

organizadora

Ivoni Richter Reimer

a honrosa arte de curar e cuidar

organizadora

Ivoni Richter Reimer

a honrosa arte de curar e cuidar

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

AH286

A honrosa arte de curar e cuidar / Organizadora Ivoni Richter Reimer. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-787-7

DOI 10.31560/pimentacultural/2023.97877

1. Ciência e religião. 2. Textos Sagrados. 3. Relações de Cuidado. 4. Curas de Jesus. 5. Interpretação e História.
I. Reimer, Ivoni Richter (Organizadora). II. Título.

CDD 215

Índice para catálogo sistemático:

I. Ciência e religião.

Jéssica Oliveira - Bibliotecária - CRB-034/2023

ISBN formato impresso (brochura): 978-65-5939-786-0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2023 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2023 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).

Os termos desta licença estão disponíveis em:

<https://creativecommons.org/licenses/>.

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Bieging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Bieging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Bianca Bieging
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Edição eletrônica	Andressa Karina Voltolini Potira Manoela de Moraes
Bibliotecária	Jéssica Castro Alves de Oliveira
Imagens da capa	Santiago1012, Douta.r - Freepik.com
Tipografias	Acumin, Consolas, Montserrat, Tahoma
Revisão	Os autores e as autoras
Organizadora	Ivoni Richter Reimer

PIMENTA CULTURAL
São Paulo • SP
+55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com



CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosangela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa de Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva.
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrcia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos
e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willering
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ivan Farias Barreto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidade Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
*Centro Federal de Educação Tecnológica
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patrícia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabeth de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil


Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.



a honrosa
arte
de curar
e cuidar

Agradecimento ao CNPq pelo suporte financeiro via Bolsa de Produtividade em Pesquisa/bancada, obtida por Ivoni Richter Reimer.

AGRADECIMENTOS

Expressamos nossa gratidão ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião e à Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Goiás pelo apoio e incentivo para a realização de pesquisas e apresentação parcial de seus resultados, presentes neste livro.

Agradecemos pelas parcerias acadêmicas em nível nacional e internacional, aqui expressas por meio de contribuições docentes e discentes das Faculdades EST (São Leopoldo), da Universidade Católica de Pernambuco (Recife), do Campus Universitário de Bragança da Universidade Federal do Pará, da Comunidad Teológica de México, da Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás (Colômbia).

Agradecemos pelo apoio financeiro recebido do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico por meio da taxa de bancada da Bolsa de Produtividade em Pesquisa, da profa. Dra. Ivoni Richter Reimer, destinado para pagamento do e-Book.

SUMÁRIO

Apresentação.....	14
--------------------------	-----------

Ivoni Richter Reimer

Prefácio	17
-----------------------	-----------

Carolina Teles Lemos

PARTE 1

EXPERIÊNCIAS E NARRATIVAS BÍBLICAS.....	22
--	-----------

CAPÍTULO 1

Flávio Augusto de Sousa Oliveira

Ivoni Richter Reimer

O silêncio e a arte da escuta em Jó: hermenêutica, literatura e terapêutica em busca do diálogo que cuida e cura.....	23
--	-----------

CAPÍTULO 2

Maricel Mena-López

Martha Alejandra Ibarra Mérito

Nathália Montezuma

Sandra Lorena Cázares Gómez

Violeta Leo Pacheco Osornio

De la impureza a fluidos que dan vida: cuerpo, menstruación, sexualidad, sanación y cuidado a partir de levítico 12,1-8.....	54
---	-----------

CAPÍTULO 3

Ivoni Richter Reimer

**“Pessoas sãs não precisam
de médico, e sim as doentes”:**

Jesus, médico compassivo e competente 77

CAPÍTULO 4

Gustavo Cortez Fernandez

**A cura como um processo
relacional de acolhida e participação:**

uma análise de Mc 1,29-31 112

CAPÍTULO 5

João Luiz Correia Júnior

Espiritualidade e saúde:

o *modus operandi* de Jesus em Mc 1,32-39 138

CAPÍTULO 6

Carolina Bezerra de Souza

**Cura, cuidado e força
da atuação de mulheres:**

a mulher sirofenícia como símbolo positivo 159

CAPÍTULO 7

Celنيا Teresinha Bastos de Paula Costa

O Cego Bartimeu:

o caminho como símbolo da busca
por cura e iluminação, libertação da exclusão..... 176

CAPÍTULO 8

Elíane de Fátima Rodrigues

Conflito e cura

na porta formosa (Atos 3,1-10)..... 198

CAPÍTULO 9

José Geraldo de Gouveia

**O choro de Jesus em João 11,35
na perspectiva do amor e da cura..... 216**

PARTE 2

**RECONSTRUÇÃO DE RELAÇÕES DE
GÊNERO, PODER E CUIDADO 238**

CAPÍTULO 10

Roberta Alexandrina da Silva

**A historicidade da teologia feminista
entre a primeira e segunda onda feminista:
Elizabeth Cady Stanton e Elisabeth Schüssler Fiorenza..... 239**

CAPÍTULO 11

Marise Eterna Nunes

**Maria Madalena:
desconstruir a demonização feminina em perspectiva
libertária e da psicoterapia corporal..... 265**

CAPÍTULO 12

André Valva

**Autoritarismo e rudez
de Jesus Marcano:
perspectivas e interpretações
a partir do Evangelho de Marcos 293**

CAPÍTULO 13

Daniel Carvalho da Silva

Ivoni Richter Reimer

José Reinaldo Felipe Martins Filho

**Violência ou não violência?
Jesus e o paradoxo das interpretações sobre sua prática..... 325**

Sobre a organizadora 345

Sobre os autores e as autoras 346

Índice remissivo 350



APRESENTAÇÃO

Ivoni Richter Reimer

*Dia do Combate ao
Câncer (08 de abril)*

A Honrosa Arte de Curar e Cuidar é fruto de estudos realizados primeiramente em disciplinas ministradas no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião (PUC Goiás) em 2021-2022. Docente e discentes estão ligados/as às três Linhas de Pesquisa do Programa: Religião e Literatura Sagrada, Religião e Movimentos Sociais e Cultura e Sistemas Simbólicos. Após a realização dos estudos, revisão e aprofundamento dos textos, chegou-se a configurar um bom conjunto de capítulos que resultaram desse trabalho. E como o tema é sempre atual, relevante e contribui com várias áreas de conhecimento, foram também convidados/as colegas docentes que atuam em outros Programas de Pós Graduação em Teologia e História, no Brasil e no exterior. As indicações autorais de quem participou desse trabalho demonstram essa diversidade.

O bom resultado de todo esse processo é que podemos compartilhar um material significativo, que representa várias áreas de conhecimento e vários níveis de formação, que se ocupam e contribuem de forma específica e interdisciplinar com a realidade de doença e as necessidades de cuidado e cura em tempos passados e atuais.

Referenciais teóricos e metodológicos da hermenêutica, da exegese, da sociologia da religião, da psicologia e da história foram utilizados para analisar textos sagrados de forma interdisciplinar. O objetivo foi perceber um conjunto de relações e mecanismos presentes e significativos em narrativas selecionadas da Literatura Sagrada do Judaísmo e do Cristianismo, que pudessem fazer aflorar sofrimentos,

processos terapêuticos e seus resultados, bem como reações a esse processo, presentes nos textos e no processo interpretativo.

Ao final, o livro foi construído em duas partes: a primeira parte trata de Experiências e Narrativas Bíblicas, com um total de nove capítulos. Na sua diversidade de abordagem e de temas específicos, todos eles referem à questão que perpassa o conjunto todo: a) a iminente e constituinte observação acerca de sofrimentos causados em pessoas que padecem por causa de vários tipos de doenças, que geram segregação, discriminação, abandono e empobrecimento; b) a busca por parâmetros que orientem pesquisa e práxis rumo à superação dessa realidade em diferentes áreas de conhecimento; c) a certeza de que as Ciências da Religião e áreas afins podem e devem contribuir para essa outra realidade possível.

Todos os capítulos colocam em seu centro a arte de cuidar e de curar, em vários níveis de realidades, perspectivas, processos terapêuticos e de prevenção. São vários os personagens, vários também são os tempos e as fontes analisadas. Semelhantes, contudo e sem negar suas diferenças, são as experiências de sofrimento causado por doenças, bem como a alegria manifesta por cuidado, terapia e cura recebidos. No fundo, cada qual a seu modo, trata de processos de humanização das relações humanas em nível pessoal, social e global.

A segunda parte do livro, vinculada com a primeira, tem uma perspectiva mais ampla, e trata de Reconstrução de Relações de Gênero, Poder e Cuidado, com quatro capítulos. Igualmente interdisciplinar e, sobretudo, em abordagem de suspeição e por meio de inquietações, são questionados temas atuais como a violência e o autoritarismo, as relações de gênero e a demonização da mulher. Todos eles também têm como objeto de pesquisa, em suas diversas abordagens interdisciplinares, partes da literatura sagrada do Judaísmo e do Cristianismo.

Ambas as partes do livro têm por objetivo analisar textos e tradições que denunciam doenças e relações violentas, em suas multifacetudes, como engendradoras, causadoras e mantenedoras de discriminação, marginalização e aumento de sofrimento. Discursos de ódio e de discriminação fazem parte dos processos de adoecimento, de violência e banalização do sofrimento. Interromper esse fluxo e romper com suas estruturas é substancial para seu tratamento. Por isso, qualquer forma de cuidar e curar é existencial e premente em cada tempo que é transpassado por relações de poder que não cuida, mas machuca, que não cura, mas torna mais doente e, junto com isso, empobrece e marginaliza ainda mais.

O título *A Honrosa Arte de Cuidar e Curar* foi motivado e inspirado na práxis terapêutica relacional compassiva, ética, amorosa e competente de Jesus, mas tem sua origem em tempos mais remotos: o tempo de Hipócrates, o 'pai da medicina', que considerava a medicina – de sua época, e como desafio também para a de hoje – como a mais honrosa de todas as artes e técnicas. Ciências, Tecnologias e Humanidades estão a serviço (*therapéia*) da dignidade da vida, seja em sua preservação ou restauração. Caso contrário, são ou tornam-se charlatanices, mecanismos de ganância, amor ao dinheiro e apego ao poder ensoberbado e autoritário, aproveitamento da fragilidade de pessoas vulnerabilizadas, portanto, de violências múltiplas que desacreditam qualquer profissional de qualquer área de conhecimento.

Que este nosso trabalho esteja a serviço do trabalho de muita gente profissional na área da saúde em suas múltiplas dimensões, em perspectiva integral. Que a vida seja o nosso referencial e diferencial maior quando refletimos e agimos em prol de cuidar e curar!

PREFÁCIO

ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: PERTINÊNCIA DE UM DEBATE

Carolina Teles Lemos

O contexto sociocultural da pós-modernidade coloca o ser humano diante de uma crise de identidade (GIDDENS, 1991). Em tal contexto, apesar do alto grau de independência e domínio possibilitado pela ciência e a técnica, os indivíduos vivem numa situação de desamparo e angústia existencial. Em reação a essa sensação de desamparo, surge na sociedade atual uma forte tendência de busca de valores sobrenaturais no mundo da religiosidade (BERGER, 2007; HERVIEU-LÉGER, 2015; STEIL; TONIOL, 2013). Essa tendência leva a um crescente interesse acadêmico por pesquisar esse fenômeno devido a suas implicações para o bem-estar e a qualidade de vida das pessoas. Um dos aspectos postos em evidência em tal contexto é a relação entre religião, espiritualidade e saúde.

Em que pese o fato de que a pós-modernidade, com seus desconfortos, tenha posto em cena a necessidade de se encontrar sentido ao que se está vivendo, a relação entre religião, espiritualidade e saúde já é muito estreita desde os primórdios da civilização. Ainda que as tecnologias da saúde e os profissionais que com elas trabalham tenham se distanciado e até negado a relação entre religião, espiritualidade e saúde, as pessoas comuns não o fizeram. Em suas vidas cotidianas mantêm um repertório de crenças e práticas

religiosas e de espiritualidade e a ele recorrem sempre que sentem necessidades de sentidos ou quando estão experienciando doenças ou limitações da vida. O que está ocorrendo agora é uma mudança na forma como tal relação é percebida tanto por pesquisadores e pesquisadoras da área, como por profissionais da saúde. A ciência em geral, e a medicina em particular, com suas tecnologias de cura evoluiu muito e alimenta um discurso de que pode oferecer solução para a maioria dos problemas humanos. No entanto, nos últimos anos percebe-se na sociedade em geral e nos ambientes médicos, uma tomada de consciência de que a medicina convencional é insuficiente para solucionar determinadas doenças, exigindo diferentes perspectivas e abordagens sobre saúde/doença. Um dos aspectos chamado à reflexão nesse contexto é a espiritualidade e suas interfaces com a saúde/doença/morte. Houve, portanto, um significativo aumento de pesquisas que investigam essa temática. Tais pesquisas evidenciam que a religiosidade e a espiritualidade podem influenciar decisões, auxiliar no processo de aceitação do sofrimento, e intervir de forma direta na saúde física e mental (KOENIG, 2005; ALVES *et al.*, 2016), produzir satisfação pessoal, conforto, proteção, distração e inclusão social (ESPINHA *et al.*, 2017) alimentar o otimismo, a esperança, reduzir a sensação de depressão e tristeza, ajudando as pessoas a serem mais otimistas, felizes e satisfeitos com os pequenos prazeres da vida e mostrar esperanças para o enfrentamento de doenças (PINTO *et al.*, 2017). Esses estudos evidenciam que a religiosidade e a espiritualidade têm se constituído como um elemento integrante da forma como as pessoas percebem, experienciam e representam a doença e a saúde. As formas de sentir e de expressar a dor são regidas por códigos culturais e a própria dor, como fato humano, constitui-se a partir dos significados conferidos pela coletividade, que sanciona as formas de manifestação dos sentimentos.

Em pesquisas anteriores (LE MOS, 2002), percebemos que, independentemente da forma que tomam as diferentes expressões religiosas e os rituais de cura presentes no campo religioso, grande

parte delas relaciona a doença como algo indesejado pela divindade e fora de seus planos, portanto, coisa muito mais próxima dos atos realizados pelos espíritos do mal ou de acordo com a vontade deles. Nesses casos, a doença se apresenta como fator de desordem, de caos assustador, de algo que necessita ser retirado da realidade da existência humana para que esta volte a se tornar compreensível. O que teria levado as pessoas a experienciarem a doença dessa forma? que processos socioculturais e religiosos ocorreram que acabaram por representar a doença tão negativamente? Entende-se que houve, sim, uma longa construção de representações negativas em relação à experiência da doença e da morte. Isso também se evidencia em textos sagrados das religiões, bem como as representações positivas que buscam e alcançam superação de sofrimentos causados por doenças e suas tantas causas (RICHTER REIMER, 2021/2008).

Embora a cultura atual seja marcada por uma compreensão negativa sobre a doença e a morte, novos significados a essas experiências estão sendo construídos. Hoje se percebe a convivência entre teodiceias tradicionais e novas formas de espiritualidade e de expressões religiosas, constituindo-se progressivamente em fontes de significados às mais diferentes situações do viver e do morrer. Essas novas concepções buscam responder a questões como: o que ocorre com as relações entre religião, espiritualidade e saúde, nos casos em que a saúde não está disponível? o que ocorre com os familiares daqueles que perderam a batalha contra alguma doença? o que ocorre, além disso, com os familiares de alguém cuja vida foi ceifada por uma morte violenta? Em resumo, quais são os sentidos possíveis estabelecidos entre religião, espiritualidade e saúde para o viver e o morrer nas mais diferentes circunstâncias? como aparecem tais temáticas nos programas de formação dos profissionais de saúde? como tais aspectos são considerados no âmbito das políticas públicas que provêm serviços de atendimento à saúde?

Ainda que respostas a essas questões estejam sendo construídas, grande parte das investigações concentra-se no aspecto do

sentido à saúde, deixando um vazio no que tange ao sentido e às formas como as pessoas o buscam, quando em situações de morte eminente de si mesmo e/ou de um familiar. Os profissionais de saúde raramente recebem (in)formações adequadas para abordarem a temática junto a seus pacientes, representando, assim, um desafio aos currículos e projetos pedagógicos de tais cursos. As políticas públicas carecem de programas de formação relacionados às práticas de saúde integrativa. O aspecto da morte ainda é um tabu, que precisa ser melhor cuidado nas investigações sobre a temática.

Na mesma trilha da carência de investigações substanciais sobre os sentidos do morrer se estende a pouca atenção dada sobre a relação entre espiritualidade e o enfrentamento da ideação suicida. De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS/WHO), anualmente cerca de 700 mil indivíduos tiram a própria vida e há um número ainda maior de tentativas de suicídio. Uma das possíveis causas para a ideação e a realização de suicídios se deve a uma profunda falta de sentido à vida. Se, como afirmamos acima, atualmente há uma gama imensa de formas de espiritualidade disponíveis nas sociedades, algumas questões se põem: as pessoas que estão com ideação suicida apresentam alguma forma de espiritualidade? a espiritualidade pode influenciar, nos momentos de conflito, a opção pela vida? é possível ativar a espiritualidade em pessoas com ideação suicida? se sim, a espiritualidade contribui para o enfrentamento do pensamento suicida?

Considerando os aspectos das discussões sobre as relações entre religião, espiritualidade e os sentidos do viver e do morrer, a obra que ora é colocada nas mãos do leitor e da leitora, *A Honrosa Arte de Cuidar e Curar*, é muito bem vinda e, certamente, traz uma grande contribuição a tal reflexão. Boa leitura!

REFERÊNCIAS

- ALVES, Dailon de Araújo *et al.* Cuidador de criança com câncer: religiosidade e espiritualidade como mecanismos de enfrentamento. **Revista Cuidados Paliativos**, v. 7, n. 2, p. 1318-1324, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/cuid/v7n2a.pdf>. Acesso em: 18 mai. 2023.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução: José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 2007.
- ESPINHA, Daniele Corcioli Mendes *et al.* Opinião dos estudantes de enfermagem sobre saúde, espiritualidade e religiosidade. **Revista Gaúcha de Enfermagem**, v. 34, n. 4, p. 98-106, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rgenf/a/Fj8d5PdW5Mvbx5zGhcqZFLN/?lang=pt>. Acesso em: 18 mai. 2023.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. 2ª Reimpr. São Paulo: Ed. da UNESP, 1991.
- KOENIG, H. G. **Espiritualidade no cuidado com o paciente**: por quê, como, quando e o quê. São Paulo: FE Editora Jornalística Ltda., 2005.
- HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LEMOS, C. T. Religião e saúde: a busca de uma vida com sentido. **Fragments de Cultura**, v. 12, n. 3, p. 479-510, 2002.
- PINTO, C. *et al.* Construção de uma escala de avaliação da espiritualidade em contextos de saúde. **ArquiMed.**, v. 21, n. 2, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/am/v21n2/v21n2a02.pdf>. Acesso em: 05 out. 2017.
- RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das Mãos**: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos: Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2021. E-Book gratuito. [original 2008]
- STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In: GIUMBELLI, Emerson; BÉLIVEAU, Verónica Giménez (orgs.). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI**. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 137-158.

The background is a vibrant, abstract composition of thick, expressive brushstrokes. The color palette is dominated by deep blues, bright reds, and a central burst of yellow and orange. The strokes are layered and textured, creating a sense of movement and depth. The overall effect is reminiscent of a dynamic, multi-colored ink or paint splatter.

Parte

1

**EXPERIÊNCIAS
E NARRATIVAS BÍBLICAS**

1

*Flávio Augusto de Sousa Oliveira
Ivoni Richter Reimer*

O SILÊNCIO E A ARTE DA ESCUTA EM JÓ:

**HERMENÊUTICA, LITERATURA
E TERAPÊUTICA EM BUSCA
DO DIÁLOGO QUE CUIDA E CURA**

*“Perdi muito tempo até aprender
que não se guarda as palavras,
ou você as fala, as escreve,
ou elas te sufocam”
(Clarice Lispector)*

INTRODUÇÃO

Uma inspiração para este capítulo foi a história contada por Benjamim (1996, p. 114) sobre os soldados que voltavam da Primeira Guerra Mundial: “sem uma história para contar, corroídos pelo silêncio e pela violação da regra que requer a partilha da experiência” com seus pares e com os demais. Diante da brutalidade que vivenciaram, estes seres humanos saíram traumatizados no corpo e na mente, apresentando sérias lesões nas capacidades comunicativas. Não conseguiam mais se expressar diante do sofrimento imposto a eles.

Escolhemos o livro de Jó como objeto de análise, pois consideramos que ele apresenta diversos tipos de silêncios, falas e diálogos significativos. Nossa investigação concentra-se nos significados dos tipos de silêncios, das falas que adoecem e das que curam. Quais os significados desses silêncios diante de tragédias coletivas e pessoais, como as representados em Jó?

Realizamos um exercício fenomenológico e hermenêutico dos tipos de silêncio encontrados no livro de Jó através de uma leitura heurística (RIBEIRO, 2020), em busca de seus amplos significados e sentidos. Consideramos os conflitos e as tensões presentes em Jó como algo significativo na sua compreensão e entendemos que o conflito é algo próprio do ser humano (RICHTER REIMER, 2021).

Nossa análise dos silêncios em Jó se aproxima da visão de Gadamer (2015), para quem o silêncio em um texto pode ser utilizado

como a capacidade de o sujeito trabalhar sua contradição constitutiva, sua relação com o outro. Nesta perspectiva, compreendemos o silêncio como 'o não dito' na escrita, na medida em que estabelece a relação do sentido com o imaginário, com a língua e com a ideologia nos textos. Deste modo, é possível falar sobre os efeitos de sentido, uma vez que o que está em jogo é a relação de diferentes formações discursivas com diferentes sentidos.

Em nossa compreensão desse jogo hermenêutico em Jó, diferenciamos o gênero literário poético utilizado na sua redação, o processo de construção histórico-cultural e as singulares representações que dele surgem (CROATTO, 2009). Consideramos que o livro de Jó é um texto literário-poético (TERRIEN, 1994; REIMER, 2006) que possui formas específicas e simbólicas de se comunicar.

O olhar hermenêutico fenomenológico norteia este diálogo e nos aproxima da preocupação com a saúde e o cuidar das relações (RICHTER REIMER, 2021). Nesse sentido, a fenomenologia se expressa como esforço de compreensão das formas do ser e como uma atividade de reflexão-crítica a respeito de este ser humano, suas vivências, potencialidades e limitações (DICHTCHEKENIAN, 2011).

O que propomos são interconexões teóricas (SILVEIRA, 2016) entre a hermenêutica do livro de Jó e a abordagem psicossocial¹ de Dunker (2021; 2017), conjuntamente com perspectiva da literatura e da sensibilidade ao tratarmos do silêncio e da escrita (CORBIN, 2021; ORLANDI, 2007).

Ao final, destacamos uma proposta dialógica (MORIN, 2015) existente no texto de Jó e a uma percepção libertadora contemplativa (SCHWIENHORST-SCHOENBERGER, 2011; GRUN, 2014; 2017) como caminho de saúde para uma sociedade adoecida pelo excesso

1 Na área da saúde mental, a abordagem psicossocial possibilita articular ciência, práticas clínicas e sociopolíticas, compreendendo os atores em seu cotidiano, o que envolve as dimensões psíquicas, sociais e culturais através das quais os protagonistas, individual e coletivamente, se posicionam.

de informações e valorizar o silêncio-escuta como atitude terapêutica relevante para o nosso tempo e espaço. Defendemos a hipótese que existe uma ampla escola do silêncio no texto bíblico de Jó e que diversos tipos de silêncios são ali representados: o silêncio como imposição e o silêncio que expressa o cuidado consigo e com as outras pessoas que sofrem.

OS SILÊNCIOS E A ESCRITA EM JÓ: A HERMENÊUTICA POÉTICA E A REPRESENTAÇÃO DE CONFLITOS PESSOAIS E COLETIVOS

*“É preciso saber o quanto fica, sempre,
de não dito quando se diz algo”*

(Gadamer)

Existem diversos textos bíblicos que tratam sobre a questão do silêncio, e eles revelam diversas perspectivas. São textos profundos que revelam revoltas internas e gritos da alma. Em Sl 22,1², o brado “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” revela a urgência de respostas sobre o silêncio que incomoda. Isso é reforçado pelo “não te faças de surdo, se te calas serei como tantos que morrem” (Sl 28,1). Já em Am 5,13 notamos outro sentido sobre o silêncio, quando se adverte que “o prudente se cala em momentos de desgraças”. Em Lm 2,10 há uma associação entre silêncio e luto durante o período do exílio neobabilônico: “Os líderes de Sião sentam no chão em silêncio; despejam pó sobre a cabeça e usam veste de lamento”.

De uma forma panorâmica, vimos que existe a expressão de uma linguagem sobre o silêncio, que é valorizada de Gênesis ao

Apocalipse. Em Ap 8,1 existe o silêncio longo e grave após abertura do sétimo selo. Significativo, para nossa abordagem hermenêutica poética é a compreensão de que o silêncio precede a criação (CORBI, 2021): como uma silenciosa página em branco que representa um elo entre o nada e a criação (Gn 1,2). Esta representação poética da escrita como fala que rompe com o silêncio foi retomada no livro de Jó.

Com a hermenêutica heurística³ (RIBEIRO, 2020) chegamos a uma abertura de significados na compressão do livro de Jó em seu contexto de vida redacional. A redação final de Jó, com seu imaginário dualista incipiente, corresponde ao período do pós-exílio hebreu, onde o povo já estava sob o domínio do império persa (REIMER, 2017). Este era o ambiente pós-exílico que deu vida ao texto de Jó, qual seja, uma comunidade hebraica que levantava várias interrogações e questões que advém de sua própria experiência de sofrimento, empobrecimento, adoecimento e que busca manter sua integridade e identidade. Uma comunidade pós-exílica em crise, pois tinha perdido, praticamente, tudo e questionava sobre o abandono de Deus desde o desterro na Babilônia. Esta situação de colônia e de abandono existia tanto na Palestina quanto em outras regiões periféricas espalhadas pelo mundo da época. Na visão deuteronomista, essa gente era 'o povo pobre da terra', citado em 2 Rs 24,14; 25,12 (GOTTWALD, 2011).

O domínio do Império Persa sobre os hebreus (539-332 a.C.) não aliviou as pressões: era uma época de crise socioeconômica grave. Com Ciro, o grande, todo um sistema de aparelhamento político e contínuo de recolhimento de tributos foi desenvolvido. Dario (522-486 a.C.) agravou a situação ao decretar que os impostos deviam ser pagos em moeda, o que piorou a vida dos pequenos

3 A leitura heurística pode desdobrar-se em pelo menos duas vertentes fundamentais. Numa, o interesse do leitor é compreender o que é um texto; na outra vertente, está interessada não na condição intrínseca de um texto, mas no sentido que aquele texto tinha quando foi escrito e aos olhos de quem o tinha escrito (RIBEIRO, 2020, p. 613).

fazendeiros israelitas e suas famílias, pois tinham que conseguir vender sua produção antes de honrar seus compromissos. Se houvesse seca ou queda nos preços da colheita eles faziam mais dívidas ou tinham que hipotecar (ou arrendar) seus bens. Até mesmo alguns mais abastados israelitas exploravam os mais pobres do seu próprio povo⁴ (CERESKO, 2004, p. 77).

Percebemos que esta crise do exílio trouxe consigo uma crise de identidade. O desafio era de não apenas sobreviver, mas assentar bases para um futuro e não perder sua identidade, suas raízes. Esta tarefa se deu pelo caminho da reconstrução física (nas comunidades em Judá e Jerusalém), mas também pela extensa produção literária neste período histórico (CERESKO, 2004).

Como forma de fortalecimento diante desta situação de caos histórico-existencial, estes e estas escribas⁵, se sentindo fracos, empobrecidos e adoecidos nessa realidade, recorreram à poética hebraica e escreveram um drama (TERRIEN, 1994) como forma de por fim ao seu longo período de silêncio imposto, um tempo cheio de angústias, medos e tensões.

Estes escribas-poetas escrevem para um público tentando provocar sua reação (TERRIEN, 1994) e constroem um dramático jogo do silêncio. Na literatura estes jogos são preciosos, sendo que “o ponto máximo de suspense e da preparação da surpresa envolve a alta capacidade de reter o silêncio e de trabalhar o vazio” (CORBI, 2021, p. 68).

4 Ver o texto bíblico de Neemias 5.

5 Relacionamos esta vasta produção literária aos escribas-poetas do império persa que vivia nas províncias e periferias da época (GOTTWALD, 1998), dentre os quais evidenciamos que havia mulheres poetas, sábias e eruditas neste papel de destaque na produção e preservação cultural. Mesmo naquela cultura patriarcal, elas ocupavam seu lugar, mesmo que colocadas à margem do poder (CERESKO, 2004). Sobre mulheres que protagonizaram em vários períodos no Antigo Testamento, ver Richter Reimer (2005, p. 37-48).

Ao analisarmos o livro de Jó, percebemos que sua escrita poética revela uma tensão entre equilíbrio e desequilíbrio nas falas e silêncios expressos entre os personagens. Nos capítulos com as falas de Jó e seus amigos-debatedores (Jó 4-26) notamos que a conversa não evolui, no sentido de aliviar o sofrimento de Jó. Fica a nítida sensação do gênero literário das antigas disputas em busca de um vencedor, nos quais o que importa é quem vence, quem tem 'a razão' ou a 'verdade', o que sobressai sobre a situação do outro, no caso, o ser humano em sofrimento.

Relacionamos esta nossa percepção dos tipos de silêncios em Jó com os estudos sobre a linguagem de Orlandi (2007), a qual afirma existirem dois tipos básicos de silêncios: o silêncio que é imposto, ou seja, é colocado como uma forma de dominação em que o sujeito é excluído, ficando sem voz e sem sentido; e o silêncio proposto como opção livre, uma forma de resistência, de defesa e proteção.

Concordamos com Orlandi (2007) sobre o poder do silêncio na linguagem. Ele é um fator essencial, pois possui uma condição de significar, sendo ele o próprio significado, não apenas um complemento na linguagem. Assim, nos distanciamos do senso comum de que o silêncio é o calar-se ou a ausência de som, algo que, em tempos de hiper informação, na era da linguagem-instrumento, pode ser tomado como dispensável ou mesmo indesejado. A autora reforça a ideia de que existem casos, inclusive, em que o silêncio está intimamente relacionando com patologias psicológicas. Sabemos que no meio de tanto barulho, poucas vezes conseguimos perceber que o silêncio - tal como a vida, a morte e o tempo - é algo que faz parte em do nosso ser-no-mundo:

O silêncio é assim a 'respiração' (o 'fôlego') da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é "um", para o que permite o movimento do sujeito (ORLANDI, 2007, p. 13).

No livro de Jó percebemos um grande jogo hermenêutico-poético entre três condições básicas do comunicar: o silêncio, o ouvir e o falar. Deus, por exemplo, promove toda a trama (Jó 1-2), mas fica em silêncio a maior parte do livro. Com Nunes (2006), entendemos a complexidade desse jogo hermenêutico-poético: quando ouvimos, ouvimos sons como quem ouve uma melodia em uma música, mas depois, passamos a nos voltar para a significação daquilo que nos é transmitido.

Essa escrita poética pós-exílica em Jó é bela e paradoxal. Ela encontra uma forma de falar sem destruir o valor do longo período de silêncio no exílio:

Quem se cala não preserva o silêncio. Mas ao conferir uma forma ao silêncio e ao vazio, preservemos o silêncio e o vazio. Esse é o paradoxo. Existe uma literatura que destrói o silêncio [...], mas existem pouquíssimas obras – e estas que contam e sempre contarão para mim – que ampliam o silêncio; que não conservam o silêncio, mas o transmitem (esta é a palavra certa) (HANDKE *apud* GRUN, 2017, p. 91).

Entendemos que poética de Jó revela o que Corbi (2021, p. 14) chama, em sua história das sensibilidades, de “lugares de silêncio”. Existem lugares que impõem o silêncio, como a intimidade do quarto (Mt 6,6), as prisões, os desertos e, certamente, a condição de exílio. Neste sentido, o exílio provocou seus silêncios, marcas e angústias profundas no povo hebreu. O silêncio do pós-exílio é representado na construção poética do personagem Jó, e passa a ser lugar de resistência às condições de opressões. É assim que entendemos que Jó se assemelha ao silêncio dos soldados que vivenciaram os horrores em tempos de guerra, citado inicialmente.

Compreendemos, assim, que a escrita de Jó se apresenta como forma de resistência e de protesto. “A função de um protesto é questionar os modos de falar e de pensar que se aninharam na cabeça das pessoas” (GUN, 2017, p. 108). Tanto quanto os profetas

do Antigo Testamento (Jeremias, Amós, Isaías, por ex.), o livro de Jó aponta para a situação de opressão política e religiosa sobre um povo. Afirmamos que uma das funções da escrita poética de Jó é apresentar o valor do falar, e, sobretudo, dos silêncios em momentos oportunos. E existe outra condição ligada à poesia: a possibilidade de silêncio. Neste sentido, o silenciar faz parte do falar, e entendemos “o silêncio como lugar de resistência” (CORBI, 2021, p. 17).

O DISCURSO DO SILÊNCIO: AMIGOS E O PROCESSO DE ESCUTA (JÓ 2,11-13)

*“A escuta é também a arte de nos
tornarmos outros para nós mesmos,
e deixarmos que o outro se torne
um habitante de nós”*

(Christian Dunker)

O primeiro texto que destacamos sobre o silêncio vem logo após a descrição das tragédias que atingiram o personagem Jó, levando-o ao sofrimento extremo e a perder tudo, inclusive a saúde:

11 Quando três amigos de Jó, Elifaz, de Temã, Bildade, de Suá, e Zofar, de Naamate, souberam de todos os males que o haviam atingido, saíram, cada um de sua região. Combinaram encontrar-se para juntos, irem mostrar solidariedade a Jó e consolá-lo.¹² Quando o viram à distância, mal puderam reconhecê-lo e começaram a chorar em voz alta. Cada um deles rasgou seu manto e colocou terra sobre sua cabeça. ¹³ Depois os três se assentaram no chão com ele, durante sete dias e sete noites. Ninguém lhe disse uma palavra, pois viam como era grande o seu sofrimento. (Jó 2, 11-13)

Notamos que a narrativa de Jó 2,11-13 traz a ideia de que tenha decorrido algum tempo desde a tragédia vivida por Jó e a chegada dos amigos. Eles “vieram de longe” (Jó 2,11). Os ritos de luto (“manto rasgado e terra sobre a cabeça” - Jó 2,12) mostram que os amigos esperavam a morte iminente de Jó (TERRIEN, 1994) e suas motivações iniciais eram de consolo, pois houve o silêncio de quem não encontra as palavras apropriadas. Terrien (1994, p. 74) acrescenta que o silêncio de Jó, por um longo período, pode ter incomodado e provocado percepções sobre sua desintegração religiosa.

Vimos que o discurso do silêncio está sendo apresentado: “Sete dias e sete noites” de silêncio revela um recurso estilístico poético-literário e simbólico para descrever um tempo completo, semelhante à semana da criação (Gn 1). Já a posição em que os corpos se encontram (“assentados no chão com ele”) denota uma atitude correta de quem não fala de cima para baixo, de uma posição superior, mas que desce ao nível de quem está sofrendo, em prontidão para ouvir e ajudar (SCHWIENHORST-SCHÖENBERGER, 2011).

Compreendemos que o sentar-se “sobre cinzas” (Jó 2,8) representa o luto e a tristeza, contudo, o ato de se sentar representa, na Bíblia, uma expressão de reflexão, o parar para ouvir: “Maria, sentada aos pés do Senhor, escutava sua Palavra” (Lc 10,39). Textos e imagens que nos mostram como mulheres poder ser modelos de reflexão a ser imitadas e reinterpretadas na história (RICHTER REIMER, 2014, p. 1322). Quem se senta para ouvir se coloca em uma posição em que está aberto tanto às palavras quanto ao silêncio e ao outro/a, pois sua percepção está aberta e capaz de captá-lo (GRUN, 2014, p. 36).

Notamos que esta dinâmica (entre o silêncio e a fala) está expressa por todo o livro de Jó. Um capítulo vai retroalimentando o outro, mesmo que sem fechar a questão do sofrer humano ou apresentar respostas definitivas.

Compreendemos que o silêncio inicial dos amigos de Jó representa uma postura saudável da presença em momento de luto e sofrimento humanos extremos. É o silêncio diante do luto da perda de um ente querido. É o tipo de silêncio como escuta que supera a fala rápida e superficial. Esse é o silêncio de quem sabe que o corpo também fala, e o respeita (WALTKE, 2015). Pois “a alma das coisas nem sempre está nas palavras [...] para retornarmos a posse de nossas palavras, por consequência, de nossas vidas, é necessário passar pelo silêncio” (THOUREAU *apud* CORBI, 2021, p. 129).

Traçamos uma interconexão com a abordagem psicossocial para entendermos este processo de escuta saudável a partir de Jó e percebemos que o texto de Jó 2,11-13 apresenta a estrutura de um encontro. Os amigos “combinaram encontrar-se” (Jó 2,11) e, simplesmente, se encontram e se calam diante da dor e do sofrimento do outro. Isto fica evidente quando relacionamos tal postura com o processo terapêutico moderno: a arte da escuta pressupõe a estrutura de um encontro em que as falas e os silêncios se alternam entre os personagens e onde sustentar a presença, mesmo que em silêncio, é mais importante do que manter seu papel formal ou de poder diante do outro/a (DUNKER, 2021).

Com Dunker (2021), afirmamos que esta escuta com qualidade, que os amigos de Jó apresentaram inicialmente no livro, é algo que pode ser aprendido através de recursos, técnica e exercício, mas principalmente, se colocando de forma aberta para o outro/a e buscando a experiência cotidiana de se colocar aberto para o outro. Para ouvir adequadamente é preciso suspender o exercício de poder e compreender que a “escuta é uma atitude ética e política” (DUNKER, 2021, p. 42) e completa:

A verdadeira escuta é um ato político porque ela suspende os lugares constituídos para colocar todo o centro e poder nas palavras que estão efetivamente sendo ditas, independentemente de quem pronunciando-as. Quando as práticas feministas insistem na interrupção

da fala da mulher pelo homem (*maninterrupting*), do silenciamento, na desclassificação (*gaslighting*), na tradução ou apropriação de ideias (*bropropriating*), na determinação do sentido da conversa (*mansplaining*) que os homens habitualmente impõem às mulheres, elas estão denunciando exatamente isto (DUNKER, 2021, p. 96).

Esse 'silenciamento de' é prática de poder exercido sobre outrem, e isso também acontece no livro de Jó. Destacamos um texto pequeno, mas significativo, que narra a única fala de uma mulher no livro e seu total silêncio posterior: "Persiste na sua integridade? Amaldiçoa a Deus e morre de uma vez! Ele respondeu: Falas como uma insensata: se recebemos de Deus os bens, não deveríamos receber também os males?" (Jó 2,9-10).

Para Terrien (1994), este texto, no original em hebraico, é passível de diversas interpretações. Contudo, o texto sempre traz a ênfase na fala da mulher, que ela deseja a manutenção da integridade de Jó (Jó 1,2) e que ele possa terminar bem sua vida, que se abrevie o sofrimento quando não é mais possível revertê-lo:

Segundo a mentalidade hebraica antiga, que não admitia sanção na outra vida, a morte súbita era uma perspectiva mito superior à de uma morte lenta entre torturas físicas e mentais. Se esse é o caso aqui, o conselho da mulher de Jó é inspirado no bom senso e no amor conjugal (TERRIEN, 1994, p. 71).

Com essas observações, propomos superar algumas equivocadas e misóginas interpretações desse texto, acerca da fala e do silêncio da mulher: o texto expressa uma tensão entre opiniões na medida em que o poeta jobino usa a palavra *nebalót*, *vinda da raiz nabal* "louco, insensato". Entretanto, apesar da expressão forte, Jó não diz "és uma louca", mas apenas compara a linguagem utilizada pela mulher com a daqueles que se tornam loucos por causa do sofrimento intenso (TERRIEN, 1994, p. 72).

Voltamos à dinâmica entre a fala e a escuta: é preciso reduzir a importância que conferimos à imagem de nós mesmos e romper com nossa identificação com os personagens que exercem poder sobre os outros e acreditar no que está sendo dito por quem está sofrendo.

Dunker (2017) afirma que, através da história e em culturas distintas, aqueles que não assumem uma posição de poder e se colocam na periferia político-cultural, como os bufões da Idade Média e os palhaços modernos, são melhores ouvintes, pois suas pretensões de poder estão suspensas. O autor destaca que o termo *empatia* vem da raiz grega *páthos* que remete tanto à paixão quanto ao sofrimento e, ainda à capacidade de afetar-se pelo outro. *Páthos* está mais para a dimensão do conflito do que a de simpatia, enquanto identificação. Simpatia, com seu prefixo grego *syn*, tem um caráter de 'sentir junto' e importante no processo da escuta, na *empatia* o processo de escuta caminha em direção de nossa vulnerabilidade, de nossas insuficiências e incapacidades na resolução de problemas e dores. Se houver empatia, ela nos transforma (DUNKER, 2021, p. 121).

Concordamos que existe a necessidade de aprender a ler os tipos de silêncios tanto nos textos quanto em nossas relações cotidianas:

Há o silêncio agoniado daqueles que precisam ocupar o vazio com qualquer coisa, ainda que sejam palavras vazias. Há o silêncio constrangido dos que não sabem onde colocar as mãos, e por isso elas se avolumam de modo insuportável. Há o silêncio que pergunta desesperadamente: o que ele quer ouvir? E há o silêncio morto, vazio que surge como uma espécie de branco. Há muitos silêncios, mas há aquele que às vezes pode durar muito pouco, do ponto de vista de sua extensão, podendo aparecer com um pequeno suspiro ou um sorriso de soslaio, mas que diz de alguma forma que podemos ficar em silêncio. (DUNKER, 2021, p. 102)

Entendemos que a escuta do silêncio que os amigos, inicialmente, praticam com Jó envolve acolhimento e empatia, pois eles assumem a perspectiva do outro, e suas próprias razões. Grun (2017, p. 51) descreve bem e de forma prática essa dinâmica do ouvir e falar:

É agradável falar com uma pessoa que sabe ouvir. O diálogo se torna automaticamente mais profundo e alcança lugares mais remotos do coração. Por outro lado, é altamente desagradável conversar com uma pessoa que não ouve. Tenho a impressão de que essa pessoa não ouve nem a si mesma, nem a pessoa que fala.

O tipo de silêncio representado nesta parte do livro de Jó é o de uma escuta acolhedora por parte dos amigos. Veremos a seguir, como um silêncio de uma dor muito intensa que está prestes a explodir em palavras fortes em Jó 3.

A RUPTURA DO SILÊNCIO DE JÓ: O SILÊNCIO COMO TREVAS DO SER

Após o tempo de a tragédia ter atingido Jó e dos “sete dias e sete noites” em que o vazio do silêncio intenso fizeram parte da ação dramática do texto, Jó quebra o seu silêncio com um grito alucinante (Jó 3) na abertura da parte poética. Percebemos que o silêncio é quebrado de uma forma significativa em nossa investigação sobre os tipos de silêncios no livro de Jó. Notamos que a poética de Jó 3 se aproxima dos jogos de suspense e vazio da escuta psicanalítica contemporânea onde:

O ponto máximo de suspense e de preparação da surpresa envolve a alta capacidade de reter o silêncio e de trabalhar o vazio, de preparar a hospitalidade para a chegada do estrangeiro inesperado, mas também o jogo no qual a loucura, como jogo entre o sentido e a falta de sentido, dará sua palavra (DUNKER, 2021, p. 88).

Destacamos que diversos tipos de sofrimento aparecem nos tratados e análises de literaturas modernas, dos quais podemos sintetizar um tipo descrito como “silêncios como trevas do ser” (CORBI, 2021, p. 148). São silêncios que representam momentos em que o ser humano se encontra sob a ameaça de aniquilamento, de completa incomunicabilidade, de ameaça diante do outro que o remete ao nada.

Com a nossa análise do texto de Jó 3 compreendemos que ele representa um grito do ser humano após um longo período de silêncio angustiante. Trata-se da ruptura de um silêncio de quem não conseguia se expressar anteriormente e que, agora, expressa um desejo pela morte como libertação da sua dor: “Morra o dia em que nasci” (Jó 3,3), “que esse dia se torne em trevas” (Jó 3,4), “por que não morri ao nascer?” (Jó 3,11). Concordamos com Schwienhorst-Schonberger (2011) que Jó 3 representa a fala de um ser humano apavorado e que se trata de um texto cheio de imagens convulsivas, de oposição entre luz e trevas, vida e morte. Esse texto expressaria uma perda de sentido e um anseio pela busca de um caminho de volta ao escuro ventre materno, como uma saída para a condição de sofrimento.

Observamos que o silêncio inicial de Jó e o seu grito-lamento posterior estão ligados às formas do não-ser (SCHÖKEL, 2017, p. 908), pois seu lamento inicial representa a expressão de uma profunda experiência de angústia existencial e perda de sentido, e o seu anseio pela morte é um desejo sincero pelo descanso de sua dor (CERESKO, 2011).

Em nossa investigação, encontramos algumas semelhanças dessa fala de Jó e a sua crise existencial-depressiva com outros textos antigos. O texto egípcio *Uma Disputa Quanto ao Suicídio* (apud CERESKO, 2004, p. 74), que retrata esse drama existencial de forma bem pessimista e trata dos prós e contras do suicídio, como uma forma de fugir do tempo e do sofrimento:

A morte está diante de mim hoje
Como o odor de mirra,
Como se sentar em uma coberta num dia de brisa...
A morte está diante de mim hoje
Como o anseio do homem ou ver a sua casa (outra vez)
Depois de passar muitos anos mantido em cativeiro. [...] No dia que se distribuíram as cotas a todos
A parte que coube a mim foi o sofrimento...
Meu deus, o dia resplandece acima da terra
e para mim o dia é sombrio...
Lágrimas, lamentos, angústia e depressão
Tomam conta do meu ser.
O sofrimento me assoberba, porque sou um ser que
(apenas) chora.

São textos anteriores ao de Jó e que representam antigas tradições de escribas e sábios (cerca de 2000 a.C.) do Antigo Oriente Próximo (como do Egito e Mesopotâmia) que já versavam sobre o sofrimento sem nenhuma razão aparente e traziam a pergunta que os seres humanos, geralmente, fazem em algum momento da vida: “Por quê” (CERESKO, 2014, p. 74).

O que encontramos, a partir de Jó 3, é uma lógica narrativa e estilo poético que vai alternando falas e silêncios dos personagens. É essa fala inicial de Jó 3 que provoca todos os debates subsequentes com os amigos-debatedores. Analisamos esse processo de fala intercalada entre os três personagens e as respostas de Jó vão seguir até Jó 25-27.

O DILEMA DO SILENCIAR OU FALAR: QUANDO A FALA MACHUCA, MAS O OUVIR CUIDA E CURA

Depois do grito-lamento em Jó 3, se iniciam os longos trechos de falas-debates que se estendem até Jó 27. Contudo, notamos três intervenções do personagem Jó no ‘meio do caminho’, que repre-

senta uma expressão de queixa contra a postura dos amigos-debatedores diante de seu sofrimento. A primeira intervenção se dá em Jó 13, com um desejo expresso de silêncio e que o deixem falar:

Meus olhos viram tudo isso, meus ouvidos ouviram e entenderam. O que vocês sabem eu também sei; não sou inferior a vocês do que vós. Mas desejo falar ao Todo-poderoso e defender a minha causa diante Deus. Vocês me difamam com mentiras; todos vocês são médicos que nada valem. Se tão somente ficassem calados, mostrariam sabedoria. [...] Aquietem-se e deixem-me falar e aconteça comigo o que acontecer (Jó 13,1-5,13)

Percebemos uma rede temática em perspectiva intratextual em Jó, ao consideramos conjuntamente o “já ouvi muitas palavras como essas” (Jó 16,1) e “esses discursos inúteis nunca terminarão?” (Jó 12, 2) com a forte crítica:

Então Jó respondeu: Escutem com atenção as minhas palavras; seja esse o consolo que vocês haverão de dar-me. Suportem-me enquanto eu estiver falando, depois que eu falar poderão zombar de mim. Acaso é dos homens que me queixo? Por que não deverá estar impaciente? Olhem para mim e fiquem atônitos, tapem a boca com a mão. (Jó 21,1-5)

Compreendemos que a queixa de Jó se dá diante dos amigos que antes havia ficado em silêncio, mas agora proferiam muitas palavras que não tinham a intenção de consolo e do cuidado. Jó ouvira palavras duras (Jó 5,19-26) e que se apresentavam em jargões tradicionais e sem nenhuma novidade para ele, que já ouvira “muitos discursos semelhantes” (Jó 16,2). O gesto de “colocar a mão sobre a boca” significa estar perplexo, pasmo (Jó 29,9); é uma experiência de espanto (Mq 7,16), mas, sobretudo, significa uma atitude de reflexão (Pv 30,32) e de escuta atenta (Jó 40,45).

Concordamos com Schwienhorst-Schönberger (2011, p. 108) que o silêncio que Jó solicita é uma condição indispensável para um ouvir cuidadoso e tolerante:

Somente quem consegue silenciar pode deveras ouvir. No caso, trata-se de um calar externa e internamente, um aquietar e emudecer de todas as vozes que sufocam aquela voz de alguém que se prepara para ouvir. [...] tal tipo de escuta é uma forma de cuidado (v.5) e de tolerância (v.3). Precisamente é isto que Jó pede de seus amigos, que possa falar sem precise lutar, constantemente, pelas condições de sua fala.

Neste sentido, Terrien (1994) destaca como a fala usurpa o lugar da dor silenciosa no livro de Jó. Observamos que os amigos de Jó mudaram de atitude ao perceberem que Jó não morrera, nem desistira de defender sua integridade (Jó 27,5) diante do mal sofrido. Eles cometem um erro terrível ao aplicar friamente a teologia da retribuição⁶ e um 'pacote fechado' com as respostas conservadoras de sua época, como se fosse uma lei-verdade impessoal absoluta que massacra o que sofre. Começam a apresentar uma visão moralista e se esquecem da realidade da graça e do consolo, quando apresentam uma religiosidade baseada no sistema de trocas, com seu apelo de mercado (Jó 41,6-11).

Concordamos com Schökel (2017) sobre o problema da não-escuta em Jó que passa a ser retratada: os amigos-debatedores não souberam e não quiseram escutar Jó, pois se preocuparam tempo todo com seu próprio *status quo* e em apanhá-lo em suas palavras, com o intuito de refutar suas razões. O que estaria de acordo com a expressão "podem zombar de mim" (Jó 21,3), que mais se aproxima da tortura ampliada pelo retrucar e debochar do que o processo de consolação e cuidado humano presente na postura inicial dos amigos.

6 Parte do Antigo Testamento (cf. Dt 7,9-16) compartilha deste ordenamento lógico da teologia retributiva (ou doutrina da dupla retribuição) como um dogma, segundo o qual *YHWH* pune ou recompensa a pessoa de acordo com sua conduta: um ordenamento lógico retributivo: cada qual colhe aquilo que semeou - apenas a pessoa perversa e ímpia é punida com a desgraça. Assim se conclui que essas pessoas têm algum pecado oculto, pois que enfrenta o mal não podia ser alguém bom. Se a pessoa fosse atingida por um desastre ou tragédia, era um pecador. O livro de Jó é um vigoroso protesto com essa doutrina (teologia) (FOHRER, 1982, p. 454-455).

Evidenciamos que existe outra parte essencial do texto poético de Jó, além do silêncio e do falar: o ouvir. “Jó respondeu: Até quando continuarão a atormentar-me e me esmagando com suas palavras?” (Jó 19,1), que são expressões significativas para demonstrar que há uma busca de alívio, contudo, ele sofre e continua se sentindo cada vez mais atormentado pelos discursos inflexíveis e intermináveis.

Teoricamente, “a fala deseja ser ouvida. A fala não pode passar despercebida” (GRUN, 2017, p. 108). Nesse contexto, percebemos que a linguagem e a própria fala são expressões ligadas às formas de poder e que existe uma forma de controle e de disciplina que objetiva o silêncio do falar, ou calar o sujeito (ORLANDI, 2007).

Como tratamos da poética em Jó, entendemos que cabe aqui uma analogia literária entre órgãos de diferentes funções: a língua (representante da fala) como um órgão que cresce, penetra; e o ouvido (representante do ouvir) como algo que acolhe. Ao desenvolver esta analogia poética ligada ao amor e ao cuidado entre o falar e o ouvir, Alves (1992, p. 92) afirma que “existem falas que são um estupro”:

É preciso saber ouvir. Acolher. Deixar que o outro entre dentro da gente. Ouvir em silêncio. Sem expulsá-lo por meio de argumentos e contrarrazões. Nada mais fatal contra o amor que a resposta rápida. Alfange que decapita. Há pessoas muito velhas que os ouvidos ainda são virginais: nunca foram penetrados. Há certas falas que são um estupro.

Percebemos que existem diversos conflitos e tensões entre as falas dos personagens amigos-debatedores e as falas e silêncios de Jó, que são significativos na compreensão hermenêutica do texto (RICHTER REIMER, 2021). Os amigos-debatedores entendem o sofrimento como castigo e impõem culpa sobre Jó em sua fala (Jó 5, 15). Existe um conflito entre a defesa de uma teologia da retribuição, presente nos discursos dos amigos-debatedores, e as respostas inovadoras por parte de Jó, principalmente a considerar o caos

como algo que faz parte da realidade humana e parte da discussão na parte final do livro, em Jó 40-41 (REIMER, 2017; OLIVEIRA, 2020).

O lugar da religião está presente nestes conflitos e tensões sobre o silêncio e a fala. Trata-se de uma expressão religiosa capaz de trabalhar esta dimensão do silêncio dos que sofrem ou que seja amplificadora do sofrimento, trazendo culpa e peso (Jó 11,13-20), representada pelo falso assistencialismo que não ouve (Jó 5,8 e 8,5s) e por respostas fundamentalistas que não apresentam saídas realistas para quem sofre profundamente (SCHWIENHORST-SCHONBERGER, 2011).

Mesmo considerando todo o distanciamento cultural do livro de Jó, concordamos com Dunker (2021, p. 102), no sentido de que este tipo de representação fundamentalista de fala e escuta ainda está vivo nas relações contemporâneas:

Fundamentalistas são aqueles que se agarram a um tipo de convicção particular e inabalável e praticam essa crença sobre os outros, eliminando, por meios violentos, crenças alternativas. Fundamentalistas tendem a acreditar que existe um e apenas um valor maior e que este não deve se misturar ou se confundir na gênese das práticas e sentimentos.

Seguindo nesta perspectiva, entendemos que os amigos-debatedores, nesta parte do livro de Jó, representam o tipo de fala fundamentalista: uma fala violenta, rígida e controladora na medida em que eles não souberam (ou não quiseram) ouvir. Notamos um excesso de discursos (Jó 4-25; 32-37) e de palavras proferidas pelos debatedores que reafirmam a expressão atemporal: “o controle vem sempre com um excesso de palavras” (DUNKER, 2021, p. 132).

Em sua adaptação teatral e contemporânea do livro de Jó, o filósofo Hadjadi (2017, p. 20) destaca que a fala dos amigos-debatedores de Jó são uma espécie de tortura vinda de onde menos se espera, não de ‘inimigos’, mas daqueles parecem gentis e amigos, mas que se portam “como a única matilha a devorar seu coração”.

Destacamos que a questão do debate, em qualquer tempo e lugar, em si mesmo não é um problema. O debate de ideias é algo saudável, mas pode ser um sinal de adoecimento, se não houver a disposição em desenvolver a escuta do outro. Em um *embate* (bater contra, cravar), uma conversa com ideias adversativas, não é necessário que o outro seja visto como adversário a ser vencido ou que nos coloquemos em condição de quem julga.

DO SILÊNCIO DE DEUS À PROPOSTA DIALÓGICA: SAÚDE E ESPIRITUALIDADE LIBERTA- DORA CONTEMPLATIVA EM JÓ

Notamos que o personagem Jó expressa seu anseio por uma resposta clara da parte de Deus no decorrer do livro a partir do seu grito de socorro (Jó 3) a qual é intensificada de Jó 20 a 31. Esta resposta almejada não vem de forma imediata e quando Deus quebra seu silêncio não é da forma como ele esperava. Os poetas souberam levar sua plateia a prender a respiração diante do suspense dramático.

Consideramos significativa a indagação “por quê?”, expressa em Jó 3,11 20, a qual relacionamos de forma intertextual aos questionamentos “meu Deus, por que me abandonaste?” (Sl 22,2; Mt 27,46) e ao “por que me esqueceste?” (Sl 42,10). As indagações sobre o silêncio de Deus nos indicam que em Jó não existe apenas preocupação em tratar apenas do sofrimento e da morte físicos, mas do sofrimento representativo de um tipo de morte como o abandono de Deus, a morte de uma relação.

O livro de Jó questiona o silêncio de Deus para um povo e para seu (anti) herói Jó. O texto de Jó demonstra como o silêncio

de Deus pode ser vivenciado como tragédia por aqueles que interpretam o silêncio como indiferença, ausência ou abandono. A sua ausência silenciosa põe em dúvida a existência e o cuidado de Deus. Eis a tragédia do silêncio (CORBI, 2021, p. 198).

Este silêncio existe na literatura, especificadamente na tragédia e na poética. Corbi (2021) lembra que o Deus da Bíblia raramente expressa palavras, propriamente ditas. As duas grandes exceções são o “haja luz” (Gn 1,3) e “eis meu filho amado, que me alegra!” no batismo de Jesus (Mt 3,17). Entretanto, Deus apresenta uma presença silenciosa constante através de sinais, ventos, tempestades, sopros suaves, nuvens e coluna de fogo, que cumprem o papel da palavra expressa.

Contudo, na parte final da poética do livro de Jó (38-42), Deus quebra seu silêncio, e propõe dois diálogos (TERRIEN, 1994). Primeiramente, é preciso que se perceba que não surgem as respostas aguardadas por Jó. Aparecem mais questionamentos e uma proposta de observação dinâmica da vida como um todo. Não surgem respostas estáticas, dogmáticas ou conclusivas. Nesta proposta dialógica, há espaço para o questionamento, para a dúvida. Há espaço para o que é humano: tensões, conflitos, questionamentos e ressignificações. Mas quais os sentidos significativos e significantes desta proposta de diálogo que se diferencia das demais conversas entre Jó e seus amigos-debatedores no livro?

Pelo olhar da fenomenologia-existencialista, entendemos que existe uma relação entre fenomenologia e saúde. Uma palavra que sintetiza a natureza desse contato dialógico entre dois seres diferentes que buscam a saúde, cada qual a seu modo: cuidar (DICHTCHEKENIAN, 2011).

Em nossa investigação consideramos o conceito de saúde (*hygiês*, *hygiáino*, pessoa “sã, saudável”) em sua perspectiva ampla. No mundo antigo se referia tanto à saúde do corpo quanto

à psíquica, sendo que saúde estava relacionada à manutenção do equilíbrio de forças (energias), das qualidades e das relações de uma pessoa: alguém saudável era capaz de manter seu equilíbrio, sua calma e seu juízo diante de situações adversas (RICHTER REIMER, 2021, p. 23). No hebraico existe a palavra *haiyim*, "vida" com o sentido de dádiva divina, que englobaria a ideia de saúde e que se aproxima do sentido de *hyguiáino*, que aparece como tradução de *shalom* "paz", na Septuaginta (nove vezes), para demonstrar esta vida humana em estado de bem-estar (Gn 29,6; 37,14) (RICHTER REIMER, 2021, p. 41).

Nesta perspectiva da busca deste bem-estar é que destacamos, na parte final do livro de Jó, o primeiro diálogo de *YHWH*⁷ (Jó 38,1 - 40-5). A proposta de diálogo apresenta mais perguntas sobre os limites do ser humano e sua relação com elementos da criação (a terra, o mar, a luz da aurora, os fenômenos da neve e do granizo, a chuva e as constelações) e os ciclos da natureza.

Etimologicamente, o prefixo grego *diá*, em diálogo, possui um sentido de atravessar, como a linha que atravessa o círculo, um diâmetro. *Logos*, do grego "conhecimento, conceito, discurso, razão, significado". Assim, diálogo seria o significado de atravessar, o empenhar-se para que o significado do que o outro/a diz e sente chegue até nós (DUNKER, 2021, p. 74).

O modo como *YHWH* se apresenta para Jó é significativo: "no meio de uma tempestade" representa um ambiente simbólico de tensão, mas de um cuidado individual ao ser humano em crise: A Presença no caos (OLIVEIRA, 2020). "Deus não é representado aqui como um ordenador do caos" (TERRIEN, 1994, p. 277). O estilo utilizado pelos poetas jobinos no diálogo segue um sentido teleológico e alegre da criação, onde "as estrelas cantavam" (Jó 38,7), bem como certa dose de ironia, mas sem dureza na fala (TERRIEN, 1994). Segue-se um segundo poema que apresenta *YHWH* como senhor e cuidador dos animais (Jó 38,39-39,30). Mesmo aqueles animais que

7

Optamos por registrar daqui em diante a expressão hebraica *YHWH*, que é a palavra utilizada na parte final da poética de Jó (Jó 38-42) para identificar Deus (TERRIEN, 1994).

vivem em lugares mais isolados e longínquos (montanhas, desertos ou planícies) não são esquecidos.

Compreendemos que *YHWH* propõe um exercício para afinar a percepção do ser humano diante das crises por meio do método de observação dos ciclos da natureza, do cuidado com os seres criados (com destaque para os animais) e de si mesmo através do diálogo (SCHWIENHORST-SCHONBERGER, 2011).

Evidenciamos que a resposta de Jó, na primeira parte do diálogo com *YHWH*, vem após a transmissão da fala ao outro e a espera de uma réplica (Jó 40, 1-2). Contudo, Jó responde com seu silêncio (Jó 40-3-5). Esse silêncio, “porei minha mão na boca” (Jó 40, 4), já não é mais uma imposição que adoece, mas um processo saudável, pois representa a imagem de perplexidade de quem se coloca em uma reflexão de expansão de horizontes:

Alarga seu horizonte, abrangendo com o olhar interior a esfera da atividade divina. Ele compreende a sua alegria, mas a sua imensidão o prostra. A sua perplexidade e o seu sofrimento continuam, mas ele não está mais no estado de espírito irritadiço que o levava a protestar sua inocência e reclamar seus direitos. A sua religião se purifica à medida que ele abandona a idolatria do seu eu e descobre a autenticidade e da confiança em um Deus, que apesar da transcendência, se aproxima dele. (TERRIEN, 1994, p. 288)

No segundo diálogo de *YHWH* (Jó 40,6-42,6) há uma continuidade do jogo proposto de perguntas e respostas com Jó. No processo terapêutico de fala, escuta e silêncio é preciso saber devolver a ‘bola’ para o outro/a jogar (DUNKER, 2021).

Destacamos que uma grande novidade surge nesse segundo poema (Jó 40,15-24), quando o tema do caos é apresentado como uma força que sempre está presente e que continuará fazendo parte deste mundo. O texto poético de Jó supera a perspectiva de um universo de leis estáticas e de ordem plena e simplista e, agora, emudece a plateia do texto poético jobino ao inserir dois novos personagens monstruosos e mitológicos: o Beemote (Jó 40), a força bruta

que habita a terra, e o Leviatã (Jó 41), a ameaça que vem do desconhecido mar (OLIVEIRA, 2021).⁸

Nessa segunda parte dos diálogos de *YHWH*, notamos que Jó não mais se cala, mas não responde com respostas negativas (Jó 42, 1-6), e sim com afirmações sobre seu deslumbramento contemplativo das maravilhas da criação divina. Entendemos que Jó é tomado pela finitude do ser, quando descobre a situação paradoxal da grandeza e da fragilidade humana.

Nesta parte final, compreendemos através da poética de Jó que inquietações e perguntas próprias da condição humana continuarão a existir e a incomodar. Deus termina com o seu silêncio, mas não dá respostas que paralisam o ser humano. O ser humano é chamado a entender a dinâmica da vida e do caos como sua aliada. Nessa perspectiva, uma espiritualidade brota a partir do entendimento de que o caos faz parte da vida (OLIVEIRA, 2019) e da contemplação libertadora que apresenta novos horizontes perceptivos da criação ao redor (SCHWIENHORST-SCHÖENBERGER, 2011).

Aqui também lembramos Gadamer (2015), que afirma que somos envolvidos pelo diálogo e não apenas realizamos ou idealizamos um. Para ele, a essência do diálogo está na fusão de horizontes. Não seria a troca de verdades, mas o fato de que a verdade passa a existir sendo revelada pela língua do diálogo: não se discute sobre que está certo ou errado. Isto é superado na fusão dos horizontes. Assim, entendemos que um diálogo passa a ser bem-sucedido, quando as pessoas estão dispostas a se colocar dentro do horizonte do outro/a e de sua percepção do sofrer e do viver.

8 Remetemos, aqui, aos elementos grotescos presentes nessa linguagem religiosa, que se expressa como discurso de fronteira, que lida com as fronteiras dos temas e hierarquias da sociedade, bem como as do seu próprio sistema linguístico-cultural. Nas palavras de Nogueira (2016, s/p.), "o grotesco tem sua manifestação plena em seres monstruosos, descrições do além-mundo e do além-morte. O grotesco pode, no entanto, nos servir para uma aproximação com as profundezas da psique humana, uma vez que elas partilham da liberdade imagética do inconsciente, mas também da cultura popular, que na exploração do corpo grotesco, de suas imagens e enredos, inverte o mundo e as relações por ele consideradas legítimas."

Com Morin (2010) e sua teoria de sistemas complexos, ainda acrescentamos o conceito de dialógica, uma lógica que existe no diálogo. Duas lógicas, duas percepções de mundo que se colocam unidos, sem que percam, nesta unidade, seu caráter de contradição. Neste sentido, a dialógica difere da dialética, pois não ocorreria uma síntese de ideias, se manteríamos a contradição como algo saudável e proveitoso para a vivência do ser humano. É neste sentido que entendemos a proposta de *YHWH* para Jó: ele não quer que Jó apenas aceite sua posição, mas que possa desenvolver seus saberes e adquirir novas percepções sobre a vida.

Um dos caminhos que apresentamos como desenvolvimento dessas percepções e desses saberes em Jó é a compreensão e a vivência do silêncio como opção livre; e o diálogo é a vertente da espiritualidade praticada pelos chamados 'pais do deserto', que monges optaram pela dinâmica de silêncio, retiro e a contemplação, no século IV d.C., como uma forma de desenvolver sua espiritualidade. Entretanto, existiram diversas orientações. Basílio de Cesaréia, por exemplo, fundou um mosteiro, próximo da cidade e desafiava seus colegas a passarem um dia por semana nela, a fim de que pudessem ter experiências no caos da *urbis*. Este tipo de espiritualidade se aproxima da experiência de Jó (GRUEN, 2014).

Schwienhorst-Schonberger (2011, p. 235) acrescenta que o conteúdo desta espiritualidade cristã dos pais do deserto trouxe uma compreensão de morte e do próprio morrer - "ter diariamente a morte diante dos olhos" -, que se aproxima da tradição zen-budista, na medida em que a visão do combate contra o mal está relacionada, quando o "combate com as feras selvagens interiores é libertado".

Com Grun (2014, p. 54) aprendemos que um princípio da contemplação é a observação e uma concordância com a existência: "Lá nas profundezas, por baixo das turbulências e contrariedades deste mundo, eu sou uno com o fundamento de toda existência, com Deus".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa investigação hermenêutico-fenomenológica nos levou a perceber que as palavras são múltiplas, mas o silêncio também o é: em Jó existe o silêncio cuidadoso daqueles que se colocam abertos diante do sofrimento do outro (Jó 2), mas também se apresenta o silêncio angustiado como trevas do ser de quem está prestes a explodir em um grito-lamento extremo (Jó 3).

O livro de Jó apresenta e questiona o silêncio de Deus (que perdura até Jó 38), mas questiona sutilmente sobretudo a tentativa de impor o silêncio por parte de quem detém posição-fala de poder político ou religioso (representada pelos discursos dos amigos-debatedores que vão de Jó 4 a 27) como forma de subjugar os que estão em condição de desfavorecimento e sofrimento.

O livro de Jó é, simbolicamente, um grande poema que quebra o silêncio de cerca de setenta anos com a escrita de uma tragédia do povo hebreu pós-exílico, que se sentia abandonado por seu Deus em uma terra devastada que precisava ser recuperada, reconstruída, renovada. Entendemos que estes poetas jobinos escrevem uma obra literária dramática do silêncio. A beleza e a complexidade desse jogo hermenêutico-poético revelam a preocupação com o cuidado em ouvir o outro/a: tanto a fala quanto o seu silêncio, que pode dizer muito.

Percebemos que a escrita do livro de Jó revela diversas tensões e conflitos no texto: existem equilíbrio e desequilíbrio nas falas e silêncios expressos entre o ouvir, o poder-ouvir e o silenciar. Em Jó 2,11-13 vimos o exemplo de uma estrutura saudável de um encontro (experiência) como processo terapêutico, onde a arte da escuta reafirma que devemos valorizar a presença, mais do que o tipo de fala que usurpa o lugar do silêncio partilhado como cuidado e cura.

Destacamos uma mudança na posição dos amigos-debatedores de Jó, que abandonam a presença silenciosa que cuida e se colocam como defensores dos absolutos em suas muitas falas,

aplicando friamente o dogma da retribuição, fornecendo respostas fundamentalistas, rígidas e se esquecendo das ações de misericórdia e consolo que se espera como modelo de relações saudáveis para com quem mais sofre, sejam doentes, pessoas empobrecidos e/ou em situação de violência e de rua, mulheres e pessoas negras em diversos lugares do passado e do presente. Essa seria uma expressão de religiosidade saudável e que pode propagar saúde.

Aprendemos que a arte da escuta saudável pode ser aprendida pela experiência (observação) e pela disposição de estar aberto ao outro/a e não apenas por meio de técnicas terapêuticas.

No livro de Jó, percebemos um evoluir em direção ao clímax do livro, quando Deus quebra seu silêncio e introduz uma estrutura dialógica que representa uma relação saudável e de cuidado com o personagem Jó, que contribui para restabelecimento de Jó e que pode ser experimentado também por outras pessoas.

Exemplificamos esta proposta de saúde como um caminho de espiritualidade libertadora contemplativa em direção a novos horizontes, saberes e percepções em nossa vida: a prática de exercícios que incluam o silêncio e a quietude, a meditação, a contemplação em defesa da criação e da diaconia voluntária.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O retorno e terno**. Campinas, SP: Papyrus, 1992.

ALVES, Edivânia dos Santos. FRANCISCO, Ana Lúcia. **Ação psicológica em saúde mental**: uma abordagem psicossocial. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932009000400009> disponível em <https://www.scielo.br>. Acesso em: 21 nov. 2022.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BÍBLIA SAGRADA: Nova Versão Internacional (NVI). Tradução: Comissão de Tradução da Sociedade Bíblica internacional. São Paulo: Vida, 2001.

- CERESKO, Antony R. **A sabedoria no Antigo Testamento**: espiritualidade libertadora. Tradução: Adail Ubirajara Sobral/ Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2004.
- CORBI, Alain. **História do silêncio**: do Renascimento aos nossos dias. Tradução: Clinio de Oliveira Amaral. Petrópolis: Vozes, 2021.
- CROATTO, José Severino. **Hermenêutica práctica**: los principios de La hermenêutica bíblica en ejemplos. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.
- DICHTCHEKENIAN, Nichan. Saúde e fenomenologia. *In*: BLAISE, Paulo (org). **Saúde integral**: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2011. p. 267-274.
- DUNKER, Christian. **O palhaço e o psicanalista**: como escutar os outros pode transformar vidas. 2ª Ed. São Paulo: Planeta, 2021.
- DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade**: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu editora, 2017. (Coleção Exit).
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. V. I: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica. 15ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- GOTTWALD, Norman K. **Introdução socio literária à Bíblia Hebraica**. 3ª Ed. Tradução: Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 2011.
- GRÜN, Anselm. **O poder do silêncio**. 4ª Ed. Tradução: Luis Costa de Lucca Silva. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GRÜN, Anselm. **Falar e silenciar**: por uma nova cultura do diálogo atencioso. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HADIADJ, Fabrice. **Jó**: ou a tortura pelos amigos. Tradução: Clara Carvalho. São Paulo: É realizações, 2017. (Coleção dramaturgia).
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 5ª Ed. Porto Alegre: Sulinas, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O conceito de texto, contexto e de leitor na interpretação de textos religiosos: o caso da literatura bíblica. **Estudos da Religião**, v. 13, n. 33, p. 175-190, set/dez, 2019.

NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **Horizonte**, v. 14, n. 42, p. 240-261, 2016. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n42p240>. Acesso em: 13 nov. 2022.

NUNES, Benedito. **Hermenêutica e poesia**: o pensamento poético. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. [palestras organizadas por Maria José Campos]

OLIVEIRA, Flávio A. S. Jó e a espiritualidade que nasce do caos. *In*: LEMOS, Carolina Teles; MENEZES JUNIOR (orgs.). **Espiritualidades com fator de resiliência**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020. p. 113-128.

OLIVEIRA, Flávio A. S. **Os monstros do caos**: representações, imaginário e esperança em Jó 40-41. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – PUC Goiás, Goiânia, 2021.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007 (Coleção Repertórios).

REIMER, Haroldo. **O Antigo Israel**: história, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: UEG Editora, 2017.

REIMER, Haroldo. Pobre sujeito: sobre o direito dos empobrecidos no livro de Jó. *In*: DREHER, Carlos (org.). **Profecia e esperança**: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 239-257.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das mãos**: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. 2ª Ed. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2021. [e-book gratuito; original 2008 impresso]

RICHTER REIMER, Ivoni. **Grava-me como selo em tuas mãos**: teologia bíblica feminista. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção teologias bíblicas n. 8)

RICHTER REIMER, Ivoni. Marta e Maria no Getsêmani de Fra Angelico: luzes medievais na releitura de tradições e textos bíblicos. **Horizonte**, v. 12, n. 36, p. 1315-1333, out./dez. 2014.

SCHWIENHORST-SCHÖENBERGER, Luder. **Um caminho através do sofrimento**: o livro de Jó. São Paulo: Paulinas, 2011.

SILVEIRA, Emerson José Sena. Uma metodologia para as ciências da religião: impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. **Paralellus**, v. 7, n. 14, p. 73-98, jan/abr. 2016.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Comentários da Bíblia do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2017.

TERRIEN, Samuel. **Jó**. Tradução: Berôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção grande comentário bíblico).

WALTKE, Bruce K. **Teologia do Antigo Testamento**. Tradução: Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2015.

2

*Maricel Mena-López
Martha Alejandra Ibarra Mérito
Nathália Montezuma
Sandra Lorena Cázares Gómez
Violeta Leo Pacheco Osornio*

DE LA IMPUREZA A FLUIDOS QUE DAN VIDA:

**CUERPO, MENSTRUACIÓN, SEXUALIDAD,
SANACIÓN Y CUIDADO A PARTIR
DE LEVÍTICO 12,1-8**

INTRODUCCIÓN

Este artículo es el resultado de la investigación elaborada durante el curso de hermenéuticas feministas latinoamericanas de la maestría en estudios críticos de género y teología de la Comunidad Teológica de México, II-2022 cuyo objetivo principal fue la realización de un ejercicio hermenéutico feminista crítico aplicable a un texto de la Biblia. Se optó por abordar Lv. 12, 1-8 por ser uno de los textos normativos que han sido controvertidos en la historia de la sexualidad femenina en occidente, sobre todo porque sienta las bases para una teología patriarcal que ve a lo femenino como un castigo, mientras que lo masculino se percibe como una bendición. La teología sacerdotal ha satanizado nuestros cuerpos y nos ha desconectado de nuestro poder intrínseco de creación. Se prestará especial atención a los tabús con relación a la menstruación porque consideramos que muchas de las enfermedades ginecológicas del ayer y del hoy son productos del desprecio al cuerpo femenino introducido desde antaño por la religión patriarcal. Así pues, los fluidos menstruales generadores de vida continúan siendo objeto de marginalidad, exclusión, tabú y enfermedad. En algunos contextos religiosos, culturales, políticos y comunitarios, estos textos siguen siendo tenidos en cuenta a la hora de legitimar su participación o no en cuestiones rituales. Y a nivel de estado, el cuerpo, la sexualidad y la salud reproductiva de las mujeres siguen siendo cuestiones abordadas desde la ética masculina. En este orden de ideas queremos reconectarnos con nuestros fluidos corporales que además de ser fuente generadora de vida, convidan al cuidado, al placer, al goce como manifestación de la *ruah* "divinidad encarnada" en nuestro cuerpo de mujer.

Para poder abordar estos temas, luego de presentar un breve panorama sobre el estado de la salud femenina en la actualidad, nos adentramos en un segundo momento, a los antecedentes históricos y antropológicos de la menstruación, explicaremos el porqué de los tabúes (IRUSTA, 2017) que además de estigmatizar la vida de millones

de mujeres alrededor del mundo, ha generado en muchas de ellas el descuido en atención temprana a muchas enfermedades ginecológicas que podrían haberse evitado. Seguidamente, centraremos nuestra atención en el texto de Lv 12, 1-8 por ser uno de los textos normativos más controvertidos en torno a la menstruación y el parto. Nos aproximaremos al texto y su contexto literario con la finalidad de encontrar allí elementos fundamentales que se abordan en las siguientes secciones como es el caso de la teología sacerdotal, los rituales de pureza e impureza en el cuerpo femenino, el parto, la menstruación. Para finalmente, y a guisa de conclusión, presentar algunos desafíos para una ética liberadora y sanadora del cuerpo femenino y de los estigmas que todavía hoy se lanzan contra mujeres que reivindican su autonomía en cuanto a sus derechos sexuales y reproductivos.

BREVE PANORAMA SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE LA SALUD REPRODUCTIVA DE LAS MUJERES

En las últimas décadas los estudios exegéticos feministas se han caracterizado por sus discursos disruptivos en torno al tratamiento, dado a la corporeidad femenina a lo largo de la historia de la sexualidad de occidente, y más específicamente a la forma como desde el discurso religioso se han abordado cuestiones relativas a los fluidos menstruales femeninos y su ciclo reproductivo. Es así como, las exégetas han recurrido a estudios interdisciplinarios y transdisciplinarios con el fin de deconstruir textos normativos que han servido para mantener una serie de tabús en torno al cuerpo, la salud reproductiva y la sexualidad de las mujeres.

En este orden de ideas, asumimos el texto de Lv. 12,1-8, prestando atención, no solamente a la inequidad de las leyes de pureza

e impureza con respecto a los géneros, sino también al horror que la sangre menstrual femenina ha significado para la religión patriarcal israelita. Creemos que esto ha repercutido en el descuido que las mujeres hemos tenido con nuestra salud reproductiva. Así, desde ayer como hoy, la decisión sobre el cuerpo, la sexualidad y la salud reproductiva ha quedado en manos de los hombres, sacerdotes y del poder legislativo.

Esto en cierta medida ha incidido en la falta de atención temprana a problemas relacionados con nuestra salud reproductiva. “Se estima que 60% de las mujeres llegan a tener miomatosis a lo largo de la vida, con mayor incidencia en la quinta década de la vida, incluso en 70% de la población femenina” (HERNÁNDEZ-VALENCIA *et al.*, 2017, p. 613), y aunque los síntomas son variados, sangrados uterinos 60% que conllevan a cambio de toallas constantes e incluso a anemia severa y hospitalizaciones; dolores pélvicos 25% que las llevan al uso de analgésicos que en muchas ocasiones conlleva al desarrollo de otras enfermedades, dificultades para la concepción 15% con incremento de tasas de aborto (HERNÁNDEZ-VALENCIA *et al.*, 2017, p. 613).

Estos porcentajes localizados en México reflejan el drama de una Latinoamérica que, aunque lleva décadas trabajando en políticas públicas relacionadas con la salud sexual y reproductiva de las mujeres, ha demostrado su ineficiencia. El poco acceso a la información en cuestiones de métodos anticonceptivos, la falta de calidad y acceso a servicios de salud, las barreras legales, la corrupción en cuestiones de salud y las brechas de las inequidades juegan un papel crucial para el ejercicio pleno de la salud de las mujeres en esta materia.

En varias regiones de América Latina y el Caribe, el uso de métodos anticonceptivos tuvo un gran incremento durante la década de 1990, pero en las siguientes el ritmo se ralentizó. La proporción de mujeres de 15 a 49 años, casadas o que viven en relación de pareja, con necesidades de planificación familiar insatisfechas es de 10%

para América Latina y 17% para el Caribe. La tasa de prevalencia de métodos anticonceptivos de cualquier tipo es de 74% para América Latina y de 61% para el Caribe. Se estima que la necesidad insatisfecha de planificación familiar promedia en un 10% (UNFPA, 2014, s/p). Estos porcentajes contrastan con el elevado número de mujeres que anualmente padecen enfermedades en el aparato reproductivo tal como se especificó encima. Esto quiere decir que, los cubrimientos de las necesidades de las mujeres en cuanto a los métodos anticonceptivos no necesariamente repercuten en un buen cuidado y reducción de la mortalidad por enfermedades del aparato reproductivo.

El hecho que los gobiernos presenten avances en cuanto a las políticas públicas desagregadas por sexo-género, rangos etarios, raza y clase, no significa avances significativos en cuanto a los derechos de las mujeres a decidir sobre su cuerpo. Dichas prohibiciones de carácter legal se traducen en violencia contra las mujeres y los fundamentos que las motivan suelen ser de tipo religioso que, aunque para América Latina, el catolicismo aún es hegemónico, otras religiones tampoco logran velar por la salud, la vida y la autonomía de las mujeres en el acceso a derechos sexuales y reproductivos. Las acciones, omisiones o simulaciones de acceso a dichos derechos, se traducen en violencias contra las mujeres y sus efectos pueden conllevarlas a abortos clandestinos en condiciones insalubres, embarazos no planeados/deseados, adquirir infecciones de transmisión sexual, esterilidad e incluso la muerte.

Consideramos que el manejo que la religión le ha dado al cuerpo de las mujeres desde la tradición veterotestamentaria en cierta medida recae sobre la forma en que los estados encaran cuestiones relativas a la salud de las mujeres. En este sentido, este texto se propone como objetivo desvelar la aristocracia sacerdotal que, en nombre de Dios, toma el poder de determinar la pureza e impureza de las mujeres. La humillación y el escarnio público al declararla inmunda por sus fluidos de sangre afastándola de la comunidad, tiene su origen en una misoginia que considera lo femenino como contagioso, por lo que hay que eliminarlo.

SOBRE EL ORIGEN DEL TABÚ DE LA MENSTRUACIÓN FEMENINA

La menstruación ha estado presente en la vida de las mujeres desde los inicios de la humanidad, numerosas investigaciones antropológicas e históricas de distintas culturas y civilizaciones dejan evidencia de la utilización de diversas prácticas y rituales en torno al ciclo menstrual. Este hito era de suma importancia para la vida de las mujeres, ya que representaba el paso de una etapa a otra, el comienzo de un ciclo sexual al reproductivo. En los orígenes de la humanidad la figura de la mujer fue vista como símbolo de poder y de vida. Ellas tenían la capacidad de sangrar sin morir, de generar vida dentro de sus cuerpos y de producir el alimento necesario para el sostenimiento de la vida. Como dice Atcheson (1977, p. 230):

La menstruación es un hecho biológico inevitable que sucede a lo largo de un tercio o una mitad de la vida de las mujeres. Junto con la menopausia y el embarazo, la menstruación ocurre y es una representación significativa de la femineidad biológica. Alrededor del mundo y a través de la historia, se ha considerado que el aspecto menstrual de la femineidad tiene una influencia poderosa sobre el medio ambiente y la gente alrededor.

Este poder sobrenatural de las mujeres desconcertaba profundamente a los hombres que entendían que el periodo de las mujeres era un fenómeno natural que determinaba la vida o la muerte. Por ejemplo, en la cultura *Náhuatl*, la sangre tenía un significado dualista. Cuando se encontraba dentro de la mujer denotaba vida y preservación humana, pero cuando salía de los cuerpos femeninos, se consideraba muerte; la presencia de sangre corriendo por las piernas de las mujeres anunciaba la ausencia de un feto (BÁEZ, 2008, p. 219).

En los años noventa Knight (1995) al estudiar la posible relación entre la menstruación y el origen del patriarcado en su libro

Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture “Relaciones de sangre: la menstruación y los orígenes de la cultura” desarrolla la teoría de que las mujeres en la época de la prehistoria utilizaban la menstruación como ritual para controlar a los hombres, éste presupuesto se basa en la idea de que las mujeres menstruaban sincrónicamente y al hacerlo creaban como una especie de protesta sexual colectiva en donde los hombres no podían tener relaciones sexuales con ellas durante estos días haciéndolos salir a cazar para así tener más provisión de alimentos. Los hombres entonces se dieron cuenta del poder intrínseco de las mujeres, decidiendo revertirlo con la iniciación de sus propios sangrados menstruales a través de la mutilación del pene y otros miembros del cuerpo. Existen muchos hallazgos arqueológicos sobre estos rituales de iniciación patriarcales en los que los hombres deben ser circuncidados para demostrar su potencialidad de virilidad con un sangrado. Si la teoría de Knight (1995, p. 123) es cierta entonces nos encontraríamos ante los posibles inicios del patriarcado:

Si nuestra hipótesis fuera correcta, todas las culturas en las que los hombres monopolizaban el poder ritual deberían mostrar signos de inversión sexual-política: debería ser discernible que las disposiciones de género actuales están, en términos lógicos, al revés, ya que los hombres han usurpado un lenguaje de potencia ritual que sólo puede considerarse intrínsecamente y por razones fisiológicas como femenino.

Knight entonces argumenta que los hombres revierten el poder femenino usurpando, controlando y desvalorizando al ciclo menstrual, dando origen a los primeros tabúes sobre la sangre femenina. En 2000, el historiador Robert S. McElvaine (2001, p. 254) acuñó el término “síndrome no menstrual” o NMS para describir la envidia reproductiva que llevaba a los hombres a estigmatizar la menstruación y a dominar socialmente a las mujeres como “compensación psicológica por lo que los hombres no pueden hacer biológicamente”.

La menstruación pasó así de considerarse santa y sagrada a convertirse en sucia y contaminante, se fomentó la creencia de que una mujer durante esos días era una fuente de energía destructiva andante, en base a que tras su feminidad escondía un tremendo poder mágico. Se llegó a la conclusión de que la única forma de contener tal poder era alejar a la mujer de la comunidad y la tierra... (GRAY, 1999, p. 12).

Estos tabúes se vuelven universales para poder seguir perpetuando el patriarcado, relegando a la mujer tanto en los espacios privados como públicos. No es de sorprenderse que en pleno siglo XXI, el periodo menstrual siga siendo considerado como sucio e impuro. Se les ha hecho pensar a todas las mujeres del mundo que la sangre que fluye de nuestros cuerpos es símbolo de maldición y no de poder. A lo largo de la historia el patriarcado ha controlado los cuerpos de las mujeres, su sexualidad y erotismo. De Beauvoir (1949, p. 61) lo afirma en *El Segundo Sexo*:

El contexto social hace que la menstruación sea una maldición. Al igual que el pene obtiene su valoración privilegiada del contexto social, también es el contexto social el que hace de la menstruación una maldición. Uno simboliza la virilidad, la otra la feminidad. Y porque la feminidad significa la otredad y la inferioridad es que la menstruación se encuentra con la vergüenza.

Esa vergüenza a lo femenino está bien codificada en uno de los libros bíblicos más misóginos encontrados en la Biblia.

El Levítico es una recopilación de leyes, la mayor parte de ellas de carácter ritual, que recoge tradiciones y mandatos de varios siglos y diversas tradiciones. En la forma actual es relativamente tardío, se configura definitivamente en el post-exilio y es redactado íntegramente en la tradición sacerdotal, tradición que se distingue especialmente por su fobia a las mujeres. En este texto encontramos las raíces de esa fatal y gigantesca equivocación que ha sido el rechazo religioso y social a la mujer menstruante (NAVIA, 2019, p. 104).

Para entender mejor este cuerpo legal y normativo se hace necesario una aproximación contextual al origen de esta fobia a las mujeres desde estos textos normativos y de terror de la teocracia sadocita.

EL CÓDIGO SACERDOTAL Y LA IMPUREZA FEMENINA

Para comprender el código sacerdotal en el libro de Levítico es elemental volver a los años 587 a.C cuando Nabucodonosor, rey de Babilonia, encomendó la destrucción de Jerusalén y de su templo. Como estrategia de la invasión babilónica, Nabucodonosor realizó deportaciones de la comunidad judía hacia Babilonia, especialmente la élite con su cuerpo sacerdotal para evitar posibles rebeliones, dejando la población más pobre en medio de la destrucción (2 Re 24,10-16). El período exílico (587-537 a.C) fue un marco para la historia del pueblo generando “un replanteamiento de la fe y de la comunidad judía de quienes marcharon al exilio” (ORDORIKA, 2018, p. 268).

En 537 a.C, Ciro, el rey de persa, conquistó Babilonia y realizó un decreto permitiendo que los exiliados regresaran a su tierra natal. A partir de este momento se inició un conflicto entre los exiliados y los no exiliados en Judá. Los que quedaron en Judá estaban viviendo un contexto de “composición étnica plural” (TEZZA; TOSELI, 2013, p. 39) debido a la mezcla entre los pueblos como estrategia de sobrevivencia, que les favoreció el contacto con diferentes culturas y pueblos. Los exiliados también estuvieron en contacto con otros pueblos durante el exilio. Sin embargo, ellos tuvieron un ambiente sacerdotal que mantuvo encendida la tradición de la identidad cultural y religiosa de los judíos; fortaleciendo el nacionalismo y la idea de un pueblo puro, santo y separado por Dios.

En este contexto, debían repoblar la tierra. Por un lado, buscaban tener más población para la guerra y por otro el deseo de hacer de Israel una nación santa (MENA-LÓPEZ, 2013, p. 56). Es así que en el texto tenemos la presencia de sangre, sangre en la guerra y sangre en la vida. Lo que nos indica que la sangre en la guerra es un acto de fuerza y poder legítimo; ya que quienes participaban en la guerra eran los hombres, fuente de grandeza y poderío; mientras que la sangre en la vida durante el parto pertenece a un acto exclusivo de las mujeres, por lo que carece del mismo simbolismo y alteza que la sangre guerrera de los hombres. Las mujeres paren hijos para la guerra, pues al final de cuentas Dios tiene el poder de dar la vida y también de quitarla.

Así pues, la teología sacerdotal está cargada de una autoridad irrefutable a hombres que se dicen tener el poder de establecer una comunicación directa con Dios estableciendo un puente entre Dios y el pueblo, teniendo la última palabra en la reproducción femenina como en la guerra. En palabras de Storniolo (2005, p. 13), el argumento de los sacerdotes como mediadores ubicó a Dios demasiado lejos del pueblo originando una teología de la trascendencia. La teología de la trascendencia transmitió la idea de un Dios santo, puro e intocable que no podía ser capturado por un pueblo profano e impuro. En este caso, se presentó la necesidad de los sacrificios, de la purificación y la santidad y de los sacerdotes como intermediarios. Como apunta Soares (2016, s/p), uno de los artificios utilizados por los sacerdotes fue la creación de los ritos y sacrificios como expiación de los pecados.

Las leyes de pureza e impureza tienen el objetivo de controlar los cuerpos, especialmente los de las mujeres. Un punto importante es analizar, ¿cómo los sacerdotes distinguieron lo que era puro e impuro? Para Storniolo (2005, p. 39), sin ese discurso separatista y dualista entre naturaleza y cultura, sagrado y profano, la función sacerdotal perdería el control sobre el pueblo, o mejor, dejaría de existir. La teología del puro e impuro, con la vigilancia y la punición,

oprimía más que liberaba a las personas en condición de vulnerabilidad. Según han señalado Schietti y Rossi (2021, p. 284), el período post exilio añadió una otra categoría dentro de la sociedad israelita que fue la categoría de la pureza e impureza que juntamente con la categoría económica produjeron una mayor estratificación social.

El Código Sacerdotal, es la obra cumbre de la teología sacerdotal, esta obra contiene una colección de materiales narrativos y de preceptos legales de todo tipo, unos más antiguos y otros más recientes, que se convierten en la médula de todo el Pentateuco. Existe en este documento gran preocupación por establecer históricamente el origen de numerosas instituciones legislativas, como el descanso sabático, la circuncisión, la institución de la Pascua, la alianza del Sinaí y, sobre todo, el origen del sacerdocio y del culto israelita. Se puede decir que en él la historia está penetrada de una preocupación jurídico-cultural (VEGAS, 2004, p. 121).

En tal sentido, estamos ante el material más normativo, cultural, moralista y sacerdotal de toda la Biblia Hebraica, cuya legislación está amparada en la teocracia sadocita del Segundo Templo (GALLAZZI, 2002) que regula la ley, la fuerza productiva y reproductiva con relación a la fecundidad y al descanso. El libro del Levítico es un producto típico de la tradición sacerdotal en él encontramos leyes relativas a la santidad, entendida desde los sacerdotes como un atributo divino, especialmente en la clase sacerdotal Aaronita quien tiene el poder de legislar casuísticamente sobre la vida de animales, cosas, personas y en especial sobre el cuerpo generativo de las mujeres. Basta citar como ejemplo la ley del texto que nos ocupa Lv. 12,2-8 por la cual la madre se tornaba impura por 33 días después del parto cuando el hijo era un niño y el doble del tiempo cuando era una niña. Las leyes relativas a la menstruación (Lv. 15,19-24) y a hemorragias (Lv. 15,25-30) acentuaban la construcción social negativa sobre la corporalidad femenina. El objetivo primero del libro del Levítico sería el de articular diversos códigos referentes a la vida civil y cúlptica, teniendo como marco el calendario de fiestas (capítulo 23),

y centralizar de forma definitiva la reconstrucción de la vida nacional después del exilio en el culto y en la ley (CARDOSO, 1996, p. 131), veamos cómo se estructura el texto con base en estas leyes casuísticas:

Quadro 1 – Estructura del Texto

ley de los sacrificios (Lv. 1-7)	ritos sacrificiales: holocaustos, sacrificio de expiación, de comunión, etc.
ley de los sacerdotes (Lv. 8-10)	ritual de consagración de los sacerdotes.
ley de pureza (Lv. 11-16)	situaciones de impureza: animales, parto, sexualidad y lepra.
ley de santidad (Lv. 17-26)	Entendida como un atributo de Dios que tiene que adquirir el pueblo "santo" a nivel social, cultural y temporal.

Fonte: elaborado pelas autoras, 2023.

Todo el libro, podría decirse que, se articula a partir de prerrogativas legales sobre el sacrificio, ritos culturales, el sacerdocio, pureza e impureza. El sacrificio es el centro de la vida religiosa en honor a Yahvé y va unido a los ritos culturales de reconocimiento de la soberanía del Dios de Israel. Los sacerdotes como mediadores son los encargados de la purificación, de allí que el ritual de consagración de los sacerdotes se considerase como el ritual más importante. Las leyes de pureza e impureza por su vez tienen por objetivo el alcance de una "santidad" a la que pueden llegar aquellos que no alcanzan la santidad plena por no ser descendientes de la familia sacerdotal de Aarón.

En esta línea de pensamiento y de creencias, los sacerdotes son quienes vigilan la pureza, y así justifican los rituales y leyes de exclusión, el lugar santo es reservado a hombres supuestamente santos o santificados (cf. Lv. 8,15.34) la pureza y santidad se convierten en un condicionante inexcusable para el ritual máximo (PEREA, 2003, p. 238). En la religión hebrea el ritual tiene un carácter casi obsesivo, como lo explica Gleason (2020, s/p):

Para que el ritual se realice correctamente hay una serie de condiciones que deben de cumplirse, el Talmud dedica

un tratado completo a ellas. Todo el cuerpo de la mujer debe estar en contacto con el agua, debe bañarse, cortarse las uñas antes de sumergirse y una vez abajo del agua realiza la acción desnuda, los cabellos deben estar completamente rodeados del agua. Hay un testigo (mujer o su propio esposo) que da testimonio que el cuerpo entero ha quedado sumergido. Dentro del agua la mujer dice la siguiente bendición: **בָּרַךְ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ הַיּוֹמָהּ וְהַיּוֹמָהּ לְעַלְמֵי עַד וְהַיּוֹמָהּ וְהַיּוֹמָהּ לְעַלְמֵי עַד** Baruj Atá A-do-nai Elo-nu Melej Haolam asher kideshanu vemitzvotav vetzivanu al hatevila. Bendito eres Tu D-os, Nuestro D-os. Rey del Universo que nos ha santificado con sus mandamientos y nos ha ordenado hacer la inmersión.

Esta descripción general del ritual comunica una vez más que, los dueños de las leyes y de los cuerpos de las mujeres eran la autoridad masculina, limitando y privando a la mujer de decidir sobre su cuerpo-territorio, limitando su vida religiosa y opacando su espiritualidad y su ser. En la esfera doméstica y familiar, las mujeres velan por la pureza en materia alimentaria y sexual, pero en lo religioso, las bendiciones y las plegarias quedan reservadas a los hombres (PEREA, 2003, p. 243) dado el carácter demoníaco dado a las mujeres, especialmente por causa de sus fluidos menstruales. En este orden de ideas, podemos percibir que muchos de los fantasmas que cargamos las mujeres con relación a la salud tiene que ver con este legado judeo-cristiano.

CÓDIGO LEGAL SOBRE LA IMPUREZA Y OTRAS ENFERMEDADES FEMENINAS (LV. 11-15) (LV. 11-15)

Más que una especie de “manual”, para saber distinguir lo que es ritualmente puro, de lo que es impuro, Lv. 11-15 es un código legal sobre la impureza. Una persona, un animal, o un objeto, contagiados

a través del contacto con una realidad impura, son declarados impuros. Tales personas u objetos eran excluidos del culto, para no transgredir la santidad divina (Lv. 15,31). En todas las religiones primitivas se aborda este tema y se legisla abundantemente sobre este particular. La legislación bíblica toma muchos rasgos del mundo circundante y no está exenta de algunos tabúes ancestrales. Los conceptos de "puro" e "impuro" se definen en relación con el culto. Se llamaba puro a cuanto se declaraba conveniente a la santidad de Dios y al culto divino y, por extensión al templo, a los sacerdotes y a toda la comunidad cultural. Este código de control de la corporeidad animal y humana trata cuatro casos de impureza: la distinción entre animales puros e impuros (11, 1-46), el parto (12,1-8), la lepra (13-14) y las impurezas sexuales (15).

Conforme Lv. 11, Yahvé permitió a los israelitas comer cierta clase de animales considerados puros mientras que otros deben evitarse por ser impuros. Estas prohibiciones se inscriben dentro de un conjunto de reglas alimentarias, dadas por Dios a Moisés y por ende a toda la comunidad para su santificación y separación de las otras naciones.

En el Levítico en particular y en las religiones antiguas en general, es imposible pensar en el sistema comida-sexo-salud sin tomar en cuenta el "principio vital" que se hace presente de modo concreto en los fluidos corporales y los posibles mecanismos de control en él implicado (CARDOSO, 2014, p. 176).

Estas prescripciones alimenticias también evitaban enfermedades y plagas. Lo impuro era un peligro para la salud pública, porque podría ser vehículo de contaminación religiosa con los cultos idolátricos. De esta manera, la legislación sobre la pureza cultural, a la vez que recordaba constantemente a los fieles, que Yahvé es el enteramente otro, funcionaba como un sistema de defensa para la salud espiritual y corporal de la comunidad santa, del pueblo elegido y separado por Yahvé para su servicio.

En el libro del Levítico la salud individual y colectiva estaban condicionadas a una bendición o maldición divina. Cualquier enfermedad era considerada pecado, ordenando a muchos enfermos a una condición de aislamiento para el bien colectivo, pero no necesariamente para el bien del enfermo que necesitaría de asistencia para sanar su enfermedad. Las enfermedades que los hebreos más padecían eran enfermedades cutáneas que les obligaban a un aislamiento social. Marianno (2011, p. 120) comenta que ciertas enfermedades cutáneas eran nombradas de "lepra", pero muchas de ellas eran Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS) debido a la poligamia patriarcal.

Estas enfermedades eran consideradas contagiosas y, por tanto, estaba prescrito el aislamiento de las personas infectadas, que eran cruelmente destinadas a vivir en las afueras de la ciudad, excluidas de la convivencia familiar y social (Lv. 13,45-46). Para referirse a la "lepra", el texto hebreo habla de *sora'at*, un término que puede indicar varios tipos de enfermedades de la piel. La lepra se tornó central en el libro de Levítico, imposibilitando la identificación de otras enfermedades con aislamiento social. El sacerdote debía declarar que una persona había sido infectada de *sora'at* y también declarar que una persona había sido curada. No como médico, sino como intérprete de la Ley. Una vez que él había declarado a alguno puro, se podían realizar los ritos de purificación y la persona era reintegrada en la comunidad cultural.

Los códigos de pureza e impureza con relación a las mujeres están relacionados con la capacidad reproductiva de las mujeres. Es así como la menstruación pasa a ser símbolo de impureza.

La mujer que tenga la menstruación permanecerá impura por espacio de siete días. El que la toque quedará impuro hasta la tarde. Todo aquello sobre lo que se acueste durante su impureza quedará impuro y todo aquello sobre lo que se siente quedará impuro. Quien toque su lecho lavará los vestidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde [...] Cuando una mujer tenga flujo de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas o cuando sus

reglas se prolonguen, quedará impura mientras dure su flujo, como en los días del flujo menstrual (Lv. 15,19-25).

La sangre menstrual se convierte en un horror para una clase sacerdotal que desde ahora va a tener control con la salud reproductiva de las mujeres, desde la ley y no desde la práctica que era reservada a las parteras quienes como impuras, por su condición femenina son las encargadas de tener un contacto directo con la sangre, generadora de vida y muerte para muchas mujeres. Las enfermedades ginecológicas eran bien conocidas por las parteras, que ejercían el arte de la obstetricia dando asistencia y soporte a las mujeres durante el periodo de parto.

Este silenciamiento sobre las enfermedades ginecológicas nos hace sentir seres ausentes de una cultura que nos veía como reproductoras. Además, como señala Azcárete (2011, p. 74), la legislación sacerdotal apenas apunta a que “la parturienta quedará impura siete y catorce días, respectivamente, en el caso de que el nacido sea niño o niña [...] El texto nada dice de la subjetividad (*illness*) de una mujer recluida y de algún modo aislada durante su estado de impureza”, ni mesmo aún de las plantas medicinales utilizadas para mediar el dolor menstrual de aquellas mujeres. El último caso de impureza en este código legal se refiere a las impurezas sexuales del hombre por cuenta del flujo seminal y la mujer por cuenta de la menstruación Lv. 15, como ya se mencionó, en ambos casos se ofrecerán dos tortolos y dos pichones uno como sacrificio y otro como holocausto.

ENTRANDO AL TEXTO DE LV. 12,1-8 Y A SU ESTRUCTURA LITERARIA

A nivel interno es posible dividir este texto en cuatro partes que se corresponden de acuerdo a los personajes que intervienen

en el relato, por un lado, se da la orden a Moisés de presidir la ley, y por otro, se plantea el ritual de purificación propiamente dicho. En el centro, están las leyes relativas a los períodos de purificación de niños y niñas. Veamos:

- A. Mandato de Yahvé a Moisés (12, 1-2a)
- B. Cuando una mujer da a luz un varón (12, 2b-4)
- B'. Cuando una mujer da a luz una niña (12,5)
- A. Ritual de purificación sea niño o niña (12, 6-8)

El texto inicial da idea de que la ley viene directamente de Yahvé siendo Moisés el portavoz o intermediario entre Yahvé y el pueblo (12,1-2a). En seguida da las pautas de lo que se hará cuando una mujer dé a luz un varón, el niño será circuncidado al octavo día y la madre permanecerá impura durante 33 días, en ese tiempo no podrá tocar nada considerado santo hasta cumplirse los días de su purificación (12,2b-4). En los versículos siguientes se plantea lo que sucederá en caso de que la mujer dé a luz a una niña, en este caso será impura durante 66 días (12,5).

¿Qué pasa cuando se cumplen los días de su purificación? Se necesita la presencia del sacerdote que intercede en la expiación, animales puros como el cordero, pichones y tórtolas para ofrecer a la guerra y para el pecado. La mujer “traerá al sacerdote, a la entrada de la tienda de reunión, un cordero de un año como holocausto, y un pichón o una tórtola como ofrenda por el pecado. Entonces él los ofrecerá delante del Señor y hará expiación por ella, y quedará limpia del flujo de su sangre (MARX, 2009, p. 10). Esta es la ley para la que da a luz, sea hijo o hija. Pero si no le alcanzan los recursos para ofrecer un cordero, entonces tomará dos tórtolas o dos pichones, uno para el holocausto y el otro para la ofrenda por el pecado; y el sacerdote hará expiación por ella, y quedará limpia” (Lv. 12,5-8). Y es así que después de traer vida, más guerreros y pecadoras, las

mujeres quedamos purificadas mientras que para ellos sólo el bautismo puede salvarlos del pecado original con el que nacieron.

El pecado aparece también con la presencia de la sangre, pues se habla de la impureza de la mujer además de en el parto, cuando menstruamos. Recordemos que en el parto lo primero que sale por el orificio vaginal es el líquido amniótico, luego viene la hija o el hijo y al final se expulsa la placenta desprendida del útero, todos estos son fluidos corporales durante el parto. Todo el trabajo de parto está acompañado de sangre, dolores y contracciones. Durante el parto se llega a perder en promedio hasta medio litro de sangre y en algunos casos son litros completos.

En esta ley no se especifica qué pasa con el bebé durante el tiempo de purificación de la madre, por el contacto con la sangre ¿será este impuro? ¿Qué pasa con la lactancia del bebé? Por informaciones contenidas en el documento de 4Q266.6.ii de los rollos del mar muerto (*apud* STRAUS, 2013, p. 42), al parecer durante los siete primeros días habría que contratar a una nodriza para que lo alimente y al cabo de ese tiempo la madre podría reanudar el cuidado del bebé.

Levítico es un libro donde se trata de manera continua los conceptos de santidad y pureza: lo santo y limpio no puede convivir con lo impuro, vulgar, sucio. Los elementos como la sangre y la muerte, la enfermedad, son tabúes culturales, sanitarios; pero en el antiguo Israel, nos cuenta Perea (2003, p. 238) que el motivo de esta preocupación irracional por la pureza es mantener sin mancha el santuario de Dios.

Y con estos discursos teológicos patriarcales las mujeres dejaron de amarse a sí misma y de cuidar de sus cuerpos lo cual nos conlleva a una necesidad contemporánea de repensar sobre la pureza y de recuperar la importancia del autocuidado porque nuestro cuerpo femenino es también una manifestación de la *ruah*.

AUTOCUIDADO COMO MANIFESTACIÓN DE LA *RUAH* EN CUERPO FEMENINO

Para hablar de cuidado o en plural de cuidados, es preciso nombrar a los diferentes actores que podrían participar como son a) el Estado, b) las familias y c) las organizaciones civiles, religiosas, deportivas, comunitarias, etc. En específico, la participación del cuidado de las mujeres por parte del Estado incluye las políticas públicas que en cuestiones de salud, en los últimos años, han estado enfocadas a la detección de cáncer de mama y/o cervicouterino, así como a la información y acceso a métodos anticonceptivos. De igual forma, las organizaciones civiles suelen hacer eco de dichas políticas y, en algunas ocasiones, gestionan fondos con la iniciativa privada para complementar el acceso de las mujeres a detección de cáncer y métodos de anticoncepción. Sólo en el caso de organizaciones religiosas de tipo fundamentalista, a veces hacen campañas que atentan contra el derecho a decidir de las mujeres sobre sus propios cuerpos; es decir, negándoseles el acceso a la anticoncepción incluso a la interrupción del embarazo. Sobre el cuidado infantil, de mujeres y personas enfermas o con alguna discapacidad, el papel de las familias ha sido crucial puesto que:

el cuidado incluye varias dimensiones como el autocuidado; el cuidado directo de otras personas, en tanto relación interpersonal de cuidado; la provisión de condiciones para que se realice el cuidado como la limpieza del hogar y la compra y preparación de alimentos y por último, la gestión del cuidado que incluye la coordinación de horarios y supervisión de tareas de cuidado (CEMINIARI; STOLKINER, 2018, p. 38).

¿Qué es, entonces, el autocuidado para las mujeres? Desde la teoría de género, "es la capacidad de las mujeres para decidir sobre su cuerpo y su salud física, mental y emocional, en función del desarrollo humano como ser social, a partir de la reafirmación como persona,

su crecimiento personal y sus necesidades" (CISC, s/a, p. 2). Entonces, al hablar de autocuidado y capacidad de las mujeres, se reduce sólo a la participación en campañas de prevención; sin embargo, es necesario reconocer también la existencia de una red ética que nos ha colaborado ancestralmente con herramientas propias del autocuidado.

Por ejemplo, podemos saber por nuestras madres, tías, abuelas, por cuáles calles no cruzar o atravesarlas corriendo o alguna otra estrategia que nos hayan dicho para preservar nuestra vida, integridad y seguridad. Sabemos también gracias a ellas que tomar té de canela, albahaca, hinojo, jengibre y manzanilla nos colabora en aliviar los cólicos menstruales, al igual que masticar un poco de estafiate. Por ellas sabemos además de la existencia de las carpas rojas como espacios de acompañamiento entre mujeres para pasar los períodos de menstruación. Y son ellas quienes, junto con nuestras amigas y hermanas, nos arropan cuando decidimos interrumpir nuestro embarazo, nos dan los remedios o llevan con sus parteras. Son éstas las acciones que el movimiento feminista ha abrazado para recuperar algunos pasos del autocuidado.

Imaginar a las mujeres sometidas bajo una teología sacerdotal donde el cuerpo femenino fue elegido por la sociedad androcéntrica, patriarcal y sexista, y su cuerpo fue violentado y discriminado nos mueve al lamento. Lamentamos que los rituales patriarcales impuestos hacia las mujeres comuniquen que sus cuerpos son indignos, inferiores, sucios, e insuficientes para complacer al dios de los señores sacerdotes hebreos, lamentamos que estos rituales de purificación en lugar de crear cohesión, excluyen, segregan, y denigran la cuerpo y el ser completo de la mujer. Lamentamos que los rituales de purificación se hayan convertido en instrumentos de opresión e injusticia.

Celebramos nuestra decisión de acuerparnos, de denunciar y por supuesto de celebrar los espacios sororas, nuestros espacios. Celebramos y reafirmamos que los fluidos corporales que salen de nuestros cuerpos de mujer son fluidos sagrados de la *Ruah* que nos habita. Nuestras cuerpos y fluidos exhalan santidad y vida. Así que,

celebrems y vivamos nuestras espiritualidades libres de impurezas, reconociendo nuestros fluidos como generadores de vida, ejerciendo la maternidad de forma libre y con la conciencia que atraviesa nuestros cuerpos de mujeres.

Mientras lamentamos y celebramos dirigimos suave nuestra mirada hacia la *Ruah* que conocemos y reconocemos en nuestras propias cuerpos y en las de nuestras compañeras; y juntas al unísono gritamos y proclamamos: ¡ni un ritual más que denigre nuestras cuerpos!

¡Somos parte de la creación de vida! Amén.

REFERÊNCIAS

ANGULO, Ianire. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios (Rut 1,16). El libro de Rut: creer en tiempos inciertos. **Proyección LXV**: Teología y mundo actual. Granada, n. 270, p. 267-290, 2018.

ATCHESON, Luise P. **Menstruation**: Myth, taboo, belief and fact: A psycho-anthropological study of evaluations of female role, character and behavior, as reflected in menstrual myths, taboos, beliefs and facts. Dissertation Abstracts International, Washington: 37 (10-B), p. 5340-5341, 1977.

AVILA, Paula. **Estado de derechos reproductivos en América Latina y El Caribe**. Center For Reproductive Rights, p. 1-11, s/a. Disponible en: <https://www.oas.org/es/mesecvi/docs/PaulaAvilaPresentacion.pdf>. Acceso en: 7 Dic. 2022.

AZCÁRATE, Juan Luis de León. "Yo soy Yahvé, El que te sana" (Ex 15, 26): enfermedad y salud en la Torá. **Theologica Xaveriana**, v. 61, n. 171, p. 65-96, 2011.

BÁEZ, Lourdes Cubero. El oficio de tejer la vida. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra norte de Puebla. In: Silvia Limón (coord.). **La religión de los pueblos nahuas**. Madrid: Trotta, 2008.

BBC News Mundo. **Aborto en América Latina**: en qué países es legal, está restringido o prohibido, 2018. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45132307>. Acceso en: 28 nov. 2022.

CARDOSO, Nancy. Comida, sexo y salud. Leyendo el levítico en América latina, **RIBLA**, n. 23, p. 127-152, 1996.

CARDOSO, Nancy. Corpora fluida; contaminación y peligro en el imaginario religioso. Lectura crítico-antropológica del Levítico bíblico. *In*: BOEHLER; BERDUKE; DE LIMA (eds.). **Teorías Queer y teologías**: Estar... en outro lugar. San José/Costa Rica: DEI, 2014. p. 175-190.

CEMINARI, Yanina; STOLKINER, Alicia. El cuidado y la organización social del cuidado como categorías claves para el análisis de políticas públicas. **X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXV** Jornadas de Investigación XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Acta Académica, 2018. p. 37-41.

CENTRO DE INVESTIGACIONES EN SALUD DE COMITÁN (CISC). **Autocuidado en las mujeres desde la perspectiva de género**. México: Centro de investigaciones en salud de Comitán A.C., p. 1-16, s/a. Disponible en: https://www.generoymetodologias.org/media/publicaciones/archivos/presentacion_autocuidado_ciclos_mujer.pdf. Acceso en: 30 Nov. 2022.

DE BEAUVOIR, Simone. **El segundo sexo**. Buenos Aires: Siglo XX, 1949.

GALLAZZI, Sandro. **A teocrática sadocita, sua história e ideología**. Macapá: Biblioteca de Estudos Bíblicos, 2002.

GLEASON, Aranza. **Judaísmo, La sexualidad en la Torá, la mikve y las leyes de pureza familiar**. México: Comunidad Judía de México, 2020.

GRAY, Miranda. **Luna roja, los dolores del ciclo menstrual**. Madrid: Gaia ediciones, 1991.

HERNÁNDEZ-VALENCIA, Marcelino et al. "Miomatosis uterina: implicaciones en salud reproductiva." **Revista Ginecología y obstetricia de México**, v. 85, n. 9, p. 611-633, 2017.

IRUSTA, Erika. **La menstruación aún continúa siendo un tabú**. Entrevista con Juan Fernández. El periódico. Disponible en: <https://www.elperiodico.com/es/entre-todos/20170727/erika-irusta-la-menstruacion-aun-continua-siendo-un-tabu-6194001>. Acceso en: 01 Dic. 2022.

KNIGHT, Chris. **Blood relations**: Menstruation and the origins of culture. Yale University Press, 1995.

MARIANNO, Lilia Días. Impureza: sexualidade e saúde pública no judaísmo do período persa. **Vértices**, n. 11, p. 110-130, 2011.

MARX, Albert. Impacto teológico de las investigaciones sobre el Levítico. **Selecciones de Teología, Cataliña**, n.189, p. 3-17, 2009.

McELAINE, Robert S. **Eve's seed: Biology, the sexes, and the course of history**. New York: Schaum's Outline Series, 2001.

MENA-LÓPEZ, Maricel. Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad. **Teología y sociedad**, n. 10, p. 47-69, 2013.

NAVIA, Carmiña. Entrelazar miradas y palabras. **Ensayos de Teología Feminista**, n. 35, 2019.

PEREA, Yebenes Sabino. Prescripciones rituales sobre la impureza sexual de la mujer. Coincidencias funcionales entre algunas Leyes Sagradas griegas y Septuaginta Lv 12 y 15, 18-33 (1ª parte). **Collectanea Christiana Orientalia**, Córdoba: Universidad de Córdoba. n. 5, p. 217-253, 2008.

ROJAS, Marilú. **No podemos juzgar a las mujeres y colocarnos en categoría Dios**. Agencia Ecuménica de Comunicación, 2018. Disponible en: <https://alc-noticias.net/es/2018/05/17/marilu-rojas-salazar-no-podemos-juzgar-a-las-mujeres-y-colocarnos-en-categoria-de-dios/>. Acceso en: 25 Nov. 2022.

SCHIETTI, Mariana Eugenio; ROSSI, Luiz Alexandre Solano. A teologia do puro e do impuro como representação de controle social. **Estudos Bíblicos**, v. 37, n. 144, p. 276-288, 2021.

SOARES, Paulo Sérgio. **O sentido oblativo da vida: teologia sacerdotal**. São Paulo: Paulinas, 2016. Versión Kindle.

STORNILO, Ivo. **Cómo leer el libro del Levítico: formación de un pueblo santo**. San Pablo: Paulinas, 2005.

STRAUS, Lisa M. Got Milk? Lactation and Purification among Covenanters. **Horizons in Biblical Theology**, Netherlands: Brill, n. 35, p. 42-60, 2013.

TEZZA, Maristela; TOSELI, Cecília. Rut. Una introducción. **Revista Interpretación Bíblica Latinoamericana**, n. 67, p. 37-47, 2013.

UNITED NATIONS FUND FOR POPULATION ACTIVITIES (UNFPA). **Salud sexual y reproductiva**. Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2014. Disponible en: <https://www.unfpa.org/es/salud-sexual-y-reproductiva#readmore-expand> Acceso en: 19 Nov. 2022.

VEGAS, Luis. La ley en el Antiguo Israel. **Ílu. Revista de las Religiones Anejos**, n. 11, p. 119-141, 2004.

3

Ivoni Richter Reimer

**“PESSOAS SÃS NÃO PRECISAM
DE MÉDICO, E SIM AS DOENTES”:**

JESUS, MÉDICO COMPASSIVO E COMPETENTE

INTRODUÇÃO

Adoecimento tem várias e diferentes causas, bem como tratamento. As doenças são diversas, físicas, genéticas, psicossociais e mentais. Elas existem desde a Antiguidade, e agravam-se ou se tornam mais frequentes, considerando-se também a relação com o ambiente. Igualmente sua terapêutica, tratamento e cura existem desde a Antiguidade, sendo historicamente suscetíveis aos avanços tecnológicos e à acessibilidade aos recursos existentes. Portanto, a arte e a ciência da cura e do cuidado, em seus processos terapêuticos, consideram um conjunto de relações causadoras e presentes na manifestação de adoecimentos, sejam elas genéticas, físicas, psíquicas, psicológicas, sociais e ambientais.

Colocar a lupa sobre textos que tematizam doença, cura e cuidado pressupõe empatia e sensibilidade para compreender as relações manifestas na narrativa. Esta é uma questão central para a hermenêutica, que pode contribuir com a análise exegética, no sentido de centrar no escopo da narrativa. Aqui, concentro-me nas curas realizadas por Jesus e, em se tratando de tais textos, há sempre uma série de personagens envolvidas e que participam direta e indiretamente da trama: trata-se da pessoa adoecida, seu círculo social mais próximo (família, pessoas amigas), outras pessoas (representantes de grupos socioculturais, multidão), pessoas que cuidam (familiares) e que realizam a cura (terapeutas). No caso dos textos analisados, o terapeuta principal é Jesus; do processo terapêutico, porém, participam várias pessoas.⁹

Jesus é singular na sua práxis terapêutica em algumas características que movem a ação da cura, como, por exemplo, a compaixão e a gratuidade. Jesus, contudo, não é único na práxis

9 Acerca disto e de terapeutas que atuavam no tempo de Jesus, ver Richter Reimer (2021/2008, cap.1), com vasta bibliografia.

da cura; havia muitos curadores, terapeutas e médicos também em seu tempo, que atuavam na honrosa arte da cura, que nem sempre tinham êxito, como destacam os textos de Mc 5,25-34 e Lc 8,43-48 em relação à atividade médica sem resultados.

Será que Jesus tinha conhecimento médico no sentido científico da sua época? Será que ele conhecia algum médico? É difícil saber com certeza. Em todo caso, existiam médicos e escolas de formação de médicos no mundo greco-romano e também judaico. Os textos de Hipócrates (séc. V-IV a.C.) são um referencial para conhecermos os processos de formação médica, doenças e tratamentos existentes, recomendações éticas e denúncia de charlatanismos. Também existem vários textos do Novo Testamento que referem médicos, sendo também ele uma importante fonte para pesquisa. Assim, a menção dos termos médicos no contexto do qual tratamos pode atestar que a profissão médica era conhecida. É o evangelho de Lucas que mais menciona essa profissão, e o termo usado nos textos é igual ao termo usado nos manuais médicos da Antiguidade: *iatrós* / "médico", como substantivo. Veremos em quais situações e em quais contextos esse termo aparece.

Num primeiro momento, faço o levantamento das passagens do Novo Testamento que mencionam os substantivos *iatrós* "médico", *íasis* "cura", e o verbo *iásthai* "curar, ser curado/a", oriundos da mesma raiz grega. Depois, por causa de várias menções paralelas com *therapéuein*, farei o levantamento também desse termo. Seguindo, faço um levantamento intertextual e, de acordo com material disponível, realizo também uma busca extratextual desses termos, querendo saber do uso desses termos para além do material bíblico, fazendo uma varredura principalmente nos textos hipocráticos. O objetivo é mensurar se e em que medida é possível considerar a ação de Jesus também como fazendo parte de um conjunto de práticas terapêuticas existentes em seu tempo. Com isso, pretende-se igualmente contribuir para enriquecer diálogos entre ciências, relações culturais e religiosas, evitando, como comum, transformar a práxis de cura

e cuidado de Jesus apenas num conjunto de preceitos teológicos. Esses constantemente afirmam, de forma muito descontextualizada, que “Jesus salva”, remetendo à alma, à transcendência, a tempos futuros. Aqui, necessariamente perguntaremos pelo que significa salvação no contexto de cura e cuidado em tempos, lugares e situações específicos, para o corpo de pessoas doentes e suas relações.

A PROFISSÃO E A PRÁTICA MÉDICAS: LEVANTAMENTO DE DADOS

Os textos do Novo Testamento contextualizam o que querem testemunhar - vida e obra de Jesus e da igreja em suas origens - em suas diversas realidades, relações socioculturais, políticas, econômicas e científicas. Mostra disso é o próprio uso da língua grega no contexto cultural greco-romano em suas várias expressões de linguagem, gêneros literários, e nela, o uso de termos técnicos vigentes no mundo da filosofia, das religiões e das ciências, também médicas. Aqui vale destacar que não se trata de equiparar ou comparar aquilo que a língua transmite em termos de práticas de cura e cuidado na medicina e em processos terapêuticos da época com o que hoje conhecemos nessas áreas.¹⁰

A questão, aqui, é perceber se é possível entender a práxis de cura e cuidado de Jesus como médico, o que pressupõe conhecimento das doenças e dos tratamentos existentes, e perceber alguns elementos relevantes que fazem parte da cura por ele realizada, testemunhadas nos evangelhos. Para tal, começarei com o levantamento dos termos oriundos da raiz grega que se referem à profissão e à atuação médica em casos de doença e cura: *iatrós, íasis, iásthai*,

10

Remeto novamente à pesquisa realizada e registrada em Richter Reimer (2021/2005); Schiavo; Silva (2000); Souza (2014; 2017); Soares; Correia Jr.; Oliva (2012), com vasta bibliografia.

seguido de *therapéuein*, *therapéia*. Após o levantamento inter e extra-textual, abaixo, os termos serão analisados em seus contextos narrativos e histórico-sociais. Há ainda outros termos que se referem à prática terapêutica e à saúde, os quais tratamos em outra pesquisa.¹¹

O SUBSTANTIVO *IATRÓS* "MÉDICO"

Este termo consta sete vezes no Novo Testamento: Mc 2,17; Mt 9,12; Lc 5,31 reproduzem o provérbio "as pessoas sãs não precisam de médico, mas sim as doentes"; também Lc 4,23 menciona um provérbio, mas em outro sentido: "médico, cura-te a ti mesmo..."; Mc 5,26; Lc 8,43 narram a cura da mulher hemorrágica, que já havia buscado ajuda de médicos e gastou muito dinheiro, em vão; nas saudações finais, Cl 4,14 menciona a existência de "Lucas, médico amado".

No Antigo Testamento¹², pessoas que exercem a profissão e a função de médico são mencionadas em Gn 50,2; 2Cr 16,12; Sir 10,10 LXX ("Uma longa doença desafia o médico / *iatrós*"); 38,1ss (ver abaixo, na análise); Ecl 3,3 ("tempo de matar e tempo de curar / *rafah* / *iásthai*"); Jó 13,4 ("vós todos sois médicos/*rofe'* que não valem nada"); em Ex 15,26, é o próprio Javé que aparece como "aquele que cura" (*iómenos* – *ísthai*). O termo hebraico para médico, nesses casos, é *róge'*, que na LXX é traduzido por *iatrós*, *entafiáste* ("embalsamador").¹³

Em relação a Gn 50,2-3, vale destacar que, no Egito, José ordenou aos seus servos médicos (*rof'im*) que embalsamassem o seu pai Israel, o que também fizeram. Em 2Cr 15-16, o rei de Judá, Asa, filho de Abias, realizou reformas religiosas e fez aliança com

11 Além das obras mencionadas na nota 4, ver também Álvarez (2013).

12 Maiores informações em Baumgartner; Koehler (2004, p. 1187).

13 Entre vários outros textos, ver também Lv 32,39; Jó 5,18; Ex 15,26; Is 19,22; 57,18.19; Jr 30,17; 33,6; Os 6,1; 11,3, nos quais Javé consta como médico, como quem cura (*rafá'* kal).

o rei Ben-Hadade da Síria, passando a maltratar seu povo, afastando-se de Javé. Asa então adoeceu gravemente, e “em sua enfermidade não recorreu ao Senhor, mas confiou nos médicos (*rof'im*)” (2Cr 16,12), vindo a falecer.

Na literatura cristã antiga, Jesus era considerado “médico do corpo e da alma” (*iatrós sarkikós kai pneumatikós*), registro encontrado na carta de Inácio à comunidade cristã em Éfeso 7,2: “Existe apenas um médico, carnal e espiritual [...], Jesus Cristo nosso Senhor”¹⁴

O SUBSTANTIVO *ÍASIS* “CURA”

O termo *íasis* aparece duas vezes no Novo Testamento, como resultado da ação médica: numa fala político apocalíptica de Jesus, referindo-se ao rei Herodes, que buscava matá-lo (Lc 13,32). Jesus o chama de “raposa” e manda-lhe o recado de que continuará atuando de forma libertadora, expulsando demônios e realizando curas. Trata-se de contexto do anúncio da paixão, e nele, o próprio Jesus lucano afirma realizar curas. É na obra lucana (At 4,22) que o termo aparece pela segunda vez: a cura, saúde restabelecida de um homem por meio de Pedro e João. Também a Septuaginta (LXX) conhece a expressão, reportando-se a ela em Pv 16,24, num conjunto de recomendações de bem viver, sendo que a “palavra agradável é cura para o corpo”, bem como o “coração alegre é bom remédio” (Pv 17,21).

O VERBO *ÍÁSTHAI* “CURAR”

14

A Carta de Inácio de Antioquia aos Efésios encontra-se traduzida em *Padres Apostólicos* (1995, 81-90). Ver também Ott (1910, p. 457-458) e Harnack (1923, p. 129-131) (*apud* BAUER, 1928, p. 575), que no início do séc. XX pesquisavam a relação da práxis terapêutica de Jesus com conhecimentos medicinais no tempo de Jesus.

No Novo Testamento, esse termo consta quinze vezes em sua forma medial: em Mt 13,15; Jo 12,40; At 28,27, numa citação de Isaías 6,10, em que Deus se apresenta como quem cura; em Lc 4,18 na sua versão baseada em manuscritos que remetem à versão da Septuaginta¹⁵ de Is 61,1, “para curar as pessoas que estão com o coração deprimido”; em Lc 5,17; 6,19; 9,2.11.42; 14,4; 22,51; Jo 4,47; At 9,34; 10,38; 28,8, para expressar que o poder de cura de Jesus provém de Deus, e por isso Jesus realiza as curas; junto com isso, Jesus também empodera os Doze para curar, portanto, tem autoridade de ensinar e enviar para ações específicas.

Em sua forma passiva, o verbo *íásthai* aparece 12 vezes: em Mc 5,29; Lc 8,47; Mt 8,8.13; 15,28; Lc 7,7; Lc 17,15; Jo 5,13; Hb 12,13 para registrar que pessoas específicas e que sofriam com diferentes tipos de doenças (hemorragia, paralisia, epilepsia, lepra) foram curadas por Jesus. Em Lc 6,18 se registra uma espécie de sumário sobre o contato de Jesus com as multidões, sendo que muitas pessoas foram curadas de suas doenças, também psíquicas (causadas por “espíritos impuros”); aqui os dois verbos *íásthai* e *therapéuein* estão interconectados. Em Tg 5,16 encontra-se a recomendação da oração conjunta para que pessoas sejam curadas. E 1Pe 2,24 relaciona ser curado com as feridas de açoite (citando Is 53,5) sofridas por Jesus.

Em relação à intertextualidade, no Antigo Testamento, o verbo também aparece em Ex 15,26, no contexto de doença e cura, e ali o “Senhor teu Deus” é o que cura / *iómenos*.

Aqui, entre os textos encontrados, quero destacar o menos conhecido livro deuterocanônico Siraque/Eclesiástico (séc. IIa.C.), pois é ele que muito enfatiza e admira a arte médica, aproximando-se mais da compreensão grega. Vale lembrar que este livro era conhecido e lido nas comunidades cristãs na Antiguidade. Vejamos o

15

Trata-se das Maiúsculas A, K, GAMA, DELTA, THETA, PSI, 0102, das Minúsculas da família 1, 565, 892, 1241, 2542, do Texto Majoritário e de traduções latinas, siríaca, boairica e do Pai da Igreja Irineu. Ver Aparato Crítico, em Nestle-Aland (2012, p.193).

texto de Sir/Eclo 38,1-16, que além de referir-se ao médico e à medicina de sua época, também admoesta em relação ao respeito e cuidado para com pessoas doentes e falecidas, garantindo a essas um enterro com dignidade:

Honra o médico (*iatrós*) por causa de suas necessidades, pois foi o Senhor que o criou (*ktídzo* – criação); por isso, toda a cura (*íasis*) é/provém do Altíssimo, e do rei receberá o lugar para trabalhar (*dóma*). O conhecimento/a ciência (*epístéme*) do médico constituirá/formará a sua cabeça, e será admirado diante dos maiores. O Senhor criou os medicamentos (*fármaka*), e o homem (*anér*) sensato não se enraivece por causa deles. [...] E ele [o Senhor concedeu às pessoas conhecimento, para ser louvado em suas maravilhas; nelas, curou e afastou o sofrimento; nelas, aquele que faz pomadas fez misturas/ungentos, e as obras dele não terminarão, e paz por meio dele se estende sobre a terra. Na tua doença não descuides de ti, mas ore ao Senhor, e ele te curará (*íasthai*). [...] e limpa o coração de todo pecado. Faz um incenso suave e uma lembrança de farinha fina, e engorda a oferta da melhor forma possível. E dá lugar ao médico (*iatrós*), pois o Senhor também o criou, e não te deixe, pois também (tens) dele necessidade. Há um tempo em que também nas mãos deles se passa bem. E também eles rogarão ao Senhor que por meio deles prepare um bom caminho de recuperação e boa cura (*íasis*) necessária à vida boa. Quem peca diante de quem o fez, cairá nas mãos do médico (*iatrós*). Sobre um morto, chora como quem sofreu cruelmente; sepulta o seu corpo de acordo com o costume, e não descuides da sepultura dele [...]. (Minha tradução a partir da LXX).

A citação é longa, porque agrega uma série de elementos pertinentes à pesquisa aqui realizada. Trata não apenas o médico e sua função, mas também a menção a instrumentos e medicamentos, doenças e situações de dependência, bem como a convicção de que também os médicos são criatura de Deus. Aparece também prática da oração e da oferta, barganha religiosa para ficar com saúde, bem como a consciência de que em algum momento se pode vir a precisar da atividade médica estão muito presentes no texto. No centro

está o testemunho do senhorio divino e que tudo, também a profissão de médico, está sob seu cuidado. Por fim, não se nega a morte, mas recomenda-se respeito para com o cadáver e seu sepultamento digno. Tudo isso faz parte da compreensão de saúde em perspectiva religiosa judaica helenizada, que conhece e admira a arte médica do cuidado e da cura.

LEVANTAMENTO EXTRATEXTUAL DOS TERMOS *IATRÓS* E *IÁSTHAI*

A busca lexical concentra-se em Hipócrates, pois se mostra significativa também em relação a ser ele, o 'pai da medicina', que escreveu várias obras e tratados sobre a arte, a técnica e a ciência medicinal.¹⁶ Na obra *Do Médico*, os termos aparecem muitas vezes, sempre relacionados à atividade médica, aos procedimentos terapêuticos (ver abaixo, sob *therapéia*) e à cura. Aqui, Hipócrates elucida sua própria experiência, e orienta médicos e quem quer aprender a arte médica acerca da profissão, da ética e do decoro, dos procedimentos e instrumentos utilizados no serviço/cuidado/tratamento médico, das doenças, dos ambientes propícios a certas doenças e ao seu tratamento, do trabalho remunerado e voluntário, dos riscos e êxitos, entre outros, inclusive da aparência e vestimentas apropriadas durante o tratamento. O *ietrós* "médico" deve ter vocação e treinar desde a infância, aprofundando seu conhecimento de forma competente e, portanto, distanciando-se de qualquer prática charlatã. Deve ter boa reputação, credibilidade, sensatez, ser honesto, cordial, justo, não abusar da intimidade com seus pacientes, com destaque a mulheres (cap. 1). Esta parte trata especialmente da 'eti-

16

Essas obras estão reunidas, em grego e em português, com comentários da área médica, em Cairus; Ribeiro Jr. (2005), que me serviram de referência principal. Para a comparação da tradução feita com o texto grego, utilizei o dicionário do grego clássico, de Benseler (1985).

queta médica. A segunda parte (2-12) trata do espaço apropriado para realizar a *ietrikén téchnen* "arte médica", dando-se destaque "à ventilação, à luminosidade, à disposição dos assentos, ao arranjo dos instrumentos e à higiene" (CAIRUS; RIBEIRO Jr., 2005, p. 189), bem como das técnicas e dos usos de curativos, cataplasmas, cirurgias, misturas farmacológicas e os tipos de doenças. O capítulo 13 se ocupa com a necessidade de médicos observarem e acompanharem – e por isso as visitas médicas nas casas! – o "tempo oportuno" (*kairós*) do desenvolvimento da doença e do tratamento. Por fim, no capítulo 14, trata especificamente do tratamento de ferimentos que ocorrem por ocasião de guerras e outras atividades militares.

O uso hipocrático dos termos de raiz grega *iásthai* se relaciona sempre com o que ele nomeia de "honrosa arte médica" (*Lei* 1), que pressupõe vocação, estudo e experiência. Desta forma, em *Preceitos* 8, Hipócrates chega a afirmar que "o alívio e a piora do doente (*noséontos*) dependem da assistência médica (*epinêmesin ietrikén*)" e que "doentes, abandonados a si mesmos em estado doloroso [...] desistem da vida/morrem" (cap. 9).

Em *Do Decoro*, os termos também sempre estão relacionados com a medicina e às atividades do médico. Além da vocação e do conhecimento para o bom desenvolvimento da arte medicinal, Hipócrates recomenda sabedoria (*sofía*), visto que "todas as coisas relacionadas com a sabedoria estão na medicina: desapego ao dinheiro, modéstia [etc.] em oposição ao desregramento, à vulgaridade, à ganância [...]" (cap. 5). "Um médico filósofo é semelhante a Deus (*isótheos*)" (cap. 1). O médico deve ter seriedade, mas não deixar de ser afável e ter disposição de brincar (cap. 7). Em sua atividade, ele deve estar preparado com instrumentos e remédios, ter uma maleta para as visitas médicas, a fim de praticar a medicina com seriedade e competência (cap. 8). É preciso ter boa memória, para lembrar dos remédios e das misturas e como esses agem em relação às doenças (cap. 9).

Há muitas outras referências em Hipócrates, mas bastam essas para perceber que o uso dos termos da raiz *iásthai* diz respeito ao exercício da medicina por parte do médico com vocação, estudo, experiência e ética.

LEVANTAMENTO DOS TERMOS *THERAPÉUEIN* E *THERAPÉIA*

Devido ao fato do levantamento dos dados ter demonstrado que, em alguns casos, há uma proximidade e até mesmo uso paralelo e sinônimo dos termos *iásthai* e *therapéuein*, considere oportuno fazer também o elenco dos mesmos.

No Novo Testamento, temos 46 menções dos termos *therapéia* "cura, terapia, saúde" e *therapéuein* "curar", todas elas nos evangelhos, em Atos dos Apóstolos e no Apocalipse. Nenhuma vez, portanto e diferentemente dos termos *iatrós* e *iásthai*, esse termo aparece nas cartas. Para uma visão mais facilitada, vou elencá-los por livro e fazer algumas observações em caso de interconexão com os termos *iatrós*, *iásthai* e *íasis*.

O SUBSTANTIVO *THERAPÉIA* "TERAPIA, CURA, CUIDADO"

Esse termo aparece apenas três vezes: em forma de sumário, Lc 9,11 informa que as multidões pobres (*óchloi*), Jesus anunciava o Reino de Deus e "curava (*iásthai*) as pessoas que tinham necessidade de cura". Na parábola e sua explicação, em Lc 12,42 não se refere explicitamente a tratamento de doença, mas a serviço e cuidado do mordomo fiel, a quem o Senhor colocou para cuidar da distribuição de alimentos. Em Ap 22,2, em linguagem que expressa o imaginário e a esperança de novos céus e nova terra, da nova Jerusalém, consta

uma árvore no centro da praça, cujas “folhas da árvore da vida são para a cura dos povos”.

O verbo *therapéuein* “tratar, curar, cuidar” aparece em Marcos (1,34; 3,2.10.15; 6,5.13), em Mateus (4,23.24; 8,7.16; 9,35; 10,1.8; 12,10.15.22; 14,14; 15,30; 17,16.18; 19,2; 21,14), em Lucas (4,23.40; 5,15; 6,7.18; 7,21; 8,2.43; 9,1.6; 10,9; 13,14; 14,3), em João (5,10), em Atos dos Apóstolos (4,14; 5,16; 8,7; 17,25; 28,9) e no Apocalipse (13,3.12). Vejamos suas menções em cada um desses livros bíblicos.

O VERBO “*THERAPÉUEIN*” EM MARCOS

Marcos destaca o termo em processos terapêuticos/de cura que Jesus e os Doze realizavam com muitas pessoas que tinham enfermidades e doenças (1,34), numa espécie de resumo de sua atividade. Em Mc 3,2, o termo *therapéuein* é usado para expressar que os fariseus estavam observando, na sinagoga, se Jesus atuaria como terapeuta em dia de sábado. Em Mc 3,10, práxis terapêutica de Jesus consta como sumário que informa sobre o cuidado que muita gente dele recebeu, quando padecia de flagelos. Mc 3,15, em seu aparato crítico, informa que Jesus concedeu poder aos Doze para que tratassem/curassem doenças (*therapéuein tás nósous*)¹⁷. Em forma de sumário, Mc 6,5 informa que Jesus estava em Nazaré e que ali não realizou nenhum milagre, “senão cuidar de algumas pessoas enfermas (*arrostós*), impondo-lhes as mãos”. Em Mc 6,13 é informado sobre o resultado da ação terapêutica dos Doze, os quais Jesus enviou e deu autoridade para curar enfermidades: “e ungiam com óleo muitas pessoas enfermas (*arrostós*), e cuidavam/curavam”. Todas as menções, em Marcos, se encontram em contexto de resumo e informação sobre a atividade de Jesus e dos Doze. O verbo não consta

17

De acordo com Nestle-Aland (2012, p. 112), essa versão testemunhada pelos manuscritos maiúsculos A, C, D, K, L, P, W, GAMA, THETA, pela Família 1 e 13, pelas minúsculas 28, 33, 579, 700, 1241, 1424, 2542, pelo Texto Majoritário, pelas traduções latinas e siríaca h.

em relatos específicos de cura que Jesus realizou, salvo a vinculação estabelecida entre a observação dos fariseus com a posterior realização da restauração da mão ressequida de uma pessoa (3,1-2.5). Marcos utiliza o termo *íásthai* para referir curas específicas realizadas por Jesus, enquanto que *therapéuein* é mais usado como informação resumida sobre a práxis de cura e cuidado de Jesus e dos Doze.

O VERBO *THERAPÉUEIN* EM MATEUS

Em Mt 4,23-24, o termo aparece em forma de resumo, informando sobre a práxis terapêutica de Jesus na Galileia, onde tratou de "toda doença (*nósos*) e "enfermidade" (*malakía*), e na Síria foram-lhe trazidas todas as pessoas que estavam mal, com todo tipo de doenças (*nósos*) e tormentos (*basános*), endemoninhadas e epilêpticas/lunáticas (*seleniádzoménos*) e paralíticas, das quais ele cuidou. Em Mt 8,7, Jesus afirma ao centurião de Cafarnaum que irá tratar (*therapéuein*) de seu escravo doméstico que estava paralítico, de cama e sofrendo (*basanídzo*) muito. No desenvolvimento da narrativa, o centurião utiliza o termo *íásthai* (8,8), e a narrativa conclui informando sobre a cura (*íásthai* 8,13). Aqui, portanto, utiliza-se ambos os verbos para apresentar um processo terapêutico que resulta em cura. Em Mt 8,16, o termo é usado como notícia resumida sobre muitas doenças que foram tratadas por Jesus, no intuito de confirmar a messianidade anunciada por Isaías. Em 9,35, o verbo também aparece no contexto de sumário que informa sobre a atividade terapêutica de Jesus, "tratando toda doença (*nósos*) e enfermidade (*malakía*). Mt 10,1.8 apresentam a ordem de Jesus aos Doze, "[...] e "tratar toda doença (*nósos*) e enfermidade (*malakía*)". No contexto da cura da pessoa com a mão ressequida, na sinagoga, Mt 12,10 apresenta fariseus perguntando a Jesus sobre o lícito de tratar de alguém no sábado; após debate, o texto informa que a mão voltou a ficar saudável (*hyguiés*). Em 12,15 consta um novo resumo da atividade terapêutica de Jesus. Mt 12,22 introduz um exorcismo, informando que "lhe trouxeram um endemoninhado que era cego e surdo, e tratou (*therapéuein*) dele, passando

ele a falar e a ver"; 12,23-32 relata o exorcismo, o debate com os fariseus e alguns ditos de Jesus, não mencionando mais o tratamento e a cura. Também Mt 14,14 é um sumário sobre multidões que buscam Jesus, o qual então trata (*therapéuein*) as pessoas enfermas (*arros-tós*). O mesmo sucede no sumário em 15,30 sobre a práxis terapêutica de Jesus, que resultou em saúde (*hyguíés*) para todos as pessoas coxas, aleijadas, cegas, mudas. Em Mt 17,16.18 trata-se também do verbo *therapéuein*; o contexto é uma multidão pobre reunida, a aproximação de uma pessoa que implora a Jesus "Senhor" que se compadeça de seu filho, "porque está lunático/epiléptico, e muito sofre, muitas vezes cai no fogo e muitas vezes na água". Esta pessoa informa que os discípulos/as de Jesus não puderam tratar dele, ao que Jesus, após, admoestar o grupo, expulsou o demônio causador dessa doença psíquica, e o menino "desde aquela hora, foi tratado/curado". Trata-se, aqui, de narrativa de exorcismo de uma relação terapêutica que tem por base a compaixão e a autoridade de Jesus, colocando também a fé como central. Segue-se, após vários ensinamentos de Jesus, outro sumário em Mt 19,2, que novamente informa sobre multidões pobres que também seguiram a Jesus na região da Judeia, e também ali ele tratava/curava quem necessitasse. Após a entrada de Jesus em Jerusalém e o anúncio da multidão pobre de que se tratava do "profeta de Nazaré da Galileia" (Mt 21,11), ele entrou no templo, aonde pessoas cegas e coxas o buscavam, "e ele as tratou/curou" (21,14). Também aqui acontece um debate com as autoridades templárias, e após o episódio Jesus retirou-se e foi para Betânia, e não mais são narradas curas/processos terapêuticos em Mateus. Este é o evangelho que mais utiliza o termo *therapéuein*, e também ele utiliza esse verbo principalmente em sumários sobre a práxis terapêutica de Jesus, bem como de sua autoridade de ordenar aos Doze de fazerem o mesmo, quando saírem pelas cidades e regiões. Foi possível observar que o termo refere mais ao processo terapêutico do cuidado e da cura junto às multidões. O uso paralelo ou simultâneo de *therapéuein* e de *iásthai* indica para o processo, a relação de cuidado e do resultado do tratamento.

O VERBO *THERAPÉUEIN* EM LUCAS

Lc 4,23 utiliza um provérbio “Médico (*iatrós*), cuida de ti mesmo” no contexto da interpretação de Is 61,1, interconectando as duas raízes de *iásthai* e *therapéuein*. Após as duas curas narradas em Lucas 4, segue-se o sumário que destaca que todas as pessoas com diversos tipos de doenças eram trazidas até Jesus, que curou cada um/a por meio da imposição das mãos (4,40). Após a purificação de um “homem cheio de lepra” por meio do toque da mão e da palavra proferida por Jesus, outro sumário, informando que quanto mais conhecido Jesus ficava, mais as multidões pobres (*óchloi*) se reuniam “para ouvir e serem tratadas / curadas de suas doenças/fraquezas” (Lc 5,15). Num sábado, na sinagoga, estava Jesus ensinando, e ali estava “um homem com a sua mão direita ressequida”, e os fariseus observavam se Jesus cuidaria dela no sábado (Lc 6,7); a mão foi restaurada, sendo aqui utilizado o verbo *apokathístemi* (Lc 6,10).¹⁸ Após a escolha dos Doze, um novo sumário informa sobre grande multidão pobre de discípulos/as e muita gente do povo judeu veio de vários lugares “para ouvi-lo e para ser curada (*iásthai*) de suas doenças; também os que eram atormentados por espíritos impuros foram tratados/curados (*therapéuein*), e todo povo pobre buscava tocar Jesus, pois um poder dinâmico saía dele e ele curava (*iásthai*) todas as pessoas” (Lc 6,18-19). No encontro de discípulos de João Batista, por ele enviados para perguntar a Jesus se ele era o que deveria vir/Messias, “naquela hora ele cuidou/curou (*therapéuein*) muita gente que tinha doenças e flagelos e espíritos maus e cegueira” (Lc 7,21). O sumário em Lc 8,2 informa que “mulheres foram tratadas/curadas de espíritos maus e doenças/fraquezas”. Em Lc 8,43, na narrativa da mulher hemorrágica, temos 3 informações de interesse nesse levantamento:

18 Este termo é utilizado no sentido de “restituir”, “restaurar”, usado também nos textos paralelos de Mt 12,13 e Mc 3,5; em Mt 17,11 e paralelo Mc 9,12 é utilizado para referir-se à volta de Elias, que “restaurará todas as coisas”; em At 1,6 é usado para expressar o desejo de que Israel seja restaurado; em Hb 13,19 trata-se da espera de que alguém seja restituído em breve à comunidade.

como visto acima, usa-se o termo *iatrói* “médicos” com os quais ela gastou tudo o que tinha, mas não conseguia ser tratada/curada (*therapéuein*) por ninguém; no meio da multidão pobre, ela aproximou-se de Jesus, por trás, para tocá-lo, e ele sentiu sair dele uma “força dinâmica” (*dýnamis*); perguntando quem foi, a mulher se apresentou e disse que o tocara e que foi curada (*iásthai*) imediatamente (8,47). Aqui, há dois elementos centrais que caracterizam o processo terapêutico: o toque e a fé. Em Lc 9,1, Jesus empodera e envia os Doze também para cuidar/curar enfermidades, o que, de acordo com 9,6 também aconteceu. Além dos Doze, Jesus também enviou Setenta para missão e cuidado: “e cuidai/curai [na cidade em que entrardes] as pessoas enfraquecidas/doentes”, vinculando essa práxis terapêutica com o anúncio da proximidade do Reino de Deus (Lc 10,9; 11,20). No contexto da cura de uma mulher encurvada, o chefe da sinagoga indignou-se pelo fato de Jesus curar no sábado, sendo que todas as pessoas têm a semana toda para serem tratadas/curadas (Lc 13,14). Em contexto de diversidade na interpretação da lei, Jesus pergunta a fariseus e escribas sobre a licitude de curar/cuidar de doentes (*therapéuein*) no sábado, e diante do seu silêncio, ele curou (*iásthai*) o hidrópico (Lc 14,3-4). Nos próximos capítulos de Lucas não mais aparece o termo em questão. Também em Lucas, a maior parte do uso do termo aparece em sumários acerca da práxis terapêutica de Jesus e em debates referentes à licitude de curar no sábado. Percebeu-se que Lucas frequentemente interrelaciona os dois termos *therapéuein* e *iásthai*.

THERAPÉUEIN EM OUTROS TEXTOS/INTERTEXTUALIDADE

Um levantamento extratextual será feito principalmente nas obras de Hipócrates, por tratar-se de instruções, experiências e ensino médico na Antiguidade, ainda presentes no séc. I-II.

O termo foi muito usado na obra *Do Médico*, sempre no sentido de processo terapêutico, para expressar a atividade médica de tratar/cuidar de pacientes, bem como do cuidado que o médico deve ter com os instrumentos a serem utilizados, e ainda para referir-se às pessoas que precisam de tratamento, observando que há diferentes formas de tratamento possíveis, dependendo da doença e dos ferimentos a serem tratados. Ele considera o tratamento um processo (cap. 2, 4, 5,10). Ele inclusive destaca o cuidado especial e eticamente responsável no tratamento de mulheres, especialmente virgens (final do cap. 1). Em relação à doença dos olhos, afirma que o médico não deve expor a pessoa doente à luz direta, visto que ela agride os olhos (cap. 2), destacando o uso de água limpa e pura no processo terapêutico. Recomenda não utilizar bandagens sofisticadas, “inúteis, graciosas e teatrais”, que “muitas vezes causará dano à pessoa em tratamento (*tô therapeuoméno*)”, mas que sejam sempre bandagens com tecidos leves e limpos, pois: “a pessoa doente (*noséon*) não está procurando ostentação, mas sim o que é proveitoso”, que a ajude (final do cap. 4). Ainda no capítulo 2, o termo é utilizado para realização de tratamento em espaço apropriado (*ietréion*), para que vento e exposição ao sol não atrapalhem, principalmente em se tratando de olhos. Expor a pessoa cega ou com problemas oftalmológicos à luz clara é prejudicial. A quem está em tratamento deve ser oferecida “água potável e pura” (*pótimos kai katharón*). O termo aparece para explicar como fazer e colocar bandagens e cataplasmas para “ajudar a pessoa em tratamento”; se o material for muito sofisticado ou exibicionista, poderá “causar dano à pessoa em tratamento”, devido à espessura ou adereços. Em feridas ou doenças internas como tumores, para o tratamento deverá ser feita uma “cirurgia por meio de corte ou cauterização”, de forma lenta, “pois fazê-lo rápido e sem interrupção causa muito sofrimento, mas os intervalos interrompem um pouco a tensão de quem está sendo tratado[a]” (cap. 5)

Também na obra *Do Decoro*, Hipócrates se refere ao cuidado médico, que tem por objetivo diminuir os sofrimentos (*páthesis*). Existem as doenças que são curadas (*iásthai*) por meio de cirurgia,

e outras que são “aliviadas, tratadas (*therapéuein*) ou submetidas a uma dieta” (cap. 6). Hipócrates reflete sobre a proximidade entre médicos e deuses, encontrando-se “a medicina em lugar de honra junto aos deuses [contudo], os médicos dão lugar aos deuses, pois não é fora do comum ela [a medicina] ser sobrepujada” (cap. 6). Uma prática médica sem decoro, indisciplinada e ostensiva pode conduzir a denúncias, alertando-se que tratamentos nessas condições podem resultar em intimação ao tribunal (*nomídzei túto bíte éinai ez prósklesin therapéies*, cap. 7).

Acerca do seu livro *Da Doença Sagrada* já tratei em outra pesquisa.¹⁹ No seu livro *Ares, Águas e Lugares* (cap. 1.2), com base em suas viagens e conhecimento de outras regiões, Ásia e Europa principalmente, ensina que quem quer “investigar corretamente” a arte e a ciência médica, deve levar em consideração as estações do ano, os ares, as águas, a topografia, o ambiente, os costumes dos povos e a genética. “A partir disso, é preciso considerar cada caso” para “saber como agir no tratamento (*therapéia*) das doenças” (cap. 2.1).

No seu *Juramento 7*, o médico promete e se compromete a não falar sobre o que pacientes lhe confidenciam, lembrando-nos de que Hipócrates também destacou a intimidade entre médico e paciente: “O que eu vir e ouvir, durante o tratamento (*therapéia*), sobre a vida das pessoas, sem relação com o tratamento (*therapéia*), e que não for necessário divulgar, calarei, considerando tais coisas segredo”.

ANÁLISE E RESULTADO DOS DADOS

Apresento este item em três tópicos: um está relacionado aos termos e seus significados, outro busca perceber os procedimentos

19

Ver Richter Reimer (2021/2008), e essa obra hipocrática reproduzida e comentada em Cairus; Ribeiro Jr. (2005).

e instrumentos utilizados no processo terapêutico e, por fim, teço algumas considerações socioculturais acerca da práxis terapêutica de Jesus. Antes disso, faço uma consideração geral:

O levantamento dos dados permite concluir que Mateus e Lucas mais utilizam os termos *therapéia/therapéuein*: 14 vezes em Lucas e 17 vezes em Mateus. Por seu lado, Mateus praticamente não usa o termo *iásthai*, enquanto que Lucas é o que mais utiliza o termo *iásthai* e derivados dessa raiz. Se observarmos as situações que esses termos refletem, temos registradas as diferentes doenças, as diversas abordagens na busca da cura e os diferentes meios de realizar a cura. Observa-se que, no conjunto, no desenvolvimento de processos terapêuticos trata-se sempre de relações de poder/autoridade e de necessidade. A maioria dos usos de ambos os termos estão relacionados a sumários, que informam sobre a atividade terapêutica, de cura e cuidado de Jesus para com pessoas que sofrem com diferentes tipos de doenças físicas e psíquicas. Algumas pessoas buscaram outras ajudas médicas, sem sucesso, e recorreram a Jesus; a maioria busca a sua ajuda, devido à sua fama de realizar curas.

SIGNIFICADO DOS TERMOS

O termo *iásthai* e derivados, no contexto das narrativas de cura no Novo Testamento, tem o significado de cura efetiva, realizada por tratamento médico e por pessoas dotadas de dons sobrenaturais vinculados ao cuidado e ao conhecimento específico daquilo que está sendo tratado. Na sua origem, significa “servir, atender”, o que remete ao trabalho do profissional médico que está a serviço da restauração da saúde de pessoas.²⁰ O termo *iatrós* etc. aparece majoritariamente na obra lucana, inclusive em provérbios ou ditos, que podem ter incomodado os ouvintes de Jesus, mas não foram

problema para quem escreveu e compôs o evangelho de Lucas, por causa de sua origem helenística (BOVON, 1989, p. 259). Esses dados corroboram o fato de que não há nenhuma razão para considerar que o autor desse evangelho tenha exercido ele próprio a profissão de médico, até porque Cl 4,14 não permite afirmar que o médico Lucas seja o mesmo que compôs o evangelho.²¹ As poucas, mas significativas menções do termo substantivo *iatrós* demonstram que a profissão médica era conhecida nas comunidades cristãs, sendo que também pessoas cristãs a exerciam, e pode ser verossímil que, nas narrativas evangélicas, Jesus referia-se a médicos, tendo deles conhecimento. O que os dados mostram é que os termos relacionados à raiz grega *iásthai* são usados para demonstrar o resultado (ou não) do processo terapêutico.

Há inclusive dois provérbios utilizados por Jesus, que se referem ao médico e sua atividade. Dou especial atenção à sua análise, também por causa de intertextos que podem ser agregados para melhor compreensão. Os dois provérbios são oriundos de contexto ou conhecimento médico, e ambos constam em circunstâncias de diálogo e reflexão com companheiros de estudo e prática religiosa:

- a. Um deles aparece em ambiente de debate com companheiros judeus por causa de usos e costumes, quando Jesus diz que as “pessoas sãs não precisam de médico, mas sim as pessoas doentes” (Mc 2,17; Mt 9,12; Lc 5,31). O contexto do uso desse provérbio é a comensalidade com publicanos e pecadores, que suscitou o debate crítico com os fariseus, que questionaram essa prática de Jesus. Os três evangelhos concordam entre si, também na referência que fazem de Oséias 6,6, relacionando pessoas sãs e doentes com pessoas justas

21 Assim também Grimm (1992, p. 419, nota 25, minha tradução): “Não é possível defender a hipótese de que as obras lucanas estejam caracterizadas pela terminologia e mentalidade médicas”. Igualmente Bovon (1989, p. 259) afirma: “[...] o vocabulário lucano não revela nenhum conhecimento médico, cuja linguagem possa ter sido mais especializada do que a de qualquer outro autor de seu tempo, como, p.ex., Luciano de Samosata. De acordo com isso, o autor da dupla obra lucana não necessariamente era ele próprio um médico.”

e pecadoras. Bovon (1989, p. 258) começa seu comentário a esse provérbio em Lucas, afirmando que a “figura do médico ainda não era usada, porque a medicina em Israel somente obteve importância mais tarde.”²² Aqui, é provável que esse autor se refira à compreensão que as ciências helênicas tinham, e que judeus não helenizados desconheciam, o que não era o caso da comunidade lucana. Nesse caso, deve-se considerar também passagens veterotestamentárias como Jr 8,22 LXX – *iatrós; íasis; rofe*’ no hebraico, bem como Gn 50,2; 2Cr 16,12; Sir 10,10; 38,1; Ecl 3,3; Jó 13,4; Ex 15,26, que mostram que médicos e suas atividades eram conhecidos no contexto judaico, e que eram textos conhecidos pelas comunidades cristãs da época.

- b. Outro provérbio igualmente aparece em contexto de debate interpretativo das Escrituras, na primeira atuação de Jesus em contexto sinagoga, em Nazaré. Aqui temos uma parábola proverbial reproduzida por Jesus, remetendo ao auto cuidado do médico: “médico, cura-te a ti mesmo [...]” (Lc 4,23). Esse provérbio é colocado como reação de Jesus à constatação feita pela comunidade reunida na sinagoga: “Não é este o filho de José?”²³, aliás, uma das poucas vezes que José é nomeado pai de Jesus! O provérbio “médico, cura-te a ti mesmo” está vinculado com o desafio ou a expectativa da comunidade, no sentido de Jesus também realizar na sua própria terra tudo o que fizera em outros lugares, o que passou a ocorrer em

22 Em discordância com esta afirmação estão estudos sobre medicina no mundo judaico antigo, como pode ser verificado em Richter Reimer (2021/2008), com referências, lembrando-me principalmente da tese de Moacir Scliar.

23 Há uma nuance discriminatória na pergunta. Em relação à condição de quem geralmente podia estudar e ocupar-se da medicina, ver comentário sobre o *Juramento*, em Cairus; Ribeiro Jr. (2005, p. 155), que inclusive afirmam que mulheres tinham acesso à arte médica na Grécia antiga, apesar do contexto patriarcal. Assim, uma estela fúnebre de Atenas (séc. III a.C.) representa duas mulheres, uma delas está sentada e outra está em pé, e elas estão cercadas por meninas e meninos. A inscrição destaca a mulher que está em pé: “Fanóstrata, parteira e médica, descansa aqui. Ela não causou dor a ninguém e todos lamentam sua morte” (extraído da p. 156, nota 242).

Cafarnaum. Este provérbio é único no Novo Testamento, mas era conhecido em seu contexto; ele também está transmitido pelo comentário rabínico Midrash Rabbah (GnR 23,15c *apud* STRACK; BILLERBECK, 1989, p. 156): “Médico, cura a tua própria paralisia!”, no sentido de que um médico deve cuidar de si mesmo física e mentalmente, visto que tal ‘paralisia’ pode significar ‘endurecimento’ de coração, portanto, insensibilidade para os cuidados necessários no trato com pacientes. Nesse sentido, a tradição rabínica dialoga, mesmo que indiretamente, com os textos e tradições do Novo Testamento, como apresentados acima, bem como também com textos extrabíblicos da época.

Outro intertexto para análise desse provérbio está situado no cristianismo do séc. II e consta no Evangelho copta de Tomé 31, provavelmente uma reprodução de Lc 4, 23: “Disse Jesus: ‘Nenhum profeta é aceito em sua aldeia; nenhum médico cura quem o conhece.’”²⁴ Aqui, o profeta encontra-se em relação paralela ao médico. O provérbio, nesse sentido, parece indicar para a falta de credibilidade que as pessoas conhecidas conferem a um médico oriundo de seu próprio ambiente familiar e social. Pode, assim, indicar para preconceitos existentes à época e que, em muitas situações, perduram no imaginário e na mentalidade ainda hoje.

Nesse contexto, é importante perceber e destacar que esse provérbio expresso por Jesus consta apenas em Lucas, sendo que em Mt 13,57 e Mc 6,4, o provérbio refere-se apenas à função de profeta, em contexto de ensino: “Não há profeta sem honra, senão na sua terra, entre os seus parentes e na sua casa.” Em seguida, Mateus informa sobre alguns poucos “milagres” realizados em Nazaré, e Mc 6,5 afirma que Jesus não fez ali “nenhum milagre, senão curar uns poucos enfermos, impondo-lhes as mãos.” Aqui, o termo utilizado para curar não é *iásthai*, mas *therapéuein*, e igualmente está relacionado com a práxis terapêutica. Contudo, igualmente é importante destacar

que também Lc 4, no contexto exposto, após a citação do provérbio médico, centra a fala e os exemplos de Jesus na função de profetas, com exemplos do Antigo Testamento, especificamente Elias e Eliseu, reportando-se a curas por eles realizadas! Este talvez seja um indício significativo para a compreensão da práxis profético-médica de Jesus em seu contexto e da relação entre ensino, anúncio e práxis terapêutica.

Também foram levantados os dados sobre os termos *therapéuein* etc., visto que eles em grande parte aparecem no contexto das narrativas que utilizam os termos oriundos de *íásthai*. Esses remetem tanto para o processo terapêutico, quanto para o seu resultado efetivo, ou seja, a cura. O Novo Testamento utiliza de uma linguagem amplamente conhecida em seu contexto, que remete ao sentido primário de "servir" e, a partir disso, também e tendo em mente o serviço médico, "cuidar de pessoas doentes", "tratar", o que remete a processos terapêuticos de cuidado no contexto de sua época. Ao final, encontra-se a constatação do resultado de "cura", "restaurar a saúde". *Therapéuein* se refere à atividade profana, e por isso esse termo também é utilizado nas desavenças que fariseus tinham com Jesus acerca das curas realizadas nos sábados, porque tais atividades profanas eram proibidas.

Outro aspecto que se evidenciou nos dados é que existiam vários tipos de doenças que Jesus tratou com êxito. Trata-se de doenças, fraquezas, enfermidades que têm manifestação física e psíquica. Essas podem ter sido causadas por contaminação (lepra), deficiências nutricionais (*asthenía* – fraquezas); é difícil saber a causa das paralisias, cegueiras, hidropias, o que leva a considerar também fatores genéticos, acidentes, entre outras. Os casos de epilepsia eram considerados, no contexto judaico cristão, como doenças causadas por espíritos imundos/maus ou demônios, e por isso se encontram em narrativas exorcísticas. O caso da hemorragia da mulher pode ter origem ginecológica, por ciclos menstruais intensos e longos, por violências sexuais ou por algum tipo de doença ginecológica. Em todos os casos se trata de pessoas de todas as idades, sexos, classes, etnias e lugares que eram afligidas por dores, sofrimentos e limitações por causa das doenças, e por exclusão, discriminação e desprezo por causa do material

simbólico religioso e, portanto, também social, visto que os sistemas religiosos determinavam fortemente as relações socioculturais.

Na investigação extratextual, essas e outras doenças, bem como processos terapêuticos e curas, também constam em Hipócrates, que buscava separar as esferas científicas da época das religiosas. São textos que não provêm do mesmo tempo e contexto, contudo, Hipócrates colocou diretrizes e orientações didático pedagógicas para quem quisesse desenvolver a vocação da medicina por meio de estudo e prática, as quais continuavam válidas e conhecidas no contexto do Novo Testamento. Hipócrates não negava as crenças e as divindades, mas constatava que não há nenhuma doença mais sagrada [ou demoníaca] do que todas as outras, e que à divindade cabe gerir as suas competências, inclusive na área da saúde, e aos médicos compete o compromisso de zelar, tratar dos doentes, sem imiuscuir-se na esfera do sagrado. Isto, porque havia em sua época, como nas subsequentes, a mentalidade e o imaginário de que especialmente as doenças psíquicas eram 'doenças sagradas'²⁵. Nesse sentido, ele afirma, entre outras questões sobre esse assunto, em *Da Doença Sagrada* 18:

[...] todas elas [enfermidades / *nouséma*] são divinas e todas elas são humanas. E cada uma tem sua natureza e sua propriedade em si mesma, e nenhuma delas é incurável nem intratável [...] é possível curar (*iásthai*) a doença sem purificações (*katharmôn*), sem artifícios mágicos (*magueumáton*) e sem qualquer outra charlatanice (*banáusis*) deste tipo. (HIPÓCRATES, 2005, p. 79; 90)

Essa citação demonstra, como muitas outras vezes, que o 'pai da medicina' – do qual também provém o *Juramento* dos Médicos/as²⁶ – realizou enormes esforços para ensejar uma distinção e salutar separação científica da esfera cultural/religiosa, sem, contudo, desconhecer ou desprezar a importância da dimensão religioso

25 Acerca disto, ver Hipócrates (2005, p. 61-90). Sobre as práticas médicas e terapêuticas no tempo do Novo Testamento, ver Richter Reimer (2021/2008), também em relação a Apolônio de Tiana, contemporâneo do apóstolo Paulo.

26 Ver Hipócrates, *Juramento* (2005, p. 151-153); Richter Reimer (2021/2008, Anexo).

sagrada na vida das pessoas. Aliás, o *Juramento* (1a) é feito em nome de "Apolo médico, Asclépio, Hígia, Panacéia e todos os Deuses e Deusas". Contudo, ele condena qualquer forma de charlatanismo e magia, bem como outras atitudes que desacreditam a atividade médica. Atitudes pertinentes e exigidas da atividade médica, bem como as condenáveis, também estão expressas no *Juramento* (6): "Em quantas casas eu entrar, entrarei para benefício dos que sofrem, evitando toda injustiça voluntária e outra forma de corrupção, e também [evitando] atos libidinosos nos corpos de mulheres e de homens, de pessoas livres ou de escravas". O fato de colocar restrições ou interditar, por meio de recomendação e ensino, a prática libidinosa pode ser indício que a mesma estava sendo cometida por médicos. Sobre charlatanismo, magia e corrupção médica também temos indícios no levantamento de dados feitos no Novo Testamento, em Atos 8,9-11; 13,6-10 em se tratando de doença e cura. Também Lc 8,43; Mc 5,26 podem remeter a práticas médicas gananciosas, fraudulentas ou charlatãs, no sentido de Hipócrates.²⁷

Portanto, a arte de cuidar e curar, em perspectiva terapêutica e médica, tem a função de estar a serviço de uma vida digna, saudável para todas as pessoas; ela é vocação, estudo e treinamento; é práxis e é sabedoria. Ela é a mais notável de todas as artes e técnicas (*téchne*) e não deve sucumbir à ganância e à violência (HIPÓCRATES, *Lei*, 2005, p. 169; 171).

27

No livro *Do Decoro* 5, Hipócrates (2005, p. 191-202) insiste em vincular a sabedoria com a medicina e sua práxis. Assim, com a medicina devem estar relacionados, por meio da atividade médica, "desapego ao dinheiro, modéstia, capacidade de ruborizar, circunspeção, reputação, decisão, tranquilidade, firmeza diante de oposição, pureza, linguagem sentenciosa, conhecimento das coisas úteis e necessárias à vida, rejeição à impureza, capacidade de retribuição, ausência de superstição, superioridade divina." Isso está em contraposição à atividade de médicos que atuam com "desregramento, vulgaridade, ganância, desejo desenfreado, rapinagem e impudência." Ele também lembra em *Do Decoro* 7 (p. 196) que a falta de afabilidade e competência podem inclusive resultar num "tratamento (*therapeia*) que leva à intimação judicial."

MOTIVAÇÃO E MEIOS TERAPÊUTICOS NAS NARRATIVAS DE CURA

Nos textos pesquisados, além da constatação do cuidado que Jesus dispensou às pessoas adoecidas, também temos indícios de como ocorreu a práxis terapêutica que resultou em cura. Quais foram as motivações? Quais foram os procedimentos? Os textos permitem perceber que foram vários tipos de doenças físicas e psíquica tratadas por Jesus, entre elas constam lepra, cegueira, paralisia, atrofia, epilepsia, hemorragia, surdez, mudez, hidropia, problemas de coluna etc. Igualmente podemos perceber que a maioria das ações de Jesus e de apóstolos ocorre publicamente, como na sinagoga, nas estradas, no templo. Essas narrativas também servem como proclamação, como demonstração de poder/*dynamis* e testemunho que resultou em adesão por parte de quem obteve cuidado e cura e por quem participou do processo (multidão, pessoas da família e amigas), mas também suscitou reação negativa e às vezes violenta, com ameaças por parte de quem não concordava com a prática e a atividade em questão.

Grande parte dos dados informa que a práxis terapêutica e o resultado da cura acontecia junto às multidões de pessoas empobrecidas (*óchloi*), e que o que motivava Jesus a se dedicar e cuidar dessa gente era a compaixão, a misericórdia, após ver como essa gente sofria e necessitava de ajuda. A compaixão era a força propulsora, que colocava a energia terapêutica a serviço e estabelecia uma relação entre Deus - que era a fonte dessa *dýnamis* -, Jesus e as pessoas que necessitavam de cuidado e cura. Esta característica expressa com o verbo *splanchnízomai* "revirar as vísceras" faz com que toda a atenção, todo o corpo de Jesus se volte para a pessoa necessitada de cuidado e atue para que sua saúde seja restabelecida. Por parte das pessoas que buscavam Jesus para receber cuidado e cura, apresenta-se o pressuposto da fé, da confiança inabalável. Além disso, também a fama de Jesus como quem ensinava e curava com autoridade e poder

dinâmico, bem como a gratuidade de seu serviço servia como motivação para esta busca. Portanto, compaixão e gratuidade, fé e divulgação da práxis terapêutica de Jesus são as molas propulsoras para a manifestação do poder de cura, sempre relacional e de serviço.²⁸

Antes de agir, Jesus observava atentamente para perceber a situação. Esta, aliás, era uma recomendação do médico Hipócrates.²⁹ Quanto aos procedimentos terapêuticos que podemos perceber nos textos, encontram-se principalmente o contato visual, a percepção do sofrimento e da doença, a palavra, o toque, o estender a mão, o cataplasma feito com cuspe e terra, a liberação/o envio. É a liturgia dos gestos e das palavras, em seu sentido original de serviço (*leiturgia*). Tudo expressa um pressuposto e uma condição fundamental na arte de cuidar e curar: a relação entre quem sofre, quem cuida e o coletivo/a comunidade. E isso novamente remete à proximidade e ao contato corporal entre Jesus e a pessoa doente, também em caso de doenças infecciosas, consideradas impuras na época. Esse contato corporal está presente em praticamente todas as narrativas, nas quais os dados foram levantados.

Uma relação corporal significativa na terapêutica de Jesus é estender a(s) mão(s) (*epitíthemi tás chêiras*), o que em perspectiva teológica também é entendido como impor as mãos. Contudo, nos textos de cura, o estender as mãos não é ato mágico ou 'sagrado', mas de ajuda e de respeito em relação à pessoa doente: tocar nas feridas, ajudar a levantar. Desta forma, as pessoas doentes eram trazidas para que Jesus lhes tocasse com as mãos (Lc 4,40; os textos paralelos Mt 8,16-17; Mc 1,32-34 não destacam isso); Jesus toca

28 Acerca de uma teologia da saúde, ver também Álvarez (2013); Schiavo; Silva (2000); Soares; Correia Jr.; Oliva (2012).

29 Como professor, em sua obra *Ares, Águas e Lugares* (2005, p. 94-112), Hipócrates orienta e ensina quem quer praticar eficazmente a medicina. Assim, quando viajar, deve observar a cidade/aldeia, os costumes, a qualidade das águas e dos ares, olhando com atenção os tipos de doenças dentro daquele contexto. Aconselha a estar próximo da pessoa doente, fazendo inclusive visitas, para que o processo terapêutico tivesse melhores possibilidades de êxito.

o homem coberto com lepra (Lc 5,13; Mt 8,3; Mc 1,41); Jesus estende as mãos para que a mulher encurvada se levante (Lc 13,13 exclusivo); em At 4,30 temos a referência às curas do Senhor por meio de estender as mãos. Contudo, não é só Jesus que estende as mãos para tocar e cuidar/curar. Usando a mesma expressão, há ocasiões em que as próprias pessoas doentes estendem a mão para que Jesus possa agir, como no caso do homem com a mão ressequida (Lc 6,10; Mt 12,13; Mc 3,5). Em Mc 8,25, temos a expressão *epithemi tás chêiras* “colocar as mãos” sobre os olhos do cego de Betsaida. O mesmo ocorre com o surdo e gago (Mc 7,32).

Em relação a essa proximidade corporal, há uma expressão bem específica para o toque no processo terapêutico. Trata-se do verbo *háptesthai*, presente em vários textos em que os dados foram levantados; também aqui, Jesus toca e é tocado. Há esse toque terapêutico de Jesus nas narrativas do homem com lepra (Mt 8,3; Mc 1,41; Lc 5,13), da mulher com febre (Mt 8,15; Mc 1,31; Lc 4,39 informa que Jesus se inclinou sobre ela), dos dois cegos (exclusivo em Mt 9,29), do cego em Betsaida (exclusivo de Mc 8,22). Há também pessoas que tocam Jesus e as suas vestes, no caso a mulher hemorrágica (Mt 9,20.21; Mc 5,27.28.30.31; Lc 8,44.45.46.47). Há inclusive informações sumárias gerais que informam que todas as pessoas que tocavam a veste de Jesus ficavam curadas (Mt 14,36; Mc 6,56), que pessoas doentes tocam Jesus (Mc 3,10; Lc 6,19). Essas são as passagens do Novo Testamento que utilizam o termo *háptesthai* “tocar” em processos terapêuticos que resultam em cura.

Em relação a esse toque terapêutico, quero destacar as duas narrativas exclusivas de Marcos 7,32-33 e 8,23.25 por causa de alguns detalhes nos procedimentos terapêuticos. Em ambas, Jesus faz uso da saliva por meio do ato de cuspir. No tratamento do surdo mudo/gago³⁰ (Mc 7,31-35), há o detalhamento de que Jesus o tirou

30

O termo *moguilálos* “gago”, “falar com dificuldade” aparece apenas em Mc 7,32, no sentido de ter a língua presa.

da multidão para ficar à parte com ele. Então “colocou os seus dedos sobre as orelhas dele e, tendo cuspidos, tocou a língua dele” (7,33). O verbo *ptýein* aparece apenas em Mc 7,33; 8,23; Jo 9,6, em narrativas nas quais Jesus trata de cegos e surdos mudos não apenas por meio do toque e da palavra, mas também fazendo uso da saliva, da terra e da água. Em Jo 9,6, com o cuspe e com a terra, Jesus fez um cataplasma³¹ e o colocou sobre os olhos do cego, e depois ordenou que fosse lavar-se no tanque de Siloé; ele passou a ver. Também Mc 8,23-25 narra sobre procedimento terapêutico de Jesus com um cego, em que se repete a cena de retirar o cego da aldeia, conduzindo-o pela sua mão, fez uma cuspidas que aplicou sobre os olhos com as suas mãos, gesto repetido uma segunda vez, após verificar que a visão ainda não havia sido totalmente recobrada. Em Mc 7,33, Jesus colocou os seus dedos sobre as orelhas e fez uma cuspidas que colocou na língua do surdo mudo/gago e orou, dizendo em aramaico *effatha* “abre-te!”³². Abriam-se os ouvidos e soltou-se a língua do enfermo.

Em relação à informação da prática médica, que consta em Lc 8,43 e Mc 5,26, considero relevante remeter ao ensino de Hipócrates (*Do Médico* 1, 2005, p. 180.184) para quem quer praticar a medicina:

Deve ser justo em todo relacionamento, pois frequentemente é necessário zelar pelo senso de justiça. Não é pequena a intimidade entre o médico e seus pacientes, pois eles se colocam nas mãos de seus médicos e o tempo todo [os médicos] se deparam com mulheres, moças (*parthénai*) e bens de considerável valor. É preciso, portanto, observar todas essas coisas com comedimento e conduzir-se assim, de corpo e alma.

31 O termo *kataplásma* não é utilizado no Novo Testamento. Contudo, a semelhança do procedimento feito por Jesus com o que apresentado como prática terapêutica na Antiguidade permite assim classificá-lo. Ver também para isso, Hipócrates (*Do Médico* 3, 4, 12), que informa que o cataplasma, mistura de substâncias terapêuticas, era colocado sobre ou ao redor de tecido/bandagem leve sobre a área a ser tratada. Após a retirada do cataplasma, deve ser feito o refrescamento, a limpeza e o banho com água, o que parece ser semelhante em Jo 9,6-7.

32 Alguns termos aramaicos usados por Jesus permanecem nas narrativas do Novo Testamento. No caso, trata-se do verbo *patah*, que também no hebraico (*patah*) tem o significado de abrir várias coisas, especificamente também boca e ouvidos (Ez 3, 26-27; Is 50,5). Ver Gesenius (1962, p. 667, 979).

A afirmação baseada na prática médica na Antiguidade – “não é pequena a intimidade entre o médico e seus pacientes”, mencionando explicitamente mulheres e moças, juntamente com a recomendação de “não praticar atos libidinosos com mulheres, homens, no corpo de pessoas livres ou escravas” (HIPÓCRATES, *Juramento 6*) – remete para práticas abusivas que eram praticadas por médicos, como visto acima. Nesse sentido, destaco a informação em Lc 8,43 e Mc 5,26 de que a mulher tinha gastado tudo o que tinha e que tinha sofrido muito nas mãos de médicos, mas não conseguiram ajudá-la.³³

CONSIDERAÇÕES RELIGIOSAS E SOCIAIS SOBRE A HONROSA ARTE DE CUIDAR E CURAR

O elenco, a apresentação e a análise dos termos selecionados para esta pesquisa mostram que a práxis terapêutica de Jesus tem sempre o sentido e o objetivo de restabelecer a condição saudável e digna de uma pessoa. Trata-se maiormente de pessoas oriundas das camadas pobres e marginalizadas da sociedade, de qualquer idade, sexo e etnia que buscam Jesus para obter a cura de seus males. Este dado está profundamente relacionado com a compreensão evangélica de Reino de Deus e mantém junto de si a perspectiva escatológica de que as coisas ruins não prevalecem. Por isto, no conjunto das ações de Jesus, que incluem e a cura, tornando-a parte da identidade e da missão de Jesus, é que também se fala de salvação e de fé: “A tua fé te salvou” refere-se à concretude, à corporalidade e à realidade experiencial da ação salvadora de Jesus, que se torna presente e eficaz já agora.

33

Mt 9,19-22 também transmite a narrativa, mas não menciona médicos, o que marca uma diferença significativa com as narrativas de Marcos e Lucas.

Os sumários repetidamente destacam três elementos no conjunto da atividade terapêutica de Jesus: o ensino, o anúncio do Reino de Deus e a cura de doenças físicas e psíquico-mentais. Nesse sentido, pode-se entender o Reino de Deus como o eixo que agrega, acolhe e abre possibilidades para reconstruir vida digna, numa dinâmica de concentrar e liber(t)ar pessoas e energias que se colocam em relação por causa do sujeito que representa esse Reino de Deus: Jesus, o Cristo libertador. Desta forma, a práxis terapêutica e as curas de Jesus são compreendidas como sinal do Reino de Deus, que se faz presente aqui e agora na vida das pessoas mais vulnerabilizadas. Esta é a salvação que se torna concreta, visível, historicamente palpável e que, ainda assim, remete para um tempo escatológico (Ap 22). É salvação que se faz carne e corpo restaurado que, tendo tido essa experiência, suporta enfrentar outras e novas situações de sofrimento, doença e inclusive a morte. Essa salvação é gratuita; a gratuidade na práxis terapêutica de Jesus é um referencial e um diferencial na atividade médica na Antiguidade, e desafio para todos os tempos. Esse serviço acolhe e restabelece, cura e envia para viver em dignidade e em paz.

Será que Jesus se considerava médico? Será que as pessoas que com ele viviam ou que o buscavam e clamavam por ajuda o consideravam médico? Será que os textos do Novo Testamento assim o consideravam? Essa questão é de difícil resposta, principalmente pelo fato de que Jesus e sua práxis terapêutica foram historicamente descontextualizados em prol de sua teologização.³⁴ Contudo, investigando também o verbo que remete à função médica, *iásthai* "curar", podemos nos aproximar de respostas viáveis, entre elas a possibilidade, também atestada mais tarde pelo bispo Inácio, de Jesus ter sido compreendido como um médico e, no caso, compassivo e competente. Retomo alguns itens:

34

Acerca da política da interpretação historicamente realizada por meio de comentários, ensino e homilias, ver Schüssler Fiorenza (2005).

No Novo Testamento, esse verbo aparece em várias situações, em sua forma ativa: a) uma citação de Is 6,10, aparece em Mt 13,15; Jo 12,40 e At 28,27, no contexto da (in)compreensão de parábolas e de incredulidade, em que se tematiza metaforicamente olhos, ouvidos e coração como órgãos do corpo humano que existem para ver, ouvir e compreender. No caso de doença / 'endurecimento' desses órgãos, as pessoas que não compreendem, não veem e não ouvem, precisam de cura (*iásomai*), sendo que o sujeito da cura é Deus; b) em sua primeira atuação na sinagoga, Jesus interpreta parte de sua tradição judaica para afirmar que é o Espírito do Senhor que lhe capacita para curar os olhos de pessoas cegas (Lc 4,18). Nesse sentido, vários textos expressam o poder que Jesus tem de curar, como sendo isto um poder que vem de Deus (Lc 5,17; 22,51; Jo 4,47; At 10,38). Jesus é procurado por pessoas para que realize cura (Lc 6,19; 9,11.42), interferindo inclusive para curar em situação de violência cometida por um de seus seguidores (Lc 14,4). Jesus também tem o poder de enviar os Doze para realizar curar doenças e doentes (*therapéuein* + *iásthai* - Lc 9,2). É nesse sentido que também Pedro e Paulo, em nome de Jesus Cristo e por meio de oração e imposição de mãos, exercem o dom de curar (At 9,34; 28,8). Há outros relatos de tais curas, mas sem a utilização do verbo que tem a mesma raiz de *iatrós* "médico", como, p.ex., a cura de um coxo, realizada por Pedro e João (At 3,1-10), que será tratada em um capítulo neste livro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No tempo de Jesus, após quatro séculos de educação médica hipocrática, com seus desenvolvimentos científicos e tecnológicos e a disseminação de várias e diferentes práticas médicas, é possível conceber que comunidades judaicas e cristãs de característica mais helenizada tinham conhecimento da atividade médica e que podiam perceber Jesus como médico. Essa compreensão tinha seu

fundamento religioso, mas também podia dialogar com a perspectiva de Hipócrates, que defendia serem necessárias algumas virtudes e características para quem quer ser médico, servidor, ajudador, terapeuta, curador (*iatrós/ietrós*). Entre elas está a sabedoria, da qual depende uma série de atitudes pressupostas para o sério, ético e competente exercício da *téchne*, da arte de cuidar e curar, como vimos acima com base em *Do Decoro* 5. Essas características também estão presentes na práxis terapêutica de Jesus, destacando-se desapego ao dinheiro, tranquilidade e decisão, firmeza diante da oposição, conhecimento das coisas úteis e necessárias à vida, superioridade divina (*hyperoché théie*), tudo manifesto por meio de sua compaixão que transforma vidas.

Contudo, há de se refletir ainda sobre outro aspecto: Hipócrates se ocupou com reflexões religiosas e filosóficas, no sentido de desvincular a medicina de crenças e mentalidades que remetiam as causas e a cura de doenças a divindades. Empenhou-se em dessacralizar a doença e sua cura, respeitando a esfera do sagrado, mas sem torná-la espaço da medicina. Por isso, tinha como grande desafio, no campo da filosofia e da religião, conviver com a crença da existência divina, mas sem se intrometer nos desígnios divinos.³⁵ Por seu lado, os textos do Novo Testamento, no caso, têm por objetivo colocar também a práxis terapêutica e as curas de Jesus como testemunho para sua messianidade, afirmando que esse poder de curar vem de Deus. Há, aqui, um movimento contrário dos textos analisados em relação aos esforços de dessacralização terapêutica realizada por Hipócrates, exatamente talvez porque a práxis médica que as comunidades judaico-cristãs conheciam e vivenciavam, principalmente as pessoas pobres e as mulheres, não estava respondendo às necessidades das pessoas que sofriam com doenças físicas e psíquico mentais. A ganância por dinheiro parece ter se sobreposto ao serviço, ao contrário do que ensinava Hipócrates.

35

Maiores informações a respeito das obras de Hipócrates e sua relação com filosofia e religião, ver Richter Reimer (2021/2008); Cairus; Ribeiro Jr. (2005).

De acordo com os textos analisados, em Jesus, pessoas e comunidades encontraram acolhida, gratuidade, compaixão e cura por meio das relações que se estabeleciam entre elas. A cura era resultado de um dinâmico, dialógico e relacional processo terapêutico, e demonstrava seriedade e competência na lide com a vida humana e a restauração de sua dignidade. Se esse Jesus era entendido ou se entendia como médico não se pode saber com exatidão. Contudo, quando se tratava de pessoas doentes, ele atuava como um médico compassivo e competente, tal qual eu gostaria que médicos e médicas também cuidassem de mim e de nós.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Francisco. **Teologia da Saúde**. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2013.

BAUER, Walter. **Wörterbuch zum Neuen Testament**. 2. Aufl. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1928.

BENSELERS GRIECHISCH-DEUTSCHES WÖRTERBUCH. 18. Aufl. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie, 1985.

BAUMGARTNER, Walter; KOEHLER, Ludwig. **Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament**. 3. bearb. Aufl. Leiden; Boston: Brill, 2004.

BLATZ, Beate. Das koptische Thomasevangelium. *In*: SCHNEEMELCHER, Wilhelm. **Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung**. 5. Aufl. I. Band. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1987. p. 91-113.

BOVON, François. **Das Evangelium nach Lukas (Lc 1,1-9-50)**. Zürich; Braunschweig; Neukirchen-Vluyn: Benziger; Neukirchener Verlag, 1989. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. III/1).

CAIRUS, Henrique F.; RIBEIRO Jr., Wilson A. **Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

GESENIUS, Wilhelm. **Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament**. 17. Aufl. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1962.

GRIMM, Werner. Verbete *therapéuein* etc. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Bd.II, 2. verbs. Aufl. Stuttgart; Berlin; Köln; Verlag W.Kohlhammer, 1992. p. 354-357.

HIPÓCRATES. Do Médico; Do Decoro; Preceitos; Ares, Águas e Lugares. In: CAIRUS, Henrique F.; RIBEIRO Jr., Wilson A. **Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 90-129; 179-220.

LEIVESTAD, Ragner. Verbete *ιάσθαι* etc. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament**. Bd.II, 2.verbs.Aufl. Stuttgart; Berlin; Köln; Verlag W.Kohlhammer, 1992. p. 416-419.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. rev. Aulf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PADRES APOSTÓLICOS. Introdução e Notas Explicativas por Roque Frangiotti. Tradução: Ivo Storniolo; Euclides M.Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural**. São Leopoldo: Oikos: Goiânia: Ed.da PUC Goiás, 2021. E-Book gratuito. [original 2008]

SCHIAVO, Luigi; SILVA, Valmor da. **Jesus, milagreiro e exorcista**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Jesus e a Política da Interpretação**. Tradução: Adail Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SOARES, Sebastião. A. G.; CORREIA Jr., João L.; OLIVA, J. R. **Comentário do Evangelho de Marcos**. Coleção Comentário Bíblico Latinoamericano. 1ª Ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

SOUZA, Carolina Bezerra de. **Jesus e as Mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relações de gênero**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014. 166 f. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/872>.

SOUZA, Carolina Bezerra de. **Marcos: evangelho das mulheres**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017. 396f. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3764>.

4

Gustavo Cortez Fernandez

**A CURA COMO UM PROCESSO
RELACIONAL DE ACOLHIDA
E PARTICIPAÇÃO:
UMA ANÁLISE DE MC 1,29-31**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97877.4](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97877.4)

INTRODUÇÃO

O gesto de curar as doenças, restabelecendo a saúde a fim de proporcionar a dignidade da pessoa e a possibilidade do convívio social, é um dos sinais distintivos da prática humanizada de Jesus de Nazaré, e o temos através dos relatos contidos nos evangelhos. Em Mc 1,29-31, narra-se a cura da sogra de Pedro, que, sendo acolhida por Jesus, é liberta do mal e passa a servir a comunidade.

Pensar na possibilidade de processos de cura que sejam significativos e mais humanizados, ou seja, que tragam sentido e expectativas de reconciliação e bem-viver da pessoa consigo mesma, com os outros e com o ambiente, é das buscas mais necessárias para o ser humano dos dias atuais. Assim, este capítulo, baseando-se nas fontes bíblicas, em especial o texto de Mc 1,29-31, tem a intenção de abrir uma conversa e vislumbrar, dentre os caminhos possíveis de cura, aquele cuja chave de leitura nos vem pela presença e acolhida de Jesus junto às pessoas que sofrem, mas que, ao mesmo tempo, buscam-no e deixam-se por ele tocar.

Vamos desenvolvê-lo em duas partes: primeiramente, situaremos o texto bíblico e suas características literárias e contextuais; em seguida, lançaremos pistas para uma reflexão sobre a cura como um processo dinâmico e relacional, buscando fazer as pontes com os clamores e os desafios da atualidade.

A CURA DA SOGRA DE PEDRO

O texto que ilumina a nossa reflexão – muito conhecido como “a cura da sogra de Pedro” – está presente nos três evangelhos sinóticos (Mc 1,29-31; Mt 8,14-15; Lc 4,38-39). Em cada um deles, a sua inserção e as características textuais têm motivações que dizem

respeito às intenções teológicas de cada evangelista. De acordo com Richter Reimer (2021), o evangelho de Mc, dentre algumas características significativas, ao apresentar os relatos de cura, distingue-se pelo fato de Jesus deixar que as pessoas participem do poder que advém de sua misericórdia. Trata-se de um poder dinâmico e transformador que leva a contemplar, muito além das obras pontuais do Jesus histórico que fazia milagres e curas, toda a obra salvífica de Jesus, cuja revelação se dá na cruz e na ressurreição.

Este é exatamente o tempo em que a comunidade de Mc vivia: depois da ressurreição de Jesus. O evangelho é escrito por volta do ano 69, ainda antes da destruição de Jerusalém. Também agora a situação é de guerra, sofrimento, perseguição e medo. Mas não é mais hora de silêncio, porque a comunidade toda reconheceu que aquele Jesus é o Messias prometido de Deus, e que nele todas as promessas se cumpriram. Agora é tempo de viver sob o poder dinâmico do Espírito, que continua a obra de Jesus em nós, alimentando a caminhada na fé, na esperança e no amor. Agora é hora de falar, de revelar toda a ação libertadora de Jesus, que já ressuscitou! (RICHTER REIMER, 2021, p. 184).

A perícopes em questão (Mc 1,29-31), quanto ao gênero textual, pode ser entendida, de acordo com Souza (2017), como um relato de milagre, visto interferir nas relações sociais e simbólicas tanto internamente à história como externamente, na vida do receptor. Essa categorização está relacionada ao fato de se tratar da categoria “relatos de cura e exorcismos”, que, segundo Richter Reimer (*apud* SOUZA, 2017, p. 169), pode ser interpretada no plano do significado, em que integram dois momentos distintos e interconectados da narração: por um lado, está a questão da coesão social, através da exclusão, que é representada pelo sofrimento e desequilíbrio da pessoa enferma/possessão; por outro lado, está a ruptura com esse esquema de sofrimento através da prática libertadora de Jesus, que envolve o perdão e a cura exorcizante. Ou seja, a ação de Jesus, ao interferir nas relações sociais e simbólicas do corpo, reconstrói as identidades pessoais e sociais.

Para Richter Reimer (*apud* SOUZA, 2017, p. 169), uma das intencionalidades da narrativa dos relatos de milagre era demonstrar o crescimento do círculo de discípulos/as e o engajamento dessas pessoas no projeto do Reino de Deus como seguidores/as de Jesus. Assim, a mulher curada, no trecho que vamos analisar, pode ser entendida como parte dos/as seguidores/as de Jesus a partir daquele momento.

O sentido discursivo desses relatos de milagre era missionário: motivar e aprofundar a fé da comunidade receptora. A fé era a motivação interna da narrativa para a cura. Ao mesmo tempo, era resultado, tanto interno, em relação aos personagens, quanto externo, através de um efeito catártico, capaz de provocar emoção por identificação com a situação de sofrimento familiar que pode ser inferida da cena. (SOUZA, 2017, p. 169)

A justificativa pela escolha do texto de Marcos dá-se pela pedagogia ali apresentada, que julgamos ser um instrumento eficaz para os dias contemporâneos – a cura pela acolhida e participação. Seguindo as passagens do evangelho de Mc, além do texto que abordaremos, pode-se inferir que “Jesus curou muitas pessoas de vários tipos de doenças (1,33-39); um com hanseníase (1,41), novamente integrado à sociedade; um paralítico (2,11); o homem da mão seca (3,5) e, por fim, o epilético endemoninhado (9,25)” (MARCONCINI, 2012, p. 111). Eis o nosso texto em questão:

29. E saindo imediatamente da sinagoga, foram para a casa de Simão e André, com Tiago e João.

30. A sogra de Simão estava de cama, com febre, e logo falaram dela a Jesus.

31. E, aproximando-se, ergueu-a, tomando-a pela mão. A febre a deixou, e ela passou a servi-los. (Mc 1,29-31)

Podemos esquematizar a estrutura da perícopa da seguinte forma, de acordo com Souza (2017, p. 170):

v. 29 – introdução: deslocamento da sinagoga para a casa e chegada do taumaturgo Jesus; · v. 30a – indicação ou descrição da enfermidade: febre que deixava a sogra de Simão prostrada; · v. 30b – pedido de cura: dizem a Jesus sobre a febre da mulher; · v. 31a – ação do taumaturgo: Jesus aproxima-se, levanta-a pela mão; · v. 31b – constatação do prodígio: a febre a deixa; · v. 31c – demonstração do prodígio: a mulher passa a servir.

Esta perícopes pode ser situada num bloco maior do capítulo: primeiramente, Jesus vê os pescadores e os chama (1,16-20), depois, na sinagoga, ensina com autoridade e expulsa o espírito impuro (1,21-28), e somente em seguida vai à casa de Pedro (1,29-31). Diferente de Marcos, Lucas, em sua narrativa, inverte essa ordem e inicia narrando a saída de Jesus da sinagoga, indo à casa de Pedro (4,38-41), depois indo para o deserto, anunciando nas sinagogas (4,42-44), e somente depois vem o chamado feito aos discípulos no Mar da Galileia (5,1-11). Se considerarmos essas unidades textuais, em Marcos e em Lucas, podemos arriscar a dizer sobre a estratégia de cada um dos autores ao apresentarem o programa de evangelização de Jesus: para Marcos, o caminho vai do mar à casa, ou seja, da universalidade para a intimidade, enquanto Lucas parte do mais específico para o anúncio geral.

São visões teológicas distintas e, portanto, ambas precisam ser consideradas e analisadas em suas intenções. Ao selecionarmos o texto de Marcos, estamos nos atendo à casa como um destino quase final após o chamado e a pregação, pois é na intimidade, no silêncio e na acolhida-participação da casa que Jesus faz com que a febre e todos os males deixem aquela mulher. Esta pedagogia de Jesus que chama ao silêncio, em Marcos, pode ser lida na perspectiva do segredo messiânico, isto é, “uma admoestação constante, dirigida indiretamente por gestos de Jesus antes de sua morte e ressurreição, porque só no acontecimento da morte-ressurreição se revelará a sua verdadeira identidade de Messias fiel ao plano de Deus” (NODARI; CESCÓN, 2009, p. 21).

Quanto ao léxico, se considerarmos as três perícopes (16-20; 21-28; 29-31), isto é, a unidade textual Mc 1,16-31, nota-se a repetição e a frequência de alguns termos. A palavra “imediatamente” aparece nas três perícopes (versículos 18, 20, 21, 28, 29). Esta marcação adverbial mostra uma particularidade de Jesus em Mc, que a todo momento parece estar mudando de localização.

Ao analisarmos os campos semânticos que antecedem ao episódio da casa de Simão, quantitativamente, há uma progressão decrescente da fala de Jesus. Junto ao mar, avistamos Jesus falando duas vezes, ao chamar Simão e André, e depois, Tiago e João. Aparecem dois verbos de fala (“disse”, no versículo 17, e “chamou”, no versículo 20). Na sinagoga, onde ensina com autoridade, Jesus fala uma única vez com o espírito impuro, por meio dos verbos “cala” e “sai” (versículo 25). E, ao adentrarmos no campo semântico da casa, percebe-se que Jesus não fala palavra alguma. Suas atitudes são: “aproximando-se”, “ergueu-a” e “tomando-a pela mão”.

Essa transição convidando para o silêncio e a intimidade pode ser verificada na questão espacial entre o chamado dos pescadores até a cura da mulher. É possível identificar uma tríade espacial/existencial-actancial no decorrer da unidade textual, que assim se segue: diante da agitação do mar há um chamado para a caminhada; passando pela sinagoga, ouve-se a palavra; e na casa, como lugar de aconchego, faz-se a experiência dessa Palavra viva. Chamado-pregação-experiência é uma progressão decrescente, do ambiente mais geral (mar), passando-se pela local de escuta (sinagoga), até se chegar ao local mais específico e íntimo, que é a casa, “o espaço doméstico, da vida cotidiana, das relações microssociais e afetivas e da produção econômica familiar [...] o espaço típico da atuação das mulheres” (SOUZA, 2017, p. 174).

Esse deslocamento, da sinagoga para a casa, e a mudança da forma de atuação, que decorre da mudança de cenário, evocam uma comparação entre a forma de vivência religiosa do judaísmo e do cristianismo nascente.

Colocada em oposição ao espaço religioso oficial, a casa se torna um símbolo ideológico com respeito ao Reino de Deus, como lugar onde o cotidiano se transforma em atuação religiosa no fluir do poder de Jesus e pela relação solidária. Enquanto, na sinagoga, o ensino e o exorcismo provocam admiração e são a raiz da fama de Jesus, na casa a cura sem o uso das palavras de repreensão gera atitude de serviço. (SOUZA, 2017, p. 174)

A mulher retratada na perícopa, apesar de ser a motivação da cena, não tem seu nome expresso, diferentemente da citação dos nomes masculinos, entre eles o de Jesus e dos quatro discípulos mencionados. Destes, dois são os donos da casa, Simão e seu irmão André. A mulher, referendada com base no gênero (não se mencionando marido), devia ser viúva, o que significa “um dos grupos mais vulneráveis da sociedade, que dependiam do auxílio de suas famílias estendidas ou do auxílio estatal-religioso através do Templo” (SOUZA, 2017, p. 176). É interessante como Richter Reimer (2016) apresenta esse ocultamento da mulher, ao substituir a expressão “sogra de Pedro” por “mãe da esposa de Pedro”, o que faz evidenciar mais claramente que se tratava de, no mínimo, duas mulheres ocultadas em sua identidade: “a atenção volta-se para a mãe da esposa de Pedro, sendo que ambas permanecem anônimas” (RICHTER REIMER, 2016, p. 90). Contudo e apesar do fato de a sociedade patriarcal da época relegar às mulheres papel de submissão ao mundo masculino, o texto de Mc apresenta-as como importantes discípulas de Jesus de Nazaré:

No evangelho de Mc, as mulheres que seguiram Jesus desde a Galiléia representam um discipulado que ‘vê’ em profundidade, que observa e compreende o que está acontecendo. As mulheres em comunidades marcadas certamente são líderes no seguimento do sofrimento e do serviço, que dá continuidade ao movimento de Jesus. (RICHTER REIMER, 2021, p. 89)

Além dos aspectos “feminino” e “viuvez” – notadamente à margem da sociedade daquela época -, a sogra de Simão “estava

de cama". Para Richter Reimer (2021, p. 65), a relação simbólica entre pecado e doença é profunda e duradoura na compreensão judaico-cristã; assim, a doença, para a mentalidade judaica ainda fortemente presente no início do cristianismo, "seria o resultado de uma vida em desobediência à vontade de Deus, expressão do pecado".

Mas Jesus quis se aproximar dela, e isso deve ser bem frisado. Não se explicita, como em outras passagens, que tivesse sido a fé da pessoa a razão pela qual se deu a cura. Mais importante é salientar, nessa passagem, a solidariedade de Jesus que se importa com as pessoas familiares de seus discípulos, estabelecendo-se, pois, uma relação solidária entre os participantes.

Ele próprio vai até essa mulher que se encontra doente, dentre seu círculo de convivência, depois que é informado. Isso também mostra que Mc não vê onisciência em Jesus, mas que a construção do personagem é também uma construção relacional. A caracterização de Jesus inclui, aqui, a relação solidária que se estabelece entre ele, os discípulos e a mulher. Para que Jesus faça o milagre, é preciso a participação ativa das pessoas da cena e a consequência da cura é a participação ativa da mulher. (SOUZA, 2017, p. 175)

A maneira pela qual a febre deixa a mulher apresenta-nos a ação corporal pela qual a cura acontece, o toque, que geraria, ao final, a atitude de serviço, campo semântico importante no evangelho de Mc, tanto que a sogra de Pedro pode ser considerada, nesse contexto de transformação social, "a primeira diaconisa no movimento de Jesus" (RICHTER REIMER, 2016, p. 90).

Jesus a ergueu tomando-a pela mão, ou seja, são duas ações concomitantes ("a ergueu" e "tomando-a pela mão"). Poder-se-ia dizer de uma ação com noção espacial - que vai da prostração até ao alto, ou seja, da situação de "estar de cama" para "ficar em pé" ("ergueu"- *égreiren*) - e de uma ação com noção modal, que acontece no toque entre os protagonistas Jesus e a mulher. Esse gesto de cura de Jesus de levantar a pessoa segurando a mão da pessoa

acontece também em outros episódios do evangelho de Mc, como na cura da filha de Jairo (5,41), na cura do epilético endemoniado (9,27) e na cura do cego de Betsaida (8,23).

O verbo “levantou” (*égueiren*) é o mesmo verbo para referir-se à ressurreição de Jesus (*eguérthe*), em 16,6, e esse dado é muito significativo, pois “é a práxis curadora de Jesus que descortina a sua missão libertadora” (RICHTER REIMER, 2016, p. 86). A cura como processo de acolhida e participação é uma verdadeira libertação que renova a vida e torna a pessoa capaz de servir às outras.

É através do toque, ou do contato corporal, entre Jesus e a mulher, que se dá a cura. Este toque não é brusco, mas compassado, indicativo de um cuidado pessoal com a mulher e também da continuidade da vida. Pela mão, ele a levanta do seu estado de prostração, vence a barreira corporal da febre que impedia sua produção e inclusão comunitária. O corpo da mulher era, então, assolado pelo mal e Jesus a liberta disso. A resposta dessa libertação, o serviço, também dependia da integridade do corpo. (SOUZA, 2017, p. 177)

Assim, em Marcos, Jesus não dá ordens para a “febre” (mal) sair. Ele toca a mulher (com febre) pela mão, ou seja, toca no ‘mal’, põe as suas mãos na mão febril - aqui está uma importante chave de leitura encontrada no texto de Marcos: “para os antigos, a febre era de origem demoníaca. Libertas do demônio, as pessoas podem se levantar e colocar-se a serviço da alegria. Sentem-se pessoas livres” (NODARI; CESCO, 2009, p. 34). Este serviço não é algo pontual e acabado, mas uma ação que se prolonga, é continuada. A ação no imperfeito (“ela os servia”) “não fala de um momento apenas, mas de uma vida toda dedicada ao serviço no Reino de Deus” (RICHTER REIMER, 2016, p. 90).

Nota-se, pois, que a ação curadora de Jesus, significando a intervenção misericordiosa de Deus em meio ao caos e ao sofrimento, provoca uma mudança de identidade – esta mulher se torna discípula de Jesus:

Visto que as narrativas de cura têm também uma função de demonstrar que a pessoa curada passa a participar do movimento de Jesus, compreendemos que essa pequena perícopes destaca, logo no início do Evangelho, o trabalho diaconal da sogra de Pedro, depois de curada. Desde o início na Galileia, portanto, ela se torna *discípula* de Jesus, seguidora e participante de seu movimento. (RICHTER REIMER, 2106, p. 90)

Liberta de uma condição de sofrimento físico, de marginalização social e de profunda angústia espiritual, a mulher curada passa a ser sua seguidora; de isolada tornou-se integrante do movimento de Jesus, que propunha um novo projeto social de Reino de Deus (SOUZA, 2017).

No evangelho de Lucas, essa narrativa recebe outra perspectiva. Vejamos o texto:

Deixando a sinagoga, Jesus entrou na casa de Simão. A sogra de Simão estava acometida de uma febre alta, e rogaram-lhe por ela. Então, Jesus se inclinou sobre ela e, com autoridade, mandou que a febre a deixasse. A febre a deixou, e ela, imediatamente, levantou-se e passou a servi-los. (Lc 4, 38-39)

Jesus, no texto lucano, dá ordens ao mal (febre) para ele sair, mas não toca com as mãos. A febre deixa a mulher e ela vai servi-los. Já o texto de Marcos “e, aproximando-se, ergueu-a, tomando-a pela mão” (Mc 1,31) sugere um movimento de Jesus que a levanta, mas que é compartilhado pelo querer levantar-se da mulher. Tomar pela mão significa a união de mão-mão, e em seguida a febre a deixa.

Em Lucas, primeiro há uma ordem para que a febre a deixe. A febre cessa, e, a partir de então, a mulher se levanta, ou seja, o levantar da mulher só se dá depois que a febre cessa. Em Marcos, no aproximar-se de Jesus levantando a mulher, a febre a deixa. No escrito lucano, parece que primeiro há a libertação da possessão, para depois haver uma retomada da caminhada física. Já no evangelho que estamos analisando, percebe-se que a febre a deixou (ou

seja, que o mal ali não mais está) pelos sinais de levantamento; no retomar da caminhada percebe-se que o mal não mais existe.

Se em Lucas é a palavra de Jesus que tem autoridade para expulsar o mal, em Marcos é o gesto, o toque acolhedor de Jesus que cura e devolve a vida. Esta postura de Jesus, em Mc, foi acionada - e o tem sido - pelo Papa Francisco em sua Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*: "prefiro uma igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças" (EG 49). A referência ao sair pelas estradas e estar sujeito às feridas remete-nos a tocar as realidades das pessoas em seu todo, inclusive nos males que as atormentam. O contrário disso é que Francisco (2013) chama de fechamento e comodidade, remetendo-se a um discurso como o dos escribas, que não tem autoridade e, assim, não está comprometido a expulsar os demônios e a curar as feridas.

Em Jesus, como nos é narrado em Mc 1,21-39, "está presente o Deus que resgata a vida em todas as suas dimensões" (NODARI; CESCÓN, 2009, p. 27). Por isso, as pessoas ficavam maravilhadas ao ouvir o seu ensino novo que faz ressurgir a vida no meio daqueles que consideravam impossível obtê-las através dos meios religiosos, políticos, sociais, econômicos que estavam em vigor.

CURA, ACOLHIDA E PARTICIPAÇÃO

A partir da perícopa Mc 1,29-31, somos interpelados a pensar a cura não como um ato milagreiro, utilitarista e individualista, mas como um processo de acolhida e participação entre os agentes. Esta concepção humanizada com a qual Jesus de Nazaré se vincula às pessoas, tocando nelas e trazendo-as para perto de si, principalmente as mais fragilizadas e excluídas do convívio social, ilumina muitos dos cenários cristãos contemporâneos que ainda necessitam

ser profundamente transformados por um encontro que gere discipulado e compromisso social.

A QUESTÃO DA DEMONIZAÇÃO DA MULHER

De acordo com Richter Reimer (2021), como vimos anteriormente, na cultura do primeiro século - em que foram escritos os evangelhos sinóticos -, a doença estava associada à consequência de uma vida de pecado, ou seja, em desobediência à vontade de Deus: "Nesse sentido, a pessoa doente era tida como representação do Mal encravado em seu corpo, sua pele, e que sinaliza para o pecado, a desobediência e o seu resultado" (RICHTER REIMER, 2021, p. 65). Além de a pessoa doente ser considerada impura, segundo Garcia (2021), também aquele que tocasse em alguém doente estaria publicamente atraindo para si a imperfeição e a impureza. É o que sucedera com Jesus ao tocar na sogra de Pedro: "aproximando-se, ergueu-a, tomando-a pela mão" (Mc 1,31a).

A questão ganha proporção quando a pessoa doente se trata de uma mulher. Não somente na tradição judaico-cristã, mas mesmo antes, observamos, assim como no caso da enfermidade, associações de certas categorias com o Mal. E isso se deu terrivelmente com a figura feminina:

Dos gregos antigos até bem pouco tempo atrás, acreditávamos que a mulher era um ser inferior na escala metafísica que dividia os seres humanos, e, por isso, os homens detinham o direito de exercer uma vida pública. Às mulheres, sempre foi reservado um lugar de menor destaque, seus direitos e seus deveres estavam sempre voltados para a criação dos filhos e os cuidados do lar, portanto, para a vida privada, e, durante o século das luzes, quem julgasse se apossar da igualdade estabelecida pela

Revolução Francesa para galgar espaços na vida pública teria como destino a morte certa na guilhotina. Muitas mulheres que tentaram reivindicar seus direitos de cidadania tiveram esse destino. (SILVA, 2010, p. 557)

A subjugação da mulher alargou-se cultura afora tomando conta dos inconscientes coletivos por milênios. Em sua célebre *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*, Delumeau (2009) apresenta-nos na segunda parte da sua obra a relação entre a cultura dirigente e os processos de diabolização do outro, entre eles os judeus, os muçulmanos, os indígenas e a mulher. Essas categorias sofreram e ainda são vítimas de processos de inferiorização por conta do temor e das qualificações que as mesmas exercem na sociedade.

O que o autor desenvolve nesta grande obra é mostrar como a cultura ocidental, ao lidar com os medos, demoniza as categorias pelas quais se sente ameaçada, e a mulher é uma delas. Utiliza-se do símbolo do mal para conferir negação, distanciamento e rebaixamento do outro a uma categoria tida como inferior. Assim, Delumeau (2009) apresenta as diferentes satanizações ou diabolizações que o mundo ocidental construiu em relação à mulher como aquela que, "inferior", pactuada de mal, leva o homem ao pecado, impede-o de realizar sua espiritualidade e de encontrar o caminho de sua salvação. Assim, nessa ótica construída pelo poderio patriarcal, a mulher seria como uma carcereira do homem e que, sendo vista como a que leva o homem à perdição, devia ser evitada e controlada sobretudo na iminência de grandes investimentos.

Para Lemos (2011), no decorrer da história, principalmente entre os pensadores de tradição cristã católica, foi-se construindo a visão de que o controle do corpo e da sexualidade por parte da cultura masculina seria uma forma de cuidar da alma e enfrentar o medo da morte. É nesse contexto de dominação patriarcal que as mulheres foram tidas como "pouco capazes de cuidarem de si mesmas, e que os possíveis descuidos delas poderiam pôr em risco a salvação de ambos os sexos" (LE MOS, 2011, p. 290).

Delumeau (2009, p. 470-71) aponta muitos exemplos na história da tradição eclesiástica, entre eles constam Tertuliano, que chama a mulher, "porta do diabo"; Ambrósio desqualifica o casamento e exalta a virgindade como que divina; para Jerônimo, "o casamento é um dom do pecado". Assim, sob muitos exemplos, percebemos que a sexualidade foi vista como pecado na história cristã. Para Santo Tomás de Aquino (*apud* DELUMEAU, 2009, p. 473):

só o homem desempenha papel positivo na geração, sendo a mulher apenas receptáculo. Não há verdadeiramente senão um único sexo, o masculino. A mulher é um macho deficiente. Portanto, não é espantoso que, ser débil, marcado pela *imbecillitas* de sua natureza – um clichê mil vezes repetido na literatura religiosa e jurídica –, a mulher tenha cedido às seduções do tentador. Assim, ela deve permanecer sob tutela.

É nesse contexto de demonização que, segundo Delumeau (2009), na história da Igreja, dá-se a proibição das mulheres em servir à missa, dado que o sangue menstrual fora tido como sinal de malefícios. Assim, a exaltação da Virgem Maria na Idade Média teve como contrapartida a desvalorização da sexualidade, passando-se do amor cortês ao amor platônico. A demonização da mulher alcançou uma escalada da exasperação e do excesso. Vista como um ser predestinado ao mal – assim pensa o imaginário masculino ocidental –, deve-se ocupá-la com 'sãs' tarefas, para que ela não se ocupe em pensar no mal.

Trata-se de uma chave de leitura para pensarmos a rotina exagerada de trabalhos, dos maus tratos e das terríveis formas de violência cometidas contra a mulher e, ao mesmo tempo, a supremacia construída em torno da figura masculina na cultura ocidental binária:

Há um sujeito nativo do seu âmbito, o único capaz de habitá-lo com naturalidade porque é dele oriundo. E este sujeito, que formulou a regra da cidadania à sua imagem e semelhança, porque a originou a partir de uma exterioridade plasmada no primeiro processo bélico

e imediatamente ideológico que instalou a episteme colonial e moderna, tem as seguintes características: é homem, é branco, é *pater familiae* – portanto, é funcionalmente heterossexual –, é proprietário, e é letrado. Quem deseje mimetizar-se em sua capacidade cidadã terá que, por meio da politização – no sentido de publicização da identidade, pois o público é o único que tem potência política no ambiente moderno –, reverter-se a seu perfil. (SEGATO, 2012, p. 48)

Se a mulher e a enfermidade foram lidas, em muitos momentos da história, como a personificação do próprio mal e que, portanto, deveriam ser afastadas ou combatidas, a ótica de Jesus vai em outra direção, porque, na verdade, o mal que ele desejava curar não era a mulher e sua enfermidade, mas o mal da injustiça e da segregação daquela sociedade. Ele deseja curar as concepções segregacionistas que apartavam a mulher de sua dignidade.

FRAGILIDADE E FRAQUECIMENTO NA PÓS-MODERNIDADE

A pedagogia escolhida por Jesus para curar o mal, em Mc, dá-se por meio de uma acolhida na intimidade – ele se aproxima e toca as feridas das (com as) pessoas. Poderíamos falar aqui de um toque físico-existencial, de contato corporal mesmo em que as energias e sentimentos são compartilhados. Esse gesto faz-nos pensar a cura passando pela fragilidade humana, pelo corruptível, pela fraqueza em si, tema este que fala muito aos nossos dias.

A pós-modernidade é um tempo convidativo para a manifestação das vulnerabilidades, das verdades que estiveram silenciadas por ditaduras dos ditos conhecimentos verdadeiros e legítimos, dos erros como possibilidades de encontro, de espaços e manifestações religiosas que dão voz e lugar para falas diversas.

É o que Gianni Vattimo (2004) aborda como um tempo de enfraquecimento, o que não significa demérito quanto aos dinamismos da espiritualidade em seus múltiplos aspectos. Ao contrário, estamos falando de uma época, um tempo novo orientado para a redescoberta da igreja, a abertura ao diálogo e o florescimento de novos movimentos religiosos.

Na verdade, o que se sucedeu, de acordo com Vattimo (2004), é que a metafísica da presença foi substituída pela ontologia hermenêutica, ou seja, “o ser não se dá de forma definitiva na presença, mas acontece como anúncio e cresce nas interpretações que o escutam e que a ele correspondem, sendo, também, um ser orientado para a espiritualização, para a suavização, ou, o que é a mesma coisa, para a *kénosis*” (VATTIMO, 2004, p. 87,88). Assim, o autor convida-nos a refletir que se hoje podemos falar em abertura e novos movimentos religiosos, é porque conseguimos enxergar nas próprias heranças judaico-cristãs as origens de um mundo secularizado, tendente a se doar, a se abrir, a se ‘quenotizar.’

Assim, segundo Vattimo (2004), os tempos pós-modernos chamam-nos a não desprezarmos as nossas origens e destinos quenóticos. Pode parecer paradoxal, mas o que as entrelinhas desse pensamento nos dizem é que a salvação e as curas advêm da acolhida dos conflitos, das dores e das ambiguidades múltiplas da existência humana. O evangelista Mc apresenta essa sutileza de Jesus ao tocar as feridas da mulher, mostrando ser possível escolher um caminho alternativo à indiferença e à subjugação do outro.

Nos dias atuais, ainda que o pluralismo pós-moderno seja um intenso convite à abertura, convivemos e temos arraigadas em nossa existência e em nossa cultura as heranças muito recentes de um racionalismo científico que preza pelas noções unívocas da verdade, da certeza, da beleza, da inteligência, onde não há lugar para os segundos lugares e os que não se adequam aos protocolos de dominação eurocêntrica. As consequências na formação das

identidades são catastróficas quando pensamos nas desarticulações e desapropriações da própria noção de corpo.

Na introdução de sua obra *Milagre das Mãos*, Richter Reimer (2021), chamando a atenção para o processo e o perigo de desapropriação do corpo ocorrido ao longo dos séculos, sobretudo nos momentos de sofrimento e perda, abre-nos o olhar para a importância de se perceber a integralidade do ser, em todas as suas dimensões, inclusive aquelas que geralmente descartamos ou de que evitamos tratar:

esta nova epistemologia tem seu lugar também numa estética ecológica que valoriza o conhecimento através da percepção. Um novo pensar teológico-filosófico do ou a partir do corpo resgata e fornece um sentido vital exatamente também para dimensões da vida real que foram desprezadas e menosprezadas, ou seja, tudo aquilo que é visível, carnal, que tem finitude, que é mortal e dependente, doente, 'descartável' [...] Não só a beleza, não só a saúde, não só a perfeição, mas todas as qualidades consideradas e construídas como negativas devem ser (re) consideradas, (re)valoradas e finalmente cuidadas! Só assim poderemos ser um todo, em fragilidade e fortaleza. (RICHTER REIMER, 2021, p. 16,17)

Essa afirmação de Richter Reimer (2021) aponta-nos, pois, horizontes para se pensar e, mais do que pensar, perceber a cura e o corpo enquanto dimensões integradas. A própria noção de corpo passou por uma evolução conceitual se levarmos em conta que até o século XIX predominara a sua definição biológica. Para Foucault (*apud* LEMOS, 2011), o corpo é uma realidade biopolítica; para Goldenberg (*apud* LEMOS, 2011), o corpo é um fato social, ou seja, trata-se de uma construção cultural, e não algo natural.

No caso das mulheres, sobrevém-nos ainda a necessidade de ouvi-las e analisá-las a partir de seus pontos de vista. Em entrevista à *Revista do Instituto Humanitas Unisinos On-Line*, Richter Reimer (2016), tendo como questão "Como avalia o papel atribuído à

mulher no cristianismo hoje (estamos mais para a época dos primeiros cristãos ou para cristãos da Idade Média)?”, assim apresenta como a própria mulher se autoanalisa:

Penso ser importante não olhar apenas o “papel atribuído à mulher”, mas perceber como as próprias mulheres estão pensando e (re)fazendo seu papel, sua importância, sua contribuição, sua capacidade, suas limitações, dores e alegrias; além disso, importa perceber esta configuração de papéis ou funções nas dinâmicas de relações de poder em todas as instâncias, também de gênero. A partir disso, pode ser muito criativo reler os papéis e as tradições, pois teremos um processo não estático de avaliação e reconstrução de experiências. (RICHTER REIMER, s/p., 18. jul. 2016)

Portanto, seja na importância de uma acolhida integral do corpo, sobretudo de suas fragilidades, seja na voz que sobressalta da mulher em seu processo de construção histórica, levando-se em conta o contexto da pós-modernidade como ambiente do enfraquecimento e das novas possibilidades religiosas, é possível uma leitura humanizada dos processos de cura sob o prisma relacional do cuidado.

PODER EM RELAÇÃO: O PODER DINÂMICO NA RELAÇÃO DE CURA

Neste ponto, após nos darmos conta de que culturalmente, ao longo dos séculos, a mulher foi diabolizada como agente do mal pela dominação ocidental masculina, mas que a ótica de Jesus é, ao contrário, a opção pela acolhida do ser humano em sua integralidade, nos tempos pós-modernos isso nos desperta a repensar tantos conceitos até então fundados em certezas imexíveis.

Ao contemplarmos a cura da sogra de Pedro em seu gesto após a libertação da febre - “e ela passou a servi-los” (*diekónei autôis*) -, na verdade o que ela estava fazendo aos olhos da fé era um serviço a Jesus e à comunidade, abraçando a sua cruz e a sua liberdade. Era necessária a cura que possibilitasse o serviço/diaconia, este que é o distintivo dos cristãos. A ética da diaconia é construída entre os discípulos e discípulas de Jesus, em meio às ações e aos discursos do Mestre e é o que dá sentido e caracteriza o discípulo e a missão cristã:

“Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o servo [diácono(a)] de todos” (Mc 9,35); “Muitos primeiros serão últimos, e os últimos serão os primeiros” (Mc 10,31); “aquele que dentre vós quiser ser grande, será vosso servidor [diácono(a)]; e aquele que quiser ser o primeiro dentre vós, seja servo [diácono(a)] de todos. Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir” (Mc 10,43-45). Jesus aborda três vezes a questão do que é prioridade com o recurso da oposição ‘primeiro/último’, apresentando o modelo da diaconia como *práxis* sua a ser imitada por aqueles e aquelas que o seguem. (RICHTER REIMER; SOUZA, 2012, p. 214)

No evangelho de Marcos, os primeiros servidores são os anjos (1,13) e, em seguida, é uma mulher, a sogra de Pedro que serve. De acordo com uma leitura patriarcal, poder-se-ia pensar que a mulher estaria cumprindo seu papel...

mas na perspectiva conjunta do texto e considerando que é a primeira cura, a atitude-resposta é simbólica. O ambiente íntimo da casa indica para a diaconia mútua e pessoal como padrão para quem está sob o governo de Deus: a diaconia de Jesus realizada na cura é (cor)respondida pela diaconia da sogra de Pedro. Verifica-se a sucessão em três passos: anjos servem, Jesus serve, uma mulher serve. (RICHTER REIMER; SOUZA, 2012, p. 213)

Levando-se em conta que, segundo Schottroff (*apud* RICHTER REIMER; SOUZA, 2012, p. 214), a diaconia era uma atividade

existente no contexto escravagista romano e realizado pelos que ocupavam as camadas desprivilegiadas da hierarquia social como forma de sobreviver frente à violência romana, pode-se entender a estratégia literária de Marcos ao apresentar as mulheres como representativas do serviço-diaconia:

Marcos espera, para revelar a presença das mulheres dentro do grupo, até o momento em que o verdadeiro sentido do discipulado e seguimento, que já vinha sendo construído de forma estereotipada nas mulheres, pudesse ser plenamente entendido. E isso só acontece diante da cruz [...]. O padrão do seguimento vinculado à diaconia é finalmente reconhecido e demonstrado pelas mulheres, consideradas como 'últimas' na escala social, nas cenas da crucificação, da ressurreição e do recomeço, em que elas passam a ser as primeiras testemunhas da ressurreição. São incumbidas de anunciar a novidade e de se colocar a caminho para a Galileia, refazendo a caminhada. (RICHTER REIMER; SOUZA, 2012, p. 214)

No processo de cura relatado por Mc 1,29-31, vê-se claramente que se trata de uma graça divina, um remédio que somente um salvador pode conferir, visto que até então "a sogra de Simão estava de cama, com febre, e logo falaram dela a Jesus" (Mc 1,30). Entretanto, o evangelista, por meio da escolha lexical - sobretudo dos verbos e ações pronominais "aproximando-se, ergueu-a, tomando-a pela mão" (Mc 1,31a) -, aponta para um "tu", ou seja, para o interlocutor/destinatário, para aquele que - no caso a mulher - estabelece uma relação dialógica, de encontro com Jesus. Tudo isso para dizer que é nítida a intenção de Jesus na participação da pessoa no processo de cura. Não se trata de um receptor de cura, mas de um participante no processo. Consideramos tratar-se de um 'poder em relação':

É nesta relação que se manifesta a *dynamis* no agir de Jesus. Esta "força", este "poder" é dinâmico, espontâneo, incontrolável e não carece de legitimação social oficial, diferente da *exousia* como "poder" oficialmente reconhecido. A *dynamis* de Jesus é relacional, e também se

manifesta nas curas. A cura, portanto, acontece através da relação dinâmica entre os diferentes sujeitos envolvidos no processo terapêutico. Neste sentido, 'fé' significa uma capacidade e uma capacitação para despertar/reivindicar a vivência da *dynamis*, o poder em relação. Não é Jesus que tem o monopólio da *dynamis*. Ela é compartilhada, porque intrinsecamente contém a dinâmica da troca, da reciprocidade, da cooperação e da interdependência. (RICHTER REIMER, 2021, p. 81)

A sogra de Pedro não apenas recebeu um auxílio imediato de Jesus, mas aquela libertação possui um significado existencial, havia uma motivação, um sentido de realização: de cama, com febre, era impossível servir à comunidade. Daí podermos falar de um sentido e, portanto, de um agir imediato: "a febre a deixou, e ela passou a servi-los" (Mc 1, 31b), serviço este que só é possível devido, além da graça aos olhos da fé, àquilo que Frankl (2015) chamou de "vontade de sentido". Em palavras muito simples, a vontade de sentido seria o motivo pelo qual a pessoa busca realizar-se e não a realização em si. Assim, ele nos diz que aquilo que o ser humano realmente quer é, afinal de contas, não a felicidade em si, mas um motivo para ser feliz.

Um pré-requisito para entendermos o que Frankl (2015, p. 15) quer dizer com a vontade de sentido é a noção de autotranscendência da existência humana:

o ser humano sempre aponta para algo além de si mesmo, para algo que não é ele mesmo – para algo ou para alguém: para um sentido que deve se cumprir, ou para um outro ser humano, a cujo encontro nos dirigimos com amor. Em serviço a uma causa ou no amor a uma pessoa, realiza-se o homem a si mesmo. Quanto mais se absorve em sua tarefa, quanto mais se entrega à pessoa que ama, tanto mais ele é homem e tanto mais é si mesmo. Por conseguinte, só pode realizar a si mesmo à medida que se esquece de si mesmo, que não repara em si mesmo.

Assim, em virtude de sua vontade de sentido, o homem tende a achar um sentido e realizá-lo, mas também a encontrar-se com

outro ser humano, a amá-lo sob a forma de um tu. Ambos, a realização e o encontro, dão-lhe um motivo para a felicidade e para o prazer. “E ela passou a servi-los!” É o servir que dá a motivação para caminhar, para estar vivo/viva. Por isso, podemos dizer de uma cura não no sentido comercial ou mágico, visto que a mulher queria servir aos presentes, entre eles Jesus. Isso nos faz pensar em tantas pessoas desejosas de seguir e servir a Jesus e sua comunidade, mas precisam ser curadas e transformadas, precisam ser primeiramente acolhidas e tocadas em suas feridas.

Seguimento é aqui entendido como resultado da experiência libertadora experimentada junto a Jesus e sua palavra proclamada no período pós-pascal, testemunhado em muitos textos do Novo Testamento, caracterizado pelo termo grego *akolouthein* / “seguir”, “acompanhar”. Trata-se de se colocar como aprendizes nas ‘pegadas’ do mestre e buscar a coerência na práxis libertadora pessoal e comunitário-social. (RICHTER REIMER, 2011, p. 111)

Nessa altura da nossa discussão, é possível entender o poder dinâmico na relação de cura. Isso porque, ainda que seja verdade e inegável a iniciativa e a vontade próprias de Jesus para demonstrar seu poder divino, a questão é mais complexa e

está em contato e relação com outras parcelas de verdades que se encontram na atuação das próprias pessoas doentes. Poderíamos, aqui, falar de um sinergismo terapêutico, que resulta na cura de quem precisa. [...] Gostaria de afirmar que não apenas a ação de Jesus, mas todo esse processo terapêutico pode e deve ser entendido como milagre. Por intermédio dessa mudança de compreensão, podemos colocar elementos e referenciais diferenciado(re)s para a elaboração de uma cristologia mais humana, humanizante e inter-relacional. (RICHTER REIMER, 2021, p. 110-111)

Com isso se propõe que o milagre ocorre na relação, e todos as pessoas envolvidas são protagonistas e sujeitos do processo terapêutico:

Os relatos evidenciam que um dos pressupostos da cura é a busca de ajuda, realizada pela pessoa doente ou por alguém da família. O pressuposto que conduz a esta busca é a experiência religiosa, manifesta na fé. A fé está expressa na postura de confiança, de persistência e de solidariedade. Há muito amor junto com a fé. O amor faz a fé agir, e essa ação faz as pessoas se movimentarem [...]. Esta fé-amor dinâmica faz o poder dinâmico de Jesus se manifestar em forma de restauração de vida. (RICHTER REIMER, 2021, p. 121)

Para Bortolini (*apud* SOUZA, 2017), o poder dinâmico na relação de cura é uma movimentação solidária em que cada personagem participa da cura de alguma forma. Nesse sentido, assim como a doença atinge a toda a comunidade, também a cura restaura toda a comunidade. “Ao ser curada, a mulher se torna um exemplo para aquela comunidade reunida na casa de Simão e André. A comunidade só está completa quando todos os seus membros estão incluídos em todas as suas possibilidades” (SOUZA, 2017, p. 172).

Na maneira narrada por Marcos “tomando-a pela mão”, há um estabelecer dos vínculos entre Jesus e a mulher, entre a mulher e Jesus. Se tomarmos o efeito de passado perfeito (“ergueu-a”), fica nítida a ocorrência realizada e da obra curativa que se estabelecera, mas tão significativa quanto é a metodologia de Jesus, narrada no gerúndio “tomando-a pela mão”, revelando uma ação contínua como se marcasse a permanência e a ação qualitativa do mestre: ele cura no encontro com a outra, com o outro, na relação, na acolhida-participação.

CONSIDERAÇÕES

O texto de Marcos que nos relata a cura da mãe da esposa de Pedro poderia literariamente receber o título “a cura como um processo relacional de acolhida e participação”. É assim que tentamos ler essa passagem. É claro que são múltiplas as lentes e os

lugares existenciais de onde lemos o texto bíblico que é a mesma Palavra curativa e salvadora. Acontece que o lugar da acolhida – ou da falta dela – em nossas comunidades e relacionamentos parece estar esbravejando.

O estar-junto é definidor da existência humana, somos um ser-com-o-outro, um ser-para-o-outro, e as ações de Jesus de Nazaré já o diziam, e nós o podemos reler nos textos sagrados. A mulher, como ser culturalmente subjugado pela sociedade ocidental e patriarcal, é amada por Jesus em seu todo, em sua integralidade, e chamada à participação no seio social. E assim entendemos que a pedagogia cristã fala muito aos tempos contemporâneos, que nos convidam à abertura, ao respeito ao outro enquanto outro.

O modo de curar acionado pela graça santificante de Jesus não se completa totalmente nele, pois é coparticipativo, partindo de uma confiança no ser humano que é possuidor de uma vontade de sentido capaz de lhe permitir escolhas e tomadas de decisões. Assim, o curar de Jesus não é uma magia, nem uma sessão sensacionalista tampouco uma imposição proselitista, mas um caminho de liberdade que nos faz (re)pensar e (re)valorar o nosso próprio estar, ser e agir no mundo.

A possibilidade de sentir, perceber e fazer a experiência de um processo espiritual e de cura que passa pela nossa humanidade, em suas benesses e desagregações, pelas es- e instabilidades, parece ser algo mais democrático e coerente com os tempos novos que estamos vivendo, mais sincero com nossa existência e mais integrador do nosso próprio ser a todos e a tudo que nos envolve.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2019.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FRANCISCO. EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*. Ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas Consagradas e aos Fiéis Leigos. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANKL, Viktor Emil. **O sofrimento de uma vida sem sentido**: caminhos para encontrar a razão de viver. São Paulo: É Realizações, 2015.

GARCIA, Paulo Roberto. Jesus e as tradições legais de Israel: conflitos de interpretação em torno das tradições legais no judaísmo do primeiro século. **Estudos Bíblicos**, v. 26, n. 99, p. 91-97, 2021. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/533>. Acesso em: 6 out. 2022.

LEMONS, Carolina Teles. Vida e medo: concepções de corpo e sexualidade na tradição cristã-católica. **Horizonte**, v.9, n.21, p. 284-305, abr./jun. 2011. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n21p284>. Acesso em: 05 ago. 2022.

MARCONCINI, Benito. **Os Evangelhos Sinóticos**: formação, redação, teologia. São Paulo: Paulinas, 2012.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Münster: Instituto para a Pesquisa Textual do Novo Testamento, 2018.

NODARI, Paulo César; CESCÓN, Everaldo. **Aprendendo com o evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulus, 2009.

RICHTER REIMER, Ivoni. Apostolado, diaconia e missão de mulheres nas origens do cristianismo. **Pós-Escrito - Revista Teológica de Teologia**, v. 1, n. 4, p. 110-126, 2011.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Compaixão, Cruz e Esperança**: Teologia de Marcos. São Paulo: Paulinas, 2016.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das Mãos**: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC Goiás, 2021. [2ª Ed. E-book; original impresso 2008].

RICHTER REIMER, Ivoni. O poder sob a égide do sagrado: manutenção do domínio religioso e normatização pela crença. **IHUONLINE**, 2016. Disponível em:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6531-ivoni-richter-reimer>. Acesso em: 31 ago. de 2021.

RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, Carolina Bezerra de. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE**, v. 1. n. 1, p. 207-216, 2012, dezembro, 2012.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. E-cadernos CES, n. 18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 30 abr. 2019.

SILVA, Sérgio Gomes da. Preconceito e discriminação: as bases da violência contra a mulher. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 30, n. 3, p. 556-571, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932010000300009>. Acesso em: 6 out. 2022.

SOUZA, Carolina Bezerra de. **Marcos: Evangelho das Mulheres**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3764>.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

5

João Luiz Correia Júnior

ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: *O MODUS OPERANDI DE JESUS EM MC 1,32-39³⁶*

36

Este texto foi publicado em forma de artigo na revista **Horizonte** v. 19, p. 1149-1166, 2022. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/26996/20361>. A presente versão apresenta algumas modificações.

DOI: 10.31560/pimentacultural/2023.978775

INTRODUÇÃO

O *modus operandi* de Jesus nas narrativas dos Evangelhos denota uma correlação profunda entre o cultivo de uma mística própria dentro da espiritualidade judaica e a solidariedade compassiva que restaura a saúde das pessoas. O Evangelho segundo Marcos (Mc), de modo particular, apresenta esse modo de ação de Jesus como centro de sua atividade missionária, inaugurando os novos tempos messiânicos, por meio de narrativas que têm “verossimilhanças”³⁷ com a realidade histórica³⁸. Desse modo, detectar aspectos importantes da narrativa sobre a atuação de Jesus em Mc 1,32-39 revela o ponto de vista peculiar da obra marcana.

Toda narrativa é, de alguma forma, uma interpelação da realidade. Para uma melhor compreensão sobre a atuação de Jesus e seu compromisso com os mais pobres da Galileia do século I, é importante ter presente a situação socioeconômica daquele contexto³⁹. As aldeias se sustentavam basicamente da agricultura familiar e viviam sob pressão: a) do Império Romano, que forçava a cobrança de pesados impostos taxados sobre a produção; b) das cidades reais

37 “Verossimilhança” é a qualidade ou o caráter do que é verossímil, semelhante à verdade (FERREIRA, 2010, p. 779, verbetes “verossimilhança”, “verossímil”). A verossimilhança é uma expressão própria do universo narrativo oral (contação de histórias) e escrito (arte literária). Em literatura, de acordo com o filósofo e escritor Abbagnano (1901-1990; 2003, p. 1000), “uma narrativa seja um romance ou uma tragédia, pode ser verossímil sem ser minimamente provável, sem que exista qualquer probabilidade de que os fatos mencionados se tenham verificado ou venham a verificar-se”; cf. verbe “verossímil”).

38 Como esclarecem Marguerat e Bourquin (2009, p. 33): “O conceito literário de história contada mantém-se no mundo narrativo, sem prejudicar da sua confrontação com uma reconstrução de tipo histórico. A história contada constitui, assim, o filme dos acontecimentos tal como o narrador decidiu comunicá-lo ao leitor (ou, se for o caso, tal qual ele o representou para si mesmo). A verificação do tipo histórico requer uma documentação exterior à narrativa, sobre a qual a análise narrativa não pretende se pronunciar.”

39 Acerca da situação histórica, social e econômica no Império Romano do século I e sua repercussão nas comunidades judaico-cristãs, ver livro organizado por Richter Reimer (2006), com vários capítulos sobre o tema.

recém (re)construídas que impunham uma produção agrícola para a sustentação dos habitantes desses centros urbanos. Nesse contexto, “Jesus deve ser compreendido como o líder profético de um movimento de renovação israelita baseado nas aldeias, as unidades fundamentais da vida social.” (HORSLEY, 2000, p. 166).

A desintegração social das aldeias era evidente. As melhores terras passavam gradativamente para as mãos de famílias mais abastadas (uma minoria protegida pela administração romana), pois os antigos proprietários vendiam suas terras para saldar suas dívidas. A maior parte do terreno era de difícil cultivo, com problemas provenientes do clima (as secas eram frequentes), além dos advindos de catástrofes naturais (VIDAL, 2009, p. 25).

Isso tudo reverbera na qualidade de vida das pessoas e nas condições de saúde da grande multidão de excluídos sociais, abandonados à própria sorte como um rebanho sem pastor. Só para citar alguns mais evidentes: a) o endividamento e empobrecimento progressivo dos camponeses por conta do rígido sistema de impostos diretos (sobre as pessoas físicas e as propriedades) e sobre os impostos indiretos (sobre o comércio e as transações comerciais), além dos impostos dedicados ao Templo e aos sacerdotes; b) os árduos trabalhos no campo, para suprir a demanda familiar e a das cidades, o que deve ter trazido atrofias físicas e adoecimentos constantes; c) a baixa autoestima e a revolta generalizada, oriundas das agressões sofridas por atentados contra o direito ao desfrute da terra, equivaliam a um atentado direto contra a justiça de Deus. De um modo geral, os pobres formam o conjunto desse povo humilhado e sem-terra, que se vende como diarista quando aparece algum trabalho e que espera a ação libertadora do Deus da justiça para restabelecer seu direito extirpado violentamente (RICHTER REIMER, 2006; VIDAL, 2009, p. 26).

Tendo presente esse contexto real desafiador, Marcos apresenta Jesus em contato constante com pessoas enfermas, que acorriam a ele

como um homem de Deus capaz de curar com poder divino, por meio de um amplo material narrativo. Esses relatos fazem parte do gênero literário chamado de “narrativas de milagres”⁴⁰. As curas e exorcismos formam a grande parte do material narrativo de Marcos⁴¹.

Dessas narrativas, pode-se perceber o apreço da comunidade em que surgiu o evangelho de Marcos pela prática do cuidado de Jesus, como também encontrar nelas o espelhamento das práticas das primeiras comunidades cristãs. De acordo com Ched Myers (1992, p. 187-190), é interessante fazer a leitura das narrativas de curas e exorcismos de Jesus como “ações simbólicas” que despertem um sentido novo no contexto em que foram escritas e sirvam como discurso simbólico que faça sentido nos diversos contextos em que forem lidas, também, para o nosso.

Neste texto, o ponto de partida será o primeiro capítulo de Marcos, que narra o início da missão em dia de sábado, por meio do ensinamento e do exorcismo realizado na Sinagoga da cidade de Cafarnaum (Mc 1,21-28) e da cura da sogra de Pedro (Mc 1,29-31) na

40 Theissen e Merz (2002, p. 316-320) apresentam subgêneros de relatos ou narrativas de milagres: exorcismos (expulsão de um demônio do corpo de uma pessoa possuída); terapias (cura provocada pela transferência de uma energia miraculosa do taumaturgo para o doente); milagres de normas (servem para embasar normas, punir infrações de normas ou recompensar seu cumprimento; exemplo, a maldição contra a figueira: Mc 11,12-14.20ss; na cura de uma mão paralítica, em dia de sábado: Mc 2,23ss); milagres de dádivas (multiplicação de pães; pesca miraculosa; o vinho em Caná); milagres de resgate (o cessar da tempestade; o andar sobre as águas) e epifanias (Jesus aparece transfigurado no Tabor ou glorificado, após a ressurreição). Neste artigo, o interesse recai sobre narrativas de curas e exorcismos.

41 Seguindo a classificação sobre relatos de curas e exorcismos de Jesus, feita por Fabris (2014, p. 480-481) e, conforme quadro sinótico de Schiavo; Silva (2000/8, p. 123-125), tem-se o seguinte:

- a) cinco sumários de curas e exorcismos: Mc 1,32-34; Mc 1,39; Mc 3,7-12; Mc 6,5-6; Mc 6,53-56.
- b) nove curas: a sogra de Pedro (Mc 1,29-31); o leproso (Mc 1,40-45); o paralítico (Mc 2,1-12); o homem com a mão atrofiada (Mc 3,1-6); a filha de Jairo (Mc 5,21-24. 35-43); a mulher com hemorragia (Mc 5,25-34); o surdo-gago (Mc 7,31-37); o cego de Betsaida (Mc 8,22-26); o cego Bartimeu (Mc 10,46-52).
- c) quatro exorcismos: o endemoninhado na sinagoga (Mc 1,23-28); o endemoninhado geraseno (Mc 5,1-20); a filha endemoninhada da mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30); o epilético endemoninhado (Mc 9,14-29).
- d) Obs.: até os discípulos de Jesus realizam curas: Mc 3,14; Mc 6,7-13.

casa dela, e culmina com inúmeras curas ao entardecer, diante da cidade inteira, em ambiente público (Mc 1,32-39).⁴²

A perícope que serve de base para este estudo é Mc 1,32-39. Em busca de averiguar a unidade indissolúvel entre espiritualidade e saúde, apresenta-se, num primeiro momento, o *modus operandi* de Jesus por meio de uma breve análise literária de Mc 1,32-39. A partir daí, busca-se fazer uma reflexão teológica sobre o tema, demonstrando que a relação entre espiritualidade e saúde é de suma importância para a prática cristã em sociedade.

ESPIRITUALIDADE E SAÚDE EM MC 1,32-39

A perícope⁴³ que serve de base para este artigo, em Marcos (1,32-39), institui um paralelo com os demais Evangelhos Sinóticos, em Lucas (4,40-44) e em Mateus (8,16)⁴⁴. Marcos situa Jesus no fim do seu primeiro dia de atividade messiânica, depois do pôr-do-sol, quando terminava a obrigação do repouso sabático. Eis as perícopes, colocadas em paralelo, a partir da tradução da Bíblia de Jerusalém (2002):

42 Ver análise e interpretação em Souza (2017), com vasta bibliografia.

43 A palavra "perícope" refere-se a um trecho, com sentido completo, selecionado de uma obra literária para alguma finalidade.

44 "Evangelhos Sinóticos". Dos quatro evangelhos, Mc, Mt e Lc apresentavam grandes semelhanças entre si, de tal forma que se colocados numa tabela comparativa ou sinopse (visão conjunta), tais semelhanças serão claramente vistas. A palavra vem do grego, *syn* (junto) + *opsis* («ver»). Há teorias que explicam a "Questão Sinótica. Uma excelente síntese está em Konings (2011, p. 136-144). Sobre esse tema, os assuntos neles abordados correspondiam quase inteiramente. Ou seja, são classificados assim, por fazerem parte em uma mesma visão, mesmo ponto de vista.

Quadro 1: Perícopes em paralelo

Mc 1,32-39	Lc 4,40-44	Mt 8,16
<p>Primeira parte (1,32-34)</p> <p>32 Ao entardecer, quando o sol se pôs, trouxeram-lhe todos os que estavam enfermos e endemoninhados.</p> <p>33 E a cidade inteira aglomerou-se à porta.</p> <p>34 E ele curou muitos doentes de diversas enfermidades e expulsou muitos demônios.</p> <p>Não consentiu, porém, que os demônios falassem, pois eles sabiam quem era ele.</p>	<p>40 Ao pôr-do-sol, todos os que tinham doentes atingidos de males diversos traziam-nos, e ele, impondo as mãos sobre cada um, curava-os.</p> <p>41 De grande número também saíam demônios gritando: "Tu és o Filho de Deus!"</p> <p>Em tom ameaçador, porém, ele os proibia de falar, pois sabiam que ele era o Cristo.</p>	<p>16</p> <p>Ao entardecer, trouxeram-lhe muitos endemoninhados e ele, com uma palavra, expulsou os espíritos e curou todos os que estavam enfermos, a fim de se cumprir o que foi dito pelo profeta Isaías:</p> <p><i>"Tomou nossas enfermidades e carregou nossas doenças".</i></p>
<p>Segunda parte (1,35)</p> <p>35 De madrugada, estando ainda escuro, ele levantou e retirou-se para um lugar deserto e ali orava.</p>	<p>42a Ao raiar do dia, saiu e foi para um lugar deserto.</p>	
<p>Terceira parte (1,36-39)</p> <p>36 Simão e os seus companheiros o procuravam ansiosos</p> <p>37 e, quando o acharam, disseram-lhe: "Todos te procuram".</p> <p>38 Disse-lhes: "Vamos a outros lugares, às aldeias da vizinhança, a fim de pregar também ali, pois foi para isso que eu saí".</p> <p>39 E foi por toda a Galileia, pregando em suas sinagogas e expulsando os demônios.</p>	<p>42b As multidões puseram-se a procurá-lo e, tendo-o encontrado, queriam retê-lo, impedindo-o que as deixasse.</p> <p>43 Ele, porém, lhes disse: "Devo anunciar também a outras cidades a Boa Nova do Reino de Deus, pois é para isso que fui enviado".</p> <p>44 E pregava pelas sinagogas da Judeia.</p>	

Fonte: elaborado pelo autor, 2023.

Como se percebe acima, Mc 1,32-39 é uma perícope que pode ser dividida em três partes ou subunidades:

1. relatos de curas ao entardecer (1,32-34);
2. momento de intimidade com Deus (1,35);
3. expansão da missão (Mc 1,36-39).

A primeira parte (Mc 1,32-34) relata que, ao entardecer, depois do pôr do sol, isto é, ao término da obrigação do repouso sabático que começa com o surgimento das primeiras estrelas, trouxeram-lhe “todos” os que estavam “enfermos e endemoninhados”. E a cidade “inteira” aglomerou-se à porta da casa onde ele estava.

Nessa passagem, encontram-se alguns aspectos pitorescos próprios que diferem da narrativa em Mateus e Lucas:

- Marcos amplia a cena de forma exagerada, ressaltando que trouxeram a Jesus “todos” os que estavam enfermos e endemoninhados, e “a cidade inteira” aglomerou-se à porta da casa onde Jesus estava.
- Chama a atenção que, em Marcos, Jesus curou “muitos” deles (em grego, *pollus*). Não está escrito que ele curou “todos” (em grego, *pántos*).
- Em Marcos, percebe-se a citação associada das palavras “enfermos/doentes” e “endemoninhados”; aqui, em Mc 1,32.34, e em outros trechos desse evangelho (Mc 3,10-11; 6,13). Distingue-se a enfermidade de possessão demoníaca, mas ambas são mencionadas juntas.
- E não permitiu que os demônios falassem porque sabiam quem era ele.

Na segunda subunidade da perícope em estudo, Jesus se retira para orar (Mc 1,35). Este versículo ocupa lugar central,

o que denota a importância da oração na narrativa de Marcos sobre Jesus. O intuito é, provavelmente, ressaltar que a missão deve ser alimentada pela oração.

A oração da manhã é conhecida como um costume na Religião de Jesus, o Judaísmo. Mas ressalta-se na narrativa uma dupla indicação de tempo, em que a segunda dá informação sobre a primeira: “De madrugada, estando ainda escuro, ele levantou e retirou-se para um lugar deserto e ali orava”. No contexto literário do capítulo 1 de Marcos, subentende-se que Jesus havia saído da casa onde havia curado a sogra de Pedro e pernoitado em um lugar deserto, solitário. Ninguém notara quando Jesus saiu. Mas por que esse detalhe é importante na narrativa? Provavelmente para salientar que, na pessoa de Jesus, a missão tem como fonte inspiradora a oração e, ambas, constituem uma unidade indissolúvel. Refugiar-se para orar é um momento precioso que não deve ser tratado como um simples devocionário cultural-religioso. O cultivo da mística pessoal é o caminho para desenvolver uma espiritualidade, isto é, um modo peculiar de viver e agir segundo um espírito. No caso de Jesus, é o espírito do Deus de sua cultura religiosa, em sucessivos encontros oracionais, que lhe proporciona uma crescente intimidade.

No Evangelho segundo Marcos, em outros trechos, Jesus é apresentado em busca de locais desertos para cultivar a espiritualidade demonstrando sua intimidade com Deus:

- Mc 1,12: “E logo o Espírito o impeliu para o deserto”
- Mc 14,32-46: No *Getsêmani* com os discípulos, afasta-se para orar sozinho.
- Mc 9,2-13: No Tabor, provavelmente em oração, Jesus se transfigura diante de três discípulos: Pedro, Tiago e João.

Em Mc 1,36-39, última parte da perícopre objeto do presente estudo, Simão e seus companheiros interrompem a oração de Jesus

e se convertem em porta-vozes dos sentimentos da gente da cidade que, impressionadas com as curas de Jesus, procuram-no ansiosamente (vv. 36-37). Contudo, Jesus não os atende e deixa Cafarnaum em direção às aldeias vizinhas, para que ali também siga “pregando”⁴⁵ nas sinagogas dos judeus “e expulsando os demônios”. Não está dito o conteúdo da pregação, mas, conforme Mc 1,14, trata-se da proclamação do Evangelho, alegre anúncio da irrupção do Reino de Deus.

A partir de Mc 1,32-39, como sugere Joachim Gnilka (1992, p. 104), pode-se perceber três pontos de interesse que perpassam toda narrativa do Evangelho segundo Marcos:

- a. apresentar Jesus atuando no seu contexto histórico (Galileia), animado por uma espiritualidade (fortalecida na mística da oração) que o impulsiona a dar uma resposta prática aos problemas reais e imediatos do povo;
- b. demonstrar que o poder da pregação de Jesus (proclamação da chegada do Reino de Deus) e sua atuação poderosa expulsando forças maléficas (demônios) constituem uma unidade coerente e complementar”;
- c. evidenciar a falta de compreensão do discipulado (na pessoa de Pedro) diante do *modus operandi* de Jesus.

Desse modo, a relação entre espiritualidade e saúde emerge do texto marcano como importante interpelação à fé e à prática das novas gerações de discípulos e discípulas de Jesus, que buscam inspiração no modo de ser e de agir desse Messias inusitado. É o que será abordado a seguir, por meio de uma breve reflexão teológica.

45 “Pregando” e “proclamando” são formas verbais que, em grego, derivam do substantivo κήρυγμα /*kerygma*. Na exegese moderna, o termo “Querigma” adquiriu um significado mais restrito, que designa a pregação do Evangelho por Jesus e seu discipulado (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2013, p. 1122, verbete “Querigma”).

ESPIRITUALIDADE E SAÚDE COMO PRÁTICA CRISTÃ

A narrativa de Marcos (1,32-39), ao apresentar o *modus operandi* de Jesus, abre caminho para que seja ampliado o raio de ação da missão evangelizadora. O que foi iniciado por Jesus deve ser continuado por seu discipulado. No próprio Evangelho, está narrado mais adiante que “Ele constituiu Doze apóstolos (número dos novos chefes do povo eleito, que foi outrora o número das tribos de Israel) para que ficassem com ele, para enviá-los a pregar e com autoridade para expulsar demônios” (Mc 3,14-15).

Trata-se, portanto, de uma pregação que além de proclamar a irrupção histórica do Reino de Deus, deve ser exercida com autoridade sobre as forças do mal. Para tão grandiosa e difícil missão, faz-se necessário cultivar uma espiritualidade própria, por meio da oração particular, em profunda intimidade com Deus. Essa observação perpassa todo Evangelho segundo Marcos e está constatada desde o primeiro capítulo: “De madrugada, estando ainda escuro, ele levantou e retirou-se para um lugar deserto e ali orava” (Mc 1,35).

De acordo com Pikaza (1993, p. 89-90), a oração de Jesus é, antes de tudo, encontro que leva à experiência pessoal de proximidade com Deus, a quem chama de “pai”, *Abba*, no sentido de forte intimidade e confiança. Trata-se de um relacionamento para com Deus tão inusitado, que Marcos conservou essa palavra em sua forma original, em aramaico (Mc 14,36). Nessa relação de intimidade amorosa, o filho vai se percebendo como uma expansão da existência do pai. Essa unidade pessoal do Pai com o Filho se define em forma de oração, como indica de maneira exemplar Mt 11,27: “ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar”. Conhecer é entregar-se, em amor profundo e completo. Assim se entregam

e conhecem, em gesto de oração, o Pai e Jesus. A oração é elemento primordial, constitutivo dos seres pessoais; é a forma que eles têm de se encontrar e se realizar.

Por meio da oração de intimidade com Deus, Jesus vai dando forma à sua espiritualidade na ação, configurando o seu modo de ser e de agir ao Espírito de Deus, o Deus da Vida, conforme a tradição religiosa judaica. Trata-se, portanto, de uma espiritualidade fecunda, fértil, a ponto de gerar vida saudável nas pessoas, restaurando-lhes a dignidade no sentido pleno da palavra.

Ao longo de sua missão, o Jesus segundo Marcos não só cultivou a oração pessoal, como também incentivou seu discipulado a fazer o mesmo. Chamou a atenção dizendo que determinadas doenças exigem muita oração. Ao descer do monte da transfiguração, Jesus recebe a reclamação de que seus discípulos não conseguiram curar um menino tomado por um espírito que o deixa “mudo” e epilético (Mc 9,14-19). Jesus classificou tal falta como sinal de incredulidade (Mc 9,19) e depois curou o menino (Mc 9,20-27). Em particular, os discípulos perguntaram sobre a razão de curar o menino e a resposta de Jesus foi clara: “Essa espécie não pode sair a não ser com oração” (Mc 9,29).

Logo, pode-se interpretar que Jesus recomendou uma prática disciplinada de comunhão com Deus. A cura virá quando acompanhada de crescimento espiritual capaz de salvar a pessoa de forma integral. A busca da saúde reduzida aos aspectos puramente biológicos e materiais aproxima-se mais das terapias curandeiras.

Jesus não foi um simples curandeiro, mas um carismático que exerce autoridade e causa fascinação sobre as pessoas do seu entorno (Mc 1,27-28).⁴⁶ Sua fama se expande por toda região da Galileia porque

46

Richter Reimer (2021/2008) desenvolve, em vários capítulos, uma análise de textos de cura e exorcismos de Jesus, situando-o no contexto de várias práticas terapêuticas e taumatúrgicas, inclusive da medicina antiga. Destaca semelhanças e diferenças no *modus operandi* de Jesus em relação a

o que ele proclama, a chegada dos tão esperados tempos messiânicos, concretiza-se por meio das curas e exorcismos que realiza. Ele é um taumaturgo⁴⁷, pessoa cujo poder de curar está no cultivo de uma espiritualidade que causava admiração e lhe conferia autoridade diante das pessoas.

O carismático taumaturgo exerce seu ministério em meio às demandas de curas imediatas, situando-se na dimensão da fé, por meio do cultivo pessoal da espiritualidade (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 337; RICHTER REIMER, 2021/2008). Do contrário, seria um mero “curandeiro em um mundo de curandeiros”. Esse é o título de um dos excelentes capítulos do livro sobre Jesus, do biblista Barbaglio (2011, p. 219-259).

Crossan (2004, p. 372) apresenta estudos que distinguem três tipos de taumaturgos, que aparecem agindo em contextos diversos ao longo da história, como portadores, suplicantes ou mediadores de poder numinoso⁴⁸. Em outras palavras, os estudos examinaram se os taumaturgos realizavam a cura por autoridade inerente, por meio de orações, ou por invocações dirigidas ao poder de algum ser divino. Ao examinar Jesus nas narrativas dos evangelhos, colocaram-no entre os “portadores”; ou seja, pessoas que incorporam um poder divino. Jesus age, segundo os Evangelhos, com poder de cura e atua como o meio da atividade salvífica de Deus.

outros agentes de saúde, evidenciando que a compaixão e a gratuidade são duas características diferenciais na práxis curadora de Jesus.

47 Taumaturgo, pessoa que faz taumaturgia (do grego *thaûma*, “milagre” ou “maravilha” e *érgon*, “trabalho”), realiza ações extraordinárias, milagres com poderes vindos do divino, de Deus. Sobre a prática taumatúrgica de Jesus, há um interessante capítulo (o VII), no livro de Barbaglio (2011, p. 219-259), que trata da atividade de Jesus como taumaturgo e exorcista num mundo de curandeiros. Ver também Richter Reimer (2021/2008), que já tratara do tema.

48 “Numinoso” é um conceito derivado do latim *numen*, que remete a um sentimento espiritual ou religioso inspirador por meio do contato com o mistério divino, despertando força, energia, clareza, iluminação. O termo foi popularizado pelo teólogo alemão Rudolf Otto em seu livro de 1917, *Das Heilige* (em português, “O Sagrado”) (OTTO, 2007).

Assim, dentro do seu contexto histórico-cultural, Jesus insere-se com poder divino, tendo como objetivo impor a derrota final das forças maléficas que adoecem as pessoas. O alcance escatológico⁴⁹ das ações taumatúrgicas de Jesus revelam o início do fim dos tempos, une dois mundos culturais, que anteriormente não tinham sido unidos: a espera apocalíptica da salvação futura universal e a realização em episódios concretos da salvação no presente por meio das curas miraculosas que resgatam a saúde do povo (BARBAGLIO, 2011, p. 256).

A Teologia Cristã vê realizar-se em Jesus a Boa-Notícia da irrupção na história do Reino de Deus: "Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo". Mas é necessário e urgente mudar de comportamento e confiar no Evangelho (Mc 1,15). Toda essa reflexão teológica posterior que, inclusive, está muito bem trabalhada no livro *Teologia e Saúde* (MARTINS; MARTINI, 2012), provém, na prática, do *modus operandi* de Jesus, cuja atividade taumatúrgica, fundamentada na experiência mística de intimidade com Deus, cura enfermidades e até salva pessoas da morte.

A espiritualidade que se espelha nessa experiência é, portanto, salvífica, centrada na atividade taumatúrgica de Jesus Cristo (LACOSTE, 2014, p. 1594, verbete "salvação"). A cura e a recuperação da saúde surgem num contexto literário soteriológico, numa verossimilhança com a realidade. Em Marcos, na narrativa de cura da mulher com fluxo de sangue, Jesus afirma: "Minha filha, a tua fé te salvou; vai em paz e fique curada desse teu mal" (Mc 5,34). No texto paralelo de Mateus, fica claro que "desde aquele momento a mulher foi salva" (Mt 9,22).

49 "Escatológico": relativo à "escatologia", do grego *eschaton*, "fim", e *logos*, "doutrina", significa literalmente doutrina da coisa última; refere-se à reflexão ou estudo a respeito "das coisas últimas" (*De novissimis*). De maneira geral a escatologia trata do fim e do cumprimento da criação, e da história (individual e universal) da salvação, realizando a esperança cristã: tudo o que Deus criou chega agora à plenitude (LACOSTEE, 2014, p. 620, verbete "escatologia"). Os Evangelhos foram escritos nesse clima escatológico de fim dos tempos, com a chegada do Cristo que inaugura os tempos messiânicos, tão esperados sobretudo em tempos de crise e caos.

Essa experiência salvífica, soteriológica, foi se constituindo parte central da espiritualidade cristã que, justamente por isso, não é espiritualista, desencarnada, descolada da realidade. A genuína espiritualidade cristã faz-se carne nas pessoas e se irradia nas relações interpessoais e comunitárias (daí ter forte característica comunitária, eclesial). A espiritualidade cristã se materializa, desse nodo, na ação dos discípulos e discípulas missionários que se empenham na promoção da vida por meio da recuperação da saúde do povo; tem seu fundamento em Jesus Cristo, conforme relatos de fé da primeira geração das testemunhas oculares que conviveram com Jesus.

Mesmo que a plenitude da revelação esteja em Cristo Jesus, a missão de Cristo não cessou. Como afirmou o grande teólogo uruguaio Juan Luis Segundo, a missão de Jesus Cristo “completa-se e completa o Reino de Deus apoiando-se em nós”. Isso significa que as pessoas que compactuam com a fé (confiança) no projeto “cristão” participam da experiência da Boa Notícia humanizadora do Jesus Cristo Vivo, que tem como objetivo restaurar e salvar vidas ameaçadas pelas forças ameaçadoras que levam à morte prematura. Conclui o autor: “se Ele foi constituído filho de Deus em poder, nós, seus irmãos, somos igualmente constituídos filhos nele” (SEGUNDO, 1991, p. 442-443).

As pessoas que se nutrem da espiritualidade cristã são chamadas a participar da missão de Cristo Jesus, cuja atividade messiânica consiste em promover vida, restaurar saúde e salvação para todos. Desde suas origens, essa espiritualidade foi se formando na perspectiva da chegada definitiva da “plenitude dos tempos”: o tempo se cumpriu (Mc 1,15). O evento central da salvação pressupõe, portanto, a atividade taumatúrgica de Jesus, que cura doenças e expulsa demônios (Mc 1,39). Foi nessa perspectiva que as primeiras comunidades cristãs compreenderam Jesus como o Messias e assim apresentaram-no ao mundo.

Mesmo quando a ligação entre milagre e messianidade denuncia uma redação pós-pascal⁵⁰, persistia a expectativa messiânica judaica de que o poder das forças do mal (que torna as pessoas doentes e endemoninhadas) seria rompido com a vinda do Messias. Nesse sentido, a dimensão escatológica dos exorcismos realizados por Jesus é amplamente confirmada na pesquisa neotestamentária. Os exorcismos são símbolos e sinal da irrupção do Reino de Deus (Mt 12,28; Lc 11,20). Por meio deles, combate-se o mal. As curas e exorcismos não eram uma característica própria do movimento de Jesus, mas a compreensão desse fenômeno como luta contra o poder de Satã (Lc 10,18) dava a entender, na cultura religiosa judaica, que Jesus de Nazaré era o Messias esperado (VOIGT, 2014, p. 158).

As narrativas de curas e exorcismos de Jesus, alimentadas por sua espiritualidade judaica, contêm um protesto contra o sofrimento humano, consequência da pobreza que gera fome, desnutrição, enfermidades diversas, mortes e revoltas generalizadas. Sempre que as pessoas ouvirem essas histórias, elas não vão ficar conformadas com o fato de não haver nenhuma cura para muitos doentes, de não haver para os que estão em situação de vulnerabilidade nenhum teto neste mundo! Sempre que essas histórias forem narradas, as pessoas vão deixar de virar as costas para os enfermos que padecem sem esperança. Sempre que essas narrativas forem refletidas e aprofundadas, lembrar-se-ão do testemunho de Jesus de Nazaré, que assumiu com compaixão a dor dos empobrecidos, procurando lhes dar uma resposta imediata, enfrentando com medo e coragem todos os perigos dessa missão até às últimas consequências (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 338),

A atuação em prol da restauração da vida das pessoas serviu como testemunho messiânico. Na narrativa do Evangelho de Lucas, Jesus disse aos discípulos de João Batista, quando vieram lhe

50

"Pós-pascal", isto é, após a experiência feita pelas testemunhas oculares da paixão, morte e ressurreição de Jesus.

perguntar se ele era o Messias: “Ide contar a João o que vedes e ouvís: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho; e feliz aquele que não ficar escandalizado por causa de mim!” (Lc 7,22-23).

Fazendo alusão ao profeta Isaías (29,18s; 35,55; 42,18; 61,1), Lucas deixa claro que está instaurado, na prática compassiva e solidária de Jesus, os esperados tempos salvíficos. Três aspectos são apresentados: 1) curas e até ressurreição de mortos; 2) anúncio da Boa-Nova aos pobres; 3) uma bem-aventurança dirigida a quem está com a disposição de compactuar com o projeto salvífico do Messias Jesus Cristo. Tem-se, portanto, uma clara alusão à continuidade desse projeto que, de fato, aconteceu, ao longo dos séculos, apesar das dificuldades até hoje de implantação do Reinado de Deus em meio aos reinos desumanos deste mundo.

A espiritualidade cristã é, nesse contexto desafiador, fonte de energia necessária para animar o discipulado de Jesus a perseverar na missão de cuidar da saúde das pessoas necessitadas, em meio ao trabalho evangelizador. Nesse sentido, Altemeyer Júnior (2019, p. 472), ao se referir ao tema do cuidado da Igreja em favor da pessoa, afirma que essa ação consiste em dar corpo à mensagem de Jesus:

Evangelizar é verbo de ação. Portanto mais que um livro, um texto ou uma escrita, a ação da Igreja é seguir uma pessoa e ser companheira de seus sonhos e utopias em favor do Reino de Deus. É encarnar-se como Deus se fez humano em Jesus... E defender a vida e a paz na esperança da partilha e do amor que cuida e se faz serviço.

Na linha de reflexão de que evangelizar é defender e promover a vida por meio do amor que cuida e se faz serviço às pessoas mais necessitadas, pode-se vislumbrar um excelente itinerário de vida cristã. Trata-se do autêntico seguimento de Jesus Cristo. Fazer a experiência de trilhar o caminho de Jesus é configurar uma experiência mística que, segundo Bingemer (2004, p. 126), “tem profundas repercussões

corpóreas nos gestos e posturas de amor e reverência que o amor de Deus delicadamente lhe vai ensinando como um amante à amada”

Essa perspectiva já vem sendo vislumbrada desde a década de 1960, conforme lembrou o teólogo Álvarez (2013, p. 29), quando teólogos e pastores despertaram a atenção “acerca da necessidade de recuperar a interpretação terapêutica do mistério da salvação e, portanto, sua tradução salutar na ação evangelizadora”. O autor salienta que isso teve repercussões importantes:

O Conselho Mundial das Igrejas, reunido em Tubinga (Alemanha) em 1965, exprimia o desejo de um maior envolvimento da comunidade cristã na saúde dos indivíduos e da sociedade. Esse desejo, cada vez mais urgente, obedecia à convicção de que a Igreja tem uma incumbência de grande alcance na promoção da saúde pessoal e comunitária. Uns anos antes, em uma reunião em Munique (Alemanha), especialistas europeus da pastoral no mundo da saúde se perguntavam de que modo fundamentar bíblica e teologicamente sua ação. Já não basta a teologia do sofrimento, da doença e da morte, dizia-se: é necessário acrescentar a “da saúde”. Em diversas Igrejas (e esse é um dado significativo), deixou-se de falar de “pastoral dos enfermos” e passou-se a falar de *Pastorale de la Santé, Pastorale Sanitaria, Pastoral Health Care*. (ÁLVAREZ, 2013, p. 29-30).

Hoje, seguindo a atual reflexão teológica sobre a saúde, já se configura um campo promissor à Teologia, com a contribuição de teólogos especialistas nessa área, biblistas e agentes de pastoral do mundo da saúde. E é urgente que mais e mais pessoas se envolvam nesse trabalho. O Papa Francisco, na Encíclica *Fratelli Tutti*, sobre a fraternidade, sororidade e amizade social, afirma que, passada a crise sanitária em que milhares de pessoas perderam a vida com a pandemia do Covid 19,

Oxalá não seja mais um grave episódio da história cuja lição não fomos capazes de aprender.

Oxalá não nos esqueçamos dos idosos que morreram por falta de respiradores, em parte como resultado de sistemas de saúde que foram sendo desmantelados ano após ano.

Oxalá não seja inútil tanto sofrimento, mas tenhamos dado um salto para uma nova forma de viver e descobramos, enfim, que precisamos e somos devedores uns dos outros, para que a humanidade renasça com todos os rostos, todas as mãos e todas as vozes, livre das fronteiras que criamos. (PAPA FRANCISCO, 2020, n. 35).

A Religião Cristã, desse modo, tem importante papel de interpelar as pessoas de fé e àquelas sensíveis às causas humanas a se comprometerem definitivamente com a promoção da saúde, compreendida como um dom vinculado à vida pessoal e comunitária. Essa, talvez, tenha sido a grande lição que a pandemia tem deixado, nestes últimos anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista da Teologia bíblica, os textos acima analisados revelam no *modus operandi* de Jesus uma espiritualidade fértil, capaz de gerar vida saudável onde quer que ele se encontrasse em sua ação missionária, tanto no espaço público como no espaço privado. Por meio dessa profícua relação entre espiritualidade e saúde, a atuação missionária de Jesus com poder sobre as forças do mal, revelam a irrupção do Reino de Deus num contexto histórico bastante ameaçador do reino de Herodes: “Depois que João foi preso, veio Jesus para a Galileia proclamando o Evangelho de Deus: ‘Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos [convertei-vos] e crede no Evangelho’” (Mc 1,14-15).

“Cumpriu-se o tempo”. É o *kairós*, o tempo oportuno e favorável, categoria da linguagem profético-apocalíptica para designar a história como marcha dos acontecimentos salvíficos, em última análise, dirigida por Deus. Discípulos e discípulas missionários e missionárias, dando continuidade ao projeto messiânico de Jesus, agem corajosamente, em meio às ameaças de morte, em prol da vida, animados pela espiritualidade cristã, viabilizam o desígnio divino de salvação.

Aqui reside o mistério do tempo. De um lado, o campo está aberto à ação humana, daí a interpelação à conversão, à mudança de comportamento no aqui e agora da história. Doutro lado, é como se Deus fixasse os tempos, o momento exato, possibilitasse oportunidades de crise e decisão, ocasiões em que o tempo cronológico como que se concentrasse com o tempo kairótico da graça e tornasse possível um salto qualitativo adiante, na perspectiva da visibilização do Reino de Deus, que já está presente de algum modo, mas ainda não plenamente.

As ações de Jesus narradas nos Evangelhos, motivadas por profunda intimidade com Deus, recuperam a saúde das pessoas e tornam presente esse novo tempo de salvação. Colocam os fundamentos de uma nova sociedade, convidando à sua constante edificação por meio da misericórdia visceral que inclui a integralidade da saúde num grande projeto salvífico para toda a humanidade. Proclamar, promover, exigir e lutar por cuidados e programas de assistência nas casas e comunidades, mesmo nos lugares mais desassistidos, combina com a liturgia da oração vigilante que (re)vive o Getsêmani, na esperança da ressurreição.

De fato, em última análise, o mais importante, o verdadeiramente fundamental é a mudança do comportamento humano, *metanoia*, termo grego traduzido por conversão. E isso só é possível por adesão, baseada na livre e espontânea vontade, no uso do livre arbítrio, a partir de princípios internalizados e adotados como novo padrão de comportamento no qual a pessoa se recolhe para orar, a fim de receber do Deus da Vida, as energias necessárias para exercer a missão de cuidar da saúde e salvar da morte, pessoas reais da grande multidão que estão excluídas e em situação de vulnerabilidades.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ALTEMEYER JÚNIOR, Fernando. Ação da Igreja em favor da pessoa na sociedade nacional e internacional. *In*: SOUZA, Ney; SBARDELOTTI, Emerson (orgs.). **Puebla**. Igreja na América Latina e no Caribe: opção pelos pobres, libertação e resistência. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 472-481.
- ÁLVAREZ, Francisco. **Teologia e Saúde**. São Paulo: Paulinas; Centro Universitário São Camilo, 2013.
- BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesus, hebreu da Galileia**. Pesquisa bíblica. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Gênero, mística e violência (três mulheres judias diante de Deus e da violência do Holocausto). *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.). **No limiar do mistério**: mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 75-136.
- CROSSAN, John Dominic. **O nascimento do Cristianismo**. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004.
- DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas. Santo André: Academia Cristã, 2013.
- FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Marcos. *In*: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. **Os Evangelhos I**. São Paulo: Loyola, 2014. p. 421-621.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio**: o dicionário da língua portuguesa. Curitiba: Positivo, 2010.
- GNILKA, Joachim. **El evangelio segun San Marcos**. Vol. I: Mc 1,1-8,26. Salamanca: Sigueme, 1992.
- HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia**: O contexto social de Jesus e dos Rabis. São Paulo: Paulus, 2000.
- KONINGS, Johan. **A Bíblia**: sua origem e sua leitura. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014.

MARGUERAT, Daniel. BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas:** Iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MARTINS, Alexandre Andrade; MARTINI, Antonio. **Teologia e Saúde:** compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana. São Paulo: Paulinas, 2012.

MYERS, Chad. **O Evangelho de São Marcos.** São Paulo: Paulinas, 1992.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado:** os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal-EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAPA FRANCISCO. **Fratelli Tutti:** Sobre a Fraternidade e a amizade social. São Leopoldo: Sinodal; Paulo: Paulinas, 2020.

PIKAZA, Xabier. **Oração Cristã.** Petrópolis: Vozes, 1992.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das Mãos:** curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos: Goiânia: Ed.da PUC Goiás, 2021. E-Book gratuito. [original 2008]

RICHTER REIMER, Ivoni (org.). **Economia no Mundo Bíblico:** enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

SCHIAVO, Luis. SILVA, Valmor da. **Jesus:** milagreiro e exorcista. São Paulo: Paulinas, 2008.

SEGUNDO, Juan Luis. **O Dogma que liberta:** fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulinas, 1991.

SOUZA, Carolina Bezerra de. **Marcos:** evangelho das mulheres. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017. 396f. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3764>.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico:** um manual. São Paulo: Loyola, 2002.

VIDAL, Sénen. **Jesus, o Galileu.** São Paulo: Loyola, 2009.

VOIGT, Emilio. **Contexto e surgimento do Movimento de Jesus:** as razões do seguimento. São Paulo: Loyola, 2014.

6

Carolina Bezerra de Souza

CURA, CUIDADO E FORÇA DA ATUAÇÃO DE MULHERES:

A MULHER SIROFENÍCIA COMO SÍMBOLO POSITIVO

INTRODUÇÃO

Segundo dados do censo do IBGE de 2010, 37,6% das famílias brasileiras têm mulheres como responsáveis, sendo que das famílias em que não está presente um cônjuge, 87,4% são chefiadas por mulheres (IBGE). Esses dados implicam que em boa parte das famílias mulheres são responsáveis pelo sustento e cuidado e que, quando o outro cônjuge está ausente, seja por morte, abandono ou qualquer outro motivo, é sobre mulheres que recai essa função de cuidado com crianças e outras pessoas.

Essa situação é responsável pela vulnerabilidade social, e consequentemente emocional, de mulheres e suas famílias. Tal condição se aprofunda, para além das intersecções de vulnerabilidades (gênero, etnia, classe social, colonialismo, etarismo, capacitismo, sexualidade...), quando essas questões estão associadas a discursos repletos de violências simbólicas no âmbito religioso que enchem as mulheres de medo, culpa e vergonha.

Como poderia a interpretação textos sagrados contribuir para a superação de uma problemática tão profunda? Segundo Zabatiero e Leonel (2011, p. 185), “mitos de origem, genealogias e etiologias, e narrativas, [...], são mecanismos de construção do outro e de si mesmo”. As narrativas bíblicas apresentam uma autoridade geradora de sentido que faz dos seus parâmetros modelo de comportamento e de identidade. Os textos sagrados são orientadores da vida social e religiosa de comunidades cristãs. Textos do Novo Testamento definem valores e relações a partir do paradigma colocado pela figura de Jesus: uma pessoa cuja prática de relacionamento recupera a identidade daqueles ao seu redor, livrando-os de opressão social, religiosa, econômica ou física, por meio de ensinamentos, curas e exorcismos. Ele estabelece assim um novo modelo relacional.

Quando tratamos de cenas de cura e exorcismos, precisamos compreender seu papel social na comunidade que recebeu o texto.

Os relatos de cura e exorcismos podem ser interpretados [...] no plano do significado, que permite uma interpretação na qual interagem dois momentos distintos e interconectados da narração: a) a pessoa enferma/possessa incorpora e representa a coesão social, através da exclusão, que assinala a experiência pessoal e social de caos e desequilíbrio; b) a prática libertadora de Jesus indica a ruptura com esse esquema através do perdão, da cura, do exorcismo. Sendo assim, se conclui que a ação de Jesus intervém e interfere nas relações sociais e simbólicas dos corpos enfermos e sofridos, reconstruindo, portanto, também identidades pessoais e sociais (RICHTER REIMER, 2011, p. 66).

Para trabalhar a temática da cura e cuidado, queremos lançar olhar sobre a cena da mulher sirofenícia conforme contada em Mc 7,24-31. Essa história foi escolhida, porque boa parte das mães que compõem as estatísticas acima, especialmente as mais pobres, podem se identificar com a figura dessa mulher, pois têm que enfrentar algum tipo de preconceito ou violência, submetendo-se ao exercício de poder sobre seus corpos em prol do cuidado com suas crianças ou outras pessoas da família.

Essa história bíblica causa um choque. É um texto diferenciado tanto pelas ações da mulher como pelas reações de Jesus, pois ele dá uma resposta ríspida, afasta-se momentaneamente da imagem que a audiência faz dele como herói sábio e manso, e a mulher o enfrenta. A força desta cena está em que temos uma mulher que vence Jesus em um debate teológico sobre o alcance do Reino de Deus e logra a libertação de sua filha. Essa imagem da mulher que faz Jesus se converter é forte para gerar um efeito catarse⁵¹ positivo.

51 O efeito de catarse é entendido como a identificação do leitor/receptor com a situação narrada, unindo cognição, imaginação e sentimento. São emoções, como piedade e terror, que, ao mesmo tempo que são geradas pela narrativa, permitem a sua compreensão. É um efeito figurado pelo

APROXIMAÇÃO DA NARRATIVA

Esta cena está na primeira metade do Evangelho de Marcos, em que o ministério de Jesus na Galileia e circunvizinhanças conduz a história. Ela faz parte de um bloco que vai de 6,30 a 8,21, em que o tema do pão, que se configura uma metáfora para o alcance do Reino de Deus, é repetido diversas vezes, além da história que contamos, em especial nas cenas das multiplicações de pães e peixes em 6,32-43 e 8,1-9 e a menção dessas cenas em 8,13-21, que marcam o fim do bloco. A narrativa dessa mulher aparece entre as duas cenas de multiplicação de pães e peixes. Collins (2007, p. 367) observa o uso da expressão “ficar satisfeito” (também traduzida por “estar saciado” ou “se fartar”) nas três cenas, ajudando a conectá-las. Além disso, a cena também se coloca entre embates de Jesus com escribas e fariseus (7,1-13 e 8,11-12).

Por causa das três curas de mulheres anteriores a esta, uma das quais também se aproximou de Jesus de forma inconveniente (sem permissão), e do exorcismo de um não-judeu em Gerasa, o texto causa incômodo. Jesus já havia deixado para trás tanto as barreiras da gentilidade como as de gênero. Nesta passagem, Jesus parece deixar de lado a lógica narrativa e a sua resposta negativa e rude gera espanto da audiência, especialmente dos que começam a ver “um modelo perfeito de cortesia e moralidade que não se contaminava com sua cultura patriarcal ou com a natureza humana” (MALBON, 2001, p. 427). Não se entende imediatamente o motivo da dura recusa, pois ela é atípica, o que faz do texto um ponto importante do Evangelho.

Sob esse conflito, a perícopa apresenta uma temática bem cara a Marcos: a relação com a gentilidade. Na narrativa, esta não é

autor no seu ato configuracional (mimese II) tendo em vista um leitor/receptor implicado (mimese III) (RICOEUR, 1994, 1997).

a primeira ida de Jesus a territórios gentios (veja Mc 5,1-20), mas é a primeira vez que se conta algo na região de Tiro e a primeira interação com uma mulher não-judia. Marcus (2010, p. 345-349) entende que a função da história seria de transcender o particularismo judeu, pois a igreja era de maioria gentia na época da escrita de Marcos. Para o autor, a narrativa se faz estranha porque, depois de debater sobre as normas de pureza, Jesus se nega a curar uma gentia impura. Segundo Fabris (1990, p. 499), o episódio é posto em relevo porque dá “uma solução autorizada a um problema de grande interesse para a comunidade: a inclusão dos pagãos na história salvífica”. Para Wainwright (2006, p.125) “na construção marcana de cura, gênero não impede que uma mulher tome a iniciativa de abordar o curandeiro quando ela ou sua família precisam de cura.” Podemos pensar que a cena representa uma proposta de vida na comunidade que incluía as pessoas não-judias e removia barreiras de gênero. Ao apresentar a cena da mulher sirofenícia, o Evangelho de Marcos constrói um novo senso de identidade comunal que expandiu os seus limites geograficamente, etnicamente e sexualmente.

As informações dadas pelo narrador devem ser suficientes para o receptor da época compreender a situação da cena, mas para a atualidade é necessário um esforço metódico. A história vai ser abordada com uma análise da narrativa focada no seu funcionamento, nas questões de cenário e personagens. Por isso, apresento uma tradução do texto já em forma de uma estrutura concêntrica conforme as propostas de Lima (2001, p. 37) e Ringe (2001, p. 82), para podermos perceber aspectos de organização, alternância de voz e uso do vocabulário.

(A) 24 Mas, levantando-se saiu de lá para as fronteiras de Tiro. E entrou na casa, queria que ninguém soubesse e não pôde passar despercebido.

(B) 25 Mas imediatamente, ouvindo sobre ele uma mulher cuja filhinha tinha um espírito imundo veio e caiu prostrada a seus pés. 26 Mas a mulher era grega, sirofenícia por nascimento;

(C) e rogava-lhe que expulsasse o demônio de sua filha.

(D) 27 E lhe dizia: deixa primeiro serem saciados os descendentes. Porque não é bom tomar o pão dos descendentes para jogar aos cachorrinhos.

(E) 28 Mas ela respondeu e disse: Senhor, mas os cachorrinhos debaixo da mesa comem das migalhas das criancinhas.

(D`)29 E disse a ela: por causa desta palavra vai,

(C`) o demônio já saiu da sua filha.

(B`) 30 E partindo para sua casa, encontrou a criança lançada sobre a cama dela e o demônio tinha saído.

(A`) 31 E, novamente, saiu das terras de Tiro e foi por Sidom até ao mar da Galileia, através do território de Decápolis.

É uma estrutura concêntrica que obedece a alternância de discurso dos personagens e a oposição dos temas (chegada e saída da mulher, negativa e aceitação, tinha um espírito impuro e demônio tinha saído dela). A parte central dessa estrutura é o argumento da mulher. Esta é a única vez que uma mulher tem voz direta em um discurso em todo o Evangelho de Marcos. Como a cura não é o centro da narrativa, a peripécia, ou a dificuldade a ser superada, é colocada pelo próprio Jesus com sua recusa. É a resposta da mulher, como centro da narrativa que abre a possibilidade para a sua resolução: Jesus muda de ideia e realiza a cura.

Verificando outros encontros de Jesus com espíritos impuros no Evangelho de Marcos, percebemos uma característica diferenciadora neste trecho. Os outros exorcismos da trama são o do homem na sinagoga em Mc 1, 21-28; o do homem de Gerasa em 5,1-20 e o do menino com o espírito mudo em 9,14-29. Nessas situações narrativas, temos descrições vívidas do efeito do espírito e da expulsão deste por Jesus, o que está ausente na nossa história, fazendo com que ato da cura esteja em segundo plano (WAINWRIGTH, 2006, p. 123).

Mesmo que não seja o núcleo de sentido da narrativa, a motivação inicial da ação é a possessão da menina e, com isso, o estado deplorável em que ela e sua mãe se encontravam com marginalização de gênero e social-religiosa. Percebemos que a possessão é

referenciada quatro vezes (v.25, 26,29 e 30). Para Wainwright (2006, p. 123, 126,154), essas repetições são rótulos sociais classificatórios no nível do sagrado dentro mundo greco-romano, a posse do corpo por poderes que estão em conflito com o poder divino tem como consequência a desordem corporal, que pode representar a desordem sociocultural e econômica da região, e a marginalização. No pedido a Jesus, o curador, a mãe já coloca uma contrainterpretação da desordem. Tais rótulos aparecem negativamente nos versos 25, 26, indicando a marginalização e o perigo que elas representavam e depois invertidos indicando a libertação nos versos 29 e 30.

Segundo Ringe (2001, p. 83), a fala hostil inicial de Jesus, a resposta e o reconhecimento da efetividade desse desafio espelham a forma dos conflitos de Jesus com as autoridades nos Evangelhos Sinóticos. A mulher o vence e muda sua mente. Para Myers (1992, p. 252), embora seja a réplica da mulher que dê o aspecto particular dessa narrativa, o fato de ela desejar conversar sobre o assunto e “defender os direitos do seu povo ao poder libertador do ministério de exorcismo de Jesus” aprofunda ainda mais a sua afronta a ele.

ANALISANDO OS CENÁRIOS FÍSICOS E METAFÓRICOS

Se o tema principal é o acesso da população não-judia ao Reino, o cenário é essencial à cena, que é a primeira de uma série de acontecimentos fora do território judeu. A viagem a terras não-judias descrita em Marcos inclui apenas localidades habitadas por judeus. O redator de Marcos atribuiu um novo significado às indicações topográficas. A passagem e atuação de Jesus por essas terras se tornam um sinal da missão outros povos que considera legítima e necessária (THEISSEN, 1997, p. 81).

Em termos macrogeográfico, a narrativa se passa nas regiões de Tiro, no campo ao redor da cidade fenícia. Tiro é mencionada anteriormente no sumário apresentado em Mc 3,7-12 como uma das regiões de onde vinham multidões que ouviram que Jesus estava fazendo (nossa personagem procura Jesus por ter ouvido sobre ele). É um território gentio fronteiriço, onde habitavam judeus e não-judeus, que abarcava três mundos culturais: fenício, judeu e helênico. Jesus se encontrava fora da sua região usual.

Ao colocar a cena nessa região de fronteira, Marcos traz à tona a história de relações conflituosas entre os judeus galileus e a população de Tiro. Embora a região apresentasse riquezas (metalurgia, comércio e púrpura) não era autônoma na produção de insumos agrícolas, de forma que a produção dos camponeses da região sustentava a cidade e como consequência isso gerava seu empobrecimento (LIMA, 2001, p. 98-101). Donahue e Harrington (2002, p. 232) e Beavis (2011, p.123) no informam que tíreos e judeus eram inimigos e que, no início da Guerra Judaica, os habitantes da região foram responsáveis por mortes e a prisão de muitos judeus, por isso, o território poderia ser considerado como hostil. Além da situação de tensão socioeconômica contemporânea ao surgimento do texto, há o aspecto da cultura religiosa judia que possui uma vasta tradição presente de condenação a que condenavam Tiro (e Sidom) no Antigo Testamento (Is 23,1-12; Jr 47,4; Ez 26-28; Jl 3-4; Am 1,9-10; Zc 9,2-4).

Theissen (1997, p. 93) corrobora:

Preconceitos agressivos mantidos através de uma situação de dependência econômica e legitimados por tradições religiosas dificultaram as relações entre os de Tiro, mais helenizados, e a população judia, que vivia em bairros como a minoria em Tiro, tanto na área dentro da cidade, como na área campesina. Provavelmente os tíreos, mais fortes economicamente, frequentemente deixavam sem pão a população judia do campo, comprando cereal no interior.

Porém, o que informações acima demonstram é que a reação violenta de Jesus ao pedido da mulher não era apenas uma questão

de preconceito com qualquer não-judeu por questões de impureza, o que não faria sentido com a discussão logo anterior que Jesus teve com escribas e fariseus de Jerusalém. A fala hostil estava também carregada de resistência, representava a reação de uma população explorada e violentada.

Na microgeografia, a cena dá grande importância ao espaço privado da casa. Ela acontece em uma casa cujo dono não é especificado, não se sabe se a casa é de judeus ou não. Em território de fronteira, as duas possibilidades ocorrem. Se, em geral, a narrativa traz a casa como um lugar da ação transformadora de Jesus, lugar de ensino, diaconia e acolhimento comunitário, neste momento, ela representa um lugar de retiro para Jesus que buscava permanecer oculto. A cena trata de mais uma tentativa, frustrada, de Jesus de estar só⁵², após uma etapa difícil de controvérsias e recusas ao seu projeto. Precisamos notar ainda, que uma casa seria um espaço mais propício a uma mulher que o espaço público, mas é necessário pontuar que a mulher da cena não fora convidada. O lugar íntimo de reclusão é invadido pela mulher (MALBON, 2001a, p. 427, 428). Para Myers (1992, p. 252), isso seria uma afronta à honra de Jesus e sua recusa poderia ser compreensível.

O cenário metafórico descritos nas palavras de Jesus e da mulher são duas casas. Jesus fala de uma casa judaica, ligada às tradições hierárquicas e à descendência fazendo uma representação do conflito da esfera pública, a mulher fala de outra casa, mantendo a linguagem a representação agora é privada: uma casa helênica que reverte as relações da primeira.

Acrescente-se ainda, em termos de microgeografia, um cenário metafórico, menor ainda que a casa, mas interno a ela: debaixo da mesa. É o espaço dedicado aos cães, aos gentios, no caso, à mulher gentia e sua filha (LIMA, 2001, p.42). O texto se tomado isoladamente, mesmo aceitando que os cães (gentios) estejam no mesmo

52

Assim como em 1,35-39; 2,1; 3,20; 6,31.45-46; 7,24; 9,30-31. Jesus busca nesses textos estar só ou fugir da multidão.

ambiente recebendo do mesmo tipo de coisa que os filhos (israelitas), parece afirmar-lhes um lugar e um destino: ficam debaixo da mesa (em segundo lugar) e recebam as migalhas do pão.

O final da cena também se dá numa casa. A chegada daquela mulher em sua própria casa para ver que a filha fora libertada do mal, transforma-a em um lugar aonde chega também a novidade libertadora do Reino para as duas mulheres (LIMA, 2001, p.41).

No quesito de cenário, é importante destacar o movimento de Jesus expandir seu ministério em território não-judaico. Isso indica que o encontro com a mulher foi de fato transformador e que Jesus já não entendia que aquelas pessoas teriam um acesso posterior ao Reino, como era a ideia da metáfora da casa judaica.

ANALISANDO AS PERSONAGENS

As personagens da história são quatro: a mulher, sua filha, o demônio e Jesus. Como atuantes principais, temos os interlocutores do diálogo: a mulher e Jesus. Sendo a menina e o demônio citados no início, e a menina aparece, sem ação e sem demônio, no fim.

As características de Jesus, nesse texto são poucas: ele está tentando se retirar em lugar fora do convencional. A maioria das informações sobre ele advêm do seu próprio discurso e da sua reação diante da réplica da mulher. Lembramos que, em Marcos, Jesus não é onisciente, embora apareça com uma sensibilidade ímpar para as situações, em muitas outras precisa ser informado. Como ele é rude com a mulher, se utilizando da metáfora dos cães⁵³ para identificá-la como gentia inimiga, possivelmente uma exploradora, a

53

"Cão" é um insulto forte no mundo mediterrâneo, são considerados catadores, impuros e não animais domésticos. O diminutivo não é menos insulto e pode ter sido usado por se referir à criança. O termo era utilizado para se referir a grupos hostis ao povo de Deus ou às leis de Deus,

narrativa quer mostrar que em primeiro contato, foi assim que ele a viu. Segundo Soares, Correia Júnior e Oliva (2013, p. 2484), a recusa se dá por uma questão de precedência, mas não de exclusão, pois a frase de Jesus dá a entender que chegará o momento de os gentios serem atendidos.

Jesus apega-se inicialmente a tradições religiosas judaicas e estigmas sociais de divisão de estratos, que de qualquer forma se tornam hierárquicas e violentas. Segundo Wainwright (2006, p. 128), o sofrimento dessa criança lembra a Jesus o sofrimento das crianças exploradas do seu povo, provavelmente

usando um ditado bem conhecido entre a população judaica do interior de Tiro,¹¹² Jesus, o curador, desloca o engajamento clínico da dor pessoal e da necessidade da mãe siro-fenícia para a desordem sociocultural e econômica da região [...] que a presença da mulher diante de Jesus pode ter evocado. Jesus, a partir da sua associação cultural com o interior judaico e da sua associação terapêutica com os doentes (incluindo aqueles cujas vidas são desordenadas pelas opressões econômicas e políticas), confronta a mulher: não é bom tirar o alimento aos filhos da terra e lançá-la aos habitantes gentios da cidade.

Podemos pensar então na mulher sirofenícia como alguém que rompe um ciclo de violência social. Pois a sua ação e discurso promovem uma cultura de paz. O vocabulário utilizado mostra como muda o posicionamento de Jesus. A palavra *tekna* (v.27), que significa 'filho legítimo' ou 'descendente' é usada por ele com relação aos israelitas, enquanto a menina é associada a cãezinhos. Na réplica, a mulher utiliza a palavra *paidion* (v.28), que tanto significa 'criança' ou 'criança submetida a um serviço laboral'. Quando muda sua atitude, Jesus usa *thygatrion* (v.29), que significa 'filha pequena' (TEZZA, 2006, p.102, 103). Essa alteração de vocabulário mostra que

os ricos habitantes de Tiro poderiam se encaixar nessa descrição de inimigos dos judeus pobres residentes nessa região de fronteira (RINGE, 2001, p. 89).

Jesus se humanizou com a resposta da mulher, se mostra disponível a mudanças com base em interferências relacionais. Fica claro que a construção do Reino de Deus é um projeto aberto a novas possibilidades. O texto desafia a um compromisso com a vida concreta, a fugir dos paradigmas religiosos, sociais e de gênero.

Enquanto nenhum atributo é apresentado a Jesus pelo narrador, as duas mulheres anônimas recebem descrição. Ela é apresentada como uma mulher cuja filha estava possuída por um espírito impuro. A situação da menina é calamitosa, pois com a possessão, ela seria triplamente impura do ponto de vista judeu, pois é mulher, estrangeira e possuída por demônio. Essa caracterização da filha se estende à mãe, também triplamente impura. O fato da mãe também ser apresentada através de sua filha, indica que sua vida é regulada pelo sofrimento da criança (MILLER, 2002, p. 122). Richter Reimer (2011, p. 101) aprofunda a ideia dizendo que elas poderiam ser entendidas como portadoras do mal e sofrerem todo tipo de marginalização social, sendo excluídas de seu meio, sofrendo em todas as suas dimensões. Essa situação explica a frase da mulher que parece conhecer bem esse lugar das migalhas.

Em termos de etnia, essa mulher é grega e sirofenícia. Com grega, pode-se entender uma indicação de sua formação e pertença cultural e religiosa. Para Theissen (1997, p.82-84) e Ringe (2001, p. 86), o atributo 'grega' implicava uma pessoa com conhecimento da língua grega e provavelmente ampla integração na cultura helenística, além disso, a localizam em um estrato social superior, ela faria parte daquele grupo cujas políticas e o estilo de vida causavam sofrimento aos vizinhos camponeses judeus, o que estaria contra a nova ordem de Jesus. Por outro lado, não é explícita na cena a identificação da pertença social da mulher, e o fato da cena se dar no campo, não na cidade, diminui a possibilidade de ela ser da elite.

Não há menção à família extensa ou *status* marital da mulher, portanto nenhum pai é mencionado para a menina. Essa mulher pode

ser viúva ou não-casada, ou ainda ser uma mulher que precisa quebrar normas sociais em prol da cura da sua filha e libertação de ambas, quando ouve falar de Jesus, já que ela age sozinha. Pois, na cultura patriarcal, era esperado que o pai agisse e que uma mulher não se dirigisse a um homem sozinha (MALBON, 2001a, p.427-428). Ela pode ser caracterizada como alguém corajosa que estava em uma situação limite.

A mulher também é caracterizada por seu discurso. Ao reagir à negativa preconceituosa de Jesus, ela se recusa a perder a esperança, o faz com criatividade e sabedoria, de forma aguerrida, porque sua motivação era a criança. Ela mostra resiliência ao manter sua postura e sua recusa não a faz perder a fé e a confiança de conseguir a cura para sua filha.. Ela inicia a resposta chamando Jesus de Senhor. Embora possa ser um termo de respeito, é também um título cristológico e é a única passagem em que um ser humano se dirige a Jesus como Senhor no Evangelho de Marcos (MILLER, 2002, p. 142). Isso mostra que, mesmo diante da recusa ela ainda reconhece em Jesus um homem santo. Segundo Richter Reimer (2012, p.134), ela representa

uma parcela da população autóctone da região de Tiro/Sidon que conhecia Jesus, mas que ainda não era plenamente aceita e acolhida em seu movimento, nas comunidades cristãs. Portanto, junto com a argumentação que mudou a perspectiva de Jesus, convertendo-o de sua decisão primeira em recusar o socorro solicitado, a mulher o confessou como Senhor.

De acordo com Collins (2007, p. 367, 368), a mulher nesta passagem bíblica supera uma dificuldade através de sua inteligência e humildade. Ela transforma os cães de rua mencionados por Jesus em cães domésticos que podem se aproximar do local onde a família come. A humildade está presente no fato de ela aceitar a metáfora de gentios-cães e reconhecer a posição superior e temporal dos judeus na história da salvação. Jesus teria reconhecido e elo-

giado a inteligência e humildade da mulher e exorcizado o demônio à distância em resposta.

Para Theissen (1997, p. 94), este milagre não se limita apenas à cura à distância, mas representa a superação dos preconceitos entre diferentes povos e culturas. Isso é igualmente importante porque tais preconceitos têm bases sociais, econômicas e políticas, como o problema das relações de exploração entre a Galileia e Tiro. A mulher encontra uma solução ao assumir a metáfora proposta por Jesus e reestruturá-la. Com isso, ela consegue enxergar a situação de uma nova maneira e ultrapassar as barreiras inter-humanas carregadas de preconceitos. Ela transformou uma metáfora negativa em uma atitude positiva e superou o rechaço inicia “Ela mesma se comporta como um cão fiel: crê que Jesus, apesar da negativa, pode e quer ajudar” (THEISSEN, 1997, p. 94, 95).

Marcus (2010, p. 542-543) nos informa que há manuscritos associando a imagem de cachorros domésticos com não-judeus justos ou amigos, estes receberiam alimento, mas o acesso ao banquete seria reservado aos judeus (Tob 6,1;11,4 e Midr. Sal 4,11). Considerando isso, podemos pensar que a mulher sirofenícia conhecia outras tradições judaicas menos excludentes e as usa com uma enorme força argumentativa.

Admitindo a existência do preconceito, aquela mulher rejeita a metáfora ao revertê-la e, assim, antecipar as expectativas escatológicas de acolhimento de Judeus e gentios. Ela faz um movimento de contraidentificação (PÊCHEUX, 1995), uma ação discursiva em que o sujeito humilhado toma a imagem da humilhação do discurso do outro, mas o inverte, conferindo um novo valor a si como forma de resistência. A metáfora reativa de Jesus se fazia humilhante e, naquele momento de necessidade da mulher e de sua criança, excludente. É respondida com a transformação o papel dos personagens, a metáfora que excluía foi transformada numa metáfora de inclusão, que é justificada usando os mesmos valores e linguagem. As crian-

ças que se alimentam à mesa, sempre deixam migalhas, e muitas vezes de propósito, para que os cachorrinhos domésticos embaixo da mesa sejam saciados.

Com essa postura discursiva, a mulher sirofenícia não assume metáfora e discorda sua caracterização como cão, mas a usa. Ou seja, ao evocar o espaço metafórico debaixo da mesa e usar uma cena doméstica cotidiana carregada de emoção, a mulher faz Jesus mudar seu olhar, perceber a existência de outros tipos de pessoas marginalizadas que podem ser alvo do seu ministério.

Sua força argumentativa está em mostrar que Jesus é Senhor para ela e que na casa, ou no Reino, as diferentes formas de vida têm acesso ao mesmo tipo de suprimento. Com a conversão de Jesus, as duas puderam receber libertação, o demônio fora embora da filha e há a possibilidade de reconstrução (RICHTER REIMER, 2012, p. 134-135; SOARES; CORREIA Jr.; OLIVA, 2012, p. 243-244). Além disso, mais pessoas não judias serão em seguida atendidas com o suprimento do Reino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fé é motivo de ação e consequência comunitária nessa história, mas sua beleza não está em mostrar uma situação idílica. A narrativa aponta uma situação passível a pessoas em todos os tempos. Mostra uma mulher que assume sozinha o cuidado com as crianças e que um tipo de situação que pode ocorrer nesse processo. Mostra uma mulher que em um momento de necessidade, reconhece uma possibilidade de libertação. A necessidade era a situação de saúde, física e mental, que sua filha passava com a presença do mal no próprio corpo.

Essa mãe precisa deixar sua criança, buscar na religiosidade de outra etnia a solução de sua condição. Ao encontrar a pessoa

que precisa, ela é humilhada, mas mantém a esperança de forma resiliente, sábia e profética, com uma argumentação cheia de conhecimento e teologia, e enfim consegue muito mais do que buscava. A personagem não é poderosa, mas consegue mudar a realidade em um encontro humanizador, além da libertação da sua família, ela amplia a libertação imediata de muitas pessoas. O discurso dessa história não conduz à sublimação da realidade com todas as suas durezas, mas inspira a enfrentá-la a partir daquilo mesmo que vivemos.

REFERÊNCIAS

BEAVIS, Maria Ann. **Mark**. Michigan: Baker Academic, 2011.

COLLINS, Adela Yarbro. **Mark: a commentary**. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

DONAHUE, John R., HARRINGTON, Daniel J. **The Gospel of Mark**. Colleville: The Liturgical Press, 2002.

IBGE. **Estatísticas de gênero**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/?loc=0,43,432220,432360,432345,431550,430690,430930&cat=128,-15,-16,55,-17,-18&ind=4704>. Acesso em: 11 mar. 2023.

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Marcos. *In*: BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos I**: tradução e comentários. Tradução de Jaldemir Vitorio; Giovanni di Biasio. São Paulo: Loyola, 1990. p. 421-621.

LIMA, Silvia Regina de. **En territorio de frontera**. San José: DEI, 2001.

MALBON, Elizabeth Struders. Syrophenician woman. *In*: MEYERS, Carol (ed.) **Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament**. Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001. p. 427.

MALBON, Elizabeth Struders. Daughter of the syrophenician woman. *In*: MEYERS, Carol (ed.) **Women in scripture: a dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical books and the New Testament**. Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2001a. p. 427-428.

MARCUS, Joel. **El evangelio según Marcos (Mc 1-8)**. Tradução: Xabier Pikaza. Salamanca: Sígueme, 2010.

MILLER, Susan E. **Women in Mark's Gospel**. Tese (Doutorado em Teologia e Estudos Religiosos). University of Glasgow, Glasgow, 2002.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. Tradução: I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução: Eni Pulcinelli Orlandi [et al.]. 2ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. **El milagro de las manos: sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural**. Navarra: Verbo Divino, 2011.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 2012.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** (tomo I). Tradução: Constança Marcones Cesar. Campinas: Papyrus, 1994.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** (tomo III). Tradução: Constança Marcones Cesar. Campinas: Papyrus, 1997.

RINGE, Sharon H. A gentle woman story revisited: rereading Marck 7:24-31a. *In*: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). **A feminist companion to Mark**. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 79-100.

SOARES, Armando Gameleira; CORREIA Jr., João Luiz; OLIVA, José Raimundo. **Comentário do Evangelho de Marcos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

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

THEISSEN, Gerd. **Colorido local y contexto histórico em lós evangelhos**. Tradução: Manuel Olasagasti Gaztelumensi. Salamanca: Sígueme, 1997.

WAINWRIGHT, Elaine. **Women healing/healing women: the genderization of healing in early Christianity**. London: Equinox Publishing Ltd, 2006.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares; LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.



7

Celنيا Teresinha Bastos de Paula Costa

O CEGO BARTIMEU:

**O CAMINHO COMO SÍMBOLO
DA BUSCA POR CURA E ILUMINAÇÃO,
LIBERTAÇÃO DA EXCLUSÃO**

INTRODUÇÃO

Neste estudo, buscou-se extrair lições a respeito do percurso realizado pelo cego Bartimeu em sua procura por cura e iluminação.

Em leitura do relato bíblico de Mc 10,46-52, quando Jesus dirigia-se de Jericó para Jerusalém, seguido por uma grande multidão, ele foi interpelado por um cego, chamado Bartimeu, filho de Timeu, que se encontrava assentado à beira do caminho. Eis o texto⁵⁴:

Estando Jesus a sair de Jericó com seus discípulos e uma multidão considerável, o cego Bartimeu (filho de Timeu) estava sentado à beira do caminho, mendigando. Ao saber que era Jesus de Nazaré, pôs-se a gritar: “Filho de Davi, Jesus, tem compaixão de mim!” Muitos o repreendiam para que se calasse, mas ele gritava ainda mais: “Filho de Davi, tem compaixão de mim!” Jesus deteve-se e disse: “Chamai-o.” Chamam o cego e dizem-lhe: “Confiança, levanta-te, ele te chama”. Jogando fora o manto, ele se levantou num salto e foi ter com Jesus. Dirigindo-se a ele, Jesus disse: “Que queres que eu faça por ti?” O cego respondeu-lhe: “Rabini, que eu recupere a vista!” Jesus lhe disse: “Vai, a tua fé te salvou”. Logo ele recuperou a vista e foi seguindo Jesus pelo caminho.

Por definição, caminho é uma faixa de terreno pela qual percorremos de um ponto a outro. Dessa maneira, tomado como símbolo, o caminho é uma parte menor que contém a essência de uma parte maior, permitindo a recomposição desta; não por convenção arbitrária como no sinal, mas por analogia (GALIMBERT, 1992). Conseqüente, o caminho, nas diversas civilizações e religiões, está relacionado com problemas de busca, de fuga e de viagem para dentro ou para fora de si (BECKER, 1999).

BARTIMEU, O CEGO, A CAMINHO DA BUSCA PELA CURA

No recorte do episódio, inicialmente, Bartimeu não estava 'a caminho' com a multidão, mas assentado à margem da estrada. Portanto, a situação de cegueira de Bartimeu o colocava como parte de um grupo social maior, visto que essa deficiência era uma enfermidade muito frequente no Oriente Médio, por conta das condições climáticas (extrema *secura do ar*), típicas das regiões desérticas e semidesérticas. Sendo ele cego, dentro de um contexto dos anos 4-27 d.C, estava impossibilitado de exercer a maioria dos trabalhos oferecidos e não sobrava outra alternativa para os cegos a não ser praticar a mendicância em lugares com grande circulação de pessoas. Sua busca "era pela sobrevivência e, para isso, ficar à beira do caminho era sua melhor opção" (MAZZAROLO, 2016, p. 218).

Obstante, Jericó é uma cidade localizada à beira do rio Jordão, havendo assim, uma distância de 30 km para chegar a Jerusalém; portanto, constituía-se num longo caminho de peregrinação para as grandes festas religiosas. Consequente, à beira da estrada, já fora da cidade, era um dos pontos estratégicos para a concentração de pessoas doentes, empobrecidas e abandonadas, as quais, buscavam ali as fontes para sua sobrevivência. Dessa maneira, considerava-se que Bartimeu estava no lugar certo e na hora certa, sendo então, a ocasião oportuna para encontrar-se com Jesus.

Bartimeu carregava uma pesada identidade social: um cego, mendicante e assentado à beira do caminho. Nesse sentido, socialmente ele é o 'outro', o excluído, o que não é bem-vindo. Nesse contexto, era subjugado como homem doente e impuro, e por ser visto como impuro, esses fatores o levaram a ser discriminado, excluído e mendigo.

Dessa forma, sua identidade está profundamente marcada por traços religiosos e socioeconômicos. Seu nome significa "filho do

impuro”, apesar de não sabermos que tipo de impureza acometia seu pai. Temos, em Bartimeu, “a concretização do que significa a modalidade perversa da alteridade, quando a diferença (doença e pobreza), se tornam motivos para a exclusão” (RICHTER REIMER, 2021, p. 82-83).

Compreendendo a partir dos escritos sagrados, a condição social de cego era realmente muito degradante, pois os preconceitos e a segregação sofridos pelos cegos à época não eram fáceis de suportar. Consequente, a cegueira impedia um homem de ser sacerdote e oferecer sacrifícios a Javé, assim como, pelo fato de não conseguir ler a Torah, estava excluído da comunidade dos redimidos, sendo considerado, um impuro (MAZZAROLO, 2016).

Em contrapartida, a tradição jurídica judaica protegia os portadores dessa enfermidade. Isso sabemos com base nos escritos do livro de Levítico: “Não amaldiçoarás o mudo e não porás obstáculos diante de um cego” (Lv 19,14). Assim como existe também uma maldição especial para quem faz o cego extraviar-se: “Maldito aquele que fizer o cego errar o caminho. E todo o povo dirá: Amém!” (Dt 27,18).

Encontra-se nos escritos do livro de Isaías uma analogia entre os cegos por deficiência física e os cegos por deficiência espiritual, e pelos que não praticam a fé, mas deleitam-se no pecado: “Como cegos que andam a apalpar um muro, como os que não têm olhos, assim andamos às apalpadelas, tropeçamos ao meio-dia como se fosse noite (Is 59,10).

Bartimeu está, como cego, obviamente incluído no grupo dos desprovidos de visão. Assim como ser cego é o oposto de ser vidente, a cegueira é o oposto da visão. O cego, mesmo de olhos abertos, nada vê; o vidente, mesmo de olhos fechados, conserva a potencialidade da visão.

Diante disso, a cegueira física é uma metáfora da cegueira espiritual; porque o cego espiritual enxerga com os olhos do corpo e observa tudo, porém nada vê, pois não entende e não possui

o discernimento, o espírito da verdade e da luz. O vidente espiritual, ao contrário, vê mesmo diante do escuro, por meio do símbolo, sonho, imagem e revelação. Nesse sentido, o vidente espiritual vê, entende e compreende, mesmo quando desprovido da visão do corpo; pois, semelhante ao oráculo grego Tirésias, vê mais que qualquer vidente físico.

Em meio a essa atividade tão degradante para uma pessoa, Bartimeu voltou sua atenção para o caminho quando percebeu que uma multidão seguia um homem chamado Jesus, o qual, em Betsaida, havia curado um cego. Bartimeu percebeu, ali, sua possibilidade de cura e resolveu, então, tentar seguir pelo caminho que o levaria à saúde.

Nessa busca da saída da condição de enfermo para alcançar a condição de são, há um caminho a ser percorrido. E Bartimeu, mesmo cego, vislumbra um caminho que, ao ser percorrido, poderia levá-lo ao destino da cura e de uma vida plena. Consequente, o caminho que se deve percorrer, para ir da enfermidade à cura, com base em Tolle (2016), é o caminho de transformar o sofrimento em paz. Portanto, não devemos fugir do sofrimento, mas enfrentá-lo: “A única possibilidade de mudança é se mover em direção ao sofrimento, do contrário nada vai mudar” (TOLLE, 2016, p. 126).

Sufrimento é uma emoção negativa experimentada, principalmente, por um sujeito que está vivenciando uma experiência aversiva. Portanto, para enfrentar o sofrimento é preciso inicialmente aceitá-lo, de modo que, aquilo que já é algo, não pode ser desfeito, porque, já era antes. Quando paramos de negar ou fugir do sofrimento, estamos desativando o estado de resistência mental, que é a verdadeira causa do sofrimento.

Dessa maneira, ao se concentrar sobre seu mal-estar físico, e não em pensar sobre a história de sua doença, o sujeito se reduz a uma percepção de sofrimento físico, fraqueza, desconforto, incapacidade

dade ou invalidez. Desse modo, é a isso que o doente deve se entregar e não à ideia de 'doença'. Deve assim, permitir que o sofrimento o traga para o momento presente, para um estado de presença intensa e consciente e, desse modo, usar esse estado mental para sua iluminação e cura, que consiste em encontrar a paz dentro do sofrimento, o sofrimento como caminho para a iluminação (TOLLE, 2016).

Caminho, nesse contexto, está sendo considerado como o percurso que se faz em direção ao enfrentamento do sofrimento. É a busca do contato verdadeiro consigo mesmo, é ir em busca da verdadeira causa, da fonte do sofrimento, do que está por trás causando e sustentando o sofrimento. Diferentemente, a fuga ou negação do sofrimento e de sua causa seria seguir pelo atalho, pelo não-caminho, tentando evitar o contato com a causa real do sofrimento e fugindo à mudança necessária em relação a essa causa. Existem alguns atalhos bem conhecidos "como o trabalho, a bebida, drogas, raiva, projeções e as abstenções, mas nenhuma dessas pseudossai-das nos libertam do sofrimento" (TOLLE, 2016, p. 124).

Na compreensão de Bartimeu, pedir a Jesus a cura era o único caminho possível para o enfrentamento do seu sofrimento, das suas limitações e, conseqüentemente, alcançar o seu desejo; portanto, todas as outras alternativas eram atalhos. Bartimeu teve atitude de enfrentamento além de coragem e humildade de pedir, seguindo o conselho do próprio Cristo, relatado no livro de João (16,23): "se pedirdes alguma coisa ao meu Pai em meu nome, ele vô-lo dará. Pedi e obtereis".

Destarte, Bartimeu demonstrou aprendizagem em pedir e até nos ensinou a quem solicitar, o que deve e como pedir para obter do Pai as respostas para nossas carências e necessidades. Diante disso, Bartimeu pode ser tomado como um símbolo de quem tentou e conseguiu livrar-se da cegueira, da carência e do abandono. Fica, assim, o questionamento: quantos de nós tentamos e conseguimos?

Perante a isso, o caminho que o levou à cura, Bartimeu empreendeu uma busca ativa em direção ao que entendia ser a dimensão sagrada. Quando clama: "Jesus, Filho de Davi, tem compaixão de mim!" (Mc 10,47), usa um título messiânico, demonstrando seu conhecimento acerca das promessas das Escrituras de que o Messias seria descendente do rei Davi.

Nesse sentido, Bartimeu tinha uma esperança messiânica e acreditava que Jesus era o cumprimento da promessa de Deus, feita ao povo hebreu. Ele acreditava que Jesus traria à Terra o Reino de Deus, um reino de compaixão, paz e justiça, onde os cegos são curados, sejam física ou espiritualmente, e voltam a ver as verdades, sejam do mundo material, sejam do mundo espiritual (BÍBLIA MISSIONÁRIA DE ESTUDO, 1993, p. 963).

Quando Bartimeu fala "...tem compaixão de mim!"; assume em profundidade sua identidade de cego: alguém que depende da compaixão alheia. Portanto, pela sua condição de debilidade, não pode ser tratado segundo a justiça jurídica, mas precisa de um gesto mais humano, ou mais divino, mais movido pelo coração que pela razão (MAZZAROLO, 2016).

Um fato interessante a ser destacado é a reação da comunidade à suplica de Bartimeu a Jesus pois, enquanto este permanecia assentado à beira do caminho, a coesão social em torno do sistema puro/impuro estava preservada. Entretanto, bastou um cego esboçar um traço de ação para que o conflito presente neste imaginário viesse à tona (RICHTER REIMER, 2021).

Por seguinte, a comunidade reagiu negativamente à possibilidade de Jesus atender um cego, considerado impuro, pecador, pois achavam impossível Cristo acolhê-lo como digno de atenção. Desse modo, a comunidade via os cegos como pessoas desprezíveis e, por isso, repreendiam suas manifestações. Assim, a repreensão é uma forma de controle social à qual Bartimeu não se submeteu.

Portanto, o principal motivo da repreensão, por parte da multidão, está no conteúdo da fala do cego e mendigo Bartimeu, no sentido de que, com sua fala apresentava-se como um sujeito capaz de agir e de refletir, o que consistia num ato de poder. Deste modo, criou-se a reação: um excluído que pensa e fala?! Não pode ser! Rompe-se a coesão social! É preciso calá-lo!

Obstante, o conteúdo da fala de Bartimeu ("Jesus, Filho de Davi") revela sua capacidade de classificar o mundo e as relações que nele se dão. Um excluído apresenta sua compreensão de mundo mostrando, portanto, sua possibilidade de intervir sobre a realidade por meio de práticas libertadoras, como clamar por salvação e abandonar a capa que estendera no chão para coletar esmolas (RICHTER REIMER, 2021).

Em face desse contexto, a comunidade entendia que Bartimeu deveria se conformar com a dor, com a cegueira e com o seu sofrimento, revelando-se assim, a falta de empatia e solidariedade, pois, segundo esses, era-lhe merecido esse castigo. Assim, a comunidade não queria ouvir a fala do cego e nem a sua mensagem de clamor por misericórdia e, desse modo, mandaram que ele se calasse.

Nessa situação, a comunidade já o condenara como um não merecedor. Todavia, Jesus o acolhe, oferecendo-lhe nova condição de empoderamento ao devolver-lhe a insígnia de cidadão, de participante do fluxo da sociedade.

Em continuidade a essa caminhada, ao ouvir a súplica de Bartimeu, Jesus solicita que o chamem. Por ordem do Mestre, os mesmos que o mandavam calar-se agora dizem: "Levanta-te! Ele te chama!" (Mc 10,49). Levantar-se significa erguer-se tanto do ponto de vista físico, quanto moral, ético e espiritual. Além disso, o fato de Jesus tê-lo chamado, autorizando-o a se aproximar, mostra que seu pedido fora ouvido. Esse ato de Cristo fez com que ele se sentisse reconhecido, dando-lhe, naquele instante, senso de direção espiritual, ou seja, em

direção ao sagrado. Ao levantar-se, Bartimeu abandona uma posição de provável prostração para assumir outra posição: uma postura de prontidão, de capacidade e de responsabilidade (MAZZAROLO, 2016).

Consequente, a atitude de clamar por salvação e no gesto de levantar-se e lançar fora a capa, no momento em que Jesus pede para chamá-lo, reveste-se de um profundo simbolismo. “Na busca por Jesus, o cego Bartimeu vai reconstruindo sua identidade, rejeitando, num mesmo gesto, tanto a sua identificação simbólica quanto social da mendicância advinda de sua doença” (RICHTER REIMER, 2021, p. 84).

Portanto, no uso dessas duas representações simbólicas – título salvífico atribuído a Jesus e o abandono da capa –, reflete-se parte das identidades atribuídas tanto ao cego Bartimeu, quanto a Jesus. Bartimeu penetra em espaços antes a ele interditados e, junto com Jesus, quebram regras sistêmicas da coesão social e religiosa. Essa nova postura faz com que também parte da multidão vá reconstruindo sua própria identidade, visto que não mais repreende, porém colabora, numa atitude de mudança de postura frente ao excluído (RICHTER REIMER, 2021).

Destarte, as narrativas dos milagres de Jesus incluem um convite para a ação, colocando claro um ‘venha até mim’. Nessa perspectiva é imperioso que o/a leitor/a, identifique-se e perceba-se na própria narrativa, refletindo sobre sua própria vida e comportamento, a fim de reconhecer as causas de seu sofrimento e buscar alternativas de suas enfermidades, e encontrar sentido na fé em Jesus, na espera do milagre da cura, quando todas as demais alternativas se esvaziaram (RICHTER REIMER, 2021).

Bartimeu lança para trás o manto da indigência para aproximar-se de Jesus. Apresenta-se já em uma condição diferente, pois decidira abandonar a antiga forma de viver. Após reconhecer sua situação de carência, ele rejeita a condição imposta pela sociedade e pela natureza. A cegueira física causa prejuízos incalculáveis do

ponto de vista antropológico, sociológico e econômico. Um cego não pode exercer todas as profissões, sendo-lhe imposto várias restrições e limites que outros deficientes não sofrem. Caso viva em uma sociedade preconceituosa, ele sofre ainda mais, pois é afastado de muitos ambientes de convivência.

Podemos pressupor que muitas pessoas não gostem de cegos, pois fazem acender nelas o medo da cegueira e da escuridão. Mesmo diante dessa rejeição, Bartimeu lança a capa de si, que representa sua condição social, e realiza um ato de fé. Ao ouvir a voz de Jesus, acredita que o Mestre será capaz de curá-lo. Assim sendo, como alguém abandonando algo que não deseja mais, Bartimeu renuncia à condição que o acorrentou a tal situação até aquele momento (MAZZAROLO, 2016).

Quando, finalmente diante de Jesus, Bartimeu ouve a pergunta: “Que queres que eu faça?” (Mc 10,51), este não tem mais dúvidas de que a misericórdia de Deus o alcançaria. Desse modo, seria oportuno a cada um se perguntar: o que eu responderia a Jesus, ou mesmo a Deus, caso me fizesse essa pergunta? Ele não pede bens materiais, sucesso profissional, sabedoria ou capacidades e poderes excepcionais, mas expressa apenas sua real necessidade de: “Meu Senhor, que eu volte a ver” (Mc 10,51).

Perante a esse fato, ao decidir percorrer o caminho da cura, aceitando o enfrentamento de sua dor, Bartimeu encontrou a resposta e cura. Pedindo a iluminação: “Que eu veja, que eu saia da escuridão”, reencontrou a sua iluminação, através de um encontro simbólico com o sagrado.

Assim fazendo, Bartimeu caminhou na busca da iluminação. Ele não tinha clareza do caminho, pois estava cego, mas tinha senso de direção, demonstrando isso ao dirigir-se a Jesus. Desse modo, fica explícito o simbolismo de que quem tem senso de direção espiritual

não fica sentado à beira do caminho da vida, mas vai em direção ao seu sagrado, em busca de crescimento e evolução espiritual.

Sendo assim, Bartimeu demonstrou ter a clareza e senso de destino, mas não tinha claro ainda o senso de direção. Esse sujeito sabia onde queria chegar, ou seja, até a cura, mas não sabia ainda como e nem por onde ir. Entretanto, sua fé lhe oportunizou esse senso de direção.

Em seu caminho de cura, Bartimeu reconheceu Jesus como o médico que poderia curá-lo, aceitou sua intervenção e entregou-se aos seus cuidados. Após a cura, abandonou definitivamente suas vestes do passado e sua forma mendicante de viver e prosseguiu em um novo caminho de mudanças. Portanto, a partir do momento do 'ver de novo', da iluminação, ele não voltará mais atrás, mas passará a seguir um novo caminho.

Obstante, Bartimeu passa por um processo de vida muito raro. Vai da condição daquele que enxergava, depois perde a visão e a recupera novamente. Só quem já perdeu um grande bem pode melhor avaliar o seu valor, pois tem condições de perceber a falta que aquele bem lhe faz.

OS MILAGRES ABREM CAMINHOS PARA A ILUMINAÇÃO

Na história do cego de Jericó encontramos perdas sensoriais (visão), sociais (*status* e respeito) e espirituais (impureza), pois os cegos eram considerados, à época, culpados por sua cegueira, como se ela fosse uma punição divina a algum pecado cometido, por ele ou por seus pais. Essas perdas múltiplas são recuperadas mediante o milagre da volta da visão, de sua saída da mendicância e

da entrada em sua nova vida: de cego a vidente, de perdido a seguidor ou discípulo do Cristo.

Consequente, é possível reconhecer em Bartimeu uma figura paradigmática para o processo de 'abertura de olhos' dos discípulos, que até então ainda não haviam compreendido a missão de Jesus e o que os aguardava, ou seja, o próprio discipulado (RICHTER REIMER, 2021).

As ações de cura realizadas por Jesus, identificadas como milagres, são consideradas um fenômeno religioso, no qual Deus, por intermédio de agentes escolhidos, intervém nas leis físicas e naturais, demonstrando que tem poder e interesse em restaurar vidas humanas ameaçadas, diminuídas em dignidade e à margem da sociedade, reconstruindo identidades e revitalizando relações sociais perdidas. Assim a cura, milagrosa ou não, atua como imprescindível possibilidade de religação, de recuperação de elos e de relações perdidas durante a construção de nossas identidades, seja a nível individual seja sociocultural (RICHTER REIMER, 2021).

Destarte, o milagre é algo não avaliado como fraude, nem normalidade, mas uma manifestação de Deus através de um representante. Dessa forma, as curas e exorcismos de Jesus não podem ser historicamente negadas, pois havia relatos de prodígios semelhantes praticados em outras expressões religiosas no mesmo contexto histórico- cultural. Todavia, diferentemente das práticas milagrosas praticadas por outros taumaturgos, nos milagres de Cristo a fé reivindica, constrói e legitima uma nova forma de vida, uma vida consagrada a Deus (RICHTER REIMER, 2021).

Em face desse contexto, a expressão usada por Jesus "a tua fé te salvou" (Mc 10,52; cf. Mt 9, 22), aparenta também ter uma função social, pois além de prometer e realizar a cura e salvação, denota uma intenção missionária. Portanto, a fé não é apenas necessária como condição ou pressuposto para a cura, mas também um produto das curas realizadas, já que ela pode vir a ser suscitada nas pessoas a

partir das narrativas criadas sobre o acontecido, pois testemunham que Deus supera o Mal e restaura seu domínio, inclusive mediante processos terapêuticos curadores e libertadores (RICHTER REIMER, 2021). Para uma interpretação simbólica das curas realizadas por Jesus, é importante destacar que elas apontam para uma realidade mais profunda, invisível e espiritual. Nesse sentido, os milagres de cura fazem parte da esfera de relações de causa e efeito imperceptíveis, indemonstráveis e inexplicáveis, presentificadas no corpo curado. Essas curas milagrosas reivindicam o senhorio de Deus e de seus representantes, inclusive sobre essas esferas sobrenaturais.

Isto posto, os milagres realizados por Jesus e seus discípulos têm algumas características fundamentais: eles ocorrem em contexto religioso de relação interpessoal de fé, confiança entre o que busca a cura e a divindade, ou seu representante. Assim sendo, a pessoa que busca a cura não é um cliente, mas um devoto, que implora a Deus a realização da cura.

Jesus profere uma palavra ou realiza um gesto; logo a cura acontece num ambiente de reciprocidade e não de imposição. Além disso, a cura está inserida num contexto maior de obediência e cumprimento da vontade de Deus, por intermédio de seu agente e, finalmente, constata-se que a ação de Jesus é duradoura e não prejudica a saúde física ou mental de ninguém (RICHTER REIMER, 2021).

De acordo com essa autora, a relação interpessoal de fé/confiança reflete não apenas o poder divino de curar e perdoar, mas também a importância da relação: a fé como expressão de poder que, intercedendo, libera o poder divino, possibilitando a poderosa dinâmica de libertação e superação do Mal. É exatamente esta articulação de poderes da pessoa doente, da coletividade e da divindade que atua na reconstrução da identidade pessoal e social após a cura.

Com base em Richter Reimer (2021), a partir da perspectiva de uma teologia abrangente, talvez menos cristocêntrica e mais relacional, reivindica-se a posição de sujeito das pessoas curadas.

A interpretação proposta mostra Jesus em sua relação com Deus e com as pessoas. Em relação às pessoas, Jesus representaria a capacidade de Deus em tocar, curar, ensinar, admoestar e consolar. Em relação a Deus, Jesus representa a capacidade das pessoas em cooperar com Deus através de suas iniciativas em tocar, curar, ensinar, admoestar, consolar, falar, clamar, levantar-se, pôr-se a caminho. É nesta relação que se manifestas o poder no agir de Jesus:

Vê-se que o poder de Jesus é relacional. Suas curas acontecem por meio da relação dinâmica entre os sujeitos envolvidos no processo terapêutico. A fé manifesta-se como uma capacidade para despertar e reivindicar o poder em relação. Não é Jesus que tem o monopólio da cura. Ela é compartilhada, pois contém em si a dinâmica da troca, da reciprocidade, da cooperação e da interdependência (RICHTER REIMER, 2021, p. 81).

Nesse contexto, ao afirmarmos que Bartimeu recuperou a saúde, questionamos o que vem a ser saúde? Em resposta, segundo a Organização Mundial de Saúde: saúde não é simples falta de doença, mas um estado de completo bem-estar físico, mental e social, sendo que alguns autores acrescentam o bem-estar espiritual.

Em uma perspectiva sistêmica e contemporânea, saúde é o resultado de nos relacionarmos bem conosco mesmos, com os outros e com o meio ambiente de maneira criativa, singular e fluida, buscando a satisfação de nossas necessidades e tratando os outros com consideração e respeito.

Porém, a saúde mental está relacionada à forma como a pessoa reage às exigências, desafios e mudanças da vida, e ao modo como harmoniza seus desejos, ideias, emoções, capacidades e ambições. Ter saúde mental é estar bem consigo mesmo e com os outros (BRASIL, 2021).

Há algumas evidências da saúde mental do filho de Timeu. Sua persistência e sua disposição em aumentar a intensidade do

seu clamor, mesmo sendo repreendido pela multidão para que se calasse, gritando mais vezes e mais alto até atrair a atenção de Jesus, mostra grande força de vontade e resiliência. Como resultado de sua persistência e consistência, as pessoas chegam para trazer-lhe a informação de que Cristo o estava chamando. Nesse sentido, Bartimeu demonstrou além de vontade, determinação, intensidade, persistência e esperança, muita fé, a ponto do próprio Cristo afirmar: “vai, a tua fé te salvou” (Mc 10,52).

Já a doença, desde a Antiguidade, tem sido apontada como uma experiência social de caos e desequilíbrio, uma das formas da representação do Mal, posto que constrói uma identidade de exclusão social. Em contraposição, a cura milagrosa, sendo reconhecida como ação da divindade que intervém e interfere em corpos doentes e sofridos, reconstrói identidades e relações sociais por meio de poderes que possibilitam libertação e superação do Mal.

Segundo Richter Reimer (2021, p. 76):

[...] a pessoa doente/possessa incorpora e representa a coesão social através da exclusão, a qual indica para a experiência pessoal e social de caos e desequilíbrio; a prática libertadora de Jesus indica para a ruptura com esse esquema através do perdão, da cura, do exorcismo. Assim, conclui-se que a ação de Jesus intervém e interfere nas relações sociais e simbólicas de corpos doentes e sofridos, reconstruindo, portanto, também identidades pessoais e sociais.

Desse modo, a visão, do ponto de vista fisiológico, é a percepção de imagens, formas, luzes, cores, sombras etc. Sendo assim, a primeira função do olhar é, portanto, físico-receptiva. Com isso, o olhar tem a finalidade de captar, de perceber o que está do lado de fora e cuja imagem vem para dentro. Portanto, os olhos têm, funcionalmente, o papel intuitivo do reconhecimento e do entendimento do que se passa na realidade.

No sentido simbólico, ver se reveste do caráter específico de entendimento, da revelação. Portanto, o ver é, acima de tudo, entender, discernir e decifrar, quer no plano sociológico, antropológico, teológico ou soteriológico. O dilema da vida não gira em torno do enxergar, mas no discernir, que é a verdadeira visão, também chamada de *insight*. É a compreensão e o entendimento das verdades espirituais. Esse entendimento tem a ver com o conhecimento de si mesmo em sua dimensão sagrada (MAZZAROLO, 2016).

Para tanto, a visão material, no contexto considerado, nos auxilia a percorrer, a não nos perdermos ou errarmos o caminho. Todavia, se perdermos o foco, se nos iludirmos, se alucinarmos, a visão pode nos levar a ver o que queremos ver e não o que existe de fato como, por exemplo, a miragem de um oásis no deserto.

Nesse sentido, o ver está interligado ao ouvir e o decidir, de tal modo que, Bartimeu ouve falar de Jesus, mesmo não o enxergando. Ele associa a palavra ao fato e o sinal ao referente. O ver, sob a perspectiva bíblica, está ligado à fé e, por isso, quem tem fé vê, mas quem não tem fé, ainda que enxergue, nada vê (Mc 4,12). O pecador arrependido quer ver, não apenas enxergar. Ele quer entender tudo a respeito das coisas de Deus anunciadas por Jesus, o Cristo (MAZZAROLO, 2016).

Perante a isso, o caminho tomado pelo cego Bartimeu fez com que o curso de sua vida tivesse mais resiliência e que ele se tornasse uma pessoa mais saudável. O caminho de conexão com o sagrado traz confiança; esta conexão consciente nos faz mais resilientes, isto é, nos torna capazes de retornar à ação, cessado o impedimento.

Como vimos, a perda da visão levou a comunidade a conferir a Bartimeu uma identidade social. Sendo essa identidade social a de um cego, àquela época, era de um imundo, impuro, pecador, perdido, indigno, ou seja, a identidade de um pária, sem valor, a não ser como objeto de pena e escárnio, literalmente à margem da socie-

dade. Todavia, após o encontro com Cristo, algo acontece com sua identidade. Nessa mesma narrativa, Bartimeu passa de cego e escória social a vidente e seguidor de Cristo, ganhando assim, uma nova identidade e tornando-se, portanto, um novo homem.

Bartimeu inicialmente admitia que era um pária da sociedade, um proscrito, mas não se conformava com essa condição. Ao que o texto bíblico nos leva a entender, perante a Jesus, o cego se viu diante da possibilidade da transformação e de não precisar mais se colocar naquela postura de, presumivelmente, abandonado por seus familiares, parentes e amigos.

Consequente, a identidade de condenado, impuro, indigno, não merecedor, cego, não foi assumida por Bartimeu como definitiva, visto que o mesmo, em seu íntimo, não se conformava com aquela situação. Diante de uma oportunidade, e num ato de bravura e esperança, ele rompe com a identidade que lhe foi atribuída pela comunidade e se lança ao desafio de alcançar a cura. Representa, simbolicamente, o pecador que mesmo sabendo-se indigno, insiste em buscar e obter o perdão de seus erros, por meio da misericórdia divina.

Com isso, o pedido de Bartimeu a Jesus, “que eu volte a ver” (Mc 10,51), representa, no nível espiritual, a ânsia de voltar a ser o espírito puro que um dia foi, antes de pecar. Bartimeu, queria não só conferir à sua vida uma nova direção, como também, desejava um novo caminho a trilhar.

Diante desse contexto, o encontro de Bartimeu com Jesus é análogo ao encontro do paciente com o terapeuta: um é o carente e o outro é o que tem o recurso disponível. O paciente tem problemas a serem resolvidos, está emaranhado nos problemas da vida e vive imerso neles todos os dias e o dia todo, enquanto o terapeuta não está sufocado por seus problemas nem tem seu foco apenas nos problemas. Enquanto terapeuta, vive a vida como uma experiência a ser explorada e não um problema a ser resolvido. Compreende a vida numa dimensão maior e vive para o cumprimento da sua missão.

Desse modo, o foco do terapeuta não deve ser resolver o problema, mas dar a oportunidade para que o paciente enxergue novas possibilidades de viver sua própria experiência de cura, utilizando os seus próprios recursos, como a fé e a confiança na misericórdia divina

Segundo São João da Cruz, "a alma vive mais no lugar que ela ama do que no lugar em que ela está". A alma do paciente está aprisionada no problema e só quando ele muda do foco no problema (experiência da doença) para o foco na solução (esperança de cura) é que pode haver uma verdadeira mudança. Cristo afirma que onde está o teu tesouro, aquilo que tu valorizas e gasta teu tempo, aí estará o teu coração. Se focares no passado e na história da doença, tua alma ficará doente; se focares no presente e na experiência de cura, tua alma ficará curada.

Podemos dizer que Bartimeu se curou espiritualmente, mas o que é cura espiritual? Cura espiritual é a experiência pessoal de encontro com a verdade, mesmo que ela seja dolorosa. Só encontra a verdade quem encara a realidade e põe em prova as suas hipóteses. O senso de direção espiritual se fundamenta no desejo sincero de conhecer a verdade sobre si mesmo, sobre o que acontece de fato conosco, sobre como matar a sede espiritual da alma e isso o cego Bartimeu encontrou.

Perante a isso, a cura por interferência divina pode implicar uma profunda experiência salvífica, como no caso do cego de Jericó. O processo de cura pode, portanto, fazer parte do processo de salvação. Entretanto cura não é sinônimo de salvação, pois aquela pode ocorrer sem esta. Basta ler a história dos dez leprosos, na qual todos foram fisicamente curados, mas apenas um recebeu a cura espiritual e a consequente salvação. Salvação pode acontecer com ou sem cura, da mesma forma que cura pode acontecer com ou sem salvação. Isso é muito significativo pois as pessoas que não experimentaram a graça da cura ao buscar Deus não estão excluídas da salvação pela graça (RICHTER REIMER, 2021).

Destarte, as passagens bíblicas, como a citada, têm percorrido séculos, diferentes culturas, espaços geográficos, tempo histórico e etnias. São alegorias apregoadas por Jesus sobre nosso desenvolvimento espiritual e que acionam o nosso ser de diferentes formas, em diferentes épocas, mesmo sendo a mesma história, pois outros já somos, ao ouvi-las.

Bartimeu é um símbolo muito preciso do homem que reconhece carecer da misericórdia de Deus para salvar-se de sua cegueira espiritual. Ele fala em nome de todos os que, na História da humanidade, sentem-se desgraçados e clamam por misericórdia.

Dessa maneira, a fé de Bartimeu permitiu que ele enxergasse com os olhos físicos. Assim, ele se coloca no caminho do discípulo, vendo tanto com os órgãos da visão, quanto com os olhos da fé, entendendo, portanto, qual seria agora seu novo lugar e seu novo papel no mundo. O caminho de Jericó para Jerusalém é longo, íngreme, árduo e árido, mas ele não tem receios de colocar-se ao lado de Jesus nessa caminhada.

Adiante, a subida à Jerusalém pode ser uma metáfora para as dificuldades que ele, bem como todos os convertidos, iria encontrar ao testemunhar a sua própria conversão, sua mudança e nova vida. Todavia, seu testemunho seria ridicularizado, duvidado, desprezado, rejeitado e ele seria até perseguido. O cego que agora vê e passa a seguir o Mestre torna-se um paradigma cristão da inversão da lógica social, da punição pelos erros e pecados ao perdão gratuito, permitindo o retorno, a conversão e a mudança definitiva (MAZZAROLO, 2016).

Mesmo em nossos dias, o portador de limitações específicas e de necessidades especiais enfrenta situações de risco e vulnerabilidade: no trabalho, na escola, no deslocamento, no universo tecnológico, fazendo-o sentir insuficiente ao comparar-se com aqueles que não possuem essas limitações. Todos temos limitações específicas e necessidades especiais não atendidas, mas a lição que o cego

Bartimeu nos deixa é que devemos ser os principais protagonistas em nossa busca pela superação, pela cura e iluminação, mesmo que para isso tenhamos que ficar na dependência momentânea dos recursos de algum agente.

UM CAMINHO PARA ALGUMAS CONCLUSÕES FINAIS

Como podemos perceber na experiência de Bartimeu, ele obteve um encontro transcendental com o sagrado. A vida é lugar e espaço para a manifestação do sagrado e de experiências com o sagrado, enquanto expressão de nossa subjetividade. Às vezes é o sagrado que vem ao nosso encontro, às vezes somos nós que o buscamos, sentimos, vivenciamos e testemunhamos.

Por conseguinte, o estabelecimento de uma relação genuína com o sagrado é ao mesmo tempo tremenda e fascinante. É muito revigorante e vivificador contemplar como essa relação se dá e como se constrói. Precisamos perceber as situações em que estamos quando temos o impulso de nos relacionarmos com o sagrado, os momentos em que a dimensão do sagrado adentra nossa vida.

Devemos assim, perceber se há nessa relação um equilíbrio entre reconhecimento, agradecimento e intercessão. Há pessoas que só se aproximam do sagrado nas dificuldades e outras que se ressentem ou abandonam o sagrado, quando estão em situações de desesperança e até atentam contra o sagrado dom da vida. A exemplo de Bartimeu, devemos nos aproximar do sagrado nos momentos de dor e desamparo, mas não só nesses momentos (RICHTER REIMER, 2021).

Muitas das vezes, passamos por experiências que nos fazem perceber que a vida não é só alegria, saúde e sucesso, mas também dor, perda, desilusão, impotência e medo. Diante dessas adversidades, após um processo saudável e natural de luto, podemos e devemos aceitar os fatos da realidade, como fazendo parte de um propósito maior, acolhendo assim também nossas fraquezas como partes constituintes de nós mesmos, enquanto humanos incompletos e sempre necessitados de socorro divino. (RICHTER REIMER, 2021).

Nessas ocasiões não devemos poupar nossas lágrimas espontâneas, pois elas são sinal de saúde emocional. Prantear é a forma mais adequada de expressar a dor das perdas significativas a fim de entrar em estado de barganha, consolação e aceitação. Até Jesus chorou a perda de Lázaro antes de barganhar com Deus a ressurreição dele.

Saber, querer, desejar, são formas de ver, olhar, e nos levam a escolher o caminho, a trilhar: pedir, no caso de Bartimeu, fez toda a diferença. Pediu a Jesus e este o solicitou que o acompanhasse. O que nos intriga neste olhar é constatar que em meio a um período pandêmico mundial no final do ano de 2019, início de 2020, segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), a população de rua, à qual Bartimeu pertenceu em sua época, tem possibilidade de crescimento cada vez maior, sendo que hoje se encontra na faixa das 221.869 mil pessoas, no Brasil. Talvez, nestes mais de dois mil anos depois de Jesus, como videntes, possamos nos perguntar o que precisamos 'ver' e, talvez, precisemos sair do caminho para enxergar o que ainda não conseguimos 'ver, estando nele.

Ficam aqui registradas as reflexões que foram gestadas a partir do texto bíblico e que possam contribuir em um novo momento reflexivo.

REFERÊNCIAS

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos**. Tradução: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 1999.

BÍBLIA MISSIONÁRIA DE ESTUDO. Almeida Revista e Atualizada, 2ª Ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BRASIL. **Saúde Mental**. Governo do Estado do Paraná. 2021. Disponível em: <https://www.saude.pr.gov.br/Pagina/Saude-Mental#>). Acesso em: 12 jan. 2023.

GALIMBERTI, Umberto. **Dicionário de psicologia**. Tradução: Anna Maria Pareschi Capovilla. São Paulo: Loyola, 2010.

BRASIL. **População em situação de rua supera 281,4 mil pessoas no Brasil**. IPEA- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. 2020. Disponível em:

ipea.gov.br/portal/categorias/45-todas-as-noticias/noticias/13457-populacao-em-situacao-de-rua-supera-281-4-mil-pessoas-no-brasil. Acesso em: 01 jan. 2022.

MAZZAROLO, Isidoro. **Evangelho de Marcos: estar ou não com Jesus**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2016.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural**. 2ª Ed. E-Book. Goiânia: PUC, Goiás; São Leopoldo: Oikos, 2021.

TOLLE, Eckhart. **Praticando o poder do agora: ensinamentos essenciais, meditações e exercícios de opoder do agora**. Tradução: Iva Sofia Gonçalves Lima; Rio de Janeiro: Sextante, 2016.



8

Eliane de Fátima Rodrigues

CONFLITO E CURA NA PORTA FORMOSA (ATOS 3,1-10)

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97877.8](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97877.8)

INTRODUÇÃO

Nós fomos criados à imagem e semelhança de Deus, porém somos únicos, cada indivíduo possui características físicas, fisiológicas, psicológicas, econômicas e sentimentais próprias. Às vezes temos pensamentos congruentes, outras vezes afluentes, e esta gama de situações opostas nos coloca em torno do conflito.

Os conflitos podem ser originados da incompatibilidade do agora com o futuro, do ser e ter, do agir e esperar. Em resumo, são dois polos de uma mesma linha, sendo que eles podem andar em consonância ou serem contraditórios. Hummel (1977, s/p, nossa tradução) conceitua conflito como sendo “um processo de campo de forças interagindo movendo-se através do tempo em direção a um equilíbrio de poderes – um equilíbrio momentâneo, uma curva na hélice”.

Esse texto tem por objetivo discutir os conflitos e a contenção desses através das curas. Para essa discussão, será estudada a passagem de Atos 3,1-10, em que Pedro realiza a cura de um paraplégico que se encontrava na Porta Formosa, na entrada do Templo judaico em Jerusalém. Esta foi identificada por Flávio Josefo como a “porta de Jafa” que possuía abertura para o Oeste em direção à cidade de Jafa, também conhecida como “porta velha”, aquela que possibilitava o acesso ao pátio das mulheres.

A existência do conflito estrutural pode ser identificada nos espaços físicos em que a cena é desenvolvida: o deficiente físico do lado de fora do templo, local onde se pressupõe que Deus também está presente, onde as curas deveriam acontecer, porém, não aceita aqueles que realmente precisam. Assim, a partir da análise da perícopa, identificamos a existência de conflito social, conflito entre personagens, conflito político, dentre outros.

Objetiva-se não descrever todas as emoções contidas no texto, mas iniciar um diálogo sobre os conflitos e a cura. Porém, para

se chegar a uma consideração, é necessário compreender um pouco os comportamentos mencionados no texto em pauta, pois a existência da violência social no período dizia respeito à saúde das pessoas.

A postura e a conduta dos personagens, a fala e a descrição dos espaços nos levam a visualizar as questões morais, sociais, religiosas, estruturais, os pensamentos e as falas etc. Todos esses são elementos formadores de um indivíduo e de seu posicionamento para consigo, para com as outras pessoas e para com o meio em qual está inserido.

OS CONFLITOS NA PERÍCOPE ATOS 3,1-10

O termo conflito é muito discutido pelos juristas, sociólogos e operadores de organização administrativa. Possui várias concepções semânticas, sendo que as citadas ciências concentram suas análises nas conciliações e na solução de conflitos empresariais. O termo extrapola a questão organizacional, ele possui vários sentidos, identifica várias situações e contribui para muitas soluções, vez que parte do indivíduo insatisfeito, podendo atingir os interesses estatais. A palavra conflito é utilizada para designar oposição de sentimentos, pensamentos e ordens. De acordo com Simmel (2011) é a “negação da unidade”, seja o autoconflito ou o estrutural.

O autoconflito é uma contradição entre o superego e os sentimentos íntimos do indivíduo, uma condição inerente à vida humana. Grün (2016, s/p.), ao citar o teólogo psiquiatra Marc Oraisom, afirma que os conflitos individuais atuam como fonte de energia para a vida e informa que:

A criança se desenvolve por meio dos diferentes conflitos com que ela se depara durante a sua criação: o conflito do desmame, da fase da manhã, o conflito da puberdade.

A vida é desde o início, transformação e desenvolvimento. Um desenvolvimento interno não acontece sem conflitos. O ser humano está sempre em conflito entre seus sentimentos mais íntimos e o seu superego, que é a voz que leva dentro de si, e por sua vez, é governado a partir dos padrões estabelecidos pelos pais.

O autoconflito pode desencadear ou não a violência, dependendo da gravidade. Quando frustrados em seus desejos o indivíduo, em determinadas circunstâncias concorda com a sua situação justificando que tal situação é oriunda da vontade de Deus. Desta forma, o querer e poder podem criar menos tensão, não gerando um conflito, o contrário, ou seja, a insatisfação e a não aceitação da frustração, gera dores internas no indivíduo. O elemento essencial para a existência do autoconflito é o desejo de algo que não possui.

A partir da concepção individual, o conflito pessoal pode contaminar toda uma organização social, pode remover e inserir políticos e governo, pode estabelecer competição e fornecer mecanismos de troca e negociação, razão pela qual a atribuição de significados e a valoração de especificidades que condicionam os atributos éticos, morais e subjetivos do indivíduo, assim como o espaço no qual está inserido, é importante para a análise do conflito. Nas palavras de Simmel (2011, p. 570):

O indivíduo não atinge a unidade de sua personalidade exclusivamente por uma harmonização exaustiva, de acordo com as normas da lógica, objetivas, religiosas ou éticas, do conteúdo de sua personalidade. Ao contrário, contradição e o conflito não apenas precedem esta unidade, mas são nela operativos a cada momento de sua existência. Da mesma forma, não existe provavelmente nenhuma unidade social onde as correntes convergentes e divergentes entre os seus membros não estejam inseparavelmente entrelaçadas.

O indivíduo é criado dentro de uma estrutura com especificidades inerentes ao tempo, local espacial, organização, sentimento

e hierarquia. Essas estruturas contribuem para a formação do ser e estabelecem os seus valores e as normas que serão obedecidas. Outro elemento importante na análise dos conflitos é o *desconhecido*; o que sentimos, através de manifestações efêmeras e que estão em constante mutação, pode ou não desencadear insatisfações e conflitos.

Richter Reimer (2021, p. 62) expõe com muita clareza como o indivíduo racionaliza e interpreta os atos e fatos:

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

Para a análise dos conflitos que emergem por ocasião do relato da cura em At 3,1-10, é importante o estudo dos campos, procurando exemplificar e discutir os aspectos conflituosos que desencadeiam a cura, instrumento utilizado por Jesus para minimizar sentimentos antagônicos e respeito ao próximo. Eis a narrativa bíblica:

1 E Pedro e João subiam juntos ao Templo à hora da oração, a nona. 2 E era trazido um homem que desde o ventre de sua mãe era coxo, o qual todos os dias punham à porta do Templo, chamada Formosa, para que pedisse esmola aos que entravam. 3 O qual, vendo a Pedro e João que iam entrando no Templo, pediu que lhe dessem uma esmola. 4 E Pedro, com João, fitando os olhos nele disse: Olha para nós. 5 E olhou para eles, esperando receber deles alguma coisa. 6 E disse Pedro: “Não tenho prata nem ouro; mas o que tenho isso te dou. Em Nome de Jesus Cristo, O Nazareno, levanta-te e anda.” 7 E, tomando-o pela mão direita,

o levantou, e logo os seus pés e artelhos se firmaram. 8 E, saltando ele, pôs-se em pé, e andou, entrou com eles no Templo, andando e saltando, e louvando a Deus. 9 E todo o povo o viu andar e louvar a Deus. 10 E conheciam-no, pois era ele o que se assentava a pedir esmola à Porta Formosa do Templo; e ficaram cheios de assombro e espanto, pelo que lhe acontecera.

Analisando o texto, verificamos a existência de vários campos que nos possibilitam a análise de conflitos sob várias perspectivas, dentre eles o *autoconflito* e o *conflito estrutural*. Ambos nos colocam em um posicionamento em relação a nós mesmos, ao outro ou a um grupo, o que desencadeia conflitos estruturais, tais como: espaços físicos (a porta Formosa, o espaço interno e externo do templo), sentimentos e atitudes de conformidade, resiliência e louvor por parte do coxo; escuta, atenção e proação de Pedro; admiração e assombro por parte do povo. Após a cura, o coxo seguiu Pedro e João, e Pedro então dirige uma fala crítica ao povo, junto ao pórtico de Salomão, cujo conteúdo é característico dos discursos apostólicos ao povo e aos dirigentes judeus em Atos dos Apóstolos.⁵⁵

Às vezes, talvez como o coxo da narrativa, o indivíduo utiliza estratégias para vencer os conflitos, como 'o deixar passar,' numa atitude de 'varrer para debaixo do tapete.' Algumas características do relato bíblico que trabalhamos demonstram que o coxo adotou esta última, conforme Grün (2016, s/p.):

a pessoa percebe perfeitamente a sujeira. Sabe que há muita imundice, mas ela não consegue colocar essa sujeira para fora e jogá-la no lixo. O que essa pessoa faz é varrer a sujeira para debaixo do tapete, de modo que não possa mais ser vista. Mas a sujeira permanece dentro de casa, e algum dia será notada.

Na perícope, pode-se entender que essa era a condição do paralítico, desde o nascimento até a sua cura. O conflito emerge e fica

em evidência após a sua exaltação e seu louvor por ter sido curado. E através desse fato, outros conflitos vieram à tona, sendo eles de base religiosa e que culminaram em perseguição aos cristãos, que começavam a se organizar como grupo dissidente do judaísmo após a ressurreição de Jesus.⁵⁶ Os embates e debates, bem como perseguições e morte fizeram parte desses conflitos. Na percepção de Grün (2016, s/p.), contudo,

negar a existência de conflitos por amor a um valor supostamente alto dado a uma união é algo que acontece, sobretudo, em grupos mais fechados e em comunidades marcadas por ideais elevados. Os conflitos contradizem o ideal exibido por aquela comunidade, de modo que, especialmente nas comunidades religiosas, há grande dificuldade em enfrentar abertamente as desavenças.

O Novo Testamento procura estabelecer um liame entre a vida de Jesus e a continuidade de seu ministério após sua crucificação, o que representa uma dualidade: a morte na cruz e a vida através da ressurreição. Essa continuidade se fez por meio da missão de mulheres e de homens, como Pedro, Estevão, Priscila, Paulo, entre outros. “A ‘salvação de Deus,’ prometida pelos profetas e tornada experiência histórica em Jesus de Nazaré, é proposta a todos os homens graças ao testemunho dos enviados, dos quais Paulo é o representante e o modelo” (FABRIS, 1991 p. 34). Como visto em textos acima mencionados, contudo, a messianidade de Jesus não foi acolhida pacificamente por todos os grupos judeus no início do cristianismo.

Desta forma, o próprio livro bíblico de Atos dos Apóstolos torna-se fonte de pesquisa para compreender conflitos religiosos, que afetavam a vida das pessoas. Jesus pretendia que as pessoas falassem e escutassem uma só voz, porém, vários textos demonstram opiniões divergentes.

Apesar da proclamação boa nova, os conflitos não foram solucionados de imediato e completamente, e repercutem até hoje. Às vezes, muitos preferem viver de aparências sociais harmônicas do que enfrentar o problema. At 3,1-10 e a perícopes seguinte mostram como Pedro, João e o coxo enfrentaram aquela sua situação.

CONFLITOS INTERNOS

Os conflitos internos não ficam em evidência, mas através da cura, o paralisado salta de um lado para outro demonstrando alegria e satisfação por causa da sua cura (At 3,8). Ele passou da condição de homem doente e mendicante para um homem com dignidade estabelecida⁵⁷. Aquele que vivia às margens da sociedade agora se torna o ator principal naquele pórtico do templo. Essa experiência de libertação havia sido profetizada por Is 35,6: "Então os coxos saltarão como cervos"

A narrativa da cura do coxo é repleta de significado, também no âmbito das representações. Richter Reimer (2021, p. 64) entende a representação do corpo como campo repleto de conflitos internos:

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

57

Situação semelhante está apresentada na cura do cego Bartimeu (Mc 10,46-52), ver Richter Reimer (2021).

Após a cura do paralítico inicia-se textualmente a apresentação de um conflito estrutural, pois a partir desse episódio aparecem os relatos de perseguição aos discípulos de Jesus e às pessoas que vão aceitando Jesus como Messias, e esses relatos culminam, inclusive, na conversão de Paulo (At 9).

Em várias narrativas de cura, o elemento *vontade* é o que faz com que o indivíduo manifeste seu interesse de ser curado. Aqui, no caso e diferente do cego Bartimeu (Mc 10,46-52), o coxo era dependente de outras pessoas (At 3,2), que o colocavam para mendigar junto à porta Formosa. A iniciativa ou a ação dele era pedir esmola; a iniciativa de sua cura parte de Pedro e João (3,4), justamente por meio do olhar atentamente. Essa vontade expressa vincula o público e o privado e os sentimentos antagônicos. Podemos imaginar que a vontade em ser curado existia, porém e de acordo com as prescrições judaicas, a incapacidade do paralítico era motivo de discriminação religiosa e social: “A doença é quase sempre vista como punição que vem do Senhor por causa do não cumprimento de sua vontade” (RICHTER REIMER, 2021, p. 64).

A dependência do coxo deriva de sua doença e da sua própria conformidade com sua incapacidade: doente desde o ventre materno, a dependência de outras pessoas que todos os dias o levavam à porta Formosa fazia com que ele se percebesse um excluído, necessitado e que as pessoas que adentravam o templo eram melhores do que ele, cabendo a eles a doação através da esmola.

Assim sendo, o pedido de esmola realizado pelo paralítico representa uma situação específica e perpassada por significados, em que valores e normas se atravessam no mesmo espaço, dependendo de qual lado se está – atravessando a porta Formosa para realizar serviço religioso no templo ou assentando-se ali para mendigar. O lugar para a mendicância foi escolhido de forma estratégica, visto que por ali passava muita gente, especificamente por causa do templo. No judaísmo daquela época, dar esmola era entendido e praticado no

sentido de beneficência, inspirada por compaixão, sobretudo para com os pobres, [no sentido do] exercício da justiça, [...sendo] que a justiça e a compaixão para com os pobres se encontram muitas vezes juntas [...fazendo parte] na concepção judaica da vida virtuosa. (BORN, 1977, p. 473)

Em sentido material, a esmola é considerada em Atos como uma característica religiosa e social, que alerta contra o perigo do apego às riquezas (cf. Lc 12,33-34).⁵⁸ Ao mesmo tempo, a esmola pode denunciar a desigualdade social, fruto da injustiça humana (Dt 15,4; At 4,34). Pedir esmola era uma situação humilhante e vergonhosa para os indivíduos, não havendo outra alternativa para os deficientes, cegos e coxos. Na porta Formosa, a mendicância demonstrava a posição social dos indivíduos: “em consequência da situação social daqueles tempos, os cegos e os pobres eram obrigados a mendigar [...], assentados à beira da estrada (Lc 18,35; cf. Mt 9,27; 20,30 par.; Jo 9,8) ou nas portas dos templos” (BORN, 1977, p. 971).

O pedido de esmola desse personagem anônimo de Atos teve como resposta não uma esmola, mas a cura “em nome de Jesus Cristo, o Nazareno” (3,6). Aqui, Pedro utiliza uma fórmula de cura (4,10), já usada no final do séc. I. Jesus delegou o poder da cura para seus seguidores. Desta forma, Pedro percebe a necessidade daquele indivíduo e destina seus esforços para libertá-lo daquela penúria e não apenas minimizar seu sofrimento, o que ocorreria se lhe concedesse apenas a esmola. Ao curar aquele homem, os discípulos estavam repetindo os gestos de Jesus, como no caso da cura do paralisado de Cafarnaum (Lc 5,17-26), devolvendo-lhe a dignidade de vida.

Após a cura, percebemos emergir um conflito existente entre grupos distintos no judaísmo. Assim, os textos bíblicos não silenciam conflitos, mas também representam caminhos para a sua solução. Esse esforço, contudo, nem sempre tem bom êxito, mas resulta em

prisão e castigos (At 4,1-3). Em todo caso, no caminho para superação de conflito, especificamente por meio do discurso ou da pregação de Pedro, geralmente existem, em sua constituição, exemplos e orientações para que o indivíduo e a coletividade superem as suas deficiências e as vença, abrindo enxergar novos horizontes.

As históricas bíblicas envolvendo conflitos são histórias arquetípicas. Elas não falam apenas do passado. Mais do que isso, são representações de cenas universais, tão presentes hoje quanto naquela época. São como janelas pelas quais olhamos e vemos a beleza da paisagem. Essas representações nos fornecem perspectivas de como podemos ver a realidade. As imagens bíblicas nos mostram as estruturas arquetípicas contidas também nos conflitos da realidade (GRÜN, 2016, s/p.).

Na períclope analisada, há diferentes tipos de expectativas capazes de gerarem conflitos, principalmente em relação à concentração de poder associada à religião, que geralmente se configura como manipulação da fé como instrumento de exclusão social. O mendigo ansiava por receber uma esmola, inicialmente resignado com a sua situação de discriminado e excluído. Porém, Pedro e João mudam a ênfase da esmola para o milagre da cura, desafiando os interesses da grande maioria que estava no templo. O desafio foi demonstrar que não precisavam de um espaço determinado para a manifestação de Deus, mas sim de um corpo, de uma crença, do poder em relação (RICHTER REIMER, 2021) que se manifesta, aqui, por meio da ação de Pedro para com o necessitado.

No entanto, como se pôde notar, tal experiência não implica apenas uma conotação espiritual. O próprio texto deixa transparecer o contexto em que o personagem estava inserido e suas tensões políticas e sociais, visto que a cultura judaica não desvinculava a esfera espiritual da temporal.

A situação de discriminação de pessoas doentes e sua dependência em relação a familiares e pessoas amigas ainda é refletida em

nosso mundo atual. O abismo sociocultural parece aguçar-se principalmente nos períodos eleitoreiros, onde os escolhidos e bons estão dentro dos templos e os mendigos sociais estão à margem de toda a organização social, gerando ou visibilizando conflitos mais complexos que envolvem interesses, direitos, deveres, religião, poder e a própria estrutura do Estado.

CONFLITO ESTRUTURAL EVIDENCIADO PELA CURA

A porta do templo denominada de “Formosa” já pressupõe ser um local de grandiosidade, de beleza, de luxo. Contudo, do lado de fora, há presença de excluídos que representavam a pobreza e a marginalização social: “Trouxeram então, um homem que era aleijado de nascença, e que todos os dias era deixado à porta do Templo, chamada Formosa, para pedir esmola aos que entravam” (At 3,2).

Essa porta também era conhecida, segundo a Bíblia de Jerusalém (2004, p. 1905, nota “n”), como “porta coríntia”, localizada ao leste do templo, no pátio exterior, também chamado “átrio dos gentios”, que servia de acesso ao pátio interno.

Flávio Josefo (2013, p. 1561) informa que esta porta já foi palco de vários acontecimentos, dentre eles a revolta dos Macabeus:

Mandaram em seguida reunir o povo diante da porta de bronze da parte inferior do Templo, que está voltada para o oriente [...e] porque o Templo na maior parte, era adornado com as dádivas que eles tinham oferecido, [... e] mas também, viam-se naquele mesmo Templo as ofertas que eles haviam feito, em todos os tempos.

É através da porta que o indivíduo possui acesso a determinados locais, sendo ela geralmente o obstáculo que impede

a entrada dos excluídos. Em textos bíblicos, representa o acesso a felicidade, é através dela que é “permitindo ou impedindo aos homens (em Ap 3,20 a Cristo) o acesso à felicidade escatológica (o Reino de Deus)” (BORN, 1977, p.1202). Mas agora estamos diante de um conflito social, que vem à tona por meio da cura do paralítico.

Podemos entender que as portas, como lugar de acesso ao templo, também foram utilizadas com a noção de um espaço dividido, marcando diferenças socioculturais, de gênero e religiosas, como o acesso ao ‘átrio dos gentios’ ou ao ‘átrio das mulheres’. Na atualidade não é constante esta divisão expressa, vez que “todos são iguais perante a lei” (Art. 5º da Constituição da República Federativa do Brasil), porém, no aspecto social, não há muitas mudanças. Ainda hoje, encontramos muitos mendigos pedindo esmola nas portas de templos.

Esta divisão espacial, associada à discriminação do doente e às hierarquias sociais, foi um dos motivadores casuais da ação curadora de Pedro, visto que ele teve que entrar por aquela porta. Após a cura, dirigiram-se ao pórtico de Salomão, uma colunata à entrada leste do templo, onde Pedro falou ao povo reunido (At 3,11-26). Essa fala foi um claro testemunho de Jesus como Messias, morto e ressuscitado, motivo de discordância entre o povo judeu. Leslie (2021, s/p.) define que “uma discordância pode nos tornar mais agressivos e nos tentar a atacar, ou nos induzir a recuar e reprimir nossas opiniões para evitar o conflito”. No caso, a discordância teve duas reações: a prisão de Pedro e João, por um lado, e a adesão de uma parte das pessoas que ouviram as palavras de Pedro (At 4,4).

A partir dessas observações e da compreensão de alguns elementos contidos no texto, podemos perceber a existência de vários conflitos. No campo psicológico, pressupõe que o coxo já estava acostumado à situação vivida, visto que sofria de sua incapacidade desde o ventre da mãe, o que lhe obriga, na mentalidade da época, a uma situação de discriminação e conformidade.

O diálogo entre esse deficiente e Pedro demonstra um conflito de percepção. O coxo acreditou que eles lhe dariam uma esmola, conforme estava pedindo, e Pedro afirma: “olha para nós” (v. 4). E o coxo permanece olhando atentamente, crendo que seria possível adquirir algum benefício dos apóstolos. O que lhe deram, contudo, não era esmola; era muito mais! Ofertaram-lhe o que tinham: a cura em nome de Jesus Cristo, o Nazareno. Não houve entre os protagonistas uma negociação, porém, houve a demonstração de poder, um poder imensurável, que dominou e ultrapassou as expectativas daquele pobre homem.

O campo social em que está inserido o aleijado demonstra claramente a dualidade entre as forças sociais e religiosas, tanto que, após receber a cura, aquele homem entrou com Pedro e João no templo, “saltando o louvando a Deus” (3,8). Com isso e pelo fato de ser conhecido do povo, chamou a atenção de todos que ali estavam. Num primeiro momento, como vimos, admiração e assombro tomaram conta de todos por causa do milagre vivenciado⁵⁹. Depois, são apresentados os motivos do conflito religioso e das medidas tomadas.

Observamos a existência de forças que possuem vetores de diferenças e semelhanças entre indivíduos, classe, status, condição física e intelectual, e são estas forças que atribuem e valoram normas e penalidades.

Ao caso da distância social entre o deficiente, na Porta Formosa, Pedro e João não poderiam ser percebidos se não houvesse um liame de significados que os associasse: os interesses, direção e conteúdo social e religioso, pois aos apóstolos foi dada autoridade de curar os doentes (Mc 6,13; Mt 10,8). Esse dom, juntamente com o testemunho do ressurreto, poderia suscitar suspeita e causar alvoroço, o que de fato aconteceu.

59

Temos aqui uma amostra do que seja a experiência do poder sagrado, que como fenômeno religioso é nomeado de ‘tremendo e fascinante.’

Mesmo que Pedro e João conhecessem as causas de conflitos estruturais em nível religioso, não se abstiveram de agir, quando foram deparados com a vida sofrida e marginalizada daquele homem. Ambos manifestam compaixão solidária, a doação do que eles possuíam, procuram direcionar o bem-estar e a cooperação de uns para com os outros. Há um envolvimento e interesse mútuo, a existência de um *nós*, de forma que Pedro chama a atenção: “olhe para nós!” A atividade missionária dos apóstolos logo será alvo de suspeita e conflito, aparentando ser uma ameaça à lei judaica e ao sistema religioso vigente.

No templo, a expectativa é que as pessoas ali reunidas caminhem para um comportamento de negociação e satisfação mútua, porém, certas visões e posturas representam um comportamento autoritário, oriundo das tradições e normas que impunham o acesso ao templo por algumas pessoas. É certo que isso não está em consonância com o Sl 82 (cf. Mt 23,1-7).

Compreender a dualidade social, comparando os aspectos interno e externo, é importante para entender a representatividade dos espaços sagrados para a realização da cura, assim como a necessidade do culto, de acordo com a suposta origem do mal físico ou psíquico. O encontro com o coxo mendigo à porta Formosa pode ter sido casual, mas significativo para a realização da cura e, portanto, para a restauração da dignidade plena da vida e da coesão social:

Se o pressuposto bíblico da doença é uma violação da lei sagrada, então o retorno à obediência seria o elemento propiciador da cura. O pecado e tudo o que ele implica só pode ser perdoado por Deus e/ou seu representante, que cura e perdoa com uma palavra ou gesto. O perdão, portanto, torna-se imprescindível para a superação do Mal através (do agente) de Deus, o qual restaura a vida pessoal e sociocultural da pessoa. Restabelecem-se os vínculos de pertença, adesão e fidelidade com Deus, e a cura torna-se expressão pública e visível deste perdão e superação do Mal (RICHTER REIMER, 2021, p. 67).

A exemplo de Jesus, o cuidado com os pequeninos está em evidência na práxis de Pedro e João, cujas curas ultrapassam barreiras físicas e psicológicas, porque estão ligadas à fé. Jesus havia ensinado que se um indivíduo tivesse a fé do tamanho do grão de mostarda, poderia mover montanhas (Mt 17,20). A cura está vinculada ao perdão, à aceitação, à humildade, ao amor a si mesmo e ao próximo. Assim sendo, os conflitos existentes podem ser uma força motriz para que o indivíduo ou toda sociedade percebam o que é melhor para que as curas sejam efetivadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto bíblico em Atos 3,1-10 é riquíssimo em oferecer subsídios para uma interpretação da realidade em que as pessoas viviam naquele tempo e contexto. São vários os elementos históricos, teológicos e sociais contidos na perícópe, principalmente os que estão relacionados com situações de doença e discriminação.

A partir da observação de conflitos foi possível perceber que o mesmo expressa um inconformismo com determinada situação, que se inicia através de um indivíduo conformado à sua situação espiritual e social, mas que pode tomar outro rumo e assumir uma dimensão de grande monta, podendo abalar estruturas organizacionais. Aqui reside a importância de buscar compreender os conflitos socioculturais presentes no texto.

A perícópe de At 3,1-10 pode servir como exemplo de que conflitos como esse podem emergir para enfrentamentos de grupos de interesse, como ocorreu após a cura do paralisado na Porta Formosa. Ao mesmo tempo em que o paralisado curado adentra o templo saltitando - o que representa uma vitória pela paralisia que lhe acometia, é lançada também uma proposta para a cura da paralisia social por meio da continuidade das obras de Deus, conforme a práxis de Jesus.

A cura do paralítico, fora do templo, demonstra claramente que não é necessário um espaço específico para que Jesus esteja presente, perdoando, acolhendo e curando. A boa nova não está adstrita aos muros, ao contrário, extrapola todos os limites físicos e humanos.

A partir do conflito de interesses distintos, implícito entre o pedido de esmola e a reação de Pedro e João, a narrativa mostra que é possível conter e resolver conflitos por meio da acolhida e da solidariedade. A compreensão dos “eus” e dos campos sociais através de uma perspectiva religiosa científica, como buscamos demonstrar, intenciona promover a possibilidade de promover um mundo melhor, que saiba elaborar e superar conflitos, onde o amor ao próximo prevalece, independente da sua condição.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. BÍBLIA DE ESTUDO DO EXPOSITOR. 2015.

BORN, A. VAN DEN. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1977.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, de 05 de outubro de 1988. www.planalto.gov.br

GRÜN, Anselmo. **Conflitos**: como suportar e resolver situações difíceis. Tradução: Carla Koch. Petrópolis: Vozes, 2016.

JOSEFO, Flávio. **A história dos Hebreus**. Tradução: Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 2013. (*Kindle*)

LESLIE, Yan. **Em conflito**: por que as discussões estão nos distanciando e como podem nos unir. Tradução: Lígia Azevedo. Cotia: Latitude, 2021.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das mãos**: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC Goiás, 2021. E-book gratuito.

SILVA, Marcos José Diniz. O conflito social e suas mutações na teoria sociológica. **Qualitas Revista Eletrônica**, v. 1, n. 2, p. 1-12, 2011.

SIMMEL, Georg. O Conflito como Sociação. Traduzido: Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Revista Brasileira de sociologia da emoção**. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/SimmelTrad.pdf>. Acesso em: 15 out. 2021.

STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.



9

José Geraldo de Gouveia

**O CHORO DE JESUS
EM JOÃO 11,35
NA PERSPECTIVA
DO AMOR E DA CURA**

DOI: 10.31560/pimentacultural/2023.97877.9

INTRODUÇÃO

A primeira manifestação clara e audível da vida humana no momento do nascimento se dá através do choro. Dependendo da maneira que o neonato chora já sinaliza seu estado de saúde e vitalidade. Uma parturiente respira aliviada quando ouve o choro de seu recém-nascido. O choro neste momento singular é a expressão clara de que o sopro de vida prevaleceu: corações acelerados, mas aliviados. A tensão do choro se transformou em lágrimas de alegria. João, no seu evangelho, descreveu este momento do seguinte modo: “Quando uma mulher está para dar à luz, entristece-se porque a sua hora chegou; quando, porém, dá à luz a criança ela já não se lembra dos sofrimentos, pela alegria de ter vindo ao mundo um ser humano” (Jo 16, 21). Ao choro do recém-nascido o coração materno se enche de alegria. A partir do nascimento até à morte, o choro será uma realidade na história de cada pessoa, não necessariamente como sinônimo de coisas negativas. Mas existe uma visão constrangedora em relação ao choro, principalmente em se tratando de um homem que chora, por causa dos preconceitos socioculturais e de costumes.

Não obstante esta dificuldade em lidar com o choro, ele faz parte da vida, da história, e conseqüentemente da literatura. As narrativas bíblicas, por exemplo, expressam uma série de situações, como acontece efetivamente na vida, onde chorar é expressão de dor, de amargura ou de uma situação que clama por piedade. Até porque o choro é uma característica especificamente humana, universal. As lágrimas são instrumentos de comunicação espontânea, capazes de representar certas situações melhor do que palavras. Entretanto, o choro pode externar também situações conflitivas: se transformar em denúncia sem o uso de palavras.

Neste estudo, a proposta é evidenciar não só a importância do choro como parte importante da existência humana, mas demonstrar também que os textos bíblicos podem oferecer importantes

contribuições neste sentido. A história bíblica é feita a partir de uma realidade muito concreta. Mulheres e homens no contexto bíblico são pessoas que experimentaram a mesma realidade inerente a todo ser humano. Incluindo aqui o homem Jesus de Nazaré, que na Epístola aos Hebreus recebe do autor a seguinte afirmação: “Com efeito, não temos um sumo sacerdote incapaz de se compadecer das nossas fraquezas, pois ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado” (Hb 4,15). Noutras palavras, pode-se afirmar que Jesus experimentou todas as emoções humanas, alegres e tristes, inclusive o choro. Mas o que teria levado Jesus às lágrimas? Chorar é uma característica humana, mas a razão do choro nem sempre fica evidente. Quando alguém chora, gera certo constrangimento. Existe uma cultura do ‘engolir o choro’. Especialmente quando se trata do ‘choro masculino’. Não raro, expressões como estas ainda podem ser ouvidas: “Homem não chora”; ou, “isso não é coisa de homem”.

Essa visão preconceituosa e machista sobre o choro se relaciona com outras características sobre a figura masculina, igualmente preconceituosas. Inclusive na Bíblia Hebraica existe um arquétipo da figura masculina como o progenitor dominante e da mulher ideal, que deve ser mãe, ser sofredora, ser capaz de orar, de chorar e padecer pelos filhos. Os mesmos textos bíblicos, entretanto, demonstram várias situações de choro masculino e feminino, afinal se trata de uma característica humana que não depende de gênero. Os termos utilizados nas narrativas bíblicas para descrever o lamento, o pranto e o choro, podem ser analisados com maior precisão, quando se observa as línguas originais em que foram redigidos. As traduções não expressam totalmente o que foi escrito no original.

O CHORO NO MUNDO BÍBLICO DO ANTIGO TESTAMENTO

Em hebraico o verbo *bkh* (*bāḵâh*), chorar, denota um ato comum a todos os seres humanos e é atestado em todas as línguas semitas (HAMP, 1988, p. 1295). Na *Septuaginta* a tradução de *bāḵâh* é normalmente *klaiô*, que significa chorar, gritar. Expressa também a mágoa profunda ou o pranto pelos mortos (MCCOMISKEY, 2000, p. 1141). Outra palavra usada para descrever a lágrima, o choro, o pranto é *dama'* com suas derivações próprias da língua hebraica (SCHÖKEL, 1997, p. 159). O Hebraico *bekî* é a forma nominal de *bāḵâh* (chorar) e é a palavra mais comum em hebraico para o choro (MCCOMISKEY, 2000, p. 1141). O que se pretende salientar neste trabalho, entretanto, é que independente da palavra que o Antigo Testamento usa para descrever o pranto, a lamentação, o ato de chorar é uma característica marcante na história bíblica do Antigo Testamento. Basta recordar o choro de Abraão por ocasião da morte de sua esposa Sara (Gn 23,1-2); José chora perante seus irmãos (Gn 43,30); Raquel chora pelos filhos que não mais existem (Jr 31,15); figuras inanimadas também choram, como por exemplo, a cidade de Jerusalém que chora pela destruição de seus filhos (Lm 1,1-2.16). É importante ressaltar que alguns detalhes referentes ao choro no Antigo Testamento, somente são percebidos no texto hebraico massoreta; as traduções convencionais não conseguem expressar certos aspectos singulares da língua hebraica (GUERTZENSTEIN, 2019, p. 81-82). No total, o choro está registrado 1.058 vezes no Antigo Testamento (STRONG, 2002, p. 231).

Como salientado, o choro pode expressar uma grande variedade de situações. Enquanto manifestação das emoções humanas, o ato de chorar pode variar bastante, desde o choro ruidoso, desesperado, ao choro silencioso, sereno. Pode ser também um choro raivoso ou aquele que exprime uma humilhação sofrida; às vezes,

é um lamento pedindo perdão. Há também o choro como expressão de alegria incontida. As lágrimas não expressam, portanto, sempre as mesmas emoções. No mundo bíblico, não só o contexto, mas também as palavras exprimem estas variações em relação a quem chora. Isto porque,

o choro do adulto sugere que este ocorre a partir da interação entre fatores pessoais biológicos (hormônios e estado físico), fatores psicológicos (características individuais e personalidade) e fatores situacionais (normas sociais e ambiente). O fenômeno biológico envolvido na produção de lágrimas, nas contrações faciais e, às vezes, nos ruídos audíveis é um reflexo psicogênico, resultante da interação entre as áreas límbicas do cérebro que regulam a experiência consciente das emoções internas e das respostas fisiológicas. Importante ressaltar que a produção de lágrimas no choro é uma característica exclusivamente humana (LEJDERMAN; BEZERRA, 2014, p. 47).

Isto significa que as palavras variadas, que são empregadas na Bíblia para descrever o choro, têm por base, evidentemente, aquilo que acontece na vida das pessoas de todas as épocas, lugares e situações. A história bíblica é uma narrativa plenamente humana, com todas as características que são próprias da humanidade, inclusive o lamento, o choro.

O CHORO NO TEXTO GREGO DO NOVO TESTAMENTO

Da mesma forma que o texto hebraico massoreta possui termos variados para expressar o choro, o lamento, os textos neotestamentários também os possuem. No texto grego

empregam-se vários verbos para expressar esta gama de emoções. *Klaiō*, "chorar", "gritar", expressa a reação

imediate e externa do homem diante do sofrimento. *Koptō* ressalta o aspecto do luto público, que se pode manifestar em vários costumes tais como: bater no peito, fazer cortes em si mesmo, lamentar ou cantar endechas fúnebres já existentes (cf. também *thrēneō*, "lamentar", "cantar um lamento ou endecha"; *pentheō*, "prantear", "lamentar"). *lypeō* abrange a gama mais larga, desde a dor física até o pesar no íntimo; de modo geral significa, no ativo, "causar dor", e, no passivo, "ficar magoado". Aqui também se examinam *brychō*, "ranger os dentes"; *pentheō*, "lamentar"; e *stenazō*, "gemer" (MCCOMISKEY, 2000, p. 1141).

Mesmo tendo pontos comuns, cada uma dessas palavras citadas tem características próprias. Desses termos, o mais usado é *Klaiō*, empregado quarenta vezes no Novo Testamento (NESTLE; ALAND, 1987, p. 1037). São inúmeras situações referentes ao choro, ao lamento, ao pranto, à tristeza etc., descritas nas páginas neotestamentárias. Vários personagens do Novo Testamento vivenciaram alguma forma de lamento, de choro. Todos os evangelhos abordam esta temática. Fazendo alusão a Jeremias, Mt 2,18 narra o choro de Raquel, lamentando os filhos que não existem mais; Mt 26,75 descreve o choro amargurado de Pedro após ter negado Jesus. Em Mc 5,39, Jesus questiona o motivo do choro por ocasião da morte da filha do chefe da sinagoga e a traz de volta à vida. Após a crucificação de Jesus seus discípulos choraram sua morte (Mc 16,10). Nas bem aventuranças de Lucas, Jesus afirma que os que agora choram irão rir (Lc 6,21b). A caminho do Calvário, Jesus pede para não chorar por ele (Lc 23, 28). Em Jo 11,33, existe choro e comoção no sepulcro de Lázaro. Maria Madalena chora no túmulo de Jesus (Jo 20,15). Todos os textos bíblicos exemplificados aqui usam o verbo *Klaiō* para descrever o choro. *Klaiō* é usado 40 vezes no Novo Testamento (NESTLE; ALAND, 1987, p. 1037). Quando Jesus chora, em Jo 11,35, o verbo empregado é *dakryō*, termo utilizado apenas uma vez em todo o Novo Testamento (NESTLE; ALAND, 1987, p. 357). Outra palavra empregada para descrever o choro é *klauthmos*, termo utilizado nove vezes pelos redatores do Novo Testamento (NESTLE; ALAND, 1987,

p. 1038). Na maioria das vezes esta palavra descreve o sofrimento (o ranger de dentes. Mt 8,12; 13,42; 13,50; 22,13; 24,51; 25,30; Lc 13,28), e sobretudo é empregada por Mateus. Estes são alguns exemplos para demonstrar que tanto na vida como nas narrativas bíblicas o choro faz parte da caminhada.

Mesmo sendo uma característica humana e de grande importância, de modo geral o choro encontra muita resistência como expressão natural e necessária.

O choro um fenômeno complexo que envolve questões neurobiológicas, psicológicas e sociais, dependente da interação entre as experiências iniciais da vida, das características individuais que predis põem a certas formas de expressão ou inibição das emoções, do contexto social e do evento que desencadeia certo sentimento [...]. Acredita-se que o choro possibilita o retorno da homeostase do organismo através da liberação de neurotransmissores e hormônios [...]. O choro é uma habilidade natural, que com o desenvolvimento vai sendo suprimida, gerando controvérsias em relação à sua importância para regular o equilíbrio emocional e físico (LEJDERMAN; BEZERRA, 2014, p. 44-45).

Neste sentido, este estudo pretende colaborar, através de exemplos contidos na Bíblia, que o fato de lamentar, prantear, chorar etc. são atitudes naturais, normais e necessárias para uma experiência humana na sua integralidade. Sorrir e chorar são faces distintas de uma mesma 'moeda existencial'. O ser humano é razão e emoção. "Uma visão da natureza humana que ignore o poder das emoções é lamentavelmente míope [...]. Quando se trata de moldar nossas decisões e ações, a emoção pesa tanto – e às vezes muito mais – quanto a razão" (GOLEMAN, 2007, p. 30). Sem emoção a vida teria um sentido? Até mesmo essa pergunta teria razão de ser? A trajetória humana de Jesus aponta um caminho marcado pela compaixão, pela sensibilidade, emoções genuinamente humanas e humanizadas. Este vasto campo das emoções humanas foi plenamente vivido por Jesus, incluindo o choro (Lc 19,41; Jo 11,35).

JESUS VERDADEIRAMENTE HUMANO CHORA

Chorar faz parte da natureza humana. A maneira de expressar o choro pode variar bastante. “Existe uma grande diferença individual na propensão e frequência de chorar, dependendo de muitos fatores” (LEJDERMAN; BEZERRA, 2014, p. 47). A língua grega do Novo Testamento, como já mencionado, usa palavras distintas para expressar o lamento, o pranto, o choro. Contudo, o termo mais utilizado para exprimir o choro é *Klaiō*. Algumas vezes como sentimento de perda (Mt 2,18); outras como sinal de arrependimento (Mt 26,75); pode expressar aflição (Lc 6,21); compaixão (Lc 7,13); também como manifestação de tristeza (Lc 19,41).

Sendo verdadeiramente homem, Jesus também chorou. Em Lc 19,41, Jesus chorou sobre ou por causa de Jerusalém.

Antes de entrar no Templo, Jesus para. Em contraposição a 4,16-30, onde o tema da universalidade se sobrepõe ao da rejeição, e em contraposição a 9,51-55, onde o tema da não retaliação eclipsa o tema da rejeição, 19,41-44 se concentra no tema da rejeição por Jesus por parte dos líderes religiosos (19,39). A cidade, cujo nome significa “paz”, não reconhece a visita de Jesus, o agente da paz enviado por Deus (KARRIS, 2011, p. 290).

Neste episódio, o choro de Jesus é um choro profético, sentimento comum aos grandes profetas que o antecederam. A palavra que foi usada neste caso para descrever o choro de Jesus foi *Klaiō*, indicativo aoristo ativo na 3ª pessoa do singular. Indica uma ação pontual, singular. Manifesta ainda uma exclamação e um choro em alta voz (NOLLI, 1993, p. 851). Entretanto, o que foi descrito até aqui tem como propósito destacar um outro episódio em que Jesus também chora. Este fato se encontra em Jo 11,35.

Jo 11 narra o último sinal realizado por Jesus, que na dinâmica proposta por este evangelista, é o sétimo sinal. Enquanto

os evangelhos sinóticos falam sobre os milagres de Jesus, João usa a palavra *sêmeion* para descrever estes eventos miraculosos. Este último sinal é também o mais emblemático e chamativo de todo o evangelho (BARRET, 2003, p. 587). Trata-se de trazer de volta à vida uma pessoa morta em estado de decomposição. Este episódio é conhecido como a 'ressurreição' de Lázaro.

A expressão 'ressurreição' de Lázaro não corresponde, de fato, ao significado teológico de ressurreição.⁶⁰ Na verdade Lázaro não ressuscitou no sentido próprio do termo. Ele voltou à vida, mas não ressuscitado, tanto que mais tarde Lázaro foi assassinado (Jo 12,10). Quem ressuscita não morre mais; isso significa que Lázaro recebeu uma grande dádiva de voltar à vida, mas a mesma vida que tinha antes de morrer. Mas quem era Lázaro? Onde morava? Por que Jesus o trouxe de volta à vida?

No início desta perícope há uma informação interessante: o nome do lugar onde a narrativa se desenrola, Betânia. Um dos possíveis significados deste nome é 'casa do pobre'; uma outra possibilidade é 'casa de Ananias' (SAULNIER, 2013, p. 235). Mesmo sem um consenso a propósito deste nome, qualquer uma das duas possibilidades mencionadas proporciona uma reflexão à parte. No primeiro caso, Jesus é amigo e frequenta uma 'casa do pobre.' Na segunda alternativa, Jesus frequenta uma casa onde Deus age com misericórdia. Ananias significa Deus fez misericórdia (BOSCHI, 2017, p. 63). De todo modo, Betânia expressa a misericórdia ou o cuidado que Deus tem para com o mais necessitado. É oportuno lembrar que Lázaro é irmão de Marta e de Maria, amigas e discípulas de Jesus.⁶¹

60 Quando se fala sobre ressurreição dos mortos é preciso ter presente duas concepções: uma que é a restituição da vida de uma pessoa à condição de vida que tinha antes de morrer; a outra é uma nova e permanente forma de vida dada ao que tinha morrido. A segunda concepção que é propriamente o sentido bíblico (MCKENZIE, 1984, p. 791).

61 Um estudo aprofundado das discípulas Marta e Maria, ver em Richter Reimer (2018).

Outra informação que enriquece a literatura desta perícopa é o nome do personagem Lázaro. Os nomes bíblicos normalmente são verdadeiras identidades que se harmonizam com a narrativa descrita. Seria muita coincidência o redator bíblico escrever uma história cuja mensagem refletisse aleatoriamente o nome do personagem. Percebe-se que “existe uma relação significativa, em muitos casos, entre um nome bíblico e a missão a ser desempenhada pelo respectivo personagem em questão” (GOUVEIA, 2011, p. 22). Coincidência ou não, o nome Lázaro significa “Deus ajudou” (MCKENZIE, 1984, p. 535). De fato, foi exatamente o que Jesus fez ao ‘ressuscitar’ Lázaro. Ajudou não só a família enlutada, mas toda uma comunidade na compreensão de seu projeto libertador.

Existem conflitos nessa narrativa, que merecem uma atenção especial. Na proposta redacional do evangelho joanino, a ‘ressurreição’ de Lázaro, como mencionado, é o sétimo e último sinal realizado por Jesus. Sinal, no evangelho de João, corresponde ao termo milagre usado nos sinóticos. Enquanto os sinóticos preferem utilizar a palavra *dynameis* (atos de poder) para descrever um milagre, João privilegia o termo *sêmeion* – sinal (LÉON-DUFOUR, 1997, p. 166). Outra diferença é que nos sinóticos a fé é uma condição prévia para o milagre acontecer. Em João, a fé se manifesta a partir do milagre (do sinal). As atitudes miraculosas realizadas por Jesus no evangelho joanino, de fato, apontam para algo superior, um sinal indicativo e pedagógico. Geralmente para solucionar um conflito existente. Para exemplificar:

Os discípulos creem porque viram o m[ilagre] de Caná (Jo 2,11). E mais, depois da multiplicação dos pães, Jesus é reconhecido como o profeta semelhante a Moisés (Jo 6,14), e depois da reanimação de Lázaro (Jo 11,42) Jesus declara: “Eu sabia que sempre me ouves; mas digo isso por causa da multidão que me rodeia, para que creiam que me enviaste.” Os m[ilagres] têm um valor apologético e autenticam a missão de Jesus e sua pretensão de ser e agir em união com o Pai (CANGH, 2013, p. 905).

Os conflitos existentes nessa perícopes (Jo 11,1-44) se abrem em várias direções. O primeiro embate acontece com os discípulos. Devido às ameaças sofridas anteriormente por Jesus na Judeia (10,31), seus discípulos não querem voltar lá. Existe a possibilidade de serem mortos (11,16). Contudo, dois dias depois de tomar conhecimento da doença do amigo Lázaro, Jesus decide ir “no lugar onde ele estava” (11,6). Esse detalhe dos dois dias é importante, porque se Jesus permaneceu dois dias onde se encontrava e só depois foi até a casa, significa que isto se deu no terceiro dia. “O terceiro dia é o perfeito. O Evangelho de João tem uma predileção pelo sentido simbólico dos números” (MAZZAROLO, 2000, p. 138). O fato de Jesus ter permanecido ainda dois dias após receber o recado de suas amigas Marta e Maria, irmãs de Lázaro, resultou também numa outra questão. Somente no quarto dia após a morte de Lázaro que Jesus efetivamente chegou ao túmulo do amigo falecido (11,17). Esse detalhe tem ligação com uma opinião que havia entre os rabinos com relação à morte. Segundo eles, depois de três dias a alma não podia mais retornar ao corpo, não havia nenhuma possibilidade de ‘ressurreição’ (BROWN, 1999, p. 550).

Além deste primeiro conflito envolvendo o medo dos discípulos em relação à uma possível morte que os espreitava na Judeia, um outro desafio ainda maior se apresenta. Jesus já realizou seis sinais: transformou água em vinho (Jo 2,1-12); curou o filho de um funcionário real (Jo 4,46-54); curou também um enfermo na piscina de Betesda (Jo 5,1-9); saciou uma multidão com cinco pães e dois peixes (Jo 6,5-14); e por fim, realizou uma cura considerada impossível, a recuperação da vista de um cego de nascença (Jo 9). Mesmo depois de todos esses sinais, Jesus percebe que a multidão ainda não compreendeu seu projeto de vida. Ainda está presa aos milagres (sinais) e não entendeu que eles são indicativos de uma realidade muito maior.

A comunidade cristã, que ainda vê na morte a interrupção da vida, ainda não atingiu a plenitude da fé, por não ter compreendido a qualidade de vida que Jesus comunica. O medo da hostilidade do mundo nasce precisamente dessa falta de fé, que tem medo de morrer (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 472).

O temor diante da morte revela a fragilidade humana e a falta de uma fé madura, capaz de enxergar para além dos sinais realizados, que têm como propósito testificar a palavra anunciada por Jesus. Este desafio é tão grande que em Jo 12,37 o redator afirma: "Apesar de ter realizado tantos sinais diante deles, não creram nele". Esta falta de fé em Jesus é a razão de ser dos próprios sinais. Tanto é assim que em Jo 20,30-31 existe a seguinte explicação: "Jesus fez, diante de seus discípulos, muitos outros sinais ainda, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus". Isto significa que um milagre, ou sinal, termo preferido por João, não tem um fim em si mesmo, mas é uma catequese, uma pedagogia que conduz para uma maturidade cristã.

Para João, a palavra *sêmeion* descreve com precisão a atividade de Jesus, que foi uma sucessão de *sêmeia*, no sentido veterotestamentário, ou seja, demonstrações especiais da natureza e do poder de Deus e realizações parciais, embora eficazes, da sua salvação (BARRET, 2003, p. 124).

Isto implica dizer que todos os sinais realizados por Jesus no evangelho joanino tinham o propósito de formar seus discípulos(as). Jamais um sinal era realizado para chamar a atenção, ou como demonstração de poder pessoal, mas para confirmar a palavra anunciada. A falta de fé na palavra proclamada por Jesus é o centro conflitivo de todo o episódio da 'ressurreição' de Lázaro. Ela inclusive explica em grande medida as lágrimas derramadas por Jesus.

UM CHORO RESTAURADOR DE VIDAS: UMA QUESTÃO DE AMOR E DE FÉ

Os relatos bíblicos que narram o retorno à vida de alguém que tinha morrido são encontrados no Antigo e no Novo Testamentos. Com razão, são tratados com grande ênfase.⁶² Voltar dos mortos escapa à capacidade e à compreensão humana. A morte é uma realidade evidente, mas ao mesmo tempo é um espaço das últimas interrogações. O que acontece depois que o corpo deixa de existir? A consciência sobrevive ao corpo? Caso afirmativo, como deve ser essa realidade que transcende o imanente? As dúvidas são de tais proporções que normalmente duas vias são propostas. A morte corpórea finda a existência da pessoa. A outra possibilidade é um caminho que se faz no campo razoável da fé, onde a imanência não encerra em si a existência. Infelizmente, essas duas vias, muitas vezes e por várias razões, foram e são encaradas como polos antagônicos.⁶³ De um lado, no campo da fé e da religião:

Nas tradições religiosas de quase todos os povos, os elementos *espírito* e *carne* estiveram, normalmente, em campos opostos ou separados. O espírito representa a elevação, a nobreza da virtude e a estabilidade e a parte que conecta com Deus; enquanto a carne representa a fragilidade, a corrupção do ser e o pecado. Algumas correntes religiosas de cunho dualista faziam uma leitura dicotômica do ser humano e separavam a dimensão carnal da espiritual, condenando todos os prazeres corporais e, de maneira esotérica, valorizavam o espiritual (MAZZAROLO, 2019, p. 129).

62 Alguns relatos bíblicos que descrevem este tema: 1Rs 17,17-23; 2Rs 4,32-35; 2Rs 13,20-21; Lc 7,11-15; Lc 8, 49-55; At 9,36-40. Todos estes episódios, embora receberam o nome de ressurreição, na verdade trata-se de voltar a viver. Ressurreição é o que aconteceu com Jesus, não é voltar à mesma vida anterior, mas para uma realidade nova, onde a morte não existe mais.

63 Acerca do tema sobre o sentido da vida e da morte, ver ANAIS (2020).

Por outro lado, existem pesquisas em diversas áreas que só admitem o que pode ser provado de modo empírico experimental, fechando qualquer possibilidade ao transcendente, como se este campo fosse uma espécie de 'subciência'. Felizmente, nos últimos anos percebe-se uma abertura recíproca entre a ciência e a fé, sinalizando que esses caminhos diferentes buscam, em última análise, respostas para as mesmas inquietações, dentro de um princípio de complementaridade.

O princípio da complementaridade enuncia que os constituintes elementares da matéria, como os elétrons, são entidades de dupla face; à maneira de Jano, eles nos aparecem ora como grãos de matéria sólida, ora como ondas imateriais. Essas duas descrições se contradizem, e, no entanto, o físico precisa das duas ao mesmo tempo (GUITTON; BOGDANOV, 1992, p. 135).

É motivo de alegria e esperança perceber o diálogo entre a razão e a fé, ambas iluminadas pela razoabilidade. Afinal, na busca pela verdade, esta não deve ser temida. "A ciência moderna surgiu do esforço para nos libertarmos da tirania do terrorismo religioso. A verdade, naturalmente, é a Verdade, e por isso é inevitável que a ciência tenha redescoberto Deus" (GOSWAMI, 2008, p. 23).

Essa reflexão é para dizer que a fé pode não ser racional segundo os paradigmas matemáticos, no entanto, ela é razoável. Quando a fé perde a razoabilidade ela se transforma em fanatismo, perde a sensibilidade e a humanidade. É preciso humildade na relação entre razão e fé. O próprio Einstein afirmou: "Uma religião sem a razão é capenga, uma ciência sem a fé é morta" (*apud* MAZZAROLO, 2019, p. 25). A proposta de fé apresentada por Jesus é um compromisso nesse sentido, com a vida na sua integralidade, com o imanente e o transcendente, tendo por base um diálogo respeitoso, aberto e franco. Por isso que as narrativas evangélicas, como a 'ressurreição' de Lázaro, são imbuídas dessas características. Esse episódio é marcado pelo diálogo, pela ternura de uma visita solidária

e pelo choro fraternal. “Os presentes interpretam corretamente o pranto de Jesus (*vede quanto o queria!*), mas falam do seu carinho com Lázaro como coisa passada. O amor de Jesus, porém, é sempre presente” (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 484).

As lágrimas de Jesus são lágrimas de amizade, de quem ama. “Jesus é também alguém que consegue expressar seus afetos e não pode esconder sua solidariedade com quem chora” (MAZZAROLO, 2000, p.140). Todavia, o pranto de Jesus também expressa a tristeza por causa da multidão que ainda não compreendeu seus ensinamentos. Percebe-se nas entrelinhas do texto que a comoção de Jesus acontece diante do choro de Maria, irmã de Lázaro, e por causa dos comentários dos presentes que o questionavam: “Esse, que abriu os olhos do cego, não poderia ter feito com que ele não morresse?” (11,37). Conclui-se que a emoção de Jesus vai muito além do afeto por seu amigo. “O pranto de Jesus careceria de sentido se fosse devolver a Lázaro a vida física” (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 484). Suas lágrimas não são somente afeto, nem tampouco o choro fúnebre diante da finitude humana. O desenrolar dos fatos comprova isto.

Como já foi acima descrito, o grego do Novo Testamento utiliza várias palavras para descrever o ato de chorar. O termo *Klaiō* é o vocábulo mais utilizado para narrar o pranto, mencionado 40 vezes. O significado básico dessa palavra é o choro, a comoção, a dor e o lamento funéreo (BALZ, 2004, 38). Rusconi (1997, p. 194-195) é mais sucinto, diz apenas “luto, lamento, choro”. Inclusive este termo *Klaiō* aparece duas vezes no velório de Lázaro (11,31.33), exatamente no sentido de lamento fúnebre. É o choro de Maria. Este relato confirma que Jesus também ficou comovido, entretanto, a palavra usada para descrever a comoção de Jesus revela uma situação bastante diversa daqueles que choravam a morte de Lázaro. Foram dois momentos que provocaram a comoção de Jesus. O primeiro foi diante do choro de Maria, na casa (11,31) e daqueles que a acompanhavam ao túmulo (11,33). O segundo foi provocado por comentários de algumas pessoas que questionaram e duvidaram de Jesus (11,37).

Essas duas situações fizeram com que Jesus ficasse 'comovido', tradução da palavra grega *embrimaomai*, que significa estremecer, indignar-se (WALTER, 2004, p. 1179). Indignar-se é bem mais do que comover.

A partir dos motivos que levaram Jesus à 'comoção', percebe-se com mais clareza o motivo principal de seu choro. Não foi um pranto pelas mesmas razões que levaram as outras pessoas ao choro. Embora o dado emocional estivesse presente, as lágrimas de Jesus desvendaram um conflito presente na comunidade. Jesus já havia realizado uma grande catequese, sempre comprovada pelos sinais que testemunhavam suas palavras. No diálogo com Marta, ele afirmou com todas as letras: "Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim jamais morrerá. Crês nisso?" (11,25-26). A resposta de Marta a essa pergunta, embora afirmativa, acaba revelando que ela não tinha entendido plenamente o questionamento feito. A afirmação de Marta, somada ao choro de Maria e de outras pessoas, geraram o 'estremecimento interior' de Jesus (*enebrimēsato tō pneumati*), que o fez chorar. Tanto que a palavra usada para expressar o choro de Jesus é única em todo o Novo Testamento (*edakrysen*, de *dakryō*). "Este é o único lugar no Novo Testamento que esse verbo ocorre" (HENDRIKSEN, 2004, p. 517). É "um termo diferente daquele que indica o pranto ritual" (KONINGS, 2005, p. 225). Mateos e Barreto (1989, p. 484) fazem o seguinte comentário sobre o choro de Jesus: "Seu pranto não é ruidoso, mas sereno. Solidariza-se com a dor, não, porém, com a desesperança". Pode-se dizer, portanto, que é um choro solidário que expressa amor, consolo. Nesse ponto é oportuno lembrar que em Ap 7,17 existe um substantivo para descrever lágrima que tem a mesma raiz de *dakryō*. Trata-se de *dakryon*, cujo contexto afirma que Deus enxugará toda a lágrima. É possível suspeitar, portanto, que essas lágrimas de Jesus servem também para 'enxugar' as lágrimas de Marta e Maria. São lágrimas que curam. "O verbo *dakryō*, usado em 11,35, não significa lamentar. Essas lágrimas eram a expressão de amor, amor não

apenas por Lázaro (como os judeus pensaram, 11,37), mas também por Maria, Marta e outros” (HENDRIKSEN, 2004, p. 517). O choro de Jesus restaura e cura. São lágrimas do mais genuíno amor curativo.

UM CHORO DE AÇÃO DE GRAÇAS

Quando o apóstolo Paulo afirmou que em tudo é preciso dar graças (1Ts 5, 18), certamente ecoava em seu coração aquilo que Jesus ensinou e viveu. Agradecer quando tudo está de acordo com o esperado, planejado, não é exigente nem difícil. Todavia, agradecer quando se depara com o imprevisto, com a perda de um ente querido, é uma tarefa que exige extrapolar aquilo que a compreensão humana possibilita. É preciso adentrar no âmbito da fé. O choro de Jesus na por ocasião da morte de Lázaro é um grande ensinamento neste aspecto da fé. Primeiro Ele ensina que o pranto não é falta de fé. Trata-se de emoção, de sentimento, de expressão humana. No mesmo episódio, entretanto, Jesus ensina o que significa ter fé, acreditar quando as faculdades humanas não conseguem enxergar além das aparências imanentes; ver além do luto sem esperança, libertar-se da antiga concepção da morte, como os que não conhecem a vida (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 484).

Após todo o conflito enfrentado por Jesus diante da morte de seu amigo Lázaro, sua atitude surpreende a todos, isso antes de chamar Lázaro de volta à vida. Foi uma surpresa que antecede o 'sinal' que será realizado. Trata-se da oração feita por Jesus diante do túmulo, onde o corpo de Lázaro já se encontrava em decomposição: “Senhor, já cheira mal: é o quarto dia!”, disse Marta (11,39). Apesar dessa advertência, Jesus ergue os olhos e diz: “Pai, dou-te graças (*eucharistō*) porque me ouviste. Eu sabia que sempre me ouves; mas digo isto por causa da multidão que me rodeia, para que creiam que me enviaste” (11,41-42). No restante do evangelho

joanino, o verbo *eucharistein* aparece apenas em 6,11.23, no contexto da multiplicação dos pães e dos peixes, clara referência à Eucaristia (BARRET, 2003, p. 609). Dizer 'dou-te graças' numa festa de aniversário pode ser expressão de fé, mas é antes de tudo motivo de alegria, comemoração. Mas como agradecer a Deus diante do corpo de um amigo querido em decomposição? Com certeza esse gesto de Jesus tem muito para ensinar.

Normalmente, um agradecimento é um gesto de civilidade, de educação e de reconhecimento por algo recebido. Para exemplificar, não é habitual alguém agradecer um presente antes de recebê-lo. Mas o que Jesus faz vai exatamente nessa direção oposta. Começa com uma palavra de agradecimento, literalmente, "eu dou graças"; ou "eu agradeço"; *eucharistō*, presente do indicativo ativo, 1ª pessoa do singular de *eucharisteō* (NOLLI, 1986, p. 440). Esse agradecimento que Jesus dirige ao Pai é proferido antes do 'sinal' acontecer, isto é, antes de Lázaro voltar à vida. Isso significa que a confiança de Jesus em relação ao Pai é total. Tanto que a narrativa que segue explicita exatamente esta confiança. "Eu sabia que sempre me ouves" (v. 42a). O contexto mostra que esta confiança faltava à comunidade; "mas digo isso por causa da multidão que me rodeia, para que creiam que me enviaste" (v. 42b). Portanto, o choro de Jesus, além de afeto, é uma ação de graças, uma eucaristia pela vida que é um dom de Deus.

Dá graças ao Pai, que tudo lhe deu (3,55). Por isso não precisa pedir. É a segunda vez que Jesus pronuncia uma ação de graças. A primeira (6,16) teve como objeto os bens criados, o alimento já existente: deu graças pelo pão, dom de Deus para todos, que ele repartiria, fazendo-se mediador do dom. Mas o pão expressava e continha o dom que Jesus faz de si mesmo, como pão que comunica a vida definitiva (6,51). Agora dá graças por essa vida comunicada (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 488).

O texto não diz expressamente que Jesus tenha feito uma oração. Contudo, seu gesto de olhar para o alto é um prenúncio da súplica dirigida ao Pai. O início da oração se abre como uma típica

oração judaica, agradecendo (BROWN, 1999, p. 567). O final dessa perícope confirma que o choro de Jesus reflete sua sensibilidade humana, seu amor e solidariedade, mas ensina que o choro não é falta de fé, tanto que suas lágrimas são serenas (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 484). São lágrimas que lavam e curam a alma, sem ofuscar sua confiança no Pai, a quem ele agradece. E no final, Jesus se alegra sem pedir nada. Agradece porque seus ouvintes conhecerão que o Pai o enviou e acreditarão na fonte de seu poder (BROWN, 1999, p. 568). E assim, Jesus “não deixa de alimentar materialmente a multidão para se revelar como o pão da vida. Não deixa de restituir a vida corporal a Lázaro para confirmar a visão da fé de que ele é ‘a ressurreição e a vida’” (KONINGS, 2005, p. 227-228). A restituição da vida de Lázaro foi mais do que um sinal enquanto milagre, mas um sinal que apontou a enfermidade da comunidade, que como Lázaro, estava atada de mãos e pés, enferma (não firme) na fé. Com esse último sinal no evangelho joanino, Jesus concede mais do que a revivificação de Lázaro, mas a cura de toda a comunidade, com lágrimas e ação de graças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O evangelho joanino apresenta uma proposta em que Jesus vai se revelando aos poucos, através de ‘sinais’ que vão confirmando aquilo que André diz a seu irmão Pedro: “Encontramos o Messias (que quer dizer Cristo)” (Jo 1,41) e Marta então confessa: “Tu és o Cristo, o Filho de Deus” (11,27). Os sinais são usados como instrumentos para validar a palavra de Jesus. Dentro de uma simbologia própria deste evangelho, o redator apresenta sete sinais. O último deles, conhecido como a ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-43), evidencia um conflito desconcertante, pois após seis sinais era de se esperar que a comunidade tivesse uma maior maturidade em relação aos ensinamentos de Jesus. Contudo, o que se percebe é uma comunidade com medo

da morte, expondo assim o máximo da debilidade humana. De modo que, na 'ressurreição' de Lázaro, além do fato extraordinário de um morto voltar à vida, percebe-se que uma comunidade inteira recebe da humanidade de Jesus (o choro), que se expressa por meio de uma cura transformadora: crer para além do aspecto físico (Já cheira mal) e perceber 'a glória de Deus.' É possível suspeitar que a comunidade estava amarrada em suas controvérsias em torno de Jesus, tanto que Ele ordena após a volta de Lázaro: "Desatai-o e deixai-o ir embora" (Jo 11,44).

O sétimo sinal não é, portanto, a ressurreição de um homem, até porque o termo ressurreição é usado neste caso para descrever uma realidade muito aquém daquilo que, de fato, significa a palavra ressurreição. A narrativa sobre a 'ressurreição' de Lázaro apresenta uma trama teológica, em que o diálogo travado entre Marta, Maria e Jesus revelam aspectos profundamente humanos e humanizadores: o medo, a dúvida, o choro, a solidariedade, o cuidado, o amor. Trata-se de um texto extraordinário, cuja mensagem revela, além da própria humanidade desses personagens da comunidade joanina, toda a humanidade de Jesus, que sendo Deus não teve receio de expressar com afeto e lágrimas seu amor e sua lição mais importantes: a sua proximidade com o ser humano. Ele era amigo de Marta e Maria, irmãs de Lázaro. Ele amava Marta, Maria e Lázaro (11,5).

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Klaïō*. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario Esetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 38-40.

BARRET, Charles Kingsley. **El evangelio según san Juan**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

BOSCHI, Bernardo Gianluigi. **Il nome nella Bibbia**. Roma: Angelicum University Press, 2017.

BROWN, Raymond Edward. **Giovanni**. 5ª Ed. Assisi: Cittadella Editrice, 1999.

CANGH, Jean-Marie Van. Milagre. *In*: BOGAERT, Pierre-Maurice. *et al.* **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulinas, Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 893-906.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência Emocional**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

GOSWAMI, Amit. **Deus não está morto**: Evidências científicas da existência divina. São Paulo: Aleph, 2008.

GUERTZENSTEIN, Daniela Susana Segre. Feminilidade e lágrimas na literatura clássica, na Bíblia hebraica e na literatura rabínica. **Horizonte**, v. 17, n. 52, p. 68-92, jan./abr. 2019.

GUITTON, Jean; BOGDANOV, Grichka; BOGDANOV, Igor. **Deus e a ciência**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

HAMP, Vinzenz. *bākā*. *In*: ANDERSON, George Wishart *et al.* **Grande Lessico dell' Antico Testamento**. Vol. I. Brescia: Paideia, 1988. p. 1295-1304.

HENDRIKSEN, William. **João**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

KARRIS, Robert J. O evangelho de Lucas. *In*: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 217-308.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João**: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

LEJDERMAN, Betina; BEZERRA, Sofia. Choro: um complexo fenômeno humano. **Revista Brasileira de Psicoterapia**, v. 16, n. 3, p. 44-53, dez. 2014.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Lectura del evangelio de Juan**: Jn 1-4. Salamanca: Sígueme, 1997. v. I.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **O Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1989.

MAZZAROLO, Isidoro. **Paulo e as teorias da física quântica**. Curitiba: Appris, 2019.

MAZZAROLO, Isidoro. **Jesus e a física quântica**. 3ª Ed. Porto Alegre: Comunicação Impressa Ltda, 2019.

MAZZAROLO, Isidoro. **Nem aqui, nem em Jerusalém**: o evangelho de São João. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2000.

MCCOMISKEY, Thomas. Lamentar, Tristeza, Chorar, Gemer. *In*: Coenen, Lothar; Brown, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1141-1149.

MCKENZIE, John Lawrence. **Dicionário Bíblico**. 5ª Ed. São Paulo: Paulus, 1984.

NESTLE Eberhard; ALAND, Kurt. *dakryō*. *In*: **Concordance To The Novum Testamentum Graece**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987. p. 357.

NESTLE Eberhard; ALAND, Kurt. *Klaiō*. *In*: **Concordance To The Novum Testamentum Graece**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987. p. 1037.

NOLLI, Gianfranco. **Evangelo secondo Luca**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

RUSCONI, Carlo. **Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento**. Bologna: EDB, 1997.

SAULNIER, Christiane. Betânia. *In*: BOGAERT, Pierre-Maurice *et al.* **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola, Paulinas, Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 235.

SCHNEIDER, Solange Bertolotto. **Homem não chora. Será?** Disponível em: <https://br.mundopsicologos.com/artigos/homem-nao-chora-sera>. Acesso em: 07 jun. 2021.

SCHÖKEL, Luís Alonso. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

WALTER, Nikolaus. *Embrimaomai*. *In*: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario Esetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 1179.

The background is a vibrant, abstract composition of thick, expressive brushstrokes. The color palette is dominated by deep blues, bright reds, and a central area of bright yellow and orange. The strokes are dynamic and layered, creating a sense of movement and depth. The overall effect is reminiscent of a modern, expressive painting or digital artwork.

Parte

2

**RECONSTRUÇÃO DE RELAÇÕES
DE GÊNERO, PODER E CUIDADO**



10

Roberta Alexandrina da Silva

A HISTORICIDADE DA TEOLOGIA FEMINISTA ENTRE A PRIMEIRA E SEGUNDA ONDA FEMINISTA:

**ELIZABETH CADY STANTON
E ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97877.10](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97877.10)

QUESTÕES INTRODUTÓRIAS

A pesquisa em História ampliou e mudou seu enfoque tradicional, centrado em questões econômicas e políticas, para temas diversos como a família, a mulher, o marginal, o imaginário, a sexualidade, a criança, dentre muitos outros. Essas novas abordagens, de uma maneira ou de outra, são marcadas por questionamentos sociais e culturais desenvolvidos, nesse período, em diversos lugares do mundo, que impulsionaram alterações às relações de trabalho, na participação política, nas questões de etnicidade, na atuação feminina e, de maneira marcante, nos valores morais e sexuais. Todos esses movimentos influenciaram de modo insofismável as Ciências Humanas e, em especial, a História.

A falência de 'modelos normatizadores e essencialistas' acarretou numa crítica metodológica e epistemológica durante todo o século XX e XXI. Com isso, atualmente, pululam pesquisas que ambicionam repensar a narrativa e os objetos históricos, questionando categorias e conceitos, na tentativa de desvencilhar a história da áurea de uma ciência neutra, apolítica e absoluta, e assinalando o seu caráter plural (JENKINS, 2001; BURKE, 1992; DIEHL, 2002; ARÓSTEGUI, 2006). Assim, nessa prática historiográfica de privilegiar a pluralidade, concentra-se toda a atenção em minar a aceção categórica de que há um *Sujeito Universal* e uma narrativa totalizadora calcada em explicações racionalistas e objetivas da realidade (RAGO; GIMENES, 2000, p. 236).

O historiador francês Paul Veyne, em *Como Se Escreve a História - Foucault Revolucionou a História*, se utilizando da crítica epistemológica das ciências humanas formulada por Michel Foucault, afirma que pesquisa histórica não passa de uma construção definida pelo historiador, mostrando-nos que a realidade não pode ser apanhada na sua integridade, por entes globalizantes e com sentidos universais a-históricos (VEYNE, 1983, p. 14-54). Ainda, de acordo

com Veyne, o itinerário que o historiador apresenta é o campo acontecimental, sendo impossível descrever a totalidade; além disso, não existe uma categoria particular de acontecimentos, como, por exemplo, a história política ou a história cultural (p. 54). Para o autor, a História, na sua forma institucionalizada, com inicial maiúscula, não existe; contudo, *há histórias de...*, em que um acontecimento só pode ter sentido numa série, e o número de séries é indeterminado, não se dirigindo hierarquicamente. A ideia de uma História é a de um limite inacessível ou, antes, uma ideia transcendental; não se pode escrever ou cogitar essa história (p. 38-39).

Com a crítica epistemológica e metodológica no campo historiográfico, advindo do século XX, na atualidade os historiadores se interessam pelo que seus predecessores haviam ignorado e essa preocupação, em perceber a história e o ofício do/a historiador/a como algo que não se centra nos grandes feitos ou que tem cunho essencialmente político, é importante por abordar outras realidades e experiências. O/a historiador/a é intérprete-leitor/a de um passado que não é dado e muito menos pronto, mas observado, revisto, revisado, construído e desconstruído. Nesse sentido, compartilho da aceção do historiador italiano Carlo Ginzburg, na obra *O Queijo e os Vermes* (2006, p. 11), ao afirmar que “no passado, podia-se acusar os historiadores de querer conhecer somente as ‘gestas dos reis’”.

Dentre essas abordagens e debates estão os estudos feministas e, mais recentemente, as propostas de análises baseadas em questões de gênero. Os movimentos feministas se caracterizaram como opositores às desigualdades entre homens e mulheres nas sociedades atuais, e denunciadores de uma exclusão feminina na história. A partir da década de 1980 as propostas de gênero, desabrochadas no interior desse movimento, buscam novas visões para se entender os significados dados aos conceitos ‘mulher’ e ‘homem’ e os papéis que lhes são atribuídos em tempos, espaços e culturas diversas.

Essa crítica contemporânea possibilitou um crescimento quantitativo e qualitativo de trabalhos que abordam, de forma sistemática, questões que eram ignoradas, como no caso sobre gênero. Abaixo, centrar-se-á numa descrição do percurso feito pelo movimento feminista entre os séculos XIX e XX, com o intuito de analisar os diálogos que permearam os estudos feministas e as ciências religiosas. Mas antes, torna-se necessário perscrutar as permanências do projeto *The Woman's Bible* no trabalho de algumas teólogas feministas, como, principalmente, no caso de Elisabeth S. Fiorenza, na sua obra *In Memory of Her*.

THE FIRST WAVE E O PIONEIRISMO DA ELIZABETH CADY STANTON

A Historicidade do Movimento Feminista e sua luta política perpassaram o século XIX e adentram as primeiras décadas do século XX. Desde aí, foram se conformando feminismos vinculados a diferentes correntes político-ideológicas: liberal, cristão, socialista, anarquista⁶⁴. Esse momento foi denominado de *first wave feminism*, "primeira onda do feminismo", e suas participantes foram chamadas de *suffragettes*, "sufragistas". O mesmo culminou com a emergência do pensamento feminista, centrado na luta das mulheres pelos direitos políticos e legal, pressupondo equiparidade entre os sexos; essa mobilização ocorreu no continente europeu, na América do Norte e em outros países (ALGRANTI, 2002, p. 09).

64 No Brasil, da mesma forma, a primeira fase do feminismo teve como foco a luta das mulheres pelos direitos políticos, a participação eleitoral, como eleitoras ou candidatas. Esta luta teve a participação de Bertha Lutz, que exerceu liderança durante a década de 1920 e se manteve ligada às causas da mulher até sua morte em avançada idade, na década de 1970. Cf. Alves (1980), Bruschini; Sorj (1994), Bruschini; Holanda (1998) e Pinto (2003).

Para a filósofa Andrea Nye, *Teoria Feminista e as Filosofias do Homem* (1995, p. 18), tanto nos Estados Unidos quanto na Europa Ocidental, essas mulheres se identificavam, em geral, como feministas liberais que reivindicavam a participação, como indivíduos, na sociedade democrática.

Historicamente, de 1790 a 1850, o entusiasmo da Revolução Francesa levou às novas estruturas políticas e sociais, que cada vez mais tinham uma postura de excluir a mulher (NYE, 1995, p. 27). A participação política na nova sociedade do século XIX, com uma áurea democrática, tem um grande valor por posicionar a mulher, antes relegada ao espaço do privado, em decisões no âmbito do público. Esses direitos possibilitaram às mulheres protestar contra a sua degradação na ordem social, voltando-se também para a Bíblia como uma resposta imediata para resolver os próprios problemas. Como afirma abaixo Elisabeth Cady Stanton (1898, p. IX):

So perverted is the religious element in her nature, that with faith and works she is the chief support of the church and clergy; the very powers that make her emancipation impossible. When, in the early part of the Nineteenth Century, women began to protest against their civil and political degradation, they were referred to the Bible for an answer. When they protested against their unequal position in the church, they were referred to the Bible for an answer.⁶⁵

A utilização da Bíblia como ponto axiomático neste debate, possibilitou por parte destas feministas uma discussão envolvendo a interligação entre a religião e a política. Para Michele Perrot (2005, p. 309), em *As Mulheres ou os Silêncios da História* - as feministas, as mediadoras entre a política e o conjunto das mulheres -,

65 Minha tradução: "Tão perverso é o elemento religioso na sua natureza, que com a fé e as palavras, ela é o suporte do chefe da Igreja e do Clérigo; os vários poderes que fazem sua emancipação impossível. Quando uma parte, nos primórdios do século XIX, das mulheres começou o protesto contra sua degradação civil e política, elas se voltam à Bíblia para uma resposta. Quando elas protestam contra sua posição desigual na Igreja, elas se voltam à Bíblia para uma resposta".

esse foi “um momento crucial de um combate incessante em que elas podem testar sua representatividade.” Nos feminismos desse período, a dimensão jurídica é essencial, porque o Direito é a figura do Pai. A figura do Pai, ressaltada por Perrot, é a figura de Deus e, portanto, da religião. A intensidade dos vínculos entre mulheres e a religião conferiu uma particular ressonância aos acontecimentos religiosos, tanto que a sua importância é crucial para os novos movimentos missionários protestantes durante o século XIX.

As feministas se fixaram nos movimentos de dissidência religiosa. Assim se deu, no início, e em meados do século XIX, com as reuniões de oração dos *quarkes*, nos Estados Unidos e na Inglaterra ou, durante os anos 1830-1840, com as obras filantrópicas. Na Alemanha, em 1840, isso aconteceu com os partidários do *Freiprotestantismus*, “protestantismo livre”, e do *Deutschkatholizismus*, “movimento católico alemão”, que colocaram radicalmente a questão do destino da mulher (FRASSIE; PERROT, 1991, p. 545).

Se na Europa as feministas se beneficiavam do espírito da Revolução e da dissidência religiosa, nos Estados Unidos da América, o feminismo era caracterizado pelo pioneirismo. Para dois historiadores, Christopher Larsh e Anne-Marie Käppeli, mulheres da classe média norte-americana, durante a década de 1830, aprenderam a exprimir e a exercer seu papel político a partir do movimento antiescravista (KÄPPELI; LARSH, 1991, p. 545; LARSH, 1997).

Em suma, o século XIX foi um período crucial para se compreender a importância da religião como um mote político, ou seja, como esta legitimou e justificou a submissão feminina. Para isso, as feministas tiveram que fazer uma leitura crítica do poder da religião cristã sobre as mulheres, em que Bíblia desempenhou um papel vital nessa batalha. Para Christopher Hill, em *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do século XVII* (2003, p. 62), a Bíblia sempre foi um grande arcabouço teórico para legitimar posturas e atitudes políticas, tanto que:

A Bíblia foi usada de maneira específica como um padrão de comparação que servia para medir e criticar as práticas e instituições existentes. Se tais práticas e instituições não pudessem ser encontradas na Bíblia, elas eram suspeitas. Os pontos sobre os quais a Bíblia se calava tornaram-se quase tão importantes quanto o seu próprio texto.

Durante esse período, foram fundadas três sociedades antiescravistas femininas, como a *Boston's Society*, organizadas em torno de Mary Weston Chapman e três de suas irmãs; a *Philadelphia's Society*, fundada por Lucretia Coffin Mott, com a participação de algumas integrantes negras como Sarah Mapps Douglas, Margaretta e Harriet Forten; o último centro ficava em New York, onde se reuniam presbiterianas com atividades, diferentes dos outros lugares, menos vanguardistas e ainda de caráter separatista (BEATTIE, 2006, p. 339-350).

O entrelaçamento entre o movimento escravista e feminista nos Estados Unidos pode-se medir através do Primeiro Congresso antiescravista feminino, realizado em New York, em 1837, que no mesmo ano houve uma grande ronda em numerosas cidades dos Estados Unidos contra o sistema escravista. Dentre estas conferencistas há de se destacar as irmãs Grimké, Angelina e Sarah, que tomaram a palavra diante de um auditório numeroso, de homens e mulheres, e denunciavam o regime conferido aos negros (FRASSIE; PERROT, 1991, p. 248).

No ano de 1838, Sarah Grimké publicou as suas *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, que foi o primeiro manifesto do feminismo protestante contemporâneo. Para ela, a Bíblia não ensina a desigualdade entre os homens e as mulheres, sendo criados com os mesmos direitos e deveres. Em seguida, faz uma crítica da citação bíblica do Gn 3,16: "multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás a luz a filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará". Esse texto frequentemente foi e é utilizado para "ressaltar a relação de dominação sexual, e que, para

a autora, era uma simples previsão do que iria acontecer devido ao pecado original e não uma ordem iminente de Deus, como justificativa da predominância masculina" (CEPLAIR, 1989, p. 129).

Outro momento crucial na relação entre a política e a religião, nos Estados Unidos, foi a famosa Convenção do "direito das mulheres" de *Seneca Falls* em New York, em 1848, em que uma resolução exigia o fim do monopólio masculino da pregação do alto de um púlpito. Durante muito tempo, essas reivindicações se chocaram com fortes oposições, uma vez que, segundo as autoridades eclesiásticas, não existia qualquer passagem do Antigo Testamento e do Novo Testamento que permitisse pensar que Deus queria que as mulheres exercessem funções de ministério religioso (SENTILLES, 2009, p. 123-124).

Dessa forma, um grande passo na crítica, durante o século XIX, acerca dessa 'legitimidade masculina' em exercer as funções importantes no ministério religioso e, também, sobre uma releitura da Bíblia foi dado por Elizabeth Cady Stanton. Segundo Luise Schottruff, teóloga e feminista alemã, o projeto de Elizabeth Cady Stanton parecia para os círculos oficiais da Igreja e de uma parte dos movimentos organizados de mulheres como uma obra satânica ou como um sectarismo prejudicial aos esforços de emancipação (SCHOTTROFF, 2008, p. 30; RICHTER REIMER, 2019, p. 123).

The Woman's Bible comprovou-se, com efeito, muito impopular por suas implicações políticas. Não só algumas *suffragettes* argumentaram que o projeto era desnecessário, como também a *Associação Americana de Sufrágio da Mulher* rejeitou-o formalmente como um erro político (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 31). Na introdução da obra, Cady Stanton (1898, p. XII) comenta: "*there are some who write us that our work is a useless expenditure of force*"⁶⁶.

66

Minha Tradução: "Há alguns que nos escrevem que o nosso trabalho é um emprego desnecessário de força".

A postura da autora foi também um ponto importante para a impopularidade do *The Woman's Bible*. Ela se recusou a participar de um encontro de oração de sufragistas, que principiou com o cântico que dizia: "*Guia-nos, ó Grande Jeová*" (CADY STANTON, 1898, p. 212; SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 30). O motivo estava no fato que, para Cady Stanton, Jeová nunca fez parte do movimento sufragista, com isso, ressalta a importância do Antigo Testamento: "*from the inauguration of the movement for woman's emancipation the Bible has been used to hold her in the 'divinely ordained sphere' prescribed in the Old and New Testaments*" (1898, p. 212)⁶⁷.

É unísono entre as teólogas que a história da teologia feminista foi marcada pela publicação da obra *The Woman's Bible* e está relacionada, também, ao surgimento do primeiro movimento feminista dos Estados Unidos, em especial, entre as mulheres envolvidas com a causa abolicionista, bem como à "*Primeira Convenção Americana para os Direitos da Mulher*", realizada em 1854, na Filadélfia, Estados Unidos, quando foi aventada a possibilidade e a necessidade de as mulheres interpretarem a Bíblia por si mesma. Foi contra essa noção de "ordenação divina", que o projeto iniciado por Elizabeth Cady Stanton pretendia fazer, ao selecionar várias exegetas e teólogas de várias partes do mundo, - em especial a anglo-saxã e a escandinava - uma revisão da Bíblia que coligasse e interpretasse todas as afirmações referentes às mulheres na Bíblia. Ao longo da introdução da obra *The Woman's Bible*, vislumbram-se três argumentos pelos quais afirma que a interpretação da Bíblia é fundamental.

1. No decorrer da História a Bíblia foi usada como um instrumento de sujeição da mulher e um empecilho para a sua emancipação;

67

Minha Tradução: "Desde a inauguração do movimento para a Emancipação da Mulher, a Bíblia foi usada para manter-se na 'esfera divinamente ordenada', prescrita no Antigo e no Novo Testamento."

2. Não somente os homens, mas, sobretudo as mulheres são os crentes mais fiéis na Bíblia conforme a palavra de Deus. Não somente para os homens, mas também para as mulheres, a Bíblia tem uma autoridade numinosa;
3. Nenhuma reforma é possível numa área da sociedade, se ela não for promovida, também em outras áreas. Não se pode reformar a lei e outras instituições culturais sem reformar também a religião bíblica que reivindica a Bíblia como Escritura Sagrada.

A edição da *Woman's Bible* de Elizabeth Cady Stanton, logo na introdução da obra, radicaliza com sua perspectiva hermenêutica, que desdobrou e recolocou o argumento apologético das *suffragettes*, de que a mensagem da Bíblia estava obstruída pelas traduções e interpretações do homem. Sua crítica era exatamente que a Bíblia não foi apenas entendida equivocadamente ou mal interpretada, mas que ela pode ser usada na luta política contra o voto das mulheres. A exegeta católica Elisabeth Schüssler-Fiorenza considera que as razões políticas levantadas por Elizabeth Cady Stanton, em favor de uma interpretação feminista corretiva, continuam válidas até hoje (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 43). Tanto que os capítulos iniciais da obra de Schüssler Fiorenza, *In Memory for Her*, fazem um balanço da influência arrebatadora na maioria das pesquisas e estudos atuais.

Uma vez que ela queria saber quais eram os ensinamentos "reais" da Bíblia, a Bíblia da Mulher assumiu a forma de um comentário científico sobre as passagens bíblicas que falam da mulher. Esta abordagem exegético-tópico dominou e ainda domina a pesquisa acadêmica e a discussão popular de a 'mulher na Bíblia' (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 43)

A estrutura da *Woman's Bible* segue a ordem dos escritos bíblicos. No entanto, esses não são comentados sequencialmente, contudo, são avaliados por uma narração sumária (como por exemplo, o livro de Rute), ou estudadas por meio de seções (como por

exemplo, o Pentateuco e o Evangelho de Mateus). A seleção é orientada, por um lado, pelas passagens usadas nos Estados Unidos para legitimar a desigualdade de mulheres diante da Lei, e com isso se explica a importância que as participantes do Projeto atribuem ao Pentateuco na obra. E, para Elizabeth Cady Stanton “significava principalmente mobilizar a razão iluminada contra a palavra de homens da Bíblia, historicamente limitada, e, dessa maneira, promover a discussão pública sobre a igualdade das mulheres” (SCHOTTROFF, 2008, p. 14).

The Woman's Bible como foi impopular, não teve um impacto esperado, pois ficou desaparecido do público, segundo Luise Schottroff, depois da publicação (SCHOTTROFF, 2008, p. 14). Para a teóloga brasileira Ivone Gebara, o projeto *The Woman's Bible* foi tão impopular que não teve seguidoras de imediato, e acarretou um grande ônus para a idealizadora Elizabeth Cady Stanton, terminando os seus dias na solidão e na impopularidade (GEBARA, 2007, p. 17). Contudo, somente a partir da década de 1970 que o projeto *The Woman's Bible*, se tornou viável, principalmente, com um novo contexto desenvolvido no movimento das mulheres (GEBARA, 2007, p. 18-19; cf. RICHTER REIMER, 2019).

A contribuição do projeto de Cady Stanton foi importante, posteriormente, para muitas biblistas feministas que olham para os textos bíblicos sob uma ótica diferenciada. De acordo com Rosemary Radford Ruether (2006, p. 06), Elizabeth Cady Stanton tinha uma visão radical das Escrituras, vendo-a como um produto do sexismo.

A proposta *The Woman's Bible* culminou no nascimento do que se chamou de hermenêutica feminista da Bíblia, ou seja, uma leitura e interpretação dos textos partindo das mulheres e, com isso, o texto bíblico passa a ser analisado a partir do seu meio cultural e os seus limites ainda inspiram comportamentos (RUETHER, 2006, p. 06-07; SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 58).

Entretanto, foi o feminismo chamado de *second wave feminism*, segunda onda do feminismo, emergido depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), quando se priorizou as lutas pelo direito ao corpo, à sexualidade, ao prazer e contra o patriarcado – entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres. Deveu-se, justamente, à *second wave feminism* que a categoria de gênero foi desenvolvida e criada, como tributária das lutas do feminismo e do movimento de mulheres (RICHTER REIMER, 2019, p. 125; RICHTER REIMER; SOUZA; SCHUCHARDT, 2020, p. 17-18).

OS NOVOS PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS FEMINISTAS E O ENTRELACAMENTO COM A TEOLOGIA FEMINISTA: *THE SECOND WAVE* E O TRABALHO DE ELISABETH S. FIORENZA

Essa “segunda onda” foi fortemente influenciada pela publicação de um trabalho que foi a base para esse movimento feminista pós-Segunda Guerra Mundial, *Le Deuxième Sexe*, em 1949 (RICHTER REIMER; SOUZA; SCHUCHARDT, 2020, p. 17). Teve tão grande repercussão não somente na França, mas como em outras partes do mundo, para Michelle Perrot, a análise feita por Simone de Beauvoir contribuiu para a contestação radical da ideia de uma natureza feminina - *ninguém nasce mulher, tornar-se mulher* –, abrindo caminho para a ideia de gênero (PERROT, 1995, p. 211).

Simone de Beauvoir atribui ao capitalismo uma cultura misógina, no conjunto da sociedade e nas religiões. Da mesma forma que muitas outras feministas socialistas, a autora propõe como

alternativa o projeto socialista, de inspiração marxista, para tornar homens e mulheres co-produtores, agentes socioeconômicos iguais. Adota a concepção sartriana de sujeito humano inteiro, responsável por seu projeto histórico existencial e pelo projeto da humanidade. Além dessa crítica à ontologia da natureza humana, Simone de Beauvoir também fez sérias críticas à imagem de Deus, formulada pela Cristandade, como reflexo das relações entre homens e mulheres na sociedade (BEAUVOIR, 1956, p. 307-316).

Assim, a importância desse conjunto de reflexões, denominado de *Deuxième Sexe* destacou-se por ter sido o texto base de várias feministas estadunidenses em 1960, influenciando, insofismavelmente, a americana Betty Friedan, em *The Feminine Mystique*, que denunciou a mistificação da identidade feminina que mantinha as *housewives* num estado de imaturidade social, ao relegá-las à esfera do privado (LARSH, 1997, p. 57). O problema da identidade e da condição das mulheres, decorrentes dessa mistificação, passava do individual para o coletivo; e nenhuma mudança em profundidade seria possível, segundo Friedan, se não atravessassem as tradições religiosas, como, aliás, já haviam denunciado antes dela, no século XIX, Sarah Moore Grimké, em *Letters on The Equality of the Sexes and the Condition of Women*, e Elizabeth Cady Stanton, em *The Woman's Bible* (FRIEDAN, 1971).

No meio acadêmico teológico, *Le Deuxième Sexe* influenciou, também, o trabalho de outra estadunidense, Mary Daly, em *The Church and The Second Sex* de 1969 (1975, p. 57), se centrou numa denúncia às instituições eclesiais católicas romanas, criticando-as por serem patriarcais e prejudicarem a socialização das mulheres. A autora (p. 34) acusa o ensino teológico de ser restrito ao homem, concebendo o masculino como exemplar da humanidade e, por consequência, das representações de Deus. Sublinha a distorção cristológica que faz da masculinidade de Cristo um dado de revelação, para confirmar a aptidão do tipo humano masculino e representá-lo publicamente como “cabeça da Igreja”, nas celebrações sacramentais

públicas da Eucaristia (p. 40). No entanto, mesmo que a autora tenha feito um trabalho que aponta o anacronismo sociocultural e o abuso de poder que essa tradição entretém, e realizado um deslocamento hermenêutico na sua leitura da tradição cristã, ela acreditou que o acontecimento do Concílio do Vaticano II (1962-1965) possibilitaria a reforma da instituição católica romana em todos os espaços (p. 79).

Além da influência de Simone de Beauvoir, foram trabalhadas outras categorias de pensamento para compreender como se articulou a dominação e submissão feminina. Entre outros, a denominada *hermenêutica da suspeita*, são conceitos heurísticos adotados no final dos anos de 1960 e, sobretudo, no início dos anos de 1970, como pontos articuladores entre os métodos e as teorias.

A hermenêutica da suspeita é um suporte teórico que articula três conceitos principais: patriarcado, androcentrismo e sexismo (RICHTER REIMER; SOUZA; SCHUCHARDT, 2020, p. 24). Para definir cada uma dessas categorias, alguns trabalhos foram de suma importância nesse período, como o de Kate Millet, *Sexual Politics* (1969), que caracterizou o patriarcado como um sistema sociopolítico e religioso que, endemicamente, oprime a mulher. A autora explana acerca da opressão feminina ser algo de cunho político, já que a vivência pessoal das mulheres é política, e a política regida pelos homens é pessoal, o privado é público e vice-versa (RICHTER REIMER, 2019, p.125). Ademais, todo sistema religioso é estruturado em torno das relações sexuais, que são relações de poder (MILLET, 1969, p. 35-74).

Outro trabalho importante foi o de Shulamith Firestone, em *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, publicado em 1970, aponta um traço da ordem patriarcal como outro nível da opressão das mulheres, o da dependência com respeito às “regras culturais fixadas pelos homens e que só deixam lugar para o ponto de vista masculino” (FIRESTONE, 1972, p. 201). Shulamith Firestone representou uma das principais pensadoras do feminismo radical

e liberal da década de 1970, tendo como principal característica uma proposta de liberar as mulheres e derrotar o que consideravam como patriarcado (FIRESTONE, 1972, p. 300; PISCITELLI, 2002, p. 37). Ela se utilizou da categoria denominada de *androcentrismo* que, no entanto, estava já em uso desde o início do século XX. Um pioneiro da sociologia americana, Lester Frank Ward (1843-1913), teria criado esse termo no seu livro *Pure Sociology - A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society* (1903). Eis o que ele entende por teoria androcêntrica:

The androcentric theory is the view that the male sex is primary and the female secondary in the organic scheme, that all things center, as it were, about the male, and that the female, though necessary in carrying out the scheme, is only the means of continuing the life of the globe, but is otherwise an unimportant accessory, and incidental factor in the general result (WARD, 1925, p. 292)⁶⁸.

A emergência da categoria 'mulheres' como uma identidade política, contra a opressão que sofriam pela cultura patriarcal, ficou, também, entrelaçada com a emergência de uma história das mulheres, que era acompanhada por uma análise que atribuía à opressão das mulheres e sua falta de visibilidade histórica e à tendenciosidade masculina.

Segundo Michel de Certeau, *Cultura no Plural* (2004, p. 217-218), a história das mulheres traz à luz as questões de domínio e de objetividade sobre as quais as normas disciplinares são edificadas. De acordo com ele, a solicitação, supostamente modesta, de que a história seja suplementada com informação sobre as mulheres sugere, não apenas que a história como está incompleta,

68 Minha tradução: "A teoria androcêntrica é o ponto de vista segundo o qual o sexo masculino é essencial e o sexo feminino secundário no plano orgânico, que tudo está centrado, por assim dizer, no macho, e que a fêmea, embora necessária à realização do plano, é apenas o meio de perpetuar a vida do globo; não é mais do que um acessório sem importância e um elemento contingente no resultado geral.

mas também que o domínio que os historiadores têm do passado é necessariamente parcial.

À medida que todo esse aparato crítico foi utilizado e desenvolvido em alguns trabalhos, durante a década de 1970, outra categoria se revelou como um método útil de análise, a de gênero (RICHTER REIMER; SOUZA; SCHUCHARDT, 2020, p. 20). A responsável por inaugurar essa categoria, adotada em vários estudos feministas, de diversas áreas, a partir de 1980, foi Simone de Beauvoir, 1949, ao denunciar o gênero feminino como efeito mais cultural que biológico.

Para Judith Grant, *Fundamental Feminism, Contesting the Core Concepts of Feminist Theory* (1993), a categoria “mulher” tem raízes na ideia do feminismo radical, segundo a qual, para além de questões de classe e nação, as mulheres são oprimidas pelo fato de serem mulheres, pela sua *womanhood*. No início do movimento feminista de *second wave*, a palavra gênero não estava presente, sendo que a categoria usada na época era ‘mulher’, pensada em contraposição à palavra homem, considerada universal.

Foi na década de 1980 que a ‘história das mulheres’ apareceu como um campo definível, como se percebe, por exemplo, pela referência que a historiadora Joan Wallach Scott faz ao gênero como categoria útil de análise, que por si só rejeita uma oposição binária e os saberes tradicionalistas (SCOTT, 1995, p. 13).

Deste modo, o conceito gênero foi um rompimento definitivo com a política e propiciou a este campo conseguir o seu próprio espaço, pois gênero é um termo neutro e desprovido de propósito ideológico (SCOTT, 1992, p. 65). Na atualidade é comum opor os “estudos sobre a mulher” aos “estudos de gênero”. Essa diferenciação iniciou-se no espaço anglo-saxão com o intuito de findar a confusão entre os estudos de “gênero” e da “mulher”; todavia,

as duas situações são compreensíveis quando se pensa na história do pensamento feminista⁶⁹.

Os métodos feministas e os novos paradigmas filosóficos atrelados aos estudos teológicos empreenderam nas últimas décadas, ampliou a compreensão da participação feminina no movimento cristão e, conseqüentemente, a desconstrução de saberes tidos como tradicionais.

Portanto, acredito que a partir dessa questão torna-se interessante observar o posicionamento da teologia feminista, em especial a desenvolvida por Elisabeth Schüssler Fiorenza. Com isso, se percebe que, durante os anos de 1970, tais estudos demonstraram uma solidariedade no seu objetivo de luta contra uma religião de dominância masculina. Contudo, é na década de 1980 que se observam, por tentativas de reconstrução no domínio do saber, diversas abordagens críticas e construtivas tão complexas quanto os lugares de pesquisas e de fala das pesquisadoras, como as suas posições de intelectuais e de crentes em relação ao religioso, assim como às suas situações sociais, culturais e étnicas. Judith Plaskow e Carol Christ (1979, p. 287) descrevem, deste modo, a divisão que se operou:

The work of women of color and other minority women has made very clear that the continuing existence of racism, hetero sexism, class oppression, imperialism, and anti-semitism within feminism theory and practice

69

Foi com um artigo de 1975 de Gayle Rubin, *The Traffic in Woman: Notes on the "Political Economy of Sex"*, que o termo *gender* começou a difundir-se com uma força inusitada. Entretanto, esse termo já era aplicado à diferença sexual pela primeira vez em linhas de pesquisa desenvolvidas por psicólogos estadunidenses (RUBIN, 1997). O termo identidade de gênero foi introduzido pelo psicanalista Robert Stoller, no Congresso Psicanalítico de Estocolmo em 1963. Em 1968, Robert Stoller, publicou a obra: *Sex and Gender*, em que empregou a palavra *gender* como o sentido de separação entre em relação ao sexo. Neste livro, Robert Stoller (1984, p. 23), estava discutindo sobre o tratamento de pessoas consideradas "intersexos e transexuais", tratava de intervenções cirúrgicas para adaptar a anatomia genital (considerada por ele como sexo) com sua identidade sexual escolhida (considerada como sexo).

raises serious question about whether all feminists share a common vision⁷⁰.

Nessa nova perspectiva, a figura da mulher, como categoria universalizante e com um papel determinado na sociedade, na cultura e na política, passa por um redimensionamento e por uma historicização, a partir do momento em que se concebe a identidade não mais como algo fixo e estagnado, mas construído com base em experiências vividas. E a inserção da categoria de gênero, colocando a mulher como um sujeito histórico pensável, não gerou apenas um estudo suplementar, que estabelece uma distância significativa entre a determinação linguística do passado e a nossa própria terminologia, mas contribuiu substancialmente para tornar as mulheres, e no caso as suas representações, visíveis e participativas.

Antes da utilização dessa categoria no meio teológico, um trabalho se destacou como polêmico e pioneiro. Trata-se da já citada biblista protestante Elizabeth Cady Stanton, que, ao publicar *The Woman's Bible*, enfatizava a não-neutralidade da Bíblia como um entrave à libertação da mulher e justificativa da inferioridade desta perante os homens. Ao 'resgatar' a participação feminina na Bíblia, a autora foi alvo de oposição, não somente de fundamentalistas, mas de *suffragettes* (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 31). No entanto, ela e suas colaboradoras abriram caminho para um processo de caráter interpretativo que amadureceu vertiginosamente, durante o século XX, juntamente com a ascensão do movimento feminista, que levou, em torno dos anos de 1960, à elaboração da teologia feminista. Todo esse percurso descrito anteriormente, sobre os paradigmas feministas e a influência desta na ciência da religião durante o século XX, torna-se essencial na observação dos debates sobre sexualidades, identidades, subjetividades e moralidade.

70 Minha tradução: "Os trabalhos das mulheres de cor e das mulheres de outras minorias demonstraram muito bem que a persistência do racismo, do heterossexismo, do classismo, do imperialismo e do antisemitismo no seio da teoria e da prática feministas levanta sérias questões quanto, a saber, se todas as feministas partilham uma visão comum".

Outra obra que surge no início da década de 1980 e de extrema influência no meio teológico foi de Elisabeth Schüssler Fiorenza, o pioneiro, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, que segue a mesma proposta de Elizabeth Cady Stanton ao apresentar os problemas exegéticos e hermenêuticos relativos à reconstituição feminista das tradições cristãs. A autora argumenta que a sua obra tem dois objetivos:

As indagações deste livro têm dois objetivos: buscam reconstruir a história cristã primitiva como história de mulheres, no sentido de não apenas restituir as histórias de mulheres à história cristã primitiva, mas também para requerer que se entenda essa história como história de mulheres e varões. Faço-o não só como historiadora feminista, mas também como teóloga feminista. A Bíblia não é mera coleção de escritos, mas é também Escritura Sagrada, evangelho, para os cristãos de hoje. Todavia, enquanto as histórias e a história das mulheres dos primórdios do cristianismo primitivo não forem concebidos teologicamente como parte integrante da proclamação do evangelho, continuarão a serem opressivos para as mulheres os textos bíblicos e as tradições formuladas e decodificadas por varões (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 11).

A proposta de uma 'reconstrução dos primórdios do cristianismo' tem uma função política delineada, ao inserir a história das mulheres como parte integrante e central do cristianismo. A mudança de foco, segundo a autora, não contribuiria para que ocorressem mudanças reais, pois não vislumbra uma humanidade integrada nas suas dimensões históricas, sociopolíticas e religiosas. Propõe, então, um novo modelo de interpretação para as ciências bíblicas, que consiste numa oposição dialética entre a afirmação e o início de práticas igualitárias e a manutenção de práticas patriarcais refletidas no Novo Testamento (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 130). Para isso a autora alude o problema das fontes:

A raridade da menção das mulheres nas fontes refletiria, assim, adequadamente a história real de sua atividade na Igreja Primitiva. Mas semelhante pressuposição negligencia as intuições da crítica das formas, crítica das fontes e crítica da redação, que apontaram para o fato de que os escritos primitivos cristãos não são absolutamente transcrições factuais objetivas, mas escritos pastoralmente empenhados. Os autores cristãos primitivos selecionaram, redigiram e reformularam suas fontes e materiais redacionais com referência as suas intenções teológicas e objetivos práticos (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 74-75)

Em suma, a proposta de Elisabeth Schüssler Fiorenza se coaduna com a da *suffragette* Elisabeth Cady Stanton, do século XIX, de que as Escrituras têm uma função política. Diferentemente de Cady Stanton, para quem a Bíblia era utilizada como a origem da desigualdade legal entre os sexos, para Elisabeth S. Fiorenza a Bíblia poderia ser utilizada para justificar a igualdade na missão cristã das mulheres e até libertá-las (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1992, p. 11). Para Cady Stanton, o Pentateuco representa a base da Lei norte-americana, entretanto, para Schüssler Fiorenza, as epístolas autênticas paulinas, como aos Gálatas e Romanos, demonstram a equiparidade sexual que existia nas comunidades cristãs primitiva; também evidencia a quebra na concepção da incontestabilidade do saber religioso e teológico tradicional, demonstrando sua incompletude, quanto ao conteúdo e ao método (p. 238-282).

Contudo, uma crítica acirrada à metodologia de Schüssler Fiorenza se expressou por meio da psicanalista e filósofa Luce Irigaray. Ambas haviam se confrontado no Congresso para a Ordenação feminina em 1975, e Irigaray, em seu artigo *Égales a qui?* (1987, p. 420-437), contestou a noção de igualdade e sustentou que a diferença feminina deveria ser divinizada.

A diferença metodológica era tão latente entre as duas pesquisadoras, que Elisabeth Schüssler-Fiorenza, em sua obra *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (1995),

respondeu com a seguinte argumentação, que reforça sua postura e todo o seu debate político, ao elaborar a sua compreensão de *ekklesia*, dando origem à sua proposta de *Discipulado de Iguais*:

Por exemplo, num exame crítico da edição francesa do meu livro, *In Memory of Her*, a psicanalista Luce Irigaray (*sic*), cujo trabalho muito deve a dois pensadores, dois homens, Jacques Derrida e Jacques Lacan [grifo meu], pergunta: “Igual a Quem?” Uma vez que ela pouco aprecia um método de reconstrução sócio-histórico, conjectura que compartilho da opinião daquelas feministas européias que acham que a igualdade no local do trabalho e na ciência lhes garantirá suficiente status como subordinadas [...] É óbvio que Irigaray (*sic*) e eu utilizamos dois tipos de discursos e de quadros de referência intelectual: o discurso de Irigaray (*sic*) busca “divinizar” a diferença sexual, se bem que “uma diversidade radical funcionaria em seus próprios termos, além do mundo do falo”, ao passo que meu próprio discurso busca desmistificar as interpretações teológicas e culturais de feminilidade e masculinidade, as quais dualistas, heterossexistas e essencialistas, como ofuscações ideológicas das estruturas multi apaziguadoras da dominação patriarcal (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1995, p. 19).

Ao considerarmos, acima, a resposta dada por Elisabeth Schüssler-Fiorenza a Luce Irigaray, o que se observa é a diferenciação, também, de um feminismo cultural, ou seja, o feminismo igualitário e liberal, no caso anglo-americano de Schüssler-Fiorenza, e um feminismo da diferença e francês, calcado em autores pós-estruturalistas, como Jacques Derrida e até mesmo Michel Foucault, de Luce Irigaray. Com isso, pode-se entender a postura de Schüssler-Fiorenza, nos seus últimos escritos na não adesão às teorias pós-estruturalistas sobre gênero, pois a autora ainda utiliza como instrumental teórico a hermenêutica da suspeita, como prática política.

A importância da obra de Elisabeth Schüssler-Fiorenza reside na ênfase de uma teologia que se propõe reconstruir o movimento cristão primitivo, como uma *ekklesia* de mulheres, um discipulado

de iguais, unindo-se à proposta de movimentos como *Women's Ordination Worldwide* (WOW) e a luta para a inserção da mulher no espaço litúrgico de qualquer designação religiosa cristã (1995, p. 37).

A metodologia de Elisabeth S. Fiorenza foi crucial para os movimentos que almejavam a ordenação e, também para uma crítica do saber religioso. Concomitante a isso, o movimento feminista como uma organização estruturada se radicalizou durante a década de 1960, questionando a representação tradicional de feminino, como mulher, mãe, esposa e filha.

CONCLUSÕES PARCIAIS

Os autores cristãos primitivos selecionaram, redigiram e reformularam suas fontes e materiais redacionais com referência as suas intenções teológicas e objetivos práticos, com isso se justifica a raridade da menção das mulheres nas fontes.

Portanto, a partir desses questionamentos, inaugura-se uma proposta mais inclusiva, crítica e que tem como pressuposto as experiências e o cotidiano como espaços de produção e reprodução de conhecimento e da espiritualidade. Assim sendo, os trabalhos de Elizabeth Cady Stanton, pioneiro nos debates da teologia feminista, de Elisabeth Schüssler Fiorenza, Luise Schottroff e muitos outros, através de seus estudos sobre religião e a inclusão feminina, criticaram o fundamentalismo religioso e a hegemonia do discurso patriarcal no texto bíblico. Deste modo, essas autoras constituíram um instrumento a serviço da permanente atualização da teologia e esclarecimento da fé cristã, ao abordar e resgatar as origens do cristianismo mediante a ótica do feminino.

REFERÊNCIAS

FONTES

STANTON, Elizabeth Cady. **The Woman's Bible**. New York: European Publishing Company, 1898.

CEPLAIR, Larry (Ed.) **The Public years of Sarah and Angeline Grimké**: Selected Writings 1835-1839. New York: Columbia University, 1989.

OUTRAS

ALGRANTI, Leila Mezan. A Prática Feminista e o conceito de Gênero. **Textos Didáticos**, n. 48, p. 07-22, nov. 2002.

ALVES, Branca Moreira. **Ideologia e Feminismo**: a Luta da Mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980.

ARÓSTEGUI, Júlio. **A Pesquisa Histórica**: teoria e método. Tradução: Andréa Dore, revisão técnica: José Jobson A. Arruda. Bauru/SP: EDUSC, 2006.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**: fatos e mitos. Tomo I. Tradução: Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1956.

BRUSCHINI, Cristina; HOLLANDA, Heloísa Buarque de (orgs.). **Horizontes Plurais**: novos estudos de gênero no Brasil. São Paulo: Editora 34/ Fundação Carlos Chagas, 1998.

BRUSCHINI, Cristina; SORJ, Bila (orgs.). **Novos Olhares**: mulheres e relações de gênero no Brasil. São Paulo: Marco Zero/ Fundação Carlos Chagas, 1994.

BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História**: novas perspectivas. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CERTEAU, Michel. **Cultura no Plural**. Tradução: Enid Abreu Dobranszky. Campinas, SP: Papirus, 2004.

CHRIST, Carol P.; PLASKOW, Judith. **Womanspirit Rising**: a Feminist Reader in Religion. San Francisco: Harper & Row, 1979.

DALY, Mary. **The Church and the Second Sex**. New York: Harper & Row, 1975.

DIEHL, Astor Antônio. **Cultura Historiográfica**: memória, identidade e representação. Bauru/SP: EDUSC, 2002.

FIRESTONE, Shulamith. **The Dialectic of Sex**: the Case for Feminist Revolution. New York: William Morrow, 1972.

FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. V. 4: O século XIX. Tradução: Cláudia Gonçalves; Egito Gonçalves. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

FRIEDAN, Betty. **A Mística Feminina**. Tradução: Áurea B. Weissenberg. São Paulo: Vozes Ltda, 1971.

GEBARA, Ivone. **O Que é Teologia Feminista?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

GRANT, Judith. **Fundamental Feminism**: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory. New York: Routledge, 1993.

HILL, Christopher. **A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII**. Tradução: Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

IRIGARAY, Luce. "Egales a qui?": **Critique**, v. 43, p. 420-437, 1987.

JENKINS, Keith. **A História Repensada**. Tradução: Margareth Rago. São Paulo: Contexto, 2000.

LASCH, Christopher. **Woman and the Common Life**: love, marriage and feminism. Edited for Elisabeth Lasch-Quinn. New York: W. W. Norton, 1997.

MILLET, Kate. **Política Sexual**. Tradução: Alice Sampaio; Gisela da Conceição; Manuela Torres. Lisboa: Dom Quixote, 1974.

NYE, Andrea. **Teoria Feminista e as Filosofias do Homem**. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Ventos, 1995.

PERROT, Michelle. **As Mulheres ou os Silêncios da História**. Tradução: Viviane Ribeiro, Bauru/SP: EDUSC, 2005.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma História do Feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

PISCITELLI, Adriana. "Re-criando a (categoria) mulher?". In: ALGRANTI, Leila Mezan. A Prática Feminista e o conceito de Gênero. **Textos Didáticos**, n. 48, p. 07-22, nov. 2002.

RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveir. **Narrar o Passado, Repensar a História.** Campinas/SP: IFCH/UNICAMP, 2000. Coleção Ideias 2.

RICHTER REIMER, Ivoni. As Teologias e Práticas Políticas dos Movimentos (Eco) Feministas. **Caminhos**, v.17, p. 120-137, 2019.

RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, Carolina Bezerra; SCHUCHARDT, Ketlin. Métodos e Epistemologias Feministas nos Estudos de Religião. **Reflexus**, Ano XIV, n. 23, p. 15-43, 2020.

RUBIN, Gayle. "The Traffic in Woman: Notes on the "Political Economy of Sex". *In*: NICHOLSON, Linda. **The Second Wave: a Reader in Feminist Theory.** New York: Routledge, 1997. p. 356-380.

RUETHER, Rosemary Radford. "The Emergence of Christian Feminist Theology". *In*: PARSONS, S. F. (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminist Theology.** UK: Cambridge University Press, 2006.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Teres. **Exegese Feminista:** resultados de Pesquisas Bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. Tradução: Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Em Memória Dela:** as Origens Cristãs a partir da Mulher. Tradução: João Rezende. São Paulo: Paulus, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Discipulado de Iguais:** uma ekklesia-logia feminista Crítica da Libertação. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

SENTILLES, Sarah. **A Church of Her Own:** what happens when a Woman takes the pulpit. With a new preface by author. Boston, New York: Mariner Books, 2008.

SCOTT, Joan Wallace. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul/dez 1995.

SCOTT, Joan Wallace. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20,

SCOTT, Joan Wallace. História das Mulheres. *In*: BURKE, Peter. **A Escrita da História:** Novas Perspectivas. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora da Unesp, 1992. p. 63-96.

STOLLER, Robert J. **Sex and Gender:** the Development of Masculinity and Femininity. London: H. Karnac Ltd, 1984. p. 23.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**: Foucault revoluciona a História. Tradução: Alda Baldar; Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora da UnB, 1983.

WARD, Lester F. **Pure Sociology**: a treatise on the origin and spontaneous development of society. New York: Macmillan, 1925.

11

Marise Eterna Nunes

MARIA MADALENA:

DESCONSTRUIR A DEMONIZAÇÃO FEMININA
EM PERSPECTIVA LIBERTÁRIA
E DA PSICOTERAPIA CORPORAL

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97877.11](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97877.11)

INTRODUÇÃO

A escolha de trazer a imagem de Maria Madalena assim como ela aparece na Bíblia para esta discussão surgiu a partir da inquietação em compreender mais profundamente o impacto que os mitos religiosos têm na sociedade atual no que se refere à figura da mulher, que tem seu corpo subjugado, oprimido e violentado no sistema patriarcal vigente. Campbell (1990, p. 189) alertou que “a subjugação da mulher, entre nós, ocidentais, é uma decorrência do pensamento bíblico”. Já Cady Stanton (*apud* GEBARA, 2007, p. 9), sufragista norte-americana do século XIX, “se deu conta de que os homens contrários ao direito de voto feminino se apoiavam na Bíblia para fazer valer, em nome de Deus, as proibições de ascensão feminina à cidadania”. Assim, se constata que a Bíblia não é um livro neutro, pois possui uma linguagem androcêntrica que pode ser interpretada e usada contra as mulheres. E como esclareceu Wilder (2001, p. 52): “Não podemos deixar de reconhecer a influência decisiva dos mitos bíblicos e cristãos sobre o mundo ocidental e o fato de que, para o bem ou para o mal, essa história ainda condiciona as perspectivas e atitudes contemporâneas conscientes e inconscientes.”

Esse corpo feminino subjugado não é só físico, psicológico e mental, mas é igualmente histórico, cultural, político e relacional, é a expressão da corporeidade. Vale relembrar o conceito de corporeidade defendido por Csordas (2008) como estando além da representação e do discurso, porém incluindo estas dimensões. O corpo não é mero instrumento, corpo significado, nem como lugar de inscrição da cultura, “mas é o corpo fenomênico, como *locus* da cultura, meio de sua experimentação do ‘fazer-se humano’ em suas múltiplas possibilidades” (CSORDAS, 2008, p. 11). O corpo passa a ser o solo existencial do sujeito e da cultura, que se apresenta além do discurso e, portanto, não é mero instrumento. Então, tem-se o entrelaçamento da religião, da cultura e do corpo. Assim, pode-se refletir sobre a influência da religião que contém e expressa o ethos de um povo

e do corpo (GEERTZ, 2017), que também é o *locus* da cultura (CSORDAS, 2008). Os corpos que subjagam e são subjagados contêm elementos e influências religiosas.

O objetivo, nesse texto, é realizar uma reflexão crítica acerca do processo histórico/mítico da subjugação do corpo feminino e da utilização de uma concepção sexual distorcida em prol da perpetuação da dominação androcêntrica, segundo a qual o corpo feminino perde a sua alteridade autônoma e é demonizado. Através da busca de dados que comprovem a violência contra a mulher na sociedade brasileira atual e a relação com a sexualidade e de estudos que fazem a análise histórica e crítica desta realidade, tencionou-se testar a hipótese de que a demonização da mulher a partir da sexualidade gera violência.

Para a sua consecução, tece-se um diálogo sobre os reflexos da imagem de Maria Madalena (GEBARA, 2007; GUIZZO, 2005; RICHTER REIMER, 2005; RICHTER REIMER; SOUZA, 2020; SANTOS, 2016d; SCHÜSSLER FIORENZA, 2009), a demonização da mulher ao longo da história, as perspectivas hermenêuticas feministas de libertação e a abordagem psicoterapêutica corporal de Wilhelm Reich, que entende a sexualidade como fonte de energia vital. Nas concepções de Reich (1979, 1983, 1995), Pierrakos (1990) e Lowen (1982, 1990), a sexualidade é compreendida, e pode ser experienciada, de forma saudável por intermédio da redescoberta do corpo oprimido e subjagado e torná-lo uma força de libertação e reconstrução.

A DEMONIZAÇÃO DA MULHER: DO TEMPO BÍBLICO À CONTEMPORANEIDADE

Revisitar a imagem de Maria Madalena, proferir o seu nome, nos abre uma perspectiva de observar o que ela significa em nosso consciente individual e coletivo. Ao longo da discussão, vamos deixar

que esse reflexo nos inspire na compreensão e desconstrução da sexualidade feminina demonizada.

Não há intenção de se fazer aqui uma interpretação das passagens bíblicas⁷¹, mas de trazer a percepção de alguns autores sobre o mito ou o arquétipo que Maria Madalena representa. O arquétipo é definido por Jung (2000) como o tema que renasce após séculos de desgaste, representando uma sucessão de repetições de uma mesma vivência através de um conjunto de imagens. Essas experiências ficam armazenadas no inconsciente coletivo,⁷² pois perpassam muitas gerações, com séculos de existência. Os arquétipos representam motivações que vão delineando as experiências humanas, irrompendo emoções profundas e influenciando gerações.

Campbell (1990) afirmou que as literaturas grega, latina e a Bíblia costumavam fazer parte da educação de todos. À medida que essas literaturas foram sendo suprimidas ao longo do tempo, as informações mitológicas do Ocidente foram se perdendo, mas muitas histórias ainda permanecem na mente das pessoas. O mito tem o poder de nos capturar e nos levar a visitar a vida interior, assim compreendendo o significado das antigas tradições. Desse modo, as nossas experiências cotidianas podem ter ressonância com o interior do nosso ser e podemos nos deleitar com o fato de estarmos vivos. Os mitos nos dão pistas, nos ajudam a procurar, a compreender e a relacionar o que acontece fora com o que temos interiormente.

71 Acerca disso, ver estudos publicados por Guizzo (2005), Revista IHU (2016, 2021) e Richter Reimer; Souza (2018) com bibliografia.

72 Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo*. Eu optei pelo termo "coletivo" pelo fato do inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis*, os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (JUNG, 2000, p. 14, grifos do autor).

Campbell (1990) ainda destacou que a ideia da mulher como pecadora só aparece na tradição bíblica quando no mito da queda a natureza e o sexo são corruptos e a fêmea, como epítome do sexo, é um ser corruptor. Porém, a mulher, Eva, trouxe a vida ao mundo. Ela é a mãe deste mundo temporal e anteriormente só havia um paraíso (sem tempo, sem nascimento, sem morte, sem vida) e um sonho. A serpente lhe ofereceu o fruto da vida.

Há um equívoco imposto na história da Criação por escritores masculinos, produtos da cultura e história patriarcal e androcêntrica. Richter Reimer (2009, p. 19) ressaltou que

[...] dentro deste amplo horizonte histórico-cultural de experiência religiosa e produção de textos na Antiguidade, reconhecemos que nossos textos sagrados guardam em si aspectos de heterodoxias e de práticas variadas. O que havia nos princípios dos cristianismos originários era a diversidade, muitas vezes permeada por conflitos, e não a homogeneidade, como muitas vezes sequer/se faz crer.

Ao ler a passagem de Lucas 24,1-11 com desprendimento de qualquer conceito ou preconceito, percebe-se a beleza do momento quando Maria de Magdala acorda, ou talvez nem tenha dormido, e com a tristeza da perda do seu mestre/amigo/companheiro (SUA BÍBLIA, 2022). Ela se dirige, antes do nascer do sol, ao túmulo a fim de visitá-lo, enquanto os homens dormem. Com tristeza, mas com a força da mulher proclamadora, ela volta para anunciar que o túmulo está vazio, sendo desacreditada pelos homens.

É para Maria Madalena que Jesus aparece primeiro depois da crucificação. É essa mulher que Ele escolhe para proclamar a Sua ressurreição, o que dá a ela grande responsabilidade, já que as mulheres eram desacreditadas pelos homens. Entretanto, Ele confiou nela, pois, provavelmente, sabia de sua capacidade e poder.

Como descrito por Guizzo (2005, p. 23) e por Richter Reimer e Souza (2018), apesar da importância de Maria Madalena para

o cristianismo, ela é citada nos quatro evangelhos canônicos (Mateus, Marcos, Lucas e João) somente 12 vezes: Mt 27,56, 27,61 e 28,1; Mc 15,40, 15,47, 16,1 e 16,9; Lc 8,2 e 24,10; Jo 19,25, 20,1 e 20,11-18. Entre essas 12 citações, 11 estão relacionadas com os eventos da Paixão: “O sofrimento, a superação da morte e a regeneração são testemunhadas pelas mulheres no Gólgota (em hebraico, “o lugar da caveira”), como se fossem as únicas capazes de perceber os eventos que se desenrolavam no mundo invisível” (GUIZZO, 2005, p. 23).

Em todas as passagens citadas, é salientada a fidelidade de Maria Madalena, que segue Jesus durante todo o tempo, mesmo tendo consciência acerca das leis romanas, que não perdoavam quem seguisse um crucificado. Ela participou do sepultamento de Jesus, preparando Seu corpo conforme as tradições judaicas, e também se tornou peça-chave na ressurreição de Cristo (GUIZZO, 2005).

Richter Reimer e Souza (2020) salientaram que o enfoque feminista da corporeidade colaborou com a ideia de fidelidade das mulheres que se articularam e se mantiveram firmes depois da fuga dos discípulos no processo de morte e ressurreição de Jesus. Elas lhes prestaram homenagem através da unção e de gestuais em relação ao corpo de Jesus, fato aprendido a partir da convivência com o Mestre nas comunidades em que Ele acolhia e curava através do toque e incentivava o cuidado do ser de forma integral.

Em Marcos, Mateus e João, Jesus se revelou a Maria Madalena após a ressurreição. Em João, quando Jesus apareceu para Maria Madalena, em um primeiro momento, ela não O reconheceu. Esse fato foi utilizado por alguns exegetas para afirmar que Maria Madalena, sendo pecadora, não estava preparada para vê-Lo. Na verdade, em nenhuma passagem da Bíblia ela é desmerecida; pelo contrário, ela foi escolhida como mensageira de Jesus e Ele a constituiu apóstola (GUIZZO, 2005; Revista IHU 2016, 2021; RICHTER REIMER; SOUZA, 2018).

A invenção da Maria Madalena pecadora teve vários propósitos, tratando-se de uma política patriarcal eclesial de retirada de poder das mulheres. Como bem comentou Richter Reimer em entrevista concedida a Santos (2016d, p. 35),

[...] esta foi a Maria Madalena usada para justificar a criação de conventos para mulheres, para afirmação do celibato ou da abstinência sexual. Tirando-se o poder da Maria Madalena apóstola e companheira de Jesus, tirava-se também a força dos movimentos eclesiais madaleanos.

Em 15 de julho de 2021, a teóloga, escritora, jornalista e ativista inglesa Margaret Hebblethwaite publicou um artigo no periódico católico semanal *The Tablet*, em que fez algumas considerações sobre o que aconteceu com a imagem de Maria Madalena (HEBBLETHWAITE, 2021). A escritora avaliou que muito foi feito nos últimos 30 anos para mudar a imagem negativa de Maria Madalena; porém, parece que isso só aconteceu entre os teólogos. De acordo com ela, em 2016, o Papa Francisco elevou ao status de festa a memória de Santa Maria Madalena, em mais uma tentativa de desfazer a grande confusão em relação à imagem da apóstola de Jesus.⁷³ Por muitos séculos, Roma manteve o erro de considerar que Maria Betânia, que aparece no Evangelho de João, era Maria Madalena, assim como o reconhecimento de que quem Lc 7,37 apresentou como pecadora sexual que ungiu os pés de Jesus não é Maria Madalena, sobre a qual Lc 8,2 se refere como “Maria, chamada Madalena, da qual tinham saído sete demônios”. Hebblethwaite (2021) questionou a razão das duas terem sido transformadas em pecadoras e não em supermulheres. Em nenhum outro lugar dos Evangelhos a possessão demoníaca é confundida com depravação sexual.

Por volta de 591, o Papa Gregório Magno fez uma fusão de três Marias: Maria, a pecadora, a que unge os pés do Senhor; Maria, a de Magdala, libertada por Jesus de sete demônios, e Maria de Betânia,

irmã de Marta e Lázaro (BLANCO, 2018). O Sumo Pontífice fortificou ainda mais a “confusão” entre essas três mulheres com seu sermão impressionante. Em entrevista concedida por e-mail a Santos (2016b, p. 20), a teóloga Elizabeth Johnson relembrou as palavras do Papa Gregório Magno:

Aquela a quem Lucas chama de pecadora, a quem João chama de Maria, cremos que ela seja a Maria de quem Jesus expulsou sete demônios de acordo com Marcos. E o que significavam esses sete demônios, senão todos os vícios? [...] Está claro, irmãos, que a mulher anteriormente usava o unguento para perfumar sua carne em atos proibidos [...].

Em adição a isso, o Sumo Pontífice reiterou que:

Ela havia cobiçado com olhos terrenos, mas agora, por meio da penitência, eles são consumidos pelas lágrimas. Ela exibia seu cabelo para realçar seu rosto, mas agora seu cabelo seca as suas lágrimas. Ela havia falado coisas orgulhosas com a sua boca, mas, ao beijar os pés do Senhor, ela agora plantou a sua boca nos pés do Redentor. Para cada prazer, portanto, que ela tivera em si mesma, ela agora imolava a si mesma. Ela transformava a massa dos seus crimes em virtudes, a fim de servir a Deus inteiramente em penitência (HEBBLETHWAITE, 2021).

Outro fato citado por Hebblethwaite (2021), que esclarece o mito de Maria Madalena arrependida, foi a tentativa ocorrida em 1984 pelo estudioso anglicano John Wenham de que a “atraente e aventureira” mas “temperamental” Maria de Betânia, irmã de Marta, deixou sua casa e se dirigiu à “deleitosa” cidade de Magdala. Contudo, sua pequena aventura, “em princípio tão empolgante e agradável, azeudou totalmente contra ela”, quando ela se voltou para a prostituição, tornando-se uma Maria de Magdala arrependida (HEBBLETHWAITE, 2021). Para a autora, além de insultar Maria, Wenham também ofendeu as prostitutas quando as considerou lascivas e usurpadoras

dos homens e não vítimas de tráfico sexual e cafetões, em comentário totalmente misógino (HEBBLETHWAITE, 2021).

Federici (2017) explicou que tanto a supremacia masculina como a demonização da mulher continuaram fortes nos séculos XVI e XVII, e que 80% das pessoas julgadas e executadas eram mulheres acusadas do crime de bruxaria. A mesma autora declarou que as premissas para justificar a demonização da mulher vão mudando ao longo do tempo. Enquanto os autores do *Malleus Maleficarum*⁷⁴ justificavam que as mulheres praticavam a bruxaria por ter luxúria insaciável, Martinho Lutero e os escritores humanistas consideravam que as bruxas tinham debilidades morais e mentais que as levavam à perversão (FEDERICI, 2017). Em 1484, na bula do Papa Inocêncio VIII, surgiu a associação entre contracepção e aborto, sendo as bruxas acusadas de conspirar para destruir a potência geradora de humanos e animais.

Entre as várias fontes pesquisadas por Federici (2017) em busca de uma justificativa para a caça às bruxas, parece que, pelo menos em parte, pode-se afirmar que tenha sido uma tentativa de criminalizar o controle da natalidade e de colocar o corpo feminino, o útero, em prol do aumento da população e da força de trabalho. Muitas bruxas eram sábias parteiras e conhecedoras do controle reprodutivo. Na França e Inglaterra, no século XVI, poucas mulheres foram autorizadas a praticar a obstetrícia e um século depois esta prática estava sob o controle do Estado.

74

O mais famoso de todos os livros sobre bruxaria, *Malleus Maleficarum* (O martelo das bruxas), foi escrito em 1486 por dois monges dominicanos. No ato, e ao longo dos três séculos seguintes, se converteu no manual indispensável e a autoridade final para a Inquisição; para todos os “juizadores”, magistrados e sacerdotes, católicos e protestantes, “na luta contra a bruxaria” na Europa. Abarcava os poderes e práticas dos bruxos, suas relações com o demônio, e sua descoberta. A Inquisição, a fogueira, a tortura, mental e física, da cruzada contra “a bruxaria”: tudo isto é conhecido. E por trás de cada um dos atos sangüinários se encontrava este livro, ao mesmo tempo justificando e como manual de instrução (MALLEUS, 2007).

Federici (2017) nos faz refletir sobre o efeito ocasionado nas mulheres que tinham suas amigas, parentes e vizinhas queimadas nas fogueiras, após serem brutalmente torturadas. As torturas e a morte eram testemunhadas sobretudo pelas mulheres e essa dor e esse medo não ficaram restritos apenas àquele momento, pois perpetuaram-se e ficaram gravados no imaginário das mulheres. Qualquer iniciativa contraceptiva era interpretada como uma perversão demoníaca. Havia o controle do Estado sobre o corpo feminino, “o principal pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 331). As parteiras, a mendiga que roubava um pouco de manteiga ou lenha dos vizinhos, qualquer mulher que evitasse a maternidade, a mulher promíscua que praticava a sexualidade fora do casamento, a mulher rebelde que lutava contra o poder feudal, contra a autoridade masculina e a Igreja eram consideradas bruxas.

A caça às bruxas foi, portanto, uma guerra contra as mulheres; foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde (sic) se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade (FEDERICI, 2017, p. 334).

Paralelamente à caça às bruxas, a vida familiar, as relações de gênero e de propriedade eram submetidas a novas legislações. De um extremo a outro da Europa Ocidental eram aprovadas leis que castigavam as adúlteras com a morte. Além disso, o infanticídio era crime capital e a prostituição e os nascimentos fora do casamento eram ilegais. As amizades entre mulheres eram vistas como uma subversão, “a palavra *gossip* (fofoca), que na Idade Média tinha o sentido de ‘amiga’, mudou de significado, adquirindo uma conotação depreciativa” (FEDERICI, 2017, p. 335).

Houve uma complexidade de ações coordenadas para minar o poder das mulheres e os laços entre elas. Houve um plano ideológico pelo qual se construiu uma imagem degradada da mulher e uma imagem da feminilidade a partir da “natureza dos sexos”;

apresentando uma criatura fraca, inclinada para o mal, que necessitava do controle masculino, uma justificativa para a ordem patriarcal.

No Brasil, o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2022) antecipou os dados para o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2022 relacionados à violência letal e sexual contra meninas e mulheres. Os dados foram coletados a partir de boletins de ocorrência nas polícias civis nas 27 unidades da federação. Esses dados mostram que a violência letal contabilizou 1.319 mulheres vítimas de feminicídio em 2021 e 56.098 estupros (incluindo de vulneráveis) apenas do gênero feminino, com crescimento de 3,7% em relação ao ano anterior. Assim sendo, no ano passado, a cada 10 minutos uma menina ou mulher foi vítima de estupro, considerando-se apenas os casos que foram notificados (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022). Cerqueira *et al.* (2021, p. 41) demonstraram que nos últimos 11 anos “enquanto os homicídios de mulheres nas residências cresceram 10,6% entre 2009 e 2019, os assassinatos fora das residências apresentaram redução de 20,6% no mesmo período indicando um provável crescimento da violência doméstica”.

Há uma grande preocupação diante das mudanças na legislação, com mais de 30 decretos e atos normativos publicados desde janeiro de 2019 para propiciar a flexibilização da posse e a ampliação de compras de armas de fogo. Esse fato pode agravar o cenário da violência doméstica, já que instrumentos ainda mais letais ficarão disponíveis para os agressores.

Os ataques contra as mulheres continuam ocorrendo no Brasil, pois o armamento da população e a violência são estimulados pelo atual governo federal, que também utiliza o misticismo, através de símbolos e falas religiosas, para camuflar essas ações e os índices alarmantes de violência. Como exemplo desse discurso deturpado, tem-se a fala da primeira-dama, Michelle Bolsonaro, no lançamento da candidatura de seu marido para a campanha presidencial de 2022:

Quando o Planalto se fecha, eu entro com os meus interesses e eu oro na cadeira dele e declaro todos os dias: Jair Messias Bolsonaro, sê forte e corajoso. Não temas, não temas. Ele é um escolhido de Deus. [...] Falam que ele não gosta de mulheres. E ele foi o presidente da história que mais sancionou leis para mulheres, para a proteção das mulheres. Setenta leis,⁷⁵ 70 leis de proteção para as mulheres (LEIA, 2022).

Em seguida ao discurso da primeira-dama, o Estadão apurou que, até o momento, Bolsonaro sancionou 46 projetos, nenhum de autoria do governo atual. Entre os projetos aprovados pelo Congresso, Bolsonaro foi contra seis, de forma integral ou parcial, que beneficiavam diretamente as mulheres, inclusive o que garantiria distribuição de absorventes a mulheres carentes e o que concederia pagamento do auxílio emergencial em dobro para mulheres chefes de família durante a pandemia de Covid-19 (WETERMAN, 2022).

Nota-se, portanto, que a violência praticada contra as mulheres está muito presente. Trata-se de um tipo de violência que pode se manifestar de forma psicológica, física, simbólica e até hermenêutica, porquanto caracteriza uma violência estrutural.

Richter Reimer e Souza (2020) relataram que do século II ao IV, o processo de canonização dos textos cristãos foi realizado por bispos letrados e os ensinamentos de ministérios e lideranças femininas, bem como os oráculos de profetizas cristãs, foram retirados do cânone. De acordo com as autoras (p. 29), “[...] o processo formativo da Bíblia conta com formas diversas de violências como negatificação das atividades femininas, o silenciamento, ocultação do trabalho e a dificuldade crescente de acesso a posições de liderança.” O olhar

75

De acordo com integrantes do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, a primeira-dama se baseou em uma lista produzida pela Secretaria da Mulher da Câmara dos Deputados, comandada por uma aliada do governo, a deputa Celina Leão (Progressistas-DF). Do total de 70 projetos, entretanto, 26 não têm relação direta com as mulheres. A lista inclui, por exemplo, projetos como o que define o crime de acusar falsamente um candidato nas eleições, sem qualquer distinção de gênero (WETERMAN, 2022).

feminista hermenêutico não vê a Bíblia como um terreno seguro para as mulheres, pois ali há códigos domésticos que colocam a mulher em posição de submissão, além de não produção e participação acerca do conhecimento. Ademais, ela não possui autonomia relacional entre outras posições que naturalizam e reproduzem a violência patriarcal. Quando se discorre sobre a mitologia de Maria Madalena e outras mulheres, faz-se importante ter a consciência de que esses textos podem contribuir para a perpetuação da violência e torna-se necessário utilizar métodos de leituras emancipatórias.

Schüssler Fiorenza (2009) considerou que o quarto paradigma dos estudos bíblicos traz, além da compreensão dos textos propriamente ditos, um espaço para transformar a autocompreensão, a autopercepção e a autoalienação das mulheres.⁷⁶ A interpretação bíblica passou a ser uma prática feminista crítica contra todas as formas de dominação. Há uma necessidade de desconstruir e reconstruir a identidade bíblica-religiosa de mulheres. Implica sair das relações de dominação e ocupar um espaço democrático e de Divina Sabedoria, *Sofia Theú*, assumindo um compromisso com movimentos democráticos sociais, multiculturais e multirreligiosos. Significa promover a luta e a transformação para o bem-estar das pessoas. E, para isso, há metodologias específicas.

CORPO, ENERGIA E SEXUALIDADE: O CARÁTER GENITAL DE CRISTO

Em linha com a teoria reichiana e de outros autores neo-reichianos, como Pierrakos e Lowen, no corpo humano está registrada

76

Em nota, a tradutora esclareceu que Fiorenza escreve wo/mem em inglês para diferenciar as mulheres que, conscientes da desumanização que sofreram por causa do sistema patriarcal, assumiram uma nova postura com relação à própria vida. Em português, ela traduziu mulh*res por este motivo.

toda a história do indivíduo. A percepção do corpo e o funcionamento do organismo humano são vistos na perspectiva energética. Através da inspiração e expiração, o ser humano pulsa e interage com tudo que pulsa em diferentes frequências.

Dentro dessa visão, estamos integrados ou buscamos a integração com tudo o que está ao nosso redor e com todo o universo. Nos últimos estudos de Reich, ele descobriu a energia orgônica.⁷⁷ Já Pierrakos (1990, p. 18) preconizou que, a partir da perspectiva orgônica, todo o organismo humano (cada parte e o todo) se expande e contrai em um movimento pulsatório em ressonância com todo o universo, vez que “esta energia não é apenas quantidade ou massa, seu aspecto qualitativo, sua capacidade de direção tem consciência ou na verdade é consciência.” No processo de desenvolvimento do ser humano, essa pulsação (que tem três tempos: fases de expansão-assertiva, contração-receptiva e descanso) sofre interferências conforme a relação estabelecida com o meio ambiente e social (PIERRAKOS, 1990).

Para melhor compreender a energia-consciência humana, Pierrakos (1990) descreveu o mapa da consciência, o qual é constituído de três camadas, sendo a primeira delas uma essência (afirmativa e receptiva), ou centro vital, que pulsa de forma fluida e desobstruída. Essa essência tem qualidades criativas e amorosas e nos conecta com a espiritualidade e com Deus.

Em contato com o ambiente externo (social), ao se expressar as qualidades amorosas da essência e sofrer repressões e frustrações, há uma segunda camada energética mais densa de proteção,

77 Reich descobriu que havia uma energia que permeava tudo, a qual denominou energia orgone. Essa é a energia cósmica, de cor azul, primária, anterior à matéria e à vida. A energia orgone pulsa (se contrai e expande) e se desloca por meio de movimentos espiralados e através de ondas, é criativa. A pulsação OR (energia orgônica) e o funcionamento antientrópico da energia são conceitos básicos para compreender o funcionamento energético em um sentido geral e na vida em particular (CALEGARI, 2001).

que possui qualidades agressivas e impulsos inconscientes negativos para neutralizar as forças externas e proteger a essência amorosa. Essa camada foi denominada secundária por Reich (1979) e eu inferior por Pierrakos (1990, p. 25): “Estes dois níveis representam a verdadeira realidade interior das pessoas”.

Ao longo da vida, à medida que o ser humano vai se desenvolvendo, essa expressão agressiva também não é aceita pelo meio social e uma terceira camada, chamada de periférica ou superficial por Reich (1979) e de máscara por Pierrakos (1990), vai se formando. Essa camada periférica “abrange o elemento de autoconsciência, o ego o agente do pensamento autoconsciente e da vontade exterior” (PIERRAKOS, 1990, p. 25). Essa terceira camada adapta as pessoas ao convívio social e vai se qualificando conforme os papéis exercidos (“bonzinho”, “autoritário”, “pessimista” etc.). As qualidades da essência vão se alterando e se apresentam na máscara de forma distorcida (o genuinamente bom se torna “bonzinho”, o líder nato se torna “autoritário”, e assim por diante).

Reich (1979, 1983, 1995) argumentou que a pessoa que age a partir da camada mais profunda, ou seja, da essência criativa e amorosa (PIERRAKOS, 1990), de forma autorregulada é a que possui o caráter genital. E, dependendo do grau de repressão dos impulsos, o caráter neurótico estaria agindo mais em ressonância com a camada superficial ou periférica (máscara) ou com a camada secundária (eu inferior).

Além do mais, Reich (1979, 1983, 1995) chamou de encouraçamento o processo através do qual a pessoa vai ficando cada vez mais distante de sua essência amorosa e criativa, vai criando defesas e construindo uma vida sem graça ou muito agressiva, gerando desequilíbrio no fluxo energético pulsatório. Esse encouraçamento se dá nos níveis muscular, mental (crenças limitantes) e emocional.

Para definir a pulsação saudável do organismo humano, de todos os seres e do universo, Reich (1979, 1983, 1995) utilizou

a fórmula do orgasmo: excitação, clímax e relaxamento. Para o autor, o indivíduo saudável é aquele que mantém a pulsação ou potência orgástica, isto é, mantém um equilíbrio entre a carga e a descarga energética no corpo e interage de forma harmônica com o ambiente. A pulsação equilibrada acontece desde as menores células do corpo, nos órgãos, no corpo como um todo, que está em ressonância com o movimento que ocorre no planeta e no universo, que igualmente pulsa. Reich (1995, p. 60) estudou a pulsação energética a partir da sexualidade e considerava que

a fonte de energia da neurose tem origem na diferença entre o acúmulo e a descarga da energia sexual. A excitação sexual não satisfeita, que está sempre presente no mecanismo psíquico neurótico, distingue-o do mecanismo psíquico saudável (grifo do autor).

Pierrakos (1990) e Lowen (1997) ampliaram essa percepção considerando que o indivíduo pode manter essa pulsação através de movimentos que restabeleçam um fluxo respiratório saudável. Desenvolveram exercícios para buscar esse equilíbrio, flexibilizar a musculatura corporal, ativar e transformar as emoções. Por intermédio desse trabalho de movimento e autoconhecimento (Bioenergética e *Core Energetics*), a pessoa pode viver em contato maior com sua essência amorosa e criativa.

Reich (1983) definiu Cristo como quem tinha essa essência amorosa e criativa, esse caráter genital. O autor enunciou que Cristo morreu assassinado pela humanidade encouraçada que não suportou Seu equilíbrio pulsatório e Sua capacidade de amar. Ele ainda enfatizou que

*[...] o fato é que ninguém antes dele dispunha de uma estrutura de caráter que não apenas enxergasse o problema central da origem do homem, mas que VIVESSE A VIDA DE DEUS, tal como ela deve ser compreendida aqui, como *Vida da Natureza, incluindo os órgãos genitais**

*não mutilados*⁷⁸ e o AMOR ao PRÓPRIO AMOR (REICH, 1983, p. 118, grifos do autor).

Reich (1983) realçou a presença das mulheres ao redor da cruz, destacando que elas amaram Cristo no corpo, que realmente viveram a Sua presença diária. Essas mulheres tiveram uma relação de amizade e amor com Cristo, diferente dos admiradores distantes, ou mesmo dos que O viam como professor/mestre, isto é, seus discípulos. Esses, segundo Reich (1983, p. 176), continuaram a explorar a tragédia para deificá-Lo e usar Sua história para interesses diversos:

Os futuros representantes de Cristo serão escolhidos pelo povo como sucessores, porque mostrarão uma atitude solene e doura. Outros serão escolhidos por sua habilidade em organizar manifestações espetaculares; outros, porque são excelentes diplomatas [...] outros se revelarão, uma vez escolhidos, grandes guerreiros [...] sem se dar conta de que Cristo nunca aceitaria que os convertessem pela força. O homem, e não Cristo, prevalecerá no final.

Do ponto de vista de Reich (1983), os homens encouraçados, tomados pela peste⁷⁹ emocional, punem de maneira pavorosa aqueles que vivem plenamente o amor físico de Deus. A pessoa que está

78 Reich (1983, p. 118) considerou que "a regra de circuncisão, uma das crenças mais sagradas dos judeus, indica claramente que os órgãos genitais eram considerados a fonte do mal."

79 De acordo com Reich (1979, p. 305), "a peste emocional é uma biopatia crônica do organismo, não é uma classificação depreciativa". Um indivíduo que tem sua mobilidade natural continuamente contraída desde o berço desenvolve movimentos artificiais, muletas da peste emocional. A peste emocional é uma doença endêmica. Manifesta-se essencialmente na vida social e está intimamente ligada ao caráter neurótico. Entretanto, não é todo indivíduo neurótico que apresenta essa doença. "De vez em quando se torna epidemia, como na inquisição católica da Idade Média e no fascismo internacional do século XX" (REICH, 1979, p. 306). É uma doença que deve ser tratada com medicina e educação. As pessoas acometidas pela peste emocional quase sempre possuem uma quantidade muito elevada de energia biológica (contenção energética muscular e emocional), acompanhada de uma rígida couraça caracterológica (crenças limitantes). Daí a explicação para a rigidez de pensamento e a agressividade. A pessoa atingida pela peste é produto de uma educação compulsiva e autoritária. "Nas esferas mais importantes da vida pode-se detectar a peste emocional no misticismo na forma destrutiva, sede de autoridade passiva e ativa, moralismo, politicagem partidária, métodos sádicos de educação, ideologias de guerras, ódio racial [...]" (REICH, 1979, p. 309).

com o corpo vivo e pulsante emana amor, paz, união e prazer, o que é uma afronta para aqueles que estão endurecidos. Cristo era cheio de vida e expressava esta vitalidade através do amor e de Suas ações transformadoras. Reich (1983, p. 178) complementou que

Cristo foi morto de uma maneira tão ignóbil, foi desonrado por uma multidão doente e causadora de doença, porque ousou amar com seu corpo sem pecar em sua carne. Cristo foi torturado porque os homens queriam aniquilar seu modo de viver autenticamente divino, ou seja, orgonótico, que lhes parecia estranho e perigoso.

Calegari (2001) asseverou que Reich considerava que o cerne da vida é o amor, e que o maior obstáculo a este amor é o medo. Ante a paralisação do amor, o ódio é uma reação natural, enquanto a dor é uma reação natural diante da paralisação da vida. Quando entramos em contato com a raiva e o ódio, e de forma responsável e segura expressamos estes sentimentos, nos aproximamos do amor. O contato e a expressão da dor liberam a pulsação da vida.

Nas palavras de Lowen (1997, p. 239), "a entrega a Deus é a entrega ao processo vital do corpo, aos sentimentos e à sexualidade". No corpo há um fluxo energético ascendente que desperta os sentimentos espirituais ou transcendentais e um fluxo energético descendente que desperta sensações sexuais. Na harmonia dessa pulsação, a pessoa se equilibra, tendo as duas sensações. Dessa maneira, a sexualidade não significa somente relação sexual, mas a sensação corporal prazerosa que pode ser direcionada ou não a outra pessoa, assim como a espiritualidade não significa ir ou fazer parte de uma instituição religiosa, mas ter sentimentos ou excitação em relação à vida, ao universo, ter gratidão e amar todos os seres (LOWEN, 1997).

Quando voltamos para Maria Madalena, condenada por tantos séculos como pecadora e demonizada por sua vivacidade, a partir da teoria reichiana verifica-se que há condenação do seu modo de estar na vida. Maria Madalena era uma mulher bem-sucedida, livre,

que seguiu Jesus, era independente financeiramente, se tornou líder e O amou profundamente. Também era uma mulher com caráter se não genital, muito próximo a isto. Em sua entrevista concedida por e-mail a Santos (2016a, p. 53), a pesquisadora mexicana Marcela Zapata-Meza, que dirige o sítio arqueológico em que se imagina ser a região de Magdala, concluiu a partir de estudos arqueológicos que

O papel da mulher no século I era de ser protetora da família (como continua sendo nos nossos dias). A mulher não tinha um papel nas questões de religião nem de política. Portanto, as mulheres de Magdala deveriam ter mantido a união familiar, sendo os pilares da casa. Eu não acho que Maria Madalena mudou esse papel durante o século I, no entanto, depois de ser libertada de sete demônios, algo muda na sua vida, que a faz seguir Jesus e se converter na apóstola dos apóstolos. O seu exemplo teve um impacto positivo sobre a visão e o papel das mulheres ao longo do tempo.

Maria Madalena era uma mulher como tantas outras contemporâneas e, assim como Jesus, sofreu violência por pulsar de maneira ressonante, amorosa e com a consciência da unidade ou em busca dela. Isso explica sua demonização durante séculos por uma sociedade patriarcal misógina, que não suporta a vivência plena da amorosidade corporal e espiritual.

MARIA MADALENA: MOVIMENTO E TRANSFORMAÇÃO

Muitas versões de Maria Madalena vão sendo retratadas, influenciando, inspirando e instigando o imaginário individual e coletivo. Partindo da análise dentro da psicoterapia corporal, Maria Madalena parece ter possuído um caráter próximo do genital, com posições fortes, autônomas, sem perder a amorosidade e a equanimidade.

Como descreveu em entrevista concedida por e-mail a Santos (2016c), a professora brasileira De Tommaso, que atua no Museu de Arte Sacra de São Paulo, diferentes versões sobre Maria Madalena foram construídas ao longo dos séculos. Assim, na Idade Média foi retratada como uma mulher nobre, inspirando uma vida de arrependimento e esperança. Na Reforma, ela apareceu como penitente e intercessora, sendo usada como propaganda contra os princípios luteranos. De Tommaso arriscou-se a dizer: “Temos de reconhecer que a beleza interior de Madalena brilha por meio de todas as acusações, leituras equivocadas e lama lançadas contra ela” (SANTOS, 2016c, p. 59). Madalena perpassou toda a história, chegando de forma bem esplendorosa no cinema do século XX.

A dicotomia santa X pecadora perdura e parece que a peste emocional que contamina muitas pessoas encouraçadas, descrita por Reich (1979), vai permeando esse cenário. A religião cristã e a Bíblia continuam influenciando fortemente todas essas passagens e utilizando o místico para continuar oprimindo, reprimindo e subjugando.

De Tommaso também relatou que

Alguns textos apócrifos, “reservados e secretos” revelam, no entanto, uma Maria Madalena amada por Jesus de uma forma diferente, uma discípula que não apenas servia a Jesus, porém uma líder que faz sombra a Pedro, causando ciúme na comunidade apostólica (SANTOS, 2016c, p. 60).

Ainda complementou que ela se apresentava como sábia e

No evangelho apócrifo de Felipe, Jesus beijava Maria Madalena na boca, o que era uma forma de passar conhecimento (Felipe v. 31). Esse texto deixa implícito que Maria Madalena era companheira de Jesus, no sentido da mulher que consuma com o homem o ato sexual (SANTOS, 2016c, p. 61).

Essas passagens apócrifas exemplificam tanto o incômodo causado pela união saudável que Jesus e Maria Madalena

construíram, quanto à negação, ao ciúme e à raiva diante daquilo que muitas pessoas não conseguiam sentir por estar encorajadas, distantes de sua essência.

Para Reich⁸⁰ (1983), a tarefa para transformar as distorções não seria construir uma nova filosofia de vida, mas refletir sobre as falhas do funcionamento da humanidade. Consequentemente, ele apostava nas crianças que ainda nasceriam, que carregam toda a potencialidade em si, com “a tarefa de salvaguardar suas potencialidades inatas para que encontrem o caminho” (REICH, 1983, p. 223). Na teoria da orgonomia, sustenta-se a concepção de que a letargia e o imobilismo humanos são a expressão exterior da imobilização do sistema bioenergético decorrente da couraça crônica. Cuidar das crianças seria uma medida profilática para a imobilização.⁸¹ A psicoterapia corporal (LOWEN, 1982; PIERRAKOS, 1990) traz a possibilidade de descongelar a energia imobilizada (contida na musculatura) e voltar a pulsar, através de técnicas corporais que mobilizam as emoções e promovem *insights*, mudando e/ou flexibilizando crenças e comportamentos.

Reich (2003) argumentou que a orgonomia é a compreensão factual da energia orgone cósmica, criativa (Deus), que se encontra tanto nas tradições cristãs como nas orientais. Difere do pensamento religioso pela concretude na formulação do conceito de Deus, pela

80 A obra de Wilhelm Reich “O assassinato de Cristo” poderia ser pesquisada pelas teólogas feministas.

81 “[...] a) entre 1939 e 1949, Reich planejou que medidas deveriam ser tomadas para alcançar o objetivo de contribuir para a formação de crianças mais saudáveis; b) em 1949, foi fundado o Centro Orgonômico de Pesquisas da Infância (OIRC), entidade destinada a colocar em prática as ideias voltadas para as Crianças do Futuro. Antes do início das ações em 1949, Reich já havia esboçado quais caminhos deveriam ser seguidos pelo OIRC. Ele descreveu quatro pontos de atuação. O primeiro consistia em cuidar das gestantes com a finalidade de conhecer as influências da vida intrauterina para a saúde do bebê. O segundo visava o estudo das experiências do bebê com o intuito de remover obstáculos em seu desenvolvimento, o que aconteceria desde o nascimento até os primeiros dias de vida. O terceiro implicava em prevenir o encorajamento durante os cinco ou seis primeiros anos de vida. O último ponto seria o registro do desenvolvimento dessas crianças até a puberdade” (FARIA, 2012, p. 6).

evitação do conceito energético genital e pela descorporificação do Cristo vivo, autêntico, que viveu todo o amor a partir do Seu corpo.

A negação do corpo e a incompreensão ou a deturpação das sensações corporais geram violência. Desse modo, há homens que não suportam suas sensações e as usam violentamente contra as mulheres. As mulheres que brilham, como Maria Madalena, incomodam e, na cabeça dos homens encouraçados, elas devem ser eliminadas, subjugadas, humilhadas.

A teologia feminista dedica novas perspectivas e olhares para os textos bíblicos, além de elucidar as imagens das mulheres e de outros marginalizados através de uma visão libertadora, denunciando os textos opressores e enaltecendo os registros das atuações sociais e religiosas. Richter Reimer e Souza (2020, p. 32) advertiram que a teologia feminista pode ser usada como uma “ferramenta para ajudar as vítimas a identificar, nomear e resistir às violências que sofrem”. Outro aspecto a ser ponderado é que, através dos textos bíblicos interpretados por meio da leitura libertária feminista, “as mulheres percebem que suas vivências cotidianas podem ser políticas e que uma mulher fortalece a outra” (RICHTER REIMER; SOUZA, 2020, p. 32).

Schüssler Fiorenza (2009) pronunciou-se sobre a “dança da Sabedoria”, a ser realizada com e através dos textos bíblicos, em um resgate de libertação, com a utilização de lentes hermenêuticas emancipatórias em prol da conscientização, de um movimento através do qual as mulheres são despertadas. Essa ampliação da visão consciente busca promover a união das mulheres e daqueles que a compartilham para aumentar a força viva que combate os opressores.

Conforme Schüssler Fiorenza (2009), a leitura e a compreensão bíblica, assim como a interação entre o ser humano e a Bíblia, devem abarcar o que entenderam do texto e como este foi aplicado ao longo da história, de tal modo que possam analisar os poderes

que excluíram as mulheres das tradições de interpretação. Schüssler Fiorenza (2009, p. 11) ainda indicou que

A Bíblia deve ser concebida como uma ferramenta de ajuda: para tomar consciência das estruturas de dominação, inseridas no texto e na interpretação, e para elaborar visões da democracia radical [...] Trata-se de uma proposta política que se articula não apenas com a teologia, mas com movimentos sociopolíticos pela transformação.

Richter Reimer (2005) argumentou que nos referenciais básicos da hermenêutica feminista, os textos sagrados são considerados testemunhos de fé dentro de um contexto histórico-cultural e que as experiências de vida, assim como as experiências privadas e públicas nas dimensões sociais, culturais e econômicas, são espaços de acesso para uma compreensão dos textos em seus próprios contextos. Faz-se imprescindível o resgate dos corpos históricos com todas as suas experiências de modo holístico, sendo vital a ruptura com o silêncio opressor e de resistência nas relações de gênero. Também é primordial utilizar a categoria de análise de gênero para viabilizar processos de desconstrução e reconstrução. A leitura da Bíblia em uma perspectiva feminista libertadora denota e envolve visibilizar as histórias e desmascarar o silêncio e a ausência dos corpos das mulheres e de outras minorias. Nesse processo, deve-se também questionar as falas androcêntricas-patriarcais e analisar as funções libertadoras ou opressoras, indagando sobre os efeitos históricos dos textos para “conhecer e (re)construir outras imagens de Deus e maneiras de relacionar-se com Deus [... e sobretudo] elaborar uma ética que afirma a vida como valor absoluto, buscando construir novas relações de gênero e afirmando a interdependência de todos os elementos da criação” (RICHTER REIMER, 2005, p. 35).

Apesar de a palavra movimento (dança, ondas, giros) utilizada por Schüssler Fiorenza (2009) se apresentar em sentido metafórico, há um encontro dessa autora, que traz a hermenêutica feminista da libertação, com os autores da psicoterapia corporal (LOWEN, 1982,

1990, 1997; PIERRAKOS, 1990; REICH, 1979, 1983, 1995, 2003). Os últimos confirmam a importância do movimento e da flexibilização (mente, corpo), do expressar das emoções, da transformação das negatividades e do despertar da essência. Como apontou Schüssler Fiorenza (2009, p. 189):

Dançar envolve tanto corpo como espírito, envolve sentimento e emoções, leva-nos para além de nossos limites e cria comunhão. Dançar confunde a ordem hierárquica, porque se move em espirais e círculos. Faz-nos sentir vivos/as e cheios/as de energia, poder e criatividade.

Nesse encontro do movimento em busca da vida e da transformação há uma convergência entre a teoria psicoterápica corporal e a hermenêutica feminista de libertação, podendo-se unir caminhos e forças para a diminuição da violência contra todas as Marias Madalenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À medida que as leituras foram sendo realizadas e analisadas, pôde-se perceber que a figura de Maria Madalena foi adquirindo novos nuances ao longo dos séculos. A subjugação e/ou exclusão foi aparecendo de forma explícita, sutil ou justificada. Maria Madalena e Jesus são dois personagens que viveram todo o movimento pulsatório corporal de forma saudável. Corpos vivos, amorosos, solidários e que buscavam a transformação sociocultural. A negação dessa vitalidade amorosa, aliada à repressão dos sentimentos visando um controle autoritário patriarcal deturpam os valores éticos e amorosos cristãos.

A liberdade genuína e a busca da unidade geram medo da responsabilidade que essa liberdade acarreta, trazendo à tona as imagens repressivas que ocorreram ao longo da história.

Para amenizar esse medo, busca-se uma liderança que não é a do Jesus libertário, porque Ele foi assassinado, mas de uma figura autoritária que usa o Cristo mistificado para justificar ações e medidas que geram violência.

Nesse contexto, Maria de Magdala pode ser entendida como representação para muitas mulheres madalenas. As Marias Madalenas se perpetuam e confirma-se a necessidade de uma re-construção da imagem daquela mulher e de tantas outras mulheres líderes presentes na Bíblia que são desconsideradas. Uma re-construção através da hermenêutica feminista libertária, transformadora, resgatando toda a união e o poder que foram retirados das mulheres ao longo dos séculos com diferentes formas de violência. Faz-se necessário um movimento corporal consciente, de tal sorte que as máscaras sejam encaradas, as negatividades transformadas e a essência e a amorosidade criativa brilhem como Maria Madalena.

REFERÊNCIAS

BLANCO, Patricia Rodriguez. Maria Madalena era “uma mulher rica”, não uma prostituta. **El País**, Madri, 3 ago. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/02/cultura/1533237261_768771.html. Acesso em: 28 jul. 2022.

CALEGARI, Dimas. **Da teoria do corpo ao coração**: uma visão do homem a partir da energia cósmica. São Paulo: Summus Editorial, 2001.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da violência 2021**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2022.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Tradução José Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

FARIA, Cynthia Cavalcanti Moura de Melo. **Wilhelm Reich e a formação das crianças do futuro**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. DOI 10.11606/D.47.2013.tde-30042013-160542. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-30042013-160542/publico/faria_me.pdf. Acesso em: 29 jul. 2022.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpos e acumulação primitiva. Tradução Coletivo Sycorax, São Paulo: Elefante, 2017.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Violência contra mulheres em 2021**. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/03/violencia-contra-mulher-2021-v5.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2022.

GEBARA, Ivone. **O que é a teologia feminista**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª Ed. reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GUIZZO, Dirce Socorro. **Maria Madalena**: luzes e sombras na urdidura de uma imagem. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005. Disponível em: <http://localhost:8080/tede/handle/tede/817>. Acesso em: 28 jul. 2022.

HEBBLETHWAITE, Margaret. Maria de Magdala, evangelista e apóstola dos Apóstolos. Tradução: Moisés Sbardelotto. **Revista IHU On-Line**, 22 jul. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/611140-maria-de-magdala-evangelista-e-apostola-dos-apostolos>. Acesso em: 28 jul. 2022.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução: Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

LEIA e assista ao discurso de Michelle na convenção do PL. **PODER360**, [S. l.], 24 jul. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/eleicoes/leia-e-assista-ao-discurso-de-michelle-na-convencao-do-pl/>. Acesso em: 28 jul. 2022.

LOWEN, Alexander. **A espiritualidade do corpo**: bioenergética para a beleza e a harmonia. Tradução: Paulo César de Oliveira. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.

LOWEN, Alexander. **Alegria**: a entrega ao corpo e à vida. Tradução: Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Summus, 1997.

LOWEN, Alexander. **Bioenergética**. Tradução: Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Summus, 1982.

MALLEUS Maleficarum (O martelo das bruxas). Parte I. Tradução: Alex H. S. [S. I.], 2007. Disponível em: <https://www2.unifap.br/marcospaulo/files/2013/05/malleus-maleficarum-portugues.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2022.

PIERRAKOS, John C. **Energética da essência** (*Core Energetics*): desenvolvendo a capacidade de amar e de curar. Tradução: Carlos A. L. Salum e Ana Lúcia Franco. São Paulo: Pensamento, 1990.

REICH, Wilhelm. **A função do orgasmo**. Tradução: Maria da Glória Novak. 19ª Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

REICH, Wilhelm. **Análise do caráter**. Tradução: Maria Lizette Branco; Maria Manuela Pecegueiro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1979.

REICH, Wilhelm. **Éter, Deus e o Diabo**: a superposição cósmica. Tradução: Maya Hantower. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REICH, Wilhelm. **O assassinato de Cristo**. Tradução: Carlos Ralph Lemos Viana e Cid Knipel Moreira. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

RICHTER REIMER, Ivoni. Educação teológica como serviço à vida à luz da práxis crítico-libertadora de Jesus. **Revista Caminhando**, v. 14, n. 2, p. 15-27, 2009. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1104/1130>. Acesso em: 28 jul. 2022.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Grava-me como selo sobre teu coração**: teologia bíblica feminista. São Paulo: Paulinas, 2005.

RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, Carolina Bezerra de. Violência, Bíblia e as mulheres. *In*: LELLIS, Nelson; ULRICH, Claudete Beise (org.). **Mulheres em foco**. São Paulo: Editora Recriar, 2020. p. 33-48.

RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, Carolina Bezerra de. Maria de Magdala: das redes evangélicas para a festa? *In*: ECCO, Clóvis *et al.* (orgs.). **Justiças**. IX Congresso Internacional em Ciências da Religião PUC Goiás. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018. p. 260-277.

SANTOS, João Vitor. A Magdala de Maria. Tradução: Luis Sander. [Entrevista concedida por Marcela Zapata-Meza por e-mail]. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 489, ano XVI, p. 52-53, 18 jul. 2016a. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao489.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2022.

SANTOS, João Vitor. As faces femininas em um cristianismo sem véu. Tradução: Luis Sander. [Entrevista concedida por Elizabeth Johnson por e-mail]. **Revista do Instituto**

Humanitas Unisinos, n. 489, ano XVI, p. 19-22, 18 jul. 2016b. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao489.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2022.

SANTOS, João Vitor. O mosaico das "Madalenas". [Entrevista concedida por Wilma Steagall De Tommaso por e-mail]. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 489, ano XVI, p. 54-64, 18 jul. 2016c. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao489.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2022.

SANTOS, João Vitor. O poder sob a égide do sagrado: manutenção do domínio religioso e normatização pela crença. [Entrevista concedida por Ivoni Richter Reimer por e-mail]. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 489, ano XVI, p. 35-39, 18 jul. 2016d. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6531-ivoni-richter-reimer>. Acesso em: 27 set. 2022.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Caminhos da sabedoria**: uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução: Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SUA BÍBLIA online: Almeida revista e atualizada. [S. l.: s. n.], 2022. Disponível em: <https://www.suabibliaonline.com.br/almeida-revista-e-atualizada>. Acesso em: 29 jul. 2022.

WETERMAN, Daniel. Michelle infla número de leis sancionadas por Bolsonaro para proteção das mulheres. **UOL**, Brasília, DF, 27 jul. 2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2022/07/27/michelle-infla-numero-de-leis-sancionadas-para-mulheres.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 29 jul. 2022.

WILDER, Amos Niven. Mito e sonho na escritura cristã. *In*: CAMPBELL, Joseph (org.). **Mitos, sonhos e religião**: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea. Tradução Angela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 51-67.



12

André Valva

AUTORITARISMO E RUDEZ DE JESUS MARCANO:

PERSPECTIVAS E INTERPRETAÇÕES
A PARTIR DO EVANGELHO DE MARCOS

DOI: [10.31560/pimentacultural/2023.97877.12](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2023.97877.12)

INTRODUÇÃO

O Evangelho de Marcos é o menor dos três textos sinóticos, possuindo apenas 16 capítulos – com um vocabulário bem simples – em comparação com o Evangelho de Mateus, que possui 28 capítulos, e com o texto de Lucas, contendo 24; ambos os textos (Mateus e Lucas) destacando-se por terem um grego mais refinado e mais variado (KONINGS, 2005, p. xii-xiii). Mesmo sendo mais conciso do que os demais livros sinóticos, o texto marcano descreve posicionamento e palavras ásperas de Jesus em momentos pontuais de seu ministério, diferentemente dos demais sinóticos. Dessa forma, Jesus é apresentado ao leitor possuindo uma faceta autoritária, rude e, pode-se dizer, grosseira, em número significativo de passagens e relatos. Em suma, considerando-se o tamanho dos textos sinóticos, é surpreendente a quantidade de passagens marcadas que retratam esta característica de Jesus: uma liderança que, em certos momentos, se mostra autoritária, rude ou grosseira.

Estas situações ásperas, em sua maioria, descrevem problemas, ou dificuldade, no diálogo entre Jesus e seus discípulos, ou de incompreensão da mensagem de Jesus. Estes relatos no Evangelho de Marcos são relevantes, uma vez que esta dificuldade, e problemas, de comunicação causam impactos significativos no movimento messiânico de Jesus, seu ministério e, posteriormente, nos leitores do livro canônico de Marcos (AZEVEDO, 2002, p. 119-120).

Esta faceta áspera de Jesus é plausível baseando-se nas pesquisas de Elaine Pagels (1996, p. 34), para quem o Evangelho marcano seria uma redação de guerra, conciliando a violência humana com o conflito sobrenatural; esta colocação fundamenta-se não somente pelo período e contexto histórico no qual foi produzido, mas, possivelmente, pelo retrato de elementos culturais que faziam parte do cotidiano das pessoas, e suas respectivas comunidades, pertencentes a esta realidade sugerida por Pagels (1996, p. 23-60).

Como consequência dessa leitura, é razoável supor que Jesus fosse uma pessoa grosseira, um tanto rude? É possível que 'Marcos'⁸² tenha retratado um Jesus malcriado, autoritário?

Marc Bloch lembra que somos mais parecidos com nosso tempo do que com nossos pais⁸³; neste sentido, é plausível e possível que Jesus fosse uma pessoa áspera, indicando uma conformidade com as evidências culturais sobre as comunidades judaicas do primeiro século da Era Comum (MALINA *et al.*, 2017); ou, em uma segunda hipótese, que a memória oriunda de Pedro (admitindo que este foi o responsável pelos relatos marcanos) construísse a imagem áspera, autoritária e grosseria de Jesus. E é importante lembrar que Pedro viveu em um ambiente cultural onde os conflitos palestinos e romanos e os problemas sociais resultantes desses conflitos, eram mais intensos do que o período vivido por Jesus (MEIER, 2003, p. 233-259).

Este capítulo investigou a aspereza de Jesus, retratada no Evangelho de Marcos, com objetivos de pesquisar se é plausível e possível que Jesus fosse uma pessoa autoritária e grosseira; apurar se a perícope do geraseno (Mc 5,1-20) foi um evento impactante ao ponto de mudar o comportamento de Jesus, fazendo-o mudar sua faceta áspera com os demais; e, por fim, pesquisar se a aspereza de Jesus não seria uma humanização honrosa nos processos de cura, tendo em vista todo o sofrimento político, cultural, econômico e religioso pelo qual passavam os povos sob dominação romana.

Agregando às hipóteses já mencionadas, acredita-se que Jesus seria uma pessoa de difícil trato, onde a passagem sobre a cura do geraseno amenizou seu comportamento autoritário e grosseiro junto às pessoas que o procuravam. Sobre esta mudança

82 Sempre que '*Marcos*' se referir à pessoa que escreveu o Evangelho, o nome será apresentado com aspas. Quando *Marcos* aparecer sem as aspas, o nome se refere diretamente ao texto canônico.

83 Em sua obra, *Apologia da História*, Bloch faz uso de um ditado árabe que afirma que "os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais" (BLOCH, 2001, p. 60).

comportamental, considerou-se o contexto histórico e cultural dos relatos, ou seja, mesmo que tenha ocorrido outro evento áspero, por parte de Jesus após a cura em Genesaré (ou no “primeiro terço”⁸⁴ do Evangelho marcano), é compreensível esta atitude tendo como premissa a realidade em que Jesus estava envolvido.

As fontes de pesquisa para construir a investigação desse capítulo foram: a Bíblia de Jerusalém (BJ) e a *Novum Testamentum Graece* (NTG-NA28); ambas as fontes são reconhecidamente confiáveis no universo acadêmico, possuindo um trabalho exegético sério, honesto e metódico. A abordagem a estas fontes foi pela metodologia histórico-antropológica, restringindo as análises no campo das Ciências da Religião, da Antropologia e da História e evitando vieses teológicos nas interpretações e diagnósticos propostos.

ALGUNS ASPECTOS METODOLÓGICOS

De acordo com Azevedo (2002, p. 9-18), um texto é escrito, sendo ele a convergência, em palavras, de valores, crenças e costumes de um determinado grupo cultural; esta convergência, por sua vez, é decodificado por leitores a partir de seus valores, crenças e costumes. Com isso, apreende-se que a interpretação do Evangelho de Marcos é realizada sempre a partir da realidade cultural do(a) leitor(a), o que pode suscitar conflitos comunicativos ou conclusões equivocadas devido às diferenças da construção simbólica das estruturas significantes de cada contexto histórico (GEERTZ, 2015).

84

Para otimizar a investigação histórico-antropológica, dividiu-se o texto em três partes de cinco capítulos. Não se considerou nesta metodologia, as proposições sobre o final de Marcos. Kurt e Barbara Aland alegam que, pelo fato de o Evangelho terminar em Mc 16,8 – o que deveria ser insatisfatório para a comunidade marcana e as primeiras comunidades cristãs – este final foi suprimido, por volta do segundo século, sendo re-acrescentado muito tempo depois por alguém mais culturalmente elevado (ALAND; ALAND, 2013, p. 301).

Sendo assim, é importante refletir sobre o local, a data e o autor do livro marcano, para minimizar as ambivalências advindas de uma leitura parcial que desconsidere o contexto histórico-cultural da elaboração da redação canônica.

A BJ assume Roma como lugar de redação do texto marcano, tendo como argumento para isso as afirmações de Eusébio de Cesareia, em sua obra *História Eclesiástica*. De acordo com Eusébio, Papias de Hierápolis afirmou que 'Marcos' registrou as lembranças de Pedro, conforme este último narrava seu tempo de convivência e experiências com Jesus (EUSÉBIO, 2000, p. 169). Papias ainda alegou que "Marcos não alterou sequer a ordem dos fatos narrados, colocando-os no texto da mesma forma da qual as recebia de Pedro" (VALVA; ECCO, 2022, p. 53).

Sustentar Roma, como local de redação, baseando-se em Eusébio (como a Bíblia de Jerusalém o faz), é factível. De acordo com Paroschi (2012, p. 103-107), Eusébio é herdeiro de uma tradição copista que remontaria à Orígenes (~185 - ~254). Por meio deste último, o *scriptorium*⁸⁵ de Cesareia teria tido acesso aos manuscritos Papiro 45 (ⲓ45), o Códice Sinaítico (Ⲭ/01) e o Códice Vaticano (B/03)⁸⁶, colocando-os, também, ao alcance de Eusébio, graças ao trabalho de Orígenes, Panfílio, entre outros, que perpetuaram a tradição copista dos livros canônicos, fazendo com que chegassem à Palestina entre os séculos II e III (VALVA; ECCO, 2022, p. 51).

Outro argumento a favor de Roma, conforme Eusébio, é o fato de Papias de Hierápolis ter sido companheiro de Policarpo

85 Oficina na qual se produziam e copiavam textos e eram comuns estarem anexadas às bibliotecas na Antiguidade (PAROSCHI, 2012, p. 104).

86 Foram destacados somente os textos que abordam o Evangelho de Marcos. Conforme tabela disposta no Apêndice A deste trabalho, também já haviam sido elaborados os Papiros 52 (contendo partes do Evangelho de João), 46 (contendo as epístolas paulinas e a Carta aos Hebreus), 75 (contendo grande parte do Evangelho de Lucas e alguns capítulos do Evangelho de João), 72 (contendo 1 e 2 Pedro, Judas e o apócrifo de Paulo aos Coríntios), 47 (contendo partes do livro do Apocalipse) e o Papiro 66 (contendo os primeiros livros de João) (PAROSCHI, 2012).

(~69 - ~155 EC). Segundo Roberts e Donalson (1885), Policarpo foi bispo de Esmirna e discípulo de João (irmão de Tiago e filho de Zebedeu). Dessa forma, segundo Valva e Ecco (2022, p. 51-52), Papias teria sido privilegiado com informações sobre Jesus vindas de fontes próximas ao nazareno, o que justificaria a alegação que Eusébio ressalta em sua História Eclesiástica (como destacado anteriormente).

Além disso, Esmirna é a cidade Natal de Ireneu (130-202) que, de acordo com Raymond Brown, foi bispo em Lyon e foi a testemunha mais antiga a atestar o caráter canônico dos quatro Evangelhos (2016, p. 95). Portanto, é admissível que Papias, Policarpo e Ireneu tiveram acesso ao mesmo manuscrito marciano como fonte de informação sobre Jesus; o que justificaria os mesmos pontos de vista sobre o Evangelho de Marcos. Assim, as afirmações de Eusébio sobre o livro marciano são plausíveis e pertinentes enquanto alicerces dessa investigação.

A despeito das colocações atribuídas a Eusébio, usadas pela BJ, existem outros argumentos a favor de Roma. O emprego de palavras latinas como *caesar*, *denarius* ou *quadrans*, (IERSEL, 1998, p. 34) poderia demonstrar como 'Marcos' estava em contexto cultural romano, pois ele não traduz estes termos latinos para seus(suas) leitores(as). Pode-se inferir que seus(suas) leitores(as) sabem seus significados dentro do contexto em que são utilizados, como o valor de um quadrante (Mc 12,42)⁸⁷. Em contrapartida, 'Marcos' traduziu algumas citações em aramaico, o que indicaria que seus(suas) leitores(as) não estavam familiarizados com costumes judaicos, como em Mc 5,41 *Talítha kum*; Mc 7,11 *Corban*; Mc 7,34 *Effatha*; Mc 14,36 *Abba*; Mc 15,34 *Eloi, Eloi, lemá sabachtháni?*

87 O denário era uma moeda de prata que circula na Palestina, pois era destinada ao pagamento de impostos romanos quase que exclusivamente, equivalia a um dia de trabalho (IERSEL, 1998, p. 371; EDWARDS, 2018, p. 451), enquanto o quadrante era feito de cobre e representava a menos valiosa das moedas em circulação na região, o equivalente a 1/64 avos do valor de um dia de trabalho (HAHN; MITCH, 2014, p. 75).

É importante esclarecer que os aramaismos⁸⁸ também são utilizados como argumentos a favor da Palestina enquanto lugar de redação do livro marcano (MALBON, 2009, p. 186)⁸⁹. Além dos aramaismos, defensores da Palestina (como Gerd Theissen), também fundamentam este ponto de vista com os erros geográficos cometidos por 'Marcos' e as origens equivocadas de tradições apontadas por ele ao longo de sua redação.

Com o lugar de redação delimitado, a data é outro ponto considerável. Van Iersel estabelece um período entre 65 e 70EC (1998, p. 31). Um dos argumentos para isso se encontra em Mc 13,7-8. Nesta passagem, o autor do livro marcano fala em *guerras* (*polémos*) ou *rumores de guerras* (*akoái polémon*); estes termos indicariam que os(as) leitores(as) do Evangelho não estavam em uma zona de guerra (como poderia sugerir o confronto entre judeus e romanos), mas sugerem que estes(as) estavam afastados geograficamente do conflito; além disso, as palavras colocadas no plural⁹⁰ indicariam, segundo Iersel (1998, p. 32-33), distúrbios sociais graves– como os ocorridos no governo de Nero (54 - 68), durante sua perseguição aos judeus – ao invés de se referirem, literalmente, à Guerra Judaica (66-73).

Os argumentos de Van Iersel estão alinhados com as explicações de James Edwards sobre o Evangelho de Marcos. Edwards (2018, p. 33) aponta que Ireneu atestou que 'Marcos' redigiu seu texto após a morte de Pedro (entre os anos de 54 e 68). Edwards, sustentando uma data anterior a 70 EC, salienta que o estilo literário reforça o sofrimento, principalmente na segunda metade do Evangelho,

88 Termo apropriado de Van Iersel para se referir ao uso de palavras e expressões em aramaico no Evangelho de Marcos; argumento exposto na página 35.

89 Ched Myers defende a Palestina Setentrional (1992, p.69); Theissen defende a região da Síria (2007, p.75); Van Iersel é mais específico ainda, estabelecendo o sul da Síria como local de redação (1998, p.32); e Vaage defende a região de Antioquia (1998, p.12).

90 Os trechos citados por Van Iersel foram confirmados segundo as explicações de Haubeck e von Siebenthal. (2009, p. 360).

que os cristãos estariam sujeitos (p. 34); além de salientar, também, a destruição de Jerusalém por Tito (p. 35).

Por fim, Ched Myers corrobora as datas levantadas por Van Iersel e James Edwards. Myers (1992, p. 68) baseia seus argumentos principalmente nos estilos literários que compõe o cânon marcano. 'Marcos' constrói uma "ideologia política e econômica", pautando seu discurso e os temas conflituais; isso demonstraria como a oposição à Roma e ao Templo (que na época era controlado pelos saduceus – grupo político-religioso apoiador da dominação romana) era algo cultural e estava enraizado na memória popular (MYERS, 1992, p. 68-69)⁹¹.

Por esta razão, assume-se que 'Marcos' adotou Pedro como a fonte histórica, redigindo seu texto em Roma desconsiderando a sequência histórica dos eventos, por volta da década de 60 EC, conforme também sustenta Richter Reimer (2021, p. 128). Esta perspectiva é importante, pois o Evangelho – sob esta ótica – são as memórias de um apóstolo, interpretadas por um ajudante e tradutor; esta perspectiva é relevante para analisar-se culturalmente os eventos de cura e a aspereza de Jesus.

OS TRECHOS MARCANOS DE ASPEREZA

Para iniciar as reflexões, colocaremos o significado de *gros-seria* de acordo com o Dicionário Houaiss; este afirma que *gros-seria* pode ser uma expressão ou um comportamento que denote falta ou ausência de educação, uma descortesia, ou incivilidade.

91

Sean Freyne trabalha estas particularidades do Evangelho de Marcos (como a datação) pelo viés econômico, atribuindo a sua pesquisa um caráter marxista, com uma abordagem material histórica. Cf. Freyne (1996).

Grosseria, segundo o sítio eletrônico sinominos.com.br, é sinônimo de aspereza, rudeza, impolidez, indelicadeza, entre outros.

É importante notar que *grosseria* está intrinsicamente ligada a um aspecto moral, ou cultural. O termo possui uma construção social que molda sua compreensão; ser *grosseiro* como sendo alguém incivilizado, infere o conhecimento do conceito de civilidade daquele que emite a mensagem. Este raciocínio pode ser atribuído a todos os significados de *grosseiro*. Ou seja, é improvável que se possa entender o que significa *grosseria* sem compreender características fundamentais da pessoa ou da cultura o emissor da mensagem. É por esta razão que esta investigação se orienta por estudos histórico-culturais para propor reflexões sobre a natureza das curas de Jesus e o impacto que a passagem do Genesareno tem para aquelas pessoas que leem o livro de Marcos.

Sendo assim, vale a pena salientar mais uma vez que é por meio desse viés que abordaremos este termo *grosseria* (e todos os seus sinônimos), em sua atribuição como característica de Jesus histórico.

O autoritarismo é aplicado à pesquisa também tendo como diretriz seu significado. De acordo com o dicionário Houaiss, autoritarismo se refere a aquilo ou a quem incita respeito, que impõe obediência. Portanto, nas passagens abordadas pelo trabalho, em algum momento Jesus é autoritário com seus discípulos ou com aquelas pessoas que o procuram. Muitas vezes, esse autoritarismo vem acompanhado da *grosseria* supramencionada em circunstâncias onde Jesus exige atenção, ou obediência para transmitir sua mensagem.

Assim, analisando-se o Evangelho de Marcos, é possível identificar seis passagens onde Jesus é descrito como um homem grosseiro, de difícil trato, até o evento com os porcos em Genesaré. O primeiro evento é narrado na passagem sobre a cura do endemoninhado em Cafarnaum (Mc 1,21-28); quando Jesus se dirige a um homem possuído, de um espírito imundo, de forma áspera, rude:

fimótheti kái écselthe ecs autû - "amordaça-te e saia dele" (tradução própria). E todos os presentes se surpreenderam com a colocação de Jesus (MYERS, 1992, p. 182). O segundo evento aparece em Mc 1,41, quando 'Marcos' descreve Jesus estando "irado" – também traduzido como "movido por compaixão", conforme indicação da BJ. Esta colocação está envolta na cura de um leproso onde, após a cura, Jesus o repreende de forma séria e com veemência sobre não divulgar o ocorrido a ninguém, mas para se apresentasse ao sacerdote e realizasse o sacrifício devido. A terceira identificação consta na cura de um paralítico, descrita em Mc 2,1-12. O enfermo é içado e colocado à frente de Jesus pelo teto; a princípio, Jesus parece calmo, mas intercede com violência quando percebe o que os escribas estavam pensando. É neste momento que o autor do Evangelho de Marcos descreve Jesus ordenando ao paralítico: *égueire Aron tón krábatton su kái hýpague eis ton óikon su* - "Levanta pega a sua cama e saia para a sua casa" (tradução própria). No quarto evento identificado, 'Marcos' relata a cura do homem com a mão atrofiada; Jesus promoveria um ensinamento para seus seguidores aproveitando a enfermidade do homem e o dia, um sábado, quando propôs um questionamento de Jesus aos presentes e todos se calaram. Ele, então, olha para todos seus seguidores com indignação e tristeza pelo silêncio (Mc 3,5). Este trecho é relevante porque é uma tradição própria do livro marcano, ou seja, não consta nem em Mateus e nem em Lucas, e mostra Jesus com *orgué* "raiva ou fúria"⁹² para com seus seguidores. O quinto evento é narrado após a explicação da parábola do semeador, onde Jesus aparece (Mc 4,13) dando a primeira bronca coletiva (depois da formação dos doze principais seguidores) em seus discípulos por não compreenderem o que ele acabara de expor. Jesus explica novamente e finaliza com um trecho que também é exclusivo do livro marcano: Mc 4,26-29. Por fim, a sexta passagem da tempestade acalmada (Mc 4,35-41) é, em si, uma incompreensão constante. Primeiro os discípulos cobram de Jesus algum posicionamento

diante de uma eminente tragédia, enquanto ele dorme em seu travesseiro. Jesus repreende o vento e o mar e volta a dar uma bronca em seus discípulos, chamando-os de covardes (*deilói*) (Mc 4,40).

Após estes seis episódios, o Evangelho de Marcos apresenta o que se propõe, como hipótese, ser o ponto de transformação no comportamento veemente de Jesus e de abrandada no relacionamento entre seguidores e messias: o endemoninhado geraseno (Mc 5,1-20).

Nesta passagem, Jesus encontra com um homem, cuja possessão era incontrolável. Após o reconhecimento de Jesus pelo possuído, é narrado um diálogo, onde Jesus concorda com o pedido dos espíritos de serem transferidos para uma manada de porcos (ao invés de serem destruídos), que em seguida se atiram ao mar. O episódio chama a atenção para as pessoas que assistiram ao ocorrido; 'Marcos' relata que, com medo, elas pedem para Jesus ir embora. Na sequência da narrativa, o homem que estava possuído pede para acompanhar Jesus, mas este não permite e o manda para sua casa.

Após esse evento, 'Marcos' retrata duas curas em sequência e conectadas entre si (Mc 5,21-43). Nesses relatos marcanos, Jesus encontra situações em que sua rudez poderia ter sido demonstrada, mas ele aparece como um personagem mais calmo que anteriormente, talvez em uma tentativa de atenuar a imagem que as pessoas podem ter construído em relação a ele: de alguém grosso e que impõe medo (Mc 5,33.36).

Assim, diante destes seis eventos que sugerem um Jesus grosso, áspero, rude, e o relato da cura do endemoninhado de Gerasaré, é possível analisar estas passagens por um viés histórico-cultural para determinar esta característica do Jesus histórico, relacionada à humanização à honrosa arte de curar. Pelo fato da *grosseria* ser uma construção social, a humanização nas curas de Jesus pode estar, sim, relacionada à maneira áspera com ele tratava as pessoas

que o procuravam. Ainda assim, o evento com os espíritos impuros e os porcos pode ter atenuado a forma com ele lidava com esta honrosa atividade social e acolhimento dos enfermos.

CURAS DE JESUS E CONCEITOS DE SAÚDE

Dos eventos citados acima, quatro eventos se relacionam com curas de algum tipo de enfermidade e um evento está associado a exorcismo; portanto, é importante conceituar saúde, (resultado do processo de cura) e associá-la às atividades de Jesus.

Ivoni Richter Reimer em sua obra *Milagre das Mãos* (2021) argumenta que desde o século V aEC o termo *hyguíes* era associado à saúde, ou a pessoa sã; sendo que o termo aparece nas tradições jesuânicas, como em Mc 5,34; Mt 12,13; e Mt 15,31. A autora também comenta que o termo também foi associado a outras compreensões mais amplas da palavra "saúde", conectando-a a concepções como viver bem, ou a algo que é verdadeiro, ou justo (RICHTER REIMER, 2021, p. 22).

É interessante notar que esta concepção de 'saúde' se assemelha àquela estipulada pela Organização Mundial da Saúde (OMS), onde diz que "saúde é um estado completo de bem-estar físico, mental e social e não somente a falta de doença ou enfermidade"⁹³. Assim, por este viés anacrônico, é possível perceber que Jesus estava preocupado com a saúde daqueles que estavam ao seu redor, mesmo que ele procedesse de forma rude ou grosseira.

Esta grosseria, conforme já disposto anteriormente, é um retrato do contexto social de Jesus. Segundo Richter Reimer (2021, p. 23-25), o desequilíbrio que gera a enfermidade ou a doença tinha

como causa o ambiente perturbador e conflituoso na qual viviam as pessoas que procuravam Jesus para ouvir seus ensinamentos ou para serem curadas, ou terem suas saúdes restabelecidas. Como John Pilch (2010, p. 149) salienta em seu texto que se pode considerar a “Palestina do primeiro século como um campo no qual saúde, doença e questões correlatas são preocupações comuns e diferentes grupos competem por poder e dominância em cada circunstância” (minha tradução).

ANÁLISES DOS TRECHOS DESTACADOS

Com o intuito de distinguir as análises e otimizar os resultados na busca de uma suposta aspereza de Jesus em seus relacionamentos no início de seu ministério, separar-se-á cada trecho destacado acima. Como destaca Marc Bloch (2001, p.70), no cenário dos acontecimentos, gestos e palavras que compõe o contexto histórico de um determinado grupo humano, o indivíduo percebe apenas uma fração “estritamente limitado por seus sentidos e sua faculdade de atenção”. Portanto, assim como Jesus, Pedro e ‘Marcos’ não captam todos os eventos e sentidos que os rodeiam, o pesquisador que observa e pretende analisar os eventos também não é capaz de ir além do que é possível captar daquilo que eles registraram.

As análises em separado serão úteis para formular uma conclusão sobre se é possível verificar a hipótese da rudez de Jesus, uma vez que quanto maior o cenário, maior a possibilidade de perder algum detalhe de sua paisagem (BLOCH, 2001, p.132).

A CURA DO ENDEMONINHADO DE CAFARNAUM (MC 1,21-28)

Jesus, após selecionar seus quatro primeiros seguidores, ruma para Cafarnaum e se dirige a uma sinagoga, em pleno sábado. Lá encontra um homem possuído por um espírito imundo que o reconhece enquanto 'Santo de Deus.' Jesus, repreendendo-o diz: *fimôtheti kái écselthe ecs autú* – “amordaça-te e saia dele” (tradução própria). E todos os presentes se surpreendem com a colocação de Jesus (MYERS, 1992, p. 182), o que culmina com o alastramento da fama de Jesus enquanto exorcista.

O primeiro destaque é o fato de Marcos colocar Jesus no centro da ordem social judaica, como afirma Myers (1992, p. 181): sinagoga (espaço sagrado) e um dia de sábado (tempo sagrado). O relato demonstra o impacto cultural proposto pela mensagem de Jesus à medida que enfrenta a ordem religiosa e social vigente não somente nas sinagogas, mas na própria cultura judaica – que notoriamente é conhecida pelos povos vizinhos pela austeridade.

Pela ordem social e religiosa, as sinagogas seriam administradas pelos escribas – que posteriormente passaram a ser reconhecidos também como os “mestres da lei”⁹⁴ – que tinham a autoridade (sendo a habilidade, real ou presumida, de controlar o comportamento dos outros⁹⁵) nesses locais. Segundo Edwards (2018, p. 85-88), colocar Jesus ensinando com autoridade na sinagoga era subverter

94 Os escribas aparecem no período da monarquia davídica para designar uma autoridade real, como se fosse um secretário-geral. No século I, com a universalização do domínio da escrita, eles possuíam grande demanda de serviços e passaram a ser também chamados de “mestres da lei” (EDWARDS, 2018, p. 85-87).

95 Bruce Malina, além de comentar cada capítulo dos livros sinóticos, também se dedica a explicar esses pontos importantes – como autoridade – para compreensão dos Evangelhos (MALINA, 2017, p. 172).

uma lógica presente no imaginário dos trabalhadores dos templos e instituições religiosas judaicas da época.

Esta atitude por si só era ofensiva aos escribas, tendo em vista que nas comunidades judaicas do primeiro século EC, as sinagogas funcionavam como assembleias abrangentes, discutindo questões como economia e política, além de religião; era um lugar onde as autoridades locais costumavam frequentar (HORSLEY, 2000, p.132-135). Portanto, agir autoritariamente em um enfretamento aos escribas e no dia santo judaico, era um atrevimento explícito por parte de Jesus⁹⁶.

Por esta perspectiva, o texto mostra um Jesus rude, pois ele precisava se impor com autoridade diante de uma plateia que reuniria os principais líderes locais. Myers (1992, p.182) assinala que 'Marcos' utilizou termos fortes para representar as reações dos presentes na sinagoga (*ekplesso, thambeomai*), cujas conotações sugerem além de incredulidade, algo como pânico associado à desestabilização da suposta ordem das coisas.

Acrescentando-se à cena, as palavras de Jesus "Cala-te e sai dele!" - *fimôtheti kái écselthe ecs autú*⁹⁷ -, verifica-se que a expressão é forte, mesmo se referindo à um homem endemoninhado.

Louw e Nida (2013) argumentam que *fimow* é um termo advindo das práticas rurais no manuseio com os animais, uma vez que é empregado para designar o ato de amordaçá-los. *Ecsércomai* remete a "fazer deixar de existir", ou "sair de um ambiente fechado"; ambos os significados podem ser atribuídos à expressão de Jesus⁹⁸.

96 Para mais informações sobre os conflitos presentes no livro de Marcos, conferir o capítulo 4, sub-capítulo sobre os conflitos entre Jesus e autoridades e Jesus com os discípulos em Rhoades; Dewey; Michie (2012, p. 84-98).

97 A tradução em português é oriunda da Bíblia de Jerusalém, enquanto a sentença em grego é oriunda da *Novum Testamentum Graece*, de Nestle-Aland.

98 A expressão é amparada pelos manuscritos unciais mais antigos, como destaca Nestle-Aland, sofrendo somente uma alteração no final da sentença. Manuscritos redigidos entre os séculos IV e VI, apresentam

Assim sendo, a frase por si só – observando-se pelo viés do exorcismo – não representa uma rudez explícita, mas tomando-se a cena como um todo e verificando-se a insolência e ousadia de Jesus, é possível afirmar que a frase sintetiza essa rispidez que permeou o relato marcano.

A CURA DO LEPROSO (MC 1,40-45)

A passagem mostra um leproso se dirigindo a Jesus e rogando-lhe a cura. Este, por sua vez, movido por compaixão, liberta o homem da doença. Jesus, porém, adverte-o severamente solicitando silêncio sobre o ocorrido. Este trecho é retratado por Mateus e Lucas, porém somente o texto marcano menciona o sentimento de Jesus.

A fama de exorcista e conhecedor das leis de Jesus se espalhava pela Galileia, como destaca 'Marcos' em 1,28. Dessa forma, se Jesus fosse uma pessoa rude, ríspida, ou grossa, esta sua característica também se espalharia.

Esta rudez na personalidade de Jesus deveria ser algo presente para aqueles que o acompanhavam, tanto o é que Pedro (o narrador das tradições orais de Jesus para 'Marcos,' seu intérprete) salienta esta característica de Jesus no momento do encontro deste com o leproso. Se a compaixão fosse algo corriqueiro na personalidade de Jesus, talvez este não fosse um ponto a ser destacado por Pedro.

Crossan (1995, p. 96) afirma que Jesus, e sua missão, possuem um caráter de confronto principalmente com as autoridades sacerdotais do Templo. Seu posicionamento frente ao leproso é um relato que demonstra como Jesus estava disposto a repensar para-

a variação *ek tu anthopon pneuma akatharton* - "do homem, espírito impuro" - ao invés de *écs autú* - "sair dele"; esta expressão consta em D W (Θ 565mg) it vgms (Nestle-Aland, 2012, p. 105).

digmas culturais: o livro de Levítico traz posicionamentos importantes relacionados à doença, a fim de garantir a pureza em rituais de purificação, entretanto o livro marciano descreve Jesus tocando no homem para curá-lo. Este é outro posicionamento ousado e de atrevimento de Jesus diante de autoritarismos presentes no judaísmo.

Por essa razão, o texto canônico de Marcos faz menção aos sentimentos de Jesus, como “irado” (ou “movido de compaixão”⁹⁹), “severamente” e “despediu-o” (CROSSAN, 1995, p. 96), pois foram instrumentos empregados por Pedro para mostrar a ousadia e a rudez de Jesus.

Crossan (1995, p. 97) ainda destaca que o versículo 44 “para que lhes sirva de prova”, poderia ser traduzido como “como testemunha contra eles” enfatizando o confronto que Jesus tinha com as lideranças sacerdotais: ele não era sacerdote, mas possuía autoridade; ele tocaria o impuro, mas não se contaminaria.

Portanto, a sentença de Jesus é seca e direta: “Eu quero, sê purificado” (Mc 1,41), e sua atitude é de confronto contra o sistema simbólico de pureza e impureza sacerdotal (MYERS, 1992, p. 194-195). A rudez de Jesus deveria ser evidente, tanto que a falta explícita dela no tratamento com outras pessoas é destacada pelo Evangelho de Marcos.

A CURA DO PARALÍTICO (MC 2,1-12)

Jesus, após percorrer a Galileia, volta a Cafarnaum e se dirige a sua casa¹⁰⁰. Quando as pessoas descobrem que ele havia retornado,

99 De acordo com Nestle-Aland, o termo grego *orguistheis* “irado” aparece em três manuscritos antigos: D a ff2 r1, entretanto é mais comum encontrar-se *splanchnistheis* “movido de paixão”: X B D 892 it samss bopt † A C K (L) W Γ Δ Θ 0130 f1.13 28. 565. 579. 700. 1241. 1424. 2542. I 2211 M lat sy sams bopt.

100 A referência aqui é a casa de Pedro que provavelmente serviu de abrigo para Jesus em suas estadias em Cafarnanum (MEIER, 2003; IERSEL, 1998; EDWARDS, 2018).

se encaminham à residência em busca de curas. No entanto, um paralítico é levado até ele, transportado por quatro homens. Jesus assim que o vê, afirma que os pecados do paralítico estavam perdoados.

O texto descreve a ação de alguns escribas que estavam presentes no momento da cura, afirmando que Jesus blasfemava ao falar daquele jeito. Imediatamente, ao ouvir as colocações dos escribas, Jesus parece se revoltar com os questionamentos e, voltando-se ao paralítico, o trata com rudez, dando-lhe uma ordem de levantar-se e ir embora. No fim, 'Marcos' descreve o espanto dos presentes pela forma que Jesus curou o paralítico.

Marcos retrata um Jesus impaciente e nervoso diante dos questionamentos dos escribas – apesar das dúvidas de estes serem pertinentes. De acordo com Edwards (2018, p. 112-113), perdoar pecados é uma prerrogativa somente de Deus, não cabe nem ao messias tamanho poder (Ex 34,6-7; Sl 103,3; Is 43,25; Mq 7,18). Assim como ele teve uma atitude ousada na sinagoga, domínio dos escribas, estes últimos ousaram ao confrontá-lo em seus domínios.

Talvez o nervosismo de Jesus tenha sido sobre as ações simbólicas que ele desempenhava com aquele paralítico (RICHTER REIMER, 2021, p. 66). Doenças e enfermidades, na realidade judaica, estavam conectadas a pecados, tenham estes sido cometidos pela pessoa ou por algum antecedente (como pai e mãe). Ao dispensar o paralítico do débito do pecado, Jesus libertava esse homem das amarras culturais religiosas que o prendiam a sacrifícios e ofertas no Templo para expiação dos pecados; novamente, uma afronta às tradições estabelecidas socialmente (MYERS, 1992, p. 196-197).

O cenário descrito é de pobreza, como destaca Myers, ou seja, o espanto e revolta dos escribas são compreensíveis, pois quebrariam a corrente financeira que sustentava parte dos trabalhadores religiosos; mas também é compreensível o nervosismo de Jesus

tendo em vista que não aceitava as regras vigentes de submissão que muito lembravam o sistema de patronato romano¹⁰¹.

Portanto, a rudez de Jesus ao curar, em definitivo, o paralisado está relacionada à maneira como os escribas discordam de suas atitudes, provavelmente, vislumbrando o confronto sacerdotal delineado implicitamente nas ações de Jesus.

A CURA DO HOMEM COM A MÃO ATROFIADA (MC 3,1-6)

Marcos relata o retorno de Jesus a sinagoga, provavelmente a mesma de Mc 1,21. Lá ele encontra um homem com uma das mãos atrofiadas. Na tentativa de transmitir algum conhecimento a seus seguidores no momento da cura, Jesus os questiona a respeito de curar aos sábados. Porém, ele se depara com o silêncio de seu séquito, o que o enfurece faz com que ele cure o homem e vá embora sem ensinar nada.

Esse trecho do Evangelho de Marcos é significativo para entender o confronto com o sistema sacerdotal. Para estas lideranças religiosas o sistema de pureza e impureza é fundamental, uma vez que impõe limites sociais e corporais às pessoas e suas participações em grupo. Crossan (1995, p. 92; cf. WILLIAMS, 2010, p. 210) lembra que a sociedade judaica, enquanto dominada, se preocupa com a absorção pela cultura romana; por esta razão, o código de pureza é tão severo, e é por isso que Jesus se posiciona rigidamente neste confronto - haja vista o número de curas corporais promovidas por Jesus, uma tentativa de recolocar as pessoas no convívio social.

101

Malina (2017, p. 475-479) e Borgen-Giversen (1992, p. 101-122) trabalham em suas obras o sistema de patronato romano como um sistema cultural vigente na Palestina primitiva do tempo de Jesus, mas com um caráter mais helênico do que é possível verificar no Império Romano.

Voltando à questão do confronto com o sistema sacerdotal, Pedro coloca Jesus novamente na sinagoga em Cafarnaum para curar mais uma pessoa na frente dos líderes religiosos e locais. Jesus também é descrito pregando uma ruptura das leis do sábado. Pode-se inferir que as atitudes de Jesus suscitam um clima tenso que culminam com a conspiração dos fariseus e herodianos para destruí-lo.

O 5º versículo é próprio da tradição marcana: “repassando então sobre eles um olhar de indignação, e entristecido pela dureza do coração deles (...)”. É bem elucidativo para averiguar a rudez de Jesus; ele mantém a postura autoritária emitindo ordens ao homem de mão atrofiada; entretanto, Edwards (2018, p. 139) salienta como Jesus fica irado (*orguês*), profundamente entristecido (*syllypúmenos*) e com o coração endurecido (*porôsei*) ao questionar seus seguidores e ninguém ser capaz de respondê-lo.

É importante destacar que o silêncio dos seguidores de Jesus pode estar relacionado ao fato destes não terem certeza se podem questionar as leis mosaicas do sábado, além de uma suposta inibição, pois a sinagoga deveria estar cheia.

Marcos apresenta um Jesus enfurecido, triste e ressentido. Novamente, o autor do texto canônico expõe alguns sentimentos que atestam a rudez como parte da personalidade de Jesus que se evidencia sempre que ele assume uma postura de confronto em sua missão ¹⁰².

102 Considerando apenas o Evangelho de Marcos, objeto de pesquisa desse capítulo, pode-se demonstrar a afirmação (além dos trechos citados no corpo do trabalho) pela passagem da refeição com os pecados (Mc 2,15-17), da calúnia dos escribas (Mc 3,22-30), da tempestade acalmada (Mc 4,35-41), da discussão sobre as tradições farisaicas (Mc 7,1-13), dos fariseus que pedem um sinal no céu (Mc 8,11-13), do fermento dos fariseus e de Herodes (Mc 8,14-21) do pedido dos filhos de Zebedeu (Mc 9,35-40), dos vendedores expulsos do Templo (Mc 11,15-19), da questão dos judeus sobre a autoridade de Jesus (Mc 11,27-33), do imposto a César (Mc 12,13-15), da ressurreição dos mortos (Mc 12,18-27), e da vigília no Getsêmani (Mc 14,32-42).

ANÁLISES DO TRECHO DO ENDEMONINHADO GERASENO

Jesus e seus discípulos atravessam o lago de Genesaré em direção à cidade de mesmo nome. Lá, saindo de um cemitério, encontram um homem endemoninhado que costumava se ferir e atormentar a vizinhança. Assim que o homem avistou Jesus, correu até ele e o reconheceu enquanto filho do Deus Altíssimo, assim como o primeiro exorcismo de Jesus em Mc 1,21-28. Diferentemente desse primeiro evento, existe um diálogo entre Jesus e o homem, a fim de identificar o nome do espírito imundo. Além de dizer seu nome, “Legião”, o espírito imundo solicita não ser enviado para outra região, e pede para que seja enviado aos porcos que pastavam ali perto. Jesus consente. Os porcos, já possuídos, se atiram de um penhasco morrendo afogados no mar.

A história se espalha rapidamente e as pessoas da região ficam com medo, expulsando Jesus da região. A caminho do barco para voltar a Cafarnaum, Jesus encontra com o homem, agora curado, limpo e são. Este pede para acompanhar Jesus, mas seu pedido é negado.

A primeira reflexão é sobre a estrutura da passagem; é possível separá-la em cinco partes, que lembram a sequência narrativa, o uso do verbo suplicar/exortar (*parekalei*), a autoridade de Jesus e “[...] a identificação, por parte do Evangelista ou redator, dos espíritos impuros com as legiões romanas e destas com os porcos” (RICHTER REIMER, 2021, p. 136). A segunda reflexão é o círculo concêntrico que é estabelecido na passagem, onde Jesus encontra os espíritos impuros, estes encontram os porcos, a legião encontra Jesus e o ex-endemoninhado encontra Jesus (RICHTER REIMER, 2021, p. 138). Enquanto terceira reflexão, pode-se argumentar que a coesão do texto se baseia na falta de coerência na conexão dos versículos e da

narrativa da passagem (RICHTER REIMER, 2021, p. 139). Richter Reimer (2021, p. 142) também destaca que para Meier (1998, p. 172-174) o fato de o exorcismo ter sido realizado numa cidade de Decápolis, indicaria que o relato deve ter acontecido e sustentado, conservado, pela tradição oral judaica.

O primeiro destaque que se pode fazer é novamente o confronto de Jesus com o sistema de pureza vigente, relatado em Marcos. O autor do livro canônico coloca o endemoninhado em meio aos mortos, tumbas e autoflagelos. Edwards (2018, p. 204) ainda ressalta que “o vocabulário de Marcos é áspero e brutal; até mesmo ‘cadeias’ (ARA) ‘correntes’, ‘ferro’ não são bem-sucedidos para ‘domin[ar]’ esse homem possesso”.

A transformação de alguns padrões de pureza parece ser importante para ‘Marcos’, no sentido de criar uma nova mentalidade nos membros de sua comunidade. Ele destaca com frequência essas características nos episódios de cura e libertação e como Jesus enfrenta essas tradições, como quando o faz ao juntar no trecho narrado os porcos e o cemitério, ambos elementos simbólicos de impureza para os judeus (RICHTER REIMER, 2021, p. 68-69), relacionados entre si e presentes no texto de Is 65,4-5 (MYERS, 1992, p. 237)

Apesar do diálogo com o espírito imundo – que se denomina legião – Marcos descreve um Jesus grosso e inclemente com os demônios ao expulsá-los do homem, permitindo-lhes entrar em porcos para posteriormente morrerem afogados. Iersel afirma que a reação de Jesus permitir que os demônios buscassem um abrigo é surpreendente. Porém, é mais surpreendente ainda o que vem a seguir: Jesus “[...] enganou seus adversários, permitindo que escolhessem a forma de sua destruição. Com o afogamento dos suínos, os demônios também morrem” (IERSEL, 1998, p. 201, minha tradução). A atitude de Jesus pode ser classificada como inclemente, ou até mesmo intransigente, pela perspectiva de Iersel.

A cena deve ter sido chocante para aqueles que presenciaram o exorcismo: diversos animais se jogando ribanceira abaixo, gritando e colidindo contra a água. Tanto o é que o próprio redator de Marcos salienta como as pessoas da região ficaram com medo e pediram para que Jesus fosse embora. Irritado, este também não permitiu que o homem possuído o seguisse (VALVA, 2022, p. 258). Contudo, é importante salientar que todo o relato é sustentado pela tradição oral que vigorava, notoriamente, entre as comunidades judaicas (RICHTER REIMER, 2021, p. 143).

Entretanto, para Myers (1992 p. 238), o episódio recorda as ações militares romanas em território palestino. Assim, o uso de latinismos e expressões de referências militares empregadas no texto marcano aludem ao militarismo; além de aludir à história mosaica do êxodo, onde militares que perseguiam os hebreus morreram afogados no mar. Para Horsley (2015, p. 145-146), a violência implícita no trecho revela os conflitos políticos-culturais inerentes na sociedade que permeava Jesus; portanto, no momento que Jesus traz à tona essas hostilidades, a sociedade gerasena pede que ele vá embora. Richter Reimer (2021, p. 144) também destaca este cenário conflitoso, ao citar os “indícios de coerção promovidos por Herodes Antipas”, no intuito de povoar a nova cidade Tiberíades, cuja construção iria contra os mandamos judaicos, pois havia sido erguida sobre um cemitério.

AS MUDANÇAS DE COMPORTAMENTO DE JESUS

Ao longo dos cinco primeiros capítulos marcanos, pode-se perceber por meio de algumas passagens específicas um comportamento rude de Jesus, seja para desconhecidos, seja para seus seguidores. ‘Marcos’ retrata um Jesus que fica bravo, triste e ressentido;

contudo, esses sentimentos estão no contexto dos conflitos que Jesus se propunha a batalhar e também está em acordo com realidade social, política, econômica e cultural na qual se encontrava: uma sociedade hierarquizada, dominada e subjugada, onde os que podiam exploravam ao máximo a comunidade camponesa e pobre, os serviços eram caros e a ética religiosa apregoava um comportamento que muitas vezes era rígido e cansativo de seguir (HORSLEY, 2000; CROSSAN, 1995).

Assim, retrata-se em Marcos como o comportamento de Jesus é visto com relutância: as pessoas de Genesaré pedem para Jesus ir embora, com medo do que aconteceu; os discípulos no barco ficam com medo do jeito que Jesus se manifestou diante da tempestade, ou como ele se dirigiu aos discípulos; seus seguidores levam bronca em público, como no caso do homem com a mão atrofiada na sinagoga, ou levam uma bronca coletiva quando da explicação da parábola do semeador; Jesus fica bravo com o silêncio de seus ouvintes no momento do aprendizado; e ele é direto, rude e autoritário em relação às ordens que profere.

Por outro lado, a situação em Genesaré mudou a forma como Jesus se comporta e como o Evangelho de Marcos o retrata. O desconforto com o exorcismo deve ter sido tão significativo que Jesus abrandou sua forma de lidar com as pessoas e com os discípulos; ainda que os conflitos com seus apóstolos prossigam até o final da redação marcana.

A mudança do comportamento, ou a forma como ele é retratado pode ser verificada após o episódio com os porcos, onde Marcos dispõe sobre curas que acontecem em conjunto, uma no bojo da outra (Mc 5,21-43): a cura de uma criança e de uma mulher.

Num primeiro momento é relevante verificar como Jesus é receptivo com um dos chefes da sinagoga, Jairo, justamente um dos lugares onde ele (Jesus) confrontava a ordem vigente religiosa e cultural, criticando o sistema de pureza e de débito (patronato).

Na casa de Jairo, Jesus está envolto de situações que, em outras oportunidades, causaram-lhe desconforto, fazendo com que ele fosse rude ou autoritário. Como exemplo, pode-se citar a refeição com os pecadores: em meio ao alvoroço, os escribas questionam suas atitudes e ele é direto e rude em sua resposta; contudo, na casa do chefe da sinagoga, apesar da confusão, das pessoas ridicularizarem-no¹⁰³, Jesus se mantém receptivo. O fato de Marcos identificar o chefe da sinagoga pelo nome pode indicar que Pedro o conhecia (pela reputação¹⁰⁴ ou pelo cargo que desempenhava) e que, assim, transmitiu essa informação à 'Marcos' (EDWARDS, 2018, p. 213); o mesmo exemplo se aplica a Levi, filho de Alfeu, ou a forma como 'Marcos' descreve o chamado dos quatro primeiros discípulos em comparação com o mesmo relato em Mateus e Lucas. Ou seja, Simão Pedro, pela profissão que possuía em Cafarnaum, deveria ter conhecimento das pessoas que lá viviam.

De acordo com Myers (1992, p. 250), "Jesus, talvez irritado, 'afastou' (*ekbalon*; cf. 11,15) todos exceto os pais da criança e seus discípulos". Em consonância com o apresentado, esse entendimento demonstra uma mudança de postura em Jesus, mas também em Marcos que abordou a questão da rudez de Jesus por outro ângulo, focando nas pessoas que ele levou para dentro da casa a fim de presenciarem a cura (VALVA, 2022, p. 258-259).

Numa segunda ocasião é importante averiguar como Jesus muda seu comportamento com seus seguidores mais próximos. Na cura da mulher, Jesus percebe o toque de alguém e se vira a seus discípulos para questioná-los, entretanto eles devolvem a indagação de Jesus com uma resposta malcriada: "vês a multidão que te comprime

103 Nestle-Aland traz a palavra *kateguélon*, ou seja, ridicularizavam, riam, caçoavam (LOUW; NIDA, 2013, p. 389). Louw e Nida afirmam que seria algo como fazer troça de alguém, ou uma zombaria, por meio de riso, mas envolvendo comunicação verbal.

104 Como destaca Bruce Malina (2017, p. 479-483), a sociedade judaica era baseada no sistema de honra-vergonha; portanto, a reputação de alguém era bastante considerada na região em que esta vivia.

e perguntas: 'quem me tocou?'" (Mc 5,31) (VALVA, 2022, p. 259). Em outras circunstâncias, viu-se Jesus contrapondo-se a seus discípulos, como na bronca coletiva que deu em seus seguidores próximos sobre a parábola, ou quando da ocasião da tempestade, como expõe Valva (2022, p. 259). No entanto, Jesus ignora a malcriação de seus apóstolos quando estes lhe respondem o questionamento, preocupando exclusivamente em encontrar a pessoa que lhe tocou. Neste ponto, vale destacar que a fama de truculento, ou de rude, de Jesus pode ter se espalhado com a mesma velocidade da fama de seus milagres; dessa forma, quando a mulher percebeu que Jesus 'sentiu' seu toque em suas vestes, o redator do livro marcano relata que ela ficou 'amedrontada e trêmula'. No entanto, Jesus diz: "[...] vai em paz e fique curada desse teu mal" (Mc 5,34). Uma resposta bem diferente do que ele proferiu em outras oportunidades¹⁰⁵ (VALVA, 2022, p. 259).

No caso da mulher com hemorragia, é notório como Marcos volta a retratar a questão do confronto de Jesus com o sistema de pureza, relatando o toque da mulher nas roupas de Jesus. Como consta em Levíticos, o sangue feminino torna a mulher impura (EDWARDS, 2018, p. 214); no entanto, a reação de Jesus e sua postura frente ao confronto que empenha desde o início de seu ministério é outro, diante do que havia ocorrido em Genesaré.

Alguns desses confrontos devem ter gerado algum tipo de inconveniente no seio do cristianismo primitivo, uma vez que Lucas e Mateus não retratam os mesmos episódios da mesma forma. Pela Teoria do Constrangimento¹⁰⁶ vê-se que somente Marcos relata a bronca coletiva de Jesus nos discípulos na passagem da parábola do semeador; Mateus fragmenta a passagem do endemoninhado

105 Para conferir outras respostas, veja: Mc 1,41; Mc 2,5; Mc 2,9; Mc 3,5; Mc 5,8.

106 De acordo com John Meier (1992), algumas passagens podem constranger os leitores do texto canônico, assim, as redações posteriores suprimem ou modificam as informações para suavizar ou corrigir seus conteúdos. Como exemplo, pode-se comparar os relatos de diversas curas em Mc 1,24 com seus correspondentes em Mt 8,16 e Lc 4,40-41.

da sinagoga; os três sinóticos retratam a cura do leproso, porém somente Marcos destaca a compaixão de Jesus. Este último episódio pode reforçar a teoria de que Pedro transmitiu o Evangelho oralmente para 'Marcos', uma vez que ele teria testemunhado o evento.

Achtemeier (1986, p. 105) salienta que o relacionamento conflituoso com os discípulos foi baseado na compreensão do próprio Jesus sobre a divulgação de sua messianidade. Enquanto ele ordenava o silêncio dos envolvidos em curas e libertações, os discípulos se portavam enquanto porta-vozes de um "homem divino". Portanto, Jesus era ríspido por não compreender esse posicionamento de seus seguidores e Marcos retratou o relacionamento genioso por considerar inaceitável esta visão dos discípulos para com Jesus sem a anuência deste último.

O episódio da tempestade corrobora a visão de Achtemeier, uma vez que Marcos demonstra como os discípulos esperavam um milagre de Jesus em relação ao naufrágio e não em relação à tempestade.

Marcos ainda traz uma peculiaridade: assim como, por todo o Evangelho, Jesus se opõe as autoridades religiosas judaicas, seus discípulos também se opõem a ele no que se refere ao discernimento de seus ensinamentos. Achtemeier (1986, p. 106-107) lembra que os discípulos não vão contra as vontades de Jesus, mas sim de suas pretensões de passar despercebido sobre sua messianidade até o momento derradeiro.

Elizabeth Malbon (2009, p. 49-55) elabora alguns diagramas sustentando as afirmações de Achtemeier, demonstrando como os conflitos entre Jesus e seus discípulos estão em primeiro plano no Evangelho marcano como instrumento retórico para explicar as ações de Jesus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Evangelho de Marcos expõe nos primeiros cinco capítulos Jesus enfrentando um sistema religioso de pureza e impureza, um sistema de patronato na Palestina primitiva, além de outros problemas social, político e econômicos oriundos da dominação romana, da aceitação judaica e da influência helênica na região. Como salienta Crossan (1995), o autor do livro marcano retrata uma biografia revolucionária de Jesus.

É preciso lembrar que se levou em consideração as afirmações de Eusébio de Cesareia sobre a autoria e localização do Evangelho. Portanto, Pedro narrou um Jesus possuidor de uma atitude subversiva, mas que era resultado de seu tempo. 'Marcos' registrou as palavras de Pedro e, provavelmente, adaptou¹⁰⁷ algumas tradições orais a fim de se fazer compreender pelos seus leitores que não deveriam ter muitos conhecimentos a respeito da cultura e língua hebraica. Sendo assim, falar sobre a rispidez, rudez, de Jesus em seus relacionamentos com os discípulos, mas também com outras pessoas, não é desacreditá-lo, ou de aplicar a ele um verniz negativo em dissonância com o que a religião fala de Jesus.

Portanto é plausível supor que Jesus fosse uma pessoa autoritária, um tanto rude, ríspida; os relatos presentes em Marcos e ausentes em Lucas e Mateus demonstram como algumas passagens eram inquietantes a ponto de serem reescritas ou sublimadas nos futuros livros canônicos.

O Evangelho de Marcos não retrata um Jesus malcriado, mas pode inferir-se que o texto descreve alguém autoritário, com certeza

107

A adaptação aqui mencionada faz menção às traduções e explicações de termos e comportamentos tipicamente judaicos e do emprego de termos e expressões latinas.

de suas convicções e disposto a confrontar os sistemas supracitados vigentes para mudar as explorações e sofrimentos advindos delas.

Dessa forma, por meio da tradição oral de Pedro, Marcos desenvolve uma memória de Jesus para leitores ávidos de esperança e consolo, sendo eles romanos, judeus ou de outra origem qualquer. Nestas memórias, Jesus se mostra firme, autoritário e rude, por vezes, para enfrentar a tirania sociopolítica e a austeridade cultural e religiosa. Contudo, a comunidade marcana também sustenta a memória de Jesus que o retrata confraternizando com pecadores, indignos, mulheres, doentes, impuros e estrangeiros, além de reforçar o enfrentamento da classe sacerdotal judaica do Templo de Jerusalém. Como Barry Schwartz (2005, p.249) afirma, Jesus se tornaria um símbolo de libertação, de esperança de um mundo mais justo e de desprezo por aqueles que compactuam com a tirania e dominação romana.

E, por fim, a grosseria de Jesus e seu autoritarismo podem ser contextualizados por uma humanização honrosa no processo de cura. Isto porque, dado o contexto social e cultural no qual estava inserido, era uma forma eficiente de mostrar aos enfermos ou aos seus discípulos que ele se importava, que Jesus estava disposto, atento e interessado em ajudar e resolver os problemas sociais e pessoais daqueles que o procuravam. Como Richter Reimer (2021, p. 184) afirma, as curas extravasavam questões corporais, mas também se referiam as necessidades psicológicas, sentimentais e religiosas, e que testemunhavam ações “salvíficas de Jesus na história da humanidade e na nossa vida”.

Mesmo ‘Marcos’ tendo retratado um Jesus rude, grosseiro e, por vezes, autoritário, suas curas e exorcismos apontam para a humanização honrosa com a qual Jesus lidava com as questões sociais e políticas de sua época, comportando-se culturalmente conforme a realidade onde se encontrava. Interpretar seus atos e suas colocações é um exercício de adaptação simbólica que exige a compreensão antropológica-histórica, mas também de fundo teológico.

REFERÊNCIAS

- ACHTEMEIER, Paul J. **Mark: proclamation commentaries**. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- ANGLADA, Paulo Roberto Batista. **Manuscritologia do Novo Testamento: história, correntes textuais e o final do Evangelho de Marcos**. Ananindeua: Knox Publicações, 2014.
- AZEVEDO, Dom Walmor Oliveira. **Comunidade e Missão no Evangelho de Marcos**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM (BJ): nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2017.
- CROSSAN, John Dominc. **Jesus: uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- EDWARDS, James R. **O comentário de Marcos**. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.
- EUSÉBIO, Bispo de Cesareia. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.
- GOMES, Rita Maria. **Marcos: o evangelho do messias inaudito**. São Paulo: Loyola, 2020.
- FREYNE, Sean. **A Galileia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 1ª Ed. [Reimpressão]. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich von. **Nova Chave Linguística do Novo Testamento: Mateus – Apocalipse**. São Paulo: Targumim: Hagnos, 2009.
- HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis**. São Paulo: Paulus, 2000.
- IERSEL, Bas M. F. van. **Mark: a reader-response commentary**. Sheffield, England: Sheffield Academy Press, 1998.
- KONINGS, Johan. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (ed.). **Léxico Grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MALBON, Elizabeth S. **Mark's Jesus**: characterization as narrative Christology. Waco, Texas: Baylor University Press, 2014.

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. **Evangéhos Sinóuticos**: comentário à luz das ciências sociais. São Paulo: Paulus, 2017.

MEIER, John P. **Um Judeu Marginal**: repensando o Jesus histórico. Volume 3, livro 1; companheiros. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.

MURAOKA, Takamitsu. **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**. Louvain, Paris, Walpole: Peeters, 2009.

MYERS, Ched. **O Evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin. **Novum Testamentum Graece**. Editado por Bárbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini e Bruce M. Metzger. 28ª Ed. revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. [2018, Sociedade Bíblica do Brasil]

PAGELS, Elaine. **As origens de Satanás**: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna. 2ª Ed.. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

PILCH, John J. Jesus's Healings Activity: political acts? *In*: NEUFELD, Dietmar; DeMARIS, Richard E. (edit.). **Understanding the Social World of the New Testament**. Abingdon, Oxon: Routledge, 2010. p. 147-155.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das Mãos**: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. 2ª Ed. E-book. São Leopoldo: Oikos, Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2021.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, Cleveland. **Ante-Nicene Fathers**. Vol.1. Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1885. Texto revisado e editado pelo New Advent, por Kevin Knight. Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/0102.html>. Acesso em: 19 set. 2021.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. **Mark as Story**: an introduction to the narrative of a gospel. 3. Edition. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.

ROSKAM, Hendrika Nicoline. **The purpose of the Gospel of Mark in its historical and social context**. Boston: Brill Leiden, 2004.

SCHWARTZ, Barry. Jesus in First Century Memory: a response. *In*: KIRK, Alan; THATCHER, Tom. **Memory, Tradition and Text**: uses of the past in early Christianity. Atlanta, USA: Society of Biblical Literature, 2005. p. 249-261.

THEISSEN, Gerd. **A Religião dos Primeiros Cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

VALVA, André. Autoritarismo e rudez de Jesus Marcano: o exorcismo do geraseno enquanto agente de abrandamento da personalidade forte de Jesus retratada nos primeiros capítulos de Marcos. **Anais do VIII Congresso da Anptecre**, v. 1. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 253-260. (Comunicação).

VALVA, André; ECCO, Clóvis. Hesitações e Convicções na Espiritualidade de Pedro: aproximações histórico-antropológicas sobre as passagens de Mt 14,22-33 e Mc 9,2-8, p. 47-69. *In*: ECCO, Clóvis; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. (orgs.). **Espiritualidades**: múltiplos olhares [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022. p. 47-69.

WALLACE, Daniel B. Crítica Textual e o Critério de Constrangimento. *In*: BOCK, Darrel L. **O Jesus Histórico**: critérios e contextos no estudo das origens cristãs. Rio de Janeiro, Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 103-140.

WILLIAMS, Ritva H. Purity, Dirt, Anomalies and Abominations. *In*: NEUFELD, Dietmar; DeMARIS, Richard E. **Understanding the Social World of the New Testament**. London, England; New York, USA: Routledge, 2010. p. 207-219.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Health and Well-Being. 2022. Disponível em: <https://www.who.int/data/gho/data/major-themes/health-and-well-being>. Acesso em: 08 ago. 2021.

13

*Daniel Carvalho da Silva
Ivoni Richter Reimer
José Reinaldo Felipe Martins Filho*

VIOLÊNCIA OU NÃO VIOLÊNCIA?

**JESUS E O PARADOXO
DAS INTERPRETAÇÕES
SOBRE SUA PRÁTICA**

DESCORTINANDO A TEMÁTICA

De tempos em tempos o questionamento sobre quem foi (ou quem é) Jesus é reacendido. Em geral, mudanças significativas no seio do cristianismo vieram acompanhadas por novas definições dogmáticas acerca do Cristo. Mas, é verdade também que não somente as mudanças dogmáticas chancelaram transformações na fé cristã. Nos ventos que sopraram os arredores do Concílio Vaticano II – o primeiro evento de mesma natureza com concentração pastoral e não doutrinária da Igreja Católica – sugeriram consideráveis tratados cristológicos provenientes de várias partes do globo: a esmagadora maioria, centrada sobre o personagem que nomearam “Jesus histórico”. Na América Latina, destacaram-se, indubitavelmente, as obras de título quase homônimo, *Jesus Cristo (o) Libertador*, de Jon Sobrino (1994) e de Leonardo Boff (1972) respectivamente. Ademais, em outras partes do mundo, Wolfhart *Pannenberg* (1976), Edward Schillebeeckx (2008), Hugo Echegaray (1991), Juan Luís Segundo (1997), Walter Kasper (1986), Albert Nolan (1987) e outros buscaram debruçar-se sobre a figura de Jesus de Nazaré, assumido como o Cristo – isto é, o “ungido de Deus”, o humano de natureza divina – desde o Concílio de Niceia, em 325, para iluminar as práticas pastorais que o mundo moderno parecia requerer.

O fato é que a definição sobre quem é Jesus constitui quase sempre matéria de disputa. Inúmeras comunidades cristãs conviveram nos primeiros séculos com variações interpretativas muito díspares sobre a identidade do nazareno. Boa parte das variações tinha relação com a interpretação que cada comunidade fazia sobre Jesus. De tal sorte, mendicantes, migrantes, perseguidos, críticos do Templo, sacerdotes, pastores, magos, curandeiros... todos quiseram, em alguma medida, encontrar aspectos de Jesus aos quais pudessem associar-se e, assim, garantir alguma relação identitária com o “Filho do Homem”. Como a cultura ocidental é fortemente marcada pela tradição judaico-cristã, essa disputa pela definição última

sobre quem é Jesus extrapolou o âmbito religioso e atingiu de cheio as demais esferas da sociedade. A definição da identidade de Jesus foi transformada em bandeira de proselitismo no espaço da política. De perseguido pelo império Romano ele evoluiu a um protótipo ideal de imperador.

Atualmente, há quem apresente um Jesus milagreiro, que torna a vida mais fácil e concede benefícios a quem o confessar como seu senhor: eis o cerne da Teologia da Prosperidade. Outros o tomam como “senhor dos exércitos”, que virá no fim dos tempos, cercado pela legião dos anjos para a consumação da existência, de modo que a sacralização do presente se dá pela conquista de todos os espaços temporais, especialmente o espaço da política, o que se chama Teologia do Domínio. Num outro espaço interpretativo, há ainda quem apresente um Jesus socialista, que repartiu pão com os famintos e era da classe proletária, até que foi morto pelo Império: imagem de Jesus como revolucionário que deve ser tomado como modelo de vida em vistas da transformação social. E há, enfim, quem apresente Jesus como continuador da história dos Israelitas, que lutava pela terra prometida, rejeitava qualquer dominação – percebida como pecado –, em nome da fidelidade ao Deus dos Hebreus, e que se fez pobre: escultura lavrada, em parte, pela Teologia da Libertação.

A Bíblia, neste caso, serve para fundamentar, a partir de recortes miúdos e algumas vezes até descontextualizados, as versões mais plurais e contraditórias possíveis acerca de Jesus. Foi desde esse prisma que o presidente da República Federativa do Brasil, Jair Bolsonaro, eleito em 2018 empunhando o slogan “Deus acima de todos”¹⁰⁸ para defender supostos valores da família e da Pátria,

108 Uma concepção no mínimo paradoxal para a novidade neotestamentária que sugere constantemente o enraizamento de Deus na experiência temporal de seu povo, como assinalam seja o anúncio do Emanuel (Mt 1,23), o “Deus-conosco”, ou a *kénosis* descrita no hino cristológico de Filipenses 2,6-11: “esvaziou-se de sua glória e assumiu a condição de um escravo, fazendo-se aos homens semelhante”.

numa reunião com apoiadores da liberação da venda de armas no país afirmou sobre Jesus que “Ele não comprou pistola porque não tinha naquela época” (GAYER, 2022). A afirmação foi feita em referência à perícopes de Lc 22,35-38, que diz:

Edisse-Ihes: “Quando vos envieis em bolsa, nem alforje, nem sandálias, faltou-vos alguma coisa?” – “Nada”, responderam. Ele continuou: “Agora, porém, aquele que tem uma bolsa tome-a, como também aquele que tem um alforje; e quem não tiver uma espada, venda seu manto para comprar uma. Pois eu vos digo, é preciso que se cumpra em mim o que está escrito: *Ele foi contado entre os iníquos*. Pois também o que me diz respeito tem um fim”. Disseram eles: “Senhor, eis aqui duas espadas”. Ele respondeu: “É suficiente!”

Considerando a hipótese aventada por Bolsonaro a respeito do incentivo de Jesus ao porte de armas, é possível vislumbrar no Galileu uma aptidão à violência. Em posse desta suspeita, parece-nos oportuno averiguar outras perícopes em que Jesus revela-se violento ou nas quais lida com a violência¹⁰⁹ de algum modo. A nosso ver, salta aos olhos o episódio narrado em Jo 2,14-15, no qual Jesus expulsa do Templo de Jerusalém, com um chicote empunhado, os vendedores de bois, ovelhas e pombas junto aos cambistas, lançando ao chão o dinheiro dos negociantes e derrubando as mesas. Em seguida, parece-nos pertinente evidenciar uma contradição entre a pregação de Jesus acerca de como receber a violência em Lc 6,29a, que diz “A quem te ferir numa face, oferece a outra”, e a prática que assume ao ser esbofeteado em Jo 18,23 e replicar: “Se falei mal, testemunha sobre o mal; mas, se falei bem, porque me bates?”¹¹⁰. O

109 Como é sabido, o conceito de violência tal como o compreendemos atualmente não figura nas Escrituras. Há, no entanto, inúmeros cognatos semânticos – mal, fazer o mal, dominar, oprimir, abater alguém, matança, tribulação, iniquidade, corrupção, sofrimento... –, como se pode verificar em Richter Reimer; Reimer (2020).

110 Embora possa soar contraditório confrontar estes dois textos, uma vez que pertençam a evangelhos diferentes, aqui, tomamo-los partindo do pressuposto de que ambos, assumidos como canônicos pela Tradição cristã, narram sobre o único Jesus acerca do qual versamos.

que teria feito com que Jesus não agisse conforme seu próprio ensinamento? Por fim, analisamos a atitude de Jesus quando questionado pelos escribas e fariseus sobre o cumprimento da Lei de apeijramento às mulheres pegas em adultério, em Jo 7,53-8,11. A partir da análise destas perícopes, nosso estudo pretende compreender se e *em que medida* Jesus se apresenta de modo violento e se, de fato, ele incentiva seus discípulos à rudeza.

O TEMPLO FEITO CURRAL

Ficou popularizada em boa parte do mundo cristão a interpretação de Reza Aslan (2013), segundo a qual Jesus teria pertencido aos zelotas: um grupo judaico revoltado com a dominação romana e que, em nome do zelo pelo Templo, por Jerusalém e por Israel, insurgiu-se contra Roma. Os argumentos que corroboram com esta interpretação são vários. Um dos discípulos de Jesus, Simão, é cognominado “zelota” (cf. Lc 6,15; At 1,13). O diálogo sobre o pagamento do tributo a César (Mt 22,15-22), conforme o comentário de Aslan (2013, p. 100-101), seria o fundamento da reivindicação zelota: que o sistema monetário romano fosse extirpado de Israel e que a terra, que é de Deus (cf. Lv 25,23), fosse devolvida a seu legítimo dono. Essa devolução estaria compreendida na dinâmica e tradição sabática judaica¹¹¹. A exegese de Mc 12,13-17 evidencia tratar-se de uma prática não violenta de Jesus, mas que convida à reflexão e quer convencer da necessidade de se devolver dinheiro e terra a seus proprietários originais (RICHTER REIMER, 2010, p. 47-50; CASTRO, 2019, p. 132-136).

Em outra circunstância, o próprio Jesus teria afirmado: “Não pense que eu vim trazer paz sobre a terra. Eu não vim trazer paz,

111

Acerca da tradição jubilar e sabática do judaísmo antigo, ver Reimer; Richter Reimer (1999), com análise de todos os textos vétero e neotestamentários.

mas a espada” (Mt 10,34). Além disso, como é sabido, a placa que anunciava a causa da crucificação do nazareno dizia respeito ao crime de sedição, isto é, de representar ameaça à permanência do reinado de Roma sobre Israel. Nesse sentido, a leitura de Aslan mostra-se bastante razoável ao apresentar Jesus como uma liderança zelota e, portanto, certamente detentor de um comportamento violento. Afinal, uma insurreição contra um império que gozava de numerosas legiões de soldados em constante vigilância não poderia ser feita de modo unicamente pacífico; ou, ao menos, não era essa a interpretação dominante por parte dos que integravam aquele grupo de resistência política. Nenhum tirano abandona uma terra conquistada somente em virtude de palavras comovedoras – e à época ainda não se pensava em revolução passiva, sobretudo porque a subordinação experienciada naquela região era predominantemente territorial, não necessariamente servil ou escravista.

Se um dos refrãos zelotas fosse, de fato, aquele depreendido do salmo 69,9 – a saber: “o zelo pela tua casa me devora” – repetido pelo evangelista João (2,17) ao narrar o sentido que os discípulos deram ao episódio da expulsão dos vendilhões do Templo, talvez caiba uma indagação acerca de como Jesus compreendesse tal zelo, ao passo que, repetidas vezes tenha feito menção à destruição do Templo (cf. Jo 2, 19; Mc 13,1-2; Lc 21,6). Os períodos em que os evangelhos foram escritos, posteriores à guerra judaica (66-73 d.C.), levam a crer que tais prenúncios tratassem-se, na realidade, não de profecias realizadas por Jesus como antevisão do futuro, mas, de um modo encontrado pelos evangelistas de dar esperança aos judeu-cristãos perseguidos e mortos na situação de conflitos extremos.

Sobre o contexto vale conferir as perícopes de Lc 19,43-44 e Mc 13,7-23, que parecem narrar perfeitamente os acontecimentos do final da guerra, sobretudo acerca da devastação de Jerusalém e do cerco em Massada (DESMOND, 2009). Todo modo, as narrativas evangélicas conjugam em Jesus, paradoxalmente, o zelo do Templo e sua destruição. Ou o que Jesus estaria fazendo seria uma crítica não

ao Templo em si, mas ao modo como era administrado? Esta acepção encontra sentido em perícopes como Jo 2,16: “Não transformem a casa de meu Pai num mercado”; ou na crítica que Jesus tece aos doutores da Lei e ao Templo que exploram as viúvas até tirar-lhes tudo o que possuem para viver (cf. Mc 12,38-44).

Parece-nos, portanto, pertinente observar com alguma minuciosidade o episódio da expulsão dos mercadores do Templo. Esta é uma das perícopes que figuram tanto nos sinóticos (Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Lc 19,45-46) quanto em João (2,14-17). De acordo com pesquisador judeu David Flusser (2010, p. 111), o verbo grego ἐκβάλλειν - *ekbállein*, que aparece também noutras partes do Novo Testamento e que significa “tirar” ou “remover”, não conota precisamente o exercício da força física. Segundo o autor, embora o significado principal do vocábulo esteja vinculado a *lançar para fora*, e a *expulsar*, nem sempre ele dirá respeito a fazê-lo pela força. De fato, a narrativa de Lucas não menciona atos enérgicos. Naquele caso, Jesus teria persuadido os comerciantes a saírem do Templo citando apenas as palavras da *Tanak*. Os sinóticos retomam Isaías 56,7: “minha casa será chamada casa de oração por todas as nações”. João remete o sentido da ação ao Salmo 69,9, já citado.

Para Flusser – que assume a versão de Lucas como aquela mais próxima ao original –, o que ocorreu com o desenvolvimento do texto foi que Marcos e Mateus, ao lerem o verbo ἐκβάλλειν, interpretaram-no como uma *expulsão forçada* e, de certo modo, violenta. Posteriormente, João teria assumido este relato de modo a enfatizá-lo e exagerá-lo enquanto transpunha-o para o início da vida pública de Jesus. O exagero de João, conforme a análise de Flusser, fica evidente na afirmação de que Jesus teria expulsado bois do Templo (Jo 2,15) – animais que, de acordo com autor, nunca estiveram ali. Outra observação de Flusser recai sobre o verbo *começar*, ἤρξατο / *ércsato*, que é voz média do verbo ἄρχω / *árcho* e está presente na narrativa de Lucas e Marcos, mas ausente na de Mateus. Enquanto a composição conjunta (ἤρξατο ἐκβάλλειν – *começou a expulsar*) dá a entender

o desenrolar de uma ação duradoura, que se origina e contínua, a aparição isolada do verbo ἐκβάλλειν dá a ideia de um fato consumado. Para aqueles, Marcos e Lucas, Jesus somente “começou a remover”. É impossível saber se alguém obedeceu às instruções.

Albert Nolan (1987, p. 150) recorda que Jesus, conforme a narrativa de Marcos (11,11), pode ter premeditado e organizado uma expulsão por meio da força, já que estivera primeiro observando o Templo e que, antes de agir, tenha se retirado até Betânia com os doze. Isso poderia significar que uma luta entre os seguidores de Jesus e a guarda do Templo tenha ocorrido. Contudo, tal evento não está registrado nos anais de Josefo, o que seria curioso pela sua relevância desde um ponto de vista político e até militar para a época. Nesse caso, a hipótese de Flusser parece gozar de maior coesão histórica que a de Nolan e, assim, a ação de Jesus estaria mais próxima do diálogo educativo em vista da solução de um conflito que da ação enérgica e radical que poderia ser interpretada como característica de um homem violento. A seguir buscaremos compreender quais relações Jesus teria estabelecido entre os seus e as armas.

DUAS ESPADAS E UM “É SUFICIENTE!”

Um segundo episódio que figura, não raras vezes, ao lado da expulsão dos vendilhões do Templo para fundamentar que Jesus teria sido violento, trata-se daquele utilizado por Bolsonaro, no qual o Nazareno indica aos seus discípulos que vendam suas capas e comprem espadas. Se a respeito do episódio do Templo há vários comentários que o consideram como fato histórico – argumentando, em muitos casos, que os guardas preferiram tratar Jesus como louco e que o teriam deixado esvair-se por ele mesmo –, sobre a períclope encontrada em Lucas 22,35-38, no entanto, há menos comentários.

Nolan (1988, p. 154) situa a prescrição de Jesus no contexto de perseguição romana (seja aquela sofrida por Jesus antes da crucificação, seja a sofrida pelos judeu-cristãos nas décadas subsequentes). Assim, o autor admite que tal recomendação tenha a ver com uma mudança na relação de hospitalidade da qual anteriormente os discípulos gozavam e que, no novo contexto, estava encerrada. Na conjuntura hostil do momento, conforme Nolan, seria preciso estar preparado para uma necessária autodefesa. Tal compreensão, na contemporaneidade, resguarda o potencial de legitimar interpretações fascistas acerca do nazareno. Aliás, foi da junção do cristianismo ao fascismo que a teóloga alemã Dorothee Sölle (1970) cunhou o conceito de *Cristofacismo*¹¹². Por outro lado, um pequeno movimento interpretativo permitiria enxergar em Jesus um protótipo daquilo que, atualmente, nomeamos *não-violência ativa*¹¹³. Todo modo, assumir a perícope como registro literal implica em admitir, no mínimo, que Jesus aceitasse o uso de espada em nome da legítima defesa.

Samuel Pagán (2015, p. 255) lança uma luz diferente sobre o referido texto. Escapando às interpretações que afirmam que a perícope seja composta como texto simbólico¹¹⁴ ou mesmo daquelas que a admitem como mandamento literal, Pagán enxerga no texto um veio irônico, ou até mesmo sarcástico. A razão é que parece inadmissível que Jesus tivesse acreditado que algumas poucas espadas fossem capazes de proteger seu grupo do poderio romano. De fato, não há relatos sobre lutas empenhadas pelos discípulos de Jesus depois de sua crucificação. Antes, ao contrário, é conhecido que tenham sido conduzidos ao martírio, um a um. Vale recordar que, entre os cristãos

112 Teologia fundamentalista assumida por governos autoritários em vista de sua autolegitimação, contudo, sempre associada a necropolíticas, discriminações e violências.

113 Trata-se de um modo de fomentar a transformação social a partir de práticas de comoção em favor do bem coletivo e de repressão às ações violentas. No Brasil, sobretudo por meio das articulações da Igreja Católica, o sinônimo *Firmeza-Permanente* ficou mais difundido que não-violência ativa. Confira Zwetsch (2010).

114 Caso de Schökel no rodapé da Bíblia do Peregrino (2002, p. 2530), que assume a espada como a *Palavra de Deus*. Exegese feita sob o método da leitura tipológica em referência a Ef 6,13-17 e 1Ts 5,8.

dos primeiros séculos, o martírio foi concebido como a forma mais sublime de se viver a fé cristã até as últimas consequências. Essa máxima pode ser verificada ainda hoje, já que a causa primeira de reconhecimento da santidade de um cristão católico por parte da Igreja Romana é o martírio¹¹⁵.

Um segundo ponto de incongruência recai sobre Lc 22,37, no qual Jesus faz referência à necessidade de cumprimento da Escritura, segundo a qual ele deveria ser tido como malfeitor, contado entre os iníquos. A referência remete a Isaías 53,12, mesma passagem que justificará a crucificação de Jesus entre malfeitores (cf. Lc 23,33). Neste caso, a verificação da existência de duas espadas entre o grupo de Jesus seria o fato necessário para que fossem considerados malfeitores? Um dos crucificados – aquele que comumente é alcunhado por “bom ladrão” – não reconheceu nas ações de Jesus motivos para que ele fosse incluso entre os seus; o que se pode verificar na afirmação: “ele não fez nenhum mal” (Lc 23,41). De fato, conforme um dos relatos subsequentes, Jesus repreendeu seus discípulos pelo emprego da espada em sua defesa e restaurou a orelha de um servo que fora decepada (cf. Lc 22,49-51). Mateus, em períclope correlata, acrescenta: “guarda tua espada no seu lugar, pois todos os que pegam a espada pela espada perecerão” (Mt 26,52). Em Lc 22,51, Jesus limita-se a dizer “Deixai! Basta!” (Ἔατε ἕως τούτου / *eâte éos túto*). Teria esse “basta” alguma relação com o “é suficiente” (ἱκανόν ἐστίν / *hikanón éstin*) do versículo 38? Seriam ambos um “basta”, um modo de dizer “chega” à má compreensão dos discípulos acerca da tortura que adviria sobre Jesus? Ou ainda sobre o modo de agir, jamais violento, do mestre deles?

Parece-nos delicado asseverar uma resposta determinativa à questão. Justamente por isso, parece inadequado tecer afirmações de que Jesus teria incentivado ou não a violência, tomando por base argumentativa esta períclope. Certamente, se quantificarmos

115

Sobre santidade e martírio, ver Richter Reimer (2016, p. 19-37), Martins Filho e Silva (2021) e Silva (2022).

as referências relacionais entre um suposto Jesus pacífico e um violento, os excertos bíblicos seriam capazes de depositar mais roupa-gem sobre o primeiro. Lucas (1,79) coloca na boca de Zacarias uma profecia segundo a qual a missão de Jesus estaria ligada à tarefa de colocar os israelitas no caminho da paz. No programa convocatório de Jesus apresentado por Mateus – o sermão da montanha –, diz-se que os promotores de paz são felizes porque serão chamados filhos de Deus (Mt 5,9). O programa de Jesus apresentado em Lc 4,16-21 aponta na direção do cuidado: anunciar boas notícias aos pobres, proclamar liberdade aos presos e recuperação da vista aos cegos, libertar os oprimidos e proclamar o ano da graça do Senhor. Resta inconsistente, portanto, que uma perícopes ou outra seja eleita como aquela que revele fatidicamente a identidade de Jesus. Destarte, não é possível defender com base no texto aludido (Lc 22,35-38) que Jesus teria defendido o uso de armas e, embora não seja possível afirmar com veemência, o argumento de Pagán (2015) parece gozar de mais coesão e, portanto, Jesus teria ridicularizado o emprego de espadas para derrotar o império.

FAÇA O QUE DIGO, NÃO FAÇA O QUE EU FAÇO?

Depois de examinar a ação conflitiva de Jesus no Templo, como também o seu diálogo sobre o emprego de espadas, centramos nossa atenção sobre a violência recebida por Jesus em seu próprio corpo, e sobre a qual ele teria proferido um ensinamento anteriormente. Trata-se do mandamento: “a quem te ferir numa face, oferece a outra”, constante em Lc 6,29a e do evento narrado por Jo 18,23 no qual, depois de receber uma bofetada, Jesus teria replicado: “Se falei mal, testemunha sobre o mal; mas, se falei bem, porque me

bates?"¹¹⁶. Se tomarmos os sentidos de ambas as frases numa leitura literal, restará uma contradição entre o ensinado e o praticado por Jesus e, nesse caso, caberiam questionamentos sobre as razões para que ele ensinasse de um modo e agisse de outro?

O comentário de Schökel (2002, p. 2472) acerca do versículo de Lucas apresenta o seguinte sentido à proposição: "Capacidade de suportar a injustiça no corpo ou nas posses. Como um manifesto de não-violência". Essa acepção corrobora indiscutivelmente com a análise feita sobre as perícopes anteriores. Numa, trata-se de solucionar contendas por meio do diálogo. Noutra, de ridicularizar o emprego de espadas para vencer um império. A leitura de Schökel indica o princípio de não empregar a violência para a solução de conflitos. Vale ressaltar que, para o exegeta, trata-se não de *aceitar* a violência contra o próprio corpo, mas, de *suportar* a injustiça. *Suportar* é, por exemplo, passível de associação ao suplício martirial; *aceitar*, não.

Tal compreensão é capaz de dissipar a visão de uma contradição entre o versículo de Lucas e aquele de João. Afinal, a prática de Jesus não tem a ver com um revide, ou uma vingança – que é o pano de fundo sobre o qual o texto de Lucas emergiu. A perícopa correlata de Mateus (5,38-39) principia pela explanação: "ouvistes o que foi dito: Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau". Logo, a proposição de Jesus quer romper com a conhecida "lei do talião" (cf. Ex 21,24) que funcionava como uma restrição à vingança, isto é, não se vingar ilimitadamente como está posto em Gn 4,23-24, mas tão somente à medida do prejuízo. A pergunta que Jesus faz ao agressor – "por que me bates?" – significa um passo além da lei do talião no sentido da tolerância e da superação do conflito. Ela tem a ver com uma chamada à consciência

116 Pagola (2013, p. 458) argumenta que tanto o julgamento noturno de Jesus quanto o diálogo com Pilatos são muito questionáveis do ponto de vista histórico. Afinal, a índole de Pilatos, atestada por outras fontes, não abre margem de interpretações para dar a entender que ele participasse ativamente de julgamentos e dialogasse com criminosos.

daquele que o agrediu. A pergunta de Jesus é pedagógica, já que força o agressor a refletir sobre sua ação; ação certamente tão banal naquele e em tantos outros contextos marcados pela violência. Desse modo, é possível presumir que Jesus não aceite passivamente a violência sobre si, mas que ele age de modo diferente, a fim de aniquilar as motivações para a propagação de ações violentas. Ele sabe: não será reagindo à bofetada que o conflito se solucionará.

A LEI DA PEDRA SOBRE A MULHER

Após uma mirada sobre como Jesus agia em relação à violência sofrida em seu próprio corpo, parece-nos pertinente lançar a atenção sobre sua ação / reação a despeito da violência implicada contra outros corpos, neste caso, especificamente sobre o corpo de uma mulher acusada de adultério¹¹⁷. Sobre a perícopes de Jo 7,53-8,11 é lugar-comum entre exegetas que se trate de uma interpolação posterior sobre o texto original joanino, mas que, ao final, há amplo consenso de que ela fazia parte da “autêntica transmissão de Jesus” (WENGST, 2000, p. 303; BROWN, 1979, p. 435: “antiga história do tempo do Jesus histórico” – nossa tradução).

Os argumentos mais contundentes para a hipótese da inclusão tardia dessa narrativa não são absolutos: Wengst (2000, p. 301) afirma que essa narrativa não consta nas fontes mais antigas, como o Papiro 66 (ano 200) ou Papiro 75 (séc. III), bem como no código Vaticano e Sinaiticus (séc. IV). Contudo, os dados encontrados em Nestle-Aland (2012, p. 796) informam que o Papiro 66 contém os textos de Jo 1,1-6,11; 6,35-14,26.29-30; 15,2-26; 16,2-4.6-7; 16,10-20,20.22-23; 20,25-21,9 e que o Papiro 75 contém os textos de Jo 1,1-11,45.48-

117

A propósito de uma reinterpretação do corpo pela teologia no século XX, vale a pena a leitura de Silva e Martins Filho (2022), que toma os desdobramentos do Concílio Vaticano II como mote para se pensar uma “teologia do corpo”.

57; 12,3-13,10; 14,8-15,10. Por outro lado, o aparato crítico de Jo 7,53-8,11 não arrola a existência da narrativa nessas fontes mais antigas; recém 8,12 é testificado pelos Papiros 66 e 75. Há, aqui, portanto, no mínimo uma incongruência de informações registradas no *Novum Testamentum Graece*, muito utilizado na exegese. Essa narrativa também não se encontra na versão siríaca e nas versões coptas, e sobre ela não existem comentários exegéticos anteriores ao século XII (BROWN, 1979; VAWTER, 1974; WENGST, 2000, p. 301). Maria Soave Buscemi (2007, p. 120) afirma que só “por volta de 900 EC, este texto começa a aparecer no texto grego”. Em todo caso, a narrativa de Jo 8,1-11 está registrada na Didaskalia (séc. III), um documento eclesialístico oriundo da Síria e, de acordo com Ruth Habermann (1999, p. 533), seu primeiro testemunho extracanônico é oriundo de Papias de Hierápolis, bispo na Ásia Menor, por volta do ano 125. É provável que, ali, a narrativa tenha se propagado por meio do movimento montanista, e depois tenha se difundido também na África e em Roma (LELLIS, 2020, p. 89). Além disso, o código Bezae Cantabrigiensis (séc. V) e uma série de manuscritos gregos e uma parte da Vulgata o testemunhavam. Com base em seus estudos, Miriam Ferreira (2018, p. 48-50) identifica a perícopos como “corpo estranho” no contexto literário, o que, contudo, não diminui a profundidade do evangelho como um todo e afirma que o relato é importante para a “tradição feminista de resistência”. Enfim, já em 1971, Brown (p. 335) afirmava: “A própria narrativa ou a linguagem não contém nada que pudesse nos proibir de considerá-la uma narrativa original de Jesus” (tradução nossa). Fato final é que, apesar das muitas discussões e negações, Jo 8,1-11 consta como texto canônico do cristianismo, e muito pode contribuir para prevenção, interrupção e superação de violências contra mulheres.

Eis a narrativa:

E cada um voltou para sua casa. Jesus foi, então, para o Monte das Oliveiras. Antes do nascer do sol, voltou ao templo, e todo o povo se reuniu ao redor dele. Sentando-se,

começou a ensiná-los. Os escribas e os fariseus trouxeram uma mulher apanhada em adultério. Colocando-a no meio, disseram a Jesus: “Mestre, esta mulher foi flagrada cometendo adultério. Moisés, na Lei, nos mandou apedrejar tais mulheres. E tu o que dizes?” Eles perguntavam isso para experimentá-lo e ter motivo para acusá-lo. Mas Jesus, inclinando-se, começou a escrever no chão com o dedo. Como insistiram em perguntar, Jesus endireitou-se e disse: “Quem dentre vós não tiver pecado atire a primeira pedra!”. Inclinando-se de novo, continuou a escrever no chão. Ouvindo isso, foram saindo um a um, a começar pelos mais velhos. Jesus ficou sozinho com a mulher que estava no meio em pé. Ele se endireitou e disse-lhe: “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?”. Ela respondeu: “Ninguém, Senhor!”. Jesus então lhe disse: “Eu também não te condeno. Vai e, de agora em diante, não peques mais!”

A perícopes apresenta uma cena de violência extrema, o apedrejamento, por meio do qual uma mulher poderia ter sido assassinada, não fosse a astúcia pacificadora de Jesus. Bruno Maggioni (1987, p. 196 – tradução nossa) afirma que Jesus, em face da violência, foge sempre da alternativa que os outros lhe apresentam: “nem violência nem passividade compõem sua prática. Ele não se limita a refutar a violência, mas a substitui pela prática do amor. Em lugar de violência, amor; em lugar de passividade, solidariedade ativa”. Inquerido a sentenciar uma pena sobre a mulher, Jesus curva-se ao chão em silêncio. Por um lado, parece esquivar-se à discussão. Por outro, parece colocar-se no lugar daquela que está posta em submissão a todos.

De fato, a Lei que previa o apedrejamento (Dt 22,23-24) afirma que, em caso de flagrante adultério, homem e mulher deveriam receber a mesma pena. Onde estaria, então, o homem com quem ela foi pega? Obviamente uma mulher não pode cometer adultério sozinha. Ou ainda: haveria possibilidade de a cena performada ali ser tão-somente um estratagema daqueles que queriam colocar Jesus em contradição e, por esse motivo, só apresentarem a mulher? É impossível saber. O fato é que não há nenhuma menção a respeito do homem

flagrado em adultério. E, espantosamente, a proibição de não desejar ou possuir a mulher do próximo estava restrita ao homem (cf. Ex 20, 14.17). A mulher, como recorda Pressler (2000), era tida como posse do pai ou do marido e, por isso, a violação de seu corpo, com ou sem seu consentimento, era uma ofensa contra eles, não contra ela.

Jesus não entra em discussão legalista. Sua sugestão, no entanto, é um desafio: “Quem não pecou, atire a primeira pedra”. Conforme a leitura de Pagola (2013), o desafio era bastante difícil de vencer, uma vez que, depois da reconstrução do Segundo Templo as leis e proibições religiosas eram tantas que ninguém podia ter certeza de não ter pecado. E assim, a contenda dá-se por solucionada. Jesus parece dissuadir não somente os acusadores da mulher, mas o próprio sistema religioso que, por excesso de moralismo, entrava em contradição com ele mesmo (VELASCO, 1994). Lellis (2020, p. 102) projeta que o texto, como discurso religioso que constrói um mundo e suas relações, tem o poder, nesse caso específico, de apresentar o mundo da época de Jesus por meio de outros olhos e, assim, com a práxis de Jesus, empoderar outras mulheres na história. Jesus não toma o partido dos violentos e nem age por impulso, mas, ao contrário, rechaça a violência convidando todos/as a uma reflexão educativa, que objetiva transformar suas maneiras de agir e interpretar a Lei mosaica, de modo a preservar a vida daquela mulher que poderia ter sido apedrejada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As religiões são portadoras de potenciais que advogam em favor da paz e, paradoxalmente, também em favor da violência (BINGEMER, 2002), contribuindo “com crenças e valores que construam e sustentem a paz e a guerra” (RICHTER REIMER; REIMER, 2018, p. 7). No seio do cristianismo, por exemplo, o lugar da Igreja já oscilou entre 1) estar perseguida até a martírio de muitos de seus membros

e 2) o posto de opressora, inquisidora e homicida. No contexto latino-americano, onde, de modo particular, as massas pobres foram violentadas por séculos, o Evangelho de Jesus esteve quase sempre ligado à defesa dos Direitos Humanos e da dignidade de cada pessoa, a fim de que cada uma pudesse viver e fazê-lo de modo pleno. Nos últimos anos, contudo, com o advento das políticas neofascistas, temos assistido o progresso de interpretações bíblicas e movimentos / igrejas cristãs que admitem Jesus como um sujeito violento, capaz de armar-se para a autodefesa ou mesmo para um eventual ataque.¹¹⁸

O estudo que empenhamos sobre as práticas e aproximações de Jesus ao campo semântico da violência não ensejou encontrar respostas definitivas sobre as opções subjetivas do nazareno acerca de como agir em relação aos conflitos. Nosso estudo revelou, no entanto, que as interpretações assumidas no âmbito de tais teologias acima mencionadas, associadas aos preceitos característicos do dito cristofascismo e que preconizam práticas violentas a partir da vivência e/ou dos mandamentos de Jesus resultam frágeis demais, sim, equivocadas. Se há perícopes passíveis de interpretações que enxerguem nelas incentivos às práticas violentas, é verdade também que sobre as mesmas perícopes existem interpretações bastante variadas. Ademais, somando-se a tais perícopes outras tantas passagens que revelem características próprias da prática jesuânica, é possível inferir que há mais argumentos que corroborem para uma definição de Jesus como um mestre não-violento.

REFERÊNCIAS

ASLAN, Reza. **Zelota**: a vida e a época de Jesus de Nazaré. Tradução: Marlene Suano. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

118

Emblemática nesse sentido foi a bênção de armas de fogo sobre o altar em igreja em Curitiba e a crítica do padre Julio Lancellotti (2022) a essa prática.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Comentários de Luis Alonso Schöckel. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Violência e Religião**: cristianismo, islamismo, judaísmo – três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Ed. da PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1972.

BROWN, Raymond Edward. **Giovanni**: comento al Vangelo spirituale. Assis: Cittadella, 1979.

BROWN, Raymond Edward. **The Gospel according to John**. 2ª Ed., AncB 291.2, London *et al.*, 1971.

BUSCEMI, Maria Soave. **Eu, terra do meio**: corpo de mulher e leitura popular da Bíblia. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2007.

CASTRO, Hamilton. **Devolvei a César o que pertence a César**: a vida incômoda de um camponês galileu frente a Roma. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

DESMOND, Seward. **Jerusalem's Traitor: Josephus, Masada, and the Fall of Judea**. Philadelphia: Capo Press, 2009.

ECHEGARAY, Hugo. **A prática de Jesus**. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

FERREIRA, Miriam Laboissiere de Carvalho. Mulheres resistem à violência: tessituras de um percurso entre pedras e a dinâmica de resistências aos 'apedrejamentos' ontem e hoje. *In*: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). **Trilhas da Paz**. São Leopoldo: Oikos, 2018. p. 47-66.

FLUSSER, David. **Jesus**. Tradução de Margarida Goldszajn. 1ª reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GAYER, Eduardo. Bolsonaro diz que Jesus Cristo 'não comprou pistola porque não tinha'. **UOL Notícias**, Brasília, 15/06/2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2022/06/15/bolsonaro-diz-que-jesus-cristo-nao-comprou-pistola-porque-nao-tinha.htm>. Acesso em: 13 out. 2022.

HABERMANN, Ruth. Das Evangelium nach Johannes: Orte der Frauen. In: SCHOTTRUFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Hg.). **Kompodium Feministische Bibelauslegung**. 2. Aufl. Gütersloh: Chr.Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 1999. p. 527-541.

KASPER, W. **Jesus, el Cristo**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986.

LANCELLOTTI, Julio. Júlio Lancellotti para Greca: armas não se benze, se destrói!. YouTube, 25 jan. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/shorts/CtaoyjkGmZk> Acesso em: 22 mai. 2023.

LELLIS, Nelson. Dominação e violência religiosa contra a mulher: análise sociológica da narrativa sobre a “mulher adúltera” (João 7,35-8,11). *In*: ULRICH, Claudete Beise; LELLIS, Nelson (orgs.). **Mulheres em Foco**. São Paulo: Recriar, 2020. p. 87-105.

MAGGIONI, Bruno. **Uomo e società nella Bibbia**. Milão: Jaca Book, 1987.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; SILVA, Daniel Carvalho. A construção simbólica do “Mártir da Caminhada Latino-Americana”. **REB**, v. 81, n. 319, p. 397-423, 2021. DOI: 10.29386/reb.v81i319.2765.

NOLAN, Albert. **Jesus antes do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1987.

NESTLE, Eberhard und Erwin; ALAND, Barbara und Kurt *et al.* **Novum Testamentum Graece**. 28. revid. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PAGÁN, Samuel. **Jesus de Nazaré: vida, ensinamentos e significado**. Tradução: José Carlos Siqueira. São Paulo: Hagnos, 2015.

PAGOLA, José Antônio. **Jesus: aproximação histórica**. 6ª Ed. Tradução: Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2013.

PANNENBERG, Wolfhart. **Grundzüge der Christologie**. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1976.

PRESSLER, Carolyn. Violência sexual e Lei Deuteronomica. *In*: BRENNER, Athalya (org.). **De Êxodo a Deuteronomio: a partir de uma leitura de gênero**. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 111-122.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. **Tempos de Graça: o Jubileu e as Tradições Jubilares na Bíblia**. São Leopoldo: CEBI; Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Sobre as violências que se multiplicam sobre a terra: abordagem do fenômeno a partir da Bíblia. *In*: ULRICH, Claudete Beise; LELLIS, Nelson (orgs.). **Mulheres em Foco**. São Paulo: Recriar, 2020. p. 63-86.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Sobre a paz como caminho e trilhas de paz: apresentação. *In*: RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo (orgs.). **Trilhas da Paz**. São Leopoldo: Oikos, 2018. p. 7-10.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Santa Praxedes**: uma jovem com funções eclesiais e sociais em Roma. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2016.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus**: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

SEGUNDO, Juan Luís. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré**. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Daniel Carvalho da. Espiritualidade Martirial: uma experiência de fé latino-americana. **Franciscanum - Revista de la Ciencia del Espíritu**, v. 64, p. 1-26, 2022. DOI: 10.21500/01201468.5347.

SILVA, Daniel Carvalho da; MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. O corpo como lugar de oração na liturgia do Vaticano II. **Revista de Cultura Teológica**, v. 30, p. 293-312, 2022. DOI: 10.23925/rct.i101.54528.

SOBRINO, Jon. **Jesus, o libertador**. São Paulo: Vozes, 1994.

SÖLLE, Dorothee. **Beyond mere obedience**: reflections on a christian ethic for the future. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1970.

VAWTER, Bruce. Il Vangelo secondo Giovanni. *In*: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland (orgs.). **Grande commentario biblico**. 1ª reimpr. Brescia: Quiriniana, 1974. p. 1366-1437.

VELASCO, Carmiña Navia. Jesus libera a uma mujer. **RIBLA**, n. 18, p. 111-116, 1994. Disponível em: <https://www.centrobiblioquito.org/images/ribla/18.pdf> Acesso em: 19 set. 2022.

WENGST, Klaus. **Das Johannesevangelium**: 1.Teilband: Kapitel 1-10. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer GmbH, 2000.

ZWETSCH, Roberto. Da não-violência ativa ou firmeza-permanente à educação para a paz. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 22, maio-ago, p. 2-12, 2010. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/36/73>. Acesso em: 15 ago. 22.

SOBRE A ORGANIZADORA

Ivoni Richter Reimer (RICHTER REIMER, Ivoni)

Doutora em Ciências da Religião/Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha), com pós-doutorado em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Teologia (Faculdades EST). Bolsista Produtividade em Pesquisa pelo CNPq. Docente na Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. Líder do Grupo de Pesquisa em Religião, Gênero e Poder (ReGePode). Membro-fundadora da ABIB, membro da ANPTECRE, SOTER e TEPALI.

E-mail: ivonirr@gmail.com

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

André Valva (VALVA, A.)

Doutorando em Ciência da Religião, com bolsa CAPES/PROSUP, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás); Mestre em Ciência da Religião, com bolsa CAPES, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP); Mestre em Políticas Sociais pela Universidade Cruzeiro do Sul (UCS); Especialista em Ensino Religioso e Ciência da Religião pela PUCSP; Graduado em História - Bacharelado e Licenciatura (com bolsa concedida pela Universidade por mérito acadêmico) - pela UCS. Membro da Associação Nacional de História (ANPUH-SP), membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR); membro da Associação Brasileira de Pesquisas Bíblicas (ABIB).

Carolina Bezerra de Souza (SOUZA, Carolina Bezerra de)

É docente nas áreas de Novo Testamento e de Teologia Feminista na Faculdades EST na graduação e nos Programas de Pós-graduação Acadêmico e Profissional em Teologia. É doutora, com bolsa CAPES e mestra, com bolsa FAPEG, em Ciências da Religião na linha Religião e Literatura Sagrada pela PUC Goiás. Cumpriu estágio pós-doutoral na Faculdades EST na área de Teologia Bíblica com bolsa CAPES e financiamento da FAPERGS. É Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro e Engenharia Eletricista pela Universidade de Brasília.

Carolina Teles Lemos (LEMOS, Carolina T.)

Doutora em Ciências Sociais e da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestra em Ciências da Religião pela UMESP. Graduação em Pedagogia e Psicologia. Professora titular no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás. Coordenadora da Área 44: Ciências da Religião e Teologia e representante do Colégio das Humanidades junto à CAPES (gestão 22-26).

Celnia Teresinha Bastos de Paula Costa (COSTA, Celnia T. B. de P.)

Doutoranda em Ciências da Religião (PUC Goiás). Mestra em Ciências Ambientais e Saúde (PUC Goiás). Tem especialização em Educação à Distância (SENAC), em Saúde Mental (UFRI), em Arteterapia (UFG). Graduada em Psicologia (PUC Goiás). Professora da Universidade Federal do Maranhão, Campus de Imperatriz-MA.

Daniel Carvalho da Silva (SILVA, Daniel Carvalho)

Licenciado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e em Letras-Libras pela Universidade Federal de Goiás. Possui pós-graduação (*lato sensu*) em Libras e Educação Inclusiva pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso e pós-graduação (*lato sensu*) em Liturgia Cristã pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e

Teologia. Coursou Teologia na Escola de Teologia Dom Pedro Casaldáliga, da Prelazia de São Félix do Araguaia – MT. É mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Atualmente desenvolve pesquisa de doutorado no mesmo programa. É bolsista da CAPES. Compõe a Comissão para o Rito Amazônico da Conferência Eclesial da Amazônia (CEAMA).

Eliane de Fátima Rodrigues (RODRIGUES, Eliane de Fátima)

Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Goiás; Mestre em Ciências Ambientais e Saúde pela PUC Goiás. Possui especialização em Direito Agrário pela UFG; Direito Público pela PUC-IEPC. Graduada em Direito pela Uni-Anhanguera. Especialista em Lei Geral de Proteção de Dados e Compliance.

Flávio Augusto de Sousa Oliveira (OLIVEIRA, Flávio Augusto de S.)

Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Bacharel em História (PUC Goiás) e em Teologia (STBNB/ Recife). Bolsista CAPES. Membro do grupo de pesquisa REGEPODE (Religião, Gênero e Poder) da PUC Goiás.

Gustavo Cortez Fernandez (FERNANDEZ, Gustavo Cortez)

Padre da Arquidiocese de Uberaba. Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia Dom Felício. Licenciado em Letras pelo Centro Universitário Moura Lacerda. Especialista em Tradução/Interpretação na Língua Inglesa pela Universidade de Ribeirão Preto. Bacharel em Teologia pelo Instituto São José. Especialista em Pedagogia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Licenciado em Matemática e Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Atualmente, doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás na Área de Religião e Saúde.

Ivoni Richter Reimer (RICHTER REIMER, Ivoni)

Doutora em Ciências da Religião/Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha), com pós-doutorado em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Teologia (Faculdades EST). Bolsista Produtividade em Pesquisa pelo CNPq. Docente na Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. Líder do Grupo de Pesquisa em Religião, Gênero e Poder (ReGePode). Membro-fundadora da ABIB, membro da ANPTECRE, SOTER e TEPALI.

E-mail: ivonirr@gmail.com

João Luiz Correia Júnior (CORREIA JÚNIOR, João Luiz)

Pós-doutorado em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Doutor e Mestre em Teologia PUC RIO. Professor titular e pesquisador na UNICAP, junto à Pós-Graduação em Ciências da Religião e Teologia. Coordena o Grupo de Estudos Espiritualidades, Saúde e Envelhecimento.

José Geraldo de Gouveia (GOUVEIA, J. G.)

Bacharel em Teologia (SDNSR). Licenciado em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas (ICSH). Pós-graduado em Filosofia da Religião (FAVENI). Mestre em Teologia bíblica pela Pontifícia Università San Tommaso (Roma). Doutorando em Ciências da Religião (PUC Goiás - Bolsista CAPES). Atua como professor no Seminário Propedêutico São José, em Ubaporanga; professor no Seminário Diocesano Nossa Senhora do Rosário, em Caratinga; professor no Instituto Teológico Dom Hermínio Malzone Hugo, em Governador Valadares. Como docente tem trabalhado principalmente com os seguintes temas: História Antiga do Oriente Médio; Formação do Povo Bíblico; As origens do cristianismo; literatura joanina; literatura paulina; Evangelho de Mateus; língua grega do Novo Testamento.

José Reinaldo F. Martins Filho (MARTINS FILHO, José Reinaldo F.)

Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Pós-doutor em Teologia Sistemática e Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Atual coordenador do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás.

Maricel Mena-López (MENA-LOPEZ, Maricel)

Docente titular de Bíblia en la Universidad Santo Tomas. Doctora Honoris Causa y Postdoctora en Hermenéutica feminista por la Escuela Superior de Teología. Doctora y magister en Ciencias de la Religión, en las áreas de Biblia hebrea y griega por la Universidad Metodista de Sao Paulo, becaria de la Fundación de Amparo a la Pesquisa del Estado de Sao Paulo, Brasil. Licenciada en Ciencias Religiosas por la Universidad Javeriana Bogotá, Colombia. Fue coordinadora para América Latina del programa de género de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT). Miembro del equipo director de la revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. Investigadora Senior y directora del grupo de investigación Gustavo Gutiérrez: teología Latinoamericana categoría (A) por El Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (Colciencias).

Marise Eterna Nunes (NUNES, Marise Eterna)

Doutoranda em Ciências da Religião PUC Goiás, bolsista FAPEG e Mestre em Ciências da Religião, PUC Goiás. Psicóloga (CRP09/2048-1), Nutricionista (CRN1213). Pós-Graduada em Psicoterapia Transpessoal Centrada no Corpo e em Core Energetics (Institute of Core Energetics of New York/DF), Psicoterapia Reichiana-Instituto Pulsar/SP; Constelação Familiar, Hellinger-Institut Landshut Germany/DF; EMDR pelo Instituto EMDR Iber-América-Brasília/DF; Brainspotting Brasília-DF, T.R.E (Técnica de Redução de Stress)-TRE Brasil. Professora do curso de Pós-Graduação em Psicologia Transpessoal UNIPAZ GO e do curso de formação em Core Energetics Rede Brasil de Core Energetics. Atua como psicoterapeuta atendendo adultos e grupos.

Martha Alejandra Ibarra Mérito (MÉRITO, Martha A. I.)

Pastora ordenada por la Iglesia Evangélica Misionera del Pacto en México, teóloga, activista. Pedagoga de profesión, con un diplomado en teología, maestranda en Estudios Críticos de Género y Teología por la Comunidad Teológica de México. Trabaja para Merge, organización de la Iglesia del Pacto de los Estados Unidos, como directora de Planeación Estratégica desde el 2021. Forma parte de la mesa directiva del Comité Central Menonita. Fundadora y subdirectora de la Asociación Civil Esperanza Migrante, en la Ciudad de México. Actualmente vive en la Ciudad de México. Es una apasionada por los derechos humanos y la justicia de género, trabaja los entrecruces entre migración, religión y género.

Nathália Montezuma (MONTEZUMA, Nathália)

Graduada em Teologia pelo Centro Universitário da Grande Dourados nos Estados Unidos (Unigran USA) e tem um diplomado em Estudos Latino-Americanos e Caribenhos pelo Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Atualmente, cursa o mestrado em Estudos Críticos de Gênero e Teologia pela Comunidad Teológica de México (CTM). É membra do The North American Chapter of the European Society of Women in Theological Research (NA ESWTR) e também é colaboradora do Afrolatine Theology Project (ALTP), do Comitê editorial de Tras las huellas de Sophía e do América Bíblica.

Roberta Alexandrina da Silva (ALEXANDRINA SILVA, Roberta)

Graduada em História – Licenciatura pela UNESP/Assis. Mestra e doutora em História (UNICAMP). Pós-doutorado em História pela UFES e pela UNICAMP. Professora colaboradora do LEIR/UFES. Docente do Campus Universitário de Bragança e da Faculdade de Educação (FACED/UFPA). Especialista em História Antiga, especialmente em debates sobre Cristianismos Primitivos, Nag Hammadi, Paulinismo e gênero com ênfase na História Cultural.

Sandra Lorena Cázares Gómez (GÓMEZ, Sandra L. Cázares)

Graduada em Admon. de Empresas Universidad SergioArboleda, Bogotá/Colombia y graduada en Teología en el Seminario Todas las Naciones Cd. Juarez, Chih. Actualmente cursa la Maestría en Estudios Críticos de Género y Teología en la Comunidad Teológica de México (CTM). Es Pastora y fundadora de Comunidad FAST (fe. Accion social y transformación) en Cd. León, Gto. de la Iglesia Evangélica y Misionera del Pacto, México. Tiene experiencia en el campo de la teología, la pastoral social y facilitación de talleres restaurativos.

Violeta Leo Pacheco Osornio (OSORNIO, Violeta Leo Pacheco)

Estudiante de la Maestría de estudios críticos de género y teología por la Comunidad Teológica de México (CTdM). Estudió la Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Autónoma del estado de Querétaro (UAQ). Publica en la Revista Voz de la Tribu perteneciente a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Ha sido docente de nivel preparatoria y licenciatura con enfoque de género y juventudes.

ÍNDICE REMISSIVO

A

androcentrismo 252, 253
aspereza 295, 300, 301, 305
autoritarismo 15, 301, 321

B

Bíblia 32, 44, 51, 53, 142, 157, 175, 177, 207, 209, 214, 218, 220, 222, 236, 237, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 256, 257, 258, 262, 266, 268, 270, 276, 277, 284, 286, 287, 289, 291, 296, 297, 307, 327, 333, 342, 343

C

cidadania 124, 125, 266
Ciências da Religião 9, 14, 15, 52, 111, 137, 158, 175, 290, 291, 296, 345, 346, 347, 348
comunidades cristãs 83, 96, 97, 141, 151, 160, 171, 258, 326
Concílio Vaticano II 326, 337
conflitos 24, 26, 41, 42, 44, 49, 127, 136, 165, 175, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 225, 226, 269, 295, 296, 307, 315, 316, 319, 330, 336, 341
conflito social 199, 210, 214
corporeidade 266, 270
cultura 19, 21, 28, 47, 50, 51, 59, 60, 63, 69, 123, 124, 125, 127, 145, 152, 162, 166, 169, 170, 171, 208, 218, 250, 253, 256, 266, 267, 269, 289, 301, 306, 311, 320, 326
cura 14, 15, 16, 18, 23, 38, 49, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 141, 148, 149, 150, 151, 152, 161, 163, 164, 171, 172, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 195, 199, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 226, 232, 234, 235, 289, 295, 296, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 309, 310, 311, 314, 316, 317, 319, 321

curas bíblicas 165

D

demonização 15, 123, 125, 265, 267, 273, 283
doença 14, 18, 19, 78, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 93, 99, 100, 101, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 119, 123, 134, 154, 179, 180, 181, 184, 189, 190, 193, 206, 212, 213, 226, 281, 282, 304, 305, 308, 309

E

espaço interpretativo 327
espiritualidade 17, 18, 19, 20, 21, 43, 47, 48, 50, 51, 52, 124, 127, 139, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 260, 278, 282, 290
estudos de gênero 254, 261
evangelho de Marcos 130, 136, 141
evangelhos 80, 87, 96, 113, 123, 142, 149, 175, 221, 224, 270, 328, 330

excluídos sociais 140

H

hermenêuticas feministas 267
história bíblica 161, 218, 219, 220

I

ideação suicida 20
Igreja Católica 326, 333
impacto 249, 266, 283, 301, 306
interdisciplinar 14, 15

J

Jesus 16, 21, 44, 52, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170,

171, 172, 173, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 202,
204, 206, 207, 210, 211, 213, 214, 216, 218, 221,
222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
232, 233, 234, 235, 236, 269, 270, 271, 272, 283,
284, 288, 289, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298,
300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320,
321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330,
331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340,
341, 342, 343, 344

Jesus histórico 114, 158, 301, 303, 323, 326, 337

L

libertação 37, 120, 121, 130, 132, 157, 161, 165, 171, 173, 174, 176,
188, 190, 205, 256, 267, 286, 287, 288, 314, 321

M

masculinidade 251, 259

medicina 16, 18, 51, 80, 84, 85, 86, 87, 94, 97, 100, 101, 103,
105, 109, 148, 281

mística 139, 145, 146, 150, 153, 157

mitos religiosos 266

morte 18, 19, 20, 29, 32, 34, 37, 38, 43, 47, 48, 85, 97, 107,
116, 124, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 160, 204,
217, 219, 221, 226, 227, 228, 230, 232, 235, 242,
269, 270, 274, 299

movimento feminista 242, 247, 250, 254, 256, 260

N

narrativas 14, 22, 95, 96, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 121, 139,
141, 149, 152, 158, 160, 164, 184, 188, 206, 217,
218, 222, 229, 330

Narrativas Bíblicas 15

narrativas de milagres 141

P

patriarcado 59, 60, 61, 250, 252, 253

pobreza 152, 179, 209, 310

políticas públicas 19, 20, 57, 58, 72, 75

pós-modernidade 17, 126, 129

prática terapêutica 81, 105, 221

profissionais de saúde 20

psicoterapêutica corporal 267

R

relação entre espiritualidade e saúde 142, 146, 155

relações de gênero 15, 111, 238, 261, 274, 287

religião 14, 17, 19, 20, 21, 42, 46, 52, 109, 157, 208, 209, 228,
229, 243, 244, 246, 248, 255, 256, 260, 266, 283,
284, 292, 307, 320

S

saúde 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 31, 43, 44, 45, 50, 75, 81, 82, 84,
85, 87, 90, 95, 99, 100, 102, 103, 113, 128, 138, 139,
140, 142, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155,
156, 173, 180, 188, 189, 196, 200, 217, 285, 304, 305

sexualidade 75, 124, 125, 136, 160, 240, 250, 267, 268,
274, 277, 280, 282

sociedade 17, 18, 25, 47, 106, 115, 118, 124, 126, 135, 142, 154,
156, 157, 183, 184, 185, 187, 191, 192, 205, 213, 243,
248, 250, 251, 256, 266, 267, 283, 311, 315, 316,
317, 322, 323, 327

solidariedade 31, 119, 134, 139, 183, 214, 230, 234, 235, 255, 339

subjugação 124, 127, 266, 267, 288

T

teólogas feministas 242, 285

Teologia da Libertação 327

Teologia da Prosperidade 327

Teologia do Domínio 327

terapêutica 16, 23, 26, 78, 81, 82, 88, 89, 90, 92, 95, 98, 99, 101,
102, 103, 105, 106, 107, 109, 154, 169

textos bíblicos 26, 52, 177, 207, 210, 217, 218, 221, 249, 257, 286

textos sagrados 14, 19, 135, 160, 269, 287

V

violência 15, 16, 50, 101, 108, 125, 131, 137, 157, 161, 169, 200, 201,
267, 275, 276, 277, 283, 286, 288, 289, 294, 302,
315, 325, 328, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340,
341, 342, 343, 344

www.pimentacultural.com

a honrosa arte de curar e cuidar