

POSSUÍDOS PELO ESPÍRITO DO IMPERIALISMO: LENDO MC 5,1-20 COM HOMI BHABHA

Lair Amaro dos Santos Faria¹

<http://lattes.cnpq.br/8136626937111109>

Resumo:

A interpretação dos livros do chamado Novo Testamento é fortemente influenciada pelo contexto discursivo de seus intérpretes. Nesse sentido, eruditos que não sentem os efeitos do imperialismo estadunidense não levam em conta os reais efeitos da presença imperial romana na Palestina em que Jesus circulava. A teoria pós-colonial lança um desafio a essas interpretações padrão, propondo uma releitura dos textos evangélicos sob a óptica dos povos colonizados e da maneira como esses negociavam com o colonizador suas identidades e formas de resistência.

Palavras-chave: Contexto discursivo, crítica pós-colonial, exorcismo, possessão, mímica

Abstract

The interpretation of the books of the so called New Testament is strongly influenced by the discursive context of its interpreters. In this sense, scholars who do not feel the effects of U.S. imperialism do not take into account the real effects of the Roman imperial presence in Palestine where Jesus circulated. The post-colonial theory poses a challenge to these standard interpretations, proposing a rereading of the Gospel texts from the perspective of the colonized peoples and the way they negotiated with their colonial identities and forms of resistance.

Key-words: Discursive context, Post-Colonial criticism, Exorcism, Possession, Miming

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC/UFRJ. Orientando do prof. Dr. Andre Leonardo Chevitarese.

I. Todas as narrativas evangélicas canônicas são unânimes em apontar Jesus de Nazaré como um camponês judeu que atraía multidões em função de sua capacidade incomum de restabelecer a saúde mental e física de pessoas acometidas por distúrbios psicológicos e/ou disfunções corporais. Com efeito, a narrativa canônica mais antiga, o evangelho de Marcos, assinala que após a cura de um endemoninhado na sinagoga de Cafarnaum (Mc 1,21-28), a fama de Jesus se espalhou “em toda a redondeza da Galileia” e, em decorrência daquele fato, eram-lhe trazidos “todos os que estavam enfermos e endemoninhados”, a ponto de a *cidade inteira* aglomerar-se à porta (Mc 1,32-33).

Numa perspectiva pós-colonial², uma questão que imediatamente se apresenta por si mesma é como tais histórias de curas e exorcismos podem estar relacionadas ao imperialismo romano. Elas assumem um tom antagonista? Elas são aquiescentes? Elas reproduzem a ideologia imperial? Ou elas podem ser entendidas numa forma alternativa? Essas questões tendem a ser respondidas diferentemente pelos eruditos em função do *contexto discursivo* em que eles próprios se inserem.

Dentre essas histórias de curas e exorcismos, convém destacar o episódio descrito no evangelho de Marcos (5,1-20) em que Jesus e seus companheiros, adentrando em território gentio, são surpreendidos pela presença agressiva e ameaçadora de um homem possuído por demônios. O episódio como um todo e o seu desfecho, em que a pedido do próprio endemoninhado as entidades perturbadoras são lançadas sobre porcos que se encontram próximo do local e esses imediatamente se jogam no mar, receberam múltiplas interpretações ao longo da pesquisa bíblica e das tentativas eruditas de reconstrução histórica do movimento de Jesus e sua continuação, os cristianismos primitivos.

A primeira parte desse trabalho analisa, crítica e resumidamente, duas interpretações acerca das histórias de curas e exorcismos narradas pelo evangelho de Marcos, em geral, e o caso do possesso geraseno, em particular, comparando-as e relacionado-as ao lugar discursivo dos autores dos respectivos comentários. Da comparação resulta, naturalmente, uma sucinta abordagem das premissas teóricas de Edward Said, um dos pioneiros da crítica pós-colonial. Em seguida, assume-se como paradigma a teoria de Homi Bhabha sobre as relações tipicamente desenvolvidas entre colonizadores e colonizados, ou seja, a construção e negociação de uma identidade colonial pelo colonizado por meio da mímica, conceito tomado emprestado por Bhabha da teoria lacaniana, que é uma ação que subverte o discurso colonizador ao mostrar sua ambivalência. Outros aportes teóricos obtidos no trabalho de I. M. Lewis

² Crítica pós-colonial é um campo de pesquisa heterogêneo que, segundo Leander (2010: 309), desafia as tradições de conhecimento ocidentais e sua fixação nas relações globais de dominação e submissão.

acrescidos de uma pesquisa de campo levada a efeito pelo antropólogo Jeffrey Snodgrass acerca do poder mimético das possessões fornece elementos, por assim dizer, empíricos, para a perspectiva empregada por Bhabha. Assim, a terceira parte do trabalho aborda conclusivamente a narrativa marcana do possesso geraseno apontando os caminhos abertos pela perspectiva pós-colonial.

II. O decano dos estudos neotestamentários, o falecido Raymond E. Brown, ao comentar o evangelho de Marcos sugere que os leitores desse texto do cânon cristão podem aprender muito sobre Jesus e a “vocação de seus seguidores”, por meio do estudo das tradições de suas parábolas e poderosas ações, apenas se esse estudo estiver “intimamente ligado ao quadro de sua vitória por meio do sofrimento” (2004: 205).

As narrativas de expulsão dos demônios descritas nesse evangelho, em particular, são parte indissociável do ensinamento que acompanha a proclamação do reino indicando àquelas pessoas que testemunharam o ministério público de Jesus que “a presença do mal, visível na aflição humana, no sofrimento e no pecado precisa ser contraposta; o demônio, por sua vez, deve ser derrotado” (2004: 208).

Na sequência de seu comentário, Brown aventa que as “ações miraculosas” descritas em Mc 4,35-5,43 parecem ter uma serventia prosaica: chamar a atenção do leitor atual para que esse não se esqueça que as pessoas do século I tinham uma mentalidade “bem diferente da nossa” (2004: 213). Sua observação acerca da cura do endemoninhado geraseno (Mc 5,1-20) frisa unicamente a dramaticidade do episódio e, mais que isso, sublinha que nele os elementos coloridos e imaginativos são mais fortes.

À primeira vista, portanto, os comentários de Brown sobre as curas e os exorcismos do Jesus marcano³ deixam explícito o interesse limitado do renomado pesquisador no que tange aos contextos que aquelas “poderosas ações” tiveram lugar. Afirmar que a mentalidade atual difere da mentalidade antiga é mencionar o óbvio. E, mesmo assim, dificilmente se pode escusar Brown por não ponderar que as sociedades antigas mediterrânicas diferiam das sociedades modernas também na maneira como encaravam a relação entre (1) religião e política e (2) saúde e doença.

Apesar disso, ao caracterizar o Oriente em seu âmbito político nos sessenta primeiros anos do século I, à medida que ele considera importante “conhecer o contexto e a mundivivência” das pessoas que viviam em torno de Jesus e descobrir como isso poderia ter afetado a proclamação “da fé em Jesus”, Brown visa a oferecer uma compreensão geral do “período que emoldura o NT” (2004: 119). O biblista

³ Jesus marcano diz respeito à representação *sui generis* que o Evangelho de Marcos fornece a respeito de Jesus de Nazaré e que deve ser entendida como distinta das representações desse mesmo personagem histórico pelos outros evangelhos, seja canônicos, seja extracanônicos.

reconhece que, naquela época, “como é comum em governo estrangeiro”, distúrbios e momentos de tensão teriam ocorrido. Apesar dessa constatação, a presença imperial romana não poderia ter sido opressiva, à medida que a permanência de dois prefeitos estrangeiros por dez anos seguidos, cada um, indicaria, antes, que aquele *não* foi “um tempo de revolução violenta” (Brown, 2004: 125). Os tempos eram de calma, ele conclui. Justifica-se assim, em parte, a perspectiva de Brown em torno de uma *cidade inteira* que ocorre até Jesus em busca de curas para seus males e a expulsão de seus demônios como algo que em si era independente das mudanças sócio-políticas provocadas pela presença imperial romana. O mal já estava ali, antes da chegada e apesar dos romanos.

Desde o final da década de 70 do século XX, no entanto, vários pesquisadores, interessados no contexto social de Jesus e dos evangelhos, já vêm trazendo para o debate essas questões. Assim, Bruce Malina (2004) indaga sobre qual espécie de problema social a proclamação de Jesus acerca do reino de Deus pretendia ser uma solução. Com efeito, considerando-se o modo como se deu o fim do ministério público de Jesus, ou seja, sua morte por crucifixão, inevitavelmente conclui-se que sua proclamação a respeito do reino de Deus foi “política, não metafórica e muito menos ‘espiritual’, qualquer que tenha sido o significado da palavra no século dezenove” (2004: 11). Ademais, Malina alerta que a Bíblia é “necessariamente mal compreendida se algum leitor dela não está fundamentado numa apreciação dos sistemas sociais nos quais seus documentos surgiram” (2004: 15).

Por conseguinte, abordar as histórias de curas e de exorcismos de Jesus nos evangelhos canônicos, em geral, e no evangelho de Marcos, em particular, sem atentar para os sistemas sociais da época e as formas como as sociedades daquele tempo relacionavam religião e política, saúde e doença, enseja interpretações, no mínimo, enviesadas.

O fato de Brown não associar as curas e os exorcismos do Jesus marcano ao cenário da presença imperial romana, dessa maneira anulando completamente quaisquer relações possíveis de causa e efeito entre umas e outras se liga, inexoravelmente, ao *contexto discursivo* em que seu trabalho foi produzido. Essa suposição, portanto, conduz direto ao centro da crítica pós-colonial e a um de seus fundadores, o intelectual palestino Edward Said.

Em seu trabalho, Said qualifica o orientalismo como uma disciplina acadêmica que construiu um discurso, no sentido foucaultiano, acerca dos povos e culturas não-europeias, que possibilitou à cultura europeia “administrar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente durante o período pós-Iluminismo” (1990: 15). Por conseguinte, Said pode dizer que “houve assim (e há) um Oriente lingüístico, um Oriente freudiano, um Oriente spengleriano, um Oriente

darwiniano, um Oriente racista – e assim por diante” (1990: 34). Se tivesse discutido a produção de discursos acerca do Oriente pelos biblistas e intérpretes do cristianismo, certamente Said teria postulado algum tipo de Oriente correspondente. O império, no contexto discursivo de Brown, não pode ser culpado pelo mal vivenciado pelos povos colonizados.

III. Em uma série de livros Richard A. Horsley vem propondo, persuasivamente, que intérpretes modernos de Jesus realizaram, com sucesso, a construção de um Jesus despolitizado e, portanto, domesticado. Assim, conforme essa visão padrão, Jesus é condescendente com o império e foi reduzido a uma mera figura religiosa (2004: 12).

Esses intérpretes contrapõem o império, um ente político, a um Jesus meramente religioso que, por esse motivo, não tem qualquer relevância ou implicação para Roma. Esse construto moderno seria oriundo da interrelação de quatro fatores: (1) o pressuposto ocidental de que a religião está separada da política e da economia; (2) a esse pressuposto associa-se o individualismo ocidental; (3) a eliminação de “palavras autênticas” de Jesus desde que essas impliquem juízos embaraçosos e (4) a orientação científica dos intérpretes acadêmicos que requer a exclusão de todos os resíduos do que possa ser categorizado como milagroso, mítico ou fantástico (2004: 12-13).

Combatendo essa domesticação de Jesus Horsley afirma, peremptoriamente, que “querer compreender as palavras e as ações de Jesus sem saber com o imperialismo romano determinava as condições de vida na Galileia e em Jerusalém seria como tentar compreender Martin Luther King sem saber como a escravidão, a reconstrução e a segregação determinaram as vidas dos afro-americanos nos Estados Unidos” (2004: 19). Além disso, o pesquisador, aproximando-se bastante da perspectiva da crítica pós-colonial, constata (2004: 20):

O reino de Deus é um pouco análogo ao programa bipartido de movimentos anticolonialistas (antiimperialistas) recentes e atuais em que a retirada (ou derrota) do poder colonizador é a contrapartida e a condição de recuperação da independência e da autodeterminação por parte do povo colonizado.

Em contraposição ao discurso aquiescente de Brown, para quem o cotidiano na Palestina romana era marcado socialmente pela estabilidade, Horsley afirma que a condição colonial, por parte dos povos colonizados, em função da ameaça permanente sobre sua cultura tradicional e até mesmo de sua própria terra sagrada, é propícia à formação de movimentos que buscam ajustar ou renovar seu modo de vida tradicional (2010: 13). Com efeito, Horsley advoga ser preciso ver a situação em que se encontrava Jesus e seus contemporâneos como uma situação marcada por uma

“violência institucional” ou “violência estrutural”. Essa violência, extensiva e amplamente difundida, é cometida contra pessoas, em grande parte de modos indiretos, e tanto de forma “encoberta” como “manifesta” (2010: 20).

Com base nessas considerações, Horsley volta-se para o evangelho de Marcos e sugere repensar esse texto canônico inserindo-o em seu contexto histórico próprio. Apesar da obviedade de tal sugestão, Horsley indica que é isso o que não acontece no âmbito da interpretação moderna do evangelho de Marcos à medida que uma série de suposições e práticas problemáticas permeia muitos estudos acadêmicos.

Em primeiro lugar, é essencial compreender que o evangelho de Marcos foi composto como uma história e, por conseguinte, era lido/ouvido na antiguidade como uma história completa. Implica dizer, é inapropriado ler Marcos como lições ou versos separados e desconexos entre si, removendo a história, por assim dizer, de seu contexto. Em decorrência dessa primeira compreensão, torna-se evidente que essa história era *sobre* e era endereçada *para* “um povo antigo em condições equivalentes às pessoas do ‘Terceiro Mundo’ submetidas ao Império” (2001: xxi).

Nesse sentido, ele prossegue, passa a ser possível lançar outro olhar em relação à literatura bíblica tal como o evangelho de Marcos. Começando por situar o cenário original de Marcos em um país “colonizado” ou do “terceiro mundo”, o passo seguinte consiste em reler a história e ver se conseguimos discernir uma história de pessoas que foram submetidas ao Império. Finalmente, ele conclui, com o sucesso dessa releitura pode ser possível distinguir se esse evangelho dirige-se a pessoas sujeitas ao Império e se ele verbaliza suas preocupações.

Redefinida a maneira sobre a qual o evangelho de Marcos deve ser lido, Horsley trabalha a história que esse documento canônico conta como se ele efetivamente retratasse uma luta envolvendo o projeto de renovação de Israel por Jesus em contraposição aos interesses de Roma e aos dos governantes judeus colaboracionistas. Os exorcismos descritos nesse evangelho, portanto, são componentes proeminentes do programa de Jesus (2001: 121). O problema central, que escapa completamente aos intérpretes modernos, é que o combate “entre forças espirituais transcendentais, entre Deus e Satã, entre Jesus e os demônios” é também uma luta política. A razão porque os intérpretes modernos não conseguem encarar dessa forma relaciona-se com a suposição padrão de uma separação entre religião e política. Assim, Horsley pondera que a melhor forma de entender os exorcismos de Jesus como batalhas na luta contra o imperialismo romano envolve estabelecer “analogias com as experiências de povos modernos com o colonialismo” (2001: 141).

A experiência colonial, aponta Horsley, faz com que o nativo, o colonizado, descubra-se em tensão permanente (2001: 144). O colonizado logo aprende que ele precisa ficar no seu lugar e não avançar além de certos limites. Ademais, ele também

é forçado a lembrar-se, por meio de repetidas demonstrações de força, que o colonizador é seu superior e tem o controle sobre os destinos do colonizado.

Nesse sentido, ao tratar do homem possuído por demônios em Mc 5,1-20, Horsley considera ser esse um caso em que se combinam “os efeitos da violência imperial romana, um deslocado protesto contra esses efeitos e uma atitude de auto-proteção contra um ataque suicida em relação aos romanos” (2001: 145). Por conseguinte, aquele homem, ao tornar-se possuído e violentamente louco, sacrificava sua sanidade, mas, pelo menos, mantinha-se vivo. Como a história desse exorcismo também enfatiza que as pessoas opuseram-se a Jesus por conta da expulsão dos demônios que atormentavam a vida daquele homem anônimo, Horsley assevera que eles, longe de se sentirem libertados, viram nesse ato de Jesus uma ameaça ao seu ajustamento delicadamente equilibrado à ordem romana (2001: 145).

Assim, as duas leituras analisadas assumem posicionamentos distintos no que tange à maneira como a narrativa do possesso geraseno pode estar ligada ao contexto das relações entre colonizador e colonizado. Brown passa ao largo dos efeitos da presença romana e, em função de seu contexto discursivo, pode-se dizer que sua interpretação é aquiescente ao império. Horsley, por sua vez, representa uma típica posição anticolonial. Dialogando fortemente com a antropologia cultural e estabelecendo paralelos com a situação de populações terceiro-mundistas, sua argumentação é deficiente num único ponto, se pensada em perspectiva pós-colonial, que é a falta de uma discussão acerca da negociação de identidade que invariavelmente ocorre na tensão entre colonizador e colonizado. Feitas essas comparações, é hora de reler o episódio descrito em Mc 5,1-20 conforme os postulados da crítica pós-colonial.

IV. Na esteira dos postulados de Said, emergiu a crítica pós-colonial que, como frisa Gyan Prakash, teve como um de seus efeitos forçar a um repensar e a uma reformulação radicais das formas de conhecimento e de identidade social autorizadas pela dominação ocidental e pelo colonialismo (1992: 8). Assim, os proponentes desse recente campo de pesquisa desafiaram a historiografia existente, percebida como elitista, e puseram em seu lugar uma perspectiva *subalterna*, combatendo a produção de discursos colonialista e oferecendo, por conseguinte, um tipo de resistência à apropriação pelas elites coloniais e nacionalistas de sua própria História. O *subalterno*, que opera nesse campo tão ocultado pela historiografia oficial, é uma figura produzida pelos discursos de dominação histórica. É o colonizado, o bárbaro, o selvagem, o nativo, enfim, aquele que não tem voz, não tem vontade política, nem aspirações de qualquer tipo. Todavia, essa mesma figura é quem providencia um modo de ler a História diferente daquela inscrita nos relatos da elite. Com efeito, a teoria pós-

colonial salienta a consciência autônoma, os rumores, as visões míticas, a religiosidade e os laços comunais desses subalternos.

A crítica pós-colonial avançou, tanto em seus estudos quanto em suas análises, e outros teóricos adotaram essa perspectiva enriquecendo o campo de pesquisa. Em resposta à reflexão de Said acerca das relações entre colonizador e colonizado, que gravitariam em torno da busca por poder, Homi Bhabha tomou essas relações num outro ponto de vista, concentrando-se nos processos de identificação imitativos e de ruptura que, segundo ele, surgem tipicamente nessas relações. Entre colonizador e colonizado existiriam traduções e negociações em torno da construção de uma identidade colonial.

Tomando emprestado da teoria psicanalítica Lacaniana o conceito de mímica, Bhabha postula que a mímica colonial tem um efeito sobre a autoridade do discurso colonial que é profundo e perturbador (1998: 130). Ela é o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao visualizar o poder. A mímica colonial é ambivalente, à proporção que não apenas “rompe” o discurso, mas se transforma numa incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença parcial. A mímica produz “quase o mesmo, *mas não exatamente*” (1998: 131). Por conseguinte, é inevitável que a mímica represente uma ameaça, pois sua visão dupla revela a ambivalência do discurso colonial como também desestabiliza sua autoridade.

Nesse sentido, a narrativa marcana do possesso geraseno é sugestiva quando aponta que os demônios que atormentavam o personagem eram denominados “Legião”, numa clara alusão às legiões romanas. Seria esse um caso de mímica em que o sujeito colonizado produz “quase o mesmo, *mas não exatamente*”?

Carmen Ubieta assinala que todos os estudos antropológicos e etnográficos tornaram claro que quando homens – em distinção às possessões por espíritos em mulheres e em crianças – sofrem possessões, essas se dão em circunstâncias muito concretas: “uma submissão extrema e atípica no grupo familiar e de parentesco, ou alguma situação de *opressão sociopolítica como a que se dá no colonialismo*” (2009: 103).

Além disso, as possessões podem ser consideradas como estratégia indireta de protesto à medida que as pessoas possessas, de formas diversas, denunciam as situações opressivas em que se encontram. Esse tipo de possessão, com essa estratégia, é denominada por Ioan M. Lewis, de *possessão periférica*, à medida que envolve a crença que os espíritos que assolam as pessoas frequentemente provêm de povos vizinhos hostis e inimigos e que essas possessões expressam os “protestos dos politicamente impotentes” (1977: 32-33).

Cumpra assinalar, portanto, que essas considerações se ajustam e parecem confirmar que o possesso de Gerasa negociava sua identidade colonial por meio de uma mímica, de uma possessão periférica, que produzia, em relação ao Império e seu instrumento mais visível de opressão, as legiões, uma cópia desse, *mas não exatamente* o mesmo.

Estudos de casos específicos vêm em apoio aos *insights* de Lewis. Com efeito, ao empreender um trabalho de campo sobre a possessão por espíritos em Rajasthan, Índia, Jeffrey G. Snodgrass (2002) constatou que a incorporação de espíritos, mesmo se essas entidades sobrenaturais fossem julgadas boas e benéficas, era vista tipicamente como indesejável em função da perda de controle dos sentidos por aquele que é tomado pelos espíritos. Porém, numa visão alternativa, a incorporação de espíritos é vista como desejável, até mesmo necessária, para a saúde e sobrevivência do sujeito possuído. Com efeito, “tornar-se a si mesmo igual às forças poderosas e mesmo ameaçadoras, de alguma maneira, trazia a cura” (2002: 33). Em função dessas observações de campo, Snodgrass perguntou-se: “de que jeito ganha-se poder sobre alguma coisa perigosa imitando-a?”

Tomando como interlocutores os *Bhats* (literalmente, bardos), animadores nômades provenientes das regiões desérticas de Rajasthan que trabalham como historiadores orais, criadores de mitos, bufões e declamadores e, dessa forma, entretendo turistas locais e estrangeiros, Snodgrass conduziu uma pesquisa etnográfica por dois anos e meio em torno do poder da imitação nos casos de possessão por espíritos. Os *Bhats*, em contraste à maioria dos Rajasthanis com quem o antropólogo dialogou, falam das pessoas possuídas como se essas fossem artistas, referindo-se a elas como *kalakar* (artistas). Mais especificamente, muitos *Baths* denominam a possessão pelos termos hindus *nakal karna* e *nakal utarna* (copiar).

Considerando essa construção dos *Baths* sobre a possessão por espíritos como uma espécie de “imitação” artística, ou seja, uma imitação de níveis sobrenaturais de uma realidade povoada por deuses, demônios e espíritos que vivem em paralelo ao mundo visível, Snodgrass referencia essa compreensão de seus informantes à noção aristotélica de *mimesis*. A *mimesis* é um “termo geral para a finalidade representacional da estética” (2002: 34) e, na concepção do antropólogo, uma categoria analítica que se mostra apropriada para uma reflexão acerca da possessão espiritual.

Após discorrer sobre quatro tipos diferentes de possessão espiritual, Snodgrass sugere que os rituais de possessão criativamente reinventam o mundo (2002: 49). Assim, eles utilizam uma força que é similar àquelas da linguagem, do teatro e da arte assim como de outras formas de expressão e comunicação – uma força imaginativa que não só replica, mas retrabalha maneiras de ser e assim, potencialmente,

transformam enfermidades em saúde. Em um desses tipos de possessão por espíritos analisados, no qual mulheres incorporam espíritos com características e trejeitos masculinos, o antropólogo descobre que a mímica, ou imitação, permite a essas mulheres possuídas usurpar o poder do macho a fim de rechaçar a presença ameaçadora do outro.

V. A título de conclusão cumpre distinguir e situar as histórias de curas e de exorcismos contidas nos evangelhos canônicos, em geral, e o episódio específico do possesso geraseno, presente unicamente no evangelho de Marcos, em dois campos de análise: (1) por si mesmas, no contexto primitivo de sua produção e (2) consoante as leituras dos biblistas e eruditos modernos em seus contextos discursivos.

John D. Crossan observa que é difícil não perceber ou simplesmente ignorar o simbolismo embutido na narrativa do possesso geraseno (1994: 352). O demônio que assedia o homem, e é, ao mesmo tempo, um e muitos, chamado Legião, um símbolo do poder romano, é lançado ao mar. Implica dizer, é o relato em resumo do sonho de todo revolucionário judeu (1994: 352). Cumpre observar, portanto, que em seu contexto discursivo original, a narrativa desempenhava um papel explicitamente antiimperial.

A interpretação bíblica e a reconstrução histórica do movimento de Jesus, quando assumem posturas aquiescentes com o imperialismo romano estabelecendo uma separação entre religião e política, impensáveis na Antiguidade, produzem um discurso que abrande, ou exclui quase inteiramente, os efeitos daquela presença no solo palestino. Com os aportes da crítica pós-colonial torna-se possível uma nova leitura do episódio em si e, dessa maneira, enxergar a carreira pública de Jesus como um movimento de resistência popular não-violenta à opressão romana.

BIBLIOGRAFIA

UBIETA, C. B. "A cura do endemoninhado de Gerasa a partir da antropologia cultural".

In: AGUIRRE, R. (org.). **Os milagres de Jesus. Perspectivas metodológicas plurais**. São Paulo: Loyola, 2009.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

CROSSAN, J. D. **O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. **God and Empire: Jesus against Rome, then and now**. New York: HarperOne, 2008.

- CSORDAS, T. J. "Elements of charismatic persuasion and healing". In: *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, vol. 2, n. 2, 1998, pp. 121-142.
- HOBBS, R. "The language of warfare in the New Testament". In: ESLER, P. (Ed.) **Modelling early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context**. New York: Routledge, 1995.
- HORSLEY, R. A. **Hearing the whole story: the politics of plot in Mark's Gospel**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- _____. **Jesus e o império. O reino de Deus e a nova desordem mundial**. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. **Jesus e a espiral da violência. Resistência judaica popular na Palestina romana**. São Paulo: Paulus, 2010.
- LEANDER, H. "With Homi Bhabha at the Jerusalem city Gates: a postcolonial reading of the 'triumphant' entry (Mark 11.1-11)". In: **Journal for the study of the New Testament**, vol. 32, n. 3, 2010, pp. 309-335.
- LEWIS, I. M. **Êxtase religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MALINA, B. **O evangelho social de Jesus. O reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. São Paulo: Paulus, 2004.
- NAKANISHI, F. (2006). "Possession: a form of shamanism?" In: **Magic, ritual and witchcraft**.
- PRAKASH, G. "Reproducing inequality: spirit cults and labor relations in colonial Eastern India" In: **Modern Asian Studies**, vol. 20, n. 2, 1986, pp. 209-230.
- _____. "Postcolonial criticism and Indian historiography". In: **Social Text**, n. 31/32, 1992, Third World and Post-Colonial Issues, pp. 8-19.
- RIEGER, J. **Cristo e Império. De Paulo aos tempos pós-coloniais**. São Paulo: Paulus, 2009.
- SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. **Cultura e política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- SNODGRASS, J. G. "Imitation is far more than sincerest of flattery: the mimetic power of spirit possession in Rajasthan, India" In: **Cultural Anthropology**, vol. 17, n. 1, 2002, pp. 32-64.
- WARD, C. A., BEAUBRUN, M. H. "The psychodynamics of demon possession". In: **Journal for the Scientific Study of Religion**, n. 19, 1980, pp. 201-207.