

O SIGNIFICADO DAS AÇÕES DE CURAS DE JESUS NA SOCIEDADE JUDAICA: UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA

André Leonardo Chevitarese*
Daniel Soares Veiga**

Recebido 15/09/2013 Aprovado 05/11/2013
--

Resumo: O propósito deste artigo é analisar o significado das curas milagrosas de Jesus no contexto da sociedade judaica do primeiro século da era cristã. O artigo adota uma abordagem antropológica que compara os milagres de curas e exorcismos na antiga sociedade israelita com casos semelhantes ocorridos em tribos africanas do século XX, em consonância com o método epistemológico da História Comparada. Este estudo nos ajuda a entender como se construiu o caráter messiânico de Jesus de acordo com a mentalidade religiosa judaica na virada de eras.

Palavras-chave: Jesus, judaísmo e curas.

Abstract: The purpose this paper is analyze the meaning of Jesus' miraculous cures in the Jewish society of first century A. D. The paper uses an anthropological approach that compares the miracles of cures and exorcisms within ancient Israelite society with similar cases in African tribes from century XX, in accordance with the epistemological method of Compared History. This study help us to understand how Jesus' messianic character was built according to the Jewish religious mentality at the turn of Christian era.

Key-words: Jesus, Judaism and cures.

Antes de mais nada, como esse tema está imbricado com os aspectos teológicos inerentes às crenças religiosas dos judeus, minha primeira preocupação é afastar do leitor a desconfiança de que estou elaborando um trabalho de teologia, em vez de uma pesquisa histórica. A fim de se evitar qualquer receio nesse sentido, a minha pesquisa sobre o tema dos milagres de curas efetuados por Jesus, está fundamentada numa análise antropológica concernente ao significado de tais milagres dentro da escala de valores da sociedade judaica no século I d.C.

Objetivando esclarecer esta questão, eu adoto qual parâmetro de pesquisa os estudos da antropologia cultural e seu significado num contexto de exploração econômica e desigualdades sociais. Baseio-me nos trabalhos de campo do antropólogo

* Doutor em Antropologia Social pela USP. Professor Associado do Instituto de História da UFRJ. E-mail: andrechevitarese@yahoo.com.br

** Mestre em História pelo PPGHC/UFRJ. E-mail: veiga-daniel@ig.com.br

francês Marc Augé¹ e da antropóloga inglesa Mary Douglas², desenvolvidos em tribos do continente africano, onde os ritos de magia eram práticas frequentes. Tribos estas subjugadas por nações estrangeiras. É mister não olvidarmos de que a Judéia na época de Jesus era uma nação politicamente dominada por Roma, como também é sabido que os efeitos desta dominação revelaram-se catastróficos para os judeus, a ponto de resultar numa guerra entre Roma e Judéia entre os anos 66-70 d.C., com a subsequente destruição da Judéia pelas legiões romanas comandadas por Tito.

John D. Crossan³ lança mão dos estudos da antropologia cultural para assegurar que uma das consequências do caos na ordem político-religiosa e sócio-econômica de um povo é a ocorrência de movimentos milenaristas de cunho apocalíptico como respostas a essas situações. Ainda dentro da mesma pesquisa antropológica na área intercultural, o autor pondera que nos casos de opressão e desequilíbrio social, o homem busca desesperadamente uma salvação para circunstâncias que fogem ao seu controle, ao mesmo tempo que lhe dá uma sensação de segurança. A ideia da salvação pode assumir formas diversas: domínio sobre patologias que afetam a saúde, promessas de vida após a morte, etc.

Na mesma obra, o autor afere que os movimentos taumátúrgicos nascem no intuito de oferecer ao homem essa impressão de poder. Segundo o antropólogo Marc Augé⁴, tais práticas, nas sociedades que não elaboraram uma verdadeira teoria científica, visam igualmente pensar e dominar a relação entre a matéria inerte e a matéria viva, a natureza e os homens. No caso da taumaturgia, os estudos de Mary Douglas e Marc Augé apontam para a teoria de que o corpo humano seria um microcosmo do corpo social. Segundo esses autores, existiria uma dialética entre o nível pessoal e o social, o indivíduo e o grupo, no que concerne a tabus e limites.

O corpo humano é representado por símbolos que expressam as experiências sociais mais diversificadas, isto é, as nossas atitudes diante dos nossos corpos são um reflexo da imagem que a sociedade faz de si mesma.

Assim, no âmbito da antropologia comparada, se descobirmos como uma pessoa entende o funcionamento deste complexo sistema chamado corpo (...)

¹ AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 77-151.

² DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 63-119.

³ CROSSAN, John D. **O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 340-365.

⁴ AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 50.

podemos fazer várias suposições a respeito do padrão total de autocompreensão da sociedade; podemos estudar a maneira como ela vê seu próprio funcionamento, a sua estrutura de poder e a sua cosmologia.⁵

Adentrando mais precisamente no âmago da minha pesquisa, pelo que foi exposto acima, poderíamos abordar os casos de possessão demoníaca tratados por Jesus como exemplos clássicos dessa teoria. Em um deles, o do endemoninhado geraseno (Mc 5:1-20), quando Jesus interpela o demônio que estava obsidiando o rapaz acerca do seu nome, o demônio responde: “Legião é o meu nome, porque somos muitos”. (Mc 5:9).

Legião era justamente o modo como se organizava o exército romano, funcionando como um instrumento do poder da dominação de Roma. Ao livrar o endemoninhado da ação que o “demônio/legião” exercia sobre ele, Jesus estava satisfazendo, através de um gesto metafórico e aparentemente inofensivo, dois anseios prementes dos seus contemporâneos, mas que no fundo se resumiam a uma coisa só: a eliminação de um tormento físico e a anulação (ainda que simbólica) da origem desse problema: o peso da dominação romana. Crossan faz questão de reiterar isso: “...os exorcismos coloniais representam, ao mesmo tempo, mais e menos que uma revolução; eles são na verdade uma revolução simbólica individual”.⁶

Os estudos de campo da antropóloga Mary Douglas em tribos africanas fornecem um paralelo interessante. Na Rodésia do Norte, atual Zâmbia, a tribo dos lunda-luvale conhecia um tipo de possessão espiritual chamada de *mahamba*, ocasionada, segundo a crença, pela intervenção de “espíritos de fora”. Curioso que no idioma luvale, *mahamba* significa justamente “europeus”. Os nativos criam, portanto, que aqueles que sofriam dessa moléstia chamada *mahamba*, eram atormentados pelo espírito de um europeu. Percebemos então que *legião* estava para os judeus palestinos assim como *mahamba* estava para os lunda-luvale.

Marc Augé lança uma luz sobre esse fenômeno ao afirmar que a atividade ritual tem por finalidade estabelecer, reproduzir ou renovar as identidades individuais e coletivas. O antropólogo explicita que nas ocasiões inevitáveis da vida da pessoa, a exemplo das doenças, é o par “oposição/complementaridade” do si mesmo (o “eu”) e do outro que é questionada, posta em evidência. Para Marc Augé, em toda essa discussão o

⁵ CROSSAN, John D. **O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 350.

⁶ Ibidem, p.355.

que está em jogo é a intrusão de um elemento externo que afeta o equilíbrio interno do mesmo indivíduo. Quando traçamos um paralelismo entre corpo e sociedade verificamos que sempre há um simbolismo social latente no milagre corporal e que todo milagre corporal tem um significado social. De acordo com Marc Augé, o próprio corpo é um espaço no sentido de que se o espaço de uma aldeia é concebido sobre o modelo do corpo humano, o inverso é ainda mais verdadeiro: “O corpo humano é um espaço, um espaço habitado onde as relações de identidade e de alteridade não cessam de atuar”.⁷

Visando relacionar esta interação corpo/sociedade com as razões sociológicas pelas quais as curas de Jesus exerciam fascínio entre os judeus, a ponto de elevá-lo de taumaturgo a líder messiânico, faz-se imperioso recordar a natureza intrincada e heterogênea que caracterizou o messianismo no judaísmo pré-rabínico. Antes de mais nada, a expectativa judaica era fluida, maleável; enfim, não havia um consenso a respeito de como deveria ser a natureza e o comportamento do messias. Perseverava, entretanto, um denominador comum: o messias libertaria seu povo do tempo de sofrimento, instituindo no seu lugar uma era de júbilo e felicidade suprema. Este tempo glorioso somente seria alcançado se, de algum modo, o jugo romano sobre os judeus tivesse um fim. Numa comparação com o Salmos de Salomão, lemos que “o filho de Davi quebrará os governantes injustos e purificará Jerusalém das nações que a pisoteiam”. (Sl 17:23-25).

Pierre Grelot⁸ chama a atenção ao fato de que numa mesma frase a temática da libertação de Israel vem acompanhada de uma ideia de purificação. De fato, quando se falava na libertação dos judeus, esta era uma concepção que ultrapassava o sentido restrito da independência política, mas que, complementarmente a ela, a libertação total só ocorreria quando tudo de ruim e de impuro fosse extinto em definitivo. A administração romana constituía apenas um desses elementos impuros; juntamente a ela deveria desaparecer toda maldade e toda sorte de sofrimento e males físicos. Martin Goodman⁹ pondera que a desconfiança geral mostrada por judeus em relação a estranhos coincidiu com o desenvolvimento coerente para se compreender doenças em

⁷ AUGÉ, Marc. Op. Cit., p. 141.

⁸ - GRELOT, Pierre. **A esperança judaica no tempo de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996. p.83.

⁹ - GOODMAN, Martin. **A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta contra Roma, 66-70 d.C.** Rio de Janeiro: Imago, 1994. p.105.

seus corpos e má sorte e má sorte em suas vidas em termos de poluição e ultrapassagem ilícita de limites rígidos.

Isto significa que teria parecido satisfatório psicologicamente à maioria dos judeus tentar corrigir problemas sociais, bem como físicos, pela expulsão do invasor poluente. “Em resumo, a mim parece que a importância central das noções de pureza na atitude de judeus palestinos em relação aos seus corpos os fez tender a ver sua sociedade de um modo estruturalmente análogo”.¹⁰

Esta assertiva fica mais patente na sociedade judaica quando analisamos seus tabus de alimentação. Para os judeus, prevalecia, acima de tudo, a preocupação com as leis dietéticas estipuladas no Levítico, que vedava o consumo de alimentos impuros, e um alimento impuro podia ser simplesmente aquele proveniente do estrangeiro. A história bíblica narrada no livro de Daniel mostra como uma dieta à base de legumes *kosher* (refeição considerada pura) torna um homem (no caso, o profeta Daniel) “mais forte e mais robusto do que se comesse das finas iguarias do rei da Babilônia” (Dn 1:15).

Tais leis de pureza tinham a função de manter a distância entre o mundo exterior e a comunidade judaica. Para a imensa maioria dos judeus, o ato de comer num estado de pureza converteu-se na afirmação religiosa de um momento importante. O próprio culto se dava em torno de refeições das quais toda poluição havia sido excluída com o maior cuidado.

Comer cuidadosamente separava seus corpos do profanado mundo secular e tornava suas mesas tão sagradas quanto o santuário do Templo. Eles estavam, de fato, fazendo simbolicamente da separação do mundo não judeu, um ato de veneração. Tal procedimento se encaixa nas situações que Marc Augé denominou de “aculturação antagonista”.¹¹ Temos aqui uma reação a esse antagonismo, classificado por Marc Augé de “isolamento defensivo”, comportamento configurado pela busca de uma supressão pura e simples do contato social com o outro, envolvendo não raramente um boicote ou embargo de itens culturais estrangeiros. Os fariseus, grandes disseminadores do pensamento apocalíptico messiânico, cumpriam à risca as determinações de pureza concernente aos alimentos. Inúmeros deles chegaram a compor certas irmandades que se ocupavam com a preservação da pureza dos alimentos, acreditando que isso lhes

¹⁰ - Ibidem, p. 107.

¹¹ AUGÉ, Marc. Op. Cit., p.139.

ajudava a suportar a miséria reinante por lhes dar alguma proteção contra a mácula da impureza que existia em toda parte.

Quanto mais os indivíduos ou grupos se mostram exclusivos em matéria de pureza, tanto mais são vulneráveis à sujeira e, por conseguinte, restringem a escolha de seus comensais. Determinando a equivalência da sujeira que a ‘gente do país’ é suscetível de comunicar a um fariseu, a Lei oral lhe indica implicitamente quais abluções lhe permitem desfazer-se dela (...) quem comia seus alimentos em estado de pureza ritual devia evitar a compra de sua alimentação de alguém que não observasse exatamente as mesmas leis de pureza.¹²

Emile Morin¹³ aponta corretamente que o livro do Levítico, com sua lei dos sacrifícios e com seu cerimonial de expiações, clamava pela necessidade do homem ser ritualmente puro: “Ele [o livro do Levítico] veiculava uma concepção bastante mágica da existência humana, constantemente arranhada pela morte (...) É impuro tudo o que é depreciação da energia vital e está em relação com a morte”.¹⁴

Dada a veloz proliferação de famintos na Palestina na época de Jesus; pessoas que perdiam suas terras e iam às cidades para mendigar ou morriam de inanição, ou aquelas que tendo um pedaço de chão, sentiam-se esmagadas pela tributação excessiva, é de se supor que o cerceamento imposto pela “depreciação da energia vital” (acentuado contingente de subnutridos) e pela morte sempre presente (elevada mortalidade) podia beirar à paranoia. Schmidt, apesar disso, observa que a impureza não necessariamente simbolizava pecado, desde que o sujeito se mantivesse no domínio do profano e não tentasse entrar em contato direto com o sagrado. A menos, é claro, que se tomassem as devidas precauções, a fim de se evitar a mistura do sagrado com o profano, o que poderia macular a integridade do primeiro.

A distância vital na mentalidade religiosa judaica entre o puro e o impuro, no entanto, tornou-se aguda a partir de 63 a.C., ano em que Pompeu, invadindo a Judeia com suas legiões, decretou a autonomia das cidades helenísticas até então submetidas ao regime asmoneu, forçando a uma quase impossível convivência os judeus e os estrangeiros residentes dessas cidades. O acirramento das tensões seria inevitável. A coexistência entre o puro e o impuro, representados respectivamente pelo judeu e o

¹² SCHIMDT, Francis. **O pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran**. São Paulo: Loyola, 1998. p.218.

¹³ MORIN, Emile. **Jesus e as estruturas do seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1981. p.130-150.

¹⁴ *Ibidem*, p. 131.

estrangeiro, configurou-se insustentável depois que Herodes Magno executou seu ambicioso projeto de urbanização da Palestina, edificando miríades de cidades nos moldes helenísticos¹⁵. Cesaréia, com seu palácio, seus monumentos, templos, teatros e anfiteatros é apenas um exemplo. A política de Herodes teve por efeito levar as tensões étnicas e culturais ao próprio coração das cidades.

Os estrangeiros, cuja presença vai perturbar gravemente o sistema do puro e do impuro, sagrado e profano, são, antes de tudo, os que os judeus encontram em todas essas instituições helenísticas, praças públicas, mercados, ginásios, banhos e teatros, que fazem o prestígio das cidades helenizadas.¹⁶

O estrangeiro não está mais além das fronteiras; agora ele está dentro do território judeu. Essa proximidade, esse acotovelamento nas cidades, em suas praças públicas e em seus mercados, longe de abolir a fronteira que separava judeus e estrangeiros; acarreta, ao contrário, um reforço dessa separação. O que era espacial, torna-se ritual. Com efeito, estabelecido na “casa” dos judeus, agora, mais do que nunca, o estrangeiro é declarado impuro. Schmidt recorda que a escola farisaica de Shamai, pouco antes da primeira guerra contra Roma, havia elaborado um código de leis, dentre as quais se rechaçava qualquer coisa procedente do estrangeiro: “Entre essas dezoito medidas, havia as que proibiam o pão dos gentios, seu vinho, seu queijo, seu óleo, suas filhas...”¹⁷

Goodman endossa essa opinião, afirmando que muitos judeus consideravam a mais leve aproximação com o gentio como algo repreensível: “Não judeus, segundo algumas opiniões, podiam poluir qualquer judeu com quem entrassem em contato. O toque deles, quando possível, devia ser evitado”.¹⁸

Na situação de penúria que os judeus vinham enfrentando, com milhares sendo lançados à indigência, era natural que esses desafortunados ficassem mais suscetíveis a toda sorte de enfermidades. O resultado disso foi que a poluição virou a explicação judaica comum para as doenças e, ao mesmo tempo, uma metáfora para o pecado. No

¹⁵ JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. Trad. L. H. Feldman. Cambridge/London: Harvard University Press, 1981. (Loeb Classical Library). 10 v. 15.1.329.

¹⁶ SCHMIDT, Francis. *O pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998. p.186.

¹⁷ Ibidem, p.220.

¹⁸ GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 105.

pensamento judaico, doença e pecado estavam intimamente associados. Quando Deus expulsou Adão e Eva do Éden em virtude do pecado por eles cometido, ambos passaram a conhecer a morte; o tempo de vida deles e de seus descendentes foi gradativamente se abreviando. Num estudo recente publicado por Oscar Cullmann¹⁹, as doenças nada mais seriam do que a manifestação tangível do domínio que a morte pôs-se a exercer sobre o ser humano dali em diante: “... a enfermidade não é mais do que um caso particular de morte que atua enquanto vivemos”.²⁰

Se a consequência do pecado de Adão foi a convivência com a morte, para todas as gerações; baseado no raciocínio de Oscar Cullmann, isto é, da doença como manifestação visível da morte, então a conclusão evidente para os judeus era de que um dos frutos do pecado é a enfermidade. A partir daí nos parece óbvio o desejo dos judeus em se livrarem da presença dos estrangeiros, convictos de que assim estariam se livrando do contato com a mancha do pecado e das mazelas que ela trazia.

Tenhamos sempre em mente o quanto os compatriotas marginalizados de Jesus se ressentiam da exploração causada pelos encargos tributários destinados a custear inúmeras construções que refletiam o modo de vida helenístico, promovido por Herodes e seus sucessores. Paulatinamente, os judeus se imbuíram da certeza de que expulsando os estrangeiros da sua terra, estariam purificando sua nação.

É sugestivo que Francis Schmidt, ao discorrer sobre a comunidade messiânica dos qumranitas, afirma que todos os impuros são declarados inaptos para ocupar um posto no seio da congregação.²¹ A eles era vedado ocupar um cargo na comunidade, não podiam tomar assento na Assembleia ou no Conselho, cujos membros eram obrigados a mais perfeita pureza.

E encontramos novamente um motivo de sacralidade na descrição do banquete escatológico num dos textos de Qumran, onde a refeição será abençoada pelos dois messias – o Ungido de Aarão e o Príncipe da Congregação – na frente de uma audiência de homens purificados: “A exposição mais clara sobre uma refeição especial em Qumran vem da Regra da Congregação. Esta refeição, realizada na presença dos dois

¹⁹ CULLMANN, Oscar. **Das origens do evangelho à formação da teologia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 188-193.

²⁰ Ibidem, p.192.

²¹ SCHIMDT, Francis. **O pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran**. São Paulo: Loyola, 1998. p.136-37.

messias postulados em Qumran, era apenas para aqueles que estavam ritualmente puros”.²²

A ênfase da comunidade messiânica de Qumran no requisito da pureza, notadamente em face da presença dos seus dois messias, é mais uma prova de que no instante da vinda do(s) ungido(s) redentor(es), os judeus confiavam de que eles trariam de vez a purificação, entendida como extermínio das vicissitudes corporais e espirituais e o fim da dominação estrangeira. As enfermidades, por serem expressão do pecado, eram usualmente imputadas ao desígnio de entidades malignas que atormentavam o homem. “Todas as desgraças, doenças e outras desordens eram más. Eram aflições enviadas por Deus como castigo pelo pecado. No entanto, não acreditavam que Deus ministrava tais castigos diretamente. Ele entregava as pessoas aos poderes do mal”.²³

O melhor exemplo da atuação de Satã infligindo cruéis sofrimentos físicos é o do infeliz Jó. Lemos que: “Ele [Satanás] feriu Jó com chagas malignas desde as plantas dos pés até o cume da cabeça”. (Jó 2:7).

Na percepção do judeu comum, a restauração da saúde equivalia ao expurgo de um demônio que controlava o corpo do indivíduo atormentado e, portanto, para muitos, a cura da disfunção física estava próxima demais de um ritual de exorcismo, ambos caminhavam lado a lado: “... as palavras que significam ‘curar’, ‘expulsar demônios’ e ‘perdoar os pecados’ eram sinônimos intercambiáveis. O exorcismo, a cura e o anúncio da chegada do reino eram maneiras de libertar as pessoas do domínio de Satã”.²⁴

Logo, seria estranho a um pretenso messias como Jesus de Nazaré, que no seu ministério, ele não houvesse praticado o exorcismo, haja vista suas curas se traduzirem num embate indireto contra aquilo que Satanás representava: a agrura física.

A princípio, os exorcismos atribuídos a Jesus podem ser tratados como fato histórico em razão da extensa quantidade de relatos acerca deles nos evangelhos (Mc 1:23-28, 3:22-27, 5:1-20, 7:24-30, 9:14-29; Mt 9:32-34, 12:22-23; Lc 11:14-23, 13:10-17, 31-33). Irei me ater, contudo, a um caso apenas de exorcismo, por ser o que detém indícios mais evidentes de representar um acontecimento histórico. Trata-se da

²² SHANKS, Hershell. **Para compreender os manuscritos do mar Morto**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 203-4.

²³ NOLAN, Albert. **Jesus antes do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 45-46.

²⁴ COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 257.

controvérsia sobre Belzebu em Lc 11:14-20, com correspondentes em Mt 12:25-30 e Mc 3:23-27:

Ele expulsava um demônio que era mudo. Ora, quando o demônio saiu, o mudo falou e as multidões ficaram admiradas. Alguns dentre eles, porém, disseram: ‘É por Belzebu, o príncipe dos demônios, que ele expulsa os demônios’. (...) Ele, porém, conhecendo-lhes os pensamentos, disse: ‘Todo reino dividido contra si mesmo acaba em ruínas, e uma casa cai sobre a outra. Ora, até mesmo Satanás, se estiver dividido contra si mesmo, como subsistirá seu reinado? (...) Contudo, se é pelo dedo de Deus que eu expulso demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós’. (Lc 11:14-20).

A análise criteriosa de John P. Meier²⁵ selecionou o texto de Lucas, pois segundo o autor, o texto contém peculiaridades que por si só oferecem argumentos à autenticidade do evento, a começar pela expressão “dedo de Deus”. Por que Jesus usaria a expressão “dedo de Deus”, em vez de “espírito de Deus”? John Meier observa a singularidade do detalhe em virtude do vocábulo “espírito” (*pneuma*) ser um tema teológico de suma importância, tanto no livro de Lucas quanto em Atos dos Apóstolos.

Assim sendo, qual teria sido o motivo do autor substituir um dos seus temas favoritos pela invocação incomum de “dedo de Deus”? Para se ter uma ideia, o vocábulo *pneuma* é atestado 36 vezes no evangelho de Lucas e 70 vezes em Atos, totalizando 106 vezes; enquanto que “dedo” (*daktylos*) ocorre somente 2 vezes em Lucas (Lc 11:46; 16:24) e em nenhuma dessas duas ocasiões a palavra é associada a Deus e tampouco se reveste de qualquer simbolismo teológico significativo.

Qual seria o sentido da expressão “dedo de Deus”? John Meier encontra a explicação em Ex 8:12-15. Esta perícopa contém a narração da terceira praga enviada por Yahweh para assolar o Egito: a nuvem de mosquitos. No episódio, Arão estende a vara e evoca uma nuvem de mosquitos que fustigam o faraó e seu povo. Os magos do faraó, impotentes para anular os feitos de Arão, se rendem e confessam seu fracasso dizendo: “Isto é o dedo de Deus” (Ex 8:15).

No mínimo, com essa expressão, Jesus indica que se coloca ao lado de Moisés e Arão, genuínos mensageiros de Deus, (...) Por implicação, Jesus está agora fazendo o mesmo; sua autorização e seu poder para realizar

²⁵ MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p.229.

milagres, exorcismos em especial, vêm do Deus de Israel, e não dos demônios.²⁶

Faz-se mister chamar a atenção para a sentença proferida por Jesus: “*O Reino de Deus já chegou a vós*”. (Lc 11:20). Existiria uma mensagem vital nesta declaração de Jesus e responsável, em parte, pela continuação da missão mesmo após sua morte.

Não é difícil compreendermos o que Jesus pretendia dizer com “o Reino de Deus já chegou a vós”. Se recordarmos que a função primordial de um pretendente messiânico era a instauração de uma nova era, idílica, na qual jamais existiria dor, doenças ou qualquer sofrimento físico (vide Isaías 35), então as curas e os exorcismos de Jesus propiciaram, na mente dos que testemunharam seus feitos, a certeza de que esta era gloriosa já estava *parcialmente realizada*. Ou podemos dizer que ela estava se consumando. A noção de um tempo *parcialmente realizado* talvez seja ilógica do nosso ponto de vista atual. Todavia, convém lembrar que os antigos judeus possuíam sua própria concepção de tempo, distinta da nossa.

Em anuência com Albert Nolan; para os judeus o tempo escapava à rigidez cronológica de se decorar datas, mas sim de saber qual a natureza do tempo que se tratava. Era tempo de lágrimas ou tempo de risos? O tempo se traduzia na disposição ou qualidade dos acontecimentos.²⁷ Nós localizamo-nos no meio de uma longa linha imaginária de tempo, com o passado atrás de nós e o futuro na nossa frente. O judeu da antiguidade não se localizava em nenhum lugar; ele localizava os acontecimentos e considerava a si mesmo como se estivesse fazendo uma viagem passando por pontos fixos. Eventos como a Criação, o Êxodo, a aliança com Moisés e lugares como Jerusalém e o Monte Sinai eram todos pontos fixos.

Quando um judeu chegava a um ponto fixo, por exemplo, a festa da Páscoa, ele se tornava, em certo sentido, *contemporâneo* de seus antepassados e seus sucessores que já tinham passado ou iriam passar por esse mesmo ponto qualitativo. O número de anos que pudesse haver entre os dois acontecimentos tampouco tinha qualquer relevância. Por isso, os profetas de Israel tinham a tarefa de revelar às pessoas o significado do tempo específico no qual estavam vivendo, em vista de um ato divino que acreditavam estar prestes a ocorrer. Nesta acepção de tempo qualitativo, Albert Nolan afirma que um acontecimento futuro qualifica o tempo presente, determinando o que deveríamos estar

²⁶ - Ibidem, p.231.

²⁷ - NOLAN, Albert. **Jesus antes do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 110-111.

fazendo ou não. “O eschaton é acontecimento futuro, mas à medida que nossas vidas são determinadas e qualificadas por ele, é também acontecimento contemporâneo, acontecimento que pode ser enxergado nos sinais dos tempos”.²⁸

O fato de que um poder divino parecia operar em Jesus, permitindo que seus esforços para libertar as pessoas dos seus males obtivessem êxito, era para Jesus e seus discípulos o sinal de que o Reino de Deus, a “Era Áurea” isenta de sofrimento, estava se desenhando nos seus gestos, embora ainda não estivesse plenamente concretizada. Há um trecho nos evangelhos mostrando a convicção de Jesus de que um novo período raiava e de que as primeiras luzes do alvorecer despontavam no seu ministério. Ela encontra-se em Lc 10:23-24: “[Jesus diz aos discípulos] Felizes os olhos que vêem o que vós vedes! Pois eu vos digo que muitos profetas e reis quiseram ver o que vós vedes, mas não viram, ouvir o que ouvís, mas não ouviram”.

John Meier traz à lume uma evidência indireta que comprovaria a genuinidade desses versículos: a mensagem frontalmente oposta contida em Jo 20:29, na narrativa do ceticismo de Tomé. Jesus ironiza Tomé por ele haver acreditado somente após ter visto suas chagas: “Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram”. (Jo 20:29).

O que vemos aqui é uma criação da Igreja a fim de consolar seus membros que não usufruíram da felicidade de serem testemunhas oculares dos milagres operados por Jesus. Com o transcurso dos anos, alguns cristãos devem ter posto em dúvida a profecia de um Reino de Deus que não se consumava e tal incredulidade poderia comprometer a existência da comunidade. Essa passagem reflete a razão por que falas de Jesus foram criadas ou adaptadas pela Igreja primitiva: para fazer com que eventos passados justificassem e dessem um sentido para as futuras gerações de crentes.

Conclusão:

Os milagres de curas de Jesus, analisados sob o prisma da antropologia, podem agora ser vistos como a ocasião de manifestação de uma catarse social, na qual os judeus expulsavam, simbolicamente, o elemento invasor ao mesmo tempo em que eles reafirmavam sua identidade étnica e buscavam manter o equilíbrio social, evitando,

²⁸ Ibidem, p.113.

assim, as rupturas que pudessem comprometer a existência do seu próprio modo de vida.

Referências bibliográficas

Documentação textual:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tiago Giraudo. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1996.

JOSEPHUS. **Jewish Antiquities**. Trad. L. H. Feldman. Cambridge/London: Harvard University Press, 1981. (Loeb Classical Library). 10 v.

Textos Teóricos:

AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros**. Petrópolis: Vozes, 1999.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

Bibliografia específica:

COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CROSSAN, John D. **O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CULLMANN, Oscar. **Das origens do evangelho à formação da teologia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOODMAN, Martin. **A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta contra Roma, 66-70 d.C.** Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GRELOT, Pierre. **A esperança judaica no tempo de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996.

KEE, Howard. **Medicina, milagro y magia em tienpos del Nuevo Testamento**. Cambridge: University Press, 1986.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. (2ª. ed). Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MORIN, Emile. **Jesus e as estruturas do seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1981.

NOLAN, Albert. **Jesus antes do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1992.

SANDERS, E. P. **Jesus and judaism**. Filadélfia: Fortress Press, 1985.

SCHMIDT, Francis. **O pensamento do templo: de Jerusalém a Qumran**. São Paulo: Loyola, 1998.

SHANKS, Hershell. **Para compreender os manuscritos do mar Morto.** Rio de Janeiro: Imago, 1992.

THEISSEN, Gerd. **The miracle stories of the early christian tradition.** Edinburgh: T&T Clark, 1983.