



## **BANDIDO, PROFETA OU MESSIAS? A BUSCA PELO JOÃO BATISTA HISTÓRICO E SUAS MÚLTIPLAS PERSPECTIVAS**

Vítor Luiz Silva de Almeida<sup>1</sup>

Mestrando PPGHC/IH/UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/3947383552194490>

### **Resumo:**

Este artigo tem por finalidade expandir as possibilidades em relação à investigação do João Batista histórico, sugerindo novas chaves de leitura para o fenômeno de formação de um movimento de resistência judaico na Palestina do tempo dos romanos, particularmente, o movimento de João, cognominando o Batista. Para isto, é necessário revisitar as principais formas de lidar historicamente com movimentos de resistência surgidos na Palestina Romana, em especial, sob a égide dos conceitos de "banditismo social" e "messianismo". Com isto, perspectivas diferentes sobre o movimento do Batista são possíveis de serem exploradas, reabrindo e renovando debates já cristalizados acerca desta figura histórica.

**Palavras-chave:** Banditismo Social – João Batista – Messianismo – Movimentos de Resistência – Palestina Romana

---

<sup>1</sup> Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada no Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro sob orientação do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese.

**Abstract:**

This article aims to expand the possibilities of research about the historical John, the Baptist, suggesting new reading-keys for the phenomenon of formation of a Jewish resistance movement in Roman times, particularly the movement of John, the Baptist. For this, it is necessary to revisit the main ways of dealing historically with resistance movements arising in Roman Palestine, in particular, under the aegis of the concepts of "social banditry" and "messianism". With this, different perspectives on the movement of the Baptist are likely to be exploited, renovating and reopening debates already crystallized about this historical figure.

**Keywords:** Social Banditry - John the Baptist - Messianism - Resistance Movement - Roman Palestine

## **I- Introdução**

Em termos históricos, João foi bem mais que um andarilho solitário que vagava pelo deserto da Judéia pregando sermões escatológicos. Em verdade, dificilmente ele poderia ser enquadrado nesta descrição. O Batista, como o chamaram, foi um indivíduo que semeou através de suas ideias e exortações uma alternativa para a situação de miserabilidade e desestruturação social a que a população pauperizada da Palestina estava submetida em seu tempo. Este foi atuante em meio a sua comunidade e teve discípulos que o acompanhavam como a um mestre, sendo um deles, por um espaço de tempo indeterminado, o próprio Jesus de Nazaré.

Afora todas as abordagens que possam ser feitas a sua figura, em termos historiográficos, é possível, com certa clareza, afirmar que João Batista enquadra-se, na esfera dos processos históricos e sociais não violentos de resistência judaica. A não retaliação concreta aos maus-tratos do governo imperial, não significava, de maneira alguma, um estado de alienação política e indulgência, mas antes uma consciência dos acontecimentos enfrentada de forma singular através da ação religiosa e da resistência cotidiana. O fato de não seguir o exemplos de reação como a de Simão bar Giora<sup>2</sup> não exclui a concretude da existência de uma ideologia e atividade que contrariava a situação de caos social a que João e seus seguidores estavam expostos. Seus atos e discursos, apesar de não violentos, eram considerados prejudiciais à hierarquia vigente e desnaturalizavam a influência da aristocracia sobre seus subordinados.

Esta visão coaduna o objetivo deste trabalho: Reabrir as veredas investigativas em prol de uma perspectiva historicamente adequada acerca de João Batista. Para que esse esforço seja viável é imperativo observar o modo como o Batista pode ser tratado, enquanto objeto de estudos, atentando para os caminhos teóricos possíveis e as delimitações, do ponto de vista metodológico, que empregados de maneira inadequada podem induzir a pesquisa ao delineamento superficial de um fenômeno complexo.

---

<sup>2</sup> De acordo com os relatos de Josefo, este líder judaico teve êxito em muitas batalhas contra os romanos, arregimentando uma multidão de seguidores que o reverenciavam como a um "rei". Suas ações se dão algumas décadas após os ministérios de João e Jesus. Simão empregava seus esforços de resistência na ação direta, pilhando vilas, libertando escravos, angariando homens dispostos a enfrentar as armas romanas e preparando militarmente seus seguidores para o combate, o que o levou a adentrar a cidade de Jerusalém, durante o período do conflito final com os romanos entre 66 e 70 e.c., e tornar-se um dos principais líderes da revolta. Para informações mais aprofundadas sobre Simão bar Giora e seu movimento ver HORSLEY, R. & HANSON, J. S. *Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

## **II. Considerações teóricas e metodológicas acerca dos movimentos judaicos no século I: o caso de João Batista.**

Frente à possibilidade, de se incluir o movimento de João Batista em uma esfera não-violenta de resistência, é necessário compreender, antes de tudo, o contexto social, geográfico e histórico em que este realizou suas ações. Neste sentido, as análises projetadas por Horsley e Hanson (1995) e Horsley (2000/2010) desenham um panorama bastante detalhado sobre o surgimento de movimentos populares na Palestina do século I EC, amparados, sobretudo, pela ferramenta teórica do “banditismo social”.

A grande tensão social, provocada pela insatisfação de vários setores da sociedade judaica em relação ao sistema opressivo, implementado pelo governo romano na região da Palestina<sup>3</sup>, palco de diversas incursões de povos militarizados em períodos anteriores, como os sírios, babilônios, persas e helênicos, foi considerada, por grande parte dos pesquisadores, como o fator crucial para o aparecimento destes tipos de movimentos sociais. O cenário conflituoso em que se encontravam judeus e romanos fez da Palestina um terreno fértil para o surgimento de diversos movimentos de resistência que subvertiam o rígido ordenamento social imposto pelo poderio romano. Esta intervenção militar estrangeira, articulada às elites judaicas locais, encaminhava a população palestina mais empobrecida, principalmente em áreas rurais, a uma situação de pauperismo extremo, perda de terras, endividamento, imposições religiosas, desmantelamento do modo vida, humilhações públicas e violência desmedida.

A conexão de indivíduos em situação social deplorável com lideranças populares que recorriam a ações militarizantes de guerrilha e pilhagem e/ou promessas salvacionistas de cunho religioso e apocalíptico, de fato, denotam a gravidade das relações desiguais entre estratos sociais privilegiados e desprivilegiados. Horsley e Hanson (1995: 57-88), sob o prisma teórico do “banditismo social”, ao vislumbrar os diferentes movimentos de resistência na Judeia/Palestina, enxergaram as ações de determinados grupos como uma reação ao extremo confronto de “realidades” existente entre populações oprimidas e seus opressores. De maneira bastante simplificada, atores sociais considerados como “bandidos” pela elite judaica e pelo poder imperial, foram abraçados por

---

<sup>3</sup> A implementação de uma administração romana no espaço geográfico Palestino tem seu início no ano 63 AEC, após a conquista militar do mediterrâneo oriental, no entanto, é a partir da morte de Herodes Magno, em aproximadamente 4 AEC que esta administração se torna realmente efetiva.

comunidades que viram nestes indivíduos o herói vingador, o redentor, o líder a ser seguido.

Entretanto, o quadro geral dos surgimentos de movimentos de resistência que recorriam ao banditismo não deve ser entendido como automaticamente determinado pela reação ao opressor estrangeiro e aos dispositivos religiosos e culturais hegemônicos, dentro de uma “estrutura judaica” cristalizada. Estes são frutos de experiências pragmáticas tanto em âmbito particular quanto coletivo, ligadas, basicamente, aos aspectos mais essenciais da vida, sendo possuidores de uma complexidade tal, que seria impossível transcrevê-las em termos tão generalizantes, como um simples esquema de ação e reação. Notavelmente, o contexto de opressão, econômica e social, da Palestina romana é um fator de suma importância para a compreensão do que foram estes homens e mulheres que se levantaram contra o poder hegemônico neste período. Contudo, suprimir um complexo conjunto de articulações, negociações, estratégias de ação e sobrevivência a um sistema de opressão/resistência, em uma esfera totalizante, é um tanto simplificador, pois esta esquematização faz convergir, de forma exagerada, movimentos que continham especificidades e perspectivas próprias.

O conceito de “banditismo social”, concebido por Eric Hobsbawm (1975), advém de pesquisas realizadas pelo autor acerca de indivíduos considerados como “bandidos” que extrapolam as fronteiras que definem os criminosos comuns, ao estabelecer uma relação de identificação, mutualismo e empatia com a comunidade em que estão inseridos, a despeito de seu *status* “oficial” de “fora-da-lei”. De acordo com Hobsbawm, este fenômeno social se constitui em consequência de um contexto de opressão – política, social ou econômica – de um poder central sobre uma área periférica, sobretudo, nos casos de sociedades agrícolas, estabelecendo dentro da relação campo/cidade as controvérsias que possibilitam o surgimento do “bandido social”, em que este se torna protagonista de um panorama interpretativo dualístico, já que para o Estado/poder hegemônico este é um criminoso, enquanto para a comunidade em que reside, ou é recebido, este é um herói, um vingador, um justiceiro.

Ao deter sua análise em um contexto dicotômico da relação campo/cidade, o autor propõe que o fenômeno do “banditismo social” é passível de ocorrer em toda e qualquer sociedade humana, baseada em uma economia predominantemente agrícola, em que o conflito de “classes” se torne manifesto. Posto isto, Hobsbawm (1975: 13) passa a analisar várias sociedades em tempos e espaços distintos, intencionando demonstrar que

(...) o banditismo social constitui fenômeno universal, que ocorre sempre que as sociedades se baseiam na agricultura (inclusive economias pastoris), e mobiliza principalmente camponeses e trabalhadores sem terras, governados, oprimidos e explorados – por senhores, burgos, governos, advogados, ou até mesmo bancos.

Contudo, para além desta dimensão socioeconômica que, praticamente, gera o “bandido social”, Hobsbawm, ao adentrar o campo das ideias, não reconhece a possibilidade de estes indivíduos representarem resistências ideológicas que visam mudanças sociais. Para o autor, o “banditismo social” é, e tão somente, um reflexo de uma situação pragmática de opressão, fruto de uma não-submissão a um sistema vigente, que em seus próprios termos, são considerados injustos ou tirânicos, como é atestado na seguinte passagem:

Como indivíduos, são eles menos rebeldes políticos ou sociais, e menos ainda revolucionários, do que camponeses que se recusam à submissão, e que, ao fazê-lo se destacam entre seus companheiros; ou são ainda mais simplesmente, homens que se vêem excluídos da carreira habitual que lhes é oferecida, e que, por conseguinte, são forçados à marginalidade e ao “crime”. (Hobsbawm, 1975: 18)

Para justificar esta premissa, o autor considera que não é desejo dos indivíduos ligados ao banditismo, promover uma transformação estrutural da sociedade em que estão inseridos.

Tomados em conjunto, representam pouco mais do que sintomas de crise e tensão na sociedade em que vivem (...) o banditismo, em si, não constitui um programa para a sociedade camponesa, e sim uma forma de auto-ajuda, visando a escapar dela, em dadas circunstâncias. (Hobsbawm, 1975: 18)

Desta maneira, não existiria um projeto revolucionário em adição às práticas do banditismo, e este seria uma contra-ação, ou reação, que apenas visaria sanar o que os elementos oprimidos consideram como injustiças, em alguns casos tendo por horizonte o retorno a um estágio anterior, restaurando um panorama tradicional exemplificado por um passado “real ou mítico”.

Trata-se de um objetivo modesto, que permite aos ricos continuarem a explorar os pobres (mas não além daquilo que tradicionalmente se aceita como “justo”), aos fortes oprimirem os

fracos (mas dentro dos limites do aceitável, e tendo-se em mente seus deveres sociais e morais). (Hobsbawm, 1975: 19)

Entretanto, mesmo afirmando que o espírito de revolução não reside, intrinsecamente, no “banditismo social”, que em sua essência é reformador, o autor não nega que este fenômeno possa coexistir junto a um movimento revolucionário, ou o preceda. Para ele, o fato de um movimento que visa reestruturar a ordem social a partir, inicialmente, do banditismo não nega o caráter revolucionário deste. Além disso, “bandidos sociais” podem aderir a um movimento de revolução, pois estes também são capazes de vislumbrar um mundo regido pela “liberdade, igualdade e fraternidade, um mundo totalmente novo, livre do mal” (Hobsbawm, 1975: 21).

Partindo destas colocações, algumas reflexões fazem-se necessárias. Hobsbawm, especificamente em relação ao “banditismo social”, propõe diversas vezes que este fenômeno social detém em si um caráter universalizante, por basear seus conceitos em análises rigorosas, no que se refere ao conflito de “classes”, em que estas se dariam de forma mais ou menos homogêneas, em variadas sociedades, cultural e geograficamente distintas, desde que estas se encontrassem em uma situação de opressão ou crise econômica. O perigo, do ponto de vista metodológico, de tal caminho teórico, reside em observar um processo social e histórico apenas como o reflexo de uma relação desigual de poderes, reduzindo a análise a um esquema de ação e reação, em termos galilaico-newtonianos, ao formular-se uma lei geral que abarque diferentes sociedades, etnias e culturas em temporalidades e espacialidades distintas. Não se trata, no entanto, de negar que o contexto de opressão/crise tenha um papel crucial no surgimento de diversas formas de banditismo, como compreendidos por Hobsbawm. Todavia, estes fenômenos tendem a possuir, a partir de uma perspectiva que respeita a pluralidade das experiências sociais e culturais, um caráter muito mais particular que universal, pois cada contexto é detentor de idiossincrasias próprias, e suas motivações variam de acordo com os paradigmas sociais e culturais de cada grupo, e de que leituras estes fazem dos acontecimentos em que estão inseridos.

Dentro de uma abordagem que diz respeito a um líder popular da Judeia, como João Batista, é possível através de fontes escritas, depreender que este apresenta características que podem ser vislumbradas a partir do conceito de “banditismo social”, sobretudo, no que se refere à dicotomia entre as visões do poder hegemônico e de algumas comunidades rurais ou periféricas. Ou seja, o aparecimento de indivíduos, ou grupos de indivíduos, resistentes às deliberações

opressoras de centros de poder. Entretanto, é importante considerar que as ações de João Batista e seu movimento, assim como as de outros grupos de resistência, não são facilmente determinadas por fatores gerais. Se observarmos a atuação destes grupos de resistência sob uma perspectiva de base thompsoniana<sup>4</sup>, cada grupo apresentaria um processo de formação e atuação particulares, e uma pesquisa que visa compreender de forma mais aprofundada a atuação de um dado grupo e seu líder, não deve preterir os elementos que trazem divergências em favor dos que, supostamente, convergem.

Esta relativização interpretativa é, de fato, uma chave de leitura importante para se compreender as vicissitudes de movimentos surgidos em um contexto de opressão estatal, na maior parte advindos de áreas rurais, em que as ações de figuras ligadas a comunidades periféricas como Judas, o Galileu, Judas, filho de Ezequias, Atronges, Teúdas e Jesus de Nazaré<sup>5</sup> tiveram lugar. Contudo, é importante considerar que as ações desses indivíduos e grupos não são prontamente determinadas analogicamente como homogêneas, muito embora as analogias sejam indiscutíveis em alguns casos, porém, como dito anteriormente, cada contexto detém em si características próprias.

Quanto à inexistência de uma essência revolucionária em movimentos inseridos no conceito de "banditismo social", de fato, resultados concretos de ações que propunham uma mudança radical das estruturas estatais vigentes podem ser consideradas como ineficazes a primeira vista. Contudo, se expandirmos a noção de "banditismo" de uma ação criminosa ou violenta, para ações que de alguma forma confrontavam um ordenamento social, cristalizado ou imposto, é possível expandir os limites de observação de determinados fenômenos. Isso é admissível se observarmos as noções de ilegalidade ou crime menos em nossos próprios termos e mais nos termos dos referidos contextos históricos. Desta forma, indivíduos que entravam em embate com o poder vigente e arregimentavam seguidores, sendo considerados agitadores ou rebeldes, a despeito da falta de um "programa político", poderiam possuir discursos que estariam além da justificação e restauração moral, característicos das ações reformadoras, sugerindo novas formas de proceder em relação à vida em sociedade. No caso da Palestina judaica, o

---

<sup>4</sup> Referentes às matizes teóricas formuladas por Edward P. Thompson.

<sup>5</sup> Todos os nomes citados se referem a líderes populares judaicos que atuaram entre o final do século I a.e.c. e a primeira metade do século I e.c., aproximadamente. Para mais informações acerca destes líderes e seus movimentos ver SCARDELA, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998; HORSLEY, R. & HANSON, J.S. *Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995; HORSLEY, R. *Jesus e a Espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. São Paulo, Paulus, 2010.



caráter ideológico, ligado à religiosidade, possivelmente garantiria aspirações que extrapolariam o âmbito reformista, e que propunham um estado de coisas legitimamente inovador.

Outros trabalhos, acerca da Palestina romana, potencializaram seus esforços analíticos nas características relacionadas ao surgimento de diferentes correntes messiânicas, ou seja, a crença, entre diferentes grupamentos de pessoas, na chegada de um *Mashiach*<sup>6</sup>, um homem dotado de poderes extraordinários que livraria o povo de suas moléstias e implantaria novamente uma realza judaica em Jerusalém, aos moldes de Davi e Salomão. Pesquisas bastante esclarecedoras, como as de Martin Hengel (1981), instrumentalizadas e sistematizadas em obras como a de Donizete Scardelai (1998), salientam a importância do advento de “líderes carismáticos” na Palestina para a constituição dos movimentos de expectativa messiânica. Estes movimentos, para além da reação ao poder hegemônico, estariam intrinsecamente plenos de premissas religiosas, relacionando os males sofridos pelo povo judeu à punição divina, e que, como redenção de seus pecados, receberiam, do próprio Javé<sup>7</sup>, um líder como Moisés e Davi, capaz de livrá-los do jugo estrangeiro, instaurando na terra um reinado de paz sob a benção e glória divina. Scardelai (1998:189-190) atesta que para compreender a erupção destes movimentos de base messiânica:

Dois importantes aspectos sociológicos devem ser delineados, os quais apontam para a existência de uma plataforma ideológica responsável pelo desenvolvimento da idéia de redenção no final do período do Segundo Templo[...] Primeiro, as motivações religiosas, nascidas da inclinação natural do povo e da cultura judaica à valorização de suas tradições religiosas.[...]O segundo aspecto seria a conotação messiânica que deve ser ressaltada naquela ocasião em que a multidão viu-se persuadida por um profeta líder que dizia estar prestes a efetivar uma grande promessa do passado.

Contudo, ao se deter em alguns aspectos observados através das fontes disponíveis é perceptível que os diversos grupos apresentam práticas e ideologias particulares, assim como estratégias de ação e expectativas distintas, o que parece contrapor a idéia de surgimento “natural” dos movimentos de resistência

---

<sup>6</sup> Designação hebraica para “ungido”, traduzido comumente como “Messias”. Para informações mais aprofundadas acerca dos padrões etimológicos e variações lingüísticas, ver SCARDELA, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 189-190.

<sup>7</sup> Tradução comumente utilizada para a palavra advinda do hebraico *Yahweh*, respectivamente, a denominação corrente para o Deus de Israel.

messiânicos, como produtos do contexto social de opressão/reação. Isto pode ser exemplificado, principalmente, em relação à pluralidade religiosa da Palestina, obstruindo a perspectiva de um povo judaico unificado religiosamente ou consciente de ser detentor de uma “cultura judaica” que dissesse respeito à totalidade dos indivíduos existentes no âmbito geográfico palestino. Em relação a este suposto judaísmo “monolítico”, André Chevitarese e Gabriele Cornelli (2007: 43) indagam:

Como pensar em uma religião monolítica, isto é, em um único judaísmo, quando inserimos na análise as categorias dialéticas da crítica histórica? Podemos talvez imaginar, por exemplo, que opressores e oprimidos partilhem da mesma expressão religiosa de fato? Ou devemos imaginar tradições *outras*, menores, orais, de resistência [...]

Logo, seria um tanto superficial partir do pressuposto de que os atores sociais presentes em rebeliões, protestos e lutas na Palestina romana, estariam lutando pela recuperação de “tradições religiosas judaicas”, pois as controvérsias entre experiências religiosas de grupos da elite judaica e das camadas populares teriam de ser esquecidas propositalmente, e isto não faz o menor sentido. A probabilidade, muito maior, é de que estes indivíduos estivessem dispostos a reagir por motivos bastante particulares, a partir de seus próprios desígnios pragmáticos, religiosos, tradicionais e ideológicos, constituindo-se identitariamente em grupos, não necessariamente conscientes, mas prontificados a contrapor o poder hierárquico vigente.

Da mesma maneira, o “messianismo” enquanto categoria de análise para movimentos de resistência judaicos se mostra muito mais complexo do que parece. Ao considerarmos as diversas tradições de recepções de “messias”, o caráter subjetivo do quadro nos leva a crer que é praticamente impossível caracterizar movimentos de cunho teológico-religioso em um conceito homogêneo de “messianismo”. Para Scardelai (1998), partindo, basicamente, de premissas baseadas na exegese bíblica aliada as leituras sobre o contexto histórico palestino, o messianismo judaico pode ser compreendido a partir de três títulos-chave, “Filho de Davi”, “Profeta” e “Filho de José”. Todavia, nota-se que este “apresamento” conceitual nos direciona a uma caracterização muito reduzida de um fenômeno religioso e cultural muito mais amplo. Como exemplos dessas experiências multifacetadas, podemos citar a tradição encontrada nos textos de Qumran sobre o

“mestre da justiça”<sup>8</sup> os messias populares, surgidos em vários momentos da história hebraica/judaica, o messianismo samaritano<sup>9</sup> e o messianismo de caráter político representado, principalmente, no episódio do encontro entre Josefo e Vespasiano, em que este aponta o Imperador romano como o messias previsto no profetismo judaico, a despeito de sua condição étnica não-judaica.

Desta forma, as percepções de “messianismo”, ao se partir de uma análise menos engessada e mais adequada à metodologia interpretativa das fontes, mostra-se bastante plural, e dificilmente pode servir como um espaço em que se encerram movimentos distintos em suas próprias bases formativas, mesmo que estes apresentem similaridades. De certo, o método comparativo é bastante prolífico no que diz respeito à compreensão das experiências de resistência contra poderes hegemônicos, mas isto não pode dar-se através de um viés estrutural que tenta dar conta de múltiplas experiências através de elos, muitas vezes frágeis, reunindo-os em conjuntos mais ou menos homogeneizados. A definição do que é, ou do que é necessário para ser, o “messias” é completamente subjetiva e carece de pesquisas mais aprofundadas e menos interessadas em segmentar os fenômenos históricos, sociais e antropológicos em categorias pouco flexíveis.

Ao submeter o movimento de João Batista à análise fundamentada em ferramentas epistemológicas e metodológicas, dificilmente pode-se defini-lo como pertencente a um grupo específico, seja de bandidos sociais, profetas ou pretendentes messiânicos. Ao que parece, respeitando o contexto histórico da Palestina do primeiro século e a atuação de seus diversos elementos, este pode ser vislumbrado nos três conjuntos, dependendo de que ângulo se observa sua atuação histórica.

Vamos aos exemplos. Com relação à inclusão de João Batista no grupo dos profetas judaicos, parece óbvio que a documentação produzida pelos seguidores de Jesus de Nazaré, ao aproximar os dois personagens, não poderia considerar João como nada mais que aquele que prevê a chegada do “messias”. Neste caso João estaria concretamente, incluso na tradição profética de Moisés, Josué, Elias, Eliseu e Isaías, principalmente se levarmos em conta sua mensagem de arrependimento e o caráter escatológico do julgamento iminente, muito embora Jesus também partisse de preceitos similares aos de João, ao menos no momento inicial de seu

---

<sup>8</sup> Tradição encontrada nos manuscritos do Mar Morto que descrevem a vinda de um salvador aos moldes do messias judaico. Para mais informações ver FITZMYER, JOSEPH A., *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2000.

<sup>9</sup> O “messianismo” samaritano é uma das facetas da experiência cultural/religiosa do messianismo e conta com características próprias e distinções de outras tradições messiânicas.

ministério. As descrições, no geral, encontradas nos evangelhos promovem uma visão incontestável de João Batista como profeta escatológico, desde suas vestimentas e modos até suas exortações. As articulações com a tradição do profeta Isaías – Is 40:3 – estão presentes em cada um dos quatro evangelhos – Mc 1:1-3/Mt 3:1-3/Lc 3:3-4/Jo 1:22-23– e o modo como é descrito no material marcano, utilizado como base também para Mateus, – Mc 1:6/ Mt 3:4 – aproxima-o da tradição de Elias – 2Rs 1:8 – e da tradição de Moisés – Lv 11:20-23 –, construindo uma imagem que não deixa dúvidas sobre sua atuação como profeta escatológico. O quadro abaixo expõe estas articulações:

	Marcos	Mateus	Lucas	João
Moisés – Lv 11:20-23	Mc 1:6	Mt 3:4	-	-
Isaías - Is 40:3	Mc 1:1-3	Mt 3:1-3	Lc 3:3-4	Jo 1:22-23
Elias - 2Rs 1:8	Mc 1:6	Mt 3:4	-	-

No que concerne à relação entre o Batista e o poder hegemônico, de acordo com o relato de Flávio Josefo e as passagens sobre sua captura e morte presentes nos sinóticos, João representa um problema de cunho político e social. É um líder advindo das camadas empobrecidas da sociedade judaica e agrega em torno de si uma quantidade considerável de seguidores que crêem em suas palavras e agem conforme suas determinações. Estas “multidões” a quem João se dirigia, eram em sua maioria camponeses pauperizados e oprimidos, que viam na promessa iminente da vinda do “mais forte” a possibilidade da redenção. Frente à possibilidade, aos olhos de Herodes Antipas, de João reger uma rebelião em massa, este é preso e morto como um agitador, ou seja, um fora-da-lei. João recebe a morte de um “bandido” e assim foi, provavelmente, considerado por seus executores. Ao se desenhar este quadro, a inclusão de João Batista, nos termos já discutidos anteriormente, no grupo de “bandidos sociais” judaicos é muito palpável. Josefo, um crítico inveterado de movimentos populares, nos ajuda a compreender esta faceta de João.

§117. Pois Herodes o *matou*, embora ele fosse um bom homem e [apenas] conclamasse os judeus a aderirem ao batismo, contanto que eles estivessem cultivando a virtude e praticando a justiça entre si e a piedade para com Deus. Pois [somente] assim, no entender de João, o batismo [que ele administrava] seria

verdadeiramente aceitável [para Deus], isto é, se eles o usassem para obter, não o perdão para alguns pecados, mas sim a purificação de seus corpos, porquanto [dava-se como certo que] suas almas já tivessem sido purificadas pela justiça. (apud Meier, 1994:89)

§118. E quando os outros [ou seja, judeus comuns] se agruparam [em torno de João] – pois sua excitação chegava ao ápice do fervor ao ouvirem [suas] palavras – Herodes começou a temer que a poderosa habilidade de João em convencer as pessoas poderia levar a algum tipo de revolta, pois eles pareciam dispostos a fazer tudo o que ele recomendasse. Assim, [Herodes] decidiu livrar-se de João com um golpe preventivo, antes que ele deflagrasse uma revolta. Herodes considerou que isto era uma [atitude] muito melhor do que esperar até a situação mudar e [então] lamentar [sua demora] quando estivesse envolvido por uma crise. (apud Meier, 1994:89)

§119. E assim, devido à suspeita de Herodes, João foi levado acorrentado a Macaero, a fortaleza na montanha já mencionada; ali ele foi morto. Mas os judeus eram de opinião que o exército fora destruído para vingar a morte de João, pois Deus desejava infligir castigo a Herodes. (apud Meier, 1994:89)

Contudo, ao apurar o olhar investigativo e ater-se a alguns pormenores presentes nas fontes, a princípio desconexos, uma nova face do Batista se mostra. A partir da comparação entre a passagem de Lc 3:15<sup>10</sup> e das considerações de Josefo acerca da atuação de João a sua comunidade de seguidores, é bastante possível que estes o considerassem o próprio “messias”.

A informação provida pelo autor de Lucas nos remete a uma perspectiva messiânica difundida entre os seguidores de João, quando afirma que o povo estaria à espera de um grande acontecimento e “todos cogitassem em seus corações se João não seria o Cristo”. No entanto, apenas esta informação de forma individualizada não se sustentaria, pois poderia passar como um artifício literário do autor para enfatizar a distinção entre João e Jesus, nos acontecimentos que se seguem a este fragmento do texto. Por outro lado, qual seria a necessidade do autor em indicar a possibilidade, ao menos entre os seguidores de João, de este ser considerado o “messias”, quando o próprio autor esforça-se para deslocar Jesus do cenário batismal de João? Como, por exemplo, na passagem do batismo de Jesus – Lc 3: 21-22 –, destituída de qualquer indicação clara da participação do Batista. Desta forma, a possibilidade da passagem supracitada ser um indício, ainda que ínfimo, da presença de uma tradição que observa João como candidato messiânico

---

<sup>10</sup> Esta passagem é, provavelmente, parte do material independente da tradição lucana, e não se encontra nos outros sinóticos e nem no livro de João, o evangelista. Trata-se, possivelmente, de uma adição do próprio autor do texto a partir de tradições orais ou de outra fonte desconhecida.

no material lucano “independente” torna-se de grande valor. Este indício torna-se ainda mais interessante quando correlacionado a descrição de João presente em Josefo.

Com isso, a imagem de João como simples profeta é possível de ser suplantada e não seria nenhum absurdo acatar a possibilidade de se perceber o Batista como um candidato messiânico, entre diversos outros. Esta elucidação visa apenas demonstrar a pluralidade das experiências messiânicas, além da factibilidade de se observar o “messianismo” como uma das faces do poliedro religioso que é o judaísmo do século I EC. Se levarmos em consideração a visão de seus seguidores sobre ele e o tratamento que recebeu do poder hegemônico vigente, muito próximo do tratamento dispensado a outros líderes de aspecto messiânico do mesmo período, João Batista pode e deve ser incluído também em uma perspectiva que o caracteriza como candidato a messias.

Em termos conclusivos, o movimento de João Batista abrange uma gama de peculiaridades que denotam a formação de um grupo social a partir de experiências compartilhadas em âmbito pragmático e ideológico. Isto significa dizer que ao combinar aspectos identitários entre diferentes indivíduos que detêm em si variadas perspectivas, visões de mundo e práticas cotidianas, João torna-se o centro aglutinador de um círculo de pessoas que dividiam e compartilhavam elementos comuns, dentro de um panorama maior de dominação imperial e degradação social das camadas oprimidas. Este movimento floresceu e cresceu de forma independente durante a primeira metade do século I EC e persistiu mesmo após a morte de seu líder, como podemos inferir a partir dos escritos das comunidades de seguidores de Jesus de Nazaré e Josefo.

Como este artigo buscou demonstrar, é possível perceber que João Batista não se ajusta, concretamente, em nenhuma das categorias geralmente propostas por estudiosos que trabalham com movimentos de resistência judaicos e movimentos messiânicos na Palestina romana. Da mesma forma, este poderia ser inserido em todas estas categorias, dependendo do prisma em que se compreenda sua atuação. Em síntese, a preocupação metodológica em classificar movimentos parece gerar mais limitações do que entendimentos. Isto não quer dizer que os autores que defendem tais pontos de vista estejam errados ou enganados, significa que direcionaram o olhar apenas para uma das faces do problema e esqueceram e/ou ignoraram as outras faces.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### Textos antigos:

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

JOSEPHUS. *The life – Against Apion*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. *Jewish Antiquities*. Trad: L.H. Feldman. London: Harvard University Press, 1981, 10 vols.

\_\_\_\_\_. *The Jewish War*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1989, 9 vols.

### Bibliografia:

CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio Acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2007.

CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos*. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

FITZMYER, JOSEPH A., *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*. Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2000.

HENGEL, M. *The Charismatic Leader and His Followers*. New York: Crossroad, 1981.

HOBSBAWM, E. J. *Bandidos*. Rio de Janeiro, Editora Forense-Universitária. 1975.

HORSLEY, R. & HANSON, J.S. *Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo. Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Jesus e a Espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. São Paulo, Paulus, 2010.

MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SCARDELA, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998.

TATUM, W.B. *John the Baptist and Jesus: A report of the Jesus Seminar*. Polebridge Press, 1994.

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa: A Árvore da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.

\_\_\_\_\_. *Costumes em comum*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.