, porém, de outras religiões da Antigüidade, aqui não são espíritos malignos os responsáveis pela doença. A doença quase sempre é vista como punição que vem do Senhor por causa do não-cumprimento de sua vontade: “Se não me escutardes e não puserdes em prática todos estes mandamentos, se desprezardes as minhas leis [...] porei sobre vós o terror, a tísica e a febre...” (Lv 26,16). Mas aqueles que cumprem os preceitos divinos têm outro destino: “Servireis ao Senhor vosso Deus e ele abençoará vosso pão e vossa água e afastará de vosso meio as enfermidades” (Ex 23,25).

Numa das principais doenças existentes no mundo antigo, a lepra, o sacerdote tinha a função de rotular o paciente como ‘puro’ ou ‘impuro’.¹³ No caso de impureza, via-se nas lesões a evidência do castigo divino, do qual a pele era um alvo habitual. O castigo, portanto, era bem visível e implicava a segregação do pecador.¹⁴ Assim

13 As doenças mais lembradas na Bíblia são a lepra e a cegueira, e é interessante observar que as narrativas evangélicas de cura apresentam apenas homens (!) como portadores destas doenças. A este respeito, veja outras informações no capítulo 3, desse livro. Conforme Vendrame (2001, p. 50), além do próprio mal físico, elas “têm conotação religiosa e simbólica: a lepra era considerada o castigo de Deus por excelência, e a cegueira significava, muitas vezes, a incapacidade de perceber as maravilhas de Deus”.

14 Scliar (1999, cap. 2, p. 8, impressão) faz uma relação com a continuidade do processo de exclusão dos leprosos com a história do cristianismo, que estabeleceu leprosários na Europa a partir do século IV. Para as igrejas, após o Concílio de

como a Bíblia, também posteriormente o Talmude e a teologia rabínica fizeram uma associação entre a vontade divina, a doença e o sofrimento (SCLiar, 1999, cap. 2, p. 11-12, impressão).

No Judaísmo, portanto, doenças eram “aptas a simbolizar males maiores, de ordem espiritual” (VENDRAME, 2001, p. 22). Elas remetiam para o afastamento da pessoa em relação a Deus, à desobediência dos mandamentos divinos, colocando a pessoa em condição de pecado, em consequência do que doenças eram compreendidas como castigo divino.

Esta mentalidade está refletida também no Novo Testamento, e Scliar (1999, cap. 2, p.12, impressão) situa os relatos evangélicos sobre as curas praticadas por Jesus nesse contexto religioso, entendendo suas cuidadosas respostas sobre a origem da doença ser ou não resultado do pecado como reflexo dos debates rabínicos existentes na época. Além disto, ele também entende que o poder de Jesus que foi transmitido aos apóstolos serviu de instrumento para a propagação da nova expressão religiosa.

A relação entre pecado e doença e sua dimensão simbólica são, portanto, profundas e duradouras na compreensão judaico-cristã. A doença seria o resultado de uma vida em desobediência à vontade de Deus, expressão de pecado. Nesse sentido, a pessoa doente era tida como representação do Mal encravado em seu corpo, sua pele, e que sinaliza para o pecado, a desobediência e o seu resultado. Foram o sistema simbólico e as imagens de representação coletiva que construíram essa concepção, disseram e fizeram crer nesta realidade, atuando como poderosa força de construção de relações de exclusão e anomia¹⁵.

Lyon, em 583, um leproso representava uma ameaça pública. A comunidade, no intuito de proteger seus membros sadios, expulsava os leprosos, cuja doença era incurável. Ao invés do sacerdote, agora era o bispo que fazia o diagnóstico, com a ajuda de clérigos e (!) de um leproso, que era especialista no assunto.

15 Os mecanismos e o funcionamento desta construção de sistemas simbólicos já foram vistos anteriormente. Especificamente remetemos, aqui, para Pesavento (2004, p. 42-3) e para Scliar (1999, cap. 2, p. 9, impressão), em cujo estudo das regras que definem doença/saúde, pureza/impureza torna-se imprescindível o referencial de sistemas simbólicos.

Esta relação de pecado/doença/anomia transparece na narrativa da cura do paralítico (Mc 2,1-12). Aqui, as dimensões do visível e do invisível são perceptíveis, o pecado é invisível, mas a paralisia é visível: “O pecado mereceu a morte; a paralisia é o mensageiro inflexível do acontecimento da morte. O pecado e a culpa, a transgressão e o peso de consciência formam, para as pessoas da Bíblia, um emaranhado indestrinchável” (BERGER, 2004 [1996], p. 17).

Se o pressuposto bíblico da doença é uma violação da lei sagrada, então o retorno à obediência seria o elemento propiciador da cura. O pecado e tudo o que ele implica só pode ser perdoado por Deus e/ou seu representante, que cura e perdoa com uma palavra ou um gesto. O perdão, portanto, torna-se imprescindível para a superação do Mal através (do agente) de Deus, o qual restaura a vida pessoal e sociocultural da pessoa. Restabelecem-se os vínculos de pertença, adesão e fidelidade com Deus, e a cura torna-se expressão pública e visível deste perdão e da superação do Mal (Mc 1,27-28; 1,45; 2,12; 5,20; 5,42; 7,37; Mt 9,8; 9,26; 9,31; Lc 5,15; 5,26; 7,17; 8,39; 9,43; 13,17; 18,43). A saúde, enfim, pode ser restabelecida através do perdão e da mudança de vida (conversão):

a doença é um aspecto do mal que se introduziu no mundo, rompeu a comunhão do homem [*sic!*] com Deus e com outros, e destruiu a harmonia da criação; porém Deus não quer a morte do pecador, mas que se converta e viva (VENDRAME, 2001, p. 36).

Também a possessão atuava como representação do Mal. Fenomenologicamente, a possessão pode ser brevemente assim descrita: fisionomia modificada, mudança de voz, expressão de outra individualidade; há profunda alteração emocional, com convulsões e aquisição de grande força física (RABUSKE, 2001, p. 25). Para o tempo de Jesus, a possessão era característica da habitação de demônio(s) no corpo de uma pessoa, causando mal, segregação social e religioso-cultural. Trata-se de um fenômeno que não envolve apenas um indivíduo, mas todo um grupo ou uma sociedade e que permite identificar esquemas culturais vigentes naquele contexto (THEISSEN, 1974, p. 247-251; RABUSKE, 2001, p. 36).

A pessoa possessa é representativamente habitação/morada do Mal. No caso da pessoa possessa, o referencial do imaginário social nos ajuda a perceber as relações de poder socioculturalmente estabelecidas, pois ele define seu lugar e sua (des)qualificação, seus direitos e deveres. No caso do possesso (Mc 5,1-20), estas relações estão referendadas no lugar socialmente atribuído a ele: morar nos sepulcros fora da cidade, ser preso com cadeias, ferimentos corporais. Sem dúvida, o imaginário social, com toda sua força de representância e significância, constitui um decisivo elemento de controle da vida pessoal e coletiva (FALCON, 2000, p. 101).

No *constructo* simbólico religioso-social, a dominação de demônios é dominação estrangeira/estranha. Numa sociedade que consegue expressar seus problemas e intenções em linguagem mítica, como é o caso da sociedade judaico-cristã no século I, a pressão social e política – no caso dos romanos – pode ser interpretada como dominação de demônio(s) (THEISSEN, 1974, p. 253). O próprio sistema romano pode estar sendo expresso, na possessão da “Legião” de Mc 5, como representação do Mal.¹⁶



Representação da Legio Fretensis
Fonte: www.legioxi.ch

16 Uma relevante contribuição para a análise exegético-hermenêutica de Mc 5,1-20 está registrada no capítulo 5, deste livro.

A narrativa de Mc 5 mostra que, na possessão, as relações acontecem em nível de representação, envolvendo as esferas imamente e transcendente, visíveis e invisíveis, históricas e meta-históricas. Assim, o “espírito imundo” chamado “Legião” fala com Jesus como “Filho do Deus Altíssimo” (Mc 5,1-14). A “Legião”¹⁷ se torna corpo no homem possesso; o “Deus Altíssimo” se torna corpo em Jesus, seu Filho. A luta entre estes poderes opostos se manifesta no corpo do homem possesso. A narrativa refere uma ação simbólica pública e coletiva: o possesso representa uma “ansiedade coletiva em face do imperialismo romano” (MEYERS, 1992 [1988], p. 240). Seu corpo torna-se objeto da disputa e da demonstração de poder. O invisível se torna concreto no homem espiritual e materialmente oprimido e discriminado. Esta manifestação se realiza em dois campos simbólicos opostos: um que transtorna e que mantém o homem “preso em correntes”; outro que liberta, restaurando o “perfeito juízo” do homem (5,15).

Como compreender esta representação simbólica de poderes opostos, sendo que uma atua no sentido de reforçar sistemas de dominação vigentes e a outra no sentido de desinstalar e transformar este mesmo sistema (SWAIN, 1994, p. 52)? Num contexto sociocultural que expressa seus problemas através de uma linguagem mítico-simbólica, os grupos sociais e religiosos que se encontram sob pressão de coesão/exclusão podem interpretar a sua situação como ameaça que se expressa através da existência e ação de demônios. Sintomas de possessão podem ter sido apre(e)ndidos socialmente e se esses sintomas forem aceitos como formas de expressão de conflitos insolúveis, então o exorcismo se oferece como possibilidade de resolver estes problemas (THEISSEN, 1974, p. 248). Talvez seja exatamente por isso que os evan-

17 O nome Legião para caracterizar o “espírito imundo” faz parte de referencial simbólico que remete para a realidade do exército romano que ocupa toda a região, tirando autonomia e causando toda sorte de opressão e sofrimento. A este respeito, veja também Meyers (1992 [1988], p. 237-240).

gelhos apresentam vários sumários, nos quais destacam a ação curadora e exorcística de Jesus, a qual reúne multidões e adeptos (Mc 1,32-34; Mt 4,23-25; 8,16-17; 9,35-38; 15,29-31; Lc 4,40-41; 6,17-19).

2.3.2 Curas e exorcismos como superação do mal

Para uma melhor compreensão de comunidades cristãs originárias é decisivo observar como elas enfrentavam os temores e os processos de exclusão sociais também através de um conjunto de sistemas simbólicos, entre os quais estão narrativas e memórias de curas e exorcismos realizados por Jesus. Simultaneamente, as narrativas também remetem para a preocupação que as comunidades (pós-pascais!) tinham com as suas pessoas doentes, cuidando delas, para que não passassem por necessidades materiais em decorrência de doença e falta de (condições de) trabalho. Lembrando do passado, articulavam as necessidades e formas organizacionais do seu presente. Doença, enfim, não era entendida apenas como problema físico e econômico, mas também sociocultural (THEISSEN, 1974, p. 249). Assim, os processos terapêuticos devem ser compreendidos no contexto de comunidades que transmitiram estas tradições como ações simbólicas coletivas, com as quais grupos e comunidades reagem contra situações de necessidade e com as quais encontravam forças para organizar seu cotidiano através de ações simbólicas profundamente socioculturais. Assim, as comunidades mantinham viva e significativamente atual a memória da práxis libertadora de Jesus.

Desde meados do século XX, a Escola da História das Religiões (principalmente na Alemanha) realiza estudos comparativos entre as narrativas de milagres, as quais refletem paralelos entre os milagres de Jesus e de outros taumaturgos da época (registrados apenas nos séculos seguintes).¹⁸ Com isto, presta rele-

18 Maiores informações e textos, veja capítulo 1, deste livro.

vante contribuição para o estudo dos milagres evangélicos, situando-os no ambiente cultural mais amplo do mundo greco-romano. Para Meier, estes paralelos (também em suas formas literárias) não servem para demonstrar tanto a historicidade dos relatos, mas ajudam a compreender que os milagres de Jesus “foram inseridos em sua tradição pela igreja primitiva, que competia com outras tradições religiosas onde se exaltavam os realizadores de milagres” (MEIER, 1998 [1994], p. 45).¹⁹

Na exegese, as curas e os exorcismos evangélicos são considerados milagres. Para uma interpretação simbólica das curas de Jesus é importante destacar que elas, entendidas como milagres, são sinais que

apontam sempre para uma realidade mais profunda e invisível. Eles são indícios experienciáveis de constelações mais complexas de acontecimentos. [...] É precisamente por esta razão que não se pode diminuir o valor de sua dimensão corporal (BERGER, 2004 [1996], p. 15).

Para a Bíblia, portanto, os milagres de cura fazem parte da esfera de coisas e das relações de causa e efeito invisíveis, indemonstráveis e inexplicáveis, tornadas visíveis no corpo doente e em sua cura.

As narrativas de milagres, especificamente nos evangelhos, reivindicam o senhorio de Deus e seu(s) representante(s) também sobre estas esferas, e por isso chegam a declarar que Jesus é vitorioso também sobre os demônios e demais potestades. Há, pois, uma forte concorrência entre o Deus de Israel e outros poderes

19 Estes paralelos também são destacados por Vendrame (2001, p. 93), que ressalta a importância de *homens divinos* na cultura helênica, os quais realizam curas, pelo que são tidos por taumaturgos. É o que acontece, por exemplo, em Epidauro, no templo do deus Asclépio. A este respeito e em relação a estas curas, bem como aos procedimentos rituais (*incubatio*, banho de água), veja texto sobre as formas de espiritualidade helenística popular de Haufe (1973, p. 75-109), bem como as fontes por ele trabalhadas. Estes textos servem de referência para outras pesquisas realizadas sobre o assunto, como p.ex. Vendrame (2001, p. 96-8) e Rabuske (2001, p. 55-62).

que prometem cura e salvação. Para Berger (2004 [1996], p. 27), a Bíblia não nega que existem outras divindades e poderes, mas estes não devem ser objeto de adoração, porque “a salvação vem somente do Deus de Israel; somente ele é o médico”.

Tipologicamente, os milagres têm algumas características fundamentais²⁰: contexto religioso de relação interpessoal de fé/confiança entre pessoa(s) e divindade/seu agente; a pessoa necessitada não é cliente, mas devota que implora a Deus/seu agente a realização da cura; Jesus profere uma palavra e/ou realiza um gesto; a cura acontece como reciprocidade e não como coação; a cura



Jesus realiza cura através do toque

Fonte: luciana-vieira.blogspot.com/2008_03_01_archiv...

20 Sobre as características tipológicas de milagres, veja Meier (1998 [1994], p. 58-60). Theissen (1974) propôs uma interpretação das narrativas de curas evangélicas, observando metodologicamente aspectos sincrônicos, diacrônicos e funcionais. No primeiro, destaca gêneros literários e temas; no segundo, analisa os textos como resultados de um processo traditivo; no terceiro, destaca intenções e efeitos das narrativas. É na abordagem sincrônica que Theissen se ocupou das características tipológicas (p. 53-89), de forma mais extensa e profunda que Meier. Ainda nesta parte, Theissen subdivide tematicamente os tipos de milagres em exorcismos, terapias, epifanias, ações de salvamento (da prisão, da tempestade), ações de gratuidade (multiplicação de pão/peixe), ações normativas (cura ou castigo conforme a (des)obediência da Lei) (p. 94-120).

está inserida num contexto maior de obediência e cumprimento da vontade de Deus pelo seu agente; a ação de Jesus não prejudica ninguém.²¹

Nesta vertente interpretativa, Berger destaca, entre características de milagres, o fato de que eles têm a ver com um mensageiro e com a mensagem de Deus. Por isto, eles sempre apontam para além do mensageiro e conduzem, sendo visíveis, ao âmbito do invisível. Eles “representam sempre salvação ou castigo” (BERGER, 2004 [1996], p. 47) e revelam uma força que supera as possibilidades humanas.

Na pesquisa sobre os milagres, uma das ênfases das discussões é a relação entre o real e o imaginário, entre a comunicação do extraordinário e sua intencionalidade. Assim, no quadro comparativo entre as religiões, Theissen (1974, p. 261) observava uma diferença entre as narrativas de cura realizadas por Jesus e seus seguidores(as) e outros taumaturgos da época. Entre elas, mencionam: lugares de oráculos e de cura (Epidauro) colaboravam para manter a forma de vida sociocultural; a magia apresenta uma reação individualista à crescente desintegração social; a fé em milagres reivindica uma nova forma de vida.

Seguindo nesta vertente, para Meier (1998 [1994]), o objetivo ou a intencionalidade das narrativas de cura é conduzir ou aprofundar a fé e formar comunidade de fiéis:

os milagres dos evangelhos são executados com uma grande e imperiosa finalidade. De forma resumida, os milagres de Jesus nos evangelhos são apresentados como sinais e realizações do poder misericordioso do Deus de Israel [...] através de seu agente Jesus. Os milagres são realizados principalmente para seguidores reais ou potenciais, à medida que se amplia o círculo de discípulos (MEIER, 1998 [1994], p. 55).

21 Conforme Méier (1998 [1994]), há papiros gregos que explicitam rituais e palavras que são usadas não para curar, mas para causar doença, insônia, separação, etc., considerados atos que prejudicam alguém.

Nisto residiria uma das principais diferenças em relação às práticas curadoras de outros taumaturgos: não se pressupunha nem havia “um compromisso permanente ou sentimento pessoal por alguma divindade específica” (MEIER, 1998 [1994], p. 56), sendo que o sincretismo e a migração religiosa eram características para quem buscava e se beneficiava com práticas religiosas de cura greco-romanas. Esta diferença situa-se, para Meier (1998 [1994], p. 58), em um nível fenomenológico que permite exatamente visibilizar não apenas as semelhanças, mas também as diferenças das práticas curadoras da Antigüidade, as quais remetem às especificidades de cada expressão religiosa.

Também Crossan (2004 [1998], p. 333-44) analisa o sentido evangélico das curas de Jesus, reconhecendo igualmente que havia outros taumaturgos na época de Jesus e que pessoas reais foram curadas pelo deus Asclépio, em Epidauro. O autor, porém, pretende destacar três reconhecimentos nos processos de doença e cura, que distinguem as curas de Jesus das de outros taumaturgos: há uma relação entre indivíduo e sociedade; há relação profunda entre fé e cura; os relatos de cura tendem a ser aumentados no sentido do extraordinário.

Crossan concorda com Meier (v.II, livro I, p. 28 *apud* CROSSAN, 2004 [1998], p. 342-3) nas afirmações básicas sobre o fato de que Jesus realizava curas que foram consideradas como milagres pelos seus seguidores, mas que estas não são seguramente históricas, e seus relatos têm origem na igreja primitiva. É exatamente aqui que, para Crossan, reside a importância dos relatos sobre as curas de Jesus: o argumento não deve ser se foi ou não histórico, se é ou não questão de fé. Para ele,

milagre é um prodígio que alguém interpreta como ação ou manifestação transcendental [...] o argumento tem de ser sobre o que está em jogo na proclamação disso a respeito de Jesus [...] É mais difícil admitir que milagres acontecem em todas as religiões do mundo e que, por essa razão, os milagres de Jesus são especialmente significativos para nós cristãos (CROSSAN, 2004 [1998], p. 342).

Essa definição de milagre implica problemas teológicos, literários, históricos, epistemológicos e éticos. “Proclamar um milagre é fazer uma interpretação de fé, não apenas uma declaração de fato. O fato aberto à discussão pública é o prodígio, algo avaliado como não sendo nem fraude nem normalidade” (CROSSAN, 2004 [1998], p. 343). A cura seria manifestação de Deus através de algum representante. Em nível teológico não há como negar essa manifestação. Diferente, porém, é a percepção e a interpretação da mesma.

Assim, a historicidade das curas e dos exorcismos realizados por Jesus não é negada, visto que também eram praticados em outras expressões religiosas. A questão é interpretativa, através do significado que se atribui a estas ações.²² Concebendo-as como milagres, elas são remetidas à esfera do fenômeno religioso, no qual Deus, através de seu(s) agente(s), interfere e intervém nas ‘leis físicas e naturais’: o transcendente irrompe no mundo natural, demonstrando seu poder absoluto.

Além disto, Crossan (2004 [1998], p. 343) já havia percebido que, nas curas, a

fé em um Deus epifânico não é igual à fé em um Deus episódico. A primeira é presença divina permanente, periodicamente observada *pelos* crentes. A segunda é presença ausente que periodicamente intervém *a favor dos* crentes. [...Assim,] dizer que as curas ou os exorcismos de Jesus são milagres não significa que só Jesus podia fazer tais coisas, mas que, em tais acontecimentos, vejo Deus em ação em Jesus. Para mim, Deus é alguém que resiste à discriminação, exploração e opressão.

Em discussão não está, portanto, apenas numa determinada compreensão de milagre, mas também na compreensão que se tem da intencionalidade e do *Sitz im Leben* (contexto vital) destas

22 Conforme Vendrame (2001, p. 98), nos registros escritos de Filóstrato (século III d.C.) sobre as curas de Apolônio de Tiana, ele visa “exaltar a pessoa, a liberdade, a sabedoria e até a natureza divina de Apolônio em oposição à figura do Cristo”. Há, aqui, uma clara indicação de concorrência missionário-religiosa.

narrativas evangélicas. Em seus estudos comparativos é Theissen que afirma a intencionalidade missionária destas narrativas. Uma das diferenças em relação a outras práticas taumatúrgicas, é que a fé em milagres, conforme os evangelhos, reinvidica uma nova forma de vida (THEISSEN, 1974, p. 261). As narrativas de cura e exorcismos deixam transparecer que elas têm o seu lugar na tensão entre diferentes culturas e povos no entorno do Mediterrâneo do século I e que na sua dinâmica narrativo-missionária, elas transcendem essas fronteiras socioculturais.

Narrativas de curas e exorcismos têm, pois, uma função legitimadora e motivadora em situações de conflitos socioculturais. Elas servem para construir e legitimar uma nova forma de vida. Neste contexto, a fórmula narrativa “a tua fé te salvou”, presente em muitas narrativas de cura, tem também uma função social (Mc 5,34; Mt 9,22; Lc 8,48; 17,19; 18,42). Além de prometer e realizar cura e salvação, ela tem uma intenção missionária por parte da comunidade (Mc 3,14-15; Mt 10,7-8; Lc 10,8-9). É importante perceber que a fé não é apenas um pressuposto para a cura, mas também resultado de curas realizadas. Ela nem sempre se expressa imediatamente após a cura, mas a partir da divulgação narrativa do acontecido (Mc 5,20; At 9,42; 19,17-18).

2.4 Ações simbólicas para (re)construção de identidades e relações

Narrativas evangélicas de cura e de exorcismos são, conforme apresentamos, ações simbólicas de uma minoria religiosa em sociedades antigas, a qual se expôs missionariamente para conquistar também outros povos e culturas. E para isso os(as) missionários(as) também tinham de possuir o poder e a incumbência de curar e expulsar demônios. Narrativas de curas e exorcismos, portanto, têm seu contexto vital (*Sitz im Leben*) na prática missionária de comunidades, cujo objetivo é a expansão destas comunidades e de sua forma de vida. Com curas e exor-

cismos, as comunidades missionariamente testemunham que Deus supera o Mal e que ele restaura seu domínio também através de processos terapêuticos libertadores. Uma das características desta missão das comunidades é profundamente sócio-cultural: “buscam novas formas de integração social, articulam uma nova consciência social e, por isto, necessariamente entram em conflito com seu ambiente de vida” (THEISSEN, 1974, p. 240 – minha tradução).

Com o referencial da representação, as narrativas de cura e de exorcismos podem ser interpretadas no plano da representância, produzido para revelar que o imaginário e as ações simbólicas estão permeados de valores e expectativas. Elas igualmente podem ser interpretadas no plano da significância, que permite uma interpretação, na qual interagem dois momentos distintos e interligados da narrativa: a pessoa doente/possessa incorpora e representa a coesão social através de exclusão, a qual indica para a experiência pessoal e social de caos e desequilíbrio; a prática libertadora de Jesus indica para a ruptura com esse esquema através do perdão, da cura, do exorcismo. Assim, conclui-se que a ação de Jesus intervém e interfere nas relações sociais e simbólicas de corpos doentes e sofridos, reconstruindo, portanto, também identidades pessoais e sociais.

Vimos que os processos terapêuticos pressupõem uma relação interpessoal de fé/confiança entre a pessoa doente/possessa e a divindade/seu agente. Nisto se reflete não apenas o poder divino de perdoar e curar, mas também a importância e a abrangência de poderes em relação: a fé é uma expressão de poder que, intercedendo, articula e ‘libera’ o poder (*dynamis*) da divindade/seu representante, possibilitando uma poderosa dinâmica de libertação e superação do Mal. Esta relação de poderes articulados entre a pessoa doente/possessa, a coletividade e a divindade é que atua também na (re)construção de identidades após a cura. Isto é tanto mais significativo, quando percebemos que a práxis curadora de Jesus e da comunidade reflete o nível prático da narrativa evangé-

lica, através da qual Jesus supera a ‘economia da culpa e do pecado’ através de sua ação gratuita e misericordiosa.²³

Referências

- ALAND, Kurt; ALAND, Bárbara. *Der Text des Neuen Testaments*. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der Modernen Textkritik. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.
- BERGER, Klaus. *É possível acreditar em milagres?* Tradução Luis H. Dreher. São Paulo: Paulinas, 2004. [original 1996]
- CHEVITARESE, André L. Memória, história e narrativas neotestamentárias. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 15, n. 9, p. 1415-1429, 2005.
- CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Tradução Bárbara T.Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004. [original 1998]
- FALCON, Francisco J. Calazans. História e representação. *História das Idéias*, v. 21, p. 87-126, Coimbra/Portugal, 2000.
- GUERRIERO, Silas. A construção da realidade: imaginário, mito e religião. In: _____. (Org.). *Antropos e Psique – o outro e sua subjetividade*. São Paulo: Olhos d’Água, 2002. p. 97-114.
- HAUFE, Günter. Religiosidad helenística popular. In: LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W. *El mundo del Nuevo Testamento*. Tradução do alemão por Luis Gil. Madrid: Cristiandad, 1973. p. 75-109. V. I: Estúdio Histórico-Cultural.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Euclides L.Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. [original 1995]. V. 2: História e Literatura do Cristianismo Primitivo.
- LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W. *El mundo del Nuevo Testamento*. Tradução do alemão por Luis Gil. Madrid: Cristiandad, 1975. [original 1970]. V. II: Textos y Documentos.
- MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1998. [original 1994]. V. 2, livro 3: Milagres.

²³ Assim o interpretam Silvia Schroer e Thomas Staubli (1998, p. 39), remetendo à análise histórico-materialista do evangelho de Marcos, realizado por Fernando Belo.

MEYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Tradução de I.F.L.Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992. [original 1988]

PESAVENTO, Sandra J. *História & história cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RABUSKE, Irineu J. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001.

RIKOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. 3. reimp. Campinas: Papirus, 1997. 3v.

SCLIAR, Moacyr Jaime. *Da Bíblia à psicanálise: saúde, doença e medicina na cultura judaica*. [Doutorado] Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 1999. 168 p. Disponível em: <http://portalteses.cict.fiocruz.br/transf.php?script=thes_chap&id=00001801&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 maio 2006.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Die Körpersymbolik der Bibel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. [Versão brasileira: *Simbolismo do Corpo na Bíblia*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2003.]

SELVATICI, Monica. Considerações sobre história, teologia e pós-modernidade: para um estudo do cristianismo antigo. *Phoenix*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 188-195, 2005.

SUDÁRIO CABRAL, J. O biblista como historiador das mentalidades. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p. 221-226.

THEISSEN, Gerd. *Urchristliche Wundergeschichten*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1974.

SWAIN, Tânia Navarro. Você disse imaginário? In: _____. (Org.). *História no plural*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1994. p. 43-67.

VENDRAME, Calisto. *A cura dos doentes na Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2001.

VOLKMANN, Martin *et al.* *O método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

ZURAWSKI, Sílvio Rogério. *A crítica sociopolítica presente em Mc 5,1-20*. Monografia (Trabalho de Conclusão do Curso de Teologia) – Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, Goiânia, 2006.

Libertação em processos terapêuticos junto a Jesus: dinâmicas relacionais na construção de identidades

Meu objetivo é ler e entender a narrativa sobre a cura do cego mendicante Bartimeu, narrada em Mc 10,46-52. Quero fazê-lo numa perspectiva que percebe os processos terapêuticos como parte da construção de identidades do contexto sociorreligioso do século I d.C. Desloca-se, assim, uma abordagem dogmática cristocêntrica para um novo olhar de corpos que se vão curando dialogicamente, o que possibilita pensar uma cristologia mais humana e relacional. Estes novos e outros olhares também focam a ausência de mulheres nesses relatos... Neste caso, isto pode ser um indício para a perspicaz e profunda visão e percepção de mulheres para realidades outras que ainda não podem ser vistas por seus companheiros homens.

3.1 O texto em seu contexto literário

Faço uma tradução própria do texto original grego:

E chegaram a Jericó. E tendo ele (Jesus) saído de Jericó, com os(as) discípulos(as) e com grande multidão, o filho de Timeu, Bartimeu, cego mendigo, estava sentado à beira do caminho. E tendo ouvido que é Jesus, o Nazareno, começou a clamar e dizer: 'Filho de Davi, Jesus, tem compaixão de mim!' E muitos o repreende-

ram, a fim de que calasse. Tanto mais, porém, ele clamava: ‘Filho de Davi, tem compaixão de mim!’ E tendo parado, Jesus disse: ‘Chamai-o!’ E chamaram o cego, dizendo-lhe: ‘Coragem! Levanta! Ele te chama!’ Ele, então, lançando (embora) a sua capa, levantou-se de um salto e foi até Jesus. E Jesus, tendo-lhe falado, disse: ‘O que queres que eu faça?’ E o cego disse-lhe: ‘Mestre, que eu veja novamente!’ E Jesus disse-lhe: ‘Vai! A tua fé te salvou!’ E imediatamente voltou a ver e seguiu a Jesus no caminho (Mc 10,46-52).

Quero apresentar algumas reflexões sobre esse texto que versa sobre a cura do cego Bartimeu. Esta narrativa ocupa lugar central no evangelho de Marcos no bloco da estrutura literária maior de 8,22-10,52 (MEIER, 1998, p. 215). Por isso, também já foi reconhecida como a “narrativa paradigmática do discipulado” (MYERS, 1992, p. 340). Esboçamos, aqui, uma estrutura para este bloco temático maior que abrange parte do caminho de Jesus da Galiléia para Jerusalém. Quero chamá-lo de Caminho de Abertura de Olhos, permeado pelos três anúncios da Paixão, em Marcos:

3.1.1 Mc 8,22-10,52: Processo de abertura de olhos

- 8,22-30 A cura de cego em Betsaida e a identificação de Jesus como Messias
- 8,31-9,29 1° Anúncio da Paixão e dificuldades no discipulado: Reconhecer
- 9,30-10,31 2° Anúncio da Paixão e os desafios no discipulado: Optar
- 10,32-45 3° Anúncio da Paixão e as (des)ilusões no discipulado : Servir
- 10,46-52 A cura do cego Bartimeu em Jericó e o compromisso no seguimento

A moldura literária deste bloco é realizada por duas narrativas de cura de homens cegos. As demais unidades literárias versam sobre a instrução de Jesus no discipulado e o aprendizado do grupo que segue Jesus, bem como suas dificuldades no processo de compreensão e vivência.

Decidi fazer um estudo sobre esta narrativa na temática maior de curas, por dois motivos principais. Em primeiro lugar, porque aprendemos a ler as curas de Jesus de maneira tradicional, numa perspectiva unifocal, em que tudo gira em torno de Jesus: ele cura, ele está no centro da atenção e é o sujeito da ação libertadora. A partir de uma perspectiva teológica libertadora abrangente, que valoriza e reivindica a posição-de-sujeito de pessoas que participam do fenômeno religioso, penso que é necessário ler e interpretar estas tradições numa perspectiva muito mais relacional, contribuindo também para a construção de uma cristologia que tem a ver com tudo que nossa corporeidade implica: respirar, movimentar, pensar, sentir, falar, tocar...

Uma tal interpretação aqui proposta permite perceber melhor Jesus na sua relação com Deus e com as pessoas: em relação às pessoas, Jesus representa a capacidade de Deus em tocar, curar, ensinar, admoestar e consolar; em relação a Deus, Jesus representa a capacidade das pessoas em cooperar com Deus através do tocar, curar, ensinar, admoestar, consolar, falar, clamar, pôr-se a caminho (HEYWARD, 1986, p. 87). É nesta relação que se manifesta a *dynamis* no agir de Jesus. Esta “força”, este “poder” é dinâmico, espontâneo, incontrolável e não carece de legitimação social oficial, diferente da *exousia* como “poder” oficialmente reconhecido.

A *dynamis* de Jesus é relacional, e também se manifesta nas curas. A cura, portanto, acontece através da relação dinâmica entre os diferentes sujeitos envolvidos no processo terapêutico. Neste sentido, ‘fé’ significa uma capacidade e uma capacitação para despertar/reivindicar a vivência da *dynamis*, o poder em relação. Não é Jesus que tem o monopólio da *dynamis*. Ela é compartilhada, porque intrinsecamente contém a dinâmica da troca, da reciprocidade, da cooperação e da interdependência.

Apresento também um segundo motivo para ler estas narrativas com um outro olhar: elas me questionaram sobre a construção de identidades das pessoas implicadas na relação e no pro-

cesso terapêuticos. Será que os textos permitem perceber alguns momentos nesta construção? Será que os textos permitem abrir perspectivas para uma leitura simbólica, representativa para a construção de identidade de um grupo maior de pessoas? É por estas questões que adentramos na narrativa.

3.2 A construção de identidades de Bartimeu

A narrativa de Mc 10,46-52 faz memória de um acontecimento em Jericó, cidade à beira do rio Jordão, distante uns 30km de Jerusalém. É cidade que ficava no caminho de peregrinação para as grandes festas religiosas. Por isto, a beira da estrada, fora da cidade, tornou-se um ponto estratégico e referencial para o encontro de pessoas doentes, empobrecidas e abandonadas que buscavam ali, principalmente nestas ocasiões, as fontes para sua sobrevivência. Portanto, o cego mendicante Bartimeu está no lugar certo e na hora certa, quando Jesus, seus discípulos(as) e multidões estavam subindo para Jerusalém por ocasião da Páscoa!

Bartimeu tem uma determinada identidade construída até este momento: ele é cego, mendicante, “assentado à beira do caminho” (10,46)! Ele é o ‘outro’ que não é bem-vindo nem bendito em seu contexto. Por causa de sua doença, ele é mal-dito, impuro; por causa de sua impureza, é discriminado e excluído; por causa de sua doença e exclusão, é mendigo. Sua identidade foi construída em seu contexto religioso-cultural; ela carrega traços religiosos e socioeconômicos, talvez também com identificação de carga biogenética.¹

Por identidade podemos compreender a

construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da idéia do pertencimento [...], produz a coesão

1 O nome *Bartimeu* tem origem hebraica e significa “filho do impuro”. É difícil constatar ou até mesmo deduzir em que consistia a impureza do pai: podia igualmente ser doença (cegueira hereditária) ou também alguma profissão considerada ‘impura’, como açougueiro, curtidor, cambista...

social, permitindo a identificação da parte com o todo [...] e estabelece a diferença. [...] O que é importante considerar não é a constatação da diferença [...], mas sim a maneira pela qual se *constrói pelo imaginário* essa diferença (PESAVENTO, 2004, p. 89-90; o destaque é meu).

Quero, aqui, refletir sobre duas questões:

a) Partindo do pressuposto de que a identidade é relacional e que ela se constitui a partir da diferença, percebe-se que, no caso de Bartimeu, a diferença fez que ele fosse excluído de um sistema sociorreligioso organizado a partir do pertencimento de quem é igual, puro, que está bem de saúde e de finanças. Temos, em Bartimeu, a expressão do que significa a modalidade perversa da alteridade, quando a diferença se torna motivo para a exclusão.

b) Se o imaginário é um elemento na construção de identidades, o que construiu a diferença de Bartimeu, negando-a depois? O imaginário “comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, [ele] hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças [...], produzindo a coesão ou o conflito” (PESAVENTO, 2004, p. 43). O que construiu e negou a diferença de Bartimeu foi uma concepção religiosa de pureza/impureza. Nesta concepção religiosa, a doença, vista como impureza, manifesta a ausência de Deus ou a sua presença em forma de castigo, maldição e juízo. Visto que a impureza pode contaminar a pureza, estes espaços não devem se interpenetrar, e os doentes devem permanecer isolados.

A narrativa indica que, enquanto o cego mendigo permanecia assentado à beira do caminho, a coesão social em torno do sistema puro/impuro estava preservada. Bastou, porém, o cego esboçar um traço de ação através do seu clamor dirigido a Jesus para que o conflito embutido neste imaginário viesse à tona! Muitas pessoas o repreendiam para que se calasse... A coesão social estava garantida para estas ‘muitas pessoas’, mas não para Bartimeu e seus semelhantes, que precisam construir sua própria coe-

são social a partir da exclusão, forjando novas dinâmicas de ação, num constante processo de reconstrução de identidades.

O motivo da repreensão por parte da multidão está tanto no ato de falar quanto no conteúdo da fala do cego mendigo Bartimeu. Com a fala, ele se apresenta como sujeito capaz de agir e refletir, e isto é compreendido, na construção de identidade, “eminentemente como um ato de poder” (SILVA, 2004, p. 15). Um excluído pensa e fala! Não pode ser! É preciso calar... Assim, a narrativa permite perceber uma dinamicidade na construção de identidades que não são estáticas, nem unificadas, mas “multiplicamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagonicos” (HALL, 2000, p. 108) num determinado momento e lugar histórico-cultural.

Outra característica quando teorizamos acerca de identidades é que elas adquirem sentido através da linguagem e de sistemas simbólicos. Assim, o conteúdo da fala de Bartimeu (“Jesus, Filho de Davi”) remete a uma representação que pode “classificar o mundo e nossas relações no seu interior” (WOODWARD, 2000, p. 8). O excluído apresenta parte de sua compreensão de mundo! Uma representação indica para a possibilidade de intervir sobre a realidade concreta através de práticas (libertadoras) que exteriorizam aquela representação. Quero destacar duas representações na narrativa: a ‘capa’ do mendigo e o título salvífico, com o qual o cego identifica Jesus como “Filho de Davi”.

A condição de mendicância era representada, naquele tempo, através do fato de que as pessoas estendiam suas capas sobre o chão para receber as esmolas, clamando pela misericórdia dos transeuntes. A capa representa a mendicância. Profundamente simbólicos são a atitude e o gesto do mendigo de “lançar embora a capa” no momento em que Jesus pede para chamá-lo (10,50). Na busca por Jesus, o cego Bartimeu vai reconstruindo sua identidade, rejeitando, num mesmo gesto, tanto a sua identificação simbólica quanto social da mendicância advinda de sua doença.

No clamor por compaixão, Bartimeu utiliza um título salvífico que é incomum tanto para a tradição do próprio evangelho de Marcos quanto para a tradição das curas em todos os evangelhos sinóticos: “Filho de Davi”. Esta associação pode remeter a tradições judaicas acerca do rei Salomão como sábio, exorcista e curandeiro². Jesus estaria sendo reconhecido, através desta representação, como autor de milagres salomônicos, taumaturgo judeu da linhagem de Davi³. Assim, esta narrativa remeteria a material pré-marcano, que circulava pelas comunidades entre os anos 30-70 d.C.

No uso destas duas representações – capa e título salvífico –, a narrativa reflete parte de identidades construídas e atribuídas tanto ao cego Bartimeu quanto a Jesus. Mas vejamos um pouco mais:

O cego Bartimeu continua, então, na construção de sua identidade. Levantou-se de um salto e foi para junto de Jesus (10,50). Agora ele penetra espaços interditos, seguindo o convite de Je-



Jesus cura o cego Bartimeu
Fonte: www.ecclesia.com.br

2 A respeito da tradição judaica sobre terapias, exorcismos e expulsão de demônios realizados a partir das ‘encantações’ feitas pelo rei Salomão, veja texto de Flávio Josefo, *Ant.* VIII, 45-49; leia a tradução em Josefo (1990, p. 199-200: *Antiguidades Judaicas* 8,2.324); comentários em Cousin (1993, p. 69). Veja também o capítulo 1 (1.6.2), neste livro.

3 Para Méier (1998, p. 220), é provável que “a alusão isolada ao Filho de Davi, como um autor de milagres salomônicos, na história de Bartimeu não seja um produto da teologia cristã, mas uma relíquia de como alguns judeus palestinos com doenças na verdade encaravam aquele determinado taumaturgo judeu e mestre de sabedoria que, segundo se acreditava, pertencia à linhagem de Davi. [... Teríamos aqui uma] extremamente primitiva ‘cristologia judaica’ [... que] remonte ao tempo do próprio Jesus. O único exemplo claro preservado até nós é a história de Bartimeu”.

sus. Jesus e Bartimeu quebram as regras sistêmicas da coesão sociorreligiosa excludentes. Neste momento, também parte da multidão vai reconstruindo a sua própria identidade, porque não mais repreende, mas colabora, numa atitude de mudança, levando Bartimeu até Jesus.

Mais uma vez o cego Bartimeu fala, agora motivado por Jesus. A pergunta de Jesus “O que queres que eu faça?” indica, por um lado, para a construção de identidade dialógica por parte de Jesus e, por outro lado, escancara os espaços para que o cego Bartimeu exteriorize seus mais profundos desejos e necessidades: “Que eu veja novamente!” Nestas palavras, o cego Bartimeu expressa parte de sua história como alguém que já teve, mas perdeu a visão. Ele conhece as duas realidades, e quer agora, junto com a vista, recuperar a aceitação e ser reconhecido pelo grupo ao qual adere:

A identidade deve apresentar um capital simbólico de valorização positiva, deve atrair a adesão, ir ao encontro das necessidades mais intrínsecas do ser humano de adaptar-se e ser reconhecido socialmente. [...] Enquanto construção imaginária de sentido, as identidades fornecem como que uma compensação simbólica a perdas reais da vida (PESAVENTO, 2004, p. 91-92).

O desejo do cego Bartimeu se realiza, como revelam as palavras de Jesus: “Vai! A tua fé te salvou!” (10,52). A fé, esta confiança incondicional, alcançou a misericórdia que se revela libertadora tanto simbólica quanto socialmente – e aqui não há como evitar uma alusão a Êxodo 3, que serve como base para a confissão teológica de que o Deus de Israel ouve o clamor de seu povo sofrido. Aqui, o clamor do cego mendigo Bartimeu é ouvido por Jesus, e ele alcança a misericórdia reivindicada! Teologicamente isto é relevante, porque coloca o próprio Jesus na tradição do êxodo. Curado, agora Bartimeu adere ao movimento de Jesus. Ele tornou a ver, e seguiu Jesus no caminho. Este caminho os conduziu ao Gólgota...

3.3 A construção de identidades de discípulos(as) de Jesus

No evangelho de Marcos, a cura de cegos está estreitamente vinculada com um processo literário de ‘abertura de olhos’ dos discípulos na comunidade em torno deste evangelho, como bem o demonstra a estrutura de 8,22-10,52: antes da cura do cego de Betsaida (8,22-26), os discípulos não viam, não reconheciam quem Jesus era. Eles, mesmo ‘vendo’ Jesus (6,49 sobre o mar), não o (re)conheciam nem entendiam seus sinais (pão e curas). Após a cura em Betsaida, Jesus mesmo propõe a reflexão em torno de sua própria identidade e pergunta pela repercussão (aceitação/rejeição) que ela tem (8,27: quem dizem os outros e vocês que eu sou?).

Somente agora, Pedro começa a “ver”/perceber a identidade de Jesus como Messias (8,29). Este processo de percepção da identidade messiânica de Jesus vem acompanhado pelos três anúncios da Paixão neste bloco temático da ‘cegueira’ (8,31; 9,31; 10,33-34). O processo do “ver” é lento. Os discípulos ainda não entenderam o caminho de seguimento na perspectiva da cruz: eles ainda almejam os primeiros e melhores lugares num reinado de glória, honra e fama (10,35-45)!

Neste contexto narrativo, a cura da ‘visão embaçada’ dos discípulos está prefigurada na cura do cego Bartimeu. A construção literária indica que esta cura não se dá imediatamente. Os olhos e a percepção vão se abrindo aos poucos, assim como em Betsaida. Somente agora, representados por Bartimeu, parece que os discípulos – a comunidade – melhor entendem e assumem seu seguimento de sofrimento.

O quadro abaixo destaca semelhanças e diferenças na construção dos sujeitos, conforme eu as percebi nas narrativas da cura de cegos que abrem e fecham este bloco estrutural no evangelho de Marcos.

Construção de sujeitos a partir do ‘ciclo dos cegos’

8,22-26 - cura do cego em Betsaida	10,46-52 - cura do cego em Jericó
<ul style="list-style-type: none"> ✘ o cego não tem nome, pessoas o trazem até Jesus ✘ Jesus toma a iniciativa de fala e ação ✘ não há reação de discípulos/multidão ✘ o cego foi curado em etapas, e então, Jesus o manda para casa, para ficar em silêncio 	<ul style="list-style-type: none"> ✘ o cego tem nome: Bartimeu “filho de Timeu” (“filho do impuro”) ✘ Bartimeu toma a iniciativa de ação e fala (clama; se aproxima) ✘ há reação e interação de outras pessoas (negativa e afirmativa) ✘ Bartimeu ficou curado imediatamente, e seguiu a Jesus, numa atitude de discípulo

Este processo de construção de identidades no movimento de Jesus pode ser percebido também no que estou chamando de ‘travessias em contraste’, tomando a narrativa de Bartimeu como referencial. Trata-se de repetição de falas dirigidas a sujeitos distintos em situações semelhantes, no evangelho de Marcos, mas com resultados diferentes, conforme o quadro abaixo:

BARTIMEU	DISCÍPULOS
<p>“Tem coragem!” (10,49 – multidão para Bartimeu, quando Jesus o chama) → larga a capa, se levanta e chega até Jesus</p>	<p>“Tende coragem!” (6,50 – Jesus para os discípulos na tempestade) → ficaram atônitos, não compreenderam; coração endurecido</p>
<p>“Que queres que eu faça?” (10,51 – Jesus para Bartimeu) → ele quer “ver novamente”</p>	<p>“Que quereis que vos faça?” (10,36 – Jesus para discípulos Tiago e João) → eles querem lugar de honra</p>
<p>“Levanta, ele te chama!” (10,50.52 – Jesus para Bartimeu) → ele vai... e segue a Jesus</p>	<p>“Vem e segue-me!” (10,21 – Jesus para o jovem rico) → ele retira-se triste</p>

Pelo que podemos vislumbrar, Bartimeu é figura paradigmática para o processo de ‘abertura de olhos’ no discipulado. A narrativa da cura do cego Bartimeu deixa vislumbrar indícios, na construção de identidades, num processo terapêutico que envolve vários sujeitos (Bartimeu, Jesus, os discípulos, a multidão) em inter-relação e transformação. Mas por que se trata apenas de identidades masculinas?

3.4 Lançando olhares para uma perspectiva de Gênero

Esta pesquisa foi-me revelando algo ainda não afirmado categoricamente na pesquisa exegética tradicional, ou seja, que as narrativas evangélicas transmitem apenas curas de *homens* cegos (bem como leprosos)! Será que a cegueira – simbólica e real – era característica dos discípulos-homens?

Se fizermos uma boa varredura no evangelho de Marcos, percebemos que uma das características de mulheres-discípulas é sua visão e percepção profundas acerca das coisas que vão acontecendo na presença de Jesus. Esta característica sempre é expressa com o termo “ver”. Vejamos: na abertura da narrativa da Paixão, a mulher em Betânia “vê” a situação com a maior profundidade, porque se antecipa em sua ação profético-sacerdotal, unguindo Jesus como Messias; no relato da crucificação, lá estavam as mulheres “vendo profundamente” à distância (15,40); elas “viram” a pedra removida (16,4), “viram” um jovem de branco dentro do túmulo (16,5) e recebem a promessa de “ver” o ressurreto na Galiléia (16,7).

No evangelho de Marcos, as mulheres que seguiram Jesus desde a Galiléia representam um discipulado que ‘vê em profundidade’, que observa e compreende o que está acontecendo. As mulheres em comunidades marcanas certamente são líderes no seguimento do sofrimento e do serviço, que dá continuidade ao movimento de Jesus. Mesmo assim, nominalmente estas discípulas que seguiram Jesus desde a Galiléia são mencionadas apenas

no final do evangelho de Marcos (15,40-41.47; 16,1-8)! E apesar deste protagonismo visionário das discípulas, o evangelho termina dando destaque ao temor, ao medo e ao silêncio delas (16,8)...

Será que se trata da ‘cegueira de homens’ e do ‘silêncio de mulheres’? Será que isto está remetendo à situação da comunidade marcana por ocasião da composição e escrita final do texto? Afinal, mulheres e homens vivenciaram processos de libertação junto a Jesus, mas o contexto de final da Guerra Judaica impõe medo, terror e silêncio diante das atrocidades, matança e ameaças...

É necessário voltar para a Galiléia – não para Jerusalém que está caindo em ruínas! – para reorganizar o movimento de Jesus feito por mulheres, crianças e homens que agora podem “ver” melhor em profundidade e estar melhor preparados(as) para o anúncio da ressurreição em meio ao caos e às cruzes do Império Romano. Este foi, conforme Marcos, o seguimento de sofrimento e de serviço protagonizado por mulheres e aprendido por homens no processo de (re)construção de seu discipulado de pessoas igualladas pelo amor.

Referências

BULTMANN, Rudolf. Jesus Cristo e a mitologia. In: _____. *Demitologização*. Tradução de Walter Altmann e Luís M.Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 49-94. Coletânea de ensaios.

COUSIN, Hugues. *Narração de milagres em ambientes judeu e pagão*. Tradução de Benoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1993. (Coleção Documentos do Mundo da Bíblia, v. 8).

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-133.

HEYWARD, Carter. *Und sie rührte sein Kleid an*. Eine feministische Theologie der Beziehung. Mit einer Einleitung von Dorothee Sölle. Stuttgart: Kreuz, 1986.

JOSEFO, Flávio. Antiguidades judaicas. In: _____. *História dos hebreus*.

2. ed. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1998. p. 40-468.

JOSEPHUS, Flavius. *Jüdische Altertümer*. 10. ed. Tradução de Heinrich Clementz. Wiesbaden: Fourier Verlag, 1990.

MEIER, John P. *Um judeu marginal*. Repensando o Jesus histórico. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1998. VII, livro 3. [original 1994].

MYERS, Ched. *O evangelho de Marcos*. Tradução de I.F.L.Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992. (Coleção Grande Comentário Bíblico). [original 1988].

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SILVA, Gilvan Ventura da. Representação social, identidade e estigmatização: Algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, Sebastião Pimentel *et al.* (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor & Cultura, 2004. p. 13-30.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.



4

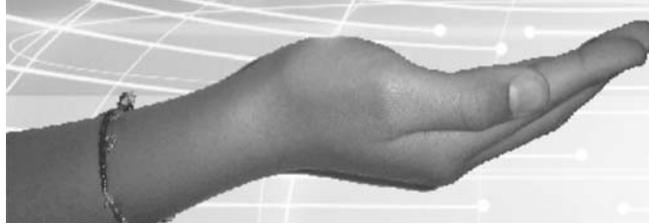
Cura e salvação: experiências do sagrado na construção da vida em suas múltiplas relações

*Dedicado ao amigo e mestre
Dr. Milton Schwantes quando
estava muito doente.*

4.1 A vida como espaço para o sagrado

A vida é lugar e espaço de manifestação do sagrado e de experiência com o sagrado. É o sagrado que vem ao nosso encontro e somos nós que o buscamos, sentimos, vivenciamos e testemunhamos. Estabelece-se, assim, uma relação com o sagrado que simultaneamente é “tremendo e fascinante”¹. Faz bem para nossa vida observar como está esta relação e como ela se constrói. É importante perceber quando buscamos nos relacionar com o sagrado, quando é que o sagrado entra em nossa vida. Importa também observar se nossa relação é equilibrada entre agradecimento e intercessão, ou se nos lembramos de Deus apenas quando estamos na pior, transformando a divindade num mordomo que deve estar sempre pronto a nos servir, para assim provar sua existência...

¹ Sobre esta compreensão de sagrado, veja J.S. Jorge (1994, p. 30-2), interpretando R.Otto.



É na vida que percebemos e sentimos múltiplas formas de dor, sofrimento, doença, decepções... E esses são alguns dos momentos privilegiados que nos fazem buscar uma relação talvez mais profunda com o sagrado. Queremos ser tirados e sair dessa situação. Intercedemos por pessoas amigas e por parentes. Nosso objetivo é vida plena, libertação. A cura é uma experiência libertadora, ela é vital e ardentemente desejada. Afinal, nós vemos tantas pessoas doentes, e também nós muitas vezes estamos doentes e passamos por muitos sofrimentos. Conhecemos pessoas que vão morrendo aos poucos, pessoas que desistiram de viver... Mas também conhecemos gente que não desiste de lutar pela vida. Nessas situações, ouvimos o clamor de quem busca ajuda, de quem deseja restabelecimento para si ou para alguém próximo necessitado. E podemos nos perguntar se e como esta pessoa se relaciona com Deus.

Vivemos em meio a situações de vida que nos mostram a precariedade da nossa saúde e a precariedade do socorro em situações de doença. Nosso sistema de saúde está agonizante como as próprias pessoas doentes que enfrentam dificuldades e situações adversas em seu processo de busca por ajuda terapêutica. A superação da deficiência do sistema depende da vontade e responsabilidade político-governamentais, bem como do nosso exercício de cidadania para fiscalizar, por exemplo, a canalização dos recursos financeiros advindos dos impostos pagos por nós. Portanto, saúde e doença é também uma questão política e econômica, é profundamente uma questão de cidadania.

Refletir sobre saúde e cura convida a uma reflexão mais ampla sobre as nossas condições sociais, especialmente as condições sociais das pessoas doentes. É necessário refletir sobre aquilo que necessitamos diariamente. A oração que os evangelhos nos ensinam, o Pai Nosso, fala do “pão nosso de cada dia”, fala daquilo que necessitamos no cotidiano. Pão é de fato pão, mas não é apenas um pedaço de pão. Pão é também símbolo para saúde, paz, terra, liberdade e uma situação política boa que possibilita o

acesso à saúde integral de todas as pessoas². Milhares de pessoas morrem e estão marcadas para morrer em processos de exclusão nesse globalizado mundo que é hostil à globalização da justiça, da riqueza e da solidariedade. Milhares de pessoas passam a vida inteira buscando saúde em filas sem-fim, sem-tempo e sem-dignidade, quando na verdade o socorro deveria de vir em sua direção ... Afinal, como buscar, correr atrás de saúde, quando faltam forças para viver?

É nesses tais contextos que a busca pela saúde por meio da relação com o sagrado denuncia a miséria humana, na qual geralmente se encontra a pessoa doente e todo seu meio ambiente. Esta busca denuncia também a miséria da falta de cuidado e dignidade, na qual se encontram sistemas de saúde que se preocupam e objetivam mais o lucro do que a responsabilidade ética diante da vida que deve ser respeitada e restabelecida em sua plena dignidade.

Quando falamos de doença e busca por cura e saúde, deparamo-nos também diante de um quadro enorme de expressões religiosas como orações, bênçãos, votos, oferendas, sacrifícios, procissões, amuletos, simpatias... que são parte da expressão simbólico-ritual na busca de benevolência e socorro por parte da divindade (TELES LEMOS, 2002, p. 491-4). Parafraseando João 1,14, esta divindade se mostra e é buscada para 'renovar sua morada conosco' e restabelecer nossa precária realidade de vida.

4.2 Experiências de vida e reflexões bíblicas e teológicas

Quero refletir, aqui, sobre doença e busca por saúde e cura em uma dinâmica maior que é também o anseio e esperança por salvação. Abrirei um diálogo entre nossas experiências de vida e algumas histórias bíblicas. Para tanto, farei algumas reflexões teo-

² É isto que a tradição cristã luterana aprende de Martim Lutero na sua explicação da quarta petição do Pai Nosso, no seu Catecismo Maior.

lógicas gerais e buscarei alguns relatos bíblicos que falam de saúde e que nos remetem para outros textos que relatam sobre experiência com doença, cura e salvação. Interessa-me saber como os relatos bíblicos anunciam vida plena em meio a situações de doença e miséria, tornando-se assim também instrumentos de denúncia contra sistemas que não criam boas condições de saúde, que marginalizam pessoas doentes e que não servem para restaurar vidas com dignidade.

Colocam-se, portanto, algumas perguntas básicas: o que nossa saúde ou a nossa doença tem a ver com Deus? o que nosso corpo tem a ver com Deus? será que a doença é castigo de Deus? quais eram as doenças de pessoas que procuravam Jesus ou que eram buscadas por ele? como acontece a cura? quem realiza a cura? e depois da cura, o que acontece? existe uma relação entre cura e salvação?... São muitas perguntas, e nem todas poderão ser aqui contempladas. Mas elas nos remetem a pensar e a buscar...

4.2.1 Nosso corpo em relação

Uma das afirmações básicas de uma teologia encarnada na vida é que nosso corpo é ponto de partida para a teologia. Isto faz parte de uma epistemologia que contempla a vida como um todo, uma construção de saber(es) que busca abdicar de dualismos, essencialismos e abstrações que desprezam e prejudicam nossos corpos em suas múltiplas relações. Isso significa dizer que para refletir sobre Deus nós partimos das nossas experiências, da nossa corporeidade³, de nossa vida, de nossas dores e alegrias, de nossa doença e saúde. E colocamos tudo isso em diálogo com Deus e com nosso meio ambiente, na construção de nossas relações.

3 Corporeidade é a construção imaginária do que seja o corpo, tanto feminino quanto masculino, e esta construção tanto resulta de fatores socioculturais quanto as influencia. Entre os fatores mais produtivos e poderosos para essa construção está a linguagem. Para aprofundar esta questão, veja, p.ex., Goellner (2003).

Na vida, aprendi que curas milagrosas ou instantâneas são raras. Descobri também que o remédio receitado por médicos obtém melhores resultados, quando houver uma relação afetiva que me sustente no processo de cura. E muito importante foi ter aprendido que eu devo participar desse processo⁴. Foi isso que me ensinou uma mulher que teve um de seus seios amputados por causa de câncer. Quando lhe perguntei acerca de como ela estava se sentindo, disse-me: “Pastora, eu sei que o que eu tenho é grave e ruim. Se a cabeça não ajuda, então tudo está perdido”.

Uma questão central, portanto, é perceber que quando um membro do nosso corpo sofre, todo o corpo participa deste sofrimento, mas igualmente importante é cuidar para que uma doença localizada não se apossa de todo o nosso ser. Biblicamente aprendemos que todo nosso corpo, juntando-se a outros corpos da criação, deve buscar a restauração daquele membro que sofre (1 Co 12,12-26; Rm 8,18-30). Vivenciar isso nas nossas práticas cotidianas continua sendo um objetivo a renovadamente ser alcançado.

Outra questão fundamental para enfrentarmos a dor e o sofrimento em meio a situações de doença é procurar sentir a presença de Deus na nossa situação de doença. Tentar encontrar e louvar a Deus só em situações de saúde é fácil, bonito, glorioso, mas é também limitar a atuação de Deus. Afirmar que Deus só se fez presente quando a cura é obtida não é nada libertador para quem continua doente. Tais afirmações descuidam da pessoa doente e a discriminam na sua experiência com Deus (muitas vezes experiência limítrofe). Além disso, tais pretensão e atitude transformam Deus num objeto de glória e glorificação, que não é solidário e que não sofre conosco. Uma teologia que afirma isso – Deus só está presente na cura, que a doença é castigo, que não alcançamos a vitória porque não temos fé suficiente, portanto que Deus está ausente nas situações de doença – é uma teologia limi-

⁴ Esse também é um dos pressupostos da Logoterapia. A esse respeito veja os artigos em Frankl *et al.* (1992, 2001).

tada, limitante e discriminadora. Ela despreza a vida de milhares de pessoas que se encontram em situação de doenças incuráveis, portadoras de deficiências, pessoas que sofrem de patologias psicossociais... Além disso, sendo teologia cristã, ignora inclusive a própria Paixão de Cristo. Neste contexto, precisamos sempre de novo buscar elaborar uma teologia esperançosa de cura, a qual seja solidária com as pessoas doentes e com quem perde entes queridos por intermédio da morte!

4.2.2 Somos um Todo Indivisível: o corpo todo sofre e se alegra

Saúde e doença manifestam-se em nosso corpo. Este corpo tem suas características próprias, tem sua individualidade, mas seu objetivo e sua realização não consistem em ser individualizado e isolado. Cada corpo pode plenificar-se na relação com outros corpos. Por isso, podemos dizer que nosso corpo é um órgão político-social: nele se espelha nossa realidade. Com ele experimentamos o mundo. Ele é o lugar, onde ficam registradas as marcas de tudo que acontece, as marcas da nossa história. Todas as expressões de opressão, bem como todas as lutas e conquistas de libertação estão registradas em nossos corpos. Poderíamos dizer, nesse sentido, que nosso corpo é um texto, uma tessitura que registra nossa memória.⁵

Nossos corpos – doentes e sadios – são simultaneamente instrumento de denúncia e anúncio. Denunciamos o mal que experimentamos, que nos sufoca, que nos tira o fôlego de vida e nos ‘prende’; denunciemos nosso sistema de saúde que na maioria dos casos, mesmo estando apto, não é eficiente para cuidar da nossa saúde e da prevenção de doenças. Com esta denúncia viva e visível anunciamos a necessidade de mudança. É preciso transformar a saúde privada em saúde pública. E é necessário anunciar tempos de solidariedade local e global.

⁵ Sobre os jogos e poderes da memória, veja Richter Reimer (2006), com indicações bibliográficas.

Os nossos corpos como instrumentos e sinal de denúncia e anúncio podem tornar-se corpos em comunhão, formando elos de partilha, mesmo na sua maior fragilidade. Eles são o espaço onde se iniciam ou se abrem novos espaços, espaços de aceitação e acolhida, cura e salvação. Em e através de nossos corpos sadios e doentes, o Reino de Deus, como espaço de justiça e solidariedade, quer se fazer corpo presente!

4.3 Queremos saúde!

Querer saúde é uma afirmação básica para pessoas de todos os tempos e lugares. Um dos objetivos deste estudo é buscar entender se e como o Novo Testamento, especificamente os evangelhos e o livro de Atos, falam sobre saúde. Faça-o também porque o Novo Testamento, e principalmente os evangelhos, é uma referência para pessoas que buscam inspiração e apoio escriturísticos para seus processos terapêuticos.

A primeira descoberta causa-me espanto: neles, pouco se fala de saúde! Aliás, o substantivo “saúde” sequer aparece.⁶ Somente as formas verbais (*hyguiáino* “estou com saúde”) e adjetivas (*hyguiés* “são/sadio”, “curado”) estão expressas em relatos evangélicos. Neste sentido, o termo aparece geralmente em narrativas de cura. Vejamos:

Mc 5,34 → “Vai em paz, e fica sã”

Mt 12,13 → a mão do homem ficou sã

Mt 15,31 → os aleijados recuperam a saúde

Lc 7,10 → o servo do centurião ficou com saúde

Jo 5,6.9.11.15 → um paralítico fica sã

6 O mesmo acontece em relação aos livros do Antigo Testamento, o qual “não possui qualquer palavra que corresponda ao substantivo ‘saúde’ ou ao adjetivo ‘são’” (DOBBERAHN, 1993, p. 154). Sobre o estudo do vocábulo, veja capítulo 1.1 e 1.6.1, neste livro.

Jo 7,23 → um homem fica são

At 4,10 → um homem fica são

Em outros contextos narrativos, não de cura, registra-se uma palavra de Jesus, em Lc 5,31, que conhecemos muito bem: “As pessoas sãs (*hói hyguiáinontes*) não precisam de médico, e sim as que estão doentes”. Encontramos a palavra “saúde” também numa parábola que é muito conhecida, a do filho pródigo/pai bondoso (Lc 15,27): “Veio teu irmão, e teu pai mandou matar o novilho cevado, porque o recuperou são (*hyguiáinonta*)”! Dessa forma, o texto chama a atenção para o fato de que o filho ‘perdido’ não perdeu a saúde em suas andanças e festanças, o que é um detalhe bem importante na parábola.

Essas são as passagens que falam diretamente de situações de saúde. São poucas, mas apontam para o lugar onde podemos obter mais informações sobre saúde: trata-se de histórias de cura e salvação nos evangelhos.

Antes de seguirmos adiante, porém, é preciso ressaltar que saúde integral tem a ver profundamente também com a saúde das relações nas quais vivemos. Um ambiente tenso e estressante atua sobre o corpo e as relações das pessoas, marcando sintomas de nervosismo, ansiedade e depressão. Um ambiente apático e indiferente igualmente atua sobre o corpo e as relações, manifestando-se em posturas de resignação e desinteresse. Ambos os ambientes oferecem pouco espaço para o diálogo e a afetividade, indispensáveis para um desenvolvimento saudável, desejável e prazeroso de crianças, mulheres e homens.

4.2.4 Doença e cura nos evangelhos

Conhecemos e experimentamos, em nossa realidade, várias situações de doença. E nós as contamos para outras pessoas, compartilhando com elas nossa dor e a esperança de recuperarmos a saúde.

Também os Evangelhos conhecem situações semelhantes e

testemunham sobre o que aconteceu com pessoas doentes, familiares e amigas que se colocaram numa relação profunda com o taumaturgo⁷ judeu Jesus. Nessas histórias, podemos perceber que as doenças afetam crianças, mulheres e homens em todo o seu corpo, bem como o corpo de suas relações com outros corpos, com outras pessoas, com seu meio ambiente. Assim, por exemplo, histórias bíblicas que falam sobre mulheres doentes evidenciam que não se trata apenas de uma parte do corpo que ficou doente. Ao contrário, estas histórias, como veremos, mostram que as doenças prejudicam a mulher como pessoa, em suas relações afetivas, sociais, religiosas, de produção e de reprodução. Portanto, todo seu mundo de relações também é afetado e sofre conjuntamente, seja no nível familiar, comunitário ou político-social. Este é o caso, por exemplo, da mulher hemorrágica, como veremos adiante.

O interesse deste estudo é focalizar os textos que falam de experiências que mulheres doentes têm com o Sagrado, da cura destas mulheres e suas crianças, visto serem elas as mais marginalizadas e discriminadas no contexto histórico e social do século I, e ainda hoje. Elas são exemplos de sofrimento e de luta, de busca intensa e incansável por cura e de restauração de vida. Nelas também se evidencia que no movimento de Jesus de fato as pessoas consideradas ‘as últimas’ se tornam ‘primeiras’, protagonizando sua própria história e participando da formatação da práxis de Jesus. É assim, nas inter-relações, que se vão forjando uma total inversão de valores e atitudes que resgatam a vida plenamente dignificada a partir dos porões da humanidade. Por isso mesmo, nessas inter-relações de cura e salvação, poderemos rever profundamente também nossas concepções de cristologia, que

7 Taumaturgo era considerado alguém que fazia milagres e curas. Na época de Jesus, há notícias da existência de tais ‘homens de Deus’ em muitos lugares e religiões. Entre eles, encontram-se judeus como Ben Hanina e Apolônio de Tiana, cuja biografia escrita por Filóstrato relata muitas curas. Maiores detalhes a respeito disso, veja o capítulo 1, neste livro.

colocam Jesus num pedestal, distante e solitário, como herói que por sua própria vontade e força realiza as curas em cumprimento de sua vocação divina. Veremos, ao contrário, que as curas acontecem num processo de busca e encontro recíprocos e terapêuticamente eficazes. Elas podem servir de referencial humanitário e profundamente sagrado para nossas práxis terapêuticas hodiernas.

4.2.4.1 Mulheres em processos de doença e cura

Os evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas) nos transmitem algumas histórias de mulheres doentes⁸ que entram num processo de cura com Jesus. Farei uma breve listagem de narrativas que são comuns aos três evangelhos, bem como daquelas que apenas são transmitidas por um ou outro evangelho. Vejamos os quadros abaixo:

Histórias que os três evangelhos têm em comum

- a cura da sogra de Pedro
(febre: Mt 8,14-15; Mc 1,29ss; Lc 4,38-39)
- a mulher com hemorragia
(Mt 9,19-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48)
- o reavivamento da filha do chefe da sinagoga, chamado Jairo
(Mc 5,21-24.35-43; Lc 8,40-42.49-56; Mt 9,18.23-26)

História comum somente a dois Evangelhos

- a mulher cananéia ou siro-fenícia
(Mt 15,21-28; Mc 7,24-30)

⁸ Lc 8,1-3 brevemente também menciona mulheres que foram curadas: Maria Madalena, Joana, Suzana e “muitas outras”, mas não nos fornece maiores detalhes sobre a questão.

História que encontramos apenas no Evangelho de Lucas

– a mulher encurvada

(Lc 13,10-17)

Assim, são apenas três as histórias de cura de mulheres conhecidas por todos os evangelhos sinóticos. Chama a atenção também que apenas Lucas conhece ou transmite a história da mulher encurvada. Além disso, é interessante observar que no evangelho de João não temos nenhuma história em que aparece alguma mulher doente e em processo de cura com Jesus.

Essas são, portanto, as histórias evangélicas que mencionam mulheres doentes, ou suas filhas, e o que aconteceu com elas durante e também depois da cura.⁹ Proponho-me a analisar, aqui, três dessas histórias: da mulher hemorrágica, da mulher encurvada e da mãe cananéia. Faço-o em três momentos descritos como cenas distintas de uma peça maior: primeiro, quero saber algo a respeito da doença; segundo, pergunto pelo processo de cura e estratégias de solidariedade; terceiro, tenho interesse em conhecer algo sobre pressupostos e conseqüências da cura.

4.3 Primeira aproximação: a doença em seu contexto

PRIMEIRA CENA DO PRIMEIRO ATO

Dor e Marginalização

Uma das histórias de cura mais conhecidas no Novo Testamento é a da mulher hemorrágica (Mc 5,25-34; Mt 9,19-22; Lc 8,43-48). Por causa de sua hemorragia, ela sofria em vários sentidos. Em primeiro lugar, pela sua própria doença. Essa doença

⁹ Maiores detalhes exegéticos sobre histórias de cura, veja Richter Reimer (1997, p. 158-62).

pode ser de origem ginecológica. É improvável que tenha sido um fluxo de sangue grande e constante. Pode ter sido algo cíclico, talvez uma mulher com problemas em seu período menstrual, ou em seu climatério ou com alguma doença ginecológica. O que o texto nos diz é que já se passaram doze anos de sofrimento, e nisso certamente se inclui anemia e um processo de empobrecimento, visto que a mulher (!) tudo gastou com os médicos (Mc 5,26; Lc 8,43). É interessante perceber que, marginalmente, esta narrativa também fornece uma informação histórica sobre a existência de médicos na Antigüidade, e que esse detalhe serve como argumento para considerar textos bíblicos, da mesma forma como textos contemporâneos, como fonte para pesquisa histórica.¹⁰

A narração no evangelho de Marcos ressalta a dimensão do empobrecimento da mulher, causado pela doença e pela atuação de médicos que não conseguem restabelecer sua saúde. O mesmo destaque é dado também por Lucas. Portanto, esta é uma chave de leitura: sofrimento e empobrecimento de uma mulher por causa de uma doença hemorrágica. Assim, ao lado de sua doença, que já lhe causa tanta dor e preocupação, ela vai sofrendo também marginalização econômica e social.

Nesse contexto, é sumamente importante perceber a sutil informação do texto: “muita coisa sofreu através de muitos médicos, e gastou tudo o que ela possuía” (Mc 5,26). Ela buscou ajuda junto a médicos, também conhecidos por taumaturgos e curandeiros. Ao invés de ajuda, muito sofreu em suas mãos. O texto não nos fornece maiores informações que tornem possível sabermos exatamente do que se tratava. Temos notícias, porém, que havia vários experimentos na Antigüidade em relação a doenças e questões ginecológicas que causavam inclusive a morte da mulher e/ou de seu feto ou criança recém-nascida.¹¹

10 Maiores detalhes sobre este assunto, você encontra capítulo 1, neste livro.

11 Sobre abortos, gravidez (in)desejada difícil de meninas e mulheres, bem como as ‘práticas médicas’ adotadas, veja Richter Reimer (2000, p. 104-6).

É relevante observar que o texto de Marcos não nos fornece claramente uma chave de leitura de marginalização religiosa. No entanto, essa história, também narrada em Mt 9,19-22 e Lc 8,43-48, tem sido lida principalmente na perspectiva religiosa, de forma discriminatória. Ela foi interpretada como se ela quisesse ressaltar a impureza da mulher. Isso se explica porque aprendemos a ler o texto a partir de um contexto religioso mais amplo, manifesto também através de leis e de práticas que surgiram a partir de costumes e leis. Trata-se das leis de prescrição de pureza e impureza, descritas em Levítico 12 e 15. Por causa delas tem-se interpretado e entendido a história da mulher hemorrágica como a história de uma mulher impura (GAMELEIRA SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2002, p. 232-3). Assim se argumenta, por exemplo, que, como impura, essa mulher não poderia participar das celebrações no templo, não poderia compartilhar, relacionar-se com ninguém, para não tornar a outra pessoa também impura. Tudo o que fosse tocado por ela, estaria contaminado. Essa leitura é possível principalmente a partir das narrativas paralelas dos outros evangelhos.¹² No geral, porém, isso fez que se tenha deslocado o eixo e o significado socioeconômicos para o nível religioso, mesmo que o texto de Marcos não o destaque tanto.

Sobre a questão da interpretação desses textos com a chave de leitura da impureza cútico-religiosa vale dizer o seguinte: estudos mais recentes sobre leis de pureza e impureza (Código de Santidade, Lv 17-26) mostram que elas provêm do tempo do exílio e que contêm interesses e influências sacerdotais. Elas querem regular principalmente questões conflitivas de um processo de discussão intrajudaico (KAHL, 1996, p. 65). Conforme Brigitte Kahl (1996), a partir dessas leis não é possível escrever uma história do direito da família, nem tampouco recompor a práxis real de vida, visto que muitas vezes essas leis e normas foram fixadas contra

12 Informações bem atualizadas e uma boa hermenêutica você encontra na dissertação de mestrado de Tezza (2006).

uma práxis que estava acontecendo ou então se transformando. Devemos notar também que nessas questões temos apenas a opinião de alguns homens, e não a opinião das próprias mulheres. Assim, tanto no texto bíblico quanto na interpretação desses textos, são principalmente homens que vão tecendo os fios para (de)marcar a história e a vida de mulheres na Antigüidade e hoje através da tradição interpretativa. De fato, não sabemos como essas leis foram observadas ou não no meio do povo. Sabemos, porém, que a realidade muitas vezes foi e é bem diferente do que a prescrição de leis...

De modo semelhante, pesquisas recentes sobre o judaísmo (COHEN, 1991, p. 273-99) demonstram que na época do segundo templo até aproximadamente os séculos VI-VII d.C. não havia exclusão de mulheres menstruadas da oração e da sinagoga, ao contrário de algumas práticas no cristianismo nesse mesmo período. Aliás, o Novo Testamento não menciona mulheres que tivessem sido excluídas de alguma prática religiosa por causa de sua menstruação. Intérpretes e exegetas muitas vezes lêem esse 'dado' para dentro dessa(s) narrativa(s) por causa da herança que recebemos não tanto do texto bíblico, mas fundamentalmente por causa de dois motivos básicos: da história interpretativa que copiamos acriticamente e da seleção intencional de determinados excertos de textos acerca de costumes e regras judaicas e principalmente rabínicas posteriores aos textos do Novo Testamento. A meu ver, a categoria 'impureza' não é central – caso tematizada – para o texto de Marcos 5, 25-34. Quando o evangelho quer ressaltar e criticar a questão da impureza, ele o menciona explicitamente. Isto acontece, por exemplo, em Mc 1,23; 1,40; 5,2, que falam de doenças como lepra e possessões de espíritos imundos, o que não é o caso da mulher hemorrágica.

O que sabemos através dos três evangelhos sinóticos é que a doença da mulher anônima é hemorrágica, em decorrência da qual ela ainda experimenta um processo amplo de marginalização e empobrecimento. A doença prejudica suas relações, mas

não impede que a mulher tome iniciativas¹³, como o fez em meio à multidão. É preciso juntar muita força para, em meio à fraqueza causada por uma hemorragia que já dura anos, dar tal passo de coragem e ousadia em um contexto marcadamente patriarcal. Isso nos leva a fazer outras perguntas: de onde essa mulher tirava seu sustento e o dinheiro para os médicos? será que tinha família? abandonaram-na? quem cuidava dela, dessa mulher anônima?

SEGUNDA CENA DO PRIMEIRO ATO

Fraqueza e desprezo

A história da mulher encurvada (Lc 13,10-17) dá testemunho do sofrimento de uma mulher também anônima. Como a mulher com doença hemorrágica, porém, também ela deve ser representativa para muitas mulheres doentes.

No evangelho, essa doença é descrita como uma fraqueza tão generalizada que vai encurvando a mulher toda. É uma doença que atinge os músculos, nervos, ossos... Essa mulher estava assim doente durante dezoito anos! Como ela, também outras mulheres sofriam dessa enfermidade da fraqueza generalizada (veja Lc 8,2, onde se diferencia entre “espíritos malignos” e “espíritos de enfermidade”). Lc 13,11 interpreta que a doença é causada por um “espírito de enfermidade”, um “espírito de fraqueza” (*pneuma asthenías*), depois interpretado pelo próprio texto como “Satanás” (Lc 13,16). No entendimento da comunidade que reúne as tradições de Jesus, é Satanás quem “prende” e mantém pessoas presas, causando-lhes mal.

Pela descrição da narrativa evangélica, a mulher estava totalmente diminuída, não só de tamanho ou aparência, mas

¹³ Uma interpretação na perspectiva da impureza religiosa torna inviável o fato de uma pessoa impura por causa de doença tomar tal iniciativa, visto que ela nem sequer poderia freqüentar esses locais públicos.

também como pessoa. Por conta própria, ela não conseguia endireitar-se. Andar encurvada significa estar limitada em muitos sentidos: não poder respirar bem, não andar livremente, não poder ver todas as coisas ao redor, não poder relacionar-se de cabeça erguida, ter dificuldade nas relações sexuais, sentir muitas dores e provavelmente muito desprezo através de olhares que expressam nojo. Essas expressões externas a um sofrimento que já é insuportável torna a dor maior ainda: isso encurva até a alma... E isso faz parte de processos de exclusão, ontem e hoje.

A partir da perspectiva da mulher, podemos entender essa história como parte da sua história da Paixão. Então nossos olhos podem se abrir para todas as cruces, sofrimentos e fardos que mulheres, crianças e homens estão tendo de carregar em todos os lugares do mundo. São tantas as pessoas enfraquecidas, desprezadas e ‘presas’ pelo mal... Assim como aquela mulher, ainda hoje falta a possibilidade para milhares de pessoas marginalizadas de levantar-se e ocupar seu espaço com dignidade.

Também aqui devemos perguntar: será que esta mulher tinha família? como vivia? podia trabalhar? quem cuidava dela? e com quem será que ela compartilhava afeto?

· · · · · TERCEIRA GENA DO PRIMEIRO ATO · · · · ·

Psicopatia e exclusão

A narrativa de Mc 7,24-30 fala da mulher siro-fenícia que busca ajuda para sua filha que tem um “espírito imundo” (*pneuma akátharton* – v. 25), “demônio” (*daimónion* – v. 26.29-30). Mt 15,21-28 fala da mãe cananéia cuja filha “está terrivelmente endemoninhada” (*kakôs daimonízetai* – v. 22). Entender certas doenças como possessão de demônio era comum na época, e transparece também na história da mulher encurvada. Trata-se

de doenças psicossomáticas, que envolvem a dimensão individual e coletiva.¹⁴

Na cultura popular e religiosa, demônios e espíritos imundos ou malignos eram entendidos como causadores de doenças mentais e espirituais. Essa compreensão religiosa de doenças quer denunciar o fato de que a boa criação de Deus está sofrendo, que a pessoa como imagem e semelhança de Deus está sendo destruída naquilo que tem de mais profundo e próprio, a sua personalidade. Essas doenças assim compreendidas na época – e hoje colocadas como doenças ‘do espírito’ a serem tratadas por psicoterapeutas e psiquiatras – podem levar a pessoa doente à autodestruição por meio de sua expressão máxima, que é o suicídio. Afinal, uma pessoa ‘endemoninhada’ sofre também toda espécie de marginalização social, pois é apontada como portadora do mal. Assim, além de sofrer psicossomaticamente, ela é também discriminada e excluída do convívio no seu meio ambiente. Para uma menina – e tomando-a como representação para uma situação coletiva! – isto significa estar fadada a viver isolada, sem perspectiva de conviver socialmente, namorar, casar, ter uma profissão, divertir-se sem medo de ser feliz.

No tempo de Jesus, dizer que uma pessoa, seja criança, mulher ou homem, está possuída de demônio significava reconhecer que o ser todo pode adoecer, em todas as suas dimensões. O machucado que não se vê, mas que acaba se manifestando também através do nosso corpo, era atribuído à ação demoníaca. O demônio sempre causa mal e inferniza a vida, sendo necessário uma intervenção de Deus para superar esse mal, restabelecendo o equilíbrio da criação.

Também aqui cabe perguntar: como era o cotidiano dessa menina? além de sua mãe, com quem trocava afeto? além de sua mãe, com quem aprendia e quem mais cuidava dela?

14 A respeito de uma hermenêutica dessas doenças psicossomáticas e o exorcismo, veja capítulo 5, neste livro.

4.3.1 Resumindo a primeira aproximação

Estas três histórias evangélicas nos ajudam a perceber que já na época de Jesus as doenças abrangem as dimensões psíquico-corporais e relacionais das pessoas. Como vimos, a doença prejudica as mulheres e meninas em suas relações sociais e econômicas, podendo inclusive romper suas relações afetivas. Também vimos que doença implica sempre um processo de empobrecimento. Ela gera discriminação e marginalização. Estar doente significa encontrar-se num estado de não-plenitude, de estar dispersa ou desintegrada. Nesse processo, corações e relações encontram-se quebrados. Sem cair em exageros ou romantismos, vimos que o estar-doente não imobiliza totalmente as pessoas; não devemos vitimizar pessoas doentes. Estar doente também é uma possibilidade de denunciar, reclamar e reagir contra processos discriminatórios. As pessoas continuam ativas e buscam ajuda por meio de processos terapêuticos, cura e libertação.

Assim, aventuremo-nos na nossa segunda aproximação à temática.

4.4 Segunda aproximação: processos terapêuticos e estratégias de solidariedade

A pergunta fundamental que aqui nos interessa é: como essas mulheres buscaram, experimentaram e vivenciaram a cura? como chegaram a ficar curadas? quais barreiras tiveram de vencer e quais caminhos percorreram?

Acostumamo-nos a entender essas histórias como milagres de Jesus, como sendo uma ação que ele realiza por iniciativa e vontade próprias para demonstrar seu poder divino. Isso não deixa de ser verdade. No entanto, essa verdade é mais ampla e complexa, está em contato e relação com outras parcelas de verdades que se encontram na atuação das próprias pessoas doentes. Poderíamos, aqui, falar de um sinergismo terapêutico, que resulta na cura de quem precisa.

Assim, quando observamos essas narrativas mais a fundo, podemos perceber vários aspectos igualmente importantes para as narrativas de cura. Trata-se da iniciativa, da vontade e da persistência resistente das próprias mulheres e do poder relacional dinâmico que se estabelece entre elas e Jesus. Gostaria de afirmar que não apenas a ação de Jesus, mas todo esse processo terapêutico pode e deve ser entendido como milagre. Por intermédio dessa mudança de compreensão, podemos colocar elementos e referenciais diferenciado(re)s para a elaboração de uma cristologia mais humana, humanizante e inter-relacional.

.....
: PRIMEIRA CENA DO SEGUNDO ATO :
: *Toque maravilhoso* :
.....

A mulher que sofre de hemorragia inicia seu processo de cura quando, de forma consciente, lança-se em meio à multidão com o objetivo de tocar o manto de Jesus. A convicção de que tocar o manto ou parte da pessoa taumaturga seria o suficiente para obter a cura era comum na época em que os evangelhos foram escritos, uma época impregnada pela crença de que o Sagrado se manifesta através de profetas e realizadores de milagres (MUMPRECHT, 1983, p. 976).

Aqui, a cura é um processo árduo de busca, de enfrentar os tantos obstáculos no caminho. Essa é a parte ativa e participativa da mulher. Por outro lado, a cura é também um processo de deixar-se buscar e tocar, que é demonstrado por Jesus. Portanto, tocar e deixar-se tocar são elementos essenciais no processo de cura.¹⁵

15 Sobre a centralidade do toque nas curas de Jesus, veja a dissertação de Rover (2004).

Marcos e Lucas colocam a questão do toque e da multidão como motivo de discussão entre Jesus e os discípulos. Aqui estão expressas diferenciadas relações de poder: Jesus sentiu que uma força, um poder dinâmico (*dynamis*), saiu dele (Lc 8,46). Mesmo não tendo visto, ele sabe que algo de bom aconteceu para alguém. Os discípulos insinuam que Jesus está sendo ingênuo, afinal está rodeado por uma multidão que o aperta... Estão falando de coisas distintas. Os discípulos mais uma vez não entendem! Jesus sabe que alguém vivenciou seu poder transformador e quer que esse alguém também se transforme como pessoa-sujeito, assumindo todo seu processo terapêutico publicamente.

Apesar do medo da mulher (Mc 5,33; Lc 8,47), o objetivo deste Jesus que aparece nos textos não é repreender, como muitas vezes é interpretado. Eu o entendo no sentido de que a mulher está no centro da atenção valorizadora de vida. A fé desta mulher deve ser anunciada, juntamente com a sua coragem e perseverança. Fazendo isto, o texto e a sua interpretação podem fazer que a marginalização e a exclusão desta mulher sejam desqualificadas, superadas. Em seu lugar, pode ser construído um espaço de relação que busca a cura juntamente com o resgate da dignidade humana e a construção de nova identidade. A fé que salva, tornada pública pela boca de Jesus, visa tanto o “restabelecimento da vida sadia [...quanto] a vida na presença de Deus [...e] define a cura como algo da salvação em si [...pondo] fim tanto ao isolamento e discriminação social quanto à impureza cúltica” (DOBBERAHN, 1993, p. 161-3).



As mãos são fonte de energia e significados
Fonte: www.luteranos.com.br/mensagem/074.htm

SEGUNDA CENA DO SEGUNDO ATO

Acolhida animadora

A história da mulher encurvada é um pouco diferente, mas também nela o elemento da relação é muito forte. Antes, porém, ainda duas observações:

a) Antes e depois dessa história, o evangelho de Lucas coloca duas parábolas: a da figueira estéril (13,6-9) e a parábola do grão de mostarda/do fermento (13,18-21). Na construção narrativo-estrutural e na intenção de quem organizou e anotou essas histórias, esse detalhe parece ser muito importante. Poderíamos entender o fato de Jesus dar atenção a essa mulher como o ato de tratar e adubar a terra para que a árvore dê fruto. Assim, a narrativa da cura estaria servindo de imagem para a moldura que é feita pelas parábolas... O afeto e a proximidade de Jesus são como a vida escondida dentro do pequeno grão de mostarda. Essa vida quer desabrochar, de forma criativa e significativa. E se ela não é cuidada, as relações humanas e divinas seriam como a existência da figueira estéril.

b) Outro detalhe que chama a atenção é que Jesus chama essa mulher de “filha de Abraão”. Coisa única no Novo Testamento! A essa mulher encurvada é resgatada a dignidade de pertencer ao povo de Deus, da mesma forma que Lázaro (Lc 16,24-25) e Zaqueu (Lc 19,9), também chamados “filhos de Abraão”. Não importa a classe, nem o sexo. Aqui, os textos evidenciam uma profunda crítica às discriminações de gênero e de classe. Na perspectiva desses textos o que importa é participar da construção do Reino de Deus. E isto se faz pela fé. Lutero falava que apenas a *sola fide* “apenas através da fé”, pode-se construir esse relacionamento profundo entre as dimensões divina e humana. E isso nos vem pela graça de Deus, que nos compromete com caminhos de solidariedade, de partilha e de persistência.

Colocadas essas duas observações preliminares, voltemos ao texto...

A cura dessa mulher encurvada acontece porque Jesus a “vê” (*idôn/oráo*). Este “ver em profundidade” vê para além do exterior. Vê-se a alma e a transcendência (termo também usado nas narrativas da ressurreição em que as mulheres “viram”).

Além desse detalhe do verbo, é importante também perceber o detalhe narrativo que afirma que Jesus e a mulher estavam na sinagoga. Sinagoga é espaço de oração, de aprender e ensinar a Torá, de obter cura e acolher pessoas marginalizadas. Jesus estava ensinando no sábado, e esta mulher anônima assume a postura de discípula na vida pública sinagoga. Nada se diz que ela não pode entrar na sinagoga por causa da sua doença. Sua ‘impureza’ não a impede de ali entrar e participar dos trabalhos sabáticos! Isso nos mostra algo fantástico, ao contrário que sempre imaginávamos e aprendíamos na história interpretativa cristã, que muitas vezes se mostrou e continua sendo profundamente antijudaica: a sinagoga também é lugar de reunião de mulheres e de gente doente que querem aprender e buscar saúde e salvação!

Nesse espaço público-sinagoga acontece uma dinâmica de reconhecimento. Jesus não apenas vê a mulher, ele também a “chama” para junto de si. Imaginemos a cena: uma mulher encurvada, com dificuldade de orientar-se, andando na sinagoga para chegar até Jesus. Por que não é Jesus que se aproxima dela?

Antes era a mulher com hemorragia enfrentando, por conta própria, a multidão. Agora, Jesus chama a mulher para junto de si, na sinagoga, convidando-a talvez a enfrentar suas limitações.... E então Jesus lhe fala e impõe as mãos, anunciando-lhe a libertação do seu mal.

Na minha perspectiva, o texto e a dinâmica de Jesus afirmam a importância e centralidade da participação ativa da mulher. Com Jesus e diante dele não há passividade. Percebendo o chamado de acolhida, ela imediatamente se endireita, se levanta, sai da sua encurvatura e rende glória a Deus. Na sinagoga! A sina-

goga não é espaço de exclusão, mas prioritariamente espaço de anúncio, de busca e de experiência da libertação e, portanto, de inclusão (Lc 4, 18)! Ali, as pessoas doentes buscam ajuda, e, curadas, louvam a Deus, certamente também através de orações, hinos e salmos. Precisamos aprender a reler esses textos e refazer nossos (pré)conceitos...

Essa cura não acontece, portanto, em qualquer lugar, nem em qualquer dia. Ela se realiza na sinagoga, no sábado, numa ocasião cúllica. Por isso, o texto registra que esta cura desencadeia uma discussão religiosa entre o chefe da sinagoga e Jesus, dois representantes religiosos judeus. O motivo da discussão está na tradição oral, que regulamenta aquilo que se pode ou não fazer no dia do sábado. Não se trata da discussão entre dois inimigos, mas de dois parceiros de discussão e de interpretação da mesma tradição. Jesus não apresenta algo totalmente novo, mas contra-argumenta com a própria prática que provém dessa tradição. É permitido, sim, fazer trabalhos essenciais e prestar ajuda necessária, assim como seus conterrâneos rabinos também o fazem (REIMER; RICHTER REIMER, 1999, p. 53-4).

Por isso, Jesus nada vê de mal, que possa transgredir os princípios da Torá ou da tradição, na cura realizada através dele. Após a discussão baseada na tradição comum do chefe da sinagoga e do próprio Jesus, permanece, no entanto, certo mal-estar. Os parceiros de discussão de Jesus saem envergonhados, talvez porque Jesus lhes mostrou uma parte 'esquecida' de sua própria tradição por motivos outros que não sejam o desejo de libertar quem sofre, mas por exercer um poder autoritário sobre o povo. Por isto mesmo é que o povo pode se alegrar com a presença viva e libertadora de Deus através da ação de Jesus. Este Jesus do evangelho de Lucas liberta esta mulher cativa, colocando sinais visíveis do 'hoje da salvação', anunciado no início de seu ministério em Nazaré (Lc 4,14-21) e retomado várias vezes nesse evangelho (19,5.9; 23,43).

Observamos que Jesus encaminha um processo de cura ativo e participativo, vendo e chamando a mulher. A mulher há tan-

to tempo doente não é desprezada por Jesus. Ele a convida a participar do seu próprio processo terapêutico, tornando-se protagonista de seu 'endireitamento'. Assim, podemos entender essa história como uma prática de acolhida que anima e levanta a vida. Ela pode ser entendida, portanto, como uma história de encorajamento, de empoderamento. A história da Paixão desta mulher transforma-se em história de paixão pela vida!

.....
: TERCEIRA CENA DO SEGUNDO ATO :
:

Espaços de solidariedade
:.....

Existe um outro espaço e outra dinâmica no processo de cura que também tem mulheres como sujeitos na busca por cura, mas não são elas que estão doentes. Trata-se de mulheres com saúde, que se põem a caminho para ajudar outras pessoas doentes. Saúde, aqui, significa disposição para a solidariedade, e reflete antigos conceitos judaicos sobre saúde. Ter saúde é saber colocar sua saúde num processo de relacionamento no combate à doença de outra gente, no restabelecimento da saúde de quem está doente, na luta por dignidade.

Essa atitude de solidariedade por parte de quem tem saúde foi exemplificada e é paradigmática na história da mulher cananéia, conforme está transmitido em Mt 15,21-28 (veja texto paralelo em Mc 7,24-30).

Como tantas outras mulheres, também ela não é mencionada pelo seu nome. Esta mulher é caracterizada pela sua identidade étnica e pela sua situação social. A cena toda nos remete à sua situação de pobreza, como veremos. Essa mulher pertencente a outra etnia e cultura, empobrecida, torna-se parceira de profundo e transformador diálogo com Jesus. Insistência, perseverança, capacidade argumentativa são características de sua ação perseverantemente solidária, que brotam de sua fé. Essa mulher é modelo de fé, é paradigma evangélico que não deveria ser esquecido...

Sua história tem também outros paralelos no evangelho de Mateus: ela é uma mulher de origem não-judaica, cuja filha está doente. Mt 8,5-13 apresenta a história do centurião de Cafarnaum, igualmente de origem não-judaica, cujo criado jovem está doente. Portanto, ela não é a primeira pessoa não-judaica apresentada. Ambos, mulher e homem de outras origens étnicas intercedem junto a Jesus pela cura de suas crianças que são seus dependentes. Interessante também é observar que as palavras da mulher “Tem compaixão de mim, Senhor, Filho de Davi” são as mesmas que também foram usadas para descrever o pedido dos dois homens cegos, em Mt 9,27. Portanto, os três personagens são movidos pela fé judaica, não importando sua origem étnica. A diferença é de gênero e, em relação ao centurião, de classe social. Aqui, pela primeira vez, é uma mulher não-judia que se aproxima de Jesus!!!

Há, no entanto e talvez por causa desse detalhe de gênero, algo que causa uma sensação estranha, ‘amarga’ na história da mulher. Jesus “não lhe respondeu palavra” (Mt 15,23)! É a primeira vez, no evangelho de Mateus, que uma mulher se dirige a ele para interceder por sua ação de cura para outra pessoa. E a primeira reação de Jesus é de silêncio...

Igual aos cegos em Mt 9,27 e como a escrava em At 16,17, a mulher cananéia seguia Jesus e “clamava” em alto tom. Com esse seu clamor, ela já estava anunciando a presença do Messias naquela região. Com isso, já está exercendo o ministério de proclamação... Para a comunidade que transmite e assenta por escrito essa experiência, o que ela diz é verdadeiro. Por isso mesmo, é importante observar os detalhes da narrativa.

A partir da ação da mulher, Jesus tem várias reações. A primeira é a de não reagir, não responder. Sua reação não é exatamente igual à dos discípulos que desaprovam a ação da mulher. Eles querem que Jesus a mande embora por causa desse clamor-anúncio. Concorrência feminina!? Só agora Jesus responde. É sua segunda reação: abre-se ao diálogo. Ele verbaliza a negação, ale-

gando que sua ação está destinada ao povo sofrido e perdido de Israel. É negação categórica. A cena é profunda. A mulher, porém, não se dá por satisfeita nem por vencida. Ela vem, e igual ao “chefe” em Mt 9,18, ajoelha-se para adorá-lo, e renova seu pedido de socorro. Jesus elabora sua terceira reação em forma de parábola. Sua terceira negativa, simbolicamente assim expressa: “Não é bom tomar o pão das crianças e lançá-lo aos cachorros” (Mt 15,26). Jesus toma essa imagem do cotidiano da vida de gente empobrecida que tem apenas o suficiente para sobreviver. Jesus observa a realidade e formula a sentença de forma correta. A prioridade são as crianças. Onde não há fartura, o pão está reservado para elas. Também agora a mulher não desiste. Ela reage, concordando com a imagem da experiência de Jesus: “Sim, Senhor!” (Mt 15,27).¹⁶



Jesus e a mulher cananéia; desenho à pena de Rembrandt, 1660
Fonte: www.novolhar.com.br/noticia_edicoes.php?id=313

A perspectiva de Jesus vê o pão que deve ser dado para as crianças. A mulher também o vê, porém reage com a sua experiência cotidiana, ampliando o horizonte da perspectiva: “mas os ca-

16 Distinta é a reação da mulher siro-fenícia, em Mc 7,28. Maiores detalhes de análise sinótica e situação eclesial, veja a dissertação de Tezza (2006).

chorros comem as migalhas que caem das mesas dos donos” (15,27). Ela acolhe a imagem, a reelabora e a devolve criticamente a Jesus. Ela vê o pão, as crianças comendo do pão e os cachorros comendo os farelinhos que caem da mesa. Ela radicaliza a imagem através da experiência da pobreza, porque deve conhecê-la muito bem. A mulher entende a parábola de Jesus (diferente dos discípulos que nunca entendiam suas parábolas...) e a re-significa a partir de sua existência, da sua corporeidade! Nessa parábola, nada é dito sobre fartura, sobre fartar-se. O tema é exatamente a falta de fartura...

Se tomarmos a parábola de Mt 15,25-27 como alegórica, como normalmente é feito, então o “pão” simbolizaria o Reino de Deus, os “filhos” seriam o povo de Israel e os “cachorrinhos” seriam os gentios. A resposta da mulher – “Sim, Senhor” – denuncia e desarma a discriminação, porque ela própria e a sua menina estão incluídas nela! Ela fala de sua vida... E valendo-se dessa perspectiva, ela sabe o que acontece com os ‘cachorros’. Pela dinâmica do texto, Jesus então percebe que se encontra diante de uma marginalizada e discriminada. Ela é mulher, não-judia, pobre. Trata-se de uma mulher humilhada nos seus processos de vida, a qual reage com seu poder argumentativo que brota da sua experiência cotidiana. E coloca esse seu poder em favor da vida. Isso é o que importa. Não se trata de uma mera discussão acerca do pão e de quem deve comê-lo. Trata-se da vida que está implícita nesse pão ou na falta dele. O que importa é a vida saudável de sua filha.

Jesus, quebrando seu silêncio e suas negativas, abre-se finalmente para um profundo e frutífero diálogo com a mulher. Não a manda embora, como queriam os discípulos. Jesus vai superando, vai modificando sua concepção no decorrer do diálogo, em resposta à iniciativa ousada e persistente da mulher. Ele revê sua tradição (15,24) e vai derrubando barreiras nas relações de gênero, de etnia e de classe. A mulher se impõe como parceira de diálogo. Aqui, na cena toda, a teologia se faz: teologia com sentido

pedagógico, como herança que pode se transformar em poder para nós que intercedemos por cura em novos horizontes de vida.

“Ó mulher, grande é a tua fé!” (Mt 15,28). Com essa frase Jesus demonstra seu próprio processo de conversão. Jesus reconhece a iniciativa, a fidelidade e a perseverança da mulher. É a única vez que se diz de alguém “grande é a tua fé”. Neste mesmo evangelho, numa outra ocasião Jesus disse a seus discípulos: “homens de pequena fé” (Mt 8,26). Especificamente para Pedro, ele disse: “homem de pequena fé” (Mt 14,31). A mulher cananéia, ao contrário, recebe a assertiva de Jesus, porque ela é protagonista de uma fé que agrada a Jesus! Também ela é paradigma de fé argumentativa e perseverante em favor da vida.

A história da mulher cananéia é central para o evangelho de Mateus, na história da missão e do ministério de Jesus. Ela deve ser referência representativa para a(s) comunidade(s) que nela se espelham para sua práxis de fé. Entendo esta história como parte do ministério de Jesus e da herança de mulheres, crianças e homens no discipulado. É modelo para pessoas que se colocam na luta em favor do resgate da vida e da dignidade de outras pessoas. É modelo de solidariedade. É modelo de poder argumentativo, que não só vê as migalhas, mas muitas vezes tem apenas nas migalhas a sua fonte de sobrevivência, de inspiração e de esperança. Nada há de ser menosprezado. Tudo pode ser crítica e criativamente potencializado para a vida.

É por isso que essa cananéia está aí no centro do evangelho de Mateus, e ela precisa ser resgatada nas nossas práticas pastorais e teológicas. Ela é mãe na fé! Sobre sua esperança e persistência argumentativa é possível construir igreja solidária, também hoje...

Pessoas saudáveis devem usar sua saúde também como força argumentativa a favor da vida de gente que está doente. É preciso falar, denunciar, discordar, construir. Se essa mulher o fez com Jesus, e fez que ele mudasse sua postura inicial, nós podemos e devemos fazê-lo com qualquer pessoa ou instituição que se

coloca como empecilho em situações que clamam por libertação também através da cura.

4.5 Terceira aproximação: pressupostos e conseqüências da cura

O processo terapêutico e a vivência da cura aqui analisados demonstram uma dinâmica vital fundamental que inclui a pessoa doente, seus familiares (mãe), Jesus, os(as) discípulos(as) e a multidão.

Os relatos evidenciam que um dos pressupostos da cura é a busca de ajuda, realizada pela pessoa doente ou por alguém da família. O pressuposto que conduz a esta busca é a experiência religiosa, manifesta na fé. A fé está expressa na postura de confiança, de persistência e de solidariedade. Há muito amor junto com a fé. O amor faz a fé agir, e essa ação faz as pessoas se movimentarem, como nos mostra a história da mulher cananéia. Esta fé-amor dinâmica faz o poder dinâmico de Jesus se manifestar em forma de restauração de vida. A fé pode despertar este poder dinâmico, mesmo quando Jesus não está percebendo a problemática, como nos mostra a história da mulher hemorrágica. As mulheres juntamente com Jesus tornam-se protagonistas e sujeitos do processo terapêutico. O milagre acontece na relação!

No processo de cura inaugura-se ou evidencia-se também uma dinâmica de seguimento a Jesus. A pessoa que busca Jesus conhece seu ministério e sabe que ele é taumaturgo judaico, que ele é o Messias, Filho de Deus que se compadece de quem sofre. Esta certeza da fé não faz a pessoa apenas clamar e interceder por socorro, mas também a faz exultar de alegria e render graças a Deus. O agradecimento está numa relação de equilíbrio saudável com a súplica. Agradecer tipifica a relação de gratuidade presente no milagre: não é preciso pagar, prestar homenagens, erigir estatuetas. Agradecer, louvar e seguir são atitudes de resposta do amor recebido.

Esta mesma fé, portanto, implica um seguimento e serviço em prol do Reino de Deus. Vamos recordar o que aconteceu na narração da mulher encurvada: Jesus a vê e a chama; ela se levanta, está curada, e passa a dar glória a Deus. Essas ações de Jesus e da mulher expressam aspectos característicos das histórias de chamamento de discípulos(as), como bem o mostra o comissionamento do discípulo Mateus (Mt 9,9). O mesmo se dá na história da sogra de Pedro (Mt 8,15). É Jesus que toma a iniciativa. Ele vê a sogra de Pedro e a toca; ela se levanta e passa a servir a Jesus. Também em Lc 8,1-3 o resultado da cura é seguimento e serviço de quem sabe que é partícipe do Reino de Deus. Esta é uma das expressões mais profundas do discipulado: o desprendimento através do serviço ao Reino de Deus.

As curas, assim, abrem novo espaço de vida. Surgem novos paradigmas de inclusão, solidariedade, igualdade no discipulado. Quem experimenta uma cura pode saborear o gosto do Reino de Deus, e compartilhá-lo! A cura é restauração da vida como um todo, e significa resgate da dignidade humana numa perspectiva holística, integral, em todas suas relações e dimensões.

4.6 Para continuar refletindo...

Quero, por fim, apontar ainda dois aspectos que me parecem ser fundamentais em relação a processos terapêuticos nas narrativas evangélicas:

a) A cura pode significar uma profunda experiência de salvação, como nos mostra a palavra de Jesus na história da mulher hemorrágica (Mt 9,21-22), na qual o mesmo termo *sódzo* é usado para “curar” e “salvar”. O processo de cura pode, portanto, fazer parte do processo de salvação. Por outro lado, é necessário afirmar também que a cura não tem de ser sinônimo para a salvação. Para perceber isto basta ler a história dos dez leprosos (Lc 17,11-19), na qual todos foram curados, mas apenas um foi salvo! Salvação pode acontecer com e sem cura. Consequentemente, pessoas

que não experimentam a graça da cura não estão excluídas da dádiva da salvação por graça! Isso é muito importante, pois livra a pessoa do sentimento de culpa e frustração. A misericórdia de Deus atua também por intermédio de sua presença junto às pessoas doentes, até o final e abrindo um novo começo. Encontramos sempre no colo de Deus também quando estamos doentes e em situação de morte, como testemunha o Salmo 23. Isto é libertador e confortante, pois permite compreender que a compaixão de Deus não se limita ao nosso tempo e espaço, mas abre novos horizontes de atuação e salvação divinas.

Para nós, pessoas cristãs, essa salvação é dada mediante a fé em Jesus Cristo como nosso Salvador, o Pão e a Água da vida que jorra para a vida eterna (Jo 4,14). Essa é uma herança da qual não quero abrir mão. Esta fé não é passiva ou apática, mas é ativa, participativa. Ela é uma forma de poder que se traduz em participação, perseverança e esperança. Essa fé é capaz de remover montanhas e transformar vidas.

b) Na Bíblia e na vida temos mulheres e homens que são exemplos dessa fé ativa e transformadora. Os textos bíblicos não permitem dizer que alguém que tenha uma doença incurável seja uma pessoa com falta de fé ou com pouca fé. Se assim fosse, o problema seria da pessoa, e isso poderia criar inclusive profundos sentimentos de culpa, piorando mais ainda a situação de quem já está doente. A partir da salvação em e através de Cristo, nós não precisamos mais trabalhar com esquemas estáticos e escravizadores de maldição/bênção. Doença e morte não são manifestações da maldição ou da ausência de Deus, mas fazem parte de processos de vida. É sabido que grandes apóstolos(as) e teólogos(as), como Paulo, Lutero, Luise, Tecla, Milton... tiveram experiências de doenças e, mesmo assim, Deus sempre esteve presente e atuando nestas pessoas e através delas.

Doenças são realidades que têm diversas e diferentes origens e causas que precisam ser encaradas, tratadas e se possível superadas. Investir nisso é um grande desafio para nossa fé, num

diálogo crítico-criativo também com a ciência. Afinal, crer é participar da libertação que Deus realiza, ontem e hoje. E em qualquer situação, é animador sabermos que no colo de Deus sempre de novo vislumbramos novas possibilidades, novos horizontes de vida. A resposta a essa amorosa acolhida é procurarmos construir relações de gênero, de classe, de etnia, de gerações, também ecologicamente corretas, as quais sustentem e tornem prazerosa a busca e a luta por culturas de paz que brotam da justiça.

A cura é uma das tantas manifestações do amor e da compaixão de Deus e da nossa busca participativa no processo terapêutico que também se baseia na nossa fé. A salvação pela fé pode incluir a cura, e isto é maravilhoso. Entretanto ela não se limita à cura, e isto é libertador, porque salvação ultrapassa os limites da doença e da morte e nos abriga sempre no colo de Deus, que cuida de nós como uma mãe zelosa...

Referências

- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Ars Poética, 1996.
- COHEN, Shave J.D. Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity. In: POMEROY, Sarah B. (Ed.). *Woman's History and Ancient History*. The University of North Carolina Press, 1991. p. 273-99.
- DOBBERAHN, Friedrich E. Cura e salvação na Bíblia. *Vox Scripturae*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 151-65, 1993.
- GAMELEIRA SOARES, Sebastião Armando; CORREIA JÚNIOR, João Luiz. *Evangelho de Marcos*. Petrópolis: Vozes, 2002. Vol. I: 1-8 Refazer a Casa. (Comentário Bíblico NT).
- FRANKL, Viktor et al. *Dar sentido à vida: a logoterapia de Viktor Frankl*. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992. (Coleção Logoterapia).
- _____. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 14. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001. (Coleção Logoterapia).

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. In: LOURO, Guacira L.; NECKEL, Jane F.; GOELLNER, Silvana V. (Orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade*. Um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 28-40.

JORGE, J. Simões. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1994.

KAHL, Brigitte. Jairus und die verlorenen Töchter Israels. Sozioliterarische Überlegungen zum Problem der Grenzüberschreitung in Mk 5,21-43. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres. *Von der Wurzel getragen*. Christliche-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1996. p. 61-78.

LEMONS, Carolina Teles. Religião e saúde: a busca de uma vida com sentido. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 3, p. 479-510, 2002.

MUMPRECHT, Vroni (Ed.). *Das Leben des Apollonios von Tyana*. Griechisch-Deutsch. München; Zürich: Artemis Verlag, 1983.

PHILOSTRATOS. *Das Leben des Apollonios von Tyana*. Griechisch-Deutsch. Ed. por Vroni Mumprecht. München; Zürich: Artemis Verlag, 1983. 1167 p.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus; Petrópolis: Vozes, 1999.

RICHTER REIMER, Ivoni. “Não temais... Ide ver... e anunciai!” Mulheres no evangelho de Mateus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, vol. 27, p. 149-66, 1997.

_____. Gerar, parir, cuidar: experiências de vida e morte... também na escatologia. In: _____. *O belo, as feras e o novo tempo*. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2000. p. 101-12.

_____. “Então elas se lembraram das palavras dele”: memória e relações de poder nos cristianismos originários. *Caminhos*, Goiânia, v. 4, n. 2, p. 345-66, 2006.

ROVER, Maria Cecília. *Toque terapêutico: o encontro entre o desejo de uma vida plena e a plenitude da vida*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004. 136 p.

TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006. 130 p.

VÁRIOS AUTORES. Doença e cura. *Concilium*, Petrópolis, vol. 278, 1998.

VENDRAME, Calisto. *A cura dos doentes na Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2001.



5

Porcos ao mar! Análise de Mc 5,1-20

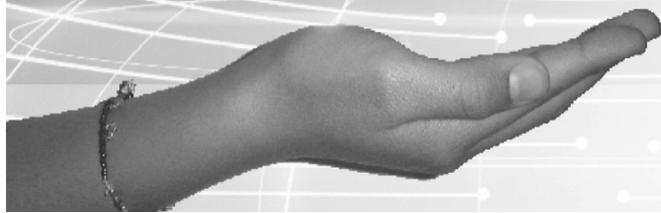
*Sílvio Zurawski
e Ivoni Richter Reimer**

Queremos fazer uma análise de Marcos 5,1-20, procurando perceber e aprofundar a crítica social, política e econômica presentes no texto. Trata-se da narrativa de um exorcismo ou ação de Jesus de expulsar espíritos impuros que se apoderaram de uma pessoa, próximo à região de Gerasa.

Estamos diante de uma difícil tarefa! A narrativa de Marcos nos fornece imagens, figuras, posturas e ações simbólicas de Jesus que nos permitem captar e ordenar a crítica que ele faz à dominação romana na Galiléia e região. O problema é a tradição interpretativa deste texto que sempre ressaltou o confronto entre satanás/diabo e seus exércitos com Deus, atuando através de Jesus Cristo.¹

* Este texto resultou do processo de orientação e pesquisa para produção de monografia de conclusão de curso de Teologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), em Goiânia, em 2006. Foi transformado, agora, com inclusão e exclusão de alguns elementos para publicação neste livro. Em grande parte é trabalho de quatro mãos, mas a elaboração principal é fruto do trabalho de Sílvio, agora bacharel em Teologia. Para esta 2. ed., informo que Sílvio Zurawski realizou o curso de Mestrado em Ciências da Religião, orientado por mim, em 2010.

1 Temos como modelos de interpretação tradicional o estudo de Dattler (1977, p. 25-26) que coloca nitidamente uma leitura realista do texto: “sacrifício de vara de porcos”, “diálogo de Jesus e o demônio”, “A legião de demônios é obrigada a pedir favores”. No comentário Bíblico da Loyola, Philip Van Linden (1999, p. 54) comen-



De acordo com a visão apocalíptica, essa batalha entre o bem e o mal (Deus X satanás/diabo) se daria primeiramente, e de forma preponderante, na esfera celestial. A humanidade e a história do universo estariam à mercê desses ‘seres superiores’. Os enviados de satanás/diabo e de Deus estariam, inicialmente, disputando o domínio sobre as pessoas ou grupos humanos, formando assim as grandes fileiras para o confronto escatológico. Com isso, o mal enraizado nas estruturas sociais, políticas e econômicas ficam livres de toda e qualquer crítica por parte do “Jesus exorcista”.

A partir de Mc 5,1-20 pretendemos participar da superação ou desconstrução dessas interpretações. Vamos apresentar o texto, interligá-lo com o todo da narrativa do Evangelho de Marcos, buscando distinguir e aprofundar o momento histórico da narrativa e o momento histórico do evangelista e de sua comunidade. Neste sentido, ganhará importância fundamental o acirramento do conflito Roma-Palestina entre os anos 66 e 70 de nossa era.

Dessa forma, teremos que entrar nas discussões em torno da questão do Jesus Histórico, ou seja, o exorcismo narrado em Mc 5,1-20 seria ‘invenção’ da comunidade de Marcos ou foi fruto da atividade e ministério histórico de Jesus? Existem razões para pensarmos que pelo menos o núcleo narrativo de Mc 5,1-20 remonta ao ministério de Jesus? qual ou quais partes foram inseridas pela comunidade e com qual intenção? Mais importante que determinar a historicidade do evento é a aproximação do seu sentido. Que significado teológico tinham os exorcismos no ministério de Jesus, para seus discípulos e discípulas, seguidores e seguidoras? E com os acréscimos feitos pelo evangelista, redator ou pela co-

ta sobre as possíveis visões do povo da cidade: além de ter visto o possesso sentado e vestido, “é de presumir que também vejam dois mil porcos flutuando no mar”. Balancin (1991, p.71-73), embora reconheça a legião como as forças militares romanas, alude ao confronto Jesus e o demônio. O próprio Harrington (1997, p. 790), apesar de trazer muitas informações históricas e geográficas, constrói reflexões sobre o confronto real de Jesus com o demônio.

munidade de Marcos, que significados teológicos, sociais, políticos e econômicos foram agregados?

Na busca de respostas para essas inúmeras questões, faremos a análise exegética do texto, utilizando alguns passos do método histórico-crítico ou análise diacrônica do texto. Entendemos por método exegético um conjunto de procedimentos científicos empregados para explicar e aprofundar determinado texto.² Com esses recursos, esperamos elaborar alguns apontamentos de crítica textual, literária e da redação, aproximando-nos mais do sentido do texto bíblico no seu contexto, percebendo e aprofundando a revelação divina no ontem e no hoje da história.

Inteirando-nos da construção narrativa de Marcos, vamos gradativamente tomando posse do seu discurso simbólico e do significado desse discurso para os ouvintes/leitores de sua comunidade. Por isso não faremos uma leitura sinótica da passagem. Mc 5,1-20 é uma narrativa realista com personagens e lugares reais, contudo, em linguagem apocalíptica e simbólica. Logo, precisamos responder ou aprofundar a relação entre narrativa realista e ação simbólica. A ‘guerra do céu’, que há pouco referíamos, é trazida para a terra e mais especificamente para o cenário real do tempo de Marcos, ou seja, da dominação romana no século I. Neste contexto, o evangelista pretende apresentar a Boa Nova de Jesus Cristo, o Filho de Deus (Mc 1,1), para e no universo gentílico.

Os dados geográficos e as imagens militares apresentados na narrativa marcana servirão de base para aprofundarmos o significado simbólico desse exorcismo em particular, e como a comunidade ou o redator de Marcos insere nele a crítica social, política e econômica às estruturas imperiais ou à *pax romana*. As conclusões nos permitirão entrar no debate em torno do local e da

² Definição de método retirada de Pontifícia Comissão Bíblica. *A interpretação da Bíblia na Igreja* (2004, p. 36). Outras definições e apresentação dos métodos: Egger (1994, 238p); Wegner (2002, 414p); Silva (2000). O documento da Pontifícia Comissão Bíblica também discute e apresenta os métodos exegéticos.

data de redação do Evangelho de Marcos, evidentemente que de forma sucinta.

Ao final, concentraremos nossa reflexão na significação teológica dos exorcismos na atividade de Jesus e a relação deles com o anúncio do Reino de Deus. Interligando essas reflexões com as conclusões históricas, pretendemos refletir sobre a relevância ou interpretação atualizada de Mc 5,1-20.

5.1 O texto sobre o endemoninhado Geraseno

Num primeiro momento, faremos alguns passos exegéticos sobre o texto de Mc 5,1-20, incluindo a Crítica Textual, Crítica Literária e Crítica das Formas, porque eles nos ajudam a melhor compreender o texto em seu contexto literário.

5.1.1 Crítica Textual

Não temos condições de elaborar ou construir uma tradução própria de Marcos 5,1-20, com a necessária e conseqüente leitura do aparato crítico.³ As traduções do nosso texto para o português não apresentam grandes diferenças; o que aparecem são pequenas variações na construção dos períodos e na escolha de termos ou sinônimos.⁴ Mesmo assim, precisávamos utilizar uma tradução mais literal. Para isso, confrontamos a tradução feita por Schiavo (2000) com algumas traduções interlineares⁵ e elaboramos um texto pessoal que será ponto de referência no decorrer das nossas reflexões. Manteremos o marco referencial de numeração em versículos.

3 Aparato crítico são as notas explicativas colocadas na parte inferior do Novo Testamento grego, que indicam as variantes de tradução, para uma mesma passagem bíblica, conforme diferentes manuscritos. Ver Wegner (2002, p. 39ss).

4 Traduções comparadas são da BJ, BSP, BSANT, BP.

5 Como a de Luz (2003, p. 123-125) que utiliza o texto grego de Nestle (26ª edição) e Lacueva (1984, p. 154-156).

Temos, então, o texto de Mc 5,1-20:

1. E chegaram do outro lado do mar, na terra dos Gerasenos.
2. E tendo ele saído do barco, imediatamente veio dos sepulcros a ele um homem em espírito imundo;
3. que tinha sua morada nos sepulcros, e nem mesmo com uma cadeia alguém podia prendê-lo;
4. por causa disso, muitas vezes com correntes e cadeias fora preso, e foram cortadas por ele as correntes e as cadeias foram quebradas, e ninguém era suficientemente forte para dominá-lo.
5. E sempre, noite e dia, estava nos sepulcros e nas montanhas, gritando e ferindo a si mesmo com pedras.
6. E vendo Jesus de longe, correu e prostrando-se, o adorou.
7. E gritando com voz alta, diz: “O que há entre mim e ti, Jesus Filho do Deus o Altíssimo? Imploro-te, por Deus, não me atormentes!”
8. Pois de fato havia dito a ele: “Sai, espírito imundo, deste homem.”
9. E o interrogava: “Qual o teu nome?” E respondeu-lhe: “Legião é o meu nome, porque somos muitos”.
10. E lhe suplicava com insistência para que não os mandasse para fora da região.
11. Havia naquele lugar, perto da montanha, uma grande manada de porcos, pastando.
12. E suplicaram-lhe, dizendo: “manda-nos aos porcos, para que neles entremos”.
13. E permitiu-lhes. E tendo saído os espíritos imundos, entraram nos porcos e do abismo a manada lançou-se no mar, cerca de 2.000, e afogaram-se no mar.
14. E os que os apascentavam fugiram e foram contar na cidade e nos campos. E saíram para ver o que tinha acontecido.
15. E chegam até Jesus, e eles vêem o endemoninhado sentado, vestido e sóbrio, ele que tinha tido a legião, e ficaram com medo.
16. E os que viram contaram-lhes como aconteceu ao endemoninhado e sobre os porcos.
17. E começaram a suplicar-lhe para que saísse de suas fronteiras [limites, confins].

18. E entrando ele no barco, suplicava-lhe o que fora endemoninhado para que estivesse com ele.

19. E não o deixou, mas lhe diz: “Volta para tua casa, para com os teus e anuncia a eles, quão grandes coisas o Senhor fez por ti, e como teve misericórdia de ti”.

20. E partiu, e começou a proclamar na Decápolis as tão grandes coisas que Jesus fez por ele, e todos ficavam admirados.

Principais variantes textuais

Schiavo (2000, p. 20ss) apresenta as principais variantes ou pontos críticos do texto. Para nós, o principal problema está relacionado à localização geográfica da passagem: Gerasenos / *Gerashnw/n* (Mc 5,1), Gergesa em alguns manuscritos / *Gergej* (Lc 8,26) e Gadara *Gadar* / *Gadarhnw/n* (Mt 8,28). Como Jesus envia o ex-endemoninhado para a Decapólis (Mc 5,20), descarta-se Gergesa, por se localizar fora dessa grande região, como veremos em mapas no segundo capítulo, embora, pela distância do mar da Galiléia, é a única variante que possibilitaria a “disparada” e o “afogamento” dos porcos. Entre Gerasa e Gadara, Schiavo (2000, p. 21) coloca a associação de Gerasa com *garash* / “expulsar” / “lançar fora”, que tem a ver com a história do exorcismo.⁶ Acrescentando a esse aspecto, perceberemos que a escolha por situar o exorcismo em Gerasa está diretamente vinculada ao contexto histórico da comunidade de Marcos.

5.2 Crítica literária

Acompanharemos a definição que Wegner (2002, p. 173ss) dá para a crítica literária: “procura estudar os textos como unidades literariamente formuladas e acabadas”, almejando definir a delimitação do texto, sua possível estruturação em partes meno-

⁶ Meier (1998, p.173ss) apresenta alguns autores que discutem a questão da localização geográfica.

res, o nível de coesão interna do texto, e possível utilização e identificação de diferentes fontes.⁷

5.2.1 Delimitando o texto

Precisamos estabelecer e justificar a exata extensão do texto que vamos examinar, interligando-o com a narração próxima e distante no Evangelho de Marcos. Esse recorte na narrativa global é chamado de períclope, seguimento textual dotado de significado e sentido (EGGER, 1994, p. 53). Seguiremos indicativos de tempo, tema e principalmente de lugar ou topografia como critérios para estabelecer a delimitação textual.

“E chegaram do outro lado do mar, na terra dos Gerasenos” (Mc 5,1). Jesus, em Mc 4,35-36, convida os discípulos para passarem para a outra margem do mar e, deixando a multidão, partem de lugar indeterminado. Estão eles na barca, antes de chegar à outra margem, e são surpreendidos por fortes ventos e altas ondas no mar (v. 37-38). Jesus é “acordado” e repreende os ventos e o mar, bem como os discípulos pela falta de fé (v. 39-40). E os discípulos ficaram possuídos de grande temor (v. 41). Este é o contexto narrativo antecedente.

O único marco temporal aparece em Mc 4,35: “Naquele dia, sendo já tarde...”. Neste fim de tarde, início de noite, parece que acontecerão a passagem do mar (4,35-41), a libertação do “endemoninhado geraseno” (5,1-20), cura e constatação da cura da filha de Jairo (4,21-24. 35-43) e a cura da mulher com hemorragia (4,24b-34). Somente em 6,1 temos outro marco: Jesus parte para sua terra, onde chega em dia de sábado (6,2).

Segundo Myers (1992, p. 234. 240ss), os dois lados do mar da Galiléia simbolizam um território judaico e um território gentílico. O lado gentílico, o outro lado do mar, representa o desco-

⁷ Ver ainda Egger (1994, p. 52ss e 158ss) que coloca a delimitação e a estruturação do texto em unidades menores na fase preparatória ou na primeira orientação acerca do texto. Expediente semelhante emprega Silva (2000, p. 67ss).

nhecido, o estrangeiro, o caos; ele está descrito na viagem pelo mar na noite, nas duas tempestades (Mc 4. 37; 6,48) que Jesus acalma e na situação do endemoninhado (Mc 5,3-5) que Jesus liberta. Outros elementos caracterizam o lado gentílico: homem em espírito impuro (*ánthropos em pnéumati akathártō* 5,2), a sua morada nos sepulcros (*mnémasin* 5,2-3), a definição de Jesus por parte do endemoninhado: Jesus, Filho de Deus o Altíssimo (*Iesú huié tu theú tu hypsistu* 5,7). Este último é um “título que se encontra na linguagem helenística para designar a divindade” (DE-LORME, 1982, p. 27). Além disso, temos ainda a criação de porcos (*chóiron* 5,11-13) e a identificação de “legião” (*legiōn*) como o nome dos espíritos impuros.

Assim, as travessias do mar (Mc 4,35-36; 5,1.18; 6,45; 8,10) representam o esforço, a luta para unir os mundos judeu e gentio. Freyne (1996, p. 55) julga proposital a utilização por Marcos do termo mar (*thálassan*) para indicar o lago de Genesaré, pois ele proporcionaria um padrão simbólico e mítico bem mais rico. Representa o caos e também o Mar Mediterrâneo por onde vieram as forças de ocupação. Na narrativa marcana, Jesus se mostra como senhor do mar, e as diversas travessias indicam a reconciliação entre o lado judaico e gentílico no ministério de Jesus. Mas será que ele pretendia, na sua atividade, ligar o universo judaico com o gentílico? Esse é um dos elementos que apontam para um possível processo de formação da narrativa de Mc 5,1-20, a partir de fontes diversas.

Em Mc 5,2 (“E tendo ele saído do barco...”), temos o início da narrativa da perícope e em 5,18 (“E entrando ele no barco...”), o seu final. Por outro lado, 5,1 faz a ligação com todo o Evangelho de Marcos: “Chegaram à outra margem...” E em 5,21 temos a continuação da narrativa da atividade messiânica de Jesus: “Tendo voltado para o outro lado do mar...”. Este é o momento histórico da narrativa: Jesus na sua atuação ou atividade messiânica está a sós com os discípulos, aprofundando a reflexão sobre o que consiste a sua messianidade, expressa por Pedro (Mc 8,29: “Tu és o

Cristo”) e também pelo centurião romano depois de sua morte na Cruz (Mc 15,39: “Verdadeiramente este homem era o Filho de Deus!”).

Estas delimitações, portanto, assinalam que Marcos 5,1-20 compõe uma unidade textual completa e dotada de sentido, com “porta de entrada e de saída”, expressão utilizada na metodologia popular de leitura bíblica (MESTERS, 1984, p. 13). Ela é uma unidade textual que forma um todo orgânico com início e fim perfeitamente identificados, que tem “pé e cabeça” (WEGNER, 2002, p. 85). Mesmo interligado no contexto narrativo de Marcos, nosso texto apresenta um tema próprio e independente das narrativas anteriores e posteriores.

Há muitas estruturas gerais propostas para o Evangelho de Marcos, geralmente divididas em três grupos, conforme a escolha do critério de divisão: uns optam pela questão geográfica, outros autores preferem o tema do drama gerado em torno do segredo messiânico, e ainda há quem utiliza como referencial a relação de Jesus com seus discípulos (DELORME, 1982, p. 13).

Seguindo de forma breve o critério geográfico, os autores dividem o Evangelho de Marcos em duas grandes partes, embora possam introduzir outras divisões e subdivisões: a primeira apresenta a atividade de Jesus na Galiléia e região (1,14-9,50) e a segunda grande parte (10,1-16,8) mostra a subida e o ministério de Jesus em Jerusalém. Além disso, temos uma pequena introdução (1,1-13) e um epílogo (16,9-20).⁸ Logo, nossa perícopé está localizada na primeira parte do evangelho. Meyrs (1992, p. 232ss), coloca nosso texto numa subdivisão que chama de “a construção que Jesus faz de uma nova ordem social” (Mc 4,36-8,9).

8 Ver formas de estrutura do evangelho de Marcos em Delorme (1982, p. 13ss); Harrington (1997, 778s); Myers, (1992, p. 147ss); Balancin (1991, p. 7ss). Veja também Kümmel (1982, p. 103ss).

5.2.2 Estrutura de Mc 5,1-20

Para estudo de nossa perícopes, temos poucas estruturas de referência. Harrington (1997, p. 778) propõe uma divisão em quatro partes, seguindo o conteúdo: o endemoninhado (5,1-10); o bando de porcos (11-13); as pessoas da região (14-17); e o homem libertado (18-20). Fossion (*apud* SCHIAVO, 2000, p. 40ss) divide o texto em dois grandes blocos, marcados por inúmeros paralelismos: 5,1-13 e 5,14-20.

Schiavo (2000 p. 34ss) estrutura a perícopes em cinco partes. Propõe uma organização concêntrica em todo o texto, construída em torno de versículo 13: “E permitiu-lhes”, mostrando Jesus como o Senhor! Essa lógica concêntrica ou quiásmica podem ser encontrada em todas as subdivisões da perícopes.

A estrutura que propomos não abarca tantas pretensões. Dividiremos o texto também em cinco partes, ressaltando a seqüência narrativa, o conteúdo e a utilização constante do verbo suplicar/exortar (*parekalei*)⁹, o poderio ou autoridade de Jesus e, numa formação concêntrica, a identificação, por parte de Evangelista ou redator, dos espíritos impuros com as legiões romanas e destas com os porcos. Esta estrutura está assim representada:

Primeira Parte: Jesus encontra o homem com espírito impuro (Mc 5,1-6)

O poder (*dynamis*) de Jesus é ressaltado pela gravidade e dramaticidade da cena e das condições do homem. Diversas vezes tinham tentado detê-lo (5,3), no entanto, “ninguém podia prendê-lo”, ou “ninguém era suficientemente forte para dominá-lo” (5,4), e, apesar disso, “vendo Jesus, correu e prostrou-se” (5,6). Essa descrição é comovente (MEIER, 1998, p. 174), mas deve-se contar com a possibilidade de ser argumento narrativo e também

⁹ Myers (1992, p. 238) chama a atenção para a repetição do verbo *parakelein*, empregado em diversas pessoas verbais e sempre seguido da expressão *autón*, porém não faz referência dessa recorrência com a estrutura da perícopes.

teológico: a chegada da mensagem de libertação e cura aos gentios, executada pelo próprio Jesus, e caracterizada também pelo envio, em 5,19.

Segunda Parte: Jesus encontra a legião (5,7-10)

A partir desse momento, passa a ser recorrente o verbo suplicar/exortar (*parekalein*), marcando fortemente a autoridade (*exousía*) de Jesus, a qual é ressaltada neste bloco pelo reconhecimento de seu nome e de sua condição divina por parte do espírito impuro (5,7), pela ordem que ele dá ao espírito (5,8), e ainda no modo como Jesus consegue arrancar o nome da “legião” (5,9). Por fim, a “legião” lhe suplicava (*parekálei autón*) para que não a mandasse para fora da região (5,10).

Terceira Parte: Os espíritos impuros encontram a legião de porcos (5,11-13)

A súplica (*parekálei autón*) dos espíritos impuros para entrarem nos porcos (5,12) continua dando intensidade à força de Jesus, que tem seu ápice na permissão para que os espíritos impuros entrem nos porcos (5,13), como também indica Schiavo (2000, p. 36).

Quarta Parte: A coletividade encontra Jesus (5,14-17)

A atuação de Jesus foi grandiosa, provocou fuga e morte da “legião” de porcos com os espíritos impuros, incluindo a fuga dos porqueiros (5,14) e a repercussão de suas ações nos campos e cidade, tanto que saíram para ver o acontecido. A nova condição do que fora endemoninhado – sentado, vestido e sóbrio – desperta medo, bem como a concretização do poderio (*dynamis*) de Jesus, como instaurador de uma nova ordem (5,15). A coletividade da região passa a suplicar-lhe (*parekálei autón*) para que deixe as fronteiras da região de Gerasa (5 17).

Quinta Parte: O que fora endemoninhado encontra Jesus (5,18-20)

A transformação do homem que fora endemoninhado é completa. Ele começa a suplicar para que possa continuar com Jesus

(5,18), mas este não o permite, enviando-lhe em missão para anunciar na região (*apángueilon*) o que Jesus fizera por ele (5,19). O sucesso de sua empreitada, e conseqüentemente a de Jesus, é garantido pela admiração de todos (5,20). Enquanto os porquieiros anunciaram (*apéngueilan*) a morte dos porcos (5,14), o que fora endemoninhado passa a anunciar (*keryssein*) – típico verbo de envio ou missionário que aparece também em Mc 1,45; 3,14 – o que Jesus, na sua misericórdia, fez por ele (5,20).

Numa visão global, como veremos abaixo, percebemos a formação de uma estrutura concêntrica com dois paralelismos anti-téticos, ou seja, dois membros ou grupos de expressões equivalentes em alguns traços, mas que indicam uma contradição ou um sentido contrário (WEGNER, 2002, p. 91). No centro estão a conexão dos espíritos impuros com as “legiões” e estas se entrelaçam com os porcos. Os paralelismos mostram a mudança no ser do geraseno que fora endemoninhado, e também apresentam as posturas convergentes das pessoas/coletividade e a “legião”, isto é, recusa e conflito com Jesus. Vejamos a estrutura concêntrica e os paralelismos:

- a - Jesus encontra o homem em espírito impuro
 - b - Jesus encontra a legião
 - c - Os espíritos impuros encontram a legião de porcos
 - b' - A coletividade encontra Jesus
- a' - O que fora endemoninhado encontra Jesus

A condição inicial do homem em espírito impuro é de possuído (a) e a final é de pessoa libertada e libertadora (a’); a legião suplica a Jesus para não sair da região (b) e a coletividade suplica para que Jesus saia (b’). No centro está a identificação dos espíritos impuros com as legiões romanas (c).

Embora seja uma estrutura não tão bem elaborada, ela permite duas afirmações: o contexto geral do texto de Mc 5,1-20 segue a intencionalidade de manifestar o poder e autoridade de Je-

sus (*dynamis, exusía*), com um exorcismo em região gentílica. Não seria essa uma memória central do ministério de Jesus? Por outro lado, a estrutura narrativa final apresenta um trabalho redacional do evangelista, redator ou da comunidade de Marcos, que vincula os espíritos impuros, ou forças demoníacas, com as forças militares de dominação do império romano, pela utilização dos termos “legião” (*legion*) e porcos (*choiron*). Além disso, chama atenção o envio de um missionário pagão em região gentílica para anunciar o Evangelho (*apangueilon, keryssein*). Vamos aprofundar essas discussões no estudo da coesão textual, do vocabulário e na abordagem das possíveis fontes de nosso texto.

5.2.3 Integridade e coesão do texto

A apreciação da integridade e da coesão do texto nos ajuda a identificar possíveis alterações e o alcance da formulação originária que se manteve no texto, aproximando-nos o máximo possível de sua forma primitiva.¹⁰

Sabemos que a falta de coesão pode ser verificada nas duplicações, contradições, quebras na linha argumentativa, mudanças abruptas de conteúdo ou estilo, glosas ou adendos explicativos. Portanto, como nos diz Egger (1994, p. 160), esse passo da crítica literária está baseado em critérios de incoerência. Vamos procurar alguns elementos indicadores de incoerência narrativa em Mc 5,1-20 que apontem para um possível processo de redação realizado em diversos momentos e contextos.

O versículo 1 parece um elemento redacional ou ao menos sugere mudança de conteúdo: “E chegaram do outro lado do mar” indica a presença dos discípulos, mas estes não aparecem em momento algum na perícopé. Somente Jesus retorna ao barco em 5,18. Em 5,2 temos uma palavra mencionada uma única vez no evange-

¹⁰ Ver definições e aprofundamentos em torno da coesão e integridade em Wegner (2002., p. 99ss); Silva (2000, 174ss); e Egger (1994, p. 160ss).

lho de Marcos, “veio ao seu encontro” (*hypéntesen*).¹¹ Este mesmo versículo indica a existência de um espírito impuro, impressão retomada no versículo 7, “o que há entre mim e ti” e no comentário do verso 8. A partir de 5,9 passam a “ser muitos”, abrindo possibilidade literária para a identificação deles com a “legião” e o episódio da manada dos porcos no versículo 11.

Encontramos diversos *hapax legómena*, palavra ou expressão que aparecem uma única vez no Novo Testamento: nos versículos 3 e 4 (“tinha sua morada”/*katoikesin*; “fora preso”/*dedésthai*; “foram cortadas”/*diespásthai*; “foram quebradas”/*syntetrífhthai* (CONCORDÂNCIA, 1994, p. 433). Além disso, ocorre uma descrição minuciosa da situação do homem em espírito impuro, como se o narrador tivesse presenciado um longo processo de sofrimentos, ferimentos, loucuras e tentativas de prisão. Por exemplo, a utilização do termo “muitas vezes”/*pollákis* e a dupla indicação temporal do versículo 5: “todo o tempo, de noite e de dia”/*kai dia pantós nyktós kai heméras*. Encontramos também repetições dos vocábulos “correntes” e “cadeias” e o uso da expressão “ferindo a si mesmo com pedras” (*katakópton heautón líthois*), utilizada somente em Mc 5,5.

Em Marcos 5,6 o homem em espírito imundo está tranqüilo, numa atitude de submissão a Jesus: “prostrou-se e o adorou”. Já no versículo 7, o clima de tensão retorna e passa-se do estilo narrativo para o dialógico (Mc 5,7-10). Porém, no meio do diálogo e no embate pela descoberta mútua dos nomes, temos uma glosa ou comentário do narrador no versículo 8: “Pois de fato havia dito a ele: ‘sai espírito imundo deste homem!’”, único indício de ação exorcística de Jesus. O termo “sai” (*exélthe*) também é utilizado em Mc 1,25, na sinagoga de Cafarnaum, e em Mc 9,25, na cura/exorcismo do filho com espírito mudo.

11 Detalhes da narração, como quantidade de citações de palavras, presença de *hapax legómena*, veja Schiavo (2000, p. 24ss) e Programa Bible Works, Versão 5.0 em CD-ROM. Veja também a Concordância (1994).

A definição do nome do espírito impuro como “legião” (*legión*), em 5,9, indica uso de latinismo (MYERS, 1992, p. 238), termo derivado da língua latina. Volta-se à narração descritiva a partir do versículo 11, com a entrada em cena da manada de porcos pastando (*boskoménen*), expressão somente utilizada nos textos paralelos (Mt 8,30 e Lc 8,32). Ocorrem várias imagens militares nos versículos 11-13, que veremos a seguir nas características lexicais. Os espíritos impuros não querem sair da região (5,10), entretanto, somente entram nos porcos e precipitam-se no abismo, morrendo afogados no mar. Outro comentário do redator identifica a quantidade de porcos: aproximadamente dois mil (5,13). Trata-se de muitos porcos a serem contados em tão pouco tempo! Gundry (*apud* SCHIAVO, 2000, p. 30) afirma que uma vara de porcos não superaria a 150-200 unidades, extraordinariamente 300.

Nos versículos de 14 a 17 narra-se a fuga dos porqueros a anunciar pelos campos e cidade o que acontecera aos porcos e ao endemoninhado, bem como a saída das pessoas. Por hipótese consideraremos que saíram da cidade, pois as pessoas dos campos já estavam fora. Em 5,15 utiliza-se o vocábulo endemoninhado (*daimonizdómenon*), aludindo a atuação do demônio simultaneamente com o espírito imundo, ou que possuam o mesmo significado. Jesus promove uma positiva libertação, tirando o perigo de violência do endemoninhado, mesmo assim, pedem para que Jesus saia da região. Mais adiante, teceremos uma hipótese sobre quem e por que teriam pedido para que Jesus saísse.

Por fim, nos versículos 18-20 Jesus dialoga com aquele que fora endemoninhado e o envia, empregando termos missionários (*apángueilon, keryssein*). Este proclamaria na Decápolis as grandes coisas que o Senhor, em sua misericórdia, fez por ele (*pepóíeken kai eléesen*). Aqui Jesus é chamado de “senhor”/*kyrios* (5,19) e as obras que fez (*epóiesen*) são retomadas no final do texto (5,20).

Podemos concluir, de forma geral, que há diversas repetições, duplicações, uso de estilos literários diversos, adendos ou comentários do redator e a utilização de alguns *hapax legómena*.

Trata-se de texto com coesão de conteúdo, mas que sofreu longo processo de construção, aparentemente com uso de diferentes fontes. Meier (1998, p. 172) define Mc 5,1-20 como uma desconexa, às vezes incoerente, porém concreta e bizarra narrativa: “Os muitos problemas, conflitos e mesmo as contradições dessa história sem dúvida refletem uma evolução complicada, ao longo de décadas, de uma narrativa mais simples para o relato barroco que Mc 5,1-20 nos apresenta”.

5.2.4 Tentativa de Chegar às Fontes e Tradições

Aceitando-se a teoria das duas fontes (Marcos e a fonte Q) como base para Mateus e Lucas, é muito difícil chegar às possíveis bases literárias de Marcos. Além disto, as tradições orais são muito hipotéticas.¹² Assim, Marcos é o mais antigo evangelho canônico escrito, e quando tratamos das fontes de passagens particulares da narrativa marcana, lidamos com hipóteses. É nas reflexões sobre as fontes que vamos incluir alguns indícios do que se chama de crítica da tradição e da redação (EGGER, 1994, p. 166ss).

Meier (1998, p. 172ss) chama a atenção para o fato de que o “exorcismo” do endemoninhado geraseno é o único e genuíno relato de exorcismo ligado a uma cidade pagã e o único milagre de Jesus vinculado concretamente a uma cidade da Decápolis. Isso o leva a afirmar que Jesus realmente teria realizado um exorcismo nesta região, informação conservada na tradição oral. Já os detalhes da narrativa, como o episódio dos porcos e a identificação do espírito impuro com a “legião”, pertenceriam ao nível de redação de Marcos.

12 Sobre as teorias das fontes, ver Wegner (2002, p. 106ss); Theissen e Merz (2002, 45ss). Estes autores chegam a propor algumas coleções de materiais tradicionais, orais e escritos, que o redator de Marcos teria colecionado. Entre eles estaria o bloco de narrativas de milagres de Mc 4-6, no qual está inserido nosso texto. Veja também Kümmel (1982, p. 36ss); Meier (1992, p. 50ss), entre outras inúmeras obras que tratam do tema das fontes.

Se a imaginação cristã primitiva quisesse criar uma história fictícia para o exorcismo de Jesus, é estranho que tenha acertado com a dupla raridade filológica de território dos gerasenos na Decápolis. A absoluta originalidade da designação geográfica – sem paralelo na bíblia e na primitiva tradição cristã – talvez reflita um evento histórico singular (MEIER, 1998 p. 176).

Seguindo a teoria de Myers (1992, p. 237ss), mais adiante vamos tentar aprofundar esse evento histórico particular não como um milagre de exorcismo de Jesus, mas sim como um evento marcante para a comunidade de Marcos, ou seja, a retomada de Jerusalém pelas tropas romanas entre os anos de 66-70 de nossa era. Este também é o interesse de Rabuske (2001, p. 261), ou seja, a dimensão política deste exorcismo.

O processo de elaboração de Marcos 5,1-20, como vimos, tem sua trajetória marcada pela tradição oral, que por sua vez é profundamente influenciada pelos textos veterotestamentários. Meier (1998, p. 192, nota 28) aponta para o texto de Is 65,1-5, especialmente o versículo 4: “que mora entre as sepulturas e passa as noites em lugares misteriosos; come carne de porco e tem no seu prato ensopado de carne abominável”.

O afogamento da “legião” de porcos no mar (Mc 5,13) evoca Ex 14,15ss, em que é narrada a morte dos cavalos e do exército do faraó do Egito no mar dos juncos (RABUSKE, 2001, p. 262). Nesta direção podemos acrescentar também Ne 2,3-5 e sua preocupação com os sepulcros/memorial de seus pais em Judá (*mneméion*) e com a cidade desolada e as portas comidas pelo fogo, que poderia bem ser a descrição da tomada de cidade de Gerasa por parte das forças militares romanas, como veremos na crítica da historicidade de Mc 5,1-20.

Além dessas tradições veterotestamentárias, Schiavo (2000, p.70) enumera supostos ambientes de origem de nosso texto e marcas deixadas por seus autores. Apresenta a possibilidade da existência de um núcleo advindo da atividade de Jesus. Poderia ser uma lenda popular marcada pela ironia dos Hebreus, por causa

da presença dos porcos e sepulcros. A identificação dos porcos com a ocupação militar romana indicaria que o texto foi influenciado e talvez construído no período da guerra judaica. Além disso, Marcos 5,1-20 conteria indícios da coerção promovida por Herodes Antipas para que judeus povoassem Tiberíades, cidade construída por ele nas margens do lago de Genesaré, sobre um antigo cemitério. E ainda, a comunidade de Marcos teria deixado sua marca missionária nos versículos 18-20, colocando em Jesus o início na missão cristã na Decápolis. De qualquer forma, o nosso texto contém uma diversidade de pequenas tradições e memórias que, agrupadas, constituíram uma densa narrativa.

5.2.5 Estudando o vocabulário

Com a aproximação ao vocabulário e seu significado, passamos a conectar a estrutura narrativa e o ambiente externo ou vital. No texto, encontramos dois grupos maiores de palavras, um ligado ao âmbito da pessoa do endemoninhado e outro que aponta para imagens militares.

Entre os termos ligados à pessoa podemos citar: “homem em espírito impuro”/*ánthropos em pnéumati akathártos*, “morada em sepulcros”/*katóikesin éichen em tois mnémasin*, “cortar e quebrar as cadeias, gritar”/*kradzon*, “ferir-se com pedras”/*katakópton heautón líthois*, “sentado, vestido, são juízo”/*kathémemon himatisménon kai sofronúnta*, e “enviado a anunciar”/*apángueilon, keryssein*.

Myers (1998, p. 238) chama atenção para o fato de que a narrativa de Mc 5,1-20 está repleta de imagens ou termos militares, a começar por “legião”/*legión*. Outras importantes são: “correntes ou grilhões”, possivelmente postas nos pés/*pédais*, “cadeia”/*halyseis*, “dominar, domar, prender, subjugar”/*dédesthai, damásai*, “manada de porcos”/*anguéle chóiron*, também compreendida como bando de recrutas, “mandar, enviar, escoltar”/*pémpson*, “permitir, dispensar”, ordem para batalha/*enétrepson, hórmesen* (PEREIRA, 1984, p.443ss). Podemos concluir com Schiavo (2000, p. 43):

Há uma forte acentuação na opressão física, no corpo machucado e cortado, no desespero da pessoa, que beira a loucura. Isso pode estar ligado à questão militar e social. A ação de Jesus visa restabelecer o indivíduo na sua dignidade de pessoa e na liberdade de suas ações.

Os termos “cadeias, grilhões e correntes” em outras passagens bíblicas estão diretamente vinculados a experiências de prisão, algumas efetuadas pelos representantes oficiais do Império Romano. Isso pode ser verificado em At 12,6-7; 21,33; 28,20; Ef 6,20; 2 Tm 1,16; Ap 20,1. Deste modo, na região de Gerasa na Decápolis, onde Marcos situa este exorcismo de Jesus, havia uma situação ou contexto de aprisionamento. Em razão da forte presença de termos militares, provavelmente as forças de ocupação, dominação e aprisionamento dos gerasenos eram as tropas romanas.

Além dos dois grupos lexicais apresentados, há a recorrência da conjunção aditiva “e”/*kai*, usada 41 vezes em Mc 5,1-20. Segundo Wegner (2002, p. 146), esse emprego pertence ao estilo de Marcos, que inicia as frases com “e”, ao invés de utilizar participios ou orações subordinadas.

5.3 Crítica da forma

A forma do texto é “a soma de suas características de estilo, sintaxe e estrutura; isto é, sua configuração lingüística” (BERGER, 1998, p. 13). Para este autor, as narrativas de milagres, no nosso caso de exorcismo, não indicariam um gênero literário particular. Por isso, as diversas narrativas de milagres podem ser incluídas em outros gêneros literários do Novo Testamento.

Diferente argumenta Wegner (2002, p. 165ss). Para ele, toda comunicação, escrita ou falada, segue formas, conforme o momento e a situação de quem a formula. As formas ajudam a identificar o lugar vivencial do redator do texto ou a situação geratriz, possibilitando também uma aproximação da intencionali-

dade do autor/redator. Por isso, ele segue a classificação das formas dos milagres, conforme definidas por Rudolf Bultmann¹³.

5.3.1 Narrativas de exorcismo

Theissen e Merz (2002, p. 316s) distinguem, nas histórias de milagres, os exorcismos e as terapias, e propõem algumas características para o que poderíamos chamar de forma das narrativas de exorcismo. As características que encontramos em Marcos 5,1-20 são: entrega da pessoa ao demônio que assume o lugar da pessoa (5,2-5); luta entre o demônio e o exorcista, sendo que ambos usam a mesma arma; em 5,7-10 ocorre a tentativa da descoberta recíproca dos nomes, como forma de um dominar o outro; atividade destruidora do demônio fora da pessoa, como a morte da varra de porcos (2,13). Podemos encontrar ainda dois elementos típicos das narrativas de milagres: a constatação da libertação (6,15) e admiração dos expectadores e ouvintes do relato (5,15b.20).¹⁴

A determinação de uma possível forma das narrativas de exorcismo não se mostrou tarefa tão difícil. Entretanto, Meier (1998, p. 170) lembra que a multiplicidade das fontes orais, escritas e relatos sinóticos de exorcismos apresentam uma variedade de formas. Nem todo relato de exorcismo, portanto, adapta-se a esse esquema proposto por Theissen e Merz.

5.3.2 Narrativa realista e ações simbólicas

A pessoa que fala ou escreve almeja alcançar alguns objetivos, tem finalidades; para atingi-las lança mão de determinada

13 Bultmann classifica os gêneros do material narrativo e discursivo dos Evangelhos sinóticos a partir da reconstrução das situações de origem dos textos, que ele destacou como ambientes de origem: pregação comunitária e missionária, atividade dos escribas cristãos, apologia e a polêmica, a instrução comunitária e disciplina. Veja a classificação dos gêneros e das formas de Bultmann em Wegner (2002, p. 170).

14 Inventário mais detalhado dos elementos constituintes das narrativas de milagres veja Theissen e Merz (2002, p. 308s) e Wegner (2002, p. 191).

estratégia, no nosso caso, de estratégia literária. Egger (1994, p. 133ss) coloca como função dinâmica das narrativas a capacidade de envolver o leitor/ouvinte, levando-o a refletir sobre o próprio comportamento, a conhecer e buscar alternativas, a compartilhar alegrias, dores. Nesse sentido, as narrativas revelam-se principalmente como convites para a ação. Portanto, é necessário que o leitor/ouvinte se identifique e se perceba na própria narrativa.

Para Myers (1992, p. 140ss), Marcos atinge esses objetivos por meio da construção de narrativas realistas, nas quais ele interpreta os milagres de Jesus – curas e exorcismos – como ações simbólicas. Como conciliar narrativa realista e ações simbólicas?

Narrativa realista, o *novum* literário de Marcos, segundo Myers, concilia o aspecto popular, a vida das pessoas comuns, fala delas e para elas, com o drama apocalíptico situado exatamente neste mundo real no qual elas vivem. Esta narrativa carrega a plausibilidade histórica, realismo, ou seja, está enraizada na situação histórica concreta, assumindo neste mesmo espaço um valor simbólico: “Também em pontos em que suas cenas e eventos podem ser considerados até certo grau inventados, eles mantêm elevado nível de verossimilhança histórica, geográfica e social” (MYERS, 1992, p. 140). Ele cita como exemplo as travessias pelo mar da Galiléia, narradas em Marcos (4,35; 5,1.18; 6,45.53; 8,10).

Na linguagem da experiência religiosa, o simbólico traz consigo essa dupla realidade: experiência humana vivida e um objeto, espaço, narrativa, que reativa a memória e remete para tal experiência vivida. Somente a capacidade de reativar a memória, estabelecer vínculos e relações, é que confere a força simbólica a determinado evento, acontecimento, ação ou narrativa (CROATTO, 2001, p. 86). A inclusão, em Mc 5,1-20, dos elementos fortes, como Gerasa, “Legião”, porcos e o envio de ex-endemoninhado, ativa a compreensão de toda a narrativa por parte dos ouvintes e leitores da narrativa marcana. Afinal, estes eram aspectos concretos da vida cotidiana que remetiam para experiências marcantes

vividas pelas pessoas. Esta é a ‘chave de leitura’ que compartilharemos com Myers: a plausibilidade histórica da narrativa realista encoraja o compromisso do leitor/ouvinte em promover o seguimento de Jesus na sua realidade vivencial concreta. E por isso as ações simbólicas de Jesus – exorcismos e curas – “eram poderosas não porque desafiavam as leis da natureza, e sim porque desafiavam as próprias estruturas da existência social” (MYERS, 1992, p. 142). A narrativa realista de Mc 5,1-20, com um exorcismo como ação simbólica, desafia as estruturas sustentadoras da presença do Império Romano na Decápolis, força militar, o comércio e a convivência de uma elite local, elementos que aprofundaremos mais adiante.

5.4 Porcos ao mar! Crítica da historicidade

A análise da autenticidade histórica está baseada em pressuposto apresentado por Wegner (2002, p. 329): “Nem tudo que se encontra escrito nos evangelhos ocorreu historicamente ou exatamente como está escrito”. Na exegese, o exame da historicidade é construído sobre a crítica literária, indicando o mais provável que tenha acontecido, mas raramente se chega a certezas (MEIER, 1992, p. 170). Parte-se de alguns critérios, entre eles podemos citar: a atestação múltipla, a descontinuidade, conformidade e coerência, o estilo de Jesus.¹⁵ Optamos por partir do conteúdo de Mc 5,1-20, especificamente dos lugares geográficos (Gerasa e Decápolis) e das imagens militares (“legião” e porcos). Dessa forma, elaboraremos um delineamento histórico, distinguindo os elementos que pertenceriam à época do ministério de Jesus e quais estariam mais vinculados ao momento vivido pelas comunidades cristãs no período de Marcos.

15 Ver explicação desses e de outros critérios da crítica da historicidade em Wegner (2002, p. 236ss) e Meier (1992, p. 169ss).

5.4.1 Uma Geografia Suspeita: a terra dos gerasenos

Partindo das reflexões de Camps, Schiavo (2000, p. 110) estuda a etimologia da palavra grega “Gerasa”. Ela deriva da raiz semítica *GARSU* (da raiz hebraica em seu equivalente grego *garash* = expulsar, rejeitar, repudiar; ou de *geresh* = grãos), atestada numa inscrição nabatea. Gerasa não é mencionada no Antigo Testamento. Corresponderia à atual cidade de Jerash, na Jordânia, a 10km ao norte do Yabbok, a 30km a oeste do Jordão, a 55km a sudeste do mar da Galiléia e a 60km de Amman. Está situada num lugar fértil, perto de um manancial chamado atualmente *Geras*. Acompanhemos essa discrição geográfica no mapa abaixo.



Mapa de Decápolis

Fonte: www.mlahanas.de/Greeks/Cities/Decapolis.gif

Gerasa estaria situada 55km a sudeste do Mar da Galiléia. Entretanto, Mc 5,2 não sugere uma distância tão grande da beiramar (HARRINGTON, 1997, p. 790), pois o texto afirma que assim que Jesus desceu da barca veio ao seu encontro um geraseno, possesso por um espírito imundo. Como o mar poderia encostar-se a uma região tão longínqua? Além disso, Jesus teria que passar antes por Gadara, talvez por Hippus e pelo Rio Yarmuk. A mesma impressão de distância é reforçada em Mc 5,13, em que se narra o precipitar-se da manada de porcos no mar e seu respectivo afogamento. Será que os porcos percorreram uma distância tão grande? e alguém os acompanhou para confirmar a seu afogamento? ou será que o redator não tinha tanto conhecimento da região? ou ele almejava re-significar e transmitir algo de seu momento histórico? Essa descrição geográfica questiona a facticidade de Mc 5,1-20. Por que, então, estamos diante de Gerasa?

Depois de Jesus libertar o endemoninhado geraseno e de impedir que ele o acompanhasse, envia-lhe em missão na Decápolis (Mc 5,20). O termo Decápolis origina-se da expressão grega *deka polij* e significa “dez cidades”. Era o nome dado ao território situado ao oriente da Palestina, composto por uma liga de dez cidades, formada depois da conquista da Palestina pelos romanos em 63 a.C. Eram cidades helênicas constituídas em liga tanto para a proteção da fronteira com o deserto como para impedir a emigração e agressão dos judeus. Tratava-se de uma federação de cidades livres sob administração geral do legado da Síria. Os nomes destas cidades sofrem muitas variações, mas a lista mais aceita é a seguinte, que também pode ser observada no mapa acima: Damasco, Filadélfia, Rafana, Citópolis, Gadara, Hipos, Dion, Pela, Gerasa e Canata. Citópolis é a única cidade da Decápolis situada na margem esquerda do Rio Jordão (MACKENZIE, 1983, p. 224).

Na conclusão de suas reflexões sobre a Decápolis, Schiavo (2000, p. 104) encontra dificuldades em definir em que consistia concretamente esta confederação de cidades e como era organizada. As cidades da Decápolis não formaram, segundo ele, uma unidade

política coerente. Prova disso é que no II séc. d.C. seguiram destinos diferentes. O caráter helenístico predominante na Decápolis, que distinguia essas cidades dos vizinhos judeus e árabes, junto com outros elementos, como o econômico e o interesse político-estratégico dos romanos, fez que tivessem a mesma origem e identidade.

Logicamente surge a questão: por que o autor/redator de Marcos situou esse episódio em Gerasa na Decápolis? Na tentativa de chegar às fontes e tradições, apresentamos, acima, a tese de Meier (1998, p. 172ss). Ele propõe que Jesus teria realizado um exorcismo na região de Gerasa. Tal acontecimento foi conservado na tradição oral e, posteriormente, recebeu acréscimos e uma estrutura narrativa mais detalhada por parte do redator do Evangelho de Marcos.

Podemos encontrar outra perspectiva de abordagem. A compreensão e a leitura de Marcos apresentam um dilema fundamental (MYERS, 1992, p. 67). Encontram-se representados nele dois mundos: “um mundo é o que ele narra e o outro é o que ele vive”. Não há correspondência entre ambos, embora o contexto amplo de dominação romana seja o mesmo. Além disso, Myers considera essencial para a compreensão e leitura de Marcos situar a sua redação no período da revolta judaica de 66-70, antes da destruição do templo de Jerusalém, visto que a forte crítica ao templo presente na narrativa marcana não teria sentido se o mesmo já estivesse destruído.

Em Mc 5,1-20, teríamos, portanto, resquícios do momento de turbulência da revolta e retomada da Palestina. A escolha de Marcos por situar em Gerasa a narrativa do exorcismo de Jesus, onde ele enfrenta e expulsa simbolicamente as tropas romanas, estaria diretamente ligada a um episódio da campanha de reconquista de Jerusalém. Vespasiano, general das tropas romanas, estrategicamente invade e destrói a cidade de Gerasa, como forma de ampliar o cerco a Jerusalém. Sigamos a narrativa deste fato:

Vespasiano, querendo atacar Jerusalém por todos os lados, mandou construir fortes em Jericó e Abida, onde colocou guarnições, misturadas com tropas romanas e auxiliares e mandou Lúcio Anio a Gerasa, com um corpo de Cavalaria e infantaria. To-

mou a praça de assalto, matou ali uns mil homens da defesa, que não puderam escapar, escravizou a todos os demais e deixou a cidade entregue ao saque dos soldados, que a incendiaram depois (JOSEFO, 1990, Vol. 3, p. 133).

À luz disso, parece que Marcos escolhe a região dos gerasenos como local do confronto simbólico com as estruturas imperiais, o que assume um novo sentido especificamente político (MYERS, 1992, p. 238). Jesus enfrenta os demônios num território sob administração direta dos romanos, no qual havia forte presença militar, conforme a revelação do nome dos demônios ou espíritos impuros: “Legião”.

As forças de ocupação militar possuíram os habitantes da região de Gerasa na Decápolis. Se a Decápolis era uma confederação de cidades helenísticas, com forte influência e presença de tropas romanas de fronteira, por que teve que ser invadida e destruída? Desde a sua instalação, representava um ponto estratégico avançado, e assim, serviria naturalmente de base de apoio na reconquista de Jerusalém. Ao menos que, animados pela Revolta Judaica, grupos rebeldes também tenham se rebelado em Gerasa. Discutiremos essas questões em seguida, quando refletirmos sobre a identidade do endemoninhado geraseno.

5.4.2 Imagens militares suspeitas: “Legião é meu nome”

Os textos bíblicos estão marcados pelo momento histórico no qual foram formados. Míguez (1990, p. 80) considera o Império Romano e suas forças de dominação como o interlocutor principal dos evangelhos, pois determinou a estruturação básica da vida em sociedade no primeiro século de nossa era.

Na constituição do Império Romano, as forças militares ocupavam lugar central, possibilitaram a expansão e a pacificação dos territórios. Foram as conquistas militares que permitiram a instauração do sistema de domínio conhecido como *pax romana*. A paz romana é querida e planejada pelos altos escalões, mas estabelecida e mantida pela intervenção das legiões, num esquema

de guerra-vitória-paz, ou seja, uma paz de e para os vencedores (WENGST, 1990, p. 22-3).

As legiões representavam a maior divisão dos exércitos romanos, compostas de uns 6.000 homens de infantaria, 120 da cavalaria, além de tropas auxiliares e encarregadas de serviços gerais (MACKENZIE, 1983, p. 536). Os povos dominados eram obrigados a se comportar, diante da força das legiões, como clientes colaboradores do sistema e vigilantes da ordem estabelecida. Comportar-se diferente era ser rebelde, fora da lei (MALINA, 2004, p. 18). Neste sentido, compreendemos a força simbólica da narrativa de Mc 5,1-20, quando define as forças demoníacas de possessão com o nome de “legião”.

A idéia de paz universal no Império Romano passou a ser sentida e implantada com as vitórias do General Pompeu, em 63 a.C., e consolidou-se em 31 a.C, quando Otávio, filho adotivo de Júlio César, foi aclamado imperador e salvador que trouxera a paz ao mundo, depois de uma década de disputas internas pelo poder que haviam se transformado em guerra civil (HORSLEY, 2004, p. 26). O estabelecimento progressivo do domínio romano se deu por meio de conquistas militares, que deixavam os territórios invadidos completamente destruídos e sob o governo de reis clientes, vassalos ou subservientes. Com o tempo, as regiões ocupadas passavam a pagar tributos, a fornecer cereais para a capital e a ajudar na manutenção das tropas (MIGUEZ, 1990, p. 89).

Depois de expandir os limites do império, as tropas eram concentradas em regiões estratégicas, garantindo uma presença mais efetiva de proteção e repressão nas fronteiras, como o Legado da Síria, responsável pela segurança da Decápolis e, em momentos de maior necessidade, da Palestina. As Legiões estavam sempre prontas para agir em caso de agitação ou revoltas. E para assegurar a ‘paz’, tanto na conquista como no controle de rebeliões e revoltas, praticava-se verdadeira devastação, como queima de aldeias, pilhagens de cidades, morticínio e escravidão da população (RICHTER REIMER, 2000, p.30). Incluía-se, na humilhação dos povos subjugados, a adoração aos estandartes militares (HORSLEY, 2004, p.

33). Como veremos, entre os símbolos postos nos estandartes das legiões estaria um porco ou javali.

Se a localização geográfica da narrativa do exorcismo de Mc 5,1-20 já representava uma forte crítica à dominação política romana, com a formação das *póleis*, a nomeação direta dos demônios com o termo “legião” (5,9) reforça a condenação das estruturas imperiais, pois “qualquer pessoa naquela época, ao ouvir esse nome, não deixaria de fazer a associação com as legiões romanas” (THEISSEN *apud* RABUSKE, 2001, p. 261).

Além de nomear os demônios, o autor/redator de Marcos vincula a legião com os porcos, talvez para identificar a legião referida, ou aproveita para incluir em nosso texto uma crítica à estrutura econômica do Império, baseada no comércio e na subjugação das aldeias e dos pequenos proprietários.

5.4.3 Porcos ao mar!

Na narrativa de Mc 5,1-20, situada intencionalmente em Gerasa na Decápolis, refletimos sobre a denominação dos espíritos impuros ou demônios de “legião”, endemoninhando, assim, as forças militares romanas. A “legião” demoníaca, depois de expulsa do geraseno, suplica a Jesus para permanecer na região, solicitando a permissão para tomar posse de um bando de porcos (5,12-13). Depois de atendida a solicitação, espíritos impuros ou demônios, “legiões” e porcos ficam entrelaçados. Acontecendo o encontro, os 2.000 porcos precipitam-se, com as “legiões”, despenhadeiro abaixo, morrendo todos afogados no Mar (5,13). Como compreender esse novo elemento, os porcos, na leitura do exorcismo de Jesus? Percebemos, aqui, outro elemento simbólico.

No judaísmo, os porcos eram classificados como animais impuros (Lv 11,7; Dt 14,8). A explicação para tal preceito era de que, apesar de possuírem os cascos fendidos, esses animais não ruminavam os alimentos. O judeu estava proibido de comer carne de porco ou tocar em seu cadáver. Em Is 66,3, a oferenda do sangue desse animal é considerada uma abominação. Em Is 66,17 aparecem tam-

bém alguns indicativos de rituais religiosos secretos, realizados com carne de porco e de outros animais (MACKENZIE, 1983, p. 734)

Antíoco Epifanes, na época dos Macabeus, prescreveu a renúncia dos costumes locais às populações submetidas, em vista da formação de um só povo e cultura, que seriam marcados pelo helenismo. Para implementar essa política, ordenou a imolação de porcos em Jerusalém e nas aldeias de Judá (1Mac 1,47). Certo Eleazar, em 2Mac 6,18, prefere a morte a comer carne de porco. Da mesma forma, foram mortos sete irmãos ao se recusarem a tocar na proibida carne suína (2Mac 7,1ss). No Novo Testamento, na narrativa da parábola do filho pródigo (Lc 15,11ss), o constrangimento de ter que apascentar ou cuidar de porcos representou a maior degradação possível para o filho, que humilhado retorna à casa paterna (MACKENZIE, 1983, p. 734). Portanto, a criação e o manejo de porcos não será encontrado nas terras de Israel.

Assim, Mc 5,1-20 destaca uma região pagã ou gentílica. Schiavo (2000, p. 83) denomina a Decápolis como “uma ilha grega no coração do mundo semita”. Em Mt 7,6 encontramos: “não deis aos cães o que é santo, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, para que não as pisem e, voltando-se conta vós, vos estraçalhem”. Sentido semelhante encontra-se na expressão de 2Pd 2,22: “a porca, apenas lavada, volta a revolver-se na lama”. A identificação de porcos com pagãos está fortemente presente nestes trechos bíblicos.

Na descrição geográfica, constatamos que Gerasa situava-se a 55km do mar da Galiléia, distância impossível de ser percorrida pela manada de porcos em disparada. Além disso, Pesch e Derrett (*apud* MEIER, 1998, p. 191, nota 21) explicam que, ao contrário de cavalos e bois, os porcos, quando em pânico, não costumam estourar em grupos, mas se dispersam. E, segundo eles, os porcos seriam excelentes nadadores e não se afogariam facilmente no mar! Essas informações suplementares nos encaminham com mais propriedade para uma leitura simbólica do episódio dos porcos.

Warren (2002, p. 280) considera o endemoninhado, os sepulcros e os porcos caindo no mar como uma sátira ou caricatura

política, que zomba das pretensões do Império de Roma. Marcos, narrando o exorcismo de Jesus, com a expulsão dos demônios da Decápolis, proclama a resistência e a rejeição do mal ou demônio com sua face epocal representada nas forças militares, políticas e econômicas do Império Romano. O uso da figura do porco permite ao evangelista/redator a construção de sua crítica às diversas forças de ocupação.

Os soldados romanos criavam porcos para a alimentação e comércio (WARREN, 2002, p. 202). Mesmo que o número de 2.000 porcos seja figurado, visto que a quantidade máxima de animais era de 150 a 200 unidades por propriedade, ele representa no contexto narrativo um forte questionamento à política econômica e de comércio implantados pelas forças imperiais.

A quantidade de 2.000 porcos é especificada somente em Marcos. Na passagem paralela, Lucas cita como uma numerosa manada de porcos (Lc 8,32) e Mateus simplesmente relata a existência de uma manada de porcos (Mt 8,30). Portanto, o número 2.000 teria um significado próprio no contexto da comunidade marcana. Apesar desde detalhe da comparação sinótica, encontramos poucas tentativas reais de chegar ao seu significado. Schiavo (2000, p. 30), sintetizando alguns autores estrangeiros, propõe que 2.000 seria a quantidade de soldado romanos acampados na cidade de Gerasa. Outra possibilidade interpretativa aponta para a atuação concreta de 2.000 soldados na retomada da cidade de Gerasa, contingente que acompanhou Lucio Ánio, por ordem do Imperador Vespasiano, como vimos acima no relato da Guerra Judaica, redigido por Flávio Josefo.

A ‘paz’ interna e nos territórios ocupados, garantida pela ação das tropas, somada à segurança nas fronteiras e estradas, facilitava a circulação de mercadorias, favorecendo os grandes proprietários de terras. Estes utilizavam mão de obra escrava,¹⁶ iden-

16 Informações sobre a economia vigente no Império Romano da época, veja Richter Reimer (2006, p. 72-89), com vasta bibliografia.



Legionários romanos

Fonte: http://www.legioxi.ch/texte/h_aufbau.htm

tificável na narrativa de Mc 5,1-20 nos porqueiros que, preocupados com o afogamento dos animais, demonstrando grande temor. Eles provavelmente teriam que prestar contas aos proprietários residentes nas cidades (MIGUEZ, 1990, p. 83).¹⁷

O aumento da produção e da circulação de mercadorias possibilitou a atuação de comerciantes, em parceria com o grande negócio do transporte marítimo através do Mar Mediterrâneo. Por ele chegava grande quantidade de produtos a Roma, capital do Império. Para facilitar o acesso e a chegada de mercadorias

¹⁷ Richter Reimer (2005, p. 91ss), partindo do de Lc 16,1-8, esclarece a escravidão como instituição jurídico-legal no Império Romano, que incluía a existência de administradores (*oikónomos/epítropos*) encarregados de cuidar e de fazer aumentar o capital de seu senhor. No nosso texto, os porqueiros poderiam ser esses administradores preocupados com a sua condição após as perdas reais (os 2.000 porcos) de seus senhores. Possivelmente eles não conseguiriam manter a função de administradores e seriam rebaixados em sua condição socioeconômica. Por isso, a tamanha preocupação, pois estavam atrelados à lógica do sistema de dominação imperial.

foram construídas instalações portuárias (COMBY; LEMONON, 1987, p. 78).

Neste complexo sistema político-econômico, o papel do exército era fundamental. O poder militar garantia o domínio político (*pax romana*), a ampliação territorial, a tranqüilidade para o comércio e circulação de mercadorias, a arrecadação de tributos e o controle da mão-de-obra escrava. Segundo Miguez (1990, p. 83), as legiões contribuíam também para a monetarização ou presença de moedas nas mais longínquas regiões. Elas eram cunhadas com a figura de César (Mc 12,13ss), ou outras imagens, demonstrando o poder de Roma e a subjugação dos povos, especialmente dos judeus avessos ao emprego de imagens (WEGNER, 2006, p. 124ss).



Símbolo da *Legio X Fretensis*.

Fonte: www.jesusneverexisted.com/IMAGES/boar.gif



Estandarte da *Legio XX Fretensis*.

Fonte: www.geocities.com/richsc53/studies/antef.jpg

Além de indicar o contexto pagão e de representar as relações de produção e comércio, garantidas pela força do exército, a figura do porco era utilizada como símbolo da décima legião romana, com o nome de *Fretensis*, estacionada na Síria. Ela participou da retomada de Jerusalém na guerra de 66-70 e da destruição da cidade de Gerasa (WARREN, 2002, p. 282). Além disso, Carter Warren cita que o porco, na literatura talmúdica tardia, passou a simbolizar a própria Roma.

Assim, confirmamos que a figura do porco na narrativa de

Mc 5,1-20 aglutina em torno de si uma diversidade de significados e conflitos que questionam as estruturas imperiais. Com a destruição dos animais, o evangelista quer ressaltar a total rejeição à dominação estrangeira na Palestina e na Decápolis. Esta dominação gerava uma diversidade de distúrbios, exemplificados na pessoa do endemoninhado ou possuído geraseno.

5.4.4 O endemoninhado: possuídos pelo demônio do imperialismo

Até o momento, fundamentamos as razões da escolha do autor/redator de Marcos em situar o exorcismo de Mc 5,1-20 na cidade de Gerasa na Decápolis, e também identificamos as forças de ocupação ou possessão. Cabe-nos refletir sobre a identidade do endemoninhado geraseno. Trata-se de uma pessoa concreta ou representa uma coletividade ou grupo humano particular? em quais detalhes narrativos do texto poderemos justificar as diversas perspectivas de interpretação?

Crossan (1994, p. 352) percebe e exterioriza essa dupla leitura: pelo critério literário, temos a cura de um indivíduo, mas é difícil não perceber o simbolismo embutido na narrativa, que aponta para a libertação de uma sociedade ou de um grupo humano oprimido.

A pessoa (*ánthropos*) em espírito imundo ou impuro sai ao encontro de Jesus (Mc 5,2). Espírito impuro (*en pnéumati akathártō*), costumeiramente, é vinculado ao universo ritual ou cultural (DATTLER, 1977, p. 32). Será que Marcos mantém essa visão? Mais à frente, o possesso é denominado de endemoninhado (*daimonízomai* – 5,15.16.18), termo que aparece 13 vezes no Novo Testamento e que significa “ser possuído por um demônio ou espírito impuro” (HÜTTER, 2000, p. 339). Hütter vai além, colocando a possessão como marginalização pela sociedade religiosa e civil. Alguém com um espírito imundo ou impuro não é mais senhor de si, outro age através dele, desastrosamente.

O espírito impuro na sinagoga de Cafarnaum (Mc 1,21-28) é transformado, pelo evangelista, no representante da instituição

dos escribas, cuja autoridade sustentava a ordem social judaica dominante (MYERS, 1992, p. 183). Mateos e Camacho (1991, p. 149) procuram explicar o sentido de espíritos impuros a partir de Mc 1,21-28, que seriam “forças ou princípios ativos que procedem do exterior do homem; se este aceita sua influência, eles agem em seu interior”. São forças ideológicas contrárias ao plano de Deus manifestado em Jesus Cristo.

Que princípios ativos ou forças ideológicas estão atuantes no ambiente gentílico de Gerasa? Temos primeiramente uma coletividade composta de pessoas advindas de vários contextos, regiões, cidades e campos. Também vimos que as forças culturais, comerciais, políticas, ideológicas, e principalmente as forças militares romanas tomam a cidade de Gerasa e seus arredores, apoderando-se e matando muitos de seus habitantes, fazendo também prisioneiros, como mostraram os termos “grilhões”, “cadeias”.

Mateos e Camacho (1998, p. 138) compreendem o endemoninhado como escravos rebeldes do mundo pagão (grilhões e correntes), mortos em vida (morada em sepulcros), possuídos de uma violência fanática (em espírito impuro). Marcos estaria descrevendo, com o personagem, uma situação de rebeldia e violência, que desembocava na autodestruição (ferindo-se a si mesmo com pedras), sem com isso abalar os pilares econômicos, políticos e sociais do Império Romano. Haveria paralelo desse movimento de libertação com a guerra judaica. Ouvindo falar das vitórias temporárias dos revoltosos de Jerusalém, os escravos também teriam tentado a libertação, mas são esmagados pelas forças militares de Vespasiano. Essa interpretação justificaria a campanha violenta em Gerasa. O Jesus de Marcos 5,1-20 liberta os dominados que tentam usar das mesmas armas de destruição dos dominadores. Porém, nos relatos da Guerra Judaica, elaborados por Flávio Josefo, não aparece nenhum indício de revolta de escravos em Gerasa.

Quanto à identidade do endemoninhado, Schiavo (2000, p.126) postula outra possibilidade. A pessoa em espírito impuro seria um dos judeus que viviam na Decápole. Ele apresenta que

desde os tempos dos Asmoneus, quando Alexandre Janeu ocupou a região oriental do Jordão, começou uma intensa judaização, sendo que várias colônias de judeus se estabeleceram por lá. Seria ele, portanto, um destes judeus, talvez do interior mais do que da cidade, que ‘enlouqueceu’ diante da pressão cultural e econômica do mundo helênico? As cadeias, com as quais tentam amarrá-lo, não apontam para uma situação de escravidão tão difusa no mundo greco-romano? Haveria, portanto, uma confrontação entre um indivíduo, com suas crenças, tradições, trabalho, família e uma sociedade (helenística) que tenta imobilizar e dominar o homem. Esta sociedade é sustentada pela força repressora romana, mediante a utilização das legiões ou do poderio militar.

Podemos, enfim, identificar o possesso em espírito impuro, ou endemoninhado, como toda a coletividade submetida ao domínio romano, especialmente os habitantes das pequenas aldeias, explorados como mão de obra escrava, representados nos porqueiros da nossa narrativa. Aqui também se inserem os grupos rebeldes que tentavam, pela força, romper com a dominação romana. As forças militares romanas seriam os espíritos impuros que tentavam dominar, subjugar, possuir essa coletividade: “O endemoninhado representa a ansiedade coletiva em face do imperialismo romano” (MYERS, 1992, p. 240). Aqui Myers também destaca que ninguém podia dominar esse espírito impuro: “Este exorcismo constitui, assim, outro episódio-chave na luta de Jesus, o mais forte, para ‘amarrar o homem forte’. No exorcismo da sinagoga ele se identificava com a classe escriba, agora se identifica com os exércitos de César”.

Resumindo

Os dados e as informações apresentados, bem como as reflexões construídas a partir da crítica literária e também a análise da historicidade realizada, capacitam-nos para a elaboração de uma conclusão. Esta formará a base sobre a qual assentaremos as demais abordagens de nossa pesquisa exegética de Mc 5,1-20.

A cidade de Gerasa e o Mar da Galiléia não representam lugares geográficos concretos, nos quais Jesus teria realizado um exorcismo. São recursos redacionais de Marcos que possibilitaram ao evangelista colocar Jesus num confronto direto com as legiões romanas. Ele também antecipa a missão junto aos gentios, propondo que o próprio Jesus realizou sua atividade messiânica em terras pagãs e enviou um geraseno em missão, fato que aprofundaremos a seguir, quando estaremos retomando o significado do exorcismo de Mc 5,1-20 para a comunidade e o contexto de Marcos.

Essa composição literária teria sido compreendida pelos ouvintes/leitores de Marcos no seu significado profundo. Jesus, o Cristo ou o Messias Filho de Deus, seguindo a tradição do êxodo e dos profetas, combate as forças estrangeiras, afogando seus representantes no mar (Mc 5,13). Ele alarga os horizontes de Israel, afirmando que o Messias veio para todos os povos (5,18-20). “Por meio de seu evangelho, Marcos está mais interessado em articular o ‘espaço’ geo-social em termos de simbólica narrativa do que em usar nomes de lugares reais” (MYERS, 1992, p. 235).

O exorcismo do endemoninhado geraseno está fundado numa prática exorcística de Jesus. Qual é o significado da expulsão dos demônios na atividade ou no ministério de Jesus? O contexto de opressão e de expansão das comunidades cristãs marcou a construção narrativa de Mc 5,1-20. Como entender a ligação entre opressão e possessão? Partindo do contexto social e político do envio do geraseno (Mc 5,18-20), a que missão os cristãos eram chamados e enviados? E, atualmente, como ler e compreender o fenômeno da possessão demoníaca? Essas são as questões que permearão nossas reflexões a seguir.

5.5 Possessão e libertação! uma busca de sentido

5.5.1 O Jesus exorcista

A prática de exorcismos possui uma longa história em diversas religiões, principalmente do século II a. C ao século I d. C. Além disso, desde os primeiros dias do cristianismo aparecem muitos relatos de ações exorcísticas empreendidas por apóstolos e discípulos, baseadas em mandato do próprio Jesus. Tudo isso aponta para uma forte presença de exorcismos na atividade ou ministério do Jesus Histórico (MEIER, 1997, p. 224). Qual seria o significado dos exorcismos para Jesus e seus seguidores?

Encontramos abundantes indicações de expulsão de demônios promovidas por Jesus nos Evangelhos sinóticos, das quais podemos citar: Mc 1,23-28 par.; 3,24-30 par.; 5,1-20 par.; 7,24-30 par.; 9,14-29 par.; Mt 12, 22-23; Lc 11,14-23.¹⁸ O evangelho de João não contém nenhuma história de exorcismos, e, nos sinóticos, observando as citações acima, quase todas as narrativas completas pertencem à tradição marcana (MEIER, 1998, p. 170).

Analisando somente o material de Marcos, encontramos uma série de conflitos entre Jesus e as forças diabólicas/demoníacas. Temos quatro narrativas de exorcismos propriamente ditos (1,23-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29); três sumários que apresentam Jesus como aquele que expulsa muitos demônios (1,34.39; 3,11); algumas cenas de envio, nas quais ele confere tal poder a outros (3,15; 6,7.13; 9,38-41; 16,17). Theissen e Merz (2002, p. 305) consideram que, assim como o Reino de Deus está no centro da pregação de Jesus, as curas e exorcismos constituem o centro de sua atividade.

Schiavo (2000, p. 162s) coloca algumas razões para a quantidade de exorcismos no Evangelho de Marcos. Sendo o mais an-

¹⁸ Ver quadros completos das narrativas de milagres e exorcismos nos evangelhos, acompanhados ou não de curas, em Rabuske (2001, p. 38); VV. AA (1982, p. 32); Schiavo e Silva (2000, p. 125ss).

tigo dos evangelhos, fundamenta-se na tradição mais antiga, confirmando assim a presença de exorcismo na prática de Jesus. Marcos, escrito bem perto dos acontecimentos da guerra judaica, conserva, mais do que os outros evangelhos, a dimensão escatológica e apocalíptica da história, com o confronto decisivo entre o bem e o mal, Deus e o Demônio, os grupos judeus rebeldes e as tropas romanas de reocupação.

Os exorcismos operados por Jesus seriam manifestações e concretizações da chegada de Deus, que com seu poder vem para governar seu povo. A prática exorcista, junto com toda a atividade milagrosa, era necessária para demonstrar que Jesus era o Filho de Deus, principal objetivo de Marcos (Mc 1,1).

Deste modo, identificamos a historicidade de um tipo de milagre, ou seja, Jesus no seu ministério libertou muitos endemoninhados. Porém, na crítica literária e da historicidade de Mc 5,1-20, constatamos a dificuldade em determinar a facticidade dos detalhes da narrativa, que estão muito ligados aos motivos, temas e formas de cada evangelista. Podemos, portanto, propor asserções globais acerca de tipos de milagres:

Obviamente, é mais fácil falar da historicidade de tipos de milagres. Em outras palavras, Jesus fez “tais espécies de coisas”: p. ex., pelo menos alguns de seus contemporâneos acreditavam que ele havia devolvido a visão a cegos, havia exorcizado endemoninhados e mesmo ressuscitados mortos. É mais fácil fazer essas asserções globais, em vista da múltipla confirmação desses tipos de milagres, tanto em narrativas como em falas. É muito mais difícil tomar uma história individual de cura ou exorcismo e reivindicar a historicidade para os aspectos específicos de sua narrativa (MEIER, 1998, p. 167).

A intensa atividade exorcística de Jesus explica-se pela compreensão de mundo dos meios populares do século I. A maior parte dos males que se abatia sobre as pessoas era atribuída aos demônios ou espíritos impuros. “O material sinótico referente à possessão e ao exorcismo revela que na Palestina, no tempo de

Jesus, havia uma proliferação demoníaca sem precedentes” (BIE-LER *apud* RABUSKE, 2001, p. 36).¹⁹ Neste contexto, a chegada do Reino de Deus ou domínio de Deus, através de Jesus, estaria libertando as pessoas dos poderes demoníacos (VV. AA., 1982, p. 51).

Jesus foi um exorcista judeu do século I. A expulsão dos demônios fazia parte do seu ministério de cura e libertação. No modo de proceder à expulsão dos demônios, Jesus operava de forma diversa dos exorcistas da época. Não impunha as mãos, nem empregava fórmulas mágicas, rituais ou objetos religiosos. Ele repreendia, dominava e expulsava ou mandava as forças demoníacas saírem dos possuídos, baseado em sua própria autoridade ou poder, como enviado do próprio Deus. Mesmo sem constar no Evangelho de Marcos, a passagem de Lc 11,20 (e paralela em Mt 3,28) tem sua autenticidade confirmada ou aceita pela maioria dos críticos (MEIER, 1997, p. 224. 227). Nela, temos a fundamentação da autoridade de Jesus em expulsar demônios: “Contudo, se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós”.

Na época de Jesus, muitas doenças mentais e outros distúrbios eram atribuídos à possessão demoníaca. No contexto de marginalização, colonização e subjugação da Palestina, Hoornaert (1994, p. 77) compreende os conceitos de doença, cura ou terapia em sentido mais amplo:

Nas culturas pré-modernas, o conceito de doença cobre fenômenos como pobreza, falta de trabalho e situações de conflito social. Nesses casos a cura significa um conjunto de práticas que tendem a resolver perturbações físicas, psicológicas e inclusive sociais.

Para Hoornaert, os doentes não deveriam procurar assistência médica, quando havia ou podiam, e sim fazer penitências, orações e sacrifícios: “Pois os homens ficam doentes por causa de

19 Veja, neste livro, o capítulo 2, nesse livro, no tópico sobre Doença e Possessão como Representação do Mal.

seus pecados, e quem perdoa pecados é só Deus” (HOORNAERT, 1994, p. 77). E Deus operava as curas segundo a ortodoxia e estruturas do universo religioso judaico ou meios instituídos para tal, ou seja, as curas aconteceriam através do Templo e de seus funcionários. As instituições judaicas Lei e Templo geravam os códigos de pureza e a noção de castigo.

A possessão demoníaca testemunhada em Mc 5,1-20, e outras narrativas de terapias e exorcismos, demonstra que havia uma tríplice exclusão das pessoas possuídas e/ou doentes, como também uma tríplice inclusão construída por Jesus junto com as pessoas. Primeiramente vemos a doença, a doença por sua vez era interpretada como castigo, sinalizando para o pecado e a culpa do doente ou endemoninhado. A doença e a culpa/castigo geravam exclusão e miséria.

Jesus, no seu ministério de cura e libertação, questiona profundamente as bases desse sistema excludente. Ele cura e liberta em nome de Deus (Mc 2,1-9), rompendo com a noção de culpa e castigo. Questiona os códigos de pureza, pois se aproxima de doentes, possuídos, pecadores, estrangeiros, mulheres e pobres. E, na proximidade, restabelecia a capacidade produtiva e relacional, como no caso do endemoninhado de Mc 5,1-20. Com isso revelava que as causas da possessão e da marginalização estavam para além do âmbito do indivíduo:

Quando o indivíduo não consegue se integrar, surgem os fenômenos considerados anormais. A partir disso propomos em nosso trabalho um passo adiante: as causas não devem ser procuradas só no indivíduo que não se integra, mas na própria sociedade que, em razão de suas contradições é também geradora desses comportamentos extraordinários, os quais a tradição religiosa sempre identificou com a possessão demoníaca (RABUSKE, 2001, p. 73).

Contrariando Crossan (1994, p. 354), que vê os exorcismos como revolução simbólica individual, Theissen (1989, p. 82s) e Myers (1992, p. 187s. 239s) os interpretam como ações simbólicas públicas. Seriam a forma que Jesus encontrou para fazer fren-

te à miséria enfrentada pelo povo simples da época, na sua maioria camponeses endividados pela carga tributária exigida pelas diversas camadas de governantes, imperiais e/ou ligados ao Templo (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 47s). Outros autores seguem uma leitura psicológica, vêem os milagres e exorcismos de Jesus como ações terapêuticas pessoais, realizadas no interior de um grupo humano específico (DREVERMANN *apud* RABUSKE, 2001, p. 66).

Em Marcos 3,25-30, Jesus discute com os escribas de Jerusalém sobre a autoridade com a qual ele expulsa os demônios. Essas lideranças judaicas o acusam de realizar os exorcismos pela força do príncipe dos demônios ou Belzebu. Nenhum reino ou casa dividida subsistirá, responde Jesus, e completa: “Ninguém pode entrar na casa de um homem forte e roubar seus pertences, se primeiro não o amarrar; só então poderá roubar a sua casa”. Expulsando os demônios, Jesus amarra o ‘homem forte’, limpa o terreno e ‘rouba’ seus pertences, isto é, as pessoas possuídas, e as liberta (MEIER, 1997, p. 224). O Reino de Deus, com as palavras e ações de Jesus, está destruindo a casa e o reino dos demônios. Aqui vemos as dimensões política e social dos exorcismos: “O domínio de Satanás agora se dá através de reinos e casas, como, talvez, a casa de Herodes e reino de Roma” (OAKMAN *apud* CROSSAN, 1994, p. 356).

Jesus está preocupado em limpar o terreno para a chegada do Reino de Deus. “O tempo está realizado e o reino de Deus está próximo, convertei-vos e crede no Evangelho de Deus” (Mc 1,15). Em Marcos, os milagres de exorcismos, ou expulsão dos adversários, são os primeiros sinais realizados por Jesus em uma cidade ou território novo: a expulsão do espírito impuro na sinagoga de Cafarnaum, bem no começo de seu ministério na Galiléia (Mc 1,23-26); a expulsão da “Legião” de demônios no seu desembarque na Decápolis (Mc 5,1-20); a expulsão do espírito impuro da filha da mulher, na chegada ao território de Tiro (Mc 7,24-30). E chegando a Jerusalém, ele expulsa os vendedores e compradores do templo (Mc 11,15-17) (SCHIAVO, 2000, p. 206).

Portanto, Jesus, na sua prática exorcística, une dois mundos: a expectativa apocalíptica do reinado futuro de Deus sobre os poderes inimigos e a realização já agora desse Reino de Deus em episódios de cura e libertação. A realidade do Reino de Deus em suas ações e palavras contrariava a realidade vivida. Jesus declarou a luta pela construção de uma realidade nova, mediante transformações pessoais e sociais, indicando a aproximação do reinado definitivo de Deus. Em Mc 5,18-20, o que fora endemoninhado participa desse processo construtivo junto aos seus na Decápolis. A possessão e a dominação emudecem e isolam. Jesus liberta, inclui e restabelece a capacidade comunicativa e relacional (Mc 5,15): “A esperança na vinda do Reino de Deus equivale a promover o fim da violência, o levantar os fracos e com eles fazer acontecer uma ordem alternativa” (WENGST, 1991, p. 100).

5.5.2 Mc 5,1-20: possessão e libertação

A atividade exorcística no ministério de Jesus estava intimamente ligada à manifestação e construção do Reino de Deus. A narrativa realista e a ação simbólica de Mc 5,1-20 atestam que a mensagem de Jesus e a atuação da comunidade de Marcos estavam derrotando a possessão ou o domínio romano (HORSLEY, 2004, p. 105). Horsley interliga cura, libertação e distribuição de comida como componentes essenciais do ser e da mensagem de Jesus. Como profeta, ele estaria restabelecendo o novo povo de Israel contra toda dominação estrangeira, na linha de Moisés e Elias. No contexto de Marcos, as forças de possessão eram os exércitos romanos.

Desde o início de nossas reflexões optamos pela tese de Kümmerle, Myers e Horsley, explicitada por Sebastião A. G. Soares e João L. C. Junior (2002, p. 14). O Evangelho de Marcos teria sido redigido durante a revolta judaica 66-70, quando o conflito Roma-Palestina estava no auge. É interessante observar, em Mc 5,1-20, que Jesus Cristo, na sua atividade messiânica, atua em terra pagã, contra o imperialismo romano e envia um geraseno em “missão” (5,19).

Quanto ao local da redação do Evangelho de Marcos não é fácil de se chegar a uma definição: Myers (1992, p. 68 e 96) coloca genericamente a Palestina setentrional e Horsley (2004, p. 74) fala em sul da Síria.²⁰ De qualquer forma, trata-se da região da Galiléia ou proximidades, o que explicaria a importância da Galiléia na narrativa de Marcos.²¹ Isto indicaria também o conhecimento profundo do evangelista/redator do conflito Roma-Palestina, pois possivelmente sua comunidade estaria sofrendo com a retomada da Palestina por parte das tropas romanas, chefiadas por Vespasiano e depois por seu filho Tito.

A opção por situar a narrativa de Mc 5,1-20 em Gerasa (5,1) na Decápolis (5,20) e a utilização do termo “legião” (5,9) seriam indícios do momento e do local da redação do Evangelho de Marcos. Outro elemento forte de nosso texto é o envio da pessoa que fora endemoninhada em missão, com o uso de termos missionários, anunciar e proclamar (*apángueilon, keryssein* Mc 5,19-20).

Theissen e Merz (2002, p. 192) referem que as viagens a territórios pagãos em Marcos e Mateus são prenúncios da chegada do evangelho até os gentios. Essa idéia de campanha missionária seria um elemento pós-pascal projetado em época anterior à

20 Kümmel (1982, p. 117), em relação à datação da escrita, diz-se satisfeito por situá-la por volta do ano 70. Vemos um pouco da controvérsia em torno da data e local da redação do evangelho de Marcos nos seguintes autores: Clévenot (1979, p. 71), seguindo a leitura materialista do Evangelho de Marcos elaborada por Fernando Bello, situa Roma como o local da escrita e especifica o ano de 71, logo após a destruição de Jerusalém. Neste ponto, ambos recebem críticas de Myers (1992, p. 549): “Existem, contudo, sérias falhas e incoerências na maneira como Bello aplica seu método materialista. Por exemplo, depois de empregar boa dose de esforço na descrição social da Palestina, Bello nos diz que o Evangelho de Marcos foi escrito em Roma!”. Delorme (1982, p. 10-11) confirma que o evangelho de Marcos foi escrito por pessoas vindas do paganismo, assume uma data anterior ao ano 70, em torno do ano 64, porém afirma a cidade de Roma como local da redação. Esse autor nos coloca no centro das discussões sobre a datação, que seria o capítulo 13 de Marcos. Para alguns autores, esse capítulo teria sido redigido antes do ano 70 e, para outros, depois.

21 Veja também a dissertação de Tezza (2006, p. 16-29), que explicita as razões para a redação do evangelho de Marcos na Galiléia dos anos 67-70.

páscoa, ou à morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ela teria sido aplicada diretamente na atividade ou ministério de Jesus, justificando assim a abertura da Boa Nova aos gentios ou pagãos.

O conflito entre cidade e campo também está fortemente presente em Mc 5,1-20. Essa constatação aponta para um momento de tensão entre campo e cidade no contexto da comunidade de Marcos. Nas cidades residiam grupos humanos que acolheram ou se beneficiaram da cultura helênica e da riqueza romana. Os centros urbanos com características helenísticas estavam em confronto contínuo e profundo com os arredores judeus, tanto fora quanto dentro da Palestina. Herodes Antipas mandou construir, na Galiléia, as cidades de Séforis e Tiberíades, centros culturais propagadores dos hábitos e costumes helênicos ou gregos (MICHAUND, 2002, p. 21ss). Na revolta judaica, essas cidades apoiaram as tropas romanas e foram destruídas pela população rural da Galiléia.

Séforis localizava-se a 6km de Nazaré e Tiberíades, a 16km de Cafarnaum, meio social onde Jesus atuou. Contudo, não é narrada nenhuma visita de Jesus a essas cidades helenizadas. Mais que isso, há um absoluto silêncio sobre elas nos evangelhos: “Disso se conclui que Jesus se voltou sobretudo para a população do campo, que vivia em muitos lugarejos” (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 192).

Toda a tradição sinótica está situada em torno de pequenas aldeias da Galiléia, Judéia e região. O redator de Marcos deixa claro que Jesus não penetrou em grandes cidades, sobretudo naquelas marcadas pela cultura grega: ele vai para as aldeias de Felipe (Mc 8,27), à terra de Tiro (Mc 7,24.31), à terra dos gerasenos (5,1); atravessa a Decápolis sem entrar nas cidades. E Jerusalém, o centro urbano do poder, principalmente do poder religioso, conserva sua condição de cidade santa, mas que precisa de purificação, pois se tornou covil de ladrões (11,15ss) e o Templo daria lugar a outro Templo (Mc 14,58).

Por causa da atuação profética de Jesus, seu movimento fracassou em Jerusalém, fato evidenciado no relato da Paixão. Ele foi

acolhido na entrada da Cidade Santa, provavelmente pelo povo ou massa camponesa peregrina para a festa da páscoa em Jerusalém, mas os detentores do poder promoveram a sua condenação, conseguindo também a adesão popular (THEISSEN, 1989, p. 44ss). Portanto, em Marcos, as cidades representam a recusa da proposta e da mensagem cristã e do próprio Jesus.

Isso se evidencia em Mc 5,15-16, quando Jesus é rejeitado pela população que sai para ver o acontecido com o endemoninhado e com a manada de porcos. Mesmo percebendo a total libertação promovida por Jesus junto ao que fora possuído, suplicam a Jesus para que saia da Região, talvez porque “o dinheiro do comércio e a proteção dos romanos vale mais que a pessoa” (MATEOS; CAMACHO, 1998, p. 141). Ou talvez o temor das represálias, por parte das tropas romanas, impedia a capacidade de ver e acolher o projeto alternativo nascido das palavras e ações de Jesus Cristo.

A postura de recusa de Jesus se dá num contexto de profunda opressão e subjugação, caracterizada pela possessão demoníaca de Mc 5,3-4. Esta conjuntura existia há muito tempo. Numa cultura marcada pela idéia do combate constante entre as forças do bem e do mal, a sensação gerada é de que as forças demoníacas estavam vencendo a batalha contra Deus. A Guerra Judaica, período histórico vivido pela comunidade de Marcos, seria o momento escatológico ou final da batalha. Diante da pequenez do endemoninhado geraseno e das comunidades cristãs nascentes, somente Deus, através de Jesus, poderia trazer a salvação e a libertação (SCHIAVO, 2000, p. 201).

Para demonstrar a atuação de Jesus contra as forças demoníacas ou tropas romanas, o redator de Marcos constrói uma narrativa realista com uma ação simbólica de exorcismo, elemento muito presente na cultura religiosa da época. Marcos 5,1-20 retoma antigos símbolos e narrativas hebraicas de libertação que ativavam a memória da presença libertadora de Deus na história, vencendo as forças inimigas. Temos o reavivamento da esperança

de que a ordem de dominação estabelecida estava chegando ao fim (MYERS, 1992, p. 136). O exorcismo do geraseno carrega todos esses elementos do combate escatológico ou apocalíptico com a conseqüente construção de uma nova ordem.

Na linguagem apocalíptica trazida para o contexto histórico da Guerra Judaica, acontece o que Theissen (1989, p. 83ss) chama de deslocamento ou transferência de impulsos violentos: “A guerra contra os romanos parece ter sido deslocada para os demônios; os demônios que assaltam a manada de porcos comportam-se como as forças de ocupação”. Dessa forma, os exorcismos eram atos de libertação transportados para a esfera mítica.

Além do lugar vivencial de opressão, guerras e conflitos, a comunidade marcana vivia o momento de abertura missionária e a justificação da entrada de gentios no movimento cristão. Jesus envia o ex-possesso para junto dos familiares e companheiros para anunciar-lhes o que o Senhor, pela sua compaixão, fez por ele (5,19). Quais seriam as obras de compaixão de Jesus? e que tipo de discipulado resultou dessas obras?

O termo usado em Mc 5,19 no grego é *eléesen* “ter misericórdia”. Richter Reimer (1995, p. 56ss) analisa *eleemosyne poiein* “fazer obras de misericórdia”, partindo do exemplo da Tabita (At 9, 36ss). Segundo ela, essa expressão é ampla e abarca múltiplas ações. Tem a ver com justiça e o colocar-se à disposição das pessoas empobrecidas, inclusive supõe o lutar na organização dos excluídos e excluídas, para que todos possam sobreviver no mundo injusto. Falando das pessoas que praticam obras de misericórdia, a autora ilumina a que tipo de discipulado a pessoa libertada em Mc 5,1-20 é enviada, como também a missão da comunidade marcana: “Pessoas praticantes sabem-se ser os braços de Deus que as coloca ao lado das pessoas oprimidas e marginalizadas, resgatando-lhes o direito e a vida” (RICHTER REIMER, 1995, p. 56).

Mc 5,20 mostra que a pessoa libertada passou a praticar o discipulado das obras de misericórdia e, pela admiração de todos, esse discipulado gerou frutos de justiça. Assim, o evangelista

Marcos antecipou a missão junto aos gentios, e o próprio Jesus se torna o promotor da Boa Nova junto aos pagãos, que assumem a missão e se tornam novos discípulos e discípulas, para o espanto de cristãos e judeus que estariam refugiados ou residentes naquela região.

5.5.3 A leitura de exorcismos hoje

Até o momento, explicitamos o sentido do exorcismo do endemoninhado geraseno no ministério de Jesus e no contexto da comunidade marcana. Neste ponto refletiremos sobre o significado da leitura, estudo e atualização da atividade exorcística de Jesus, narrada nos Evangelhos, no nosso momento histórico. Como identificar a face demoníaca ou a presença do mal no mundo de hoje? quem seriam os possuídos? e como a atuação do Jesus exorcista ilumina, questiona e instiga a missão da Igreja e dos seus seguidores junto aos endemoninhados de nosso tempo? Afinal, “no âmbito da sociedade globalizada, as pessoas esperam ansiosamente ser curadas e libertadas de seus demônios” (RABUSKE, 2001, p. 291).

Como vimos, a comunidade de Marcos atualiza a face ou as manifestações demoníacas com os males do seu tempo (Revolta Judaica e a violência na reconquista da Palestina por parte das tropas romanas). Isso implica ou permite que busquemos as forças demoníacas que afligem as pessoas na nossa realidade.

Rabuske (2001, p. 354ss) identifica duas formas de ler e compreender a possessão e os exorcismos realizados por Jesus, conservados nas narrativas das Sagradas Escrituras Cristãs: o fundamentalismo e a demitologização.

Diversos grupos religiosos fazem uma leitura fundamentalista ou literal dos textos sagrados. Não existe espaço para hermenêuticas ou interpretações. Para eles, as possessões e os exorcismos aconteceram como estão narrados nos Evangelhos. E da mesma forma, procuram repetir mecanicamente a prática do Jesus exorcista. São grupos que permanecem fechados para outras ex-

plicações. Todo o mal, como doença, vícios, problemas financeiros, brigas familiares, é explicado pela ação dos demônios (RABUSKE, 2001, p. 335). Alguns meios de comunicação social servem como propagadores desta mentalidade fundamentalista. Nelas aparecem agentes religiosos executando *performances* exorcísticas ‘iguais’ às realizadas por Jesus nos Evangelhos, exercendo assim grande influência de poder sobre diversas camadas sociais, especialmente nas populares.

Oposta à leitura fundamentalista aparece a mentalidade da demitologização. Pretende-se ultrapassar a mentalidade mitológica do tempo de Jesus. É negada a existência de demônios, possessões e exorcismos. Tudo não passaria de resquícios míticos e formas narrativas do meio cultural, empregadas também pelos redatores dos evangelhos. Dessa forma, cria-se um distanciamento entre o mundo teológico acadêmico e os meios populares que continuam aceitando e cultivando a figura dos demônios e das realidades demoníacas (RABUSKE, 2001, p. 340).

De acordo com a mentalidade da demitologização estão as explicações para a possessão demoníaca, inclusive as apresentadas nas narrativas bíblicas, por parte das ciências humanas, como a medicina, psicologia, parapsicologia, antropologia. Justificam ou explicam a possessão por meio do conceito de doença física ou psíquica (RABUSKE, 2001, p. 308s).

Tanto o fundamentalismo como a demitologização permanecem presos ao âmbito do indivíduo. A possessão seria ação de demônios sobre a pessoa ou ela estaria acometida de doenças, o tratamento da saúde física e psíquica teria efeito semelhante aos exorcismos praticados por Jesus.

A partir da exegese e hermenêutica de Mc 5,1-20, percebemos que a prática exorcística de Jesus, acompanhada de gestos, palavras e ações, alcança ressonância no universo social, político e econômico. A possessão é descrita como subjugação da pessoa pelas estruturas societárias opressoras, como as forças militares romanas. Os exorcismos realizados por Jesus promovem a cura e

a libertação do indivíduo e da sociedade. Em ações públicas, Jesus liberta, cura, perdoa e inclui, convocando para o seguimento ou discipulado.

Portanto, a leitura e a compreensão da possessão demoníaca em nossos dias devem ultrapassar o âmbito meramente religioso e a esfera particular do indivíduo. Theissen (1989, p. 83ss) observa que as possessões no Novo Testamento acontecem junto às classes oprimidas e empobrecidas da sociedade. Este dado foi comprovado por nós na análise de Marcos 5,1-20. Devemos, assim, também procurar as causas estruturais que provocam tanto as doenças quanto as revoltas populares. O fenômeno da possessão é amplo e exige um tratamento multidisciplinar, como da psicologia, medicina, parapsicologia, ciências da religião, igrejas e organismos sociopolíticos. Deve-se, especialmente no universo dos seguidores e seguidoras de Jesus, atender bem ao indivíduo e também promover a luta pela justiça social (RABUSKE, 2001, p. 360).

O discipulado das obras de misericórdia empreendido pelo que fora endemoninhado (Mc 5,18-20) coloca uma tarefa aos seguidores(as) de Jesus, reunidos na Comunidade-Igreja: estar próximos dos excluídos ou possuídos pelo sistema opressor demoníaco. E, nesta proximidade, é necessário caminhar com o povo, promovendo junto com ele a libertação, principalmente nos espaços onde a vida está mais negada e massacrada pelas diversas formas de possessão. Trata-se de uma Igreja que vá além dos rituais religiosos de exorcismos, com uso de água benta e esconjuros, e das interpretações seculares, baseadas em psicologismos que não comprometem nem libertam.

5.6 Reflexões indicativas

Parafrazeando Gopegui (1997, p. 350), vamos concluindo sem concluir, pois há muitas reflexões a serem elaboradas em torno da questão das possessões, exorcismos e da figura dos demônios.

A reflexão exegética e hermenêutica empreendidas propuseram muitas luzes sobre o texto de Mc 5,1-20. A abordagem histórico-crítica revelou um texto complexo com coerência de conteúdo, mas que teve construção literária a partir de diversas fontes orais e escritas. Temos, aqui, o testemunho central do ministério público de Jesus como exorcista. As estruturas semânticas demonstraram a intencionalidade do texto em seu contexto: combater os mecanismos da *pax romana* e fortalecer a comunidade dos seguidores e seguidoras de Jesus.

A comunidade marcana, o redator ou o evangelista intencionalmente relaciona um texto religioso-escatológico ligado ao ministério messiânico de Jesus com as dimensões sociais, políticas, econômicas e militares de seu tempo. Faz uma crítica profunda às estruturas imperiais através de imagens, símbolos e dados históricos conhecidos de seus interlocutores e leitores.

Os detalhes narrativos de Mc 5,1-20, personagens, lugares geográficos e imagens militares apontam para o contexto da comunidade marcana. A narrativa aparentemente realista foi se revelando gradativamente como simbólica. Com a interpretação dos símbolos e imagens utilizadas, desvelou-se o contexto da Guerra Judaica e a violência empreendida pelas legiões romanas na retomada da Palestina e região, incluindo Gerasa, local onde é narrado o exorcismo. As forças demoníacas nomeadas com o termo “legião” endemoninharam o Império Romano. A disputa escatológica entre Deus e Satanás adquire feições reais e pela atuação e palavras de Jesus Deus estaria vencendo a batalha final contra os demônios, afogando-os no mar. É uma memória do Deus libertador do êxodo!

Essa interpretação esbarra na história da recepção, efeitos ou interpretação tradicional de Mc 5,1-20. Nela se privilegiou o combate escatológico e real entre Deus e demônios/diabo/satanás pelo domínio das pessoas e da história.

A leitura literal do texto embasa também restrições alimentares à carne suína, reforçando as proibições presentes no Antigo

Testamento. Além disso, temos a questão ecológica da morte de 2.000 animais e seu afogamento no mar. É impensável essa quantidade de animais em estado de putrefação poluindo as águas marinhas!

Na mesma narrativa de exorcismo, possessão e libertação aparece a abertura da Boa Nova de Jesus Cristo, o Messias Filho de Deus, ao mundo pagão ou gentílico, justificada no próprio ministério de Jesus com a descrição do envio do geraseno em missão na Decápolis. Jesus Cristo promove a libertação e a formação de comunidades de libertadores(as) que assumem a missão de fazer acontecer a justiça e o direito na vida das pessoas e nas estruturas societárias.

O texto de Mc 5,1-20 foi um instrumento de intervenção da comunidade marcana num contexto de crises e conflitos, propondo uma alternativa às forças demoníacas e a estruturação social da *pax romana*. Com isso, esperamos ter contribuído para o alargamento dos horizontes de interpretação da atuação do Jesus exorcista. Ele atua para além do âmbito religioso e individual. Não se trata unicamente de uma libertação religiosa e de uma pessoa na sua singularidade. Paradigmaticamente Jesus, em parceria com o ex-endemoninhado geraseno, propõe um caminho de libertação que passa pelas dimensões econômicas, sociais e políticas demoníacas que devem ser superadas em vista da inclusão e do bem-estar da pessoa!

Referências

BALANCIN, Euclides Martins. *Como ler o Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulus, 1991. (Como Ler a Bíblia).

BELLO, Fernando. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos: relato, práctica, ideologia*. Navarra: Verbo Divino, 1975.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998. (Bíblica Loyola).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1994.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Novo Testamento. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2000.

BÍBLIA SAGRADA Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1991.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BIETENHARD, H. Daimónion. In: COENEN; BROWN (Orgs.). *Dicionário Internacional do Novo Testamento*. 2 ed. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 513-517.

CLÉVENOT, Michel. *Enfoques Materialistas da Bíblia*. Tradução de Paulo Ramos Filho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

COMBY, J.; LEMONON, J-P. (Orgs.). *Roma em face a Jerusalém: visão de autores gregos e latinos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1987. (Documentos do Mundo da Bíblia)

CONCORDÂNCIA Fiel do Novo Testamento. São José dos Campos: Fiel, 1994. V. 1. (Adaptada dos originais em Inglês).

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos M. V. Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROSSAN, John Dominique. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DATTLER, Frederico. *O mistério do Satanás: diabo e inferno na Bíblia e na literatura universal*. São Paulo: Paulinas, 1977.

DELORME, J. *Leitura do Evangelho de Marcos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1982. (Cadernos Bíblicos).

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 1994. (Bíblica Loyola).

FREYNE, Séan. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas*. Tradução de Tim Noble. São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola).

GOPEGUI, Juan A. Ruiz. As figuras Bíblicas do diabo e dos demônios. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 29, p. 327-351, 1997.

HARRINGTON, Daniel. Il Vangelo secondo Marcos. In: BROWN, Ray-

mond E.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Nuovo grande commentario biblico*. Brescia: Queriniana, 1997, p. 776-820.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império: o Reino de Deus e a nova ordem mundial*. Tradução de Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução de Edwino A. Royer. São Paulo: Paulus, 1995. (Bíblia e Sociologia).

HÜTTER, M. Possessão. In: BAUER, Johannes B. (Org.). *Dicionário Bíblico Teológico*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 2000, p. 339-340.

JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus*. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990. V. 3.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo Feine et al. São Paulo: Paulinas, 1982. (Nova Coleção Bíblica).

LACUEVA, Francisco. *Nuevo Testamento Interlinear Griego-Espanõl*. Barcelona: Editorial Clie, 1984.

LINDEN, Philip Van. Marcos. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Orgs.). *Comentário Bíblico: Evangelhos e Atos, Cartas, Apocalipse*. Tradução de Bárbara T. Lambert. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 45-71. V. 3.

LUZ, Waldir Carvalho. *Novo Testamento Interlinear*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

MACKENZIE, John L. Decápole. In: _____. *Dicionário bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 224.

. Porco. In: _____. *Dicionário bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 734.

MALINA, Bruce. *O evangelho social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

MATEOS, J.; CAMACHO, F. *Evangelho: figuras e símbolos*. Tradução de José. R. Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Marcos: texto e comentário*. Tradução de José. R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 1998.

MEIER, John Paul. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Coleção Bereshit). V. I.

_____. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997. (Coleção Bereshit). V. II, Livro 2.

_____. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1998. (Coleção Bereshit). V. II, Livro 3.

MESTERS, Carlos. *Por trás das Palavras: um estudo sobre a porta de entrada do mundo da Bíblia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

MICHAUD, Jean-Paul. A Palestina do primeiro século. In: MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução*. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 15-67.

MIGUEZ, Nestor. O império e os pobres no tempo neotestamentário. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 5-6, p. 81-92, 1990.

MYERS, Ched. *O Evangelho de Marcos*. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992. (Grande Comentário Bíblico).

PEREIRA, Isidoro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 6. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. (Voz do Papa).

PROGRAMA BIBLE WORKS, Versão 5.0 em CD-ROM.

RABUSKE, Irineu J. *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*. São Paulo: Paulinas, 2001. (Bíblia e História).

RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de mulheres na sociedade e na Igreja: uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1995. (Mulher Ontem e Hoje).

_____. Rupturas e limitações na teologia bíblica feminista. In: _____. *O belo, as feras e o novo tempo*. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000. p. 29-32.

_____. Um elogio à prudência econômica transgressora (Lucas 16,1-8). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 51, p. 90-102, 2005.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de governar a casa. In: _____. (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 72-97.

SCHIAVO, Luigi. *2.000 Demônios na Decápole: exegese, história, conflitos e interpretações de Mc 5,1-20*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2.000. 236 p.

SCHIAVO, Luiz; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Estudos Bíblicos).

SILVA, Cássio Murilo da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Bíblia e História).

SOARES, S. A. Gamaleira; CORREIA JÚNIOR, J. L. *Evangelho de Marcos: refazer a casa*. Petrópolis: Vozes, 2002. V. 1.

TEZZA, Maristela. *Memórias de mulheres, conflitos adormecidos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006. 137 p.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. Tradução de Werner Fuchs e Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989.

THEISSEN, Gerd; ANNETTE, Merz. *O Jesus Histórico: um manual*. Tradução de Milton C. Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002.

WARREN, Carter. *O evangelho de Mateus: comentário sóciopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002. (Grande Comentário Bíblico).

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

_____. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 111-134.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade – experiências e percepções da paz em Jesus e no Cristianismo Primitivo*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991. (Bíblia e Sociologia).



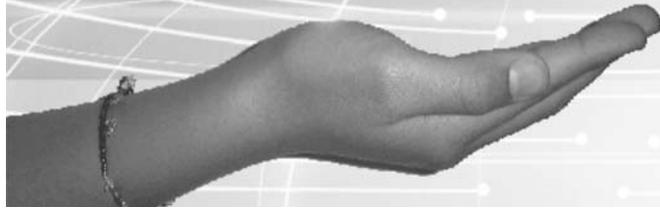
6 Reflexões

6.1 “Faz os surdos ouvirem e os mudos falarem” (Mc 7,37)

O evangelho de Marcos tem algumas características próprias muito significativas. Uma delas é o jeito de falar das curas de Jesus. Nas curas, Jesus deixa que as pessoas participem de seu poder dinâmico e transformador, que brota de sua misericórdia. Este poder que se revela, porém, não é motivo de ‘fazer show’. Ao contrário, neste evangelho, Jesus pede silêncio sobre esta sua obra libertadora (1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.30; 9,9)! O ‘segredo’ queria evitar que se propagasse que ele era o Messias, Filho de Deus, Filho do Homem. Este Jesus não queria ficar exposto à publicidade, talvez por causa do próprio perigo que isto significava.

O ‘segredo’ sobre a sua atividade curadora, porém, nem sempre ficou guardado e às vezes as pessoas curadas falavam, e a notícia se espalhava (1,45; 7,36). Para este evangelho, contudo, o importante não é falar apenas sobre esta ou aquela obra do Jesus histórico, terreno, que fazia milagres e curas. O que importa mesmo é falar de toda a obra salvífica de Jesus! E esta só passa a ser revelada na cruz e na ressurreição. A quebra do ‘segredo’ deverá acontecer com toda sua força e expressão após a Paixão, morte e ressurreição: “ordenou-lhes Jesus que não divulgassem as coisas que tinham visto, até o dia em que o Filho do Homem ressuscitasse dentre os mortos” (9,9).

Este é exatamente o tempo em que a comunidade de Marcos vivia: depois da ressurreição de Jesus. O evangelho é escrito por volta do ano 69, ainda antes da destruição de Jerusalém. Também agora a situação é de guerra, sofrimento, perseguição e medo.



Mas não é mais hora de silêncio, porque a comunidade toda reconheceu que aquele Jesus é o Messias prometido de Deus, e que nele todas as promessas se cumpriram. Agora é tempo de viver sob o poder dinâmico do Espírito, que continua a obra de Jesus em nós, alimentando a caminhada na fé, na esperança e no amor. Agora é hora de falar, de revelar toda a ação libertadora de Jesus, que já ressuscitou!

Para a comunidade de Marcos – e também para nós – a cura do surdo-gago serve de referencial, de modelo em vários sentidos. Nós podemos ser pessoas-comunidade que trazem até Jesus pessoas que necessitam da sua misericordiosa ação (7,32); nós podemos seguir nas pegadas de Jesus, através do nosso toque terapêutico e de cuidado junto a pessoas doentes e carentes (7,33); nós podemos receber também a graça da cura e dos cuidados de Jesus (7,35); nós podemos testemunhar sobre a ação salvífica de Jesus na história da humanidade e na nossa vida. Portanto, que Jesus nos toque os ouvidos e a língua!

Como nos tempos de Jesus e da comunidade de Marcos, o nosso tempo também tem algumas características muito significativas. Talvez seja uma boa hora para falar e convencer. Mas para isto é preciso conhecer e saber o que e como dizer. É hora de testemunhar em meio ao turbilhão de propostas religiosas, de rever o sentido da nossa expressão religiosa luterana! É hora de apre(e)nder os processos de transformação pelos quais passam as religiões no nosso momento histórico e fazer deste momento um tempo interessante e significativo de se viver. Quem sabe este tempo possa se transformar em bênção, à medida que nossos “empecilhos do ouvir, do falar e do agir” forem superados e a nossa vivência de fé tenha sentido para nós e para as pessoas que conosco (con)vivem. *Efatá* – abram-se possibilidades!



6.2 ... tempos de convalescer!

Vejo o céu intensamente azul por entre as folhas da goiabeira no nosso jardim. É também por entre elas que brincam os raios do sol e pousam agradavelmente sobre a minha pele. Tomo sol e deixo que esses raios amarelo-dourados realizem sua missão terapêutica. E recorro um hino que cantamos na igreja:

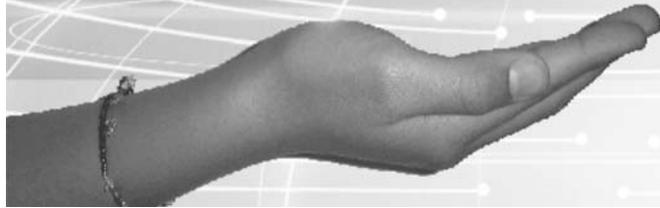
A cada dia nasce de novo o sol,
assim renasce a cada manhã
a misericórdia de Deus!
Recebe hoje a dádiva da vida
Novamente de tuas mãos, Senhor,
E grato(a) disponho-me a servir.
Vamos cantar!
É bom viver!
E despertar pra conviver!
Dar mais calor!
Fazer brilhar
O sol do amor no amanhecer!

É isto que faço neste último dia de julho de 2007.

Esta é uma típica manhã ensolarada no centro-oeste do país em tempos de seca.

Estou lendo Milan Kundera, escritor tcheco de *A insustentável leveza do ser*. Entre outras, ele escreve sobre Franz, intelectual pesquisador que fez das palavras o seu próprio meio de vida, dando aulas e cursos, proferindo palestras e conferências. Inventava frases de impacto, mas as palavras, mesmo ditas com toda força de expressão, perdiam seu sentido e permaneciam fragmentos que ricocheteavam em seu cérebro, dando-lhe enxaqueca e insônia. Talvez por isso, passou a gostar cada vez mais da música: ela era a negação das palavras, era a anti-palavra!

Sem dúvida, a música é capaz de expressar realidades que as



palavras já não mais conseguem dizer. É poesia recitada com notas, tons e semitons, com sua harmonia e suas dissonâncias. Talvez seja por isso que ela reflete as ambigüidades da própria vida...

Fechei o livro de Kundera. Também eu, aqui, não preciso do barulho, da poluição sonora das palavras. Tomo sol sob a meia-sombra da goiabeira. Ouço a música dos pássaros que voam ao meu redor, pousando sobre os ramos das árvores que plantamos no nosso jardim ou descansando sobre o telhado da casa (fizeram ninhos sob as telhas). São bem-te-vis, andorinhas, anus... Ouço a música do farfalhar do vento entre as folhas que estão sobre mim e ao meu redor (diz um Salmo que quando as pessoas deixam de louvar a Deus, as árvores o farão, batendo palmas...). Esta maravilhosa sinfonia é entrecortada pelo barulho dos carros que passam logo abaixo, na rua principal, e pelos latidos dos cachorros da vizinhança – talvez também estes se incorporem um dia nesta sinfonia, sem causar-me raiva e vontade que morram...

Bebo água. Olho a Pretinha, nossa vira-lata preta de olho verde, deitada na grama ao meu lado. Observo o vôo dos pássaros por entre as folhas do ipê e o infinito azul do céu. O vento desprende um aroma conhecido. E meu olhar pára no magnífico jogo de cores verde-amarelo estendidas sobre mim. Uma goiaba madura! Já a vi várias vezes, mas somente agora eu a percebo nas suas particularidades, grudada junto a outras goiabas verdes. Ela tem um biquinho de quatro pétalas marrons abertas (parece um umbigo). Sua pele é cheia de sulcos que me lembram rugas no rosto de minha mãe e também no meu. Está ali, a uma braçada de mim. Um raio amarelo-dourado se infiltra entre as folhas da goiabeira. Estendo o braço. Sinto a fruta em minhas mãos. Eu a apalpo. Puxo-a e a desprendo de seu *habitat*. Está geladinha. Saudável. Cheirosa. Nada me resta a não ser... saudá-la. Admirando-a, agradeço pela beleza de sua existência que agora se entrelaça com a minha. Elevo-a entre a boca e o nariz. Aspiro seu aroma exalado. Fecho os olhos, a saliva enche a minha boca. Preparo-me para o ritual sagrado: *Este é o meu corpo...*

Sagrado momento repleto de sons, cores, cheiros e sabores. E este, hoje, é o meu antitrabalho. A vida se refaz! E as palavras podem retomar e recriar seus sentidos!

O tema deste livro é simultaneamente atual e antigo. Ele diz respeito à vida, ao corpo, à ciência e à espiritualidade. Doença e cura, milagre e medicina, fé e ciência entrelaçam-se na história da humanidade, desde sempre. São questões fundamentais e controversas; justamente por isso faz-se necessário tratar delas com seriedade, competência e carinho.

O livro oferece uma série de estudos que considera o contexto social e histórico de práticas terapêuticas na Antigüidade. Ele visualiza a existência de médicos, curandeiros, terapeutas espiritualistas e analisa textos do Novo Testamento que apresentam Jesus como curandeiro, salvador, exorcista. Cura e processos terapêuticos atuam como imprescindíveis possibilidades de religar ciência e fé num processo de construção de nossas identidades pessoais, sociais e religiosas.

ISBN 978-65-86578-63-8



9 786586 578638