



Artigo recebido em: 31/01/2014

Artigo aceito em: 03/03/2014

Invertendo o jogo: a crucificação de Jesus usada como arma para desqualificar a divindade do imperador segundo o evangelho de João.

Daniel Soares Veiga¹

Doutorando (PPGH/UERJ)

<http://lattes.cnpq.br/6808655301090296>

Resumo: Este artigo faz parte do tema central da minha tese de doutorado, que ainda se encontra na sua fase inicial. Ele se propõe a fornecer uma explicação (dentro dos parâmetros da epistemologia histórica) de como os cristãos joaninos lidaram com o problema da crucificação de Jesus e a transformaram, de um evento humilhante e embaraçoso; para um acontecimento que, indo na contramão de todas as probabilidades, serviu para confirmar a natureza divina de Jesus.

Palavras-chave: Jesus, Enoque, crucificação, divinização, joanino.

Abstract: This paper takes up to the main subject of my doctorate's thesis, that it is in its initial stage yet. It offers an explanation (inside of historical epistemological parameters) of how the johannine christians deal with a problem of Jesus' crucifixion and they have turned it, from humiliating and embarrassing event, to an event that, going against all the odds, to be used for confirm the divine character of Jesus.

Key-words: Jesus, Enoch, crucifixion, divinization, johannine.

¹ Desenvolvendo atualmente a pesquisa "Jesus: uma análise do processo histórico que culminou na sua divinização pelo evangelho de João no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana", orientado por Edgar Leite.

O maior desafio enfrentado pelas comunidades cristãs foi o desfecho trágico da morte de Jesus na cruz. A crucificação era uma das formas mais horrendas e repulsivas de se morrer. Ela dramatizava os princípios mais fundamentais do autoritarismo do poder romano: a degradação física e a destruição psicológica do indivíduo crucificado.

Constituía-se na exibição mais extrema da brutalidade da repressão romana a qualquer um que ousasse desafiar sua dominação. A atrocidade das crucificações romanas talvez explique a escassez de descrições precisas sobre tal prática na literatura romana em geral. Conforme observou Tom Thatcher (2009), os autores dizem muito pouco sobre este modo de execução provavelmente por considerar o tema inapropriado para as reuniões sociais das classes altas, nas quais suas obras eram lidas objetivando o entretenimento dos cidadãos influentes. Os romanos viam as crucificações não apenas como uma “violação ao corpo”, mas também como um “ritual de degradação”. As mortes dolorosas, que envolviam um sofrimento excruciante para o condenado supliciado, manifestavam-se pela desfiguração, desmembramento, esmagamento e perfuração do corpo humano; tudo coreografado no intuito de exibir e encenar publicamente o estado corporal e socialmente deteriorado da vítima. (THATCHER, 2009:93). A violência da cruz excedia a punição física, culminando na aniquilação simbólica, com a destruição da carne da vítima expressando a capacidade romana de suprimir toda a ameaça à sua soberania estatal.

Se quisermos compreender o simbolismo maldito traduzido pela crucificação na mentalidade romana, devemos primeiro de analisarmos o simbolismo da morte e a importância dos ritos funerários que ela demandava. O não cumprimento ou a não observância da liturgia correta desses ritos fúnebres ocasionariam conseqüências nefastas a toda comunidade.

Estudando o culto dos mortos na antiga Roma, Regina Bustamante (2011) dedicou a eles uma atenção especial em um artigo intitulado *A Festa das Lemúria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga*.²

Segundo Regina Bustamante, o culto dos mortos exercia um importante papel na religião romana. Havia, por exemplo, a obrigação familiar de enterrar seus defuntos, regulamento público que se impunha a todos. Duas crenças moldavam as práticas funerárias romanas: a morte traria poluição e exigiria dos sobreviventes

² Este artigo foi retirado dos Anais Eletrônicos do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH, Edição nº.1, ano 2011, SP. Organizadora: Marieta de Moraes Ferreira. ISBN: 978-85-98711-08-9.

atos de purificação e expiação; e deixar um corpo insepulto acarretaria em conseqüências desagradáveis para a alma do defunto. (BUSTAMANTE, 2011:4).

Entretanto, pondera a pesquisadora, caso os mortos não possuíssem parentes e/ou fossem negligenciados, tornavam-se *lemures* e *larvae*, isto é, espectros errantes e malfazejos para os vivos. Os *lemures* eram os insepultos que não tiveram os rituais fúnebres e os mortos prematuros: crianças, mulheres grávidas, parturientes, etc. As *larvae* eram consideradas ainda mais malélicas, pois vagavam entre os vivos, atormentando-os e, no mundo subterrâneo, torturavam os mortos. Englobavam aqueles que foram mortos violentamente (*saevus finis*), como os criminosos condenados, privados da sepultura ritual, suicidas, pessoas assassinadas que receberam uma tumba, mas que não eram aceitas no mundo dos mortos, vítimas de acidentes, fulminados por raios, etc. Eram representados como esqueletos capazes das mais horríveis contorções e como espectros pálidos, fazendo caretas. Fazia-se imperioso, então, exorcizar suas ações abomináveis. (BUSTAMANTE, 2011:5-6).

Regina Bustamante recorre aos escritos de Ovídio que, por sua vez, remonta os ritos funerários ao período de fundação da própria Roma. Na versão de Ovídio, Fáustulo e Aca Larência, pais adotivos de Rômulo e Remo, após retornarem do funeral de Remo, dormiram e sonharam com Remo ensangüentado que, sentado junto ao seu leito, lhes exprimia sua tristeza por sua condição e seu destino: "*sou uma sombra vã escapada das chamas da pira*". (Ovídio. *Fastos V*, 463-464). Nesta versão lendária, Rômulo foi inocentado por Remo, sendo que este solicitou a Fáustulo e Aca Larência que transmitissem ao seu irmão gêmeo o desejo de receber oferendas em honra da celebração da sua morte. (Ovídio. *Fastos V*, 473-474). Os dois contaram a Rômulo o sonho, que atendeu e denominou de *Remuria* as festas realizadas no dia da morte de Remo. (Ovídio. *Fastos V*, 478-479).

Baseada nos escritos de Ovídio, Regina Bustamante sincroniza a origem dos rituais funerários com a fundação mítica de Roma: Remo, morto violentamente, para não se constituir numa *larva*, originou as *Lemuria*. (BUSTAMANTE, 2011:8).

Disto pressupõe-se que Roma, como um lugar sagrado, deveria ficar livre de todo ato que desrespeitasse os rituais funerários, afastando o risco da capital do Império de se contaminar por uma possível represália das almas além-túmulo, o que perturbaria a paz dos seus cidadãos e, por conseguinte, colocaria em perigo toda comunidade.

Entrementes, os preparativos funerários adquiriam uma dimensão cósmica quando se tratava das exéquias prestadas ao cadáver do imperador romano. Nesta parte da minha pesquisa, eu introduzo os estudos antropológicos de Clifford Geertz

(1980) e o seu conceito de Estado-Teatro, elaborado a partir da análise da sociedade balinesa no século XIX. O Estado-Teatro é uma forma de organização político-social que usa da espetacularização de eventos dramáticos (como a morte do rei balinês) como uma ocasião para a manifestação de uma catarse que, recordando feitos heróicos do passado, reforça o sentimento de pertencimento a um *ethnos* em comum com seus pares.

Geertz cunhou a definição de Estado-Teatro baseado na descrição da cerimônia do funeral de um rajá no Estado de Bali, ocorrida em 1847. O seu corpo foi incinerado com grande suntuosidade, tendo três das suas concubinas, por iniciativa própria, se jogado nas chamas, sacrificando-se as três por acreditarem que, procedendo assim, se tornariam as favoritas do seu defunto senhor no outro mundo e, ao mesmo tempo, agradariam o grande deus Shiva, induzindo-o a admiti-las no *Swerga Surya*, o paraíso de Indra. (GEERTZ, 1980:127-29). Na sociedade balinesa, o rei falecido, ao ser queimado, tornava-se uma ativação das formas divinas, assumindo ele mesmo uma dessas formas. (GEERTZ, 1980:139). A extravagância do cerimonial funerário do rei balinês só pode ser apreendida vividamente lendo o relato de Geertz, o qual faço questão de transcrever algumas linhas:

"Alamedas retílineas, subindo pelos flancos de um monte em socalcos, conduzem ao palácio; e, mais acima ainda, ao centro de um espaço aberto, cercado por um corrimão de madeira, chama a atenção uma estrutura berrante com telhado dourado, erguendo-se sobre pilares carmesins. É o sítio onde a cremação do corpo do morto terá lugar. Após inspeção mais cuidada, vê-se que a estrutura assenta sobre uma plataforma de alvenaria com quatro pés de altura, sobre a qual há um primeiro andar coberto de areia. Ao centro está a imagem de madeira de um leão, magnificente com os seus ornamentos em dourado e púrpura. A parte de trás abre-se, destinando-se a receber o corpo do rei para ser queimado. Todo edifício é berrantemente decorado com espelhos, pratos chineses e dourados. (...) A procissão que desfilava em frente ao badi era composta, em primeiro lugar, por forças militares de lanceiros, com música tocada de vez em quando; seguia-se um grande número de homens e mulheres transportando as oferendas, que consistiam em armas, roupa, ornamentos, vasos de ouro e prata contendo água benta, caixas de siri, fruta, pratos de carne, arroz cozido de várias cores e, finalmente, o cavalo do falecido, alegremente ajaezado; depois, mais lanceiros e alguns músicos. (...) O corpo era agora colocado dentro da imagem de madeira do leão; cinco pequenas placas de ouro, prata, cobre, ferro e chumbo, inscritas com palavras místicas, foram colocadas na boca do cadáver; o alto sacerdote leu os Vedas e vazou os

jarros contendo água benta sobre o corpo. Feito isto, os feixes de lenha – paus pintados em ouro, preto e branco – foram colocados debaixo do leão, o qual em breve se encontrava envolto em chamas”. (GEERTZ, 1980:127-130).

Igualmente, na Roma Imperial, havia a celebração da apoteose do imperador, que tinha início no ritual da sua cremação. Uma vez cremado o corpo do imperador, bastava a ratificação do senado e, doravante, ele passava a usufruir de uma natureza divina. Portanto, do mesmo modo como o rei balinês, o imperador romano era catapultado a ícone por uma cerimônia de Estado.

Em Bali, a afirmação interminável de um conjunto de relações simbólicas criava uma coleção de palcos maiores e menores nos quais as celebrações de hierarquia poderiam ser adequadamente levadas a cabo. Grandes empreendimentos públicos envolvendo a sociedade inteira, os adereços e cenários do Estado-Teatro eram, como seus dramas, basicamente os mesmos. (GEERTZ, 1980:143-44). Isto também valia para o Império Romano. O que variava era o número de pessoas captadas pela representação, a elaboração com que os temas eram desenvolvidos e o impacto do evento na vida dos súditos em geral, sobretudo no cotidiano de grupos periféricos que, no caso do Império Romano, orbitavam ao redor da bacia mediterrânica, incluindo os cristãos que integraram a comunidade joanina.

Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto (1997), nos informa que a *apotheosis* (transformação em deus) principiava com o funeral do imperador, o qual seguia o padrão dos funerais da nobreza romana, continuando com a declaração por parte de uma testemunha da sua ascensão aos céus perante os membros do senado, o qual proclamava sua divindade. Tal *modus operandi* estava de acordo com as tradições do paganismo romano, no qual o senado tinha o poder de incorporar novos deuses e cultos à cidade. O mesmo autor faz a observação de que, originalmente, a divinização do imperador não era automática, pois após a cremação, o processo de divinização devia passar por um debate entre os senadores sobre os méritos do imperador falecido. Segundo Paulo Gabriel, somente com o crescente poder do imperador na sociedade romana, é que o papel do senado foi se tornando cada vez mais secundário e, a partir do século II d.C., a divinização do imperador passou a ser feita na própria pira funerária, de um modo que a cremação deixou de ser uma mera liturgia funerária para se tornar no evento dramático da apoteose. (PINTO, 1997:357).

Todavia, eu creio que este fenômeno tenha ocorrido já no final do século I d.C., pois sabemos por fontes literárias que Domiciano (81-96 d.C.) construiu templos para seu pai Vespasiano e seu irmão, Tito, além de ter mandado erigir um

templo dedicado à dinastia flaviana. (Marcial. *Epigramas* 9.1.6-10; 9.34). O fato de um imperador idealizar um templo para homenagear sua dinastia, me leva a conjecturar que a deificação dos imperadores logo depois da morte, estava se delineando como algo natural neste período e que, portanto, o parecer do senado sobre este tema estava se reduzindo a uma simples praxe burocrática para sancionar o que já era dado como certo.

Quando Otávio Augusto morreu, em 14 d.C., não houve muita hesitação sobre o mérito da sua divinização. Suetônio relata que o corpo do imperador foi trasladado nos ombros dos senadores até o Campo de Marte e lá foi cremado. O autor também acrescenta que um ex-pretor jurou ter visto o vulto do imperador subir aos céus logo após a sua cremação. (Suetônio. *Deified Augustus*. 100.4).

Retornando ao que Regina Bustamante havia dito alguns parágrafos acima, os condenados privados de sepultura ritual se transmutavam em *larvae*. Os crucificados estariam incluídos nesta categoria? As fontes literárias praticamente se esquivam de abordar este assunto. Esporádicas são as evidências para nos certificarmos se os supliciados nas cruzes recebiam ou não um sepultamento. Uma pista pode ser encontrada no pseudoepígrafo cristão intitulado *Atos de André*, cuja versão sobrevivente é citada numa obra do século III, o *Saltério Maniqueísta*, embora John D. Crossan (1995) defenda que seu conteúdo reflete um texto anterior a 200 d.C. (CROSSAN, 1995:161)

"Ele [o procônsul Aegeates] ordenou que André fosse flagelado com sete chicotadas. Em seguida, mandou que fosse crucificado e ordenou que os executores não o prendessem com pregos, mas que o amarrassem, esticado com cordas, e que não cortassem os seus joelhos, supondo que assim fazendo puniria André ainda mais severamente. (...) Os executores amarraram os seus pés e axilas sem pregar as suas mãos ou pés, nem cortar os seus joelhos por causa do que o procônsul lhes havia ordenado, pois Aegeates pretendia atormentá-lo pendurando-o e deixando-o ser comido pelos cães, se ainda [estivesse] vivo à noite". (Atos de André 51:1; 54:4)³

Atos de André é um martirólogo, mas nem por isso seu conteúdo deve ser invalidado. O historiador Apiano, ao relatar a feroz repressão contra a revolta de Espártaco, descreve como Crasso crucificou 6.000 sobreviventes das forças de Espártaco ao longo de toda a Via Ápia, a estrada que ligava a cidade de Roma a Cápuia. (Apiano. *História das Guerras Civis*. 1.14.120). Em nenhum momento Apiano menciona que esses prisioneiros crucificados tenham recebido algum tipo de

³ Apud. CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus?*, p.161.

sepultamento; o que nos leva a inferir que seus corpos foram deixados ao léu, apodrecendo nas cruzes. Na esteira do pensamento religioso romano, esses infelizes sem túmulo estariam sentenciados a uma maldição eterna, mesmo no além.

Entre 26 e 31 d.C., o imperador Tibério governou Roma a partir da ilha de Capri, nas costas de Nápoles, e Sejanus, o chefe da guarda pretoriana, conspirou contra ele na própria Roma. Mas, em outubro de 31, Tibério agiu rapidamente contra ele. Tácito nos informa que Sejanus e os outros conspiradores escolheram o suicídio, pois "*esse modo de morrer era considerado popular por medo do executor e pelo fato de que um homem legalmente condenado perdia as suas propriedades e o direito de ser sepultado...*" (Tácito. *Anais*. 6.29).

Num outro texto, retratando um diálogo imaginário entre Horácio e um dos seus escravos, datado de 20 a.C., lemos o seguinte:

*"Se um escravo me dissesse: 'Eu nunca furtei, nem fugi',
a minha resposta seria: 'Você tem a sua recompensa; você não é chicoteado'.*

*Se um escravo me dissesse: 'Eu nunca matei alguém',
a minha resposta seria: 'Você não ficará pendurado na cruz para alimentar os corvos'". (Epístolas 1.16, 46-48)⁴*

John D. Crossan é contundente ao discorrer sobre o destino dos condenados à crucificação:

"Era precisamente a ausência de sepultamento que consumava as três penas supremas de ser queimado vivo, lançado às feras no anfiteatro ou crucificado. (...) No caso da crucificação, está implícito que o corpo seria deixado na cruz até que as aves de rapina e os animais selvagens o destruíssem". (CROSSAN, 1995:190).

Sob o prisma romano, então, Jesus era um maldito; fruto da morte aviltante que todo crucificado experimentava.⁵ Aqui eu deixo claro ao leitor a minha rejeição quanto à estória do sepultamento de Jesus que, na minha concepção foi um mero arranjo literário criado para tornar possível a futura ressurreição de Jesus, uma vez que a sua ressurreição foi uma ressurreição corpórea, ou seja, ela se deu na sua

⁴ Apud. CROSSAN, John. *Quem matou Jesus?*, p. 190.

⁵ Em junho de 1968, o único esqueleto encontrado até hoje com marcas de crucificação foi descoberto em Giv' ha-Mivtar, ao norte de Jerusalém e que data do século I d.C. Ele estava num ossário que continha a inscrição do seu nome: Yehochanan. O prego no tornozelo direito atingiu um nó da madeira da trave vertical, entortando-o, de modo que quando o homem foi retirado, o prego e o osso do calcanhar permaneceram fixados juntos no sepultamento. Eu, contudo, partilho da opinião de Crossan de que este caso é uma exceção que confirma a regra, haja vista o fato de que com tantos milhares de judeus crucificados só em Jerusalém no século I d.C., este haver sido o único exemplar achado até os dias atuais. Cf. CROSSAN, John. *Quem matou Jesus?*, p. 198.

própria carne e, portanto, se tornaria inexequível se seu corpo fosse relegado a se decompor e a ser despedaçado na cruz. E esta estratégia literária também servia para acomodar a morte de Jesus com a prescrição de Dt 21:22-23, pela qual todo homem que morresse pendurado numa árvore e lá permanecesse sem ser retirado seria um maldito perante Deus e traria maldição àquele solo sagrado.

A ignomínia padecida por Jesus resultou numa catarse que quase pôs em xeque a sobrevivência da comunidade cristã e tinha tudo para impedir que Jesus fosse divinizado, pois seria difícil explicar como Jesus, sendo deus, se sujeitaria a este opróbrio. Paulo de Tarso expressou esse tabu muito bem quando ele disse que "*Cristo tornou-se uma maldição por nós, porque está escrito: 'Maldito todo aquele que é suspenso no madeiro'*". (Gal 3:13).

Felizmente, o redator joanino tinha nas suas mãos o substrato cultural que o possibilitou transpor essa muralha que ameaçava impedir o avanço da crença na missão salvífica de Jesus. Este substrato cultural estava no caráter eterno do Filho do Homem, que, consoante as *Parábolas de Enoque*, existia desde antes da criação: "*Antes que o sol e as constelações fossem criados, antes que as estrelas do céu fossem feitas, o seu nome [do Filho do Homem] era pronunciado ante o Senhor dos Espíritos*". (1 En 48:3).

Sua essência, então, jamais poderia deixar de existir, logo ele não poderia morrer no sentido definitivo; por isso ele ressuscitou. Mais: Jesus não morreu em virtude de uma fatalidade que se abateu sobre ele. Ele veio ao mundo já com a missão de ser crucificado, e neste ponto eu acompanho a teoria de Tom Thatcher, para quem a narrativa da Paixão em João tem como eixo condutor o tema da "inevitabilidade", o que pode ser aferido desta perícopa de Jo 12:27: "*Que direi? Pai, salva-me desta hora? Mas foi precisamente para esta hora que eu vim*". Tom Thatcher afirma que o evangelista joanino, constrangido, não podia negar o fato insofismável de que Jesus morreu numa cruz. Por conseguinte, a única saída que restava a ele era mudar o significado depreciativo que a crucificação tinha na escala de valores romano para transformá-la num evento glorioso para Jesus. (THATCHER, 2009:102).

O estar na cruz revelava toda a natureza degradante e humilhante que sofre um homem que foi crucificado. Entretanto, é a imagem de um eleito que os reis olharão antes de serem varridos da face da terra, de acordo com o livro das *Parábolas de Enoque*. Ora, decodificando esta crença para a cristologia joanina, este eleito é o Jesus seviciado e massacrado! Isso pressupõe (transpondo a visão enoquiana para a realidade da comunidade joanina) que os reis e poderosos estarão diante de um crucificado! Na antiga Roma, as pessoas crucificadas eram

expostas eram lugares propícios para serem exibidas como sinal de aviso. Não podiam ser locais sagrados, pois sua presença macularia sua santidade. Com certeza, muitos foram crucificados em Roma, mas não **dentro dos muros da cidade**, haja vista que isso profanaria o epicentro da civilização, fundada por Rômulo. Com certeza, ninguém era crucificado na frente da porta do palácio do imperador. Todavia, quando as Parábolas de Enoque afirmam tacitamente que os reis e poderosos olharão para aquele que eles perseguiram, isto exige uma proximidade física que os fazem adentrar na zona poluída onde se encontram os supliciados. Vejam os exemplos:

*"E erguer-se-ão naquele dia todos os reis e os poderosos e os exaltados e aqueles que possuem a terra. E eles verão e reconhecerão que ele senta-se sobre o trono da sua glória; e a justiça é julgada **na sua presença**, e nenhuma palavra mentirosa será dita **na sua presença**". (...)
E um grupo deles [os reis e poderosos] olhará para o outro; e eles ficarão aterrorizados e baixarão suas faces, e uma dor os afligirá quando eles virem aquele Filho do Homem sentado sobre o trono da sua glória". (1 En 62:3,5)*

Um outro excerto das Parábolas está contido no capítulo 63, que trata da confissão dos reis e poderosos:

*"E depois daquilo, suas faces [dos reis e poderosos] estarão repletas de escuridão e vergonha na **presença daquele Filho do Homem**; e da **sua presença** eles serão expulsos, e uma espada permanecerá diante Dele no meio deles" (1 En 63:11)*

Em outras palavras, o imperador (representando os reis e poderosos) é, metaforicamente, removido do seu palácio e "convidado" a se contaminar por se colocar diante do crucificado, ocupando, assim, um local "amaldiçoado" pela morte.

A glorificação de Jesus na cruz, que é tão exaltada por João, causa, conseqüentemente, uma profanação na divindade do imperador porque este tem que estar presente para contemplar o desditoso cuja dor ele foi o responsável, antes dele ser condenado. Nas Parábolas, os mortos também serão ressuscitados para o julgamento (1 En 51:1), o que inclui a figura do imperador. Então, toda aquela pompa usada durante a sua apoteose, a vestimenta com a qual seu corpo

foi trajado, o seu esquite decorado; tudo isso desaparecerá quando ele se vir cara a cara diante daquele que ele maltratou.

Sua divindade, que depende da manutenção da sua pureza, da sua não contaminação, como supõe-se que tenha sido em vida, será anulada quando ele estiver no círculo restrito e amaldiçoado (segundo a mentalidade romana) destinado aos torturados até à morte. A crucificação de Jesus não é apenas mais apoteótica do que a do imperador. Do ponto de vista joanino, ela anula a divinização do próprio imperador! E, assim, propicia aos membros da sua comunidade a vingança de Jesus e seus adeptos sobre aquele que lhes trouxe tanta desgraça! Mesmo porque, nas Parábolas, os eleitos participam como testemunhas da condenação de seus algozes, e se rejubilam com isso, o que significa que o imperador também está próximo deles, ou que eles, convergindo e se aglutinando na pessoa de Jesus, também contribuem para que o imperador seja profanado, despido da sua divindade.

*"E então os reis e poderosos perecerão,
e eles serão entregues nas mãos dos justos e dos santos,
e a partir daí, não mais haverá misericórdia para eles do Senhor dos
Espíritos,
uma vez que suas vidas terão chegado ao fim".* (1 En 38:5-6).

*"E eles [os reis e poderosos] serão um espetáculo para os justos e para seus
eleitos;
e [os justos e eleitos] se regozijarão sobre eles,
porque a ira do Senhor dos Espíritos recairá sobre eles,
e sua espada embeber-se-á com seu sangue".* (1 En 62:12).

Retomando o estudo de Clifford Geertz, os conceitos que melhor exprimem a arte de governar da sociedade balinesa, o Estado-Teatro, são os conceitos "dentro" (*jero*) e "fora" (*jaba*). *Buwana agung* é o que está de fora do recinto imediato da alma, longe do centro da experiência, é *jaba*. *Buwana alit* é o que está nele e na direção dele, é *jero*.

A imagética *jaba/jero* perpassa grande parte da estrutura social balinesa. Em Bali, os plebeus são chamados *jabas*, os nobres são chamados *jeros*. As casas nobres são *jeros*. As linhas dos filhos mais novos, numa lógica de "status decrescente", "saem" (*jaba*) da linha central, a qual permanece (*jero*) no centro da aldeia. (GEERTZ, 1980:138). O pátio de entrada do templo, onde os músicos e dançarinos atuam é o *jaba*; o pátio traseiro, onde estão os altares e é prestada

reverência, é o *jero*. O mesmo padrão se verifica numa casa real ou nobre; portanto, a zona residencial mais interior do senhor de uma dessas casas abrange um *jero* dentro de um *jero* – e o rei mesmo é um *jero* dentro desses *jeros*. O resto do mundo é *jaba* para o *jero* de Bali. (GEERTZ, 1980:138).

Assim como o rei ou o senhor era transformado num ícone por uma cerimônia de Estado, também o seu palácio, ou *jero*, era transformado num templo, um cenário para o ícone. As centenas ou mesmo milhares de pessoas que ali acorriam em massa para participarem, iam porque o *jero* era um pedaço de espaço santificado, um local apropriado para se confrontarem com os mistérios da hierarquia. Era na residência do senhor, no “sítio onde ele se senta” (sic) que a doutrina do centro exemplar se tornava socialmente real. (GEERTZ, 1980:139,142).

Geertz ainda nos informa que, dos espaços sagrados, os mais significativos eram o templo da linha central real, o trono público do rei e os pavilhões para a exposição dos cadáveres reais, onde os balineses iam dar a última olhada no corpo do rei, antes da sua cremação. (GEERTZ, 1980:144-45). Em suma, o cadáver do rei estava inserido no *jero* que, metaforicamente, simbolizava o centro, o “umbigo” do mundo; o que o tornava especial. Geertz traça uma analogia que nos auxilia a compreender a dicotomia entre o *jero* (o espaço mais sagrado) e o *jaba* (o espaço mais distante do centro e, por isso mesmo, menos puro). Na visão do autor, o dualismo *jaba/jero* estava para os balineses como “a circunferência para o centro do círculo, a palavra para o significado, o gesto para o sentimento, o som para a música, a casca do coco para o leite do coco”. (GEERTZ, 1980:138).

A justificativa da originalidade da minha tese de doutorado reside na hipótese de que a teatralidade da divinização do imperador inspirou a teatralidade da divinização de Jesus, isto é, transformou o momento da sua morte num evento sobrenatural, onde Jesus assumiria de vez (na mente dos cristãos joaninos) a sua natureza divina. Eu, porém, redimensiono o ponto axial da minha tese para teorizar que a comunidade joanina usou da teatralização da morte de Jesus para “desteatralizar” e, com isso, “desdivinizar” o imperador porque o retira do seu *jero* e o transfere para a periferia, a circunscrição espacial mais distanciada do seu centro de sacralidade, um local de impureza, que corresponde ao *jaba* balinês! Com esta estratégia, o evangelista derrota a autoridade imperial no seu próprio jogo, ou melhor, ele a derrota utilizando as regras do seu próprio jogo!

Pegando emprestado o conceito de Estado-Teatro geertziano, eu tomo a liberdade de esboçar uma analogia que me soa muito apropriada: a teatralização da morte de Jesus funciona melhor como um teatro de ilusionismo, onde o mágico faz o convidado desaparecer de cena diante dos espectadores. Similarmente, a figura

do imperador diante do Jesus crucificado perde tanto da sua sacralidade que acaba por se tornar anódina, uma sombra que, aos olhos dos espectadores, pareceria apenas uma projeção da sombra da cruz no solo; tornando-se, como num ato de ilusionismo, invisível aos olhos da platéia.

Sob este prisma, entende-se que a cruz é maior do que o trono do imperador, ou nesse caso, é mais gloriosa do que seu esquife que, consumado pelas chamas, deveria lhe proporcionar o status de deus.

Quanto ao que poderia ser classificado como a “apoteose” de Jesus, o estudo de Tom Thatcher é revelador ao comparar a redação joanina relativa ao instante final de Jesus na cruz com os relatos de Marcos, Mateus e Lucas. (THATCHER, 2009:74). Eis as diferenças:

a) Em Marcos e Mateus, lemos que Jesus expressa desespero (“Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” – Mc 15:34, Mt 27:46) e sofrimento (Jesus, antes de morrer, emite um enorme grito – Mc 15:37, Mt 27:50).

b) Em Lucas, Jesus expressa resignação. (“Pai, em tuas mãos eu entrego o meu espírito”. – Lc 23:46).

c) Em João, Jesus pronuncia uma frase lacônica que soa como uma sentença imperativa. (“Está consumado”. – Jo 19:30).

Desta maneira, observa-se que até no momento final parece ser Jesus quem está no comando. É ele que decide quando a cortina deve baixar. É como se ele dissesse em alto e bom som: “Agora sim, acabou!”. Sobre o pano-de-fundo geertziano do Estado-Teatro, o evangelho de João transforma o calvário em ribalta, onde Jesus, como protagonista de uma peça teatral, exhibe diante dos seus espectadores um controle absoluto sobre a situação, a despeito da morte iminente.

Via de regra, para a comunidade joanina, tamanho destemor diante do fim derradeiro tem a sua explicação. A morte de Jesus é o seu rito de passagem, sua intrepidez perante ela é a prova de que ele teria atingido um estado sobre-humano. De certo modo, a cena lembra a morte de Hércules que após ser envenenado pela poção mágica feita com o sangue do centauro Nessos, constrói uma pira para si mesmo e, serenamente, deita-se sobre ela pedindo ao seu amigo Filocretes que atie fogo ao seu corpo.⁶

Benjamin Reynolds (2008), ao estudar o aspecto apocalíptico de João, salienta que Jesus anuncia a sua glorificação através da sua morte e, ao fazê-lo, apela para o termo “hora”, como referindo-se ao momento da sua execução. Em Jo 12:23, lemos que: “*É chegada a hora em que será glorificado o Filho do Homem*”.

⁶ Este mito é contado na tragédia *As Traquínias*, de Sófocles, datando do século V. a.C.

Reynolds nota que a expressão “hora”, entendida como o instante da execução de Jesus, está intimamente vinculada com o julgamento deste mundo e do “príncipe deste mundo”: “*É agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado fora; e, quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim.*” (Jo 12:31). Percebe-se que no imaginário religioso do evangelista, há uma forte correlação entre a glorificação do Filho do Homem pela sua morte na cruz e o julgamento deste mundo e do seu governante (o imperador); o que só poderia ser feito por uma entidade sobrenatural, que estivesse acima deste mundo. (REYNOLDS, 2008:198).

Mas conforme salientou Reynolds, o verbo *elevantar*, tal como ele é utilizado pelo evangelista, está indissociado à sua suspensão física na cruz. No entanto, segundo o autor, ele não se resume a isto. De acordo com Reynolds, o redator joanino mesclou num só termo o significado de *elevantar* no sentido da suspensão física, com o sentido de ser glorificado, o que só ocorre quando Jesus ressuscita e retorna ao Pai. (REYNOLDS, 2008:198). E é neste momento que Jesus está pronto para julgar, sendo que é precisamente no instante do julgamento que ele se torna reconhecido por todos (pelo que se infere da parte final da oração: *atrairei todos a mim*); exatamente o que sucede ao Filho do Homem de Enoque, que é reconhecido por todos no julgamento final.

“E o Senhor ordenou aos reis e poderosos (...)

abram seus olhos e ergam suas frentes, se vocês estão aptos para reconhecer O Eleito (...)

E a palavra da sua boca matará todos os pecadores, e todos os injustos perecerão na sua presença.

E erguer-se-ão naquele dia todos os reis e os poderosos e os exaltados e aqueles que possuem a terra.

E eles verão e reconhecerão que ele senta-se sobre o trono da sua glória; e a justiça é julgada na sua presença (...)

E os reis e poderosos e todos os que possuem a terra o aclamarão, o glorificarão e o exaltarão...” (1 En 62:1-3,6).

Quanto ao tema da *elevação* de Jesus, se levarmos em conta que o quarto evangelho diz do Filho do Homem que ele *ascende* (Jo 3:13; 6:62), acrescido ao comentário de que ele *não é deste mundo* (Jo 8:23), *mas sim de Deus* (Jo 9:33); a conotação de *ser elevado da terra* parece aludir a Jesus como uma *figura celestial que retorna ao Pai*, sugerindo, portanto, que ele fosse uma entidade preexistente, assim como o Filho do Homem das Parábolas de Enoque, em 1 En 48:3.

Quando Jesus “desdiviniza” o imperador, isto quer dizer que ele subtrai o seu poder divino, isto é, ele expropria a sua *εξουσια*, que tem a sua procedência do mundo das divindades. Gabriele Cornelli (2006b) assinalou que o termo *εξουσια* possui uma matiz antropológica tipicamente xamânica que está conectada com o domínio que se exerce sobre os espíritos impuros, ou seja, relaciona-se de modo peculiar com a prática do exorcismo. (CORNELLI, 2006b:90). As passagens abaixo de Marcos e Mateus reverberam a teoria de Cornelli. O primeiro narra o exorcismo de um homem na sinagoga de Cafarnaum e o segundo discorre acerca da missão outorgada por Jesus aos doze apóstolos.

“Todos então se admiraram perguntando uns aos outros: ‘Que é isto? Um novo ensinamento com autoridade (εξουσια)! Até mesmo aos espíritos impuros dá ordens e eles lhe obedecem!’” (Mc 1:27).

“Chamou os doze discípulos e deu-lhes autoridade (εξουσια) de expulsar os espíritos imundos e de curar toda sorte de males e enfermidades”. (Mt 10:1)

Cornelli acentua que quem desfruta de *εξουσια* traz dentro de si uma *δύναμις*, a energia intrínseca capaz de concretizar milagres (equivalente ao conceito de *mana* dos antropólogos), o que alçaria o sujeito nesta condição ao *status* de mago (*μάγος*), no sentido daquele que é detentor de um conhecimento oculto, acessível apenas no plano das divindades, que lhe faculta realizar feitos extraordinários; sinais (*σήμεια*).

É sobre este pano-de-fundo que devemos ler a interrogação dirigida pelos sumos sacerdotes a Jesus: *“Vindo ele [Jesus] ao Templo, estava a ensinar, quando os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo se aproximaram e perguntaram-lhe: ‘Com que autoridade fazes estas coisas? E quem te concedeu essa autoridade?’”* (Mt 21:23).

Na perspectiva de Gabriele Cornelli, a curiosidade dos sacerdotes é pela origem desta energia que flui através de Jesus, pois entendia-se que o poder de um mago estava relacionado com o “conhecimento do cosmos”, habitado pelos deuses, que o transmitiam pelo contato a quem pudesse compartilhar sua vivência com eles. Esta era a fonte da magia. *“O poder que o mago tem de fazer milagres deriva do conhecimento das forças operantes no mundo; e estas forças, estes poderes são definidos miticamente.* (CORNELLI, 2006a:76).

Entretanto, a designação de alguém como *μάγος* não era bem vista na antiguidade, pois o termo, adverte Gabriele Cornelli, tinha uma conotação pejorativa que usualmente imputava ao indivíduo a pecha de “bruxo”, “feiticeiro”,

“encantador” ou, na sua coloração mais ordinária, de “charlatão”⁷, assim como, nos dias de hoje, muitas pessoas (com uma certa carga de preconceito) rotulam os pais-de-santo e os adeptos de religiões, como a umbanda e o candomblé.

Segundo Cornelli, foi devido a esta noção depreciativa do termo mago no mundo mediterrâneo helenístico que as pessoas, geralmente seus amigos e/ou discípulos, optavam por chamar seu mestre/companheiro não de mago, mas sim de “homem-divino” (θειος ανήρ). (CORNELLI, 2006a:69).

Esta opção semântica proporcionou a Jesus um salto qualitativo efetuado pelos cristãos, principalmente na defesa deles contra seus detratores, judeus ou gentios. Jesus, então, torna-se mais do que um mago para muitos cristãos; ele passa a ser um “homem-divino”, apanágio acentuado, sobretudo, pelo seu dom de exorcizar.

E aqui eu retomo meu comentário tecido no primeiro parágrafo deste tópico, qual seja, Jesus “desdiviniza” o imperador, retira seu poder, sua *εξουσια*, e ao fazê-lo, o deixa “impotente”, isto é, o faz perder seu jugo sobre o mundo e as pessoas, da mesma forma que o exorcista faz o demônio obsessivo perder seu controle sobre o corpo do sujeito possuído.

Todavia, há de se pontuar uma discrepância considerável entre os sinópticos e o evangelho de João, corretamente salientada por Tom Thatcher: o quarto evangelho não menciona nenhum caso de exorcismo realizado por Jesus; enquanto que os relatos de exorcismos são copiosos nos sinópticos. Diversos são os exemplos: 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, etc.

Isto suscita a pergunta: por que João omitiu os casos de exorcismo? Tom Thatcher fornece uma explicação incrivelmente satisfatória a este enigma. Para ele, João excluiu as estórias estanques e individualizadas de exorcismos porque ele almejava caracterizar o ministério inteiro de Jesus como uma batalha contra Satã, cujo clímax se revelaria na sua morte. “*O evento da cruz é o grande exorcismo cósmico no quarto evangelho*”. (THATCHER, 2009:120).

Em Jo 12:31, um pouco antes dele retirar-se para o aposento superior com seus discípulos e, portanto, poucas horas antes da sua morte, Jesus profetiza que “*o príncipe deste mundo será lançado fora*”. Logo depois deste anúncio, o leitor é

⁷Cornelli afirma que o vocábulo mais corriqueiro para designar mago na época de Jesus era *γόης*, referindo-se àqueles que praticavam *γοητεία*, um conjunto especial de técnicas que permitem tanto chegar a uma condição de êxtase pessoal, quanto praticar uma mágica no campo físico. As práticas comumente reconhecidas como *γοητεία* são: viagens para o inferno, necromancia, simpatias, maldições e todo tipo de persuasão oculta. Cf. CORNELLI, Gabriele. *Jesus "Homem Divino"*: para uma história comparada do termo no mundo antigo., p.66.

informado (duas vezes) que o **demônio** inspirou Judas a trair Jesus (Jo 13:2, 27), colocando em movimento a seqüência de eventos que levaria à sua morte na cruz.

Durante o discurso de despedida, Jesus assegura aos discípulos que o Espírito Santo confirmará sua vitória, trazendo o julgamento sobre o "*príncipe deste mundo*" (Jo 16:11); a prova final de que o mal não tem poder para deter a missão de Cristo. Tom Thatcher sublinha que Marcos abre o ministério público de Jesus com uma estória de exorcismo (Mc 1:21-28), porém, ele faz a sua última referência aos demônios em Mc 9:38-40, pouco antes de Jesus partir da Galileia para a Judeia e Jerusalém. (Mc 10:1; 11:1). Com isto, o autor quer dizer que na tradição sinóptica a batalha contra Satã está centrada, durante o ministério público de Jesus, nos seus exorcismos. À medida que a estória avança para o seu desfecho, o embate entre Jesus e Satã vai sendo atenuado quanto mais ele se aproxima da narrativa da paixão. O inverso é o caso do quarto evangelho, que somente introduz a ação do demônio no ato final do drama no intuito de demonstrar a sua proclamada derrota na cruz. (THATCHER, 2009:120).

No entanto, embora a cruz seja o "campo de batalha" no evangelho de João, a figura de Satã adquire uma ambivalência que vai muito além de si enquanto entidade demoníaca. Tomemos Jo 12:31-32 como exemplo ilustrativo: "... *agora o príncipe deste mundo será lançado fora; e, quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim*". A expressão "lançado fora" tem a sua transliteração grega como ἐκβληθήσεται, cujo sentido é "expulsar", "expelir", um vocábulo que, para Tom Thatcher, pertence ao campo semântico das palavras mágicas pronunciadas nos exorcismos. (THATCHER, 2009:121).

Senão vejamos a estória de Mt 9:32-33 sobre o endemoninhado mudo: "*Logo que saíram, eis que lhe trouxeram um endemoninhado mudo. Expulso (ἐκβληθέντος) o demônio, o mudo falou*".

Entretanto, não é Satã que será "lançado fora", "expulso", quando Jesus for erguido na cruz; mas sim o "*príncipe (ἀρχων) deste mundo*". O grego ἀρχων pode ser traduzido como "governante no sentido político": rei, imperador, ministro, procônsul, etc. Ocorre que o governante supremo do mundo (κόσμου) na época era o imperador de Roma. O termo ἀρχων ressurgiu em Jo 14:30: "*Já não conversarei muito, pois o príncipe do mundo vem; contra mim ele nada pode*" e, novamente em Jo 16:11: "... *o príncipe deste mundo está julgado*". Esta última passagem insere-se na previsão eufemística que Jesus faz da sua morte iminente quando ele diz no versículo precedente que "*ele vai para o Pai*". (Jo 16:10).

Sumarizando, quando Jesus diz em Jo 12:31-32 que o "príncipe deste mundo será lançado fora" quando ele for "elevado", ele está aludindo ao que as

autoridades romanas farão com o seu corpo (a crucificação). Quando ele diz em Jo 14:30 que o “príncipe do mundo” está vindo silenciá-lo, ele está se referindo ao fato de que os romanos em breve o prenderão e que Pôncio Pilatos porá um término à sua pregação.

Finalmente, quando Jesus diz em Jo 16:7-11 que o paráclito virá para estabelecer a culpabilidade, dentre outras coisas, pelo julgamento e, por esse motivo, o “príncipe deste mundo está julgado”, Jesus refere-se à responsabilidade de Roma pela sua morte violenta. O demônio a ser exorcizado, *ἐκβληθήσεται*, não é Satã; é o imperador! Ou, poderíamos também dizer, num exercício de antonomásia, que Satã é o imperador, o “príncipe deste mundo” (*ἀρχων του κόσμου*)!

Pierluigi Piovanelli (2007) ressalta a existência de evidências que apontam para o envolvimento dos judeus que compuseram as Parábolas de Enoque com rituais de xamanismo. Sua hipótese se baseia no fato de que o Livro das Parábolas fornece duas listas detalhadas de nomes e funções dos anjos caídos que seriam de um valor inestimável nas mãos de um praticante de magia. Esta lista se encontra no antepenúltimo capítulo das Parábolas (1 En 69:2-12). Logo em seguida, nos dois últimos capítulos, 70 e 71, é descrita a apoteose do patriarca Enoque, que é identificado com o Filho do Homem celestial. (1 En 71:14). Para Piovanelli, esta contigüidade entre a listagem angeológica e a apoteose de Enoque não é mera coincidência. Há, por detrás disto, a intenção de se passar uma mensagem de que a ascensão é a recompensa suprema que advém do domínio sobre esses anjos caídos, permitindo ao xamã apropriar-se dos seus poderes sobre o mundo material para, deste modo, manipulá-los a seu bel-prazer. (PIOVANELLI, 2007:378-79).

Recordemos que Enoque, na sua condição de Eleito/Filho do Homem, julga esses anjos rebeldes (1 En 55:4; 67:12) e ao fazer isso, demonstra seu poder sobre eles e, portanto, sobre suas habilidades.

O capítulo 69 lista, de forma seqüencial, os nomes dos anjos caídos, cujos seus líderes supremos eram em número de vinte e um ao todo. São eles: Shemihazah, (o seu principal chefe), Ardeqoph, Remashel, Kokabel, Turel, Ramel, Daniel, Ziqel, Baraqel, Asael, Hermani, Matarel, Basasel, Ananel, Turel (novamente), Shamsiel, Sahriel, Tummiel, Turiel, Yamel e Azazel. (1 En 69:2). No mesmo capítulo, há uma segunda listagem angeológica, na qual são citados os nomes dos comandantes das subdivisões das hostes angelicais, estes submetidos aos vinte e um líderes principais. (1 En 69:4-12).

Dentro do corpus enoquiano, no chamado Livro dos Anjos Observadores (1 En 1-36), uma obra anterior ao Livro das Parábolas, os nomes desses líderes dos

anjos rebeldes já apareciam e, a cada um deles, são arrogados os tipos de ensinamentos secretos que eles revelaram aos homens, causando a ruína da humanidade.

Shemihazah ensinou esconjuros e o corte de raízes (para fins de feitiçaria), Hermani ensinou a dissipar os esconjuros, Baraqel ensinou a ler os sinais dos raios e dos relâmpagos, Kokabel ensinou a ler os sinais das estrelas, Ziqel ensinou a interpretar os sinais das estrelas cadentes, Arteqoph ensinou a interpretar os sinais da terra, Shamsiel ensinou a interpretar os sinais do sol e Sahriel ensinou a interpretar os sinais (as fases) da lua. (1 En 8:3). Como se vê, a cada um dos anjos rebeldes correspondia uma arte mágica que certamente interessaria a um mago ou xamã, que poderia se valer deles inclusive para a prática de exorcismos.

Conclusão: A morte de Jesus foi reinterpretada pela comunidade joanina tendo por fundamento uma determinada corrente dentro do judaísmo (a mesma que compôs o livro das Parábolas de Enoque) que, num processo de diálogo e interação cultural com a mentalidade romana, redirecionou seus tabus e preconceitos contra as autoridades imperiais que a subjugavam e que foram as responsáveis pela morte do seu líder espiritual.

Documentação Textual:

1 ENOCH. *The Hermeneia Translation*. NICKELSBURG, George & VANDERKAM, James. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. Tiago Giraudo. SP: Paulus, 5ª. Ed., 1996.

MARTIAL. *Epigrams. Books 6-10*. BAILEY, Shackleton. Loeb Classical Library, 1993.

SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. EDWARDS, Catherine. Oxford University Press, 2000.

TACITUS. *The Annals*. Trad. Encyclopedia Britannica. Chicago: Ed. R. M. Hutchins, 1952.

Texto teórico:

GEERTZ, Clifford. *Negara: o estado teatro no século XIX*. Lisboa: Difel, 1980.

Bibliografia:

BUSTAMANTE, Regina. *A festa das Lemuria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga*. XXVI Simpósio Nacional da ANPUH. Org: FERREIRA, Marieta de Moraes, ISBN: 978-85-98711-08-9, Edição nº.1, SP, 2011.

CORNELLI, Gabriele. *Jesus "Homem Divino": para uma história comparada do termo no mundo antigo*. In: CHEVITARESE, André L., CORNELLI, Gabriele, SELVATICI, Mônica. *Jesus de Nazaré: uma outra história*. SP: Annablume, 2006a
_____. *A magia de Jesus*. In: CHEVITARESE, André L., CORNELLI,

- Gabriele, SELVATICI, Mônica. *Jesus de Nazaré: uma outra história*. SP: Annablume, 2006b
- CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus?* RJ: Imago, 1995.
- PINTO, Paulo Gabriel. *Transformações do paganismo romano*. In: PHOÏNIX (LHIA/UFRJ), RJ: Ed. Sette Letras, 1997, pp.343-369.
- PIOVANELLI, Pierluigi. *A testimony for the kings and mighty who possess the earth: the thirst for justice and peace in the Parables of Enoch*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp.363-379.
- REYNOLDS, Benjamin. *The apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*. Mohr Siebeck: Tübingen, Germany, 2008.
- THATCHER, Tom. *Greater than Caesar: christology and empire in the fourth gospel*. Minneapolis, Fortress Press, 2009.