

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**LIMITES E FRONTEIRAS NO**  
**EVANGELHO DE MATEUS**

por

**Elisa Rodrigues**

**São Bernardo do Campo**  
**2007**

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**LIMITES E FRONTEIRAS NO**  
**EVANGELHO DE MATEUS**

por

**Elisa Rodrigues**

**Orientador**

**Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza**  
**Nogueira**

Tese de Doutorado apresentada em  
cumprimento às exigências do  
Programa de Pós-Graduação em  
Ciências da Religião para obtenção do  
grau de Doutora.

**São Bernardo do Campo**  
**2007**

## FICHA CATALOGRÁFICA

R618L Rodrigues, Elisa  
Limites e Fronteiras no Evangelho de Mateus / Elisa  
Rodrigues.-- São Bernardo do Campo, 2007.  
251p.

Tese (doutorado em Ciências da Religião) - Universidade  
Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da  
Religião.

**Orientação de:**  
**Paulo Augusto de**  
**Souza Nogueira**

1. Bíblia – N.T. – Evangelhos – Crítica e interpretação 2.  
Bíblia – N.T. – Mateus – Crítica e interpretação 3. Etnicidade 4.  
Identidade

CDD 226.2

*À minha mãe, que me levava nos braços para escola em dias de chuva... Para que eu não sujasse as meias.*

*Ao meu pai, que me ensinou a empinar “pipa” no alto do morro da rua Brasília.*

*Para Fre(d):  
Amor é dado de graça,  
é semeado no vento,  
na cachoeira, no eclipse.  
Amor foge a dicionários  
e a regulamentos vários.  
(Drummond)*

O que será que será  
Que andam suspirando pelas alcovas  
Que andam sussurrando em versos e trovas  
Que andam combinando no breu das tocas  
Que anda nas cabeças, anda nas bocas  
Que andam acendendo velas nos becos  
Estão falando alto pelos botecos  
E gritam nos mercados que com certeza  
Está na natureza  
Será que será  
O que não tem certeza nem nunca terá  
O que não tem conserto nem nunca terá  
O que não tem tamanho

O que será que será  
Que vive nas idéias desses amantes  
Que cantam os poetas mais delirantes  
Que juram os profetas embriagados  
Que está na romaria dos mutilados  
Que está na fantasia dos infelizes  
Está no dia-a-dia das meretrizes  
No plano dos bandidos dos desvalidos  
Em todos os sentidos, será que será  
O que não tem decência nem nunca terá  
O que não tem censura nem nunca terá  
O que não faz sentido

O que será que será  
Que todos os avisos não vão evitar  
Porque todos os risos vão desafiar  
Porque todos os sinos irão repicar  
Porque todos os hinos irão consagrar  
E todos os meninos vão desembestar  
E todos os destinos irão se encontrar  
E mesmo o padre eterno que nunca foi lá  
Olhando aquele inferno vai abençoar  
O que não tem governo nem nunca terá  
O que não tem vergonha nem nunca terá  
O que não tem juízo

Chico Buarque de Holanda, O que será que será

RODRIGUES, Elisa. **Limites e Fronteiras no Evangelho de Mateus**. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007. 251p.

## SINOPSE

O evangelho de Mateus compõe o conjunto dos sinóticos neotestamentários e foi redigido na segunda metade do I século da E.C. Embora não se tenha certeza a respeito do lugar de origem, a hipótese geralmente aceita é que tenha sido produzido nas cercanias da Antioquia da Síria, por volta do decênio 90.

Esta pesquisa funda-se na exegese das perícopes 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12 onde encontramos o tratamento de temas como adultério, fornicação e castrações. O conteúdo das perícopes é normativo e indica orientações para o comportamento da audiência reunida em torno do documento. Entendemos que a autoria do evangelho procurou estabelecer sua identidade social por meio da imposição de limites e fronteiras religiosas tomadas da Torá, reinterpretadas por Jesus de Nazaré e laboriosamente selecionadas e compiladas pela autoria do evangelho. Era necessária a escrita de um material que resguardasse os princípios da tradição judaica e evitasse a indesejável “mistura” com as tradições e os costumes de Roma. Embora o grupo mateano não tenha pretendido prescindir do judaísmo, este movimento foi inevitável à medida que os gentios aderiam à fé cristã. Na redação mateana se reconhecem, portanto, expressões da pertença judaica e simbolismos da cultura helênica. Tratam-se de intertextos, memórias ancestrais e imagens míticas que em conjunto foram utilizadas como técnicas retóricas que visavam à construção de identidade da audiência composta por judeus, judeus helenizados e gentios.

RODRIGUES, Elisa. **Limits and Boundaries in the Gospel of Matthews**. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007. 251p.

## ABSTRACT

The Gospel of Matthew composes the synoptical group of the New Testaments and it was written in the second half of the I century of C.E. Although its origin place is not certain. The hypothesis usually accepted is that it has been produced in the outskirts of Antioquia of Syria, about the decade 90.

This research is founded in the exegesis of the stratum 5:27-32, 18:6-9 and 19:9-12 where we found the treatment of themes as adultery, fornication and emasculation. The content of the pericopes is normative and indicates orientations for the behavior of the audience around the document. We understood that the authorship of the Gospel tried to establish the group's social identity through the imposition of limits and boundaries religious took from Torá, reinterpreted by Jesus of Nazareth and laboriously selected and compiled by the authorship of the Gospel. It was necessary the writing of a material that protected the beginnings of the Jewish tradition and it avoided the undesirable "mixture" with the traditions and the habits of Rome. Although the Matthean group has not intended to prescind of the Judaism, this movement was inevitable because the heathens adhered to the Christian faith. Therefore, in the Matthean composition we can recognize expressions and symbolism that belong to Jewish and to the Hellenic Culture. They are intertexts, ancestral memoirs and mythical images that together were used as rhetorical techniques that sought building the identity of the audience composed by Jews, Hellenized Jews and Heathen.

# SUMÁRIO

Introdução .....	1
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Memórias Ancestrais, Adaptações e Transformação Literária no Evangelho de Mateus</b>	
1. Introdução .....	12
1.2. O Evangelho de Mateus. Inclusivista ou Excluívista? .....	18
1.3. Memórias Narrativas e Intertextualidade	
1.3.1. Perfil da Audiência Mateana .....	30
1.3.2. Lugar de Origem e Outras Controvérsias Sobre a Autoria Mateana .....	34
1.3.3. Cores e Imagens. Lembranças de Pessoas e de Lugares. Memórias Ancestrais .....	40
1.3.4. Nos Interstícios da Redação .....	45
1.3.5. Mateus. O Novo Mito de Origem .....	51
1.4. Os opositores e os Adversários na Redação Mateana .....	55
1.4.1. O “Outro” é Roma .....	56
1.4.2. Fariseus, Escribas e Saduceus: Elites Locais e Adversários de Mateus .....	68
1.5. Conclusão .....	79
<b>Capítulo 2</b>	
<b>As Imagens de Mutilação na Audiência de Mateus</b>	
2. Introdução .....	82
2.1. O Horizonte Religioso e Cultural de Qumran .....	83
2.1.1. 4QMMT. A Carta Haláquica dos Membros de Qumran .....	87
2.1.2. Não Misturar, Não Contaminar. O Conjunto dos Textos: 4Q396, 4Q397, 4Q398 .....	89
2.1.3. Regulações e Limites para a Comunidade .....	96
2.1.4. 4Q397 Frag. 2 e Frag. 7 + 8. Perfeição, Santidade e Sexualidade .....	98
2.1.5. Memórias da Torá. A Divisão do Cânon Usada pelos Autores de 4Q397 Frags. 7+8 .....	102
2.2. O Horizonte das Imagens de Mutilação nas Religiões de Mistério .....	105
2.2.1. A Questão das Religiões de Mistério .....	107
2.2.2. O Culto à <i>Magna Mater</i> . Cíbele e Átis .....	109
2.2.3. A Mutilação dos <i>Galli</i> .....	117
2.2.4. Bem-Aventurados os Mutilados Porque Verão a Deusa .....	121
2.2.5. Nomear, Classificar e Ordenar. Construção de Identidades .....	123
2.3. Conclusão .....	125
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>Mateus: Limites e Fronteiras. Mt 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12</b>	
3. Introdução .....	129
3.2. Mateus. A Narrativa e suas Formas Literárias .....	130
3.3. Mateus 5:27-32. Campos Semânticos e Expressões Indiciárias .....	145
3.3.1. Os Bem-Aventurados .....	146
3.3.2. O Chamamento à Justiça: “Vim para Cumprir” .....	153
3.3.3. “Ouvistes que Foi Dito” .....	154
3.3.4. Mateus 5:27 – “Não Adulterarás” .....	156
3.3.5. Mateus Transversal. Temas em Mt 19:9-10 .....	168
3.3.6. O Escândalo e o Castigo .....	173
3.3.7. Hesitações Judaicas, Temas Gentílicos .....	180

3.3.8. A Profanação e as Mutilações .....	185
3.4. Mateus 19:9-12 .....	192
3.4.1. Eunucos Por Causa do Reino dos Céus .....	197
3.4.2. Os Eunucos e a Sexualidade .....	199
3.4.3. Mateus 19:12. Opção ou Obrigação? .....	201
3.4.4. A Herança do Oriente e as “Manobras” Hermenêuticas .....	204
3.4.5. Eunuco: Transgressor de Limites, Símbolo de Integridade .....	207
3.5. Conclusão .....	208
CONCLUSÃO .....	213
Bibliografia .....	222
Lista de Abreviaturas dos Periódicos .....	251

## INTRODUÇÃO

*Reconhecemos à primeira vista um religioso muçulmano: mesmo quando tem um garfo e uma faca (o que é raro), ele fará o impossível para servir-se apenas de usar a mão direita. Ele jamais deve tocar o alimento com a esquerda e certas partes do corpo com a direita. Para saber por que ele não faz determinado gesto e faz outro, não bastam nem fisiologia nem psicologia da dissimetria motora do homem, é preciso conhecer as tradições que impõem isso.*

Marcel MAUSS\*

O evangelho de Mateus nas perícopes 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12 trata de temas como adultério, fornicação e castração. O conteúdo das perícopes é normativo e propõe orientações para o comportamento social e religioso de cristãos reunidos em torno do documento, na região de Antioquia da Síria por volta do ano 90 EC. Essas orientações foram tomadas da Torá e reinterpretadas por Jesus de Nazaré, reconhecido como fundador do movimento cristão do I século. No evangelho de Mateus, os ditos e ensinos de Jesus foram apresentados à audiência como a verdadeira exegese da Torá.

Tendo em vista que o povo de Israel era apenas mais um grupo social entre tantos dominados por Roma parece ter sido importante para a audiência mateana elaborar uma narrativa que fundasse a noção de unidade de um grupo social que se reconhecesse pelas mesmas crenças, pelos mesmos valores, pelos mesmos costumes e pelas mesmas regras a seguir. Uma narrativa norteadora que conferisse ordem à experiência social. Todavia, tecer essa história necessitava de esforço e de sofisticação capazes de transitar entre diferentes horizontes simbólicos e imagéticos, em alguns pontos, antagônicos.

No judaísmo<sup>1</sup> tanto quanto no cristianismo, a identidade social se formulou a partir e em relação ao olhar do outro. Israel se formou num lastro histórico de contatos, de assimilações e de aculturações que implicaram na agregação de

---

\* Cf. MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.411.

<sup>1</sup> (1) *Judaísmo* é a forma usada a partir de 586 AEC, após a ruína do Templo e o cativeiro da Babilônia. (2) Antes deste período, a expressão empregada é *religião de Israel*. Apesar das divisões assinaladas, os historiadores concordam que não se deve perder de vista a continuidade que existe entre as etapas da história do povo judeu. Neste trabalho, usaremos as duas formas entendendo-as como expressões que sinalizam a tradição religiosa de um povo marcada pela revelação sináutica. Cf. SIMON, Marcel. *Judaísmo e Cristianismo Antigo. De Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1987. pp. 49-53, 60s, 275-288.

características, de costumes e de crenças herdadas dos períodos em que esteve dominada pelos egípcios, pelos babilônios, pelos persas e pelos gregos.<sup>2</sup> Até a chegada do Império Romano, Israel já havia passado por diversos momentos de tensão em decorrência do embate com outras civilizações e culturas.<sup>3</sup> Assim, entendemos o “outro” como esses povos e civilizações mediterrâneas vizinhas, com as quais os judeus entraram em conflito por motivos territoriais ou pela defesa de seu sistema religioso. Este último motivo se apresenta como o mais significativo para a nossa análise, visto que a religião proporcionava a Israel traços de um grupo social.<sup>4</sup>

Na segunda metade do I século da EC, quando o movimento cristão se expandia, as comunidades diluídas no império oscilavam entre o judaísmo e a nova perspectiva religiosa de matriz judaica que se apresentava, a saber, o cristianismo. Se de um lado alguns cristãos reconheciam na tradição judaica a sua origem religiosa e herança cultural, de outro, grupos também identificados como cristãos aparentavam similaridades originárias de outras tradições religiosas mais próximas dos mistérios helenísticos. Neste âmbito se insere a comunidade de Mateus.

Para Mateus, o “outro” também poderia ser o judeu conhecedor da Lei, dos rituais de pureza e dos costumes da religião judaica. Na intersecção entre cultura helênica e judaísmo, Mateus se encontrava na tentativa de reunir ambos os grupos

---

<sup>2</sup> Grécia e Pérsia eram diferentes. A Pérsia constituía um vasto império sob a administração central do rei que controlava por meio da força militar. A Grécia, inicialmente, era um país pequeno constituído por vários Estados democráticos e com relações permeadas de hostilidade. Ambas nações, porém, deixaram marcas de sua herança cultural e religiosa nos movimentos cristãos do I século. Cf. KÖESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento. História, Cultura e Religião do Período Helenístico*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005. pp.01-41

<sup>3</sup> O helenismo contava com o apoio de alguns judeus, sobretudo da parte aristocrática (1 Mc 1:13-15). Mas para outros judeus, a renúncia aos costumes e ao culto de Iahweh significava a apostasia. Alguns pesquisadores da história do judaísmo elaboraram tipologias para descrever os vários grupos judaicos entre o II e o I século AEC. Shaye J. D. Cohen sintetizou esse debate em *The Political and Social History of Jews in Greco-Roman Antiquity. The State of the Question*. pp. 46-48. Mas, certamente, o ponto inicial sobre o início da era cristã está registrado nas informações de F. Josefo, *Antigüidades Judaicas XVIII*, cap. II, p. 760. Outros autores que falam acerca dos vários grupos judaicos em tensão com o helenismo são: RUSSELL, D. S. *From Early Judaism to Early Church*, pp. 10-12; SIMON, *Jewish Sects at the Time of Jesus*. pp. 3-19; STONE, M. E. *Scriptures, Sects and Visions*. pp. 71-86.

<sup>4</sup> A história do judaísmo no tempo helenístico se dividiu em vários períodos: a Palestina sob o domínio dos persas, a Palestina sob o governo de Alexandre Magno e do Egito (Ptolomeus), a Palestina sob o domínio sírio e a luta dos Macabeus pela libertação (Selêucidas), a monarquia dos Asmoneus e, finalmente, a monarquia sob domínio romano. No terceiro momento de domínio da Palestina, dois fatos assinalaram a história do judaísmo: (1) a composição do livro de Daniel (situada em torno de 165 AEC) e (2) o confronto entre as forças religiosas de Israel e o helenismo. Dentre os vários grupos que protagonizaram esses conflitos, destacaram-se os Macabeus e os Saduceus. Os primeiros se colocaram contra os “reformistas”, isto é, judeus favoráveis ao helenismo e os últimos formavam a elite sacerdotal ligada ao Templo. Sob o domínio dos selêucidas da Síria, Israel foi submetido à política de helenização de Antíoco Epifânio (175-164 AEC). Cf. LOHSE, Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

sociais e torná-los uma unidade. A autoria estava especialmente preocupada em conjugar as tradições religiosas de Israel aos acúmulos culturais próprios do ambiente histórico-social da Antioquia helenizada e dominada por Roma. Podemos dizer, então, que esse quadro de referências religiosas e culturais teria fornecido elementos para a construção discursiva de Mateus?

A resposta inicial para essa pergunta é não. Os primeiros a darem indicações sobre o cânon do Novo Testamento e a disposição dos sinóticos entenderam que a preocupação da autoria mateana, primeiro evangelho a ser escrito,<sup>5</sup> era sectária e de reafirmação da autoridade da Lei. No embate com fariseus, escribas, saduceus, sacerdotes e outras lideranças do Templo, os cristãos da comunidade de Antioquia desejavam demonstrar sua fidelidade à revelação sinaítica e ao judaísmo da Lei. Isso se evidenciava na escrita de Mateus, no uso de expressões tipicamente semitas e na notável aversão que denunciava com o vocabulário pejorativo dedicado à descrição dos gentios e estrangeiros. O evangelho de Mateus bem como a comunidade para a qual esse documento teria sido escrito visava ao fortalecimento da religião judaica, à preservação e cumprimento da Torá. Em razão disso se explicam as freqüentes discussões entre Jesus e seu grupo de discípulos, com os partidos judaicos ligados a Jerusalém e a Roma. O evangelho necessitava convencer os partidos de sua fidelidade à matriz judaica.

Mas, se o evangelho objetivava apenas o convencimento das lideranças religiosas e burocráticas do Templo quanto a sua fidelidade à Lei, como se explicariam as freqüentes críticas e descrições pejorativas aos zelosos da Torá? A redação mateana julgava que fariseus, escribas, saduceus e sacerdotes não viviam conforme os princípios de conduta expressos na Bíblia Hebraica, e bradava: “*Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que limpais (καθαρίζετε) o exterior do copo e do prato, mas por dentro estais cheios de rapina e de intemperança. Fariseu cego, limpa (καθάρισον) primeiro o interior do copo para que também o exterior fique limpo!*” (23:25-26). Estes partidos sagrados como guardiões da Torá eram os mesmos líderes que mancomunados com Roma, exerciam autoridade de modo arbitrário sobre os pobres de espírito que Jesus havia bendito. Um grupo pérfido que exigia o cumprimento da Lei em benefício próprio, visto que assim garantiriam o controle sobre judeus que satisfazia Roma e justificava a autoridade que lhes fôra imputada pelo império, na arrecadação de tributos e impostos espúrios. Isto posto, a

---

<sup>5</sup> Irineu, Eusébio de Cesaréia, Bispo Papias de Hierápolis e Agostinho de Hipona, conforme veremos detidamente do capítulo 1.

redação mateana se opunha ao governo romano e à dominação dessa ordem no que diz respeito aos âmbitos sociais e culturais.

No entanto, se de um lado, o grupo de ouvintes-leitores de Mateus contava com massiva participação de judeus convertidos aos ensinamentos de Jesus, assertiva que se ampara na análise do discurso mateano rico em expressões e alusões à cultura judaica, por outro, a conversão aos ensinamentos de Jesus de Nazaré não denotava a negação do judaísmo. No mesmo grupo, judeus helenizados teriam atendido positivamente à mensagem do reino, mas em função da imersão na cultura do império já não atendiam satisfatoriamente aos preceitos da Lei. Uma terceira participação seria a de estrangeiros. Nisto se reconhece que o evangelho não evitou totalmente a penetração do helenismo, ou se tentou evitar, não obteve sucesso. Os gentios podem efetivamente ter feito parte do grupo de Mateus. Esta possibilidade está indicada na presença literária dos magos, da mulher cananéia (15:21-28) e do centurião (8:5-13). Em ambas histórias, a hesitação de cunho judaico cedeu espaço aos gentios mediante profundas demonstrações de fé. Sendo assim, esse evangelho era receptivo à presença gentílica. Probabilidade aventada que no limite ampara a crítica literária na proposição de que Mateus não foi o primeiro evangelho a ter sido escrito.

A presença de gentios não contentava a maioria judaica da audiência. Por essa razão, despertou críticas de partidos políticos e grupos judaicos que reclamavam para si a verdadeira interpretação da Lei. Para redigir um material profícuo acerca das tradições de Jesus e sua derradeira exegese da Torá, Mateus recorreu a outras fontes disponíveis, a saber: o evangelho de Marcos, a Fonte dos Ditos (Fonte Q) e provável material próprio (Fonte M). Essas tradições anteriores provavelmente conhecidas das comunidades cristãs deste período, além de fornecerem informações sobre vida e ações de Jesus eram fontes que conferiam credibilidade ao discurso mateano. Nesses materiais, a marca da tradição judaica era indelével, estava indicada no vocabulário, no estilo, nos temas e na teologia. Isto conferia *status* à redação mateana e diante as acusações de fariseus, escribas e saduceus, destacava a pertença judaica sem prescindir dos novos laços culturais que se estabeleciam em face dos contatos com a cultura helênica e conseqüente adesão de gregos, de romanos, de egípcios, de etíopes e de outras etnias ao grupo mateano.

À semelhança de outros grupos judaicos que interpretavam a Lei, Mateus considerou necessário retomar a centralidade da Torá a fim de estabelecer limites religiosos e sociais para seu grupo, em meio aos conflitos do I século. O autor do sinótico evocava a Lei para re-vitalizar a fé judaica. Um movimento que tentava restabelecer a relação de fidelidade à Lei, talvez idealizada, em função dos contatos culturais empreendidos por ocasião da dominação romana. Nesta perspectiva, a redação de Mateus indica o esforço em retomar a interpretação correta da Lei.

Na pesquisa intitulada *Limite e Fronteiras no Evangelho de Mateus* interessa saber quais foram os caminhos usados por esse cristianismo intra-judaico na delimitação da sua identidade religiosa e social. Perguntamos: a elaboração da identidade religiosa dos judeus-cristãos e dos cristãos-gentios envolvidos com a redação de Mateus pretendia vínculo exclusivo com as leis mosaicas, os rituais de pureza e os costumes judaicos? Como tais leis teriam influído sobre o grupo de Mateus tendo em vista a adesão gentílica e a agregação do horizonte cultural helênico? Esse horizonte adverso e de matriz não-judaica pode ser identificado na escrita mateana e nas prescrições que propõe aos seus ouvintes?

Para responder essas questões, partimos das noções de pureza e impureza expressas na Bíblia Hebraica para compreender os limites e as fronteiras que Mateus formula em seu evangelho. Se na Bíblia Hebraica há leis que envolvem pureza e orientam a postura religiosa dos judeus por meio de rígidas orientações e rituais de purificação, o mesmo não acontece no texto mateano que apesar de evocar a Lei não exige o cumprimento dos rituais judaicos. O evangelho de Mateus recorre à Lei de Moisés, usa-a de modo autônomo e a deforma<sup>6</sup>, em muitos casos, tornando-a mais severa. Entendemos que a interpretação mateana da Lei não desconsiderou sua propriedade ordenadora, mas aglutinou novo sentido. A Lei seguiu, porém, marcada por nova forma que não era a mesma de antes.<sup>7</sup> Também podemos entender a leitura de Mateus como espécie de justaposição. Mateus recorreu a um texto conhecido, mas ao

---

<sup>6</sup> Conforme o uso de Carlo Ginzburg, “deformar” tem o sentido de dar nova forma e isto não implica prescindir totalmente da forma anterior. Cf. MACHADO, Jonas. Cultura popular e religião. Subsídios para a leitura de textos bíblicos a partir da história cultural de Carlo Ginzburg. In: *Oracula* 1/1 (2005): <http://www.oracula.com.br>

<sup>7</sup> Segundo Ginzburg, que opera com o princípio da circularidade, o processo de deformação a que estão submetidas todas as expressões culturais consiste no movimento de choque entre culturas diferentes que se misturam e se adaptam umas as outras dando vida a nova expressão que carrega em si, elementos das culturas de origem. Ginzburg opera com essa noção em *O Queijo e os Vermes. O cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição* e em *História Noturna. Decifrando o sabá e Mitos Emblemas Sinais. Morfologia* (publicados pela editora Companhia das Letras).

mesmo tempo tornou a Lei completamente nova: marcada por uma apropriação que para os fariseus era indevida, mas para a audiência mateana era mais coerente, pois revelava a centralidade da Lei.

Propomos interpretar o texto mateano a partir das noções de pureza que se verificam na sua escrita, a fim de verificar como tais códigos fundaram limites para o comportamento religioso e social do grupo de Mateus. Recorremos à exegese das perícopes 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12, bem como à análise dos gêneros literários, pois entendemos que nesses estratos se apresentam os temas centrais que permearam toda a tradição judaica e que foram retomados por Mateus, tais como: leis mosaicas, não-mistura, adultério, fornicção, pureza, continência sexual voluntária e emasculação.

Desenvolvemos este estudo histórico-exegético com o intuito de “ouvir” as longínquas vozes que soam no evangelho mateano e que ecoam da Bíblia Hebraica, das memórias ancestrais judaicas e das tradições helênicas que cooperaram para a formação deste material. Se no judaísmo é detectável a forte influência da cultura e da tradição dos povos do Mediterrâneo, nos movimentos cristãos do I século da EC, os intercâmbios culturais com o próprio judaísmo e com o império romano concederam elementos centrais para a constituição da cristandade. Interessa-nos entender como Mateus articulou internamente esses conteúdos simbólicos à luz de seu tempo e do diálogo com as audiências que subjaziam ao evangelho. Para tanto, estabelecemos diálogo com o conjunto literário formado pelos textos da Bíblia Hebraica (Lei), literatura do judaísmo do Segundo Templo (4QMMT) e o estudo do farisaísmo. Investigamos como tais grupos operaram com a noção de pureza, mobilizaram a atenção judaica para esse tema e como a redação mateana se apropriou dessa memória para inserí-la no debate com sua audiência implícita. Chamamos esse conjunto de *formação discursiva* e procuramos identificar por meio da investigação desses materiais, os limites de pertença na literatura mateana.

No primeiro capítulo, a discussão se desenvolveu impulsionada pela pergunta a respeito de quem seria a autoria desse evangelho, quem seria sua audiência ideal e quais circunstâncias teriam fomentado a redação do evangelho de Mateus. Questões de longa data, ainda não completamente respondidas, mas instigantes e geradoras de debate. Destacamos que a audiência-autoria mateana necessitava forjar certo discurso que a um só tempo (1) estabelecesse a legitimidade de sua matriz judaica e interpretação da Torá,

(2) instruísse os judeus de fala grega quanto às origens de sua tradição e (3) fundasse uma nova história de Israel calcada no evento Jesus, que abarcasse judeus e gentios. A frase inicial “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ) em Mt 1:1 teve a precisa função de trazer à lembrança da audiência os trechos de Gn 2:4 e 5:1, cercados por um conjunto de imagens relacionadas à mitologia judaica, especialmente. Deste modo, o início do evangelho de Mateus retomou a lembrança da história criação de Deus e seu propósito soberano para o mundo. Então, Mateus seria uma redação “conciliadora” com objetivo evangelizador? Ou seria uma crítica ao judaísmo recrudescente beneficiado pelas alianças com o Império Romano?

A fim de revestir de autoridade sua interpretação e afirmar a origem judaica de seu grupo, a autoria do evangelho formulou seu discurso a partir da dualidade império dominador e povo dominado, construção mítica refletida na oposição: filhos do reino (υἱοὶ τῆς βασιλείας) *versus* filhos do maligno (υἱοὶ τοῦ πονηροῦ), de Mt 13:38 em que se lê: “O campo é o mundo. A boa semente são os filhos do Reino. O joio são os filhos do Maligno”. Este *logia* de Jesus explicita e legitima a construção mítica da realidade, da qual partilhava a audiência do evangelho. “A boa semente” judaica se opunha aos “filhos do maligno”, os pagãos estrangeiros. A antítese pressupunha separação entre o grupo de Mateus e os que não pertenciam a este grupo. Assim, o que definia a identidade era a pertença à tradição mediada pela exegese de Jesus. Ser cristão envolvia assimilar esse padrão de vida, de costumes e de crenças. A autoria deste evangelho teceu sua narrativa após “desenterrar” camadas e camadas de tradições, de memórias, de mitos, de imagens e de lembranças ancestrais, tanto de judeus quanto de não-judeus. Um procedimento arqueológico que buscou na cultura dessas memórias, o horizonte imagético e simbólico capaz de abarcar judeus, judeus helenizados e gentios sob um mesmo prisma religioso e social. A solução foi a construção de uma narrativa fundante, um novo mito de origem: o mito de Jesus, intérprete da Lei e salvador das nações consagradas à pureza de coração.

No capítulo 2, buscamos demonstrar como se deu esse processo de construção. Isto é, como tradições tão distintas – de matriz judaica e greco-romana – contribuíram para a redação desse evangelho por meio da concessão de símbolos, imagens, ritos e discursos. Para desenvolvermos este ponto, recorreremos à análise de duas formações religiosas

paradigmáticas que com seus horizontes culturais próprios nos serviram à explicitação do conjunto de imagens usado por Mateus.

Na primeira parte do capítulo, examinamos a carta haláquica conhecida como 4QMMT. Este documento produzido no âmbito dos Manuscritos do Mar Morto serviu ao grupo de Qumran como material de conteúdo prescritivo que reclamava para si a autoridade de exegese fiel à Torá. 4QMMT incluía orientações aos qumranitas que diziam respeito à regulação de seus comportamentos religiosos e sociais. O material impunha classificações rígidas sobre o que deveria ou não ser tocado, o que deveria estar dentro ou fora do acampamento, o que deveria compor a dieta alimentar de seus membros, como deveria ser o comportamento sexual de seus integrantes e quais deveriam ser os rituais de purificação a serem cumpridos em caso de alguma dessas regras serem desobedecidas. Deste modo, pela separação do que era certo do errado, do que era bom do que era mal, do que era agradável do que era abominável, do puro em relação ao impuro, a audiência dos autores da carta fundou limites que consagraram a identidade de Qumran como sectária, mas não, como propõem alguns exegetas, celibatária; visto que os membros do grupo mantinham relações sexuais conforme previa o Gn 1:28: para procriação dos filhos de Israel.

Esta normatização rígida estava de acordo com a divisão: “os de dentro” *versus* “os de fora”, filhos da luz *versus* filhos do maligno. O conflito mítico imemorial entre os filhos de Iahweh e os filhos das divindades pagãs. Uma dualidade severa que se opunha às alianças entre judeus e povos estrangeiros, pois criticava austeramente a assimilação de costumes e valores das civilizações vizinhas.

Na segunda parte desse capítulo, conforme a metodologia da história comparada das religiões, elaboramos uma apresentação sobre o horizonte imagético que permeava o I século da EC, a partir de uma religião que compunha o conjunto de mistérios helenísticos deste período: os mistérios de Cíbele e Átis. À luz dessa expressão religiosa conhecida pelos rituais de castração que seus praticantes executavam, procuramos compreender os possíveis sentidos que a imagem de mutilação do corpo infringiam sobre os grupos cristãos da época. Assim como na narrativa mateana em que Jesus confere caráter positivo ao eunuco que se mutila pelo reino, nos cultos de Cíbele e Átis a auto-castração era parte positiva do ritual em homenagem à deusa, também chamada Grande Mãe. Segundo a narrativa, os sacerdotes que se castravam eram chamados *galli* e

executavam esse rito voluntariamente na expectativa de dedicarem seus órgãos de reprodução à Cíbele e, assim, declararem sua fidelidade à deusa. O rito também explicitava de forma material o remorso pela traição à deusa e o desejo de unir-se a ela eternamente. Aqui também verificamos espécie de ideal de separação e de consagração à divindade. Todavia, se a castração era vista segundo um padrão de comportamento positivo entre os seguidores da deusa, diferentemente, entre os qumranitas, a mutilação do corpo ou qualquer outra deformidade denunciavam imperfeição, impureza e ausência de integridade.

De universos culturais distintos, como conciliar imagens aparentemente tão “antagônicas” sobre *porneia* e mutilação na narrativa tecida por Mateus? De um lado, a noção dos qumranitas sobre mutilação do corpo era negativa, pois o ideal de santidade e de perfeição se pautava pela integridade, materializada num corpo perfeito. Esta noção teria sido herdada do Levítico e levada ao limite pelos membros do judaísmo radical de Qumran, como forma de expressar uma forte identidade religiosa. Esta noção estaria presente entre membros do grupo de Mateus, vinculados à tradição do Levítico, conhecedores da ética de Qumran e de outras tradições judaicas que circulavam na região da Antioquia da Síria. Do outro lado, as castrações dos sacerdotes *galli* em identificação trágica com a deusa configuravam espécie de noção positiva acerca da mutilação, visto que por intermédio de tais cortes o sacerdote obtinha a desejada união com a divindade. Se no período do I século, eunucos e mutilados eram personagens conhecidas, teria sido essa teia de sentidos que impulsionou Mateus a discorrer sobre fornicação, divórcio e mutilação nas perícopes 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12? Isto contribuiu para que a autoria se dedicasse ao tema e inversamente à noção negativa de mutilação herdada da Bíblia Hebraica, propusesse compreender o mutilado como merecedor do reino?

Finalmente, no capítulo 3 propomos a exegese das perícopes acima e em diálogo com a antropologia social e a história da cultura, buscamos conforme a própria autoria mateana, desenterrar arqueologicamente as memórias ancestrais subjacentes à redação mateana, as narrativas míticas fornecedoras de sentidos para judeus e não-judeus, bem como as técnicas e os recursos retóricos utilizados pela autoria na construção da nova história do povo de Yahweh. O tema central da perícopa 5:27-32 é o adultério e a fornicação. Estes temas se repetem em 19:9-12 e dizem respeito principalmente à forma de conduta que deveria pautar o comportamento da audiência

do evangelho. A análise desses trechos evidenciou que o uso de fórmulas como “*ouvistes o que foi dito*”, expressão que chamava a atenção do leitor para o ensino “*Não adulterarás*” (memória do Pentateuco, de acordo com Ex 20:14; Dt 5:18), visava revitalizar a lembrança da Lei. Em seguida, no discurso sobre a mutilação preferível ao pecado no coração, a autoria sugere que antes do desejo, da concretização do adultério ou da mutilação do corpo por causa de impureza, o divórcio seria preferível à “*intenção impura*”. A narrativa informou aos ouvintes quanto ao divórcio (*moicheuō*) e à fornicação (*pornéia*), que o intercuro sexual ilícito configurava impureza, mas somente a intenção impura deflagrava a reprovação divina. Para entender este *logia* de Jesus, recorreremos à fonte primária de Mateus, em Mc 7:20-23 (Mt 15:18-20).

Neste sentido, o evangelho de Mateus re-leu as noções de pureza judaicas e as reforçou. Adultério e outros pecados envolvendo a sexualidade, em Mateus, foram considerados pecados contra a santidade e contra a ordem correta. Portanto, cito: “A moralidade não conflitua com santidade, mas a santidade é mais uma questão de separar aquilo que deve ser separado do que proteger os direitos dos maridos e irmãos”.<sup>8</sup> A redação desse evangelho não estava preocupada com uma comunidade cristã “inclusiva”, conforme propõe a excentricidade de alguns leitores modernos, que nivelasse homens e mulheres numa perspectiva igualitária e voltada para a “coletividade”. Mais provavelmente, a autoria de Mateus entendia que ações contrárias à santidade também eram contrárias ao bom funcionamento do esquema social porque provocavam desordem. Por conseguinte, a interpretação mateana da Lei refundou a sua importância quando interiorizou o sentido de adulterar: não mais na carne, mas “no coração” (ἐν τῇ καρδίᾳ). O conjunto das noções de pureza indica o sistema classificatório a partir do qual a comunidade mateana se relacionava consigo mesma e com as outras ao redor. Assim, certos exageros entre dentro e fora, macho e fêmea, escândalo e mutilação, Vida ou Geena, pureza e impureza se prestavam a instaurar ordem e ajustar as relações sociais. Esta ordenação se impunha como necessidade religiosa e cultural, visto que a comunidade cristã de Antioquia era alvo das críticas de lideranças judaicas ligadas ao Templo e a Jerusalém, que desaprovavam a exegese da Lei que os cristãos propunham.

“O Livro das origens de Jesus Cristo”, retomava a própria história de Israel e tornava-se instrumento de evangelização (1) dos estrangeiros (gentios) que aderiam ao

---

<sup>8</sup> Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.70.

cristianismo e (2) dos judeus de fala grega, distantes das histórias ancestrais de Israel. O evangelho de Mateus teve origem no esforço de um grupo de cristãos em Antioquia (por volta do decênio 90 da EC), ávidos pela construção de noções que favorecessem a unidade do grupo, os laços de solidariedade e um sentimento de pertença. No desenvolvimento deste processo, a autoria do evangelho optou consciente, às vezes, inconscientemente, por imagens, memórias e histórias do passado de Israel que contribuíram para a fundação e delimitação de fronteiras etno-culturais e religiosas que conferiram identidade ao grupo. Decorre que grande parte deste esforço foi empreendido em razão de divergências religiosas e culturais: (1) com Roma e (2) com lideranças religiosas judaicas (fariseus, escribas e saduceus) contrárias à interpretação e ao movimento de Jesus.

Por fim, é preciso dizer que esta tese doutoral se insere no programa de pesquisa do *Oracula*: Grupo de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã Primitiva, coordenado pelo Prof. Dr. Paulo A. S. Nogueira, a quem agradeço pelo incentivo à pesquisa e orientação. Dentro do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo encontrei ambiente favorável à pesquisa, à discussão e ao amadurecimento intelectual. A realização desse trabalho contou com o apoio da CAPES.

Sem dúvida também encontrei na UMESP amigos e amigas que me acompanharão ainda por longa data. Destes, quero destacar carinhosamente Elizângela Soares: ouvinte atenta, crítica honesta e companhia adequada para “um jogo”. Para encerrar, destacamos que nos debates com colegas pesquisadores, nas aulas, nas conversas com professores, nas mediações e nas “imediações” do espaço acadêmico nos deparamos com perguntas instigantes que permearam essa pesquisa.

Assim como Mateus, o contador de histórias, para a redação desse trabalho contamos com inumeráveis memórias, cores, cheiros e intertextos. Parafraseando o autor da epígrafe dessa introdução: traços, costumes, memórias, histórias e práticas ao mesmo tempo em que conferem sentido são marcadores de identidade. A partir desses índices se reconhece uma pessoa, um grupo, uma sociedade. Para saber por que Mateus não fez determinado texto e fez outro, não bastam nem somente história nem apenas exegese histórico-crítica, é preciso conhecer as tradições que impuseram isso.



## CAPÍTULO 1

*Todo texto é um intertexto, outros textos estão presentes nele, em diferentes níveis, de formas mais ou menos identificáveis: os textos de antigas culturas e aqueles que cercam a cultura. Todo texto é um novo tecido de citações passadas... um campo geral de fórmulas anônimas, cujas origens são raramente detectáveis; de citações inconscientes a automáticas, reproduzidas sem marcas de citação.*

Roland Barthes<sup>12</sup>

*Todos os textos se constroem a si mesmos como um mosaico de citações; todo texto é uma absorção e transformação de outros textos. A noção de intertextualidade toma o lugar da noção de intersubjetividade.*

Julia Kristeva<sup>13</sup>

### MEMÓRIAS ANCESTRAIS, ADAPTAÇÕES E TRANSFORMAÇÃO LITERÁRIA

#### NO EVANGELHO DE MATEUS

##### 1. Introdução

O trabalho de pesquisa bíblica que pretende a exegese de um texto sagrado, não se furta de conhecer a história da interpretação do seu objeto central. Os estratos estudados neste trabalho se inserem no quadro literário do evangelho de Mateus que por sua vez compõe o Novo Testamento. A compreensão de Mateus 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12 necessita de estratégia que contemple não apenas o âmbito histórico-social e o literário,

---

<sup>12</sup> “Tout texte est un intertexte; d’autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables: les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues ... un champ général de formules anonymes, dont l’origine est rarement repérable, de citations inconscientes ou automatiques, données sans guillemets”. BARTHES, Roland. Texte. In: *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1990. p. 372.

<sup>13</sup> “Tout texte se construit comme mosaïque de citations; tout texte est absorption et transformation d’un un autre texte: A la place de la notion d’intersubjectivité s’installe celle d’intertextualité”. KRISTEVA, Julia. *Sémiotiké. Recherches pour une Sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969. p. 146.

como dimensões dissociadas que refletem uma a outra, mas que compreenda tais âmbitos como realidades que se fundem dialeticamente, transformando materialidade em estrutura literária e também o movimento contrário. A investigação de certas dimensões sociais evidentes no texto, tais como referências a lugares, costumes, usos, comportamentos de grupos e outros, torna-se imprescindível a fim de nos aproximarmos do caráter da obra: “o próprio assunto repousa sobre condições sociais que é preciso compreender e indicar, a fim de penetrar no significado”.<sup>14</sup> Esta análise não considera o elemento externo, o social, apenas como matéria que expressa a época, a sociedade e a cultura que produziu o texto. Tampouco entende a obra como enquadramento histórico de um período, mas como fator da própria construção artística, estudado no nível explicativo e não ilustrativo. Isto nos leva a certo tipo de interpretação que assimila a dimensão histórico-social como fator de arte que juntamente com outros – psicológicos, religiosos, lingüísticos – interfere na economia do texto.<sup>15</sup>

O evangelho de Mateus incorporou ao texto expectativas, tensões, conflitos, tradições e poesia. A redação refletiu no nível literário um rico “caldo cultural” que se constituiu a partir de longas interações entre tradições mediterrâneas, Império Romano, culturas, etnias diversas e a religião judaica o que nos permite dizer que assim como dessa amálgama sócio-cultural emergiu o helenismo, também o cristianismo teve início em meio a este conflito de interpretações e interesses. Isto implica dizer, novamente, que Mateus resulta desta fusão entre texto e contexto, como uma das interpretações sobre este período, sobre os ensinamentos de Jesus e sobre o que deveria ser o cristianismo na perspectiva da autoria mateana. Parafraseando um dos autores que contribuíram para a redação desta pesquisa, Mateus é um dos contadores de história, um dos intérpretes e um dos evangelistas do período.

Durante longo período a história e a crítica literária dos sinóticos, orientada pelos antigos comentaristas da Igreja, consideraram que a redação de Mateus teria dado origem ao primeiro evangelho, cujo gênero literário seria relato histórico elaborado por Mateus, um dos doze discípulos de Jesus. Segundo este pressuposto, o cânon do Novo Testamento dispôs em primeiro lugar Mateus que foi considerado evangelho histórico, biográfico e prioritário para compreensão das origens cristãs.

---

<sup>14</sup> CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade. Estudos de Teoria e História Literária*. 8ª ed. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 2000. p. 6.

<sup>15</sup> CANDIDO, *Literatura e Sociedade*. p.7.

As citações de Irineu, que geralmente são interpretadas como atestado da autoria de Mateus aparecem na obra *Adversus Haereses*, escrita por volta de 180-190 EC, tempo de muita controvérsia e diversidade no pensamento cristão. Irineu se esforçava em fortalecer a Igreja predominante contra aqueles que considerava ser marginais. Parte de sua estratégia foi dizer que os “hereges” não interpretavam corretamente as Escrituras. Sua discussão a respeito das origens canônicas dos evangelhos derivou desta situação e sua intenção principal era assegurar que os quatro evangelhos correspondiam às origens cristãs. Irineu sustentou a autoridade dos evangelhos e buscou garantir sua verdade pela ênfase nas origens apostólicas (*Adversus Haereses* 3.1.1.).<sup>16</sup> De acordo com seu principal argumento, os evangelhos foram escritos pelos apóstolos, testemunhas oculares de Jesus e seu trabalho. Para ele, ligar o evangelho de Mateus à autoridade de Pedro e Paulo era especialmente importante. Há breve referência à ocasião em que Pedro e Paulo ensinaram em Roma e lançaram a fundação da igreja. Esta ligação de Irineu entre o evangelho, Pedro e Paulo teria como objetivo apontar que Mateus estava próximo às tradições dos apóstolos e suas pregações por volta do ano 60 EC, o que implica dizer que o evangelho de Mateus tinha alguma relação com as autoridades e lideranças da igreja em Jerusalém.<sup>17</sup>

Outras referências históricas sobre Mateus estão em *História Eclesiástica*: O bispo Eusébio de Cesaréia na Palestina (260-340) citou possível testemunho sobre o autor do evangelho. Além disso, o uso de palavras ambíguas pelo bispo Papias de Hierápolis na Ásia Menor, entre 125 e 150, tem causado ostensivo debate. Eusébio se referiu às citações de Papias algumas vezes e indicou que esse trabalho possuía material que o bispo lera dos “sagrados apóstolos”, incluindo Mateus – último nome de sua lista de apóstolos. Eusébio propôs que Papias teria aprendido tais conteúdos de um presbítero de Marcos, o intérprete de Pedro. Todavia, teria escrito apenas o que se lembrava acerca das coisas que teriam sido ditas e feitas por Jesus, porém, não em ordem cronológica. Eusébio adicionou que Papias haveria dito que Mateus colecionou oráculos em língua hebraica e interpretou cada um deles como melhor poderia. Deste modo, Eusébio/Papias sugeriu a partir da comparação

---

<sup>16</sup> IRENAEUS. *Against Heresies*. In: ROBERTS, A. & DONALDSON, J. (eds.). [1885] *The Ante-Nicene Fathers*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995; HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1989.

<sup>17</sup> Cf. CARTER, Warren. *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004. pp.14-15.

entre Marcos e Mateus, que Marcos teria sido o primeiro e que Mateus teria utilizado este material para compor o seu próprio.<sup>18</sup>

Posteriormente, a proposta de que Mateus teria sido o primeiro evangelho redigido, por um dos doze apóstolos e com natureza histórico-biográfica foi autenticada pelo teólogo e filósofo do norte da África, Agostinho de Hipona (354-430 AEC). Sua compreensão derivava da concepção que Marcos dependia de Mateus, assim como Lucas teria dependido de Mateus e Marcos para a redação de seus respectivos evangelhos.<sup>19</sup> Até o século XIX esta hipótese foi aceita com certo consenso, mas com a propagação do liberalismo teológico na pesquisa sobre a Bíblia, novos horizontes sobre o cânon despontaram.

Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910), junto de F. Baur, propôs que o conjunto formado pelos evangelhos denominados sinóticos – Mateus, Marcos e Lucas – apresentava informações mais confiáveis que o evangelho de João, portanto, eram fontes mais antigas. Para apoiar este argumento, Holtzmann compreendeu o material do Novo Testamento de acordo com a teoria das duas fontes desenvolvida por Christian Gottlob Wilke e Christian Hermann Weisse.<sup>20</sup> Estes teólogos entenderam que Mateus e Lucas utilizaram o material de Marcos para a escrita de seus evangelhos e os paralelismos entre Mateus e Lucas, independentes de Marcos, se deviam à existência da fonte autônoma constituída por *logias* de Jesus, identificada como Fonte Q ou, a Fonte dos Ditos.<sup>21</sup>

O desenvolvimento dessa pesquisa resultou a hipótese do inglês B. H. Streeter, cujo título mais famoso é *The Four Gospels. A Study of Origins* (1924). Para esse autor, o ponto principal era que os quatro evangelhos teriam sido originados a partir de um centro

<sup>18</sup> EUSEBIUS. *Ecclesiastical History*. In: OULTON, J. & LAWLOR, H. (eds.). 2 vols. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980. Cf. 3 3.39.1-16.

<sup>19</sup> AUGUSTIN, The Harmony of Gospels. In: Schaff, Philip (ed.). The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Vol. VI. Edinburgh: T & T Clark. Disponível em: Christian Classics Ethereal Library. (<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf106.titlepage.html>). Uma discussão mais recente se verifica em KLOPPENBORG, John S. *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress, 2000. pp. 38-43.

<sup>20</sup> Cf. THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico. Um Manual*. São Paulo: Loyola, 2002. (Bíblica Loyola 33). p.23; HOLTZMANN, H. J. *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863 é considerada a obra em que essa teoria ganhou importância definitiva diante a academia de pesquisa bíblica.

<sup>21</sup> Cf. KLOPPENBORG, John S. *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes and Concordance*. Sonoma: Polebridge, 1987; Em um de seus estudos (*Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Ewv.*, 1832), Schleiermacher externou a possibilidade de que o evangelho de Mateus, antes da redação, dispunha de uma coleção de *logias* de Jesus. Isto colaborou para o surgimento da hipótese de Q e mesmo da aceitação de uma Fonte M, elaborada a partir de ditos em língua hebraica, conforme o que Papias havia dito. Cf. KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982. p. 46.

maior do cristianismo que envolvia os ensinamentos de Jesus. Por isso, tratava-se de uma coleção reconhecida por toda a igreja do período. A hipótese das quatro fontes de Streeter propunha que a Fonte Q (50 EC., Antioquia) e Marcos (65 EC., Roma) teriam sido os materiais empregados por Lucas (80-85 EC., Cesaréia) e por Mateus (80-90 EC., Antioquia da Síria) na redação de seus evangelhos. Além dessas fontes, Lucas teria se valido de material próprio, a fonte “L” (de 60 EC, escrita em Cesaréia) e Mateus teria usado outra fonte peculiar, a fonte “M” (de 65 EC., escrita em Jerusalém). Sem muita atenção, B. C. Butler em *The Originality of St. Matthew. A critique of the Two-Document Hypothesis* voltou a defender a hipótese das duas fontes, todavia, com alguma alteração, visto que a seqüência Mateus-Marcos-Lucas propunha Marcos como dependente “de uma etapa preliminar de Mateus”.<sup>22</sup> Assim como em Agostinho, na proposta elaborada por J. J. Griesbach ainda no século XVIII (1789), Marcos seria “resumidor” de Mateus.<sup>23</sup>

Embora o tratamento dispensado à história dos sinóticos não corresponda ao nosso foco de pesquisa, os encaminhamentos do debate sobre o problema sinótico brevemente esboçado aqui têm, desde o século XX, indicado que a redação do evangelho mateano não foi a primeira a ser elaborada.<sup>24</sup> Esta informação é relevante na medida em que situa a redação deste material na segunda metade do I século da EC, entre os decênios 80 e 90. Portanto, trata-se de uma redação tardia e distante temporalmente dos primeiros acontecimentos ligados à figura de Jesus. Isto implica imediatamente que a elaboração do evangelho pode ter necessitado do amparo de outros materiais, como a fonte marcana e a própria hipótese de Q.<sup>25</sup> Conseqüentemente, a redação mateana repousa sobre uma

---

<sup>22</sup> Cf. BUTLER, B. C. *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951; Outro clássico: JAMESON'S, H. G. *Origin of the Synoptic Gospels*. Oxford: Basil Blackwell, 1922.

<sup>23</sup> Cf. KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*. pp.47-48; THEISSEN; MERZ, *O Jesus Histórico*. pp.37-52; TALBERT, Charles H.; MCKNIGHT, Edgar V. Can the Griesbach Hypothesis Be Falsified? In: *Journal of Biblical Literature* 91/ 3 (1972): 338-368.

<sup>24</sup> Uma descrição mais completa deste debate pode ser verificada em KÜMMEL, *Origens dos Escritos do Novo Testamento*. In: *Introdução ao Novo Testamento*. 1982. pp. 33-93; THOMAS, Robert L. (ed.). *Three Views on the Origins of the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Kregel, 2002; LINNEMAN, Eta. *Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels*. Grand Rapids: Baker, 1992. Outras pesquisas mais antigas: FARMER, W. R. *The Synoptic Problem*. New York: Macmillan, 1964. pp. 227-229; PALMER, H. *The Logic of Gospel Criticism*. London: Macmillan, 1968. p. 22ss.; SANDERS, E. P. *The Tendencies of the Synoptic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

<sup>25</sup> O clássico comentário de Vincent Taylor argumenta a favor da prioridade marcana na elaboração dos evangelhos. Para defender este ponto o autor retoma os vários paralelos existentes entre Marcos e Mateus (90% dos versos são de Marcos) e em Lucas (mais 50%), a elevada média de concordâncias verbais (acima de 51% em Mateus e 53% por cento em Lucas), a relativa concordância quanto à organização do texto, o aprimoramento estilístico e gramatical nos evangelhos tardios, a suavização ou omissão das arrojadas declarações marcanas e a natureza vívida da história narrada por Marcos. Todos esses elementos combinados, segundo Taylor, apontam que Marcos seja o mais antigo evangelho, usado como fonte por Mateus e Lucas. Assim, os primeiros três argumentos (vastos paralelos, grande número de concordâncias verbais e a relativa

situação histórica e social diferenciada em relação à redação dos primeiros escritos. Em um período de aumento das adesões aos ensinamentos de Jesus, do crescimento das tradições ao seu respeito e da diversidade de interpretações sobre seu ministério, seus feitos e seus ensinamentos. Ademais, o alargamento da distância temporal facilitava os lapsos na memória, a suavização de algumas recomendações e os acréscimos na redação. O conjunto dessas conseqüências foi fortalecido, ainda, pelas questões sociais típicas do período que requeriam direcionamento.

Este capítulo tem por objetivo explicitar estes quadros políticos, culturais e religiosos, bem como relacioná-los ao complexo ideológico-simbólico mais amplo que envolvia outros grupos sociais do período. Verificaremos como este panorama serviu e ou interferiu no processo de construção do material mateano. Com base em bibliografia recente, neste capítulo, discutiremos o âmbito histórico em que se deu a redação mateana. Também discorreremos acerca dos adversários que proporcionaram o debate mateano e contribuíram para a diversidade à construção da identidade do grupo de leitores-ouvintes deste evangelho. À luz da noção de “autoria-audiência” esboçada por Rabinowitz pretendemos enfatizar que o escrito mateano emergiu do contexto de reação às macro-estruturas de poder romanas e em contestação às micro-estruturas judaicas a serviço do império, representadas por fariseus, escribas e saduceus.<sup>26</sup> O uso desta noção está associado ao entendimento de que a intenção do autor se perdeu e que não está à disposição do leitor moderno. No entanto, por meio das “pistas” deixadas no texto seria possível construir um tipo ideal de audiência para o qual a autoria teria se dirigido ao produzir seu material. Em geral, a autoria operava com certa imagem de audiência apta a entender e responder apropriadamente ao texto. Deste modo, uma leitura inversa do texto poderia revelar o tipo de audiência que o autor tem. Isto significa que o intérprete moderno ao investigar a escolha das palavras, do estilo simples ou complexo que a autoria adotou, da inclusão ou omissão de conceitos, do nível de familiaridade com relação a certos assuntos, das alusões a lugares, pessoas e figuras, dos princípios e crenças que adotou ou ridicularizou, soma

---

concordância quanto à organização do texto) estabelecem certa condição necessária para a prioridade marcana, isto é: interdependência literária. Os argumentos atuais envolvem estilo, gramática, ousadia e vivacidade da literatura. Destes argumentos citados em segundo lugar, os três primeiros são os mais empregados na atualidade e pouca atenção tem sido dispensada ao argumento da vivacidade na literatura. Cf. TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*. London: Macmillan & Co., 1952.

<sup>26</sup> RABINOWITZ, P. J. Whirl without End: Audience-Oriented Criticism. In: ATKINS, G. D.; MORROW, L. (ed.) *Contemporary Library Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1989. pp.81-100. Cf. Truth in Fiction: a Reexamination of Audiences. In: *Critical Inquiry* 4 (1977): 121-142. Também POWELL, M. A. Expected and Unexpected Readings in Matthew: What the Reader Knows. In: *Asbury Theological Journal* 48 (1993): 31-51.

evidências capazes de revelar algo a respeito da própria autoria e da audiência para a qual se dirigiu.<sup>27</sup>

Neste bloco, salientaremos que a redação de Mateus se desenvolveu no âmbito de embate com vários grupos não apenas da matriz judaica e que, portanto, o evangelho visava à legitimação de sua existência, sem prescindir da interpretação (correta) da Lei e do estabelecimento de certo cristianismo que não prescindia da ligação com Jerusalém. Por conseguinte, esse material tem caráter de legitimação e delimitação da identidade religiosa e social da autoria-audiência mateana. Neste ponto, conforme verificaremos, a redação mateana não se distancia de outros grupos de tradição judaica, como os qumranitas, que objetivavam se legitimar pela afirmação de que detinham a interpretação correta da Lei, e segura de interferências das outras culturas. Se por um lado, o evangelho de Mateus não se enquadra à classificação de anti-semita, por outro, também não se acomoda à noção de gentílico. Assim, sua leitura do evento Jesus de Nazaré demonstra certa especificidade que opera entre a negação do outro (segundo a tradição) e a assimilação da ambivalência (segundo um padrão de aculturação). Embora a ascese radical não fosse um padrão da autoria mateana, o discurso sobre o corpo, a sua regulação e o seu controle faziam parte do programa disciplinar que resultava na configuração de limites e fronteiras necessárias à ordenação e legitimação da comunidade cristã em Antioquia.

## 1.2 O evangelho de Mateus. Inclusivista ou exclusivista?

Em um artigo de 1999, o pesquisador Donald Senior concluiu que o interesse da academia de estudos bíblicos no evangelho de Mateus se justificava em função: a) do renovado interesse no ambiente social do Novo Testamento e b) do crescimento do corpo de informações históricas sobre o judaísmo do I século, derivado da arqueologia e outras fontes descobertas.<sup>28</sup> Após levantamento bibliográfico e exame da literatura mais recente, percebemos que as assertivas de Senior se confirmam.

---

<sup>27</sup> Cf. CARTER, Warren. *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. p.4. O criticismo histórico é responsável pela criação de lacunas irremediáveis entre o leitor e o texto. A autoria implícita buscada por alguns autores estaria perdida para sempre. Ao contrário desta noção, o material mateano foi fruto de um processo histórico que envolvia um grupo definido de praticantes e seguidores dos ensinamentos de Jesus que estava em constante elaboração e re-elaboração de sua religiosidade.

<sup>28</sup> Cf. SENIOR, Donald. Between Two Worlds. Gentile and Jewish Christians in Matthew's Gospel. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999): 1

O longo debate tem sido formulado desde o início do século XIX, mas desde meados dos anos 60 do século XX tem recebido outras valiosas contribuições. Para fins didáticos, classificamos este vasto tratamento em dois grupos. O primeiro é constituído pelos pesquisadores que admitem a influência e a predominância da tradição judaica sobre a redação mateana. Dentro deste grupo, uma parte entende que a comunidade de Mateus não pretendia a ruptura com o judaísmo. Outra parte admite que o rompimento não era objetivo principal, mas foi inevitável. Por conseguinte, houve admissão de gentios mediante completa aculturação dos ingressantes. O segundo grupo segue reafirmando a presença e a importância judaica na redação mateana, mas dedica-se à investigação sobre a presença gentílica dentro da comunidade. Portanto, considera-a mista. Entretanto, nesta hipótese a admissão de gentios não se vincularia à rendição aos costumes e princípios judaicos, tratava-se de uma missão que os judeus deveriam cumprir baseada na tradição de Abraão (Gn 12:1): arrematar os não-judeus para o Reino dos céus.

No primeiro grupo, Anthony Saldarini e David C. Sim propõem que a narrativa de Mateus não demonstra distinção entre judaísmo e movimento de Jesus. Ambos argumentam, baseados principalmente em Mt 5:17 (*“Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento”*), que a comunidade mateana não era cristã, mas judaica. David Sim sustenta que a comunidade de Mateus não teria se preocupado com missão entre os gentios, pois sofria perseguição em Antioquia e por essa razão teria se preocupado em manter a identidade judaica. De acordo com Sim, Brendan Byrne e outros falham ao considerar que membros gentios da comunidade de Mateus observavam a Lei.<sup>29</sup> David Sim entendeu que a comunidade mateana evitava o contato com a sociedade gentílica. Mesmo as citações “positivas” de gentios que tiveram fé em Jesus não deixam claro se eles tornaram-se efetivamente discípulos. Sim notou que ao longo da narrativa mateana há exemplos negativos sobre a conduta e costumes gentílicos (8:28-34). Outros exemplos podem ser elencados para enfatizar que as narrativas mateanas não são favoráveis e tampouco simpáticas à presença dos gentios (5:46-47; 6:7-8; 6:31-32; 18:15-17). Com isso, o autor procura demonstrar não somente a perspectiva anti-gentílica do material mateano, mas mais especificamente que o grupo poderia ser incompreendido pelos gentios (10:17-22). Em 10:18, a expressão “perante as nações” (καὶ τοῖς ἔθνεσιν) indicaria que autoridades judaicas e gentílicas seriam a fonte da perseguição; por isso, a predição de 24:9

---

<sup>29</sup> Cf. BYRNE, B. The Messiah in whose Name “The Gentiles will Hope” (Matt 12:21). Gentile Inclusion as an Essential Element of Matthew’s Christology. In: *Australian Biblical Review* 50 (2002): 55-73, 79; SIM, David C. Matthew and the Gentiles: a Response to Brendan Byrne. In: *Australian Biblical Review* 50 (2002): 74-79.

em que os discípulos seriam perseguidos por todas as nações por causa do nome Jesus, incluindo tanto judeus quanto gentios como reflexo da experiência da comunidade mateana como parte do drama do fim dos tempos.<sup>30</sup>

Para Saldarini não há vestígio no evangelho de Mateus que assegure a rejeição do judaísmo ou do povo judeu. Tampouco a autoria-audiência de Mateus teria se afastado da comunidade judaica em favor do grupo cristão. As polêmicas que envolviam o grupo de Mateus e os judaísmos do período estavam associadas à crítica que faziam em relação às interpretações que negavam a legitimidade da exegese mateana e seu entendimento sobre a vontade de Deus:

Embora seja, às vezes, descrito como antijudaico, na verdade Mateus reserva seu veneno para líderes judaicos hostis e, ocasionalmente, para quem segue estes líderes em uma firme rejeição de Jesus. E ainda: Mateus e seu grupo estão em luta pelos corações e mentes dos companheiros judeus.<sup>31</sup>

Neste sentido, os gentios poderiam ter feito parte do grupo judaico de Mateus. Esta possibilidade é indicada pela presença dos magos, da mulher cananéia e do centurião ao pé da cruz na narrativa mateana. Todavia, tais imagens teriam sido utilizadas como estratégia retórica para que o grupo tivesse a fé fortalecida na história de Jesus, visto que seu poder alcançava até não-judeus. Sendo assim, esse evangelho era receptivo à presença gentílica desde que estivessem dispostos a se vincular profundamente a Israel e Jesus, e especialmente sujeitos à Lei. Para finalizar, Saldarini assegura:

Este estudo conclui que o evangelho de Mateus dirige-se a um grupo dissidente da comunidade judaica da grande Síria, uma seita reformista que procura influência e poder (...) na comunidade judaica como um todo. (...) Mateus não substituiu Israel pelos gentios, ao contrário do que pensam muitos comentaristas. A teoria de substituição ou supercessionária foi desenvolvida por autores cristãos do século II, por exemplo, Barnabé e Justino, e foi depois projetada de volta para Mateus, em geral pela construção de uma teologia da história da salvação alheia a Mateus. Mateus abre as

---

<sup>30</sup> Cf. SIM, David C. The Gospel of Matthew and the Gentiles. In: *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995): 19-48.

<sup>31</sup> Cf. SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000. pp. 80 e 119.

portas para não-judeus, mas espera que eles observem a lei revelada na Bíblia.<sup>32</sup>

Assim, para Saldarini, o autor de Mateus seria um judeu expulso da assembléia de sua cidade, mas ainda fiel à tradição judaica e obediente à Lei segundo a interpretação de Jesus.<sup>33</sup>

Junto com estes autores, Donald Hagner afirma que a hipótese de aproximação entre o judaísmo mateano e o mundo gentílico não pode ser confirmada. Ele afirmou que as fronteiras culturais entre judeus e gentios eram muito espessas e que existiam diferenças na tradição de Mateus que não podiam ser ignoradas ou tomadas como desvios de grupos judaicos apenas. Hagner diz que essas diferenças podem ser entendidas como reorientação radical na interpretação da Lei e que seria mais adequado pensar o grupo de Mateus como “uma forma judaica do cristianismo”.<sup>34</sup>

K. W. Clark<sup>35</sup> e mais recentemente John Meier<sup>36</sup> estão de acordo com a hipótese tradicional de interpretação do evangelho mateano, segundo a qual esse material representa uma ruptura com o judaísmo. Mas, para eles, alguns textos de Mateus apresentam evidências de que a missão entre gentios não era bem-qualificada. O Cristo de Mateus teria dado atenção às comunidades gentílicas em função de ter sido rejeitado e por causa da aproximação do fim. Meier chega a propor que o evangelista era, ele mesmo, de uma comunidade fruto dessa missão entre gentios, que não era bem vista.

De acordo com Overman (1990), autor de *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*, na época em que o evangelho de Mateus foi concebido havia dois grupos: o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus. Estes grupos estavam em competição e o judaísmo formativo ganhava espaço no embate religioso:

Na época da escritura do Evangelho de Mateus, os dois grupos, o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus, estavam evidentemente em competição e, ao que parece, o judaísmo formativo estava ganhando terreno. Isso tem um impacto significativo na forma e no

<sup>32</sup> Cf. SALDARINI, *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. pp. 320-321.

<sup>33</sup> Cf. SALDARINI, *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 42.

<sup>34</sup> Cf. HAGNER, Donald A. Matthew. Apostate, Reformer, Revolutionary. In: *New Testament Study* 49 (2003): 193-209.

<sup>35</sup> Cf. CLARK, K. W. The Gentile Bias of Matthew. In: *Journal of Biblical Literature* 66 (1947): 165-172.

<sup>36</sup> MEIER, John. *Matthew*. Wilmington: Glazier, 1980.

conteúdo do Evangelho de Mateus. Muitos dos desenvolvimentos na vida da comunidade de Mateus ocorriam em resposta ao impacto que um judaísmo formativo em organização e consolidação estava tendo sobre as pessoas da comunidade e sobre seu mundo.<sup>37</sup>

Segundo Overman, o judaísmo formativo recuperava a tradição e os rituais da Lei e se opunha veementemente ao movimento e interpretação cristã da Tora. Neste sentido, a redação mateana precisava autenticar sua exegese assegurando seu *status* judaico. Tratava-se, portanto, de uma disputa entre judeus.

Donald Senior sustentou que as pesquisas sobre o contexto dos judeus no evangelho de Mateus não consideraram adequadamente a relação deste grupo com o mundo gentílico. Este autor argumentou que o evangelho de Mateus concedeu mais espaço à descrição das trocas entre os mundos judaico e gentílico do que se tem observado. Juntamente com Senior, Brendam Byrne reforça o argumento que será defendido por Warren Carter, de que Mateus se dirigiu a uma comunidade mista formada por judeus e gentios e promoveu missão entre ambos. Douglas Hare, posteriormente, não considerou esse argumento completamente falho, mas confirmou o argumento da observância da Lei como mais relevante.<sup>38</sup>

No comentário de Davies e Allison<sup>39</sup>, ambos apresentaram pontos de vista favoráveis à presença de influências judaicas na constituição de Mateus. Após trinta anos da publicação de *The Setting of the Sermon on the Mount*,<sup>40</sup> Davies re-afirmou sua hipótese com alguns refinamentos. Segundo sua perspectiva, o evangelho mateano foi escrito em resposta à situação da revolta judaica de 66-70 EC e à emergência do judaísmo farisaico como força dominante dentro do judaísmo palestino desse período. A revolta judaica e a subsequente supressão brutal dos romanos culminaram com a destruição do Templo e de Jerusalém.<sup>41</sup> Ainda neste período, se desenrolava o conflito entre judeus apocalípticos e judeus cristãos, o que configurava como caótico o quadro religioso e social do pós-guerra e contribuía para a consolidação dos líderes fariseus. O movimento dos fariseus aspirava por

---

<sup>37</sup> Cf. OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo. O Mundo Social da Comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997, p.14; Cf., do mesmo autor, *Igreja e Comunidade em Crise. O Evangelho Segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.

<sup>38</sup> Cf. HARE, D. R. A. How Jewish is the Gospel of Matthew? In: *Catholic Biblical Quarterly* 62 (2000): 264-277.

<sup>39</sup> Cf. DAVIES, W. D.; ALLISON JR., D. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. vol. 3. Edinburgh: T. & T. Clark, 1997.

<sup>40</sup> Cf. DAVIES, W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

<sup>41</sup> Mt 23:38; 24:2; 26:61.

unidade e para tanto forjaram uma coleção de leis orais, deram força normativa a certas práticas religiosas e atacaram a legitimidade de grupos desviados dentro da comunidade judaica. Davies entendeu que, no seu primeiro trabalho, pode ter superestimado o Conselho de Jamnia, mas reforçou que a reforma farisaica teve grande importância como resposta direta ao contexto do evangelho de Mateus.

Segundo Davies e Allison, a comunidade de Mateus era formada por um grupo que se reunia em casas e que se localizava em Antioquia da Síria. Talvez fosse um grupo urbano associado aos mestres e com relações próximas de grupos cristãos gentios. Essa comunidade, entretanto, não teria abandonado o judaísmo, mas seria considerada um grupo desviado de judeus cristãos, um argumento que foi tomado, em parte, por Anthony Saldarini. Para Davies e Allison, embora o grupo mateano se considerasse judaico, há evidências que eles se diferenciavam dos judeus em alguns aspectos e se aproximavam mais dos gentios. Mesmo que aquela comunidade identificasse a si mesma como judaica, a diferenciação era inevitável. Tais diferenças poderiam ser notadas, por exemplo: a) no uso mateano da expressão “suas sinagogas” (4:23; 9:35; 10:17; 13:54; 23:43);<sup>42</sup> b) Na crítica aos líderes judaicos (cap. 23); c) nas sanções às divergências internas (18:15-17); d) na ênfase atribuída à legitimidade da crença em Jesus e em sua autoridade messiânica. A proposta de Mateus era defender a legitimidade das raízes judaicas de sua comunidade, em oposição aos grupos contrários.<sup>43</sup>

Esta é também a perspectiva de Donald Senior que destacou a importância do comentário de Davies e Allison e das suas intuições para a pesquisa em Mateus. Senior afirmou que certas evidências contribuíram para a noção de que a comunidade de Mateus se considerava judaica, mesmo com a crença em Jesus como Messias. Neste sentido, o comentário de Davies e Allison indicou importantes ênfases nos textos mateanos que são identificadas, em: a) a tentativa de ligar Jesus e sua missão a Israel e às Escrituras por meio da narrativa de sua infância e das citações que faz da Bíblia Hebraica; b) a ênfase em que Jesus não veio para destruir a Lei, mas cumpri-la, que está claramente em 5:17, mas também em todo o evangelho mateano; c) a perspectiva judaizante que transparece em certos assuntos, se comparada à versão marcana (sobre o divórcio, sobre a pureza, sobre o Sabbath, sobre a relutância em relação aos ensinamentos de escribas e fariseus, sobre a resistência de se fazer missões entre gentios – 19:3-9; 15:1-20; 24:20; 23:1-6; 10:5 e 15:24,

<sup>42</sup> “Suas” designaria uma visão negativa do termo “rabi” (23:8; 26:25, 49).

<sup>43</sup> Cf. DAVIES & ALLISON JR., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. pp. 692-704.

respectivamente). A partir de tais evidências alguns pesquisadores presumem que antes da destruição do Templo em 70 EC, as lideranças judaicas toleravam grande diversidade de judaísmos. Após a destruição, a sobrevivência dessa tolerância começou a ruir em favor de certo ideal de uniformidade<sup>44</sup> e emergência da liderança farisaica que pretendia a reformulação do judaísmo com nova compreensão teológica e modelos de adoração centradas nas sinagogas, o que explicaria as freqüentes referências negativas aos fariseus na redação mateana.<sup>45</sup>

Ao contrário da maioria dos comentaristas modernos que ressaltam o caráter predominantemente judaico de Jesus e sua missão, Senior propõe um olhar fechado sobre a concepção mateana quanto à missão entre gentios. Ele entende que o horizonte da narrativa mateana não é constituído apenas pela preocupação com o destino de Israel. A ordem de missão, tanto entre judeus como entre gentios, havia sido dada por Jesus. É possível que parte da comunidade mateana tenha resistido à essa ordem em função da pressão e dos ataques de outros grupos. Esses conflitos se davam em decorrência do questionamento quanto à legitimidade da natureza judaica dos ouvintes de Mateus. Ao nível literário isso explicaria as hesitações do Jesus de Mateus em estender poder e cura aos gentios, como é no caso da filha da mulher cananéia (15:21-28) e do centurião (8:5-13). Todavia, ambas as histórias, a hesitação acabou por se transformar em concessão mediante o reconhecimento da fé gentílica.<sup>46</sup> Tais exemplos sobre a adesão gentílica à pregação de Jesus expressariam que a comunidade mateana esperava que os gentios convertidos reverenciassem a mensagem judaica de seu Jesus.<sup>47</sup>

Na interpretação de Senior, Mateus se preocupava em defender sua comunidade dos ataques de outras facções judaicas (como os fariseus) com a mesma convicção que defendia a nova geração de cristãos constituída por judeus e gentios, que seria herdeira do reino: “a nova geração de cristãos que determinariam o futuro de sua comunidade”. Mateus enfatizava o amor como princípio supremo de interpretação da Lei. As práticas relacionadas à pureza de alimentos e à observância do Sábado estavam subordinadas à misericórdia, enquanto a proibição para divórcio e o juramento eram

---

<sup>44</sup> Cf. HORBURY, William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T & T. Clark, 1998.

<sup>45</sup> Cf. CARTER, *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. pp.73-74.

<sup>46</sup> Cf. SENIOR, *Between Two Worlds*. pp. 20-21.

<sup>47</sup> Os três reis magos consultaram líderes judaicos a respeito da identidade messiânica, o centurião apresentou tremendo respeito por Jesus e não lhe exigiu que fosse até sua casa, a mulher cananéia chamou e reconheceu que Jesus era Filho de Davi e Senhor. Conforme a narrativa, ela também se conformou com as migalhas caídas da mesa de Israel. Cf. SENIOR, *Two Worlds*. p. 21s.

considerados sob a autêntica leitura judaica. Na cristologia mateana, Jesus era o Messias prometido, o exaltado Filho de Deus, o futuro Filho do Homem, o único capaz de morrer e ressuscitar. Ao mesmo tempo em que Mateus se preocupava com os judeus-cristãos, a missão gentílica era condicionada pelo respeito à natureza e característica judaica da mensagem de Cristo.<sup>48</sup>

O pesquisador Ulrich Luz<sup>49</sup> – também devedor do comentário de Davies e Allison –, prestou-se à discussão sobre o prelúdio do evangelho de Mateus (1:1 – 4:22). Em seguida dedicou-se à “Atividade de Jesus em Israel em gestos e ações” (*Jesus Activity in Israel in Word and Deed*) em 4:23 – 11:30, examinando o Sermão do Monte (Cap. 5 – 7). Entre os capítulos 8 – 20 de Mateus, o autor concedeu destaque à retirada de Israel (12:1 – 16:20): o “Conflito com os fariseus” (12:1-50), “As parábolas” (13:1-53) e “A retirada de Jesus de Israel e a origem da igreja” (13:53-16-20).

O amplo comentário de Luz envolveu pesquisa sobre narrativa, estrutura do evangelho, fontes e história das origens cristãs. A pesquisa foi feita detalhadamente e embasada em bibliografia recente, mas centrou-se no aspecto literário e na história da interpretação de Mateus. De acordo com Luz, Jesus estava incrustado na história de Israel e na tradição da Bíblia Hebraica. Todavia, o evangelho indica certa ruptura com Israel e a emergência da missão da Igreja entre os gentios. Por conseguinte, a narrativa assumiu a dupla característica de narrar a história de Jesus e as origens da Igreja cristã,<sup>50</sup> o que nos faz compreender, segundo a perspectiva de Luz, que a comunidade mateana seria mista, mas que a interpretação da Lei seria o principal *nomos* deste grupo.

Para Warren Carter, o debate sobre Mateus e os gentios tem sido mal formulado. Sua tese principal é que a escrita do evangelho mateano é comprometida com o público judeu e gentio.<sup>51</sup> Então, propõe duas hipóteses que foram resumidas no artigo *Matthew and the Gentiles. Individual Conversion and/or Systemic Transformation*: (1) A construção do debate em micro-escala antropológica foca a conversão individual dos gentios ao invés de se preocupar com a proposta macroteológica e sociopolítica de engajamento sistemático

<sup>48</sup> Cf. SENIOR, Two Worlds. p. 22.

<sup>49</sup> Luz elaborou um comentário ao evangelho de Mateus em quatro volumes (escrito em alemão) que foi traduzido para o inglês por James E. Crouch e publicado em versão reduzida de três volumes. No volume que consultamos, a publicação em inglês contava com o volume 2 e parte do volume 3 da versão alemã.

<sup>50</sup> LUZ, Ulrich. *Matthew 8-20*. Vol 2. Minneapolis: Fortress, 2001.

<sup>51</sup> Esta discussão é desenvolvida em: CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens*. São Paulo: Paulus, 2002 (Coleção Grande Comentário Bíblico); *Matthew and Empire. Initial Explorations*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001 e *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody/Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004.

com o mundo gentílico. (2) A negação do debate que considera a natureza e a identidade dos gentios em Mateus negligencia a discussão sobre a interação mateana com o mundo gentílico no I século.<sup>52</sup>

Essa perspectiva sobre o texto mateano não nega a importância dos assuntos judaicos e seus contextos específicos, tais como a sinagoga. Tampouco descarta a questão da conversão individual. Para Carter, somente “é necessário reconhecer que Mateus se preocupa em estender para mais longe a conversão individual: para um mundo dominado pelo controle imperial romano”.<sup>53</sup>

Embora Carter e Senior concordem quanto à formação mista da comunidade mateana, isto é, de judeus e gentios, o primeiro parece menos crítico em relação às omissões e preferências mateanas, ao passo em que o segundo examina criticamente a ênfase judaica na preservação da memória e observância da Lei aspecto também muito explorado por Ulrich Luz, que se dedicou à exegese detalhada do texto mateano e concedeu pouca importância ao exame histórico-social.

Carter, ao contrário, a partir da perícopes Mateus 4:18-22 levantou a importante questão da relação dos discípulos não ser contrária à sinagoga, mas à sociedade. Segundo ele, a perícopes responde às questões do grupo com a proposta de uma relação social ambivalente.<sup>54</sup> Para o autor, o contexto central para formação do discipulado em Mateus era constituído por conflitos entre comunidade mateana e sociedade.<sup>55</sup>

Para Stanton, a redação mateana legitimava a existência sectária dessa comunidade de discípulos em relação à sinagoga.<sup>56</sup> Nesta perspectiva, Saldarini argumentou

---

<sup>52</sup> “God’s purposes to establish God’s just reign or empire that will transform the whole world”. Cf. CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles. Individual Conversion and/or Systemic Transformation?. In: *Journal for the Study of the New Testament* 26/3 (2004): 260.

<sup>53</sup> “... it is necessary to recognize that Matthew’s concerns with Gentiles extend far beyond individual conversion, to a world dominated by Roman imperial control”. Cf. CARTER, Matthew and the Gentiles. p. 261.

<sup>54</sup> CARTER, Warren. Matthew 4:18-22 and Matthean Discipleship. An Audience-Oriented Perspective. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997): 58-75.

<sup>55</sup> Carter fala a respeito da dimensão social que tem essa perícopes e que vai além do chamado dos quatro pescadores. O uso da palavra irmão (ἀδελφός) poderia expressar não apenas relação de consangüinidade, mas também a relação entre os membros de uma comunidade de seguidores de Jesus. Portanto, seu uso teria sido polivalente. Posteriormente, ele entende que seguir a Jesus constituiu um novo tipo de família baseada não nas relações de consangüinidade, mas nas obras de Deus (12:46-50). Cf. CARTER, Warren. *Idem*.

<sup>56</sup> Cf. STANTON, G. *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992. pp.85-107 e 146-168.

que esse seria um grupo “depravado” dentro do judaísmo.<sup>57</sup> O grupo de Mateus se situaria em meio a certo contexto conflituoso repleto de protestos contra a perseguição e contra outra variedade de oponentes, especialmente, os líderes da comunidade judaica. É provável que aos olhos da comunidade judaica esse grupo fosse uma seita ou uma associação depravada. Muitos acreditam que tenha sido espécie de grupo de oposição ou mesmo que tenha sido uma facção expulsa da comunidade judaica.<sup>58</sup> Mas apesar de admitir os conflitos, Saldarini não descarta a hipótese de que o grupo mateano era judaico, mesmo não sendo reconhecido desta forma entre judeus do período.

Um pouco mais ponderado, R. H. Gundry<sup>59</sup> argumentou que há diversos estratos no evangelho de Mateus que permitem a visão de discipulado que abraça certo relacionamento ambivalente com a sociedade. Essa relação ambivalente consistiria em desapego das convenções sociais do império de um lado, mas participação e uso da estrutura sócio-econômica de outro. Neste sentido, lealdade a Jesus significaria ser um “voluntário marginal”<sup>60</sup>, vivendo o limite da existência em famílias alternativas.<sup>61</sup>

O breve exame deste debate entre os pesquisadores, por conseguinte, levanta algumas convergências já explicitadas por Senior. São elas:

a) Todos os pesquisadores apontam que o Jesus do material mateano tem caráter judaico e que há polêmicas entre o grupo mateano e os líderes judaicos.

b) Em geral, as pesquisas mostram que mesmo que a comunidade mateana não mantivesse contato com o judaísmo farisaico, ela partilhava a natureza judaica e tomava para si assuntos concernentes ao judaísmo e à interpretação da Lei.

c) Deste modo, mesmo que a comunidade mateana não tivesse rompido com o judaísmo, o rompimento seria inevitável. Isso ocorreu em função da elaboração de certa cristologia específica, da qual decorreram perspectivas e práticas diversas do judaísmo

<sup>57</sup> Cf. SALDARINI, Anthony J. *Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University Chicago Press, 1994. pp.01-10 e 107-123.

<sup>58</sup> Cf. SALDARINI, Anthony J. Asceticism and the Gospel of Matthew. In: VAAGE, Leif E.; WIMBUSH, Vincent L. *Asceticism and the New Testament*. New York/London: Routledge, 1999. pp.18-19.

<sup>59</sup> GUNDRY, R. H. *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids: Michigan/William B. Eerdmans, 1982.

<sup>60</sup> Cf. DULING, D. C. Matthew and Marginality. In: LOVERING, E. H. (ed.) *Society of Biblical Literature Papers*. Atlanta: Scholars, 1993. pp. 642-671.

<sup>61</sup> Cf. CARTER, Warren. Households and Discipleship. A Study of Matthew 19-20. In: Sheffield Academic Press, 1994. pp.46-55 (*JNTSupl* 13).

comprometido com as leis e crenças ancestrais. Essa cristologia e tais práticas ocasionaram tensão com outros grupos judaicos.<sup>62</sup>

d) A redação mateana revela a angústia do grupo em busca de marcadores de identidade que expressem sua tradição judaica e, ao mesmo tempo, sua concessão limitada à conversão de gentios. Portanto, a redação mateana expressa a tentativa de ligar a história de Jesus à história de Israel e, desta forma, obter a autoridade de uma comunidade cristã de matriz judaica.

Ao mesmo tempo em que estas convergências e o debate da pesquisa constituem importantes materiais para o exame dos estratos mateanos 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-10, também denunciam certas lacunas como:

a) *Quanto à sistematização do debate.* A razão pela qual a audiência-autoria mateana retoma a centralidade da Lei para a formação dos marcadores de identidade e limites de pertença do grupo são os conflitos travados entre judeus (grupos judaicos ligados à Lei como os fariseus [coniventes ao império] e judeus de fala grega) que temiam a descaracterização da herança e memória judaica com a influência gentílica. Assim, a retomada da Lei mateana se associava à tentativa de re-afirmar o judaísmo antigo e não consistia num movimento de ruptura religiosa-cultural. A adesão aos ensinamentos de Jesus significava, paradoxalmente, transformação e continuidade. Transformação porque a cristologia fundada por Mateus se baseava no princípio de que Jesus era o Messias esperado. Continuidade porque na base da exegese permanecia a Lei e a tradição judaica. A crítica se dava aos judeus submissos ao império e a ruptura proposta se dava ao nível da dependência das macro-estruturas de poder; principalmente, em relação às lideranças judaicas servis ao império. Visto que a estrutura socioeconômica pautava a vida social de todos os grupos abarcados pelo Império Romano, o debate sobre a identidade judaica angariava fôlego no discurso pela preservação da história de Israel e sua religiosidade.

b) *A ausência de análises relacionadas às religiões e culturas do período.* O uso mateano de linguagem que recorre à imagética do mundo mediterrâneo antigo atesta a importância atribuída ao movimento de conquista das diversas audiências. Considerando a hipótese de que a audiência era mista, Mateus parece ter recorrido primeiramente à tradição judaica constituída pelas narrativas sobre os patriarcas, a história de Israel e a Lei de Moisés para alcançar adeptos de origem judaica. Mas para atender as expectativas dos judeus

---

<sup>62</sup> Cf. SENIOR, *Between Two Worlds*. pp. 04-05.

helenizados e dos não-judeus convertidos ao cristianismo, Mateus teria lançado mão de invocações de imagens concernentes ao âmbito da Palestina helenizada. A ausência de análises que considerem as religiões do período, bem como a importância do helenismo para a formação do cristianismo, negligencia as evidências implícitas no discurso mateano inseridas na forma de subtextos: imagens da *geena*, mitos envolvendo sexualidade, corporeidade, êxtases, purificações, mutilações e castrações se não estão apresentadas formalmente no texto mateano como significativas para as culturas estrangeiras, no mínimo, permeavam as relações que se estabeleciam entre os ouvintes de Mateus e seus contemporâneos na forma de crenças populares, tradições e mitemas culturais. Assim, é provável que Mateus tenha sido motivado a responder sobre o eunuco e explicar sobre a mutilação em 5:27-32 e 18:6-9 em razão de seu âmbito sócio-cultural, afinal desde os decênios 50-60, as comunidades cristãs da região de Antioquia eram inquiridas quanto à prática da circuncisão, que não pertencia apenas ao mundo judaico.

Consideramos que a redação mateana voltou-se para resolver questões de pertinência religiosa e cultural. A leitura do evangelho revela um embate entre grupos judaicos que se acusavam de desvio da correta interpretação da Lei. Mateus, nesta condição, corresponde ao grupo que admitiu presença gentílica em seu meio, mas asseverava sua legitimidade judaica pela negação da mistura e pela fidelidade à Lei. Apesar desta ênfase, a exegese mateana demonstra certa peculiaridade na medida em que se apresenta sob dois modelos: continuidade e transformação. Continuidade da tradição judaica sob a intervenção da interpretação “deformadora” de Jesus. Por esta razão, a disputa se situava entre o legalismo judaico e o cristianismo de matriz judaica. O mais provável é que a autoria-audiência fosse muito menos inclusivista do que propõem os pesquisadores modernos, visto que o “engajamento sistemático” ao mundo gentílico teria se dado não pela missão, mas pela situação inevitável do aumento de adesões gentílicas. Se este argumento estiver correto, a adesão gentílica implicou na simbiose com outras matrizes culturais na formação da religiosidade do grupo que a autoria, consciente e/ou inconscientemente, buscou conhecer, apropriar-se e re-formular.

Nesta perspectiva, o discurso mateano é um relato que reclama autoridade e que visa ao esclarecimento de sua condição diante das polêmicas com seus adversários. Metodologicamente, consideramos que a dialética de se lançar luzes sobre um período ou conjunto de acontecimentos determinados imputa escuridão e obscuridade a outros fatos, eventos, acontecimentos e interpretações igualmente relevantes à compreensão de uma

fonte. Para compreendermos temas caros à cristandade como a circuncisão, o eunuco, o celibato e o divórcio, entre outros, a fonte deve ser colocada em destaque. Tais temas se auto-explicitam mediante a leitura do documento e de seus subtextos. Com isto não asseguramos que a fonte fala por si só, mas propomos que o documento, e o evangelho de Mateus, em especial, seja oriundo de um conjunto de vozes e de tradições que no passado formaram um quadro de saberes, de experiências e de imagens intercambiáveis. Isto implica que a compreensão deste evangelho, como também dos outros, necessita de exegese que contemple não apenas o âmbito lingüístico, mas também o mundo da cultura material onde esta língua, esta experiência e este texto se deram. Como foi tecida a história contada por Mateus e quais outras histórias ancoraram para a versão mateana? O que contribuiu para a formação do eixo interpretativo que conduziu a redação deste evangelho? Quais foram os debatedores, os contextos e os subtextos empregados pela autoria, implícita ou explicitamente? Estas questões pautarão a discussão a seguir.

### 1.3 Memórias, narrativas e intertextualidade

#### 1.3.1 Perfil da audiência mateana

Como visto, a bibliografia sobre Mateus é ampla e repleta de boas contribuições. Por razão metodológica, investigamos a fonte Mateus em debate com Carter e Saldarini, pois entendemos que as publicações de ambos representam duas abordagens divergentes, com algumas conclusões similares. Dentre elas, destacamos a importância dada à tradição e à Lei judaica. Nesta mesma linha de pesquisa, Ulrich Luz é importante exegeta e comentarista de Mateus que tem sua importância acentuada pela abordagem literária pós-estruturalista. Diferente dos dois primeiros autores que concentraram suas análises nos aspectos históricos e sociológicos da fonte, Luz discutiu a intertextualidade de Mateus e sua relação com outras fontes que denominou intertextos.

Warren Carter é autor, entre outros escritos, de *O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso a partir das Margens*, publicado no Brasil em 2002, e do mais recente *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2004),

que expõe detalhadamente sua abordagem sobre o material neotestamentário de Mateus.<sup>63</sup> Nestes textos, o autor propôs desenvolver a interpretação do evangelho mateano a partir “das margens” em direção “ao centro”, que considera serem (1) a sinagoga e (2) o Império Romano. Para Carter o grupo mateano teria sido colocado às margens da sociedade tanto pelo judaísmo quanto pelo helenismo. Logo no início de seu comentário sócio-político, ele declara:

(...) o evangelho de Mateus é uma contranarrativa. É um trabalho de resistência escrito desde e para uma comunidade minoritária de discípulos fiéis a Jesus, o agente da presença salvífica e império de Deus. O evangelho configura a sua identidade e estilo de vida como uma comunidade alternativa. Ele fortalece esta comunidade para resistir ao controle sinagagal e do império romano dominante. Ele antecipa a volta de Jesus, quando Jesus contemplará os objetivos salvíficos de Deus, estabelecendo o reinado ou império de Deus sobre tudo, incluindo Roma.<sup>64</sup>

Carter destacou a presença gentílica no material mateano e não negou a importância dos temas judaicos. Todavia, o maior interesse mateano seria a conquista de adeptos para a mensagem do Reino dos céus, conforme a exegese da Torá intermediada por Jesus de Nazaré. Neste ponto, a pesquisa de Anthony Saldarini auxilia-nos a compreender as relações entre comunidade mateana e Império Romano, embora concorde com Carter sobre muitos aspectos.

Saldarini é autor de *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus* publicado no Brasil em 2000.<sup>65</sup> Também publicou o livro *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense* traduzido para o português recentemente.<sup>66</sup> Em ambas as pesquisas, Saldarini colocou em destaque a abrangência dos movimentos judaicos no I século E.C. No primeiro texto, a comunidade mateana foi classificada como mista, isto é, composta por judeus convertidos ao cristianismo e gentios provenientes de várias regiões dominadas pelo império. Esse grupo de caráter heterogêneo contava com a presença de judeus helenizados pouco familiarizados com as antigas tradições judaicas, o que, de certo modo, não agradava aos judeus cativos à Lei. No segundo texto, a autoria discutiu o *status* de fariseus, escribas e

<sup>63</sup> RODRIGUES, Elisa. Mateus, o Contador de Histórias. Resenha de CARTER, Warren. *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004. 287p, In: *Oracula* 3/ 5 (2007): 141-155. (<http://www.oracula.com.br>).

<sup>64</sup> Cf. CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus*. p. 9.

<sup>65</sup> Cf. SALDARINI, *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. (*Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University Chicago Press, 1994.)

<sup>66</sup> Esta obra foi publicada em 1988 sob o título *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* e somente foi publicada no Brasil em 2005.

saduceus como centros de poder na sociedade judaica, espécie de micro-poderes com certa autonomia, mas ligados ao império. Fariseus, escribas e saduceus pertenciam às classes ligadas ao nível superior e eram reconhecidos como servidores, não como parte do povo simples ou dos trabalhadores.<sup>67</sup> Esta classe estaria especialmente interessada na uniformização do judaísmo e na preservação da Lei como paradigma fundante para todos que se declarassem judeus. Se de um lado, o cristianismo de Mateus não agradava as classes judaicas subalternas ao império, de outro, a audiência mateana não se agradava da submissão das lideranças de Jerusalém ao Império romano. O texto mateano não negava o judaísmo tampouco sua tradição. Ao contrário do que alguns comentaristas propuseram, a autoria/audiência mateana não teria pretendido o afastamento dos círculos judaicos, mas em função da negação de Jesus e sua interpretação da Lei pelos líderes de Jerusalém, o judaísmo-cristianizado de Mateus teria sido estigmatizado como seita não-judaica pelos próprios burocratas do Templo.

Na perspectiva de Saldarini o material mateano se assemelhava a certo programa disciplinar que visava o controle do corpo como forma de diferenciação em relação aos grupos judaicos submissos à cultura romana. A idéia era que por intermédio do domínio e do controle do corpo, os cristãos professariam materialmente suas convicções e crenças. Objetivava-se, portanto, a um perfil de grupo judaico separado da cultura e dos costumes imperiais. Saldarini sugere que por intermédio da disciplina rígida Mateus visava a estabelecer princípios fechados de conduta para os que se declarassem seguidores de Jesus. As leis e práticas promulgadas no evangelho de Mateus eram indeterminadas e sugestivas ao invés de explícitas, mas operavam dentro do programa ascético e se relacionavam umas com as outras.<sup>68</sup> Embora não seja comum o emprego do termo ascetismo como categoria descritiva ou analítica para o estudo de Mateus, o pesquisador salientou que assim como nos evangelhos, em Mateus o ascetismo foi apresentado concretamente na vida do Jesus histórico e na relação com seus discípulos. Este exemplo seria paradigmático. O ato de seguir a Jesus, experimentar e participar de seu sofrimento significava a negação do mundo e a separação de tudo em nome de Jesus.<sup>69</sup>

Assim como Carter, Saldarini concorda a respeito da preeminência judaica sobre a autoria-audiência mateana. Todavia, não se assemelham no que diz respeito ao

---

<sup>67</sup> Cf. SALDARINI, Anthony. *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense. Uma Abordagem Sociológica*. São Paulo: Paulinas, 2005. pp.52-54.

<sup>68</sup> Cf. SALDARINI, Anthony J. Asceticism and the Gospel of Matthew. In: VAAGE, Leif E.; WIMBUSH, Vincent L. *Asceticism and the New Testament*. New York/London: Routledge, 1999. p. 24.

<sup>69</sup> Cf. SALDARINI, Anthony J. Asceticism and the Gospel of Matthew. p. 12.

cruzamento das fronteiras. De um lado, o grupo de Mateus teria aspecto fechado firmemente pautado na tradição de Israel. De outro, o grupo seria classificado como maleável quanto à entrada de gentios em seu meio. Tal abertura não assimilava a cultura do outro, mas a recebia mediante a aculturação e adesão aos princípios da Lei. Ambas as perspectivas operavam com a noção de que o cristianismo mateano, antes de ser cristianismo, era judaísmo.

Ulrich Luz sugeriu que a autoria de Mateus manifestou a tentativa de ligar Jesus e sua missão a Israel e à Bíblia Hebraica. Isto poderia ser verificado no desenvolvimento da narrativa sobre a infância de Jesus e nas freqüentes citações da Lei. O grupo pretendia representar a nova história de Israel, cujo início se deu com a figura emblemática de Jesus sobre o Monte. Uma lembrança significativa para quem guardava as leis ancestrais do judaísmo. Os leitores implícitos do evangelho de Mateus tinham familiaridade com a Bíblia Hebraica. A autoria mateana, assim como a maioria dos seus leitores, era judaica e havia aderido ao movimento de Jesus. É improvável que tenha escrito o evangelho em hebraico, visto que a audiência não devia ter sido composta por ouvintes ligados às tradições antigas, talvez conhecessem pouco até mesmo a Lei. Mas as alusões às tradições bíblicas eram conhecidas práticas entre os antigos escritores judeus. Isso pode ser verificado nas freqüentes alusões que aparecem nos textos apocalípticos. Aparentemente, tais menções operavam igualmente aos princípios hermenêuticos rabínicos, isto é, a interpretação de um verso era feita à luz de outro que continha palavras similares. Este tipo de hermenêutica pressupõe audiência qualificada, atenta e interessada nas alusões. Portanto, a audiência que a autoria deve ter tido em mente era conhecedora da prática de alusões.<sup>70</sup> Tal compreensão prevê a audiência do evangelho predominantemente composta por judeus, com grande parte helenizada.

Nisto se justificaria a recorrência de citações e alusões ao passado ancestral judaico: como forma de retomar e autenticar a tradição judaica matriz na qual se ancorava a religiosidade da audiência mateana e também como meio de torná-la conhecida aos judeus de fala grega. Esta estratégia teria visado especialmente sanar as lacunas de vínculo religioso e cultural entre os judeus helenizados e suas tradições ancestrais, visto que a provável localização física da comunidade favorecia o trânsito de idéias, de noções, de religiões e tradições culturais diferentes.

---

<sup>70</sup> Os autores Richard Hays e Dale Allison têm investigado se as similaridades entre textos podem de fato ser descritas como alusões. ALLISON, Dale. *The Intertextual Jesus. Scripture in Q*. Harrisburg: Trinity, 2000. pp. 1-24; HAYS, Richard. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989. pp. 29-32.

### 1.3.2 Lugar de origem e outras controvérsias sobre a autoria do evangelho

Os estudiosos têm sugerido diversos lugares de origem para o evangelho de Mateus: Jerusalém, Alexandria no Egito, Cesárea na costa da Palestina, Transjordânia, Tiro ou Sidom, Séforis ou Tiberíades na Galiléia.<sup>71</sup> A teoria mais aceita é a de que Mateus teria sido escrito na província romana da Síria, provavelmente na cidade de Antioquia ou nalguma região ao redor.<sup>72</sup> Muitos são os fatores que apontam para a Síria e, em especial, para a cidade de Antioquia como seu lugar de origem. Citações mais antigas do evangelho de Mateus que corroboram para este argumento podem ser encontradas nas cartas de Inácio, bispo de Antioquia, escritas provavelmente no primeiro decênio do II século. Inácio iniciou sua carta à igreja de Esmirna, na Ásia Menor, listando as crenças dos religiosos locais. Ele mencionou que Jesus foi batizado por João e que toda retidão se cumpriu nele (1:1). Esta citação sobre o batismo de Jesus pode ser encontrada em Mt 3:15. Inácio usou Mateus ainda em três outros lugares: para Policarpo (2:2 e Mt 10:16b), aos filipenses (3:1 e Mt 15:13-14) e aos efésios (19:1-3 e Mt 1-2).<sup>73</sup> Tais referências sugerem que este evangelho teria sido empregado na Síria romana, em Antioquia, por volta do ano 80-90 do I século. O nome “Mateus” pode ter sido atribuído ao evangelho em respeito à alguma ilustre figura de autoridade do período e da região, ligada às tradições das comunidades. É pouco provável que seja referência ao discípulo de mesmo nome que integrou o grupo dos doze (9:9).<sup>74</sup> Nenhuma das fontes externas, nem mesmo o próprio evangelho concedem base final para a ligação deste nome com o conjunto literário de toda a narrativa. Por fim, a Didaché, escrita no mesmo período, cita a “oração do Senhor” de acordo com a versão mateana (Didaché 8:1-3 conforme Mt 6:9-13 e Lc 11:1-4): “Estes usos visíveis do

<sup>71</sup> Cf. GUTHRIE, D. *New Testament Introduction. The Gospel and Acts*. Chicago: Inter-Varsity, 1965; BRANDON, S.G.F. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*. London: SPCK, 1957; VIVIANO, B. Where Was the Gospel According to St. Matthew Written? In: *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979): 18-28; MARXSEN, W. *Introduction to the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1968; OVERMAN, J. *Matthew's Gospel Formative Judaism*. p. 159; STANTON, G. The Origin and Purpose of Matthew's Gospel. *Matthean Scholarship from 1945 to 1980*. In: ANRW II.25.3. New York: de Gruyter, 1985.

<sup>72</sup> Cf. CARTER, *Households and Discipleship*: pp. 40-46; SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*, p. 11 e 26; SENIOR, *What Are They Saying About Matthew?*, pp. 7-20; SIM, *Gospel of Matthew*. pp.53-62; KÖESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento. História e Literatura do Cristianismo Primitivo*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 101-110; KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*. p. 45.

<sup>73</sup> Cf. CARTER, *O Evangelho de São Mateus*. p.34.

<sup>74</sup> “O nome ‘Mateus’ significa ‘presente de Deus’, uma designação para as boas notícias que esta narrativa oferece. O nome Mateus também soa algo parecido à palavra ‘discípulo’ em grego (μαθητής, *mathētēs*), uma palavra que literalmente significa ‘aprendiz’. Isso é apropriado para o evangelho que procura treinar discípulos”. Cf. CARTER, *O Evangelho de São Mateus*. p.33; Em *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, pp. 23-24, Carter se reporta à pesquisa de outro autor que faz a aproximação entre *Maththaios* (Mateus), *mathētai* (discípulos) e o verbo *mathein* que significa ‘aprender’ e aparece em 9:13 (μάθετε). Da associação entre “discípulos” e “aprender” teria surgido o nome *Maththaiion* que ilustraria um discípulo representativo (talvez ideal) destas realidades.

evangelho de Mateus em material originado em Antioquia e amplamente usado na Síria sugerem um local de origem similar para o evangelho”. Ademais, Mateus 4:24 se refere à fama de Jesus “que espalhou-se por toda Síria”. Esta referência não pode ser identificada no provável paralelo em Marcos 1:28, 39.<sup>75</sup>

Os fatores históricos que subjazem à redação deste evangelho parecem realmente indicar uma pequena comunidade em Antioquia, à parte da elite dirigente formada pelos sacerdotes, fariseus, escribas e saduceus, considerada traidora da ordem civil e política. Esta caracterização lhes imputava a condição de “marginal”.<sup>76</sup> A observação da crítica da redação quanto às referências negativas sobre sinagoga e líderes religiosos de Jerusalém sinalizam uma comunidade recentemente separada da sinagoga e vítima de hostilidade (10:17 e 13:54-58).<sup>77</sup> Neste sentido, a comunidade mateana teria enfrentado situações problemáticas no fim do I século, em Antioquia: (1) era uma comunidade pequena, cercada de dificuldades de vida em uma ampla e diversa sociedade dominada pelo costume romano. (2) Por causa de disputas havia experimentado a alienação da sinagoga.<sup>78</sup> (3) “Nesta situação de transição, o evangelho buscava assegurar a identidade e o estilo de vida da comunidade com palavras de legitimação, explicação e direção. (4) A comunidade tinha uma existência marginal”. Em função deste quadro, a atitude da comunidade em direção à ordem imperial romana estava relacionada ao cumprimento das orientações de Jesus em transmitir por meio da atividade missionária, o decreto do reino transformador de Deus. Desta maneira, justificaria-se para os mais zelosos da Lei, mesmo que a contragosto, a interação entre judeus e cristãos na vida cotidiana de Roma.<sup>79</sup> Considerando o âmbito sociopolítico de profícua importância, negligenciar a presença e a identidade gentílica dentro da comunidade de Mateus significaria colocar à parte as interações entre a cultura imperial romana e a tradição judaica. Em outras palavras, isto significaria desprezar um fato

<sup>75</sup> Cf. CARTER, *O Evangelho de São Mateus*. p.34.

<sup>76</sup> Cf. CARTER, *O Evangelho de São Mateus*. pp.47-80.

<sup>77</sup> “Cinco vezes Mateus usa a frase ‘suas sinagogas’ (4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54) e uma vez ‘sua sinagoga’ (23:34, referindo-se aos líderes judaicos). Apenas uma dessas seis referências é emprestada de Marcos (Mt 4:23; Mc 1:39). Mateus adiciona outras cinco, três de Marcos e duas de Q. O efeito esperado por Mateus com o uso de ‘sua sinagoga’ é assinalar a distância de Jesus e seus seguidores da sinagoga”. Cf. CARTER, Warren. *A Community Recently Separated from a Synagogue*. In: *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004. pp.71-74.

<sup>78</sup> Cf. CARTER, *A Community Recently Separated from a Synagogue*. p.77.

<sup>79</sup> Cf. CARTER, *The Audience’s Social and Religious Experience: Part 2*. In: *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. p. 89.

social que é a marca do Império Romano: sua soberania como elite sociopolítica, econômica e cultural sobre todos os conquistados.<sup>80</sup>

A interessante intuição de Carter, no entanto, sugere que as interações entre grupos diferentes, isto é, judeus e não-judeus, eram aceitas com disposição em função do contexto de missão. Isto seria admissível se pudéssemos afirmar que esta comunidade era predominantemente formada por judeus helenizados, proselitistas e conscientes da promessa feita a Abraão. Mas isto de pronto seria improvável, tendo em vista o afastamento da tradição ancestral judaica ocasionado pelo processo de helenização e o conseqüente enfraquecimento da religião e cultura judaica antiga entre esses judeus. Ademais, se considerarmos a pesquisa de Köester sobre as primeiras comunidades cristãs, segundo a qual havia comunidades de seguidores helenísticos de Jesus na Síria já no ano 35, poucos anos teriam separado a morte de Jesus e o início das comunidades cristãs desvinculadas da Lei de Moisés.<sup>81</sup>

Consideramos, entretanto, que a presença de judeus de fala grega é de fato possível, mas não preocupados com a exaltação e o cuidado com as memórias judaicas. Caso contrário, as recomendações de pureza e de separação não seriam necessárias – “*Bem-aventurados os puros de coração (οἱ καθαροὶ τῆ καρδία), porque verão a Deus*” (5:8) –, assim como a narrativa não evidenciaria como primeira cura após a descida do monte, a purificação de um leproso (8:1-4). A redação mateana era extremamente preocupada com a pureza e a integridade de seu grupo: “*Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos (λεπρούς καθαρίζετε), expulsai os demônios*” (10:8) e lançava árdua crítica aos que não viviam a pureza conforme um princípio de conduta: “*Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que limpais (καθαρίζετε) o exterior do copo e do prato, mas por dentro estais cheios de rapina e de intemperança. Fariseu cego, limpa (καθάρισον) primeiro o interior do copo para que também o exterior fique limpo!*” (23:25-26). Portanto, esta comunidade era marginal não porque pretendia a conversão sistemática de gentios aos ensinamentos de Jesus, mas porque admitia a presença gentílica em seu meio, em decorrência da inevitável conversão. Isto justificaria a constante recordação da tradição: 1) como reforço da memória ancestral, 2) como forma de “re-judaizar” os helenizados e 3) como método de ensino aos novos convertidos. De algum modo, a comunidade cristã de Mateus necessitava convencer seus adversários quanto ao seu *status* judaico.

<sup>80</sup> Cf. CARTER, Warren. *Matthew and the Margins. A Sociopolitical and Religious Reading*. Maryknoll: Orbis Books, 2000; *Matthew and Empire. Initial Explorations*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

<sup>81</sup> Cf. KÖESTER, *Introdução ao Novo Testamento*. p. 107.

Neste contexto, a respeito do evangelho de Mateus Ulrich Luz se destaca pelo tratamento literário refinado e pelo uso de categorias de análise como “subtexto” e “intertextualidade”. Para este autor, a literatura bíblica neo-testamentária e a fonte Mateus são pródigas no ajuntamento de informações que foram deixadas num lastro histórico de centenas de anos. Do evangelho de Mateus se projetariam cores, imagens, lembranças de personagens, lugares e histórias ancestrais de Israel que contribuiriam para a formação do grupo, para o enquadramento do sentido de pertença e para o delineamento de limites. Tais memórias, que excedem a tradição judaica e se estendem às experiências de trocas com outros grupos sociais, foram denominadas como “intertextos” por Luz.

A intertextualidade pode ser formulada como princípio sincrônico que coopera para a descrição do texto: “ ‘Outros textos’ estão presentes em um dado texto; eles estão ajuntados dentro dele e formam parte de sua estrutura. Intertextualidade pode também ser formulada com ênfase na dimensão diacrônica de análise textual. Intertextos são memórias preservadas pelo texto – por exemplo, fontes, reminiscências, modelos ou padrões”.<sup>82</sup> As vozes, os ecos, as imagens e as histórias que configuram tais intertextos e que cooperam para a formação de um dado texto podem ser citações diretas, alusões ou citações indiretas, pela descrição quanto à fonte ou pela própria inconsciência do autor.<sup>83</sup> Esta noção, portanto, serve à compreensão do grupo de Mateus na medida que sinaliza a importância da matriz judaica sem desprestigiar o lastro de história de Israel, na qual tantas relações sociais foram travadas com diferentes grupos.<sup>84</sup>

Segundo esta abordagem, o evangelho de Mateus foi elaborado na base de nomes de pessoas e de lugares bíblicos que a audiência deveria conhecer e que funcionavam dentro da narrativa como dispositivos que intentavam acionar a memória de seus leitores, parte das tradições e histórias ancestrais de Israel. Abraão (3:8), Salomão (6:29), Tiro e Sidom, Sodoma e Gomorra (11:21-24), os ninivitas e a rainha do sul (12:41-42), Abel e Zacarias (23:35) seriam exemplos dessas invocações ao imaginário judaico. Ainda neste sentido, a genealogia (1:2-17) revelaria algo de específico de Mateus: tratava-se de uma narrativa resumida da história de Israel que evocou toda a patrilinhagem de Jesus. Talvez, um importante instrumento de legitimação que se propunha a ilustrar a autoridade

---

<sup>82</sup> Cf. LUZ, Ulrich. Intertexts in the Gospel of Matthew. In: *Harvard Theological Review* 97/2 (2004): 120-121.

<sup>83</sup> Cf. BLOOM, Harold. *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press, 1975. p. 3: “There are no texts, but only relationships between texts”.

<sup>84</sup> De acordo com os princípios da exegese clássica ou a exegese fundamentalista, temos um exemplo de abertura limitada quanto ao significado do texto bíblico, pois nesta abordagem somente outros textos canônicos são admitidos como intertextos. Cf. LUZ, Intertexts in the Gospel of Matthew. p. 122.

judaica de Jesus e ao mesmo tempo revitalizar a história israelita na lembrança da audiência. No início do evangelho, Mateus resumiu a longa história de Israel dentro de uma genealogia que findou com a gênese de Jesus, o Messias (1:18). Por conseguinte, a inserção da genealogia logo no princípio do evangelho de Mateus asseguraria credibilidade ao registro e implicitamente indicaria o traço fundamental da identidade dos ouvintes deste evangelho: a marca do judaísmo ancestral. O que antes era a história da fundação de Israel, agora se transformava em pré-história da nova história de fundação, o novo “livro do Gênesis”, segundo Jesus Cristo (1:1).<sup>85</sup>

Em parte, isto poderia indicar outra possibilidade: o novo Gênesis correspondia ao cotidiano e às expectativas dos judeus “despatriados”, dos judeus que há séculos estavam sujeitos à aculturação romana e que gradualmente sofreram o processo de transformação da sua própria cultura. Assim, era preciso que um “novo” mito ou que novas narrativas religiosas explicassem a religião, as práticas e as crenças de tais judeus, os helenizados. Nem sempre os mitos precedem os ritos. Em muitos casos, narrativas míticas são formadas para legitimar os significados cotidianos de alguns grupos sociais. Neste caso, é possível que a autoria de Mateus tenha se esforçado na elaboração de seu material em decorrência das novas legitimações e relações sócio-culturais que se estabeleceram.

Por outro lado, a noção de “intertextos” revela inversamente algo de quem produziu o texto, visto que são vestígios das preferências, das seleções e dos recortes da autoria. Esta assertiva, se extrapolada, indica-nos que podemos traçar um perfil da autoria na medida em que nos aproximamos do texto e lemos nas entrelinhas, nos intertextos, sinais e traços de quem o concebeu. Isto, no caso de Mateus, apontaria a hipótese de uma autoria e audiência de conhecimento da Bíblia Hebraica, das tradições e da história de Israel. Decorre desta hipótese, a exclusão do argumento de um autor gentio convertido ao judaísmo e aos ensinamentos de Jesus, acompanhado por uma audiência anti-semita. Mas não descarta a suposição de uma autoria voltada para a evangelização e re-evangelização de judeus helenizados.

Sabemos que a pergunta pela etnicidade da autoria é bastante complexa. Esta questão, em especial, não tem obtido muita atenção porque “as linhas culturais entre judeus e gentios no mundo antigo não eram rígidas”.<sup>86</sup> Certas diferenças entre os vários grupos étnicos reunidos sob o império só poderiam ser reconhecidas mediante a observação de

<sup>85</sup> Cf. LUZ, *Intertexts in the Gospel of Matthew*. p.128.

<sup>86</sup> Cf. CARTER, *Matthen. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. p.17.

certas práticas, costumes, crenças e marcadores culturais. Mesmo as línguas semitas teriam caído em desuso em muitas regiões. Jaeger informa que na Palestina a língua grega era usada e entendida nas atividades de comércio e negócios em geral, principalmente entre as elites judaicas.<sup>87</sup> Os judeus falavam em grego, mas talvez só pudessem ser efetivamente reconhecidos por nuances nos trajés, pela submissão aos rituais judaicos, pela observância do sábado, pela circuncisão, pelos hábitos alimentares, pelos costumes e expressões típicas. A dificuldade de se definir a etnicidade do autor mateano e se o que o constituía era judaico ou gentílico reflete a complexidade cultural do Mediterrâneo no I século.

O helenismo estava espalhado por todo o mundo antigo. Em nenhum lugar, mesmo entre os judeus de comunidades da Palestina e na Diáspora, haveria possibilidade de se isolar desta influência. Por esta razão é tão difícil definir apenas por meio da análise lingüística a origem da autoria mateana. Carter propõe que o autor de Mateus seria um cristão judeu educado em três línguas. Ele teria escrito com competente grego, mas teria de modo igualmente competente, o domínio do aramaico e do hebraico. O autor estava familiarizado com as tradições, as práticas judaicas e as instituições: Davi, Moisés, o Templo, Jerusalém [4:5; 5:34-35; 27:53], o Sabbath [24:20], o contraste com a sinagoga em 6:1-18 e outros.<sup>88</sup>

Sabe-se que as Escrituras judaicas traduzidas para grego (LXX) foram muito usadas nas sinagogas da Diáspora, também em função da influência helenística sobre Jerusalém onde se falava o grego. Mas, não é possível afirmar a etnicidade judaica ou gentílica de Mateus somente a partir de certas ênfases particulares. Alguns escritores entenderam que havia polarização de gentios em Mateus e isso indicava a identidade gentílica da autoria. Esta leitura se baseou na interpretação segundo a qual Israel teria sido rejeitado por Deus e os gentios foram feitos objeto do favor divino. Mateus 23, segundo esta interpretação, evidenciaria tal relação por meio da aspereza de Deus em relação aos líderes religiosos. Mateus 21:43-45, que afirma que o Reino de Deus seria tomado de Israel e dado a outro povo que produzisse mais frutos, foi interpretado no mesmo sentido. Para esses autores, a autoria de Mateus teria “visão internacional”. Outro argumento geralmente

---

<sup>87</sup> Cf. JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 1991. p.18.

<sup>88</sup> As evidências mostram que o evangelho teria sido escrito em grego e não hebraico, conforme alguns comentaristas propuseram. A declaração quanto à redação de Mateus em hebraico, provavelmente, foi baseada nas declarações do período antigo. Cf. TORREY, C.C.. *Our Translated Gospels*. New York and London: Harper, 1936; BUTLER, B.C. *The Originality of St. Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951; ALBRIGHT, W. F. & MANN, C.S. *Matthew*. New York: Doubleday, 1971.

usado em favor da autoria gentílica é o nascimento virginal de Jesus (1:18-25) que não teria paralelo na literatura judaica.<sup>89</sup>

Entretanto, as evidências na redação mateana e as características judaicas da história (a genealogia, a forma do anúncio, a simbologia de pureza no batismo e no deserto, as alusões e citações da Lei, os simbolismos judaicos e a lembrança implícita de Moisés) apontam para um escritor judeu, ciente do avanço da exegese de Jesus rumo aos não-judeus e preocupado com a matriz judaica do movimento. Ao contrário da moldura narrativa de Marcos e de Lucas, a história contada pelo evangelho de Mateus privilegia a tradição e a religião judaica e, isto, o evangelho faz tendo em mente os judeus ligados à tradição ancestral e os judeus imersos na ordem romana, muito próximos até mesmo dos gentios que se convertiam a Jesus. Ao que parece, o primeiro grupo figurava como principal atenção da autoria e isto pode ser explicado pela necessidade de comprovação de que a audiência mateana não consistia numa seita ou nova religião. Mas de forma também notória, a redação mateana não prescinde dos ouvintes helenizados, tanto judeus quanto gentios.

### 1.3.3. Cores e imagens. Lembranças de pessoas e de lugares. Memórias ancestrais

Com frequência, cores, imagens, lugares e histórias são invocadas na construção de narrativas e de outras histórias. Isto faz parte da intertextualidade oral que se reproduz na intertextualidade da escrita. Tratam-se das reminiscências do passado que fornecem o lugar e as condições para a constituição do presente, como um fundo ordenado (ou não) de idéias e lembranças. Assim ocorre com a redação mateana. As memórias ancestrais, os mitos fundantes, as tradições e os códigos culturais circulavam como estratos sobrepostos que contribuíram para a redação de Mateus, explícita ou implicitamente. Nisto se traduz a importância de se reconhecer nas narrativas mateanas não apenas as tradições sobre Jesus, mas as concepções da religião e da cultura judaica que dizem a respeito de Israel e, em especial, do grupo de Mateus, quem são, quais suas expectativas, como se entendem e como entendem “os de fora”, que os rodeiam. Isto o faremos não mais a partir das evidências externas, mas a partir de evidências internas (psicológicas, religiosas e lingüísticas) que interferem na economia do texto.

---

<sup>89</sup> Cf. CLARK, *The Gentile Bias of Matthew*. pp. 165-172; *The Gentile Bias and Other Essays*. Leiden: Brill, 1990; DAVIES & ALLISON, *Matthew*. Vol. 1. pp. 21-24.

O evangelho faz relação entre Jesus e histórias de antepassados judeus, ao evocar a genealogia e a antiga história do patriarca Abraão, pai de todas as nações. No trecho de Gn 12:1, Yahweh declarou seu propósito a Abraão: ele seria pai de muitas nações e por meio dele todas as nações seriam abençoadas.<sup>90</sup> Se de fato houver relação entre esta tradição e o evangelho de Mateus, o raciocínio de Carter estaria correto (3:7-10; 8:5-13). Isto faria de Jesus, o agente por meio do qual se realizaria não a conversão individual dos gentios, mas a benção para todos as nações do mundo.<sup>91</sup>

Mas ao contrário do que Carter propõe, a lembrança de Mateus quanto a cura do servo do centurião (8:5-13) não indica profundo louvor à presença gentílica entre judeus. A redação parece apenas constatar a admiração de Jesus diante a fé de um gentio, comportamento raro entre os zelosos da Lei e filhos de Israel: *“Mas o centurião respondeu-lhe: ‘Senhor, não sou digno de receber-te sob o meu teto; basta que digas uma palavra e o meu criado ficará são. Com efeito, também eu estou debaixo de ordens e tenho soldados sob o meu comando, e quando digo a um ‘Vai!’, ele vai, e a outro: ‘Vem!’, ele vem; e quando digo ao meu servo: ‘Fazê isto!’, ele o faz’.* Ouvindo isto, Jesus ficou admirado e disse aos que o seguiam: *‘Em verdade vos digo que, em Israel não achei ninguém que tivesse tal fé. Mas eu vos digo que virão muitos do oriente e do ocidente e se sentarão à mesa no Reino dos céus, com Abraão, Isaque e Jacó, enquanto os filhos do reino serão postos para fora, nas trevas, onde haverá choro e ranger de dentes’*, (vv. 8-12). Ademais, este trecho reforça a noção mateana presente em todo o evangelho de que Jesus possuía autoridade e poder soberano para ordenar e ser obedecido, algo que não agradava os partidos judaicos tampouco os líderes romanos.

A este respeito, Saldarini sugere que textos como o do centurião (8:5-13) e o da mulher cananéia (15:21-28) são insuficientes para argumentar que tais narrativas periféricas poderiam demonstrar que o evangelho mateano se direcionava à missão entre gentios ou ao grupo gentílico. O autor argumenta que o caso da fé do centurião em contraste com a falta de fé de Israel é semelhante ao julgamento das cidades da Galiléia (11:20-24) e aos ditos sobre Nínive e a rainha do sul (12:38-42). Tratava-se de um *tópos* da literatura judaica que funcionava como artifício retórico e que, igualmente, se identifica aos julgamentos proféticos contra Israel, típicos da Bíblia Hebraica. Portanto, não podem ser considerados

---

<sup>90</sup> Cf. KUSCHEL, K.J. *Abraham. Sign of Hope for Jews, christians and Muslims*. New York: Continuum, 1995. pp.3-68.

<sup>91</sup> Cf. CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles. Individual Conversion and/or Systemic Transformation? In: *Journal for the Study of the New Testament* 26/3 (2004): p.263.

como condenação de Israel em favor da missão entre gentios.<sup>92</sup> A perspectiva do Jesus mateano era de restauração escatológica para Israel, incluindo judeus e gentios íntegros. De acordo com 13:24-30, os herdeiros e filhos do reino seriam judeus e gentios, ambos, se fossem considerados corretos. Tanto um grupo como o outro se quisessem entrar no reino deveriam se tornar puros. A perspectiva mateana nestes textos é especificamente moral e não ética.<sup>93</sup>

Quanto à narrativa da mulher Cananéia (15:21-28), o foco do evangelho estava posto sobre Israel. Se comparada à versão marcana, o texto de Mateus apresenta características que enfatizavam a missão para Israel e a relutância em relação aos gentios: “*Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel*” (v.24). Isto se verifica também na designação “mulher cananéia” (γυνή Χαναναία) empregada na redação mateana (v.21) que usualmente os israelitas utilizavam para imprimir sentido pejorativo aos que provinham da região de Tiro e Sidom. Na redação de Marcos 7:26, ao contrário, a expressão usada foi “grega, uma sírio-fenícia” (γυνή ἡν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα). Mateus também teria sutilmente omitido a referência marcana em que Jesus teria dito “*Deixa que primeiro os filhos se saciem porque não é bom tirar o pão dos filhos e atirá-lo aos cachorrinhos*” (Mc 7:27). O verbo “Deixa” (ἄφες), no imperativo aoristo, designa convicção. Mas, nas palavras de Mateus, somente mediante a insistência da mulher, Jesus teria dito: “*Não fica bem tirar o pão da boca dos filhos e atirá-lo aos cachorrinhos*” (Mt 15:26). Portanto, não haveria a seqüência missão primeiramente para israelitas e depois para gentios. O foco mateano seria a missão exclusiva para Israel.

A palavra *kynariois* (κυναρίοις) de *kynarion* (κυνάριον) que significa “cachorrinho” ocorre apenas nos ditos de Jesus (Mc 7:27; Mt 16:26) e em sentido figurado. É discutível se Jesus adotou o hábito judaico de denominar pessoas de diferente fé de *kyōn* (κύων), isto é, cachorro (Mt 7:6). Os ditos de Mc 7:27 e de Mt 16:26 compararam a descendência aos cachorros da casa. A escolha do termo *kynarion* pode indicar que Jesus tinha em mente cachorrinhos que seriam tolerados na casa (Israel). Esta metáfora reconheceria a exigência divina entre judeus e gentios e aceitaria o privilégio histórico de Israel. Mc 7:27 interpretou tal dito segundo o entendimento de que a descendência da casa seria primeiramente satisfeita (πρώτων). A resposta da mulher gentia (Mt 15:27, Mc 7:28) mostrou que em obediência à vontade de Deus, ela reconhecia a prerrogativa de Israel, mas

<sup>92</sup> Cf. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*. p. 69.

<sup>93</sup> Cf. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*. p.76.

apelou à prontidão de Jesus em ajudá-la, a despeito das fronteiras étnicas e culturais. A mulher gentia colocou incondicionalmente sua fé sobre o senhorio messiânico de Cristo e por causa desta qualidade “incondicional”, recebeu o reconhecimento de Cristo, bem como o que desejava.<sup>94</sup>

Em outra ocasião em que Abraão é citado explicitamente pelo evangelho (22:23-33), também a situação era de confronto entre um partido judaico – os saduceus – e Jesus. Todavia, a polêmica gerada se relacionava ao tema da ressurreição. Neste episódio, os saduceus perguntaram a Jesus com quem uma viúva concedida em casamento aos irmãos de uma família, um a um, em decorrência do falecimento de todos os maridos se casaria na ressurreição. Jesus respondeu: “*Estais enganados, desconhecendo as Escrituras e o poder de Deus. Com efeito, na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão em casamento, mas são todos como os anjos no céu. Quanto à ressurreição dos mortos, não lestes o que Deus vos declarou: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó? Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos*”, (vv. 29-33). Nesta emblemática citação de Ex 3:6, a autoria indica: 1) largo conhecimento das Escrituras e da sua autoridade e 2) consciência do debate sobre a ressurreição (tema controvertido entre saduceus e fariseus: os primeiros a negavam, em oposição ao segundo grupo). Além de requerer a legitimidade das Escrituras e imputá-la ao seu discurso, Jesus declarou a convicção de que a descendência ancestral – Abraão, Isaque e Jacó – estava viva (ζώντων).

A redação mateana apresenta muitos casos de uso do Pentateuco. Tal emprego, entretanto, difere do uso da fonte Marcos porque Mateus narra uma nova história. A autoria mateana construiu a narrativa com apurada seleção de subtextos, mas a escolha de tais estratos não se ateuve aos referências, isto é, não se preocupou com os sentidos tradicionalmente atribuídos a tais trechos. Mt 1:1 compreende *Biblos gênesis* de modo diferente em relação ao Gn 2:4 e 5:1. Neste caso, os intertextos funcionaram apenas como sinais de afinidade entre as estruturas.<sup>95</sup> Isto também se verifica nos cinco grandes discursos do evangelho de Mateus que parecem aludir ao Pentateuco. Em 5:1-2 e particularmente em 7:28-29, Mateus retoma a experiência de Moisés sobre o Monte Sinai. As freqüentes reminiscências de Moisés permeiam o evangelho de Mateus e formam a cristologia do

<sup>94</sup> Cf. KITTEL, Gerhard (ed.) & FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company. Copyright © 1972-1989. Ref. 2965.

<sup>95</sup> Cf. LUZ, Ulrich. *Intertexts in the Gospel of Matthew*. p. 129.

Emanuel (1:22-23 e 28:20).<sup>96</sup> O evangelho de Mateus, apesar de fundado e engajado no mundo imperial romano, destacava três temas: (1) as tradições de Jesus, (2) a relação de Mateus com outros os evangelhos e fontes (Marcos, em especial) e, (3) a relação de Mateus com o Império Romano.

Se Carter estiver correto neste ponto, a redação mateana propunha uma espécie de reflexão sobre Jesus e o significado de sua proclamação; uma tentativa de promover identificação entre a comunidade, o estilo de vida de Jesus e seus discípulos e as tradições religiosas ancestrais. Assim o evangelho estaria preocupado em transmitir as tradições e histórias passadas, “conservando e re-configurando a identidade e o estilo de vida da audiência”. Mesmo que a autoria tenha seguido Marcos, ela o fez de modo criativo e autônomo, isto é, tendo em vista unicamente a satisfação de suas necessidades pastorais. A autoria teria feito uso do conhecimento público sobre as tradições de Jesus, cristologia, discipulado e escatologia, porém, com perspectivas diferentes. Mateus “transmite, reinterpreta e reformula Marcos de cinco maneiras: (1) pela omissão<sup>97</sup>, (2) pela expansão e pela adição, (3) pela re-ordenação, (4) pela síntese e (5) pela melhora do estilo”.<sup>98</sup>

O debate sobre as fontes de Mateus e sobre o uso que faz das informações que dispõe, remonta ao quadro de referências que subjaz sua redação. Como se sabe, duas importantes fontes para a redação de Mateus foram Q e M. Tais fontes foram empregadas porque possivelmente eram constituídas por tradições familiares à audiência de Mateus. No uso de Q, Mateus teria preservado cuidadosamente a ordem, as palavras e as formas literárias, entretanto, não teria se eximido de transformar o material, tanto de Q, como de Marcos e a própria Fonte M. Aceitar o uso de Q, indiretamente, atesta a familiaridade da audiência em relação às diferentes tradições como a Fonte dos Ditos. Isto significa que este grupo não era completamente constituído de leigos sobre as tradições de Jesus.

Assim, a classificação da identidade do grupo, bem como do gênero literário, passa pelas memórias e imagens que integraram a redação do evangelho. Tal como “colcha” tecida a partir de “retalhos” ou história que se interpreta a partir de vestígios.

<sup>96</sup> Cf. ALLISON, Dale C. *The New Moses. A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993: “Eu não assumo, entretanto, que as várias alusões a Moisés formem uma cristologia coerentes de Jesus como ‘novo Moisés’”.

<sup>97</sup> Mateus omite várias unidades que aparecem em Marcos (1:23-28, 35-38; 4:26-29; 7:31-37; 8:22-26; 9:38-40; 12:41-44; 14:51-52), omite referências em que experiências humanas de Jesus ressaltam emoções e limitações, principalmente referências desfavoráveis que ressaltam impaciência ou frustração: Marcos 3:1-6; 12:12; 8:11-13; 12:39 e 16:2.

<sup>98</sup> Cf. CARTER, *Matthean. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. p. 48.

### 1.3.4 *Nos interstícios da redação*

Compreender a forma e o gênero literário de uma narrativa tem importantes implicações sobre a própria noção de quem produziu dado texto, em que situação e sob que condições. Isto ocorre porque o gênero literário denuncia as preferências e as limitações da autoria bem como indica as expectativas sobre as quais repousa a redação da narrativa. No caso da redação do evangelho de Mateus não é diferente. Assim ao falarmos de gênero literário e características da redação, estaremos discutindo também sobre o próprio gênero da autoria e da audiência.

Como discutimos anteriormente, escritores e testemunhos antigos apontaram a autoria do evangelho como do discípulo de Jesus chamado Mateus. Esta afirmação redundou no entendimento de que o evangelho de Mateus seria um registro histórico. Todavia, o exame mais acurado elaborado pela crítica da redação denunciou que o gênero não poderia ser histórico, visto que o tom apologético e propagandístico do discurso concediam à narrativa outro caráter.<sup>99</sup> Posteriormente, as teorias sinóticas de interdependência elaboraram certo quadro de comparações entre os sinóticos que avançou de Reimarus, J. J. Griesbach e Holtzmann até a teoria de B. H. Streeter. Este último propôs que, cronologicamente, o primeiro sinótico seria Marcos. Streeter declarou que: (1) Mateus reproduziu 90% de Marcos e Lucas reproduziu mais da metade de Marcos; (2) em cada sessão, Mateus e Lucas reproduziram a maioria das palavras usadas por Marcos; (3) Mateus e Lucas, em geral, seguiram a ordem marcana; (4) Marcos primou pela preservação das palavras, do estilo e da gramática aramaica, ao passo em que Mateus e Lucas omitiram e até abandonam a estrutura desta língua, além de terem ocultado conteúdos; (5) a distribuição de material marcano e não-marcano indica o uso singular de Marcos.

Deste debate emergiu a importante conclusão que o evangelho de Mateus não seria oriundo do relato de alguma testemunha ocular. Assim, a narrativa possuía como função principal veicular a mensagem de Jesus sobre o Reino dos céus, seus ensinamentos e seu modo de conduta, conforme certa pauta teológica. É provável que a audiência se relacionasse com este documento não apenas pela informação histórica, mas pelo direcionamento teológico. Isto implica dizer que o documento apresentava não apenas informações históricas em seu bojo, mas que estes dados de cunho historiográfico não se

---

<sup>99</sup> Isto verificaremos mais detidamente no Capítulo 3.

ajustavam ao foco deste registro. A natureza deste material seria a “proclamação”<sup>100</sup>, como o próprio nome “evangelho” indica. Frequentemente, o evangelho de Marcos é associado ao gênero romance derivado da narrativa com aspecto de biografia e de relato histórico.<sup>101</sup> Tal construção teria estreita relação com as narrativas da Bíblia Hebraica sobre profetas importantes do judaísmo, como Elias e Eliseu.<sup>102</sup> Em ambas as narrativas o caráter essencial repousava sobre a relação entre oralidade e escrita que se evidencia no evangelho de Marcos, a fonte mais antiga.

Para o clássico exegeta Rudolf Bultmann, o surgimento do evangelho foi concebido segundo estágios, sendo que o primeiro propunha: “a célula germinativa é o querigma da morte e ressurreição de Jesus, de modo que foi com razão que se disse que os evangelhos seriam histórias da paixão com uma introdução detalhada”.<sup>103</sup> De acordo com essa perspectiva, o gênero evangelho surge com o cristianismo helenista, com o substantivo “o evangelho” (τὸ εὐαγγέλιον):

O sentido de εὐαγγέλιον ou εὐαγγελίζεσθαι é simplesmente “mensagem”, “notícia” e “proclamar”, “pregar”. O sentido etimológico “boa notícia” ou anunciar “boa coisa boa”, já se desgastou na LXX (e em Filo), ainda que possa reaparecer ocasionalmente. Quando se quer enfatizar que se trata de boa notícia, acrescenta-se a εὐαγγελίζεσθαι como objeto um ἀγαθὰ [coisas boas] ou coisa parecida.<sup>104</sup>

Klaus Berger está de acordo com esta proposição e informou que a natureza de Mateus se vinculava primordialmente ao objetivo de apresentar o evangelho como admoção da “vinda” esperada.<sup>105</sup> O conteúdo do evangelho era de exortação à conversão, conforme sua principal fonte, Mc 1:15: “*Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho*”. Tratava-se, portanto, de uma síntese da mensagem de Jesus presente já em Marcos e que Mateus reproduziu de duas formas: com João Batista (3:2) e com Jesus (4:17). Nos dois versos, o verbo “converter” ou “arrepender”, conjugado

<sup>100</sup> Cf. CARTER, *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. p. 32.

<sup>101</sup> Cf. AUNE, David E. *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1987. pp. 46-76.

<sup>102</sup> Cf. TOLBERT, Mary Ann. *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis: Fortress, 1986.

<sup>103</sup> Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004 [1948-1953]. p.132, juntamente com KÄHLER, Martin. *The So-Called Historical Jesus and the Historical Biblical Christ*. Philadelphia: Fortress, 1964 [1953].

<sup>104</sup> Cf. BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*. p.134.

<sup>105</sup> Cf. BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998. p.147.

no tempo indicativo, explicitava o caráter da proclamação: “*E disse convertam-se (μετανοείτε) porque está próximo o Reino dos céus!*” (3:2).

Características como estas retomam a discussão quanto à autoria do evangelho e levantam polêmica quanto às influências na redação. Assim como na Fonte dos Ditos e em Marcos, Mateus colecionou ditos de Jesus semelhantemente às antigas coleções gregas do século II AEC. Tais coleções objetivavam assegurar a memória e as tradições clássicas da Grécia, bem como preservar os ensinamentos dos mestres-filósofos. Estes compêndios de *logias* eram conhecidos como *Vita* ou *Bios*. Caracterizados pelo intuito de transmitir ensinamentos, os compêndios serviam também como “propaganda” do programa filosófico de alguns mestres. Na introdução destas coleções havia a “biografia” dos mestres que destacava virtudes, posições políticas, feitos, glórias e principais ensinamentos, isto, feito na forma narrativa.<sup>106</sup> Diferentes escolas filosóficas usavam este recurso literário como forma de arregimentar novos adeptos e propagar o conteúdo de sua filosofia. Comparativamente, o “*kerigma* cristão também falava da ignorância dos homens, prometia dar-lhes conhecimento melhor e como todas as filosofias, fazia referência a um mestre que possuía e revelava a verdade”.<sup>107</sup>

Gerd Theissen explorou profundamente essas similaridades culturais e propôs que a proclamação de Jesus, seu movimento e, posteriormente, os evangelhos, assemelhavam-se às escolas filosóficas que circulavam no período, cuja mensagem tinha conteúdo ético e de crítica social. Theissen aplicou a categoria “carismático” à exegese dos sinóticos e propôs que Jesus e seus seguidores eram itinerantes, avessos às instituições romanas e judaicas.<sup>108</sup> Segundo este autor, os discípulos se comportavam segundo três paradigmas: (1) renúncia às posições estáveis (Mt 8:20; Lc 9:58; Didaché 11:8); (2) ética a-familiar, isto é, rompimento com os laços familiares judaicos (Mt 10:29; 8:22; Lc 9:60; 14:26); (3) crítica à riqueza e à propriedade (Mc 10:17-22).<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Cf. DOWNING, Gerald F. A Genre for Q and a Socio-Cultural Context for Q: Comparing Sets of Similarities with Sets of Differences. In: *Journal of the Study of the New Testament* 55 (1994): p.14.

<sup>107</sup> JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p.21.

<sup>108</sup> Cf. THEISSEN, Gerd. *Sociologia do Movimento de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. p.16.

<sup>109</sup> Cf. THEISSEN, Gerd. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. pp. 39-40. “O radicalismo ético da tradição das palavras de Jesus é um radicalismo itinerante. Ele somente pode ser praticado e transmitido sob condições extremas de vida: somente quem está desligado das relações do mundo, somente quem abandonou casa, mulher e filhos, quem deixou aos mortos enterrar os seus mortos e toma os pássaros e os lírios como exemplo pode renunciar à moradia, à família, à propriedade, ao direito e à defesa. Somente em tais circunstâncias podem ser transmitidas semelhantes orientações sem que caiam do descrédito”. Cf. p.41.

Diferentemente da caracterização sociológica de Theissen, outros exegetas compararam a figura de Jesus à de um filósofo cínico que perambulava pelos arredores da Palestina proclamando certa mensagem de salvação estranha aos ouvidos judaicos, mas profícua do ponto de vista sócio-político.<sup>110</sup> Tal abordagem classificada como “eurocêntrica” por outros exegetas<sup>111</sup>, identificava a presença de indícios e de elementos da cultura helênica tanto no estágio histórico quanto no nível da redação do evangelho.

Neste sentido, o Jesus histórico e a redação das fontes sinóticas teriam sido fortemente influenciados pelo helenismo grego-romano e isto poderia ser percebido tanto nos atos de Jesus e no seu movimento descritos nos evangelhos, como nas formas e gêneros literários empregados pelos autores. A partir desta compreensão, Mateus então poderia ser considerado texto de autoria gentílica, se os argumentos que identificam preocupação específica com a missão entre não-judeus, o caráter de proclamação e aparência de biografia fossem considerados em primeiro lugar.

Entretanto, se considerarmos o nível da redação como elemento indicativo das formas que compõem o evangelho, outros argumentos precisam ser avaliados. Em Marcos, por exemplo, a expressão “Reino de Deus” (βασιλείαν τοῦ θεοῦ) é freqüentemente empregada (cf. 1:15; 4:11, 26; 9:47). Diferentemente, em Mateus, a autoria prefere o uso da expressão “Reino dos céus” (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), com quatro exceções: 6:33; 12:28; 21:31, 43. Alguns comentaristas têm sugerido que esta expressão opta por não fazer uso do nome divino, conforme antigas tradições judaicas, o que indicaria uma autoria mais próxima dos círculos judaicos.

Outra indicação da influência judaica na redação deste evangelho seria o emprego da palavra grega *phylacteria* (φυλακτήρια) em 23:5: “*Praticam todas as suas ações com o fim de serem vistos pelos homens. Com efeito, usam largos filactérios e longas franjas*”. Os filactérios eram estojos pequenos que encerravam sentenças importantes da Lei e que os judeus

---

<sup>110</sup> Cf. SILVA, Clemildo Anacleto da. *Um Paralelo entre Fonte Q e os Filósofos Cínicos a partir de Q 12,22-31*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1996. 136p; MEEKS, H. C. Early Christianity in the Galilee. Reassessing the Evidence from the Gospels. In: LEVINE, Lee I. (ed.). *The Galilee in the Late Antiquity*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1992. pp. 03-22; *Os Primeiros Cristãos Urbanos. O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. p.227; CROSSAN, J. D. *Sayings Parallels. A Workbook for the Jesus Tradition*. Philadelphia: Fortress Press, 1986; DOWNING, Gerald F. *Christ and the Cynics*. Sheffield: JSOT Press, 1988; *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh: T&T Clark, 1992; FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos. Enfoques Literários e Investigação Histórica*. São Paulo: Loyola, 1996.

<sup>111</sup> Cf. MÍGUEZ, Nestor. Contexto Sócio-Cultural da Palestina. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana* 22 (1995): 22-26; RICHARD, Pablo. As Diversas Origens do Cristianismo. Uma Visão de Conjunto (30-70dC). pp.07-21.

traziam presos no braço ou na testa, na tentativa de cumprir materialmente o prescrito em Ex 13:9, 16; Dt 11:18 e 6:8: “*Tu as atarás também à tua mão como um sinal, e serão como um frontal entre os teus olhos; (...)*”. É possível que os tradutores gregos tenham se enganado quanto ao costume judaico de usar filactérios e os interpretado como amuletos que serviriam como proteção contra espíritos ou desastres. Outros escritos judaicos sugerem considerável flexibilidade no uso da terminologia de objetos sagrados, o que indicaria o caráter judaico de Mateus. Além disso, a redação mateana evidenciava a relativização dos sentidos relacionados a usos, costumes, preceitos e expressões judaicas como: sobre ablução das mãos (15:2, cf. paralelo em Mc 7:2s); sobre “coar um mosquito” (23:24); sobre sepulcros caiados (23:27) e outras expressões hebraicas (5:22; 27:6).

Também no nível da redação, o uso da forma semítica “Satanás” (Σατανᾶς) em 4:10, 12:26 e 16:23 justificaria a influência judaica. Por outro lado, o uso dos complementos “tentador” (4:3) e “demônio” (7:22; 8:31; 9:33-34; 10:8; 11:18; 12:24, 27-28; 17:18. 21) sinalizariam empréstimos gregos. Interessante, ainda, é que Mateus omitiu algumas formas semitas que apareceram em Marcos (*Talitha koum*, de Mc 5:41 cf. Mt 9:25; *Rabbouni*, de Mc 10:51 cf. 20:33; *Abba*, de Mc 14:36 cf. Mt 26:39) e explicou o significado de “Jesus” e de “Emmanuel” (1:21 e 23). Embora estas observações não sustentem ou excluam definitivamente a hipótese quanto à autoria gentílica ou judaica, principalmente se considerarmos como objetivo mateano a adequação do evangelho às expectativas de seus ouvintes, certos usos específicos que remontam às crenças e conhecimentos judaicos antigos constituem fortes indícios da profunda ligação entre a autoria e a tradição judaica. Algo que dificilmente ocorreria se a autoria fosse de origem gentílica, mesmo que fosse versada nas tradições judaicas.

De acordo com a perspectiva de Luz, a forma literária mateana deve ser considerada à luz da fonte Marcos. O autor, empregando a terminologia de Gerard Genette<sup>112</sup>, denominou o material marcano como *hypotexto* de Mateus, ou seja, texto que subjaz ao material mateano, espécie de subtexto não em sentido pejorativo.<sup>113</sup> Conforme tal compreensão, o evangelho de Marcos determinou a estrutura do material mateano. Isto implica que Mateus seria uma versão ampliada do evangelho de Marcos e que não possuiria estrutura narrativa principal e peculiar. Deste modo, a autoria mateana teria absorvido de

<sup>112</sup> Cf. GENETTE, Gerard. *Palimpsestes. La Littérature au Second Degré*. Paris: Seuil, 1982. pp. 7-16.

<sup>113</sup> Algo parecido com a noção de sublitteratura desenvolvida pela crítica literária alemã no século XIX. Todavia, a noção de subtexto não exprime idéia de inferiorização. Cf. BURRIDGE, Richard A. *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (Society for New Testament Studies Monograph Series 70). pp.07-14.

Marcos as preocupações de base teológica, tais como: a rejeição de Jesus em Israel, a missão entre gentios, a cruz e a regra do sofrimento no discipulado. A despeito disto, o material literário de Mateus também significaria um tipo de transformação de Marcos, visto que empregou dois importantes movimentos: extensão (pela adição de materiais) e concisão (pela redução e condensação das narrativas). Decorre desse manuseio que haveria espécie de comunicação entre os textos, porém, não de modo explícito. A autoria mateana não revelou seu subtexto e nunca problematizou em relação a ele.<sup>114</sup> Mas este uso coloca em relevo que Mateus tinha interesses particulares na construção de seu material e não temeu a manipulação de suas fontes.

De forma diferente do evangelho de Marcos, para a autoria mateana o evangelho teria uma dignidade específica. Entre os séculos I e II EC, o cristianismo das origens se caracterizou pelas constantes e exclusivas citações das Escrituras. No mundo antigo a forma como as citações eram feitas variava conforme o status e a autoridade dos estratos invocados, de modo que, autores conhecidos eram citados explicitamente e mais freqüentemente do que autores desconhecidos ou contemporâneos. Comparativamente, o gênero da produção mateana poderia ser o mesmo dos denominados “textos parabíblicos” ou “Bíblia re-escrita”, estudados por Geza Vermes entre outros.<sup>115</sup> Em tais textos a fundação da história de Israel contida na Bíblia Hebraica foi recontada. *Jubileus*, *Liber antiquitatum biblicarum* de Pseudo-Focílides, *Gênesis Apócrifo* e outros textos de Qumran se classificariam sob este paradigma, tanto quanto o trabalho sacerdotal do livro de Crônicas. Embora as Crônicas não citem explicitamente seus intertextos, recontam a história da fundação de Israel. Assim, parece que Mateus reconta a própria história da fundação de forma análoga ao que Marcos teria feito em sua “proclamação”.<sup>116</sup>

Do mesmo modo como entre judeus e gentios as fronteiras e os limites não parecem bem sinalizados, em Marcos e em Mateus, o gênero literário apresenta sérias dificuldades de definição se consideradas as similaridades entre evangelhos, biografias, creias e coleções de ditos.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Cf. LUZ, Intertexts in the Gospel of Matthew. Pp. 124-125.

<sup>115</sup> Cf. VERMES, Geza. *Scripture and Tradition in Judaism*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1983. pp.67-126; MARTINEZ, Florentino Garcia. *The Dead Sea Scrolls Translated*. Leiden: Brill, 1994. pp. 217-299.

<sup>116</sup> Cf. LUZ, Intertexts in the Gospel of Matthew. p.125.

<sup>117</sup> Cf. WOODRUFF, Archibald Mulford. A Fonte Q nas Margens do Mudo Literário. In: *Estudos de Religião* 16/ 22 (2002): 39-40.

Mateus, portanto, transforma o relato de Marcos com reformulações, omissões e adições sob ímpeto catequético (5:21-48; 6:1-18; 24:37—25:46) que tem por objetivo a sistematização da história de Jesus segundo esquemas classificatórios e numéricos bem típicos do judaísmo: sete parábolas (cap.13), dez narrativas sobre milagres (caps. 8—9), sete “ais” contra os líderes fariseus (cap. 23) e outros. Conforme tais classificações também o costume tipicamente judaico de memorizar poderia ser estimulado.

Alguns autores questionam até que ponto retroceder as fontes de Mateus e suas influências pode esclarecer a discussão sobre as características que compõem este evangelho, bem como seu caráter literário. As reflexões sobre a forma como Mateus une sua narrativa a partir de diferentes fontes se estende até o debate da composição histórica do documento.<sup>118</sup> Pesquisadores têm questionado até que ponto as técnicas literárias e retóricas empregadas pela autoria cooperaram para a formulação da estrutura do evangelho.<sup>119</sup>

Este debate ao que parece está longe de ser finalizado. Os diferentes argumentos baseados muitas vezes nos mesmos estratos ambíguos do texto mateano não colaboram efetivamente para o derradeiro consenso. Conquanto, se considerarmos à luz de Marcos que o evangelho de Mateus tem caráter de proclamação para conversão, podemos levar em conta: de um lado, as similaridades desse gênero com documentos oriundos do helenismo tais como biografias e compêndios de ditos e, de outro lado, que tais coleções foram acomodadas dentro de narrativas que deram a forma (emolduraram) a esses compêndios. Neste estágio de formulação a redação optou pelo uso de termos, expressões e lembranças semíticas, o que em parte se deve às fontes de Mateus, mas também ao seu próprio caráter autônomo e criativo. Nisto a designação cunhada por Carter, “contador de histórias”, parece apropriada ao evangelho de Mateus.

### 1.3.5 *Mateus. O novo mito de origem*

Dentre as funções que se atribuem aos mitos está a de tradução. Trata-se da tentativa de traduzir por meio da linguagem certas compreensões acerca da existência

---

<sup>118</sup> Cf. BORING, M. E. The Convergence of Source Analysis, Social History and Literary Structure in the Gospel of Matthew. In: *Society of Biblical Literature. Seminar Papers* 33 (1994): 598.

<sup>119</sup> Cf. BAUER, D. R. *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*. JSNTSS 31, 1988. p.13; COMBRINK, H. J. B. The Macrostructure of the Gospel of Matthew. In: *Neotestamentica* 16 (1982): 06-10.

humana e do universo. Os mitos são exercícios pelos quais o conhecimento adquirido se torna comunicável e exprimível, e na medida em que expressamos os mitos formulando-os, contando-os e recontando-os, eles se transformam e dão origem a novas tentativas de tradução de experiências, de conhecimentos, de crenças e de valores. A linguagem do mito é imagética e performática e esta peculiaridade é que lhe confere dinamismo e potencial de transformação.

O título do evangelho de Mateus (1:1) é uma referência à Bíblia Hebraica, um subtexto que remonta ao mito judaico sobre as origens. Davies e Allison já haviam tecido comentários convincentes a respeito do título Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ (“Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão”), que alude à totalidade da fonte Mateus e não apenas aos primeiros capítulos. A palavra *Biblos* demonstra esta intenção e *gênesis* é, provavelmente, referência ao nome grego do primeiro livro da Bíblia, já bem conhecido no I século EC. Por conseguinte, a invocação do título mateano à tradição do Gênesis judaico legitima o “Gênesis de Jesus Cristo” proposto pela redação mateana. Isto nos leva a crer que a intenção mateana era contar uma história de fundação do povo de Deus assim como a Bíblia Hebraica tinha feito.

A nova história era a história de Jesus Cristo.<sup>120</sup> A frase de abertura do evangelho, Βίβλος γενέσεως, que aparece nos primeiros cinco capítulos do Gênesis (Cf. Gn 2:4 – quando finaliza a criação do mundo e origina a humanidade e, 5:1 – quando traça a genealogia desde Adão) faz a ligação entre a autoria e as histórias de sua origem. John Foley assegurou que a função de tais referências e citações na narrativa é evocar partes de textos e de tradições que constituíam o repertório cultural da audiência.<sup>121</sup> Isto ocorria particularmente em domínios culturalmente orais. Segundo Foley, a frase Βίβλος γενέσεως em Mt 1:1 teria a precisa função de trazer à lembrança da audiência os trechos de Gn 2:4 e 5:1, cercados, ainda, por um conjunto de imagens que vinculavam mitologia judaica: 1) à criação do mundo e da humanidade, 2) às memórias sobre os resultados da fé dos patriarcas, 2) ao julgamento de Deus, 3) à disposição divina em restabelecer ordem na sua criação. Deste modo, o início do evangelho de Mateus retoma a lembrança da história da perfeita criação de Deus e seu propósito soberano para o mundo.

<sup>120</sup> Cf. LUZ, Intertexts in the Gospel of Matthew. Pp.128-129.

<sup>121</sup> Cf. FOLEY, J. M. *Immanent Art. From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Uma antiga hipótese sobre a macroestrutura de Mateus sugere que a autoria dividiu seu evangelho em cinco blocos independentes, talvez em analogia aos cinco livros de Moisés.<sup>122</sup> Segundo esta idéia, a divisão entre os cinco discursos de Jesus teria sido marcada pela fórmula “*E aconteceu [que] quando completou*” (Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν) presente em 7:28, 11:1, 13:53, 19:1 e 26:1. Esta fórmula teria a função de instaurar pausa no texto e anteceder a introdução que chamaria a atenção para um novo e importante discurso.

De acordo com a proposição de B. W. Bacon (1918), os discursos estariam dispostos da seguinte maneira<sup>123</sup>:

Preâmbulo 1:1–2:23

Livro 1: 3:1–4: 25 e 5:1–7:27; fórmula: 7:28-29

Livro 2: 8:1–9:35 e 9: 36–10:42; fórmula: 11:1

Livro 3: 11:2–12:50 e 13:1-52; fórmula: 13:53

Livro 4: 13:54–17:20 e 17:22–18:35; fórmula: 19:1a

Livro 5: 19:1b–22:46 e 23:1–25:46; fórmula: 26:1

Epílogo 26:3–28:20

Seguindo Bacon, Smith propôs que o evangelho de Mateus alternava entre discurso e narrativa e cada narrativa introduzia o tema sobre o qual, o discurso seguinte explanaria.<sup>124</sup> Mesmo que o texto estivesse dividido em blocos, a narrativa formaria um todo, tal qual uma grande narrativa com paralelismos recorrentes (cf. 4:17 e 16:21).<sup>125</sup>

A refinada narrativa mateana sobre a história de Jesus enfatizava sua soberania e poder desencadeada em três períodos<sup>126</sup>:

- I. Apresentação de Jesus (1:1—4:16)
- II. O ministério de Jesus em Israel e o repúdio de Israel a Jesus (4:17—16:20)  
O ministério de Jesus em Israel (4:17—11:1)

<sup>122</sup> Cf. BACON, B.W. *Studies in Matthew*. New York, 1930, seguido por BROWN, R. E. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997. (The Anchor Bible Reference Library). p. 172

<sup>123</sup> Cf. WEREN, Wim J.C. The Macrostructure of Matthew’s Gospel. A New Proposal. In: *Biblica* 87 (s/a ): 171-200.

<sup>124</sup> Cf. SMITH, C. R. Literary Evidence of a Fivefold Structure in the Gospel of Matthew. In: *New Testament Studies* 43 (1997): 540-551.

<sup>125</sup> Cf. KRENTZ, E. The Extent of Matthew’s Prologue. Toward the Structure of the First Gospel. In: *Journal of Biblical Literature* 83 (1964); 409-414; KINGSBURY, J. D. The Structure of Matthew’s Gospel and His Concept of Salvation-History. In: *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973): 451-474; *Matthew. Structure, Christology, Kingdom*. London/ Philadelphia, 1975. pp. 1-39.

<sup>126</sup> Cf. KINGSBURY, *Matthew as Story*. pp. 40-93.

- Israel repudia Jesus (11:2—16:20)
- III. A viagem de Jesus a Jerusalém e seu sofrimento, morte e ressurreição (16:21—28:20)
- A viagem de Jesus a Jerusalém e sua atividade no Templo (16:21—25:46)
- A traição, condenação, crucificação e ressurreição de Jesus (26:1—28:20)

Na narrativa, Jesus foi apresentado como ilustre personagem que nasceu e cresceu a despeito da perseguição de Herodes. Ao término da história, apesar de morto injustamente, ele reviveu e atestou seu poder sobre vida e morte.

Isto estabelecia certa situação de confronto e tensão, pois o poder soberano do período era atribuído ao imperador romano, espécie de autoridade divina.<sup>127</sup> A literatura greco-romana associava a imagem do imperador (na época Domiciano) a figura de senhor do mundo, governador das nações, mestre do mar e da terra, mesmo que esta soberania fosse sustentada pela ameaça militar, pelo poder político, pelas alianças com elites judaicas e pelas cobranças de impostos.<sup>128</sup> O imperador justificava seus atos e projetos teologicamente pela graça dos deuses romanos, especialmente Júpiter. Do outro lado, a redação mateana evocava a soberania de Deus sobre a criação, em evidente contraste com as crenças de soberania nas divindades romanas: “*Naquele tempo falou Jesus, dizendo: Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos*” (11:25).

Desta compreensão decorrem duas proposições: 1) a provável intenção mateana de formular uma narrativa fundante que servisse à comunicação e tradução das expectativas tanto de judeus quanto de gentios e 2) a admissão de que a intertextualidade presente no evangelho não diz respeito apenas aos domínios judaicos, mas se refere também aos âmbitos políticos, culturais e religiosos do império. Assim, quando a autoria de Mateus tomou para si a tarefa de recontar o Gênesis, dispôs duas estratégias em seu favor: 1) restabelecer contato com a tradição ancestral judaica e 2) apresentar uma narrativa mítica que favorecesse a integração dos helenizados, seja dos judeus ou dos gentios convertidos.

Sob este aspecto, o argumento que considera o nascimento virginal de Jesus um desdobramento da cultura helênica, tanto quanto o paralelismo entre as imagens de heróis

<sup>127</sup> Cf. SORDI, Marta. The Christians’ Attitude to the ‘Political Theology’ of the Empire and the Imperial Cult. In: *The Christians and the Roman Empire*. London/New York: Routledge, 1994. pp.173-179.

<sup>128</sup> Cf. LENSKI, G. *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*. 2ª ed. Chapel Hill: University of North Carolina, 1984. pp.231-42.

míticos greco-romanos, de Moisés e de Jesus seria válido para sustentar a importância atribuída pela redação mateana aos gentios presentes entre seus ouvintes. Esta também era uma estratégia retórica de estabelecer vínculo entre texto e ouvinte: criando personagens simbólicas, heróis ou profetas. Na redação mateana, a presença gentílica é geralmente atestada em tom pejorativo ou sob condição de crítica, seja pelo poderio imperial romano, por causa das suas crenças ou pela qualidade de impureza que os caracterizava.<sup>129</sup> Mas isso não impediu que a autoria quisesse estabelecer vínculo com esses ouvintes, até porque por intermédio dessa aproximação poderia assinalar a necessidade de conversão à Lei e aos ensinamentos de Jesus.

#### 1.4 Os opositores e os adversários na redação mateana

De acordo com esta pesquisa, o evangelho de Mateus teve origem no esforço de um grupo de cristãos em Antioquia, ávidos pela construção de uma noção que favorecesse a unidade do grupo, os laços de solidariedade e o sentimento de pertença.

No desenvolvimento deste processo, a autoria-audiência do evangelho optou consciente, às vezes, inconscientemente, por imagens, memórias e histórias do passado de Israel que contribuiriam para a fundação e delimitação de fronteiras etno-culturais e religiosas que conferissem identidade ao grupo. Decorre que grande parte deste esforço foi empreendido em razão de divergências religiosas e culturais. Aparentemente, o grupo de ouvintes-leitores de Mateus contava com massiva participação de judeus convertidos aos ensinamentos de Jesus. Esta conversão, no entanto, não denotava a negação do judaísmo. No mesmo grupo, judeus helenizados teriam atendido positivamente à mensagem do reino, mas em função da imersão na cultura do império já não atendiam satisfatoriamente aos preceitos da Lei. Uma terceira participação seria a de estrangeiros. Tal presença, provavelmente, não contentava toda audiência e, em especial, teria despertado as críticas de grupos que reclamavam para si a verdadeira exegese da Lei.

Em razão deste embate, a audiência-autoria mateana necessitava forjar certo discurso que a um só tempo (1) estabelecesse a legitimidade de sua exegese e matriz judaica, (2) instrísse os judeus de fala grega quanto às origens de sua tradição e (3) fundasse uma nova história de Israel calcada no evento Jesus, que abarcasse judeus e gentios. A fim de

---

<sup>129</sup> Conforme indicado em Mateus 5:46-47; 6:7-8; 6:31-32; 8:28-34; 18:15-17.

revestir de autoridade sua exegese e afirmar a origem judaica, a autoria formulou seu discurso a partir da dualidade entre império dominador e povo dominado, estrutura mítica imemorial refletida na construção “filhos do reino” (υἱοὶ τῆς βασιλείας) *versus* “filhos do maligno” (υἱοὶ τοῦ πονηροῦ) em Mt 13:38. Esta compreensão mítica da realidade originou uma estrutura normativa, fundada a partir das concepções de certo e errado, bom e mau, apreciável e abominável, puro e impuro. Tal estrutura nomeava comportamentos e estabelecia certo quadro de referências que visava à ordenação, à organização e à identificação do grupo. A identidade mateana, portanto, definiu-se pela antítese, pelo que se opunha ao outro.

Na narrativa mateana, “o outro” (construído social e religiosamente) foi representado pela imagem do império e dos partidos judaicos adversários de Jesus, do seu movimento e dos subseqüentes discípulos. Fariseus, escribas e saduceus, apesar de se declararem autoridades judaicas, constituíam parte da elite local favorecida pela relação de patrocínio que possuíam junto à ordem imperial. Neste sentido, o “outro”, opositor e adversário na redação mateana, era constituído pelo Império Romano e sua extensão servil intitulada hipócrita (ὑποκριτής) formada pelos partidos fariseus, escribas e saduceus (Mt 6:2, 5, 16; 22:18; 23:13-15, 23, 25, 27, 29; 24:51).

#### 1.4.1. O “outro” é Roma

A situação das comunidades cristãs em relação ao Império Romano caracterizava-se pela dominação desde 63 AEC. Quando Pompeu ocupou Jerusalém e efetivou seu domínio, ele o fez de duas formas: por meio de seus procuradores (forma direta) e por intermédio de reis vassalos como Herodes e subseqüentes (forma indireta). Esta presença exerceu impacto significativo do ponto de vista sócio-econômico e no âmbito cultural. Em 37 AEC, Herodes foi reconhecido por Roma como rei e ao morrer em 4 EC, o território da Judéia e Samaria passou a ser regido por Arquelau até cerca de 6 EC. Após este período, Roma designou prefeitos até o ano 41. A Galiléia e a Peréia ficaram sob o comando de Herodes Antipas (Mt 14:1-12; Lc 9:7-9) até o ano 39, quando este rei foi banido por Calígula. Em 41, Agripa foi designado rei e o território da Galiléia foi novamente integrado à Judéia e Samaria. Em 44, com a morte de Agripa, o poder retornou aos procuradores romanos. Nos anos seguintes, principalmente a partir do decênio de 60, aumentaram os conflitos internos e, em 70, eclodiu a guerra que resultou na destruição do Templo e na queda de Massada três anos depois. Em conjunto com o procurador havia a

autoridade do Sinédrio que discernia a respeito das questões religiosas sob o comando do sumo sacerdote. Em consequência da insurreição de 66-70, esse último vestígio de independência judaica se perdeu. Jerusalém e o Templo foram centralizados por Tito e o poder do sacerdote foi enfraquecido. O procurador assumiu toda a autoridade e nenhum outro líder judaico foi reconhecido por Roma. Desde então, a região foi controlada de modo mais direto pelos romanos.<sup>130</sup>

O domínio romano acentuou a interferência na cultura e nas formas de viver judaicas. Desde a presença grega, transformações significativas haviam ocorrido, mas a romanização do território de contribuiu certo modo para o processo de urbanização e a consequente mudança na configuração social da Palestina. Os romanos impunham cargas tributárias (executadas pelos publicanos) sobre os agricultores que aos poucos perdiam suas propriedades. Esta circunstância era agravada pelo sistema de endividamento elaborado pela oligarquia religiosa, cujo não pagamento resultava no confisco das terras para o Templo ou para colonos romanos. Com esta situação, muitos expropriados eram forçosamente acomodados em condições de trabalho assalariado, escravo (como servos) ou de miséria: os chamados indigentes.<sup>131</sup>

À medida que o Império Romano avançava com semblante de vitória e com a promessa de paz, instaurava fertilidade para si e exportava violência com o nome de ordem.<sup>132</sup> O poder absoluto que Roma exercia sobre as etnias e culturas conquistadas tornava o império autoritário e hierárquico.<sup>133</sup> Desde o império grego, o Mediterrâneo já havia conhecido instituições, costumes, crenças e construções criadas pelos principados. Estas mudanças implicaram em diferenças também nas relações entre pessoas e “classes”. O império desenvolveu a relação clientelar com as elites econômicas e políticas locais que passaram a se portar como clientes de Roma, o que lhes garantia privilégios e alguma estabilidade, principalmente nos ambientes urbanos. As alianças e o patrocínio favoreciam

<sup>130</sup> Cf. SIMON, Marcel. *Judaísmo e Cristianismo Antigo. De Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1987. (Coleção Nova Clío: A História e seus Problemas). pp.49-53; MÍGUEZ, Contexto Sócio-Cultural da Palestina. pp. 23-37.

<sup>131</sup> Crossan identifica o Império Romano como “sociedade agrária” que tinha como principais atividades econômicas, a pecuária e a agricultura, caracterizada “por um abismo que separava as classes altas e baixas”. A divisão era constituída pelo primeiro grupo dos Governantes (1% da população) com cerca de metade da terra, os sacerdotes com 15 % da terra e aqueles que não precisavam usar os braços para o auto-sustento (arrendatários, burocratas e mercadores que ascendiam das classes mais baixas). O segundo grupo, bem mais amplo, era formado pelos camponeses, seguidos dos artesãos (5% da população) e dos “degradados e dispensáveis” (mendigos, foras-da-lei, trabalhadores diaristas e escravos). Estes “dispensáveis” ou indigentes formavam uma “necessidade sistêmica”. Cf. CROSSAN, John Dominic. *Jesus. Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. pp.40-41.

<sup>132</sup> Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico*. p.77.

<sup>133</sup> Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico*. p.78.

as relações do império com estrangeiros e o estabelecimento da dependência entre classes superiores das cidades orientais e o próprio império.<sup>134</sup> O *princeps* oferecia proteção e honras aos aristocratas locais que lhe demonstravam lealdade como sinal de reciprocidade. Os favorecimentos, portanto, limitavam-se às aristocracias urbanas e principalmente aos mais ricos. O próprio Herodes, como rei cliente, ilustra essa relação com o império.<sup>135</sup>

Nas cidades romanas, entre grupos estrangeiros compostos por comerciantes, artesãos, mercadores, escravos, exilados políticos, soldados, assalariados, residentes, residentes não-cidadãos, emigrantes e outros, havia grupos que mantinham alguma identidade decorrente principalmente de valores culturais e crenças. Dentre os tais, destacavam-se colonos romanos e judeus que “normalmente se achavam organizados como comunidade distinta, governada por suas leis e instituições próprias”, o que, às vezes, valia-lhes igualdade como cidadãos.<sup>136</sup> Embora o ambiente urbano não fosse totalmente favorável, tendo em vista as divisões de “classes”, havia judeus que se beneficiavam do sistema romano e que, eventualmente, poderiam até mesmo ocupar cargos políticos concedidos pelo império ou mesmo conquistar a *civitas romana*.<sup>137</sup>

No campo a situação não era favorável, visto que crescentemente os recursos e propriedades produtivas se concentravam nas mãos de proprietários que residiam nas redondezas (vilas) ou nos centros urbanos. Os pequenos proprietários tornaram-se poucos e muitos deles foram reduzidos à condição de administradores, servos ou escravos. Outros se deslocaram para as cidades. Entre campo e cidade, segundo MacMullen, estabelecida-se uma relação tensiva e hostil<sup>138</sup>, caracterizada pelo que denominou “conservadorismo”.<sup>139</sup>

Não obstante essa interpretação, Crossan e Horsley analisaram documentação arqueológica e propuseram inversamente a McMullen, que as regiões campesinas não se isolavam ou hostilizavam os centros urbanos com ostensividade. Exemplo dessa assertiva

<sup>134</sup> Cf. BOWESOCK, Glen W. *Augustus and the Greek World*. Oxford: Clarendon Press, 1965. p.29.

<sup>135</sup> “A fundação e entusiástica reconstrução que ele fez de Sebaste, Cesaréia Marítima e outras cidades em seu próprio reino, e suas benfeitorias propiciadas a Antioquia e a outras cidades estrangeiras demonstram como o rei cliente também ajudou a promover o imperialismo romano, o helenismo e a urbanização e mostram, simultaneamente, até que ponto iam as ambições destes”. Cf. MEEKS, Wayne A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos. O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. (Coleção Bíblia e Sociologia). p.27.

<sup>136</sup> Cf. MEEKS, A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p.28.

<sup>137</sup> Tibério Júlio Alexandre, judeu e sobrinho de Filon, tornou-se procurador da Palestina e prefeito do Egito e o pai de Paulo, por serviços prestados à administração romana, conquistou a cidadania romana (At 22:28). Cf. MEEKS, *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p.29, 65-66.

<sup>138</sup> Cf. MACMULLEN, Ramsay. *Roman Social Relations*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1974. p.15.

<sup>139</sup> Cf. MACMULLEN, *Roman Social Relations*. p.27.

seria Nazaré, uma aldeia judaica não tão importante quanto Jafa, mas certamente vitimada pelas pressões administrativas do império, quer por intermédio de Herodes ou por meio de Antipas.<sup>140</sup> Com datação entre II e IV EC, existem referências não cristãs, como inscrições feitas em mármore encontradas em Cesaréia e uma lista de localidades onde os sacerdotes se fixaram por ocasião da primeira guerra romano-judaica (em 70 EC), que se referem 18ª ordem religiosa instalada em Nazaré. Embora os vestígios das primeiras ocupações sejam escassos, as tumbas e as câmaras com cavidades escavadas nas laterais configuram certo padrão judaico existente há cerca de 200 AEC.

Deste modo, em plena era romana, Nazaré era uma aldeia judaica e agrícola não alheia ao império, visto que se situava a quatro ou cinco quilômetros de Séforis<sup>141</sup>, “cidade da paz”<sup>142</sup>. Outros três elementos retratam Nazaré (ao extremo sul da Galiléia) como aldeia judaica não isolada: a topografia da região, a geografia política e a demografia. Havia quatro serras na Baixa Galiléia que atingiam altura próxima a 300 metros. Na Alta Galiléia a serra de Meiron atingia quase 700 metros, formando certa barreira mais eficiente em relação às serras da Baixa Galiléia. Isto contribuiu para a caracterização desta região como propícia às influências helenistas. Dentre as quatro serras da Baixa Galiléia, a serra de Nazaré se situava mais ao sul favorecendo a construção de aldeias na base do morro.<sup>143</sup> A antiga e pequena aldeia de Nazaré se localizava “numa ampla cordilheira entre a bacia do Bet Netopha ao norte e a Grande Planície ao sul”.<sup>144</sup>

O aspecto geopolítico de Nazaré, analisado conforme a “Teoria do lugar central” usada por Ian W. J. Hopkins (1980)<sup>145</sup>, indica que a localidade mais próxima à

---

<sup>140</sup> Cf. HORSLEY, Richard. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O Contexto Social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000. p.103.

<sup>141</sup> Outras evidências como grutas artificiais dentro da aldeia antiga, cisternas de água, prensas de azeitona, tonéis de óleo, mós e silos para grãos indicam a agricultura como atividade principal dos aldeãos. Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico*, pp.50-5; HORSLEY, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. p. 101.

<sup>142</sup> Cidade refundada por Herodes Antipas com elites judaicas nativas que ele preservou. No período da revolta contra Roma, a cidade criou moedas nas quais havia numa face um corno mitológico (cornucópia), um símbolo numismático judaico de fertilidade, de abundância, de agricultura. Do outro lado da moeda havia uma inscrição com o nome do Imperador Cláudio, porém, sem imagem, sinal de respeito à tradição religiosa judaica. A inscrição na moeda era cautelosa e dizia “Abaixo de Vespasiano, em *Eirenopolis – Neronias – Séforis*”. A expressão grega *Eirenopolis*, “Cidade da paz”, gravada na moeda indicava que a cidade se recusava a rebelar-se contra Roma. Cf. CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavating Jesus. Beneath the Stones, Behind the Texts*. New York: Harper Collins Publishers, 2002. p.163.

<sup>143</sup> Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico*. pp.51-52.

<sup>144</sup> Cf. HORSLEY, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. p.101.

<sup>145</sup> Segundo esta teoria, uma grande cidade é cercada por cidades menores em torno das quais se estabelecem vilas. As vilas, por sua vez, são cercadas por aldeias. Os fatores que determinam essa formação, dentre outros, são o comércio (mercado) e as funções administrativas: as cidades servem às vilas e as vilas servem às aldeias. Tal modelo se reproduziu em Biesã/Citópolis (grande cidade), Séforis e Tiberíades (cidades menores), Cafarnaum e Magdala (vilas). A localidade mais próxima à Nazaré era a cidade Séforis, capital da Galiléia que

Nazaré era a cidade de Séforis, capital da Galiléia, envolvida em grandes enfrentamentos entre as lideranças políticas de Roma e as lideranças judaicas (rebeldes). Séforis chegou a ser destruída e erigida sob outro nome, Autocratoris. Entre 17 e 20 EC, Séforis perdeu seu posto de capital para Tiberíades construída nos moldes de cidade grega (com população predominante de judeus), na margem ocidental do Lago de Genesaré e em homenagem ao imperador.<sup>146</sup> Com o estouro da guerra romano-judaica em 66 EC, Séforis tornou-se região estratégica para Roma. Desde 54 EC, já havia recuperado sua condição de capital e manteve-se leal ao império. Foi descrita por Josefo como província (Galiléia) “com disposição pacífica”.<sup>147</sup>

Por esta razão, Séforis era mal quista por alguns galileus, pois a julgavam controlada pelos romanos. Tratava-se de uma cidade de caráter aristocrático, no centro da Galiléia e cercada por aldeias, dentre as quais se encontrava Nazaré: cidade satélite de Séforis, capital do distrito da Palestina Antiga. Além de estar rodeada por centros urbanos importantes, Nazaré estava à beira da *Via Maris*, caminho do mar que tinha início em Ptolomaida e cortava a Galiléia. Neste sentido, estava sujeita aos contatos e influências cosmopolitas facultados pelo comércio que circulava nesta estrada palestina.<sup>148</sup> Mas se de um lado, a hostilidade dirigida a Séforis e Tiberíades se relacionava especialmente ao âmbito político, por outro, não evitava as influências cosmopolitas.<sup>149</sup> Havia expressivo número de centros urbanos e aldeias espalhadas pela Baixa Galiléia, o que proporcionava alta densidade demográfica em relação ao restante do império e configurava um estilo de vida bastante urbanizado, caracterizado pela continuidade cultural entre campo e cidade. Segundo informações arqueológicas, a aldeia deveria ter algo em torno de 500 habitantes no começo do I século EC.<sup>150</sup>

O nome Nazaré pode não ter sido citado em nenhuma fonte fora do cristianismo, mas os seus camponeses viviam à sombra de uma importante cidade administrativa, no meio de uma rede urbana densamente povoada, numa relação de continuidade com uma tradição cultural helenizada.<sup>151</sup>

---

esteve envolvida em grandes enfrentamentos entre as lideranças políticas de Roma e as lideranças rebeldes judaicas. Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico*. pp.52-53. (Extraído do artigo de Hopkins, intitulado “The City Region in Roman Palestine”).

<sup>146</sup> Cf. SAFRAI, Ze’ev. *The Economy of Roman Empire*. London/New York: Routledge, 1994. p.22.

<sup>147</sup> Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico*. pp.52-53.

<sup>148</sup> Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico*. p.53.

<sup>149</sup> Cf. OVERMAN, J. Andrew. Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century. In: *Society of Biblical Literature* 27 (1988): 160-168; EDWARDS, Douglas R. First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee. Exploring the Archeological and Literary Evidence. pp. 169-182.

<sup>150</sup> Cf. HORSLEY, Richard. A. Nazaré e outras aldeias próximas a Séforis. p.102.

<sup>151</sup> CROSSAN, *O Jesus Histórico*. p.54.

Horsley, de acordo com o argumento elaborado por Crossan, sugeriu que a interpretação de Nazaré como aldeia exclusivamente judaica é uma orientação “essencialista”: “Para compreender a dinâmica da antiga sociedade galilaica é necessário abandonar os paradigmas essencialistas para os quais os remanescentes materiais de Nazaré e de outras aldeias parecem impenetráveis, e em vez disso concentrar-se nas relações político-econômicas históricas”.<sup>152</sup>

As descobertas arqueológicas têm demonstrado que havia reciprocidade e continuidade econômica e cultural entre aldeias e cidades da Baixa Galiléia profundamente urbanizada no I século. Os centros urbanos ligados ao Ocidente de língua grega e atmosfera cosmopolita exerceram influências culturais dominantes sobre aldeias como Nazaré, Cafarnaum e Caná, de modo que a interferência romana não encontrou empecilhos derradeiros.<sup>153</sup> De um lado, as aldeias necessitavam do comércio e da segurança que o império fornecia, de outro, as cidades dependiam do sustento que provinha das pequenas cidades e aldeias.<sup>154</sup> De todo modo, é necessário compreender que o relacionamento estrutural entre cidades grandes como Séforis e Tiberíades e as aldeias em redor era de cidade dominante sobre vilarejos tributários e dominados. Mas isso não impedia que camponeses conhecessem a realidade dos centros urbanos, que eventualmente freqüentassem teatros e tecessem suas críticas quanto ao estilo de vida dos mais ricos. Neste ponto, se inserem as críticas presentes nos sinóticos, registros precários mais indicativos do ponto de vista dos camponeses sobre as cidades (Lc/Q 14:16-24; Mc 6:17-28; Lc/Q 7:25; Mt 5:25-26; Lc 12:57-59 e Mt 10:17-19).<sup>155</sup> Tais relatos enviesados pelos autores a fim de enfatizarem as intenções de proclamação de Jesus, se lidos inversamente, servem à explicitação das relações entre judeus e império, bem como das representações e metáforas usadas dão idéia de como homens e mulheres interpretavam a ordem imperial.

No evangelho de Mateus há referências relacionadas ao império que subentendem crítica e reprovação do domínio exercido por Roma. A intertextualidade

---

<sup>152</sup> Cf. HORSLEY, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. p. 103.

<sup>153</sup> Cf. MEYERS, Eric M; STRANGE, James F. *Archeology, the Rabbis, and Early Christianity. The Social and Historical Setting of Palestinian Judaism and Christianity*. Nashville: Abingdon, 1981. p.59.

<sup>154</sup> Após o período do Segundo Templo, a segurança contra invasões passou a ser responsabilidade do Estado, mas habitações individuais tinham de defender-se contra bandidos. Cf. SAFRAI, Ze'ev. *The Economy of Roman Empire*. p.40

<sup>155</sup> Cf. HORSLEY, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. pp.110-111.

presente nestes estratos também é evocada do material da Bíblia Hebraica e retoma, principalmente, as memórias de profetas como Isaías que bradaram contra Babilônia.

Os versos introdutórios desse material fazem citações de Isaías 7—9. A primeira ocorrência está Mt 1:23 que evoca Is 7:14: “*Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel*”. A segunda citação pode ser verificada em 4:15-16 que cita Is 8:23—9:1. Nesta ocasião, ao voltar de Cafarnaum Jesus declarou em 4:15 a expressão “Galiléia das nações” (Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν). O termo *ethnōn* (ἐθνῶν, substantivo genitivo neutro no plural, derivado de ἔθνος) geralmente é interpretada como “povo” ou “nação” (cf. Lc 7:5), mas também pode designar não-judeus: “gentios”, “nações”, “estrangeiros” (cf. Rm 15:10-11). A expressão Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν poderia ser traduzida como “Galiléia sob as nações”, pois o genitivo subentende a relação de soberania dos romanos-gentios sobre os judeus. Assim sendo, Mateus teria feito menção ao fato de que a Galiléia estava sobre o domínio de estrangeiros. Segundo a narrativa, esta declaração antecedeu o início do ministério de Jesus, quando Mateus relatou: “*A partir desse momento, começaram Jesus a pregar...*” (4:17). Neste ponto, o uso desta fórmula pela autoria parece um engenhoso recurso literário para pontuar a missão de Jesus: retomar o que era propriedade de Deus e restaurá-la segundo a tradição: “*Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa*” (Ex 19:5-6).

A expressão “Galiléia dos gentios” possibilitava a ligação entre a época em que esse território foi dominado pelos assírios (retratada em Isaías) e o período corrente em que o domínio era exercido por outros estrangeiros: os romanos. Ao evocar Isaías, a autoria construía o papel salvífico de Jesus que era livrar os judeus do domínio imperial romano, assim como o profeta havia previsto.<sup>156</sup> Segundo a narrativa mateana, o mundo controlado por Roma seria o mundo controlado por Satanás, com outras estruturas de poder, instituições e costumes diferentes dos judeus, portanto, impuros. Conforme a narrativa anterior sobre a tentação de Jesus no deserto (4:1-11), quando Satanás ofereceu a Jesus poder e domínio sobre o mundo que tinha à sua disposição. Nesta ocasião, Jesus recusou as três ofertas sedutoras, incluindo os reinos do mundo (βασιλείας τοῦ κόσμου) em todo seu esplendor (4:8).<sup>157</sup>

<sup>156</sup> Cf. CARTER, Matthew and the Gentiles. p.265.

<sup>157</sup> Para Schiavo, o combate entre Jesus e Satanás em Mt 4:1-11 e Lc 4:1-13 (Q) ressalta a vitória de Jesus antes da crucificação conquistada por meio da palavra proferida, sem o uso da espada. Por conseguinte, a

Na narrativa, as ofertas de Satanás indicavam seu poder sobre reinos e impérios do mundo e tal autoridade foi associada aos poderes imperiais romanos: “*Ora, se Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra si mesmo*” (12:26). De acordo com o evangelho, o reino de Satanás era formado por anjos (25:41), demônios (12:24) e filhos do maligno (οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, 13:38). Este reino estava situado no mundo (κόσμος) repleto da criação e dos seres humanos, realidades originadas unicamente de Deus (13:35; 24:21; 25:34). Contudo, este reino necessitava ouvir a boa nova de Deus (5:14; 13:38; 26:13) e reconhecer que precisava ser salvo do controle exercido por Satanás.

A descrição de integridade e senso de justiça atribuída ao Jesus mateano pode de fato ter sido inspirada em tradições apocalípticas de 4 Esdras e 2 Baruc, os quais declaravam que as verdadeiras bênçãos resultariam do Reino de Deus, imagens relevantes para a construção do ministério de Jesus. Por esta razão, o evangelho de Mateus descreveu a Galiléia segundo a metáfora da “ovelha sem pastor” (9:36), um território cujas lideranças não representavam os propósitos divinos, mas seus próprios interesses; em que os sacerdotes eram aliados do poder opressor (28:11-15).

Em função desta situação, o evangelho de Mateus apresentava Jesus conforme a profecia de Isaías, como aquele que se opunha ao império opressor por meio de ministério puro e como servo sofredor em nome de Deus (8:17, 12:17-21). O servo segundo a tradição de Is 42:1-4, 53:5 e 10—12 tomaria sobre si todo mal e repararia as perdas ocasionadas pelo império. À época de Isaías tratava-se do império babilônico e à época de Mateus, lia-se império romano. Jesus era este servo autorizado pelo Espírito a salvar oprimidos e proclamar a libertação, a vida e a justiça (κρίσιν) para as nações (12:18-21).

Seguindo as citações de Isaías, a narrativa mateana retratou a realidade de poder imperial vivida pela Galiléia e aldeias judaicas de seu tempo. As referências provavelmente identificavam-se com a realidade da audiência deste evangelho, oriunda de Antioquia e em desalinho com as orientações da Jerusalém sob domínio romano. Isaías oferecia três

---

vitória salvífica se deu em decorrência dos três ensinamentos de Jesus contrários às redes de Belial. Esta teria sido a batalha escatológica largamente documentada pela literatura mítica: Satanás, com domínio sobre firmamento e terra *versus* Jesus, com autoridade relegada pelo criador supremo. Nesta narrativa, três elementos declaravam o poder de Satanás: 1) o poder político militar, 2) o poder religioso (Templo) e 3) o poder da popularidade (em função da fome). 4 Esdras 13, Baruc e Apocalipse de João seriam narrativas comparáveis à tentação de Jesus descrita em Mateus e Lucas. Cf. SCHIAVO, Luigi. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus. A Derrota de Satanás na Narrativa da Tentação (Q 4:1-13)*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2002.

perspectivas sobre o poder imperial: 1) Deus se opunha ao império (Is 7:19,16; 8:1-4); 2) Deus poderia punir o povo pecador por intermédio do império (Is 7:17-25; 8:5-15); 3) O castigo não duraria a eternidade, pois Deus salvaria seu povo (Is 9:1-7). Mateus propunha que a salvação para Israel era Jesus e que este povo deveria viver de acordo com a ética que Jesus havia proclamado, segundo as Escrituras Sagradas. Neste sentido, o material evocado de Isaías permitia certas analogias e evocações da história judaica que a autoria empregava como quadro plausível de interpretação para os eventos correntes.<sup>158</sup> O contexto de domínio imperial, a querência de salvação e a conquista da terra eram temas que permeavam o lastro histórico do povo israelita e que na versão mateana, a nova história de Israel, foram revitalizadas. As narrativas fundantes de Dt 3:20, 25, Js 1:15, 22:4 e 24:8 constituíram as fontes para a redação deste evangelho.

Para Carter, a linguagem empregada pela autoria mateana desfilava termos de cunho tipicamente políticos. A autoria associava Satanás a Roma e suas devoções às divindades *Júpiter* e *Nike* (Vitória ou *Fortuna*), a deusa da sorte.<sup>159</sup> Na história de Israel essas associações entre o Maligno e os impérios opressores com suas divindades não eram novidade, conforme se verifica em Dn 10:20-21, 12:1; 1 En 48:8, 54:6, Is 7—9, 1:23 e 4:15-16. Jesus teria se oposto a esta situação de opressão e sua proclamação da *basiléia thou ouranou* declarava o verdadeiro senhorio da terra e céu (6:9-10). Este conflito narrado pelo evangelista compunha o quadro de referências sócio-culturais em que a audiência vivia e em que transcorreu o ministério de Jesus.<sup>160</sup>

No âmbito das relações políticas, da desigualdade e dos disparates sociais que o governo imperial originou, a autoria mateana se opunha à elite romana e aos seus aliados locais que desfrutavam de melhores condições de sobrevivência. “À margem”, a maioria era submetida às altas taxas de impostos, aluguéis altos, alimentação precária, injúrias pessoais, doenças, trabalho pesado e outras péssimas condições de vida descritas por Rodney Stark. Segundo este autor, essas condições miseráveis eram impostas àqueles que não pertenciam às elites romanas e oligarquias judaicas servis: “Antioquia [era] constantemente exposta a imundície, saneamento pobre, água contaminada, superlotação,

<sup>158</sup> Cf. CARTER, Matthew and the Gentiles. p. 265.

<sup>159</sup> A deusa da “Fortuna” era uma divindade romana que concedia “os bens valorizados no período clássico: o poder, a honra, a riqueza ou a glória”. Para que a deusa fosse conquistada era necessário *vir* (virtù), virilidade. Aqueles que a seduziam, isto é, conquistavam seus favores, eram favorecidos com fortuna. Cf. WFFORT, Francisco C. (org). *Os Clássicos da Política*. Vol. I. São Paulo: Ática, 2004. p.22.

<sup>160</sup> Cf. CARTER, Matthew and the Gentiles. p.267.

doenças contagiosas, alimentação inadequada, conflitos étnicos, crimes e catástrofes tais como incêndios e inundações”.<sup>161</sup>

Nesta perspectiva, os encontros entre os “dispensáveis”, os “indigentes” da Galiléia e Jesus denunciavam este quadro caótico delineado pela redação mateana por meio das perversões, doenças, possessões demoníacas que “freqüentemente apareciam [no evangelho] em situações de opressão e dominação colonial”. O evangelho, portanto, classificou o Império Romano como diabólico e contrário ao propósito divino.<sup>162</sup> Para Carter, os eventos narrados por Mateus visavam a restaurar o mundo gentílico do domínio romano. As curas de Mt 8—9 foram perpetuadas pelos discípulos segundo orientação expressa em 10:7-8. Os exorcismos de Jesus declaravam que o reino de Deus superava o reino de Satanás (12:28) e recuperava as perdas sofridas, em antecipação à vitória final (25:41). Assim, as imagens selecionadas por Mateus evocaram conscientemente a visão de Isaías no Monte Sião sobre o estabelecimento do reino de Deus, quando as nações viriam experimentar banquetes e curas (Is 25:6-10 e 35:5-6).

Deste ponto de vista, a cena do julgamento e da condenação se dirigia a judeus e gentios (25:31-46; 24:27-31 e 12:41-42). Conforme a tradição evocada de Isaías, Deus transformaria o sofrimento em estado de liberdade e acabaria com a escuridão imperial, tal como Isaías falou em sua época (Is 42:7, 43:1—45:1).

Finalmente, para Carter, a “missão de anúncio do Reino de Deus é lançada em termos que envolvem muito mais que a conversão individual dos gentios, depara-se com os interesses imperiais e sociais dos gentios dominantes, o Império Romano e seus aliados em Jerusalém... [Jesus] é comissionado a proclamar o propósito de Deus para as nações (...)”. Isso implica que todas as ações de Jesus teriam sido executadas com a finalidade realizar essa missão.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> “(...) describes the miserable conditions of the non-elite members of a city like Antioch constantly exposed to filth, poor sanitation, contaminated water, overcrowding, contagious diseases, inadequate food supply, poor nutrition, ethnic conflicts, crime and catastrophes such as fire and flooding”. STARK, R. *Urban Chaos and Crisis*. In: *The Rise of Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1996. pp. 160-261.

<sup>162</sup> “Galilee under Gentiles is for a many people of immense poverty, sickness, shortage of adequate food, and demoniac possession that often appears in situations of oppression and colonial domination”. Cf. CARTER, Warren. *Matthew and the Gentiles*, p. 268.

<sup>163</sup> “Jesus’ mission of announcing God’s empire, cast in terms that involve much more than the conversion of individual Gentiles, collides with the imperial and societal interests of the dominant Gentiles, the Roman empire and its Jerusalem allies ... He is commissioned to proclaim God’s purposes for the nations, and to bring those purposes to victory for Jew and Gentile.” Cf. CARTER, Warren. *Matthew and the Gentiles*, p.272.

Ao nível da redação mateana, a atitude de enfrentamento assumida por Jesus não coaduna com a interpretação “despolitizada” segundo a qual Pilatos teria se evadido da decisão quanto ao destino do nazareno (27:11-26). Tal abordagem ignora a constituição do mundo imperial romano, de sua liderança e de seus aliados interessados em manter os privilégios cedidos por Roma. Assim, quando Jesus foi transferido (27:1-2) das mãos da elite de Jerusalém (aliados do governo) para as mãos de Pilatos, não se tratava somente de mera transferência de decisão de judeus religiosos para a decisão de um governante secular. Era a transferência de decisão de um grupo de líderes para outro. Logo, havia colaboração entre as partes com o objetivo de manter alianças e *status* de ambos os lados. A decisão de Pilatos estava relacionada ao intento de conservar o respeito de seus aliados. Jesus foi acusado de ameaçar a ordem judaica e o Templo, base do poder sócio-econômico da elite de Jerusalém, e declarado culpado de blasfêmia equivalente à traição (26:61-66).<sup>164</sup>

Há interpretações que versam sobre “romanização” ou “helenização” da Palestina, dominação imperialista, êxodo rural e multiculturalismo nas origens. Frequentemente tais abordagens que vitimizam grupos sociais minoritários no Mediterrâneo Antigo têm demonstrado certa limitação no que diz respeito à análise da complexidade social e cultural deste período. Não negamos que historicamente tenha havido um domínio político e cultural a partir de Roma, tampouco que regiões agrícolas tenham sido empobrecidas com taxações e tributos. A questão é que nos interstícios das relações sociais entre romanos, judeus e outros estrangeiros, as trocas simbólicas se deram de forma dialógica, autônoma e criativa, nem sempre caracterizada pela dominação do império. Isto implica que a leitura que prevê nestas pequenas cidades, aldeias e vilarejos um aspecto de fechamento e resistência ao domínio imperial, quase que revolucionária, negligencia o comportamento autônomo e subversivamente criativo dessas comunidades nas suas relações cotidianas. Para usar uma categoria analítica moderna e caracteristicamente brasileira, no âmbito das relações sociais desses pequenos agrupamentos, as influências e interferências político-culturais externas deveriam ser antropofagicamente deglutidas e transformadas em novas e criativas expressões culturais.

Sob estas condições, o domínio colonizador materializado na pérfida imagem de Roma constituía um dos adversários da autoria mateana. Mas, ao contrário da perspectiva de Carter que interpretou a redação mateana como contínuo esforço em

---

<sup>164</sup> Cf. CARTER, Warren. *Pontius Pilate. Portraits of a Roman Governor*. Collegeville: Liturgical Press, 2003. pp.1-54; 75-99.

direção à salvação da Galiléia dos gentios, parece mais provável que este documento tenha sido elaborado como crítica à sujeição das elites locais ao Império. Se de um lado, Carter destacou a opressão imperial sobre territórios judaicos, de outro, negligenciou as mesmas evidências ao forçar a interpretação de que o evangelho teria valorizado a fé gentílica. Este argumento é pouco confiável visto que dos encontros entre “dispensáveis” e Jesus, apenas em alguns figuraram personagens identificados como não-judeus (como o caso da mulher cananéia e do centurião). Neste sentido, de fato Roma pode ser considerada adversária da autoria-mateana, conquanto fosse contra-senso concordar com a hipótese sobre o interesse mateano na conversão sistemática dos gentios. O evangelho de Mateus foi redigido conforme expectativas de um grupo que pretendia fidelidade à Lei e, neste intento, admitia a presença gentílica desde que sob obediência aos preceitos da Lei devidamente interpretados por Jesus, isto é, segundo a exegese mateana.

Provavelmente, a classificação de Roma como adversário (até força maligna) estivesse relacionada à necessidade dos ouvintes mateanos de delimitar fronteiras que os diferenciasses dos romanos, dos estrangeiros e, em geral, dos gentios que transitavam livremente pelas estradas e rotas comerciais que circundavam as pequenas cidades, aldeias e vilas de judeus. Já que tais limites não poderiam ser demarcados apenas por intermédio das diferenças étnicas (dadas as condições da vida no Mediterrâneo Antigo), a progressão do império colonizador e a inexistência de linhas demarcatórias entre civilizações e territórios, a diferenciação e o estabelecimento de fronteiras entre os grupos sociais se dava primordialmente pela valorização da cultura, das tradições e das crenças ancestrais. Nisto, se evidencia o evangelho de Mateus, pois construiu sua narrativa fundante a partir das próprias imagens, memórias e histórias relacionadas a Israel à luz do contexto político e religioso imperial. Isto significa que, ao demonizar “o outro” (entendido como Império Romano) e negá-lo, o grupo social que formava a audiência de Mateus buscava valorizar as crenças, os costumes e as tradições religiosas que constituíam o seu sentido de unidade e de pertença, em oposição ao que era romano, opressor e não-judeu. Por esta razão, a autoria mateana recorreu frequentemente às citações da Bíblia Hebraica. O esforço, contudo, não satisfaz às lideranças religiosas judaicas reconhecidas pelo império e desta discordância, salientamos outro importante adversário de Mateus ao nível histórico e literário.

#### 1.4.2. *Fariseus, escribas e saduceus: elites locais e adversárias de Mateus*

A dependência explícita do material mateano em relação à Tora, embora dotada de intenção exclusiva e de fidelidade às mais antigas tradições, não coadunava com a interpretação tradicional promovida pelas lideranças judaicas reconhecidas, que reclamavam proeminência na exegese da Lei. Ao nível literário e de modo livre, Mateus tomou para si e re-significou a história de Israel, a Lei e as práticas de pureza judaicas. Ao nível histórico, a deformação da tradição teria iniciado com Jesus de Nazaré e sua interpretação da Lei. Exegese esta que gerou conflitos com saduceus, escribas e fariseus: lideranças judaicas autenticadas pelo Império Romano, que serviam às autoridades romanas e constituíam as elites locais na Galiléia, Jerusalém e outras cidades e vilarejos próximos.

Podemos definir tais elites judaicas da seguinte maneira: 1) Fariseus: tipo de seita do judaísmo que formava um grupo poderoso e de liderança religiosa. Este grupo também se caracterizava pelo poderio político e potencial intelectual, embora fosse um movimento leigo que concorria com os sacerdotes. 2) Saduceus: geralmente compreendidos como “fronteiriços”, isto é, espécie de classe governante, com chefes de sacerdotes e “altos” funcionários, de famílias ricas de Jerusalém. 3) Escribas: grupo profissional de classe média. Entretanto, estas classificações em função de sua característica sintética não contemplam a complexidade peculiar de cada grupo e os enquadram de forma insatisfatória em categorias como seita, escola, classe alta, liderança leiga e outras. Segundo Saldarini, a “identidade social dos fariseus e dos saduceus é mais amplamente baseada em fatores e interesses políticos, econômicos e sociais, com os quais suas crenças religiosas estão inextricavelmente unidas”.<sup>165</sup>

Fariseus, escribas e saduceus, pensadores e líderes, constituíam parte da sociedade judaica e de movimentos sociais desde 200 AEC a 100 EC. Os líderes judaicos eram o sumo sacerdote e o chefe dos sacerdotes, os anciãos e os notáveis, chefes de famílias e personalidades proeminentes em âmbito local e nacional. Estes líderes eram assistidos por “servidores de famílias” que abrangiam “burocratas, soldados e funcionários associados aos hasmoneus, aos herodianos e aos romanos, bem como os funcionários do Templo e oficiais ligados aos chefes dos sacerdotes.” Entre os tais “servidores das famílias”

---

<sup>165</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp.15-16.

é que se identificam os escribas e os fariseus. Os saduceus formavam um grupo que pertencia à classe governante.<sup>166</sup>

Alguns estudos sobre lideranças judaicas se dividem quanto à apreciação dos grupos principalmente em relação à procedência e engajamento sócio-político. Talvez porque os estudos sobre fariseus, escribas e saduceus disponham de poucas fontes claras, materiais e vestígios confiáveis. Sabe-se que o estudo de tais grupos deve considerar que materiais como os do Novo Testamento são enviesados por descrições preconceituosas e obscuras. Uma opção de fonte seria os escritos rabínicos, ainda que estes últimos sejam datados de séculos posteriores e não tenham intenção histórica. Esta opção argumenta que os rabinos do II e do III séculos EC eram derivados dos fariseus. Todavia, segundo Cohen, esta hipótese é improvável pela própria escassez de documentos, pois os autores tanaíticos não se identificavam como fariseus e a literatura rabínica quanto ao gênero, à datação e às tradições colecionadas (coleções midráshicas, Talmude, Michná e outras) diferiam grandemente das informações disponíveis.<sup>167</sup>

Outro estudioso, Jacob Neusner, publicou pesquisa acerca dos fariseus com ampla elucidação quanto aos temas legais de interesse deste grupo. Todavia, caracterizou-os como apolíticos não considerando a participação da religião nos âmbitos sociais e políticos do mundo antigo.<sup>168</sup> Por sua vez Ellis Rivkin estudou os fariseus a partir de Josefo e fez amplo uso de fontes rabínicas para lançar luz sobre este grupo. Basicamente, o autor sugeriu que os fariseus tinham sido sábios que controlavam o judaísmo, a despeito das autoridades locais.<sup>169</sup> Apesar de tais abordagens serem respeitadas pelo fino trato das fontes, elas têm sido revisadas e até criticadas em alguns pontos. Em especial, no que diz respeito à aproximação do grupo das fontes rabínicas e à despolitização dos fariseus e grupos similares. A pesquisa mais recente tem se voltado para a relação política desses grupos com o contexto político imperial.

Na Antiguidade, a religião se encontrava “incrustada” na estrutura política e social da comunidade. Ela não era fruto da escolha pessoal de um indivíduo (opção própria da modernidade). Porém, a participação em outros cultos e religiões era aceita desde que práticas e crenças da religião “oficial” permanecessem verificáveis cultural e socialmente.

---

<sup>166</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p. 16.

<sup>167</sup> Cf. COHEN, Shaye J. D. The Significance of Yavneh. Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 36-41.

<sup>168</sup> Cf. NEUSNER, Jacob. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. Leiden: Brill, 1971.

<sup>169</sup> Cf. RIVKIN, Ellis. *A Hidden Revolution. The Pharisees Search for the Kingdom Within*. Nashville: Abingdon, 1978.

Grupos como saduceus e fariseus não se movimentavam à parte da sociedade, pois detinham funções cúlitas e religiosas que lhes facultava exercer poder na sociedade política na forma de pequenos centros ou microestruturas. Saduceus, escribas e fariseus se dedicavam ao controle da sociedade judaica, em decorrência do *status* de que gozavam relativamente independente de Roma. Tais grupos possuíam certa autonomia política para gerir a sociedade mediante a formulação de cânones, escolas de interpretação de textos sagrados e organizações educacionais que visavam a reunir as tradições de outros grupos, clãs e famílias locais à tradição mais ampla da sociedade. Essa produção e manutenção de conhecimento, portanto, era ordenadora e servia tanto ao propósito romano de domínio e controle, quanto ao foco das lideranças judaicas que era manter uma unidade (questionável) de Israel. Neste sentido, ser “judeu era fazer parte da sociedade judaica, o que incluía cultura, comportamento, culto, identidade com o povo e com a terra etc. Aqueles que discordavam das autoridades do Templo, como a comunidade de Qumran, achavam-se ainda dentro das fronteiras sociais do judaísmo e com uma influência que deve ser considerada”.<sup>170</sup>

Por conseguinte, esses grupos poderiam ser entendidos como partidos políticos, microorganismos de poder que pretendiam manter a unidade religiosa e cultural de Israel, que eram favorecidos como elites judaicas pelo Império Romano e que, portanto, representavam o “braço” do Estado romano na tentativa de impor ordem nas regiões judaicas conquistadas pelo império.

Como dito, no período romano os judeus na Palestina viviam em uma sociedade agrária e faziam parte de um império parcialmente comercializado. Havia sob o domínio do império muitas sociedades organizadas, métodos eficientes de cultivo da terra, provável excedente, classe dominante organizada e centralizada. Havia hierarquia rígida e desigualdade acentuada. As sociedades agrárias tinham como característica a presença de duas grandes classes: uma classe de camponeses que produziam e sustentavam o funcionamento da sociedade e uma pequena elite que vivia à custa dos agricultores e os protegia das agressões externas. Conseqüentemente, a elite sobrevivia na medida em que subtraía excedente dos camponeses por meio dos impostos e das taxações. Segundo este esquema de análise, os camponeses deveriam ter suas colheitas taxadas entre 30 a 70%.<sup>171</sup> Considerando a categoria classe social a partir das relações sociais e econômicas que lhe

<sup>170</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp.17-18.

<sup>171</sup> Cf. LENSKI, Gerhard. *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw, 1966. pp. 117-118, 142-176.

subjazem, a divisão da sociedade em camadas, nas sociedades antigas, passava por três processos relacionados à distribuição de recursos, à formação de subpopulações e à classificação das mesmas. Dentre os recursos anunciados destacavam-se “riqueza material”, “poder” e “privilégio” como marcas distintivas entre as classes e que caracterizavam as sociedades agrárias.<sup>172</sup>

As classes governantes não se dedicavam ao trabalho agrícola, visto que o trabalho manual não era considerado nobre ou privilégio. Para gerir o império e o bom funcionamento das sociedades reunidas, a classe governante dispunha de criados ou servidores que atendiam segundo papéis militares, políticos, administrativos, sacerdotais e judiciais nas cidades. Eles poderiam ser soldados, educadores, funcionários religiosos, artistas ou artesãos. Entre tais servidores encontravam-se os fariseus e os escribas, que desta forma não correspondiam a governantes, classe “média” ou camponeses. Antes, podem ser entendidos como grupo residual e dependente da classe governante.

Os fariseus enquadram-se perfeitamente bem na classe dos servidores como grupo religioso e como uma força política que interagia com a classe governante, influenciava muitas vezes a sociedade e às vezes obtinha poder. Os escribas, como burocratas, educadores e oficiais maiores e menores, também se encaixam na classe dos servidores. Os saduceus eram, conforme Josefo, membros da classe governante e da classe sacerdotal, assim como o eram alguns fariseus e escribas.<sup>173</sup>

Assim, nenhum desses grupos pertencia ao povo simples e iletrado, à classe dos camponeses ou outra classe inferior. Conforme essa divisão, o Império de Roma poderia ser classificado segundo nove grupos. As primeiras cinco classes ligadas ao nível superior eram formadas pelo soberano, classe governante, servidores, comerciantes e grupo sacerdotal. As quatro classes restantes e inferiores eram formadas pelos camponeses, artesãos, impuros e dispensáveis.<sup>174</sup> É importante notar que tais designações, entretanto, não circunscrevem a dinâmica das relações políticas, econômicas e sociais das sociedades antigas e, em especial, nem mesmo das sociedades sob o domínio romano. Tampouco explicitam a complexidade característica da sociedade judaica em Roma. Trata-se tão

---

<sup>172</sup> Cf. TURNER, Jonathan. *The Structure of Sociological Theory*. Homewood: Dorsey Press, 1978. pp.59-63.

<sup>173</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p.54.

<sup>174</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp. 53-54.

somente de categorias analíticas que oferecem modelos para a compreensão do movimento da história naquele período.

Para Saldarini, os fariseus se inseriam na classe dos servidores, visto que desempenhavam funções religiosas, políticas e educacionais:

Dada a influência junto ao povo e a ânsia por influência e poder no governo judeu, não poderiam ser pobres camponeses ou artesãos urbanos que dedicavam todo o seu tempo a produzir o bastante apenas para a subsistência. É provável que os fariseus fizessem parte da classe dirigente como servidores de alguma forma dependentes dos ricos e poderosos que controlavam a maior parte do excedente da sociedade.<sup>175</sup>

No entanto, a compreensão de fariseus, escribas e saduceus necessita de esclarecimento também quanto à rede de relações sociais na qual estavam imersos. Como visto, as relações no mundo antigo estavam vinculadas a valores e códigos tais como parentesco, amizade, patronagem, normas de comportamento, prestígio e honra. Estas relações definiam, ao mesmo tempo, o lugar dos indivíduos dentro da sociedade e suas próprias noções de identidade. Portanto, tais códigos normativos não prescritos mas operantes na dinâmica das relações sociais, configuravam os parâmetros que nomeavam, classificavam e ordenavam a sociedade. Entre judeus, estes códigos eram acrescidos, ainda, pela lógica do Pentateuco, que embora não escrito na forma de documento disponível, operava como legislador na sociedade judaica. Fariseus e escribas, neste sentido, eram importantes “guardiões” de tal código e da tradição que subjazia a esse sistema interpretativo.

Saldarini considerou a imagem de escribas, fariseus e saduceus à luz da documentação dos evangelhos e reconheceu como prioritário o relato marcano. Tendo em vista a interdependência dos evangelhos, analisou esses partidos conforme o conjunto Marcos e Mateus. Neste último, admitiu que a imagem desses grupos seria menos distinta e atribuiu essa característica ao fato de que Mateus seria uma revisão de Marcos com interesses literários e teológicos próprios. Em todo caso, fariseus, escribas e fariseus eram

---

<sup>175</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p. 56.

reconhecidos como partidos aliados de outros grupos de lideranças judaicas palestinas como os chefes dos sacerdotes, os anciões e os herodianos.<sup>176</sup>

Em Marcos, os fariseus e os escribas eram os opositores de Jesus na Galiléia; os chefes dos sacerdotes, escribas e anciões eram adversários de Jesus em Jerusalém e os saduceus apareceram apenas uma vez. Saldarini sugeriu que a audiência de Marcos era de origem gentia e não familiarizada com o judaísmo. Os fariseus apareceram apenas cinco vezes em Marcos e em circunstâncias de conflito com Jesus (Cf. 2:18; 2:24; 3:2; 8:11, 15; 10:2). Escribas e fariseus foram mencionados juntos em duas ocasiões de conflito com ele (Cf. 2:16; 7:1, 15). Os fariseus foram ligados ao herodianos em duas ocasiões de assuntos políticos (Cf. 3:6; 12:13). Sobre os escribas destacam-se sete citações exclusivas (Cf. 1:22; 3:22; 9:11 e 14; 12:28, 32; 12:35 e 28) e cinco citações onde apareceram ligados aos chefes dos sacerdotes e aos anciões (Cf. 8:31; 11:27; 14:43; 14:53; 15:1).<sup>177</sup>

Neste evangelho, os fariseus apareceram predominantemente na Galiléia. Eles se aliaram aos herodianos (3:6) e escribas (2:16) contra Jesus. Este argumento, entretanto, não exclui a possibilidade de fariseus terem atuado em Jerusalém, conforme relata Josefo. Os escribas foram descritos na Galiléia e em Jerusalém. Apareceram como grupo instruído e atuante em grandes centros. Do modo como foram descritos nas narrativas de Marcos, aparentemente, seus ensinamentos tinham grande repercussão na Galiléia e eram reconhecidos como autoridades pelo povo. Em várias situações, o ensino de Jesus foi contrastado ao dos escribas (1:22). As informações dão conta de que eram ativos e circulavam entre Galiléia e Jerusalém (Cf. 2:6; 3:22; 7:1, 5; 2:16; 9:14). As discussões entre fariseus, escribas e Jesus se davam em torno dos temas jejum (2:18), observância do sábado (2:24 e 3:2), divórcio (10:2), purificação das mãos (7:1), comensalidade (2:16) e autoridade de Jesus (8:11). Fariseus e herodianos teceram aliança política explicitamente contrária a Jesus (3:6) e o colocaram à prova (12:13), expressando sua característica política e intenção de controle legal e social sobre “as práticas e opiniões sociais da comunidade”.<sup>178</sup> Tratava-se, portanto, de um embate político e intelectual que disputava a autoridade e o poder de influência sobre os comportamentos e as mentalidades dos judeus-cristãos.

Jacob Neusner sugeriu que tais controvérsias eram características do I século e que a ênfase que recaía sobre as questões de pureza interna e externa refletiam a

<sup>176</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p. 158.

<sup>177</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp. 159-160.

<sup>178</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp.160-162.

importância que atribuíam ao tema da pureza. Por conseguinte, era discussão contemplada pelo programa que teriam elaborado para o judaísmo desse período. Neusner não considerou os fariseus como grupo político, mas como espécie de seita religiosa.<sup>179</sup> Para Jerome Neyrey, no evangelho de Marcos os fariseus correspondiam a certo grupo que defendia uma comunidade pautada pelas tradições relacionadas à pureza, visão esta que teria sido relativizada por Jesus nas controvérsias quanto à observância do sábado, ablução e alimentação.<sup>180</sup> Para Saldarini, os fariseus “lutavam pelo controle da comunidade”. Eles eram autoridades reconhecidas na região da Galiléia que ocupavam posições de destaque e concentravam influência e poder. Jesus, ao contrário, não disporia dessa caracterização de poder e privilégio, tendo em vista sua provável descendência comum, o que não o impediu de adquirir destaque fora de Nazaré, situação retratada pelo provérbio de Marcos (6:4): “*Jesus foi excluído da sociedade de sua própria cidade, mas continuou a obter novo status, honra e influência em outras cidades da Galiléia, mediante seu próprio trabalho e aqueles de seus seguidores*”. Isto teria provocado as discussões com fariseus e escribas.<sup>181</sup>

As polêmicas entre Jesus e escribas no evangelho de Marcos, em geral, recaíam sobre o tema do ensino. Mc 2:26 e 7:1, 5 colocaram em questão duas controversas práticas de Jesus: ele comia com cobradores de impostos e pecadores e seus discípulos não se purificavam antes das refeições. Essas polêmicas ressaltavam sobretudo o problema da comensalidade e da pureza ritual, temas de interesse primordial dos fariseus. Mas na narrativa de 1:22-28, quando Jesus ensinou na sinagoga, foi dito a seu respeito que ensinava com autoridade. Isto o colocava no mesmo nível de mestre comumente atribuído aos escribas, autoridades conhecidas pelo povo. Seguindo adiante, em 8:11 e 9:12-13, a respeito da vinda de Elias ensinada pelos escribas, Jesus afirmou que tal promessa havia se realizado. Em 12:36-37, Marcos complementou o ensino com a advertência quanto à necessidade de vigiar atentamente sobre a vinda do Messias. Apesar dos ensinamentos de Jesus destoarem quanto ao conteúdo dos ensinamentos dos escribas, a narrativa pressupunha a interpretação escriba como “normativa” e, deste modo, tornava-se o ponto inicial do debate.<sup>182</sup>

<sup>179</sup> Cf. NEUSNER, Jacob. *From Politics to Piety*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.

<sup>180</sup> Neste estudo, Neyrey empregou a análise de Mary Douglas a fim de explicitar como as regras de pureza servem à regulação do comportamento social, bem como o estabelecimento de limites para as sociedades. Cf. NEYREY, Jerome. The Idea of Purity in Mark's Gospel. In: *Semeia* 35 (1986): 91-128.

<sup>181</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p.164.

<sup>182</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp.164-165.

O destaque marcano quanto ao embate entre escribas e Jesus recaiu sobre sua autoridade e poder para ensinar, o que configurava a principal preocupação dos escribas (Mc 2:6; 9:14; 12:18). Mas o embate mais claro foi registrado em 12:38-40, quando Jesus os criticou pela pretensão de distinção social e econômica e por serem pretensiosos na oração. Por causa deste abuso de poder, eles seriam condenados. A narrativa marcana opôs Jesus, os destituídos do poder e rejeitados de um lado e, do outro, os escribas, que assumiam o posto de chefes de comunidades e aliados aos chefes de sacerdotes e anciãos. Estes grupos constituíam os “adversários” de Jesus (Mc 8:31; 10:33).

Sobre os saduceus sabe-se efetivamente pouco, visto que os evangelhos parecem pressupor o conhecimento das audiências a respeito deste grupo. A principal controvérsia entre Jesus e eles esteve relacionada à ressurreição, quando se colocou ao lado de escribas e fariseus pela defesa da ressurreição e agradou o escriba que acompanhava o debate (12:28).

Assim, no evangelho de Marcos a classe e o *status* social dos grupos judaicos, fariseus e escribas, estavam diretamente vinculados à disputa pela autoridade e poder para controlar as comunidades. A questão circundava primordialmente o temor quanto à desordem que um líder-mestre não autorizado, Jesus, poderia facultar com a influência sobre as classes inferiores. Neste ponto, escribas e fariseus mantinham interesses em comum. Os dois grupos conflitavam com Jesus a respeito dos ensinamentos e da interpretação da tradição: “os fariseus falam do sábado e das leis alimentares, enquanto os escribas discutem acerca da autoridade docente”.<sup>183</sup> A rivalidade se explica em função da busca pelo poder, pelo prestígio e pelo controle, âmbitos que os colocavam em franca oposição a Jesus.

No evangelho de Mateus, as aparições de grupos judaicos excederam as de Marcos. Fariseus e saduceus aparecem em Mt 7:7; 16: 1, 6, 11, 12, escribas e fariseus em 5:20; 12:38; 15:1; 23: 2, 13, 15, 23, 25, 27, 29, os chefes dos sacerdotes e escribas em 2:11; 20:18; 21:15, os chefes de sacerdotes, escribas e anciãos em 16:21, somente os escribas em 7:29; 8:19; 9:3; 13:52; 17:10 e os saduceus em 3:17.

A redação mateana privilegiou o aspecto teológico e dramático dos conflitos entre Jesus e tais grupos. Isto, em decorrência de seus propósitos particulares. Neste

---

<sup>183</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p.168.

sentido, três abordagens se destacam: 1) a visão de que Mateus reflete o conflito entre lideranças judaicas pós-70 e a comunidade mateana, 2) a redação de Mateus provém do conflito resultante da ruptura entre comunidade mateana e lideranças judaicas apegadas às tradições antigas e 3) a redação mateana destacou os conflitos entre Jesus e as lideranças judaicas como instrumento retórico e teológico a fim de identificar a comunidade cristã com Jesus e justificar sua contraposição ao judaísmo.<sup>184</sup>

Assim como em Marcos, em Mateus os escribas eram notórios pela prática de ensinar (Mt 7:29; 17:10). A polêmica se fundava na questão sobre quem teria direito de interpretar a tradição judaica, prática que, segundo os escribas, requeria preparo e para a qual, Jesus não teria autoridade (9:3). O atrito, portanto, focava a questão docente e a autoridade diante as pessoas simples. Para alguns comentaristas, em duas ocorrências Mateus sinalizou positivamente a respeito dos escribas (8:19 e 13:52) situações nas quais eles teriam reconhecido sinceramente que Jesus era alguém instruído e apto ao ensino. Decorre desta compreensão que em Mateus, os escribas configuravam certo grupo de mestres legítimos na sociedade judaica e cristã. Em geral, nas citações mateanas os escribas apareceram acompanhados de outros grupos judaicos, freqüentemente, chefes dos sacerdotes e fariseus. Em algumas passagens foram caracterizados como “membros letrados da comunidade” ou porta-vozes do judaísmo, todavia, com perfil político atenuado. Mateus identificou os líderes judaicos com chefes dos sacerdotes, anciãos e fariseus e, por vezes, substituiu os escribas, segundo a fonte Marcos, pelos anciãos (21:23; 26:3, 47; 27:1, 3, 12, 20; 21:23; 26;3).<sup>185</sup>

Embora reconheçamos que os escribas fossem autoridades judaicas legítimas, parece-nos que a redação mateana não relegou completa classificação positiva a este grupo. Em Mt 8:19-20, verificamos que o escriba foi relacionado à imagem de raposa. Neste caso, a ilustre personagem foi comparada ao animal astuto das antigas lendas campesinas, conforme o uso lucano (13:20), em que Jesus associou pejorativamente Pilatos à perspicaz raposa. Na passagem mateana, com exceção do primeiro candidato a discípulo de Jesus claramente identificado como escriba, os outros dois candidatos a discípulo não foram determinados. Esta lembrança, embora ressalte a presença escriba, não parece totalmente positiva. No v. 19 consta: “*veio a ele um escriba e disse-lhe: Mestre, seguirei-te onde quer que fores*” (καὶ προσελθὼν εἰς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ, Διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἔαν

<sup>184</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p. 171.

<sup>185</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp. 172-173.

ἀπέρχη). O escriba (εἰς γραμματεὺς) chamou Jesus de “mestre” (Διδάσκαλε). Mas neste contexto o título pode indicar tanto o reconhecimento quanto a instrução de Jesus ou, ainda, uma forma de provocação. A presença do “homem das letras” no meio da multidão pode não ser completamente estranha, visto que os partidos acompanhavam Jesus em seu trajeto ministerial e, em especial, os escribas transitavam entre as diversas camadas sociais em função de suas atribuições docentes. Mesmo assim caberia a pergunta: por que um escriba demonstraria o desejo de seguir Jesus? Por que reconhecia autoridade nos seus ensinamentos ou em razão de querer identificar algum lapso na pregação do nazareno?

O que verificamos na seqüência é que a resposta dada por Jesus na forma de dito de sabedoria não aparenta receptividade à manifestação do escriba. Ademais, a presença do escriba não poderia ser considerada positiva em Mateus, tendo em vista as ligações deste partido com os chefes dos sacerdotes e anciões, grupos distintamente reconhecidos pelas propriedades, favores e benesses obtidas de Roma. Os escribas eram funcionários religiosos letrados que compunham a classe dos servidores e, juntamente com sacerdotes e anciões, buscavam debelar o movimento de Jesus, identificado como perturbador da ordem. Desta forma, escribas desempenhavam “papel político subsidiário”, pois dispunham da autoridade de ensinar e formar para exercer controle sobre as castas inferiores. Eram necessários aos sacerdotes, aos anciões e a Roma, diferentemente dos fariseus. A caracterização dos escribas como oponentes de Jesus foi mais claramente descrita em Mt 16:21 e 20:18. Já na crucificação, em 27:41, Mateus os apresenta ridicularizando Jesus juntamente com os sacerdotes e anciões.

Para Saldarini, a redação mateana não distinguiu os escribas como grupo politicamente forte e contrário a Jesus. Antes, eram um grupo instruído e consultado pelos que estavam no poder. Em função desta participação, teriam alguma autoridade e controle na comunidade. Todavia, não seria uma força articulada com o intuito de conduzir Jesus à morte.<sup>186</sup> Saldarini, portanto, entendeu que o embate com escribas não era tão árduo quanto em relação aos outros partidos. O embate com os fariseus poderia ser considerado mais ácido, principalmente quando os conflitos envolviam a comensalidade e os rituais de pureza (Mt 9:11). A ocorrência em que se pode verificar maior tensão entre Jesus e tais grupos foi registrada em 23:2-3, quando “escribas e fariseus” foram denominados hipócritas. Nesta passagem, o autor atacou especificamente a incapacidade destes partidos de interpretarem e viverem adequadamente o judaísmo. Eles foram usados como ilustração

---

<sup>186</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp.174-175.

para indicar líderes arrogantes e vazios, em contraste com o que deveria ser a liderança submissa a Yahweh: exemplo de humildade (23:8-12).

No evangelho de Mateus, fariseus e saduceus foram apresentados como grupos conhecidos do judaísmo do I século. Ambos resguardavam diferenças quanto aos ensinamentos e suas prioridades. Os escribas, também opositores de Jesus, comporiam o grupo dos adversários por meio das alianças que contraíram com os primeiros, mas não de confronto direto. Apesar de não concordarmos com a posição que considera haver certa aceitação da autoria mateana em relação aos escribas, consideramos aceitável o argumento que enfatiza o interesse mateano em destacar o ofício de escriba, visto que este evangelho pretendia a posição de autoridade para interpretação da Lei. Juntamente com os fariseus, em Mateus os escribas foram representados como adversários fortes dos cristãos, principalmente no que concerne aos temas de pureza, de ensinamentos quanto ao sábado e de influência sobre as comunidades judaicas na Galiléia.

Ao contrário destes dois últimos, os saduceus foram pouco mencionados. Mateus os situou em Jerusalém, ao lado dos fariseus. Todos esses grupos, entretanto, eram diferentes entre si. Mas as diferenças não podem ser completamente identificáveis a partir da redação mateana. Não se pode afirmar se as informações mateanas se ampararam em conhecimento histórico confiável ou se decorreram exclusivamente do trato literário e de exigências teológicas. Todavia, a oposição de fariseus, escribas e saduceus a Jesus e seu movimento não pode ser negada, visto que ambos os lados buscavam “defender a sociedade judaica das diversas pressões políticas e sociais não-judaicas que a rodeavam”.<sup>187</sup>

Escribas, fariseus e saduceus se opunham a Mateus e seu grupo no nível histórico (das tradições sobre Jesus de Nazaré) e literário (da construção literária da narrativa), primordialmente, em função da defesa do que julgavam ser a correta interpretação da Lei e observância da tradição religiosa. Outro motivo igualmente relevante diz respeito à manutenção e ao controle das comunidades judaicas da Galiléia e cercanias. Os movimentos cristãos, especialmente o mateano, representavam forças contraditórias ao controle exercido pelas lideranças judaicas. Se no plano religioso isto se identificava nas polêmicas quanto à autoridade e legitimidade, no plano político, igualmente, a diferença na exegese era temível. Caso o fortalecimento dos ensinamentos cristãos se verificasse, além do poder das lideranças de Jerusalém se encontrar na possibilidade de ser questionado, os

---

<sup>187</sup> Cf. SALDARINI, *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. p.185.

privilégios, os favores e as benesses dirigidos às elites judaicas poderiam ser perdidos. Além disto, o quadro de relações sociais que conferia sentido aos judeus antigos e que era pautado pela hierarquia e pela patrilinearidade se desconfiguraria. Ante à hipótese deste cenário, a provável projeção desses grupos era de desordem, descontrole, perda de sentidos e desmantelamento das tradições religiosas judaicas.

Esses grupos eram os principais adversários de Mateus e de sua proposta de “recontar” a história de Israel à luz de Jesus e “re-interpretar” a Lei considerando outros grupos que não apenas os judeus. Portanto, a comunidade, a autoria mateana, sua interpretação da Lei e de Jesus encontravam-se cercadas por pelo menos três frentes de debatedores: 1) de um lado os adversários internos do judaísmo, os escribas, fariseus, saduceus, chefes dos sacerdotes e anciãos; 2) de outro lado, Roma e suas autoridades pagãs e, finalmente, 3) os ingressantes no movimento cristão (judeus, judeus helenizados, estrangeiros). Aos primeiros, a redação necessitava comprovar seu compromisso com as memórias ancestrais, as tradições religiosas e os costumes judaicos. Essa comprovação era necessária a fim de legitimar seu *status* judaico e fortalecer a identidade sócio-cultural do grupo em oposição à Roma, império pagão que avançava sobre a cultura e tradição judaicas. Aos terceiros, Mateus precisava (1) estabelecer a importância da Lei, conforme a expectativa da audiência judaica; (2) rememorar a tradição e restabelecer elos de sentido, de acordo com a adesão de judeus helenizados e (3) para os estrangeiros, a redação visava a apresentar a “boa-notícia”, laboriosamente, combinando os elementos da tradição judaica aos sentidos religiosos e práticas estrangeiras.

Isto significa que a fonte Mateus conjuga tremendo esforço e habilidade literária para contar a história de Jesus, reforçar a tradição judaica do cristianismo e, ao mesmo tempo, arregimentar os ingressantes no cristianismo conforme o quadro de referências religiosas e culturais do judaísmo antigo. Alusões e referências se somavam a esse fundo de intertextos, a nova “teia de sentidos” (religiosos, políticos, sociais e culturais) que se impunha com o domínio imperial proporcionada pela abertura à helenização.

## 1.5 Conclusão

Neste capítulo, buscamos evidenciar que a redação mateana, embora admita o caráter misto de sua audiência, exclui gradativamente o que não se acomoda às noções de pureza herdadas da tradição religiosa judaica. A autoria deste evangelho tomou como paradigmas de sua proclamação admonitória a história de Israel, suas memórias e leis

norteadoras, o que fez tecendo intertextualmente evocações míticas, Pentateuco, palavras dos profetas e lembranças de lugares, de crenças e de costumes judaicos.

Conforme propomos, o evangelho de Mateus provavelmente teve lugar na região da Antioquia da Síria ou região próxima, espaço geográfico que favoreceu efetivas trocas políticas e culturais entre judeus e outras etnias dominadas pelo Império Romano, e a multiplicidade do grupo de Mateus – constituído de judeus, judeus helenizados e gentios –, que trazia consigo diferentes expectativas acerca da salvação e do Reino dos Céus. A autoria, portanto, procurou nos interstícios da redação responder positivamente às questões dos judeus que se aproximavam dos ensinamentos de Jesus, mas também dos judeus helenizados que aderiam ao movimento do nazareno e dos estrangeiros que demonstravam simpatia pela fé e princípios cristãos. Isto implica que ao nível literário, Mateus empregou recursos retóricos amplamente difundidos pela cultura helênica como forma de causar identificação com este grupo que se aproximava dos ensinamentos de Jesus.

Paralelamente ao crescimento da comunidade, também as críticas feitas pelos adversários do grupo de Mateus se evidenciavam justamente em função da adesão de estrangeiros à mesma. Dentre as controvérsias promulgadas, acusavam a comunidade cristã de Antioquia de desrespeitar importantes preceitos da Lei relacionados aos rituais de pureza, ao Sabbath, à alimentação e a outros costumes. Por conseguinte, ela não poderia ser de tradição judaica. Por outro lado, a audiência mateana declarava fé numa única divindade, portanto, não poderia ser de tradição grega ou romana. Embora respeitasse os ditames de Roma, não se submetia completamente ao padrão helênico, pois guardava a Torá interpretada por Jesus. Esta inadequação explicitada principalmente no conflito de interpretações da autoria mateana com as lideranças religiosas judaicas, que se autodenominavam guardiões da Lei, favoreceu a redação autônoma e criativa deste evangelho. Assim, se de um lado a audiência mateana constituía o público principal da redação (e isso se verifica no trato de temas teológicos e religiosos), do outro, a redação também se destinava ao embate com lideranças judaicas que interpelavam a comunidade nos planos: 1) das leis mosaicas e rituais de pureza (com fariseus e saduceus) e 2) dos ensinamentos e tradições judaicas (com escribas).

De posse dos mitos de origem judaicos identificados no Gênesis, das prescrições do Deuteronômio e do Levítico, das profecias de Isaías, Jeremias, de outros profetas e das fontes neotestamentárias – a Fonte dos Ditos e o evangelho de Marcos –, a

autoria mateana apropriou-se deste material e o deformou, conquanto a nova forma destas tradições se justificasse nos interesses peculiares da autoria e audiência. O evangelho pretendia ser narrativa de origem do novo povo de Yahweh. O novo mito teria como incumbência responder aos adversários fariseus, escribas e saduceus de um lado e, de outro, estabelecer fronteiras delineadoras da identidade desta comunidade em oposição à Roma, sua cultura e sistema político. O evangelho de Mateus visava a impor classificações de religiosidade, de conduta e de relações sociais que norteassem as ações do grupo mateano. Isso foi feito por meio da revitalização de memórias ancestrais, adaptações culturais e transformação literária. Metodologicamente, poderíamos entender que se o conteúdo do evangelho é predominantemente judaico, sobre a forma de apresentação desta fonte não poderíamos dizer o mesmo. A redação ao mesmo tempo em que emprega fórmulas semitas e recorre à tradição religiosa judaica, ao longo da escrita dispõe ditos de Jesus em narrativas biográficas ao modo grego, além de evocar temas de interesse não apenas das audiências judaicas, mas, provavelmente, também de outras etnias.

O evangelho de Mateus representa uma rica construção literária que assimila elementos externos (dimensões históricas e sociais) e internos (psicológicos, religiosos e lingüísticos) à estrutura do texto, algumas vezes de forma consciente e, outras vezes, de maneira inconsciente. Entretanto, laboriosamente arquitetadas. A incorporação de expectativas do grupo, do meio social, da cultura, das técnicas retóricas e de outros intertextos que perpassam a redação mateana revelam que o perfil psicológico da autoria não poderia ser constituído predominantemente de influências judaicas ou inserções helênicas apenas. Mas, pelo que apuramos na redação, nas evidências materiais e nas interpretações históricas a que recorremos, o evangelho de Mateus é uma narrativa que reclama para si caráter fundante e normativo. Assim, pretende ser história de fundação das origens cristãs e documento ordenador com orientações para a conduta religiosa e social dos cristãos reunidos em torno deste evangelho.

No próximo capítulo, apresentaremos alguns dos intertextos que implicitamente cooperaram para a redação mateana, ou seja, mitemas que perpassaram a escrita deste evangelho, provavelmente, por constituírem ao tempo da redação e da audiência, elementos relevantes do cotidiano das comunidades cristãs no I século, vinculados às tradições religiosas e ao quadro de referências sócio-culturais propiciado pelo contexto imperial romano.

## CAPÍTULO 2

*“A atrocidade da castração queima por trás das linhas que o eunuco está lendo. Por que ele foi tosquiado de seus testículos quando era apenas um cordeiro? Ele abriu a boca diante de seus tosquiadores? Na sua humilhação, a justiça lhe foi negada? (...) Não sabemos, mas como podemos deixar de conjecturar? Foi um gesto literário sutil porém poderoso, da parte de Lucas, fazer com que o primeiro convertido cristão de fora da Palestina fosse um eunuco negro (...)”*

Jack Miles

### AS IMAGENS DE MUTILAÇÃO NA AUDIÊNCIA DE MATEUS

#### 2. Introdução

Desde suas origens o cristianismo tem se caracterizado por ser um sistema simbólico em constante movimento, portanto, processual. Em parte isto se deve às diferentes tradições acerca de Jesus de Nazaré, desenvolvidas de forma oral primeiramente e posteriormente de maneira escrita. Os escritos assim como as tradições orais projetaram em seu texto expectativas do mundo *externo* como relevantes elementos da estrutura. Desta forma, tais elementos se tornaram *internos* e constitutivos da literatura.<sup>1</sup> A partir de ditos sapienciais, de *creias* e *apotegmas*, de narrativas de curas, de milagres e de exorcismos relatados por meio da literatura neotestamentária, torna-se possível investigar e conhecer, mesmo que precariamente, certas dimensões sociais sobre as quais a obra repousa.<sup>2</sup>

Neste capítulo, apresentaremos dois grupos religiosos de tradições culturais

<sup>1</sup> Cf. CANDIDO, Antonio. Crítica e Sociologia. In: *Literatura e Sociedade. Estudos de Teoria e História literária*. 8ª ed. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 2000. p. 4.

<sup>2</sup> Segundo a perspectiva metodológica de Carlo Ginzburg que se norteia pela histórica cultural, os detalhes da cultura são reveladores de sua totalidade. Assim, os verbos “decifrar” e “ler” pressupõem “o minucioso reconhecimento de uma realidade talvez ínfima, para descobrir pistas de eventos não diretamente experimentáveis pelo observador”. Cf. GINZBURG, Carlo. Raízes de um Paradigma Indiciário. In: *Mitos, Emblemas e Sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991. p. 152.

diferentes que podem ter fornecido imagens, tradições rituais, noções sobre mutilação, separação, integridade, fidelidade e exclusividade na adoração às divindades, bem como tradições e intertextos livres que circulavam no I século. A autoria mateana teria se apropriado retoricamente desse quadro de referências, incluindo no interior de sua narrativa, a fim de arregimentar a audiência mista do evangelho.

Na primeira parte do capítulo, esboçaremos o horizonte cultural do grupo de Qumran com especial ênfase na carta haláquica, documento de prescrições religiosas e éticas deste grupo social, que evocou rituais de pureza visando à integridade da comunidade diante Yahweh. Na segunda parte, apresentaremos os mistérios de Cíbele e Átis como uma das tradições religiosas que compunha o âmbito histórico-social do I século e que pode ter fornecido imagens de castração conhecidas pela audiência mateana, mas, inversamente aos qumranitas, de caracterização positiva quanto à auto-mutilação. Com isso, objetivamos construir um quadro plausível de referências religiosas, com o qual a audiência mateana pode ter se relacionado.

## 2.1 O horizonte religioso e cultural de Qumran

O documento conhecido como 4QMMT – *Miqsat Ma'aseh ha-Torá* – Algumas Regras Relativas à Torá, foi publicado em *Discoveries in the Judaean Desert* (1994) e seus editores críticos foram Quinrom e Strugnell. 4QMMT também é conhecido como carta haláquica, pois contém vinte e duas leis religiosas (*halabot*). Trata-se de um documento básico do grupo de Qumran.<sup>3</sup>

Segundo alguns estudiosos, este material de gênero epistolar possui valor prescritivo para a comunidade. A carta evidencia o radicalismo de alguns judeus na preservação e no cumprimento da Lei e justifica o comportamento de sectarismo atribuído ao grupo de Qumran. Strugnell confirmou esta declaração e admitiu que 4QMMT é uma fonte para se compreender o grupo de Qumran. Apesar de o documento conter rígidas regulações para a vida sexual, não trata apenas desse assunto, mas versa especialmente sobre as questões relacionadas à pureza.

---

<sup>3</sup> 4Q significa caverna 4 de Qumran. Cf. SCHIFFMAN, Lawrence H. As Origens Saducéias da Seita dos Manuscritos do Mar Morto. In: SHANKS, Hershel (org). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto. Uma Coletânea de Ensaios da Biblical Archaeology Review*. Trad. de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 43.

Nosso interesse neste documento pode ser explicado em função da riqueza de informações que coleciona quanto à religiosidade do grupo, à organização social, à alimentação e à auto-identidade vinculada primordialmente à Torá. Em 1996, John Kampen e Moshe J. Berstein editaram a obra *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History*, que compreendeu os ensaios de, entre outros, Elisha Qimron, Florentino Garcia Martinez, Hanan Eshel e Lawrence H. Schiffman.<sup>4</sup> Os ensaios apresentados nessa coleção versavam sobre a natureza do texto reconstruído de 4QMMT, as interpretações da Torá, o contexto sócio-político provável da formação do texto, o grupo de Qumran e seus autores.

Segundo esses pesquisadores, 4QMMT é o documento mais importante encontrado nos últimos tempos, capaz de lançar luzes sobre Qumran e sobre a literatura neotestamentária. Isto, especialmente, em função das questões de interpretação da Lei, da exposição dos autores, do grupo que copiou e preservou o documento e da preocupação quanto à obediência aos preceitos contidos no texto. Em seu ensaio, Schiffman argumentou que o propósito de 4QMMT era fornecer razões legais para a fundação da seita de Qumran e que a halakhah expressa em 4QMMT, no Rolo do Templo e no Documento de Damasco fazia parte da tradição saducéia também refletida, posteriormente, nos materiais rabínicos. Entretanto, ele distinguiu os primeiros oficiais saduceus asmoneus refletidos nestes textos de Qumran daqueles sacerdotes helenizados descritos por Josefo. Neste ponto, a hipótese de Schiffman se distancia da maioria dos outros pesquisadores (Qimron, Eshel, Garcia Martinez, Bernstein e Kampen).

Schwartz e Elman se aproximaram de 4QMMT concedendo mais relevância ao estudo dos fariseus. Eles concluíram que 4QMMT expressava internamente expectativas de três grupos de judeus no primeiro período asmoneu: (1) o grupo dos escritores (Schwartz identifica esse grupo como os essênios de Qumran); (2) o grupo dos destinatários (o grupo de poder no Templo, identificado como os asmoneus e seu partido farisaico); (3) a “multidão das pessoas” (o grupo de pecaminosos de quem o grupo dos escritores se separou). Essa abordagem causou mudanças na visão freqüente, não com relação à identidade do grupo de Qumran, mas, especialmente, com respeito ao grupo que controlava o Templo durante o período asmoneu.

A partir de tais discussões, percebemos que a halakhah tem como característica

---

<sup>4</sup> KAMPEN, John & BERNSTEIN, Moshe J. (eds.). *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History*. Atlanta: Scholars, 1996. (SBL Symposium Series 2). pp. xii + 169.

marcante a observância de rígidos preceitos que orientavam a vida do grupo qumrânico. “As passagens da literatura de Qumran exibem amplo desenvolvimento da Lei Bíblica: seus autores interpretam ordens bíblicas ocultas, harmonizam versos contraditórios e mesmo introduzem halakhot não encontrados no Pentateuco”.<sup>5</sup> A interpretação das leis de Moisés, por conseguinte, indica a relevância dos preceitos da tradição judaica para o grupo qumrânita na condução e manutenção de seu cotidiano. Tais preceitos foram re-vitalizados à luz da experiência religiosa própria do grupo e, neste sentido, foram submetidos à atualização que lhes conferiu sentido próprio. Depois de reformuladas, as leis constituíram um tipo de material que exigia para si a autoridade profética. Toda a composição haláquica, portanto, “abraçava” uma relação divina.

Isso, contudo, não nos indica que a natureza precisa dessa revelação possuísse uniformidade. O corpo do texto é constituído de várias formas que se entrelaçam e dão tom de carta pessoal ao documento, embora o mesmo lembre o gênero apocalipse<sup>6</sup> – as literaturas de Enoque e dos Jubileus exemplificam essa categoria.<sup>7</sup> De modo geral, a pesquisa concorda que se trata de uma expressão literária que toma como padrão a revelação sinaítica.<sup>8</sup> Essa poderia ter sido uma estratégia dos autores para que o documento fosse respaldado pela autoridade divina.

Pesquisadores insistem em que nenhum gênero haláquico em Qumran que re-lê o Pentateuco ou que faz exegese da Torá explica a derivação de sua Halakhah. Entretanto “o Documento de Damasco e o 4QMMT contêm instâncias onde leis bíblicas são acompanhadas por referências exegéticas usadas para sustentar o ponto de vista sectarista. Neste caso, o Documento de Damasco é um singular exemplo onde encontramos explícita dialética haláquica”<sup>9</sup>, assim como o 4QMMT. Neste documento, a ética ascética do grupo

<sup>5</sup> Cf. SHEMESH, Aharon & WERMAN, Cana. Halakhah at Qumran. Genre and Authority. In: *Dead Sea Discoveries* 10.1 (2003): 104-105.

<sup>6</sup> Duas visões apocalípticas, o “Apocalipse Animal” em 1 Enoque, e Jubileus 23, de modo considerável, fornecem a eles mesmos uma possível interpretação como referência à fundação da seita. Cf. KISTER, M. “The Animal Apocalypse” e “Concerning the History of the Essenes” (Hebrew). In: *Tarbiz* 56 (1986): 1-15.

<sup>7</sup> Tanto Enoque quanto Jubileus retratam de modo comum em suas descrições da revelação da seita: rebelião jovem contra o velho, e uma nação inteira que estava desviada. Cf. SHEMESH & WERMAN. Halakhah at Qumran: Genre and Authority. p.106.

<sup>8</sup> Os autores deste artigo objetivam entender não a halakhah de Qumran, mas o conteúdo haláquico que existe em outros manuscritos, como os Rolos do Templo, Jubileus e o Documento de Damasco. Neste sentido, argumentam que a fonte e a autoridade sobre a qual todos estes materiais se fundamentaram é a revelação sinaítica. Tal revelação possui elementos que posteriormente poderão ser reconhecidos na tradição apocalíptica cristã. Exemplo disto é o embate entre os “vilões” (fariseus) e os que pretendem preservar o vigor da Torá. Neste caso, os defensores ainda não podem ser identificados. A pesquisa se divide entre essênios e saduceus. O primeiro grupo parece ter alcançado maior credibilidade, mas os argumentos favoráveis ao grupo dos saduceus também devem ser contemplados.

<sup>9</sup> Cf. SHEMESH & WERMAN, Halakhah at Qumran. Genre and Authority. p.119.

de Qumran, sustentada pela maioria dos pesquisadores, evidencia-se nas oposições: fornicação *versus* puro (íntegro), não misturar (duas matérias e espécies) *versus* santo (separado); traição, violência, abominação (o que detestável) *versus* separação e abstinência; os de fora *versus* os de dentro.

Tais expressões configuram um quadro de referências culturais típico de sociedades cujo *ethos* se funda a partir do estabelecimento e da organização das noções de pureza e impureza, de separação e de integridade, de obediência e de salvação. Noções que fundam as fronteiras do grupo social e delimitam sua identidade. Essa declaração se sustenta não apenas a partir de 4QMMT, mas do conjunto de textos atribuídos ao grupo de Qumran e na pseudoepigrafia. A leitura do Livro dos Jubileus (23) mostra que a revelação sobre o futuro aparece na seita de Qumran no período do segundo Templo. É provável que seja uma revelação sinaítica de composição apocalíptica independente que explica como a vida humana pode ter sido abreviada devido ao pecado. A essa revelação futura Jubileus adicionou que aparecerá um grupo de crianças que aspirarão pelo retorno da humanidade ao correto caminho: o caminho da Lei, da tradição sinaítica. Essas crianças repreenderão seus anciãos por terem falhado na manutenção do pacto e, com isto, propiciado o desvio do caminho certo “para a esquerda”. A crítica se destinava àqueles que se esqueceram das leis, do pacto, do festival, do mês e do Sabbath (vv.19-20).<sup>10</sup>

Kister sugeriu, baseado na comparação do Documento de Damasco e outras obras de Qumran, que a seita possuía opositores.<sup>11</sup> Conseqüentemente, o grupo objetivava lutar para recolocar a nação no caminho haláquico. Tanto Enoque quanto Jubileus retrataram de modo comum: a rebelião do jovem contra o velho e o desvio de uma nação inteira.<sup>12</sup> A idéia central expressa por meio deste quadro é que os desvios de conduta cometidos eram inaceitáveis. Era imperioso que o caminho correto fosse retomado, as anomalias fossem rejeitadas e o estado de integridade restabelecido. Para que isso ocorresse, entretanto, a ética desejável seria a separação dos opositores (os de fora), a

<sup>10</sup> Cf. SHEMESH & WERMAN, *Halakhah at Qumran. Genre and Authority.* p.106.

<sup>11</sup> “Kister, em *History of Essenes 8-9* faz comparação das acusações contra a humanidade revela a discrepância entre a composição independente e a adição. A composição independente fala de corrupção e impureza, enquanto que na adição encontramos uma apresentação mais variada: as crianças repreendem seus anciões porque eles abandonaram o pacto (...), os preceitos e o corpo do calendário (vv.19-20). Como notado, essas acusações citadas são idênticas às feitas pela seita de Qumran contra seus oponentes. Outros versos pertencem ao segundo estrato que faz referência aos reis asmoneus (...) Como outros estudiosos têm notado, essas acusações são as mesmas que as feitas no Peshet Habakkuk contra o Sacerdote Mal”. Cf. SHEMESH & WERMAN, *Halakhah at Qumran. Genre and Authority.* pp. 107-108 (nota 8).

<sup>12</sup> É no mínimo interessante que a imagem de crianças e de jovens apareça nesse contexto. Há nessas duas imagens um simbolismo profundo que relaciona o novo ao íntegro.

preservação da santidade (não misturar duas espécies) por meio de casamento intra-muros e a obediência à Lei, a fim de que se re-estruturasse uma sociedade íntegra diante Yahweh.

Tais pressupostos éticos configuraram o pano de fundo que caracterizou 4QMMT como expressão severa dos ideais qumrânicos para a vida. Eles subjazem à formação dos códigos reguladores que constituem o documento e que têm por fim, estabelecer os limites de identidade religiosa e social de Qumran.

### 2.1.1. 4QMMT. *A carta haláquica dos membros de Qumran*

Os debates acerca das origens qumrânicas têm se mostrado um tanto acalorados. Embora a posição mais freqüente seja a de que o povo qumrânico tenha se derivado dos essênios, a idéia de que podem ter sido os saduceus que originaram Qumran, tem alcançado algum espaço entre os pesquisadores. Pode-se dizer que a discussão de tal proposta visa à motivação de paradigmas que estimulem a pesquisa. Contudo, essa hipótese é ventilada não sem crítica em função de sua própria natureza polêmica.

Schiffman declara que o grupo de Qumran não era constituído de essênios – ou, se era, os pressupostos da pesquisa sobre os essênios devem ser alterados – e sim de saduceus. Segundo ele, os manuscritos (1) ilustram o judaísmo do Segundo Templo, (2) fornecem informações sobre outros grupos religiosos judaicos além da seita de Qumran e (3) denunciam como a influência helenística afetou as várias correntes do judaísmo do Segundo Templo.

Schiffman data 4QMMT do período asmoneu (152-63 AEC) e do início do período romano (63 AEC-68 EC).<sup>13</sup> Afirma também que, à medida que a datação se tornava consenso entre os estudiosos, a identidade do grupo também se delineava como essênica.<sup>14</sup> Os estudiosos que sustentam esta hipótese se baseiam nos escritos de historiadores do século I – Josefo (judeu), Fílon (judeu de Alexandria) e Plínio (romano) –,

<sup>13</sup> Esta datação é apoiada em provas arqueológicas identificadas nas proximidades de onde os manuscritos foram descobertos, em testes com carbono-14 realizados nos tecidos que envolviam os rolos e nos próprios pergaminhos e provas paleográficas (de forma e apresentação das letras). Cf. SCHIFFMAN, *As Origens Saducéias da Seita dos Manuscritos do Mar Morto*. p.41.

<sup>14</sup> “... grupo ou seita de judeus que levavam uma vida piedosa, pautada por regulamentos rígidos e cujas propriedades em comum eram partilhadas por todos. Embora seu centro fosse localizado junto ao mar Morto, sabe-se que membros do grupo se espalhavam por todas as cidades da Palestina”. Cf. SCHIFFMAN, *As Origens Saducéias da Seita dos Manuscritos do Mar Morto*. p.41.

que descrevem os essênios às margens do mar Morto, de acordo com os padrões de ruínas da comunidade de Qumran. Entretanto, para Schiffman, devemos entender 4QMMT a partir do contexto de inadequação dos saduceus, adversários rigorosos dos fariseus, ao governo asmoneu. A esta época, os saduceus se separaram dos fariseus e engajaram-se na revolta dos macabeus (168-164 AEC). O Templo passou a ser administrado pelos fariseus em cooperação com os asmoneus e essa situação perdurou até Herodes, o Grande (37 AEC). Com isso, alguns saduceus que não se adaptaram à situação em função de seus rigores religiosos e interpretação rígida da Lei, se separaram.<sup>15</sup>

Assim, a natureza de 4QMMT teria sido motivada em reação às normas legais anunciadas pelo sumo sacerdote do período asmoneu. 4QMMT contestaria a acomodação de alguns saduceus à situação enunciada pelos asmoneus e proporia a “lei correta”. A coleção completa dos documentos de Qumran (e especialmente o 4QMMT) demonstraria, segundo Schiffman, que é provável “um processo de sectarismo e de mentalidade separatista [que] foi evoluindo durante todo o período asmoneu, atingindo seu apogeu no período herodiano. Em consequência, um grupo de sacerdotes originalmente saduceus, sob a liderança do Mestre de Justiça (...), transformou-se no grupo que nos legou os textos da seita encontrados em Qumran”.<sup>16</sup>

A hipótese de Schiffman é constante alvo de críticas e não é assumida nesta pesquisa. Ao contrário, consideramos que a proposta de James VanderKam (da Universidade de Notre Dame), principal debatedor desta hipótese, é mais coerente. Para ele, a comunidade de Qumran é sem dúvida de origem essênia e essa hipótese se sustenta a partir do exame das fontes gregas que falam sobre os essênios, em provas arqueológicas e nos próprios relatos de crenças contidos nos manuscritos. VanderKam considera que mesmo que as coincidências entre o 4QMMT e a Mishná fossem em grande número isso não seria fato muito significativo, visto que é de se esperar que os dois grupos – o grupo de Qumran e os rabinos herdeiros da tradição farisaica – concordem sobre muitos aspectos. Ambos têm “profundas raízes sacerdotais”.

Mesmo que a comunidade de Qumran tenha sido fundada e dirigida pelos filhos de Zadoque – possível origem para o nome *saduceu* – e que sacerdotes importantes tenham sido saduceus, a Mishná foi escrita pelo menos em 200 EC, após saduceus e fariseus já terem desaparecido. Portanto, os relatos de disputa entre ambos não são

<sup>15</sup> Cf. SCHIFFMAN, As Origens Saducéias da Seita dos Manuscritos do Mar Morto. p.44.

<sup>16</sup> Cf. SCHIFFMAN, As Origens Saducéias da Seita dos Manuscritos do Mar Morto. pp.44-45.

completamente confiáveis.<sup>17</sup> Segundo VanderKam, Schiffman ignorou os testemunhos contemporâneos de Plínio e as descrições feitas por Josefo sobre o pensamento e as práticas dos essênios.

Apesar de não haver consenso a respeito das origens do grupo de Qumran, o rigor na interpretação da Lei e o radicalismo religioso na sua observância são características que não podem ser ignoradas. Não pretendemos discutir as duas hipóteses e tampouco apresentar uma harmonização dessas abordagens. Mas entendemos que desta discussão decorrem duas afirmações que podem ser feitas sem restrição: (1) Os autores da carta são contrários às lideranças que aceitam a mistura de judeus e gentios, e os acusa de profanação. (2) Para os autores de 4QMMT, o grupo de Qumran deve buscar a separação “dos de fora” e a pureza na vida social e religiosa como forma de afastar-se do conselho de Belial, ser justificado e obter o bem para Israel.

#### 2.1.2. Não misturar, não contaminar. O conjunto dos textos: 4Q396, 4Q397 e 4Q398

Há uma vasta lista de textos qumrânicos que contém leis religiosas que propuseram regulações para a vida dos membros da seita. As regulações em Qumran estavam ligadas à noção fundamental de pureza e, em geral, procuravam evitar a poluição por meio de contatos com pessoas ou objetos contaminados. A pureza era o objetivo central das regras de purificação. No material dos Rolos do Mar Morto existem vários textos haláquicos: a Carta Haláquica (4QMMT) e suas diversas cópias (4Q394, 4Q395, 4Q396, 4Q397, 4Q398 e 4Q399), o Texto jurídico (2Q25), as Ordens<sup>a</sup> (4Q159), a Halaká (4Q251), as Normas de pureza (4Q274, 4Q275, 4Q276, 4Q277, 4Q278, 4Q279), os Decretos (4Q477), as Ordens<sup>b</sup> (4Q513) e as Ordens<sup>c</sup> (4Q514).

Deste complexo literário, os estratos que nos interessam fazem parte do conjunto carta haláquica. São eles: 4Q396 [4QMMT<sup>c</sup>], Frag. 1 col. II; 4Q397 [4QMMT<sup>d</sup>], Frag. 1, 2, 3 + 4, 5 + 6, 7 + 8.<sup>18</sup>

#### 4Qcarta Haláquica (4Q396 [4QMMT<sup>c</sup>])

<sup>17</sup> Cf. VANDERKAM, James C. “O Povo dos Manuscritos do Mar Morto. Essênios ou Saduceus?” In: SHANKS, Hershel (org). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto. Uma Coletânea de Ensaios da Biblical Archaeology Review*. p.62.

<sup>18</sup> Esta classificação está de acordo com a tradução em português de Florentino García Martínez.

## Frag. 1 col. II

1 e para ser observantes do templo. [E também sobre os cegos] que não 2 vêem, para guardar-se de toda impure[za; e a impureza da oferenda pelos pecados] eles não a 3 vêem. *Vocat.* E também sobre os sur[dos que não] ouvem a lei 4 e o preceito de pureza, e não ouvem [as leis de] Israel 5 pois quem não vê nem ouve, não [sabe] praticar. Porém estes 6 se aproximam da pureza do templo. E tam[bém sobre as correntes líquidas] 8 podem separar entre o impuro e o pu[ro, porque a umidade das correntes líquidas] 9 e o que as contém é como elas. [E não devem ser introduzidas no acampamento santo] 10 cachorros que co[mam alguns dos ossos do templo... com a carne] 11 [sobre eles.] Porque Jerusa[lém é o acampamento santo, o lugar]

*4Qcarta Haláquica (4Q397 [4QMMT<sup>d</sup>])*

## Frag. 1

1 [...] [...] 2 [... porém o lugar da degola é ao nor]te do acampamento. [E nós pensamos que o templo] 3 [ é o lugar da tenda da reunião, e Jerusalém] é o acampamento; e fora do [acampamento, é fora de Jerusalém]. 4 [ É o acampamento de suas cidades. Fora do acampamento ... Tomarei as cin]zas [do altar e queimareis ali o sacrifício] 5 [pelo pecado, pois Jerusalém é o lugar que escolheu dentre] todas as [tribos de Israel...]

## Frag. 2

1 [... E sobre o Amonita e o Moabita e o] bastardo [ e o que tem testículos esmagados e o que tem amputa]do o pênis, se eles entram na assembléa] 2 [... e] tomam um osso [...] 3 [...] suas impurezas. E também pensamos [...] 4 [... sobre eles ... que não se] juntem e façam [...] 5 [... e que não os introduzam no templo... E vós sabeis que al]guns do po[vo...] 6 [...] ... [...]

## Frag. 3 + 4

1 [... Inclusive as correntes líquidas não podem separar o] impuro do puro, [porque a umidade das correntes líquidas e seus recipientes] 2 [é uma mesma umidade. E não devem ser introduzidos no acampamento santo] cachorros que possam comer alguns dos ossos do templo...] 3 [...] a carne sobre [eles. Porque Jerusalém é o] acampamento santo, [o lugar que escolheu dentre todas] 4 [as tribos de] Israel, já que [Jerusalém é a cabeça dos acampamentos de Israel. E também so]bre a plan[tação das árvores frutíferas: uma planta na terra de] 5 [Isra]el é como as primí[cias, ela é para os sa]cerdotes. [E o dízimo do gado e do rebanho, é para os sacerdotes.] 6 [...] ... [...]

## Frag. 5 + 6

1 [...] [...] 2 [... E sucede que quando são impu]ros os le[prosos se aproximam da pureza santa, da casa. E vós sabeis...] 3 [... e parte] dele, [trará uma] oferenda pelo pecado. [E sobre o que age insolentemente está escrito que é um denegridor e um blasfemo.] 4 [E também quando eles tiverem impu]rezas de le[pra, não] comerão [das coisas santas até que se ponha] o sol [no dia oitavo.] 5

[e sobre a impureza de um cadáver, nós dizemos que todo [osso, ou descarnado ou completo, está sujeito à] lei do morto e do assas[sinado.] 6 E sobre as fornicções que se praticam em meio ao po]vo: eles são membros da congregação de perfeita santidade,] como está escrito: “Santo é [Israel”.] 7 [E sobre o animal pu]ro, está escrito que não emparelhará [duas espécies; e sobre a veste, está escrito que não misturará] materiais; e que não [semeará o seu campo] 8 [ou a vinha com duas] espécies porque são [santos. Porém os filhos de Aarão são os mais san]tos dos santos,]

Frag. 7 + 8

1 [...] ... [...] 2 [...] ... [...] que virão 3 e quem [...] ... [...] 4 E sobre as mulhe[res...] e traição [...] 5 pois nestas coisas [...] pela violência e a fornicção foram destruídos [alguns] 6 lugares. E [também] está escri[to no livro de Moisés que não] se introduzirá uma abominação [em casa, pois] 7 a abominação é detestável. [E vós sabeis que] nos separamos da maioria do po]vo e nos abstemos] 8 de misturar-nos nestes assuntos, e de nos unirmos a [eles] nestas coisas. E vós sa[beis que não] 9 se encontra em nossas obras engano ou traição ou maldade, pois sobre [estas coisas] nós damos [... e também] 10 vos temos es[crito] que deveis compreender o livro de Moisés [e as palavras dos] profetas e de Davi [e as crônicas] 11 [de cad]a geração. E no livro está escrito [...] ... [...] que não] 12 [...] ... E também está escrito que [vos extraviareis] do caminho e vos sucederá [o mal. E está escrito que] 13 [virão sobre vós to]das as coisas [estas no fi]nal dos dias, [a bênção] 14 [e a maldição ... e vos recorda]reis em vosso coração [e vos voltareis a mim com todo o vosso 15 [...] que vieram [...] 16 [...] ... [...]

*4Qcarta Haláquica (4Q398 [4QpapMMT<sup>a</sup>])*

Frag. 2. col. II

1[foram-lhes perdoados] os seus pecados. Recorda Davi, um dos “piedosos”, e também 2 ele foi livrado de suas muitas angústias e foi perdoado. E também nós te escrevemos 3 alguns dos preceitos da Torá que pensamos bons para ti e para o teu povo, pois [vimos] 4 em ti inteligência e conhecimento da Torá. Considera todas estas coisas e busca diante dele que ele confirme 5 o teu conselho e afaste de ti a maquinação malvada e o conselho de Belial 6 de maneira que possa alegrar-te no final do tempo do descobrimento de que algumas de nossas palavras são verdadeiras. 7 E te será contato em justiça quando fizeres o que é reto e bom diante dele, para o teu bem 8 e o de Israel.

Em 4Q396, os autores iniciaram seus conselhos referindo-se primeiramente aos “deficientes”, especificamente, cegos e surdos que não podiam ver ou ouvir a Lei, portanto, não sabiam praticá-la, mas se aproximavam da pureza do Templo. Em segundo lugar, os autores falaram a respeito das “correntes líquidas” expelidas pelo corpo humano. Esses fluidos, quando não retirados dos corpos, tornavam-nos úmidos como os próprios líquidos

e impuros. Nessas condições, nem homem, nem mulher podiam entrar no acampamento santo. Tais prescrições estavam de acordo com as indicações sobre sêmen, descritas em Lv 15:16-18, 32: *“Quando um homem tiver emissão seminal, deverá banhar em água todo o corpo, e ficará impuro até à tarde. Toda veste e todo couro atingidos pela emissão seminal deverão ser lavados em água e ficarão impuros até a tarde. Quando uma mulher tiver coabitado com um homem, deverão ambos banhar-se com água, e ficarão impuros até a tarde. (...) Essa é a lei a respeito do homem que tem fluxo, daquele que se torna impuro devido à emissão seminal, da mulher quando da impureza de suas regras, a respeito do homem ou da mulher que tem um fluxo e a respeito do homem que coabita com a mulher impura”*.

Aos cachorros também não era permitida a entrada no acampamento já que eles se contaminavam com ossos e carnes mortas (contaminadas). Aquele espaço era considerado santo e Jerusalém, a cabeça de todos os acampamentos, deveria ser preservada de qualquer impureza. Tanto o tema das “correntes líquidas”, quanto a expressão “cachorros” foram retomados em 4Q397, Fragmentos 3 e 4. O termo usado na Bíblia Hebraica também foi empregado pelos autores de Qumran: כֶּלֶב (*keleb*), cães foi usado em Ex 22:30: *“Sereis para mim homens santos. Não comereis a carne de um animal dilacerado por fera no campo; deitá-la-eis aos cães”*.<sup>19</sup> Na LXX esta palavra foi traduzida com o termo grego κύων, de κυνός, que literalmente significava “cachorro” (Cf. Lc 16:21) e figurativamente, foi usada como termo de reprovação às pessoas não consagradas e impuras (Cf. Ap 22:15).<sup>20</sup> Com este sentido de repúdio ao que era impuro, em Mt 7:6 observamos o uso do termo cachorro (κυσίην) se referindo ao não desperdício com aqueles que não eram santos: *“Não deis aos cães o que é santo, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, para que não as pisem e, voltando-se contra vós, vos estraçalhem”*. Um dito que, isoladamente, pode indicar o desprezo pelos estrangeiros e gentios, cachorros e porcos, não originários de Israel, os não-judeus. Um vocabulário muito próximo ao de Qumran.

O estrato 4Q397, texto central para nós, traz diversos temas relevantes como, por exemplo, o “lugar da degola” (cf. Frag. 1). Os autores da carta recomendaram que a degola dos animais fosse feita fora do acampamento, considerado o lugar da tenda da reunião. Fora do acampamento equivaleria, portanto, à posição fora de Jerusalém, a cidade escolhida, uma espécie de divisão espacial que correspondia imagetivamente à separação entre os descendentes de Israel e aqueles não-judeus, considerados impuros.

<sup>19</sup> Cf. BROWN, Francis; DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1907. p. 477.

<sup>20</sup> Cf. *The Friberg Analytical Greek Lexicon*. Ref. 16866.

O segundo tema chamativo é a “lista dos que não podem entrar na assembléia”: os impedidos (4Q397, Frag. 2). Nesta lista, o amonita, o moabita, o bastardo, o homem de testículos esmagados e o homem de pênis amputado não poderiam fazer parte da reunião. Todos foram classificados segundo um mesmo nível de poluição. Em seguida, os autores re-afirmaram que nenhum contato com ossos ou misturas seria admitido. As impurezas não deveriam ser introduzidas no acampamento.

Em Lv 21:17-21, as restrições foram dirigidas aos sacerdotes: “*Fala a Aarão e diz-lhe: Nenhum dos teus descendentes, em qualquer geração, se aproximará para oferecer o pão de seu Deus, se tiver algum defeito. Pois nenhum homem deve se aproximar, caso tenha algum defeito, quer seja cego, coxo, desfigurado ou deformado, homem que tenha braço ou pé fraturado, ou seja corcunda, anão, ou tenha belida no olho, ou dartro, ou pragas purulentas, ou seja eunuco. Nenhum dos descendentes de Aarão, o sacerdote, poderá se aproximar para apresentar oferendas queimadas a Yahweh, se tiver algum defeito; tem defeito, e por isso não se aproximará para oferecer o pão a seu Deus?*”. Este estrato explicita que a noção de pureza estava associada à integridade física, isto é, ao corpo perfeito. Assim, o corpo deformado ou mutilado não correspondia ao ideal de perfeição e de santidade capaz de aproximar o indivíduo de Deus. Em tais condições, o afastamento dessas pessoas era o que garantiria a santidade do acampamento e evitaria o desagrado de Yahweh. Mas é de Deuterônimo, capítulos 23 e 24, que os autores fazem a exegese que constará em 4Q397.

Em Dt 23:2-4, lê-se: “*O homem com testículos esmagados ou com o membro viril cortado não poderá entrar na assembléia de Yahweh. Nenhum bastardo entrará na assembléia de Yahweh; e seus descendentes também não poderão entrar na assembléia de Yahweh até a décima geração. O amonita e o moabita não poderão entrar na assembléia de Yahweh (...)*”. Nestes versos, destacam-se os homens mutilados, os bastardos, o amonita e o moabita como personagens impedidas de entrarem na assembléia de Yahweh. Estes últimos três foram proibidos em função da não descendência, pois o bastardo não era filho de casamento íntegro e tanto moabitas quanto amonitas, das terras de Moab e Amon, eram povos estrangeiros e inimigos de Israel. Conquanto, são os primeiros impedidos que apresentavam especial motivo para não entrarem na assembléia. Trata-se dos homens mutilados.

A construção hebraica “testículos esmagados ou membro viril cortado” (שִׁפְכָה וְכָרוּת פְּצוּעֵ-דָכָא וְכָרוּת) é formada da seguinte maneira: פְּצוּעֵ (pāša), juntamente com a expressão

דָּכָא (*dakkā*), significa “esmagado”.<sup>21</sup> Estes termos são homônimos e formam um construto seguido da expressão וְכָרַית (uma construção formada pela partícula ו mais כרת). O termo hebraico כָּרַת (*kārat*) tem o sentido de “cortar uma parte do corpo”.<sup>22</sup> Por fim, o termo hebraico שֵׁפֶכָה (*shopkā*), que significa “pênis” (condutor de sêmen do homem) indica o órgão sexual masculino.<sup>23</sup>

Na LXX, esta expressão foi traduzida para o grego da seguinte forma: θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένος (*thladias kai apokekomménos*). θλαδίας, -ου, ὁ significa “eunuco” (substantivo nominativo, masculino, singular), diferente de εὐνοῦχοι (*eunouchoi*), palavra usada em Mt 19:12. A palavra ἀποκεκομμένος (de ἀποκόπτω) significa (1) membros do corpo ou partes do corpo cortadas (Cf. Mc 9:43: “*E se tua mão te escandalizar, corta-a*”); (2) remoção dos testículos, castrar, emascular ou fazer um eunuco. Um sentido intermediário seria emascular-se a si mesmo, usado de modo sarcástico em Gl 5:12: “*Que se façam mutilar de uma vez aqueles que vos inquietam*”, referindo-se provavelmente aos cultuantes de Cíbele.<sup>24</sup> Este termo deriva da construção: ἀπο mais κόπτω, isto é, “à parte” mais “cortar”, cortar fora.

Esta formação estava se referindo àqueles que eram castrados e impossibilitados de realizar a missão própria do sexo desde a criação, isto é, a procriação. Portanto, provavelmente não havia eunucos em Israel, mas apenas nas cortes reais. Essa rejeição se dava em função do temor de desintegração da nação, incompatível com a exclusividade do povo escolhido de Yahweh. Eles estavam preocupados em evitar tendências culturais estrangeiras em seu meio,<sup>25</sup> uma estratégia religiosa e social de manter a peculiaridade do povo, tanto étnica quanto cultural.

Ainda em Dt 23:10-13, as prescrições dadas visavam à pureza do acampamento, bem como à santidade dos membros de Qumran. O texto recomendava que os homens que tivessem ejaculações noturnas deveriam se retirar do acampamento e retornar apenas após o cair da tarde, depois de terem-se lavado, ao pôr-do-sol. Para que a

<sup>21</sup> פָּצַע (verbo no Qal, passivo, particípio masculino, singular) e דָּכָא (substantivo comum, masculino, singular). Cf. BROWN, DRIVER & BRIGGS, *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. p. 194 e p. 822.

<sup>22</sup> Trata-se de uma construção de uma conjunção e um verbo no Qal passivo, modo particípio, masculino, singular. Cf. BROWN, DRIVER & BRIGGS, *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. p.504.

<sup>23</sup> Cf. BROWN, DRIVER & BRIGGS, *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. p. 1050.

<sup>24</sup> Cf. *The Friberg Analytical Greek Lexicon*. Ref. 3009.

<sup>25</sup> Cf. KITTEL, Gerhard & FRIEDRICH, Gerhard (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: W. B. Eerdmans, 1972-1989 (1ª edição, 1964-1974, reimpresso em 1999). Ref. NT: 2135.

desordem não se instaurasse no meio judaico eram necessárias práticas rituais de purificação a fim de que a poluição fosse extirpada. De acordo com o Rolo do Templo, um homem que tivesse ejaculação noturna deveria ser submetido a um processo de purificação de três dias, envolvendo banho e lavagem das roupas no primeiro e no terceiro dia, de modo que pudesse ser purificado e freqüentar a assembléia. Somente após o pôr do sol do terceiro dia, o homem seria considerado limpo novamente (45:7-10).<sup>26</sup>

Também as necessidades fisiológicas deveriam ser feitas fora do local do acampamento. No v.18, o Dt proibiu a existência de prostitutas sagradas, bem como de prostitutas indicado no uso do termo כְּלֵב (keleb), isto é, cachorro. Este uso pode ser referência a um profeta enganador ou com כָּב, como nome dado a homens que se prostituíam nos templos.<sup>27</sup> Por fim, as prescrições sobre divórcio e fornicções que aparecem em Mateus estão colecionadas em Dt 24:1-4 e parecem ter sido evocadas nos fragmentos 5 e 6 de 4Q397: “*E sobre as fornicções que se praticam em meio ao po]vo: eles são membros da congregação de perfeita santidade,] como está escrito: “Santo é [Israel”].*”

Como nação de sacerdotes, de separados para a adoração de Yahweh (Cf. Ex 19:6: “*Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa. Estas são as palavras que dirás aos filhos de Israel*”), o Dt explicita que a carta de divórcio pode ser concedida caso o homem não mais encontre graça na desposada. Neste caso, a mulher poderia ir em liberdade. Caso a mulher se casasse com outro e o perdesse, seja por divórcio ou viuvez, não poderia ser tomada novamente pelo primeiro e passaria a ser considerada impura: tomá-la seria ato abominável.

4Q397 se encerra com o registro de que os cadáveres eram impuros. Portanto, não se deveria ter contato com eles. Como parte da congregação (perfeita santidade), os filhos de Aarão – “santos dos santos” – não deveriam se envolver em misturas: não deveriam misturar (a) animal puro com impuro, (b) duas etnias, (c) as vestes, e (d) o plantio de duas espécies no mesmo campo. A fornicção aqui era entendida como mistura inaceitável. Daí a rejeição ao inter-casamento. Os autores afirmaram que da violência e da fornicção decorreria a destruição, que a Lei recomendava não introduzir abominação em casa. Por isso, a maioria do povo deveria se separar (se abster) dos assuntos e da união com qualquer abominação. Subentende-se que os autores estavam se referindo à fornicção e à

<sup>26</sup> Cf. HIMMELFARB, Martha. Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees. In: *Dead Sea Discoveries* 6 (1999): 18.

<sup>27</sup> Cf. BROWN, DRIVER, & BRIGGS, *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. p. 477.

mistura entre os sacerdotes com não-judeus, algo inadmissível. Os separados não aceitavam “engano, traição e maldade”. Os membros da seita deveriam entender (1) o livro de Moisés, (2) as palavras dos profetas e (3) as palavras de Davi e as Crônicas. Os autores revelaram que no futuro os membros da seita se desviariam para o mal, passariam por situações ruins e, no final dos dias, recordar-se-iam e se voltariam para Deus. Então, seriam abençoados. Aqui, em especial, a carta haláquica indica características de Apocalipse.

Em 4Q398, os autores da carta escreveram que os pecados dos membros da seita seriam perdoados assim como as angústias e os pecados de Davi, homem piedoso, foram perdoados. Então, definiram a razão do documento: os preceitos da Torá foram escritos porque (1) “são bons para ti” e (2) “para o povo”. Foram escritos porque os membros do grupo eram inteligentes e apresentavam conhecimento da Torá. Por fim, seria necessário buscar a Deus para que os conselhos fossem confirmados, para que se afastassem de Belial e para que se alegrassem, no final, pelo cumprimento da Lei. Se os membros do grupo se portassem assim, seriam justificados por terem feito o que era bom diante dele, para o bem próprio, para o bem do povo e o para bem de Israel.

### 2.1.3. Regulações e limites para a comunidade

O material do 4QMMT foi iniciado com um calendário (solar) e em seguida, faz uma apresentação formal da carta: “*Estas são algumas de nossas normas sobre a lei de Deus, que são parte dos preceitos que nós consideramos e todos eles concernem a [...] e a pureza*” (4Q394 Frag. 1 col. I). O conteúdo que se segue versava basicamente sobre (1) a separação entre os membros da seita qumrânica, os gentios e suas coisas; (2) o lugar da degola; (3) os impedidos de entrar na assembléia; (4) a impureza das correntes líquidas do corpo humano e (5) sobre a integridade do acampamento. Esses temas foram repetidos nos fragmentos que escolhemos para interpretar. É notável que o fio condutor subjacente ao material seja a “não-mistura” entre objetos considerados puros e aqueles classificados como impuros. Como vimos, as principais oposições são:

<b>Impuro</b>		<b>Puro</b>
Misturar duas espécies ou matérias	<i>Versus</i>	Ser santo / separado (idéia de integridade)
Profanação da “semente” (cruzamento)	<i>Versus</i>	Abstinência

A recomendação clara dos autores do 4QMMT é que não se misturassem. Todos os membros de Qumran deveriam ser separados e abstinentes dos assuntos dos estrangeiros. Estas prescrições que motivavam uma ética de separação concediam base simbólica e social ao grupo.

Para Martha Himmelfarb, a “pureza é preocupação central da legislação da Torá, mas as leis pertinentes às relações sexuais não constituem uma categoria separada”. No corpo sacerdotal havia 12 leis com implicações para relações sexuais que apareciam no contexto de leis para purificação após a emissão de fluídos das partes genitais (Lv 12, 15). Segundo Himmelfarb, as relações sexuais eram completamente ligadas às emissões de fluídos, mas a condição para purificação existia para além das relações sexuais. Exigia-se que qualquer pessoa estivesse limpa antes da entrada no lugar santo. Neste sentido, é possível encontrar em Levítico 12 instruções diretas para a purificação da mulher após o nascimento de filho, enquanto em Levítico 15 existiam regras para a purificação de homens e de mulheres após a emissão de correntes líquidas “normais” e “anormais”, que nem sempre se ligavam às relações sexuais. Himmelfarb sustentou que a corrente líquida normal do homem era a emissão do sêmen durante relação sexual ou ejaculação noturna. Para a mulher, tratava-se de sua hemorragia menstrual. Para o homem, corrente anormal seria qualquer tipo de descarga que não fosse o sêmen. Para a mulher, seria algum tipo de descarga de sangue não relacionada à menstruação. As regras sobre correntes líquidas em Lv 12 e 15 não se destinavam a legitimar a degradação da mulher conforme os esquemas simbólicos típicos de sistemas patriarcais. A questão era mais ampla e provavelmente estava relacionada à condição higiênica.<sup>28</sup>

Entender a purificação do corpo e os processos de “evitação” (certos contatos com doentes ou animais considerados contaminados, por exemplo) como apenas questões ligadas à condição higiênica reduziria a compreensão do material de 4QMMT. Mary

---

<sup>28</sup> “Purity is a central concern in the legislation of the Toráh, but the laws relevant to sexual relations do not constitute a separate category. In the priestly corpus proper 12 laws with implications for sexual relations appear in the context of laws for purification after the emission of fluids from the genitals (Leviticus 12, 15). Sexual relations are inescapably connected to such emissions, but the requirement for purification exists apart from sexual relations. Leviticus 12 contains instructions for a woman’s purification after childbirth, while Leviticus 15 provides rules for purification after normal and abnormal genital flow for men and women, of which only some instances are connected to sexual relations. Normal genital flow for men is the emission of semen during sexual intercourse or nocturnal emission; for women, it is menstrual bleeding. Abnormal flow for men is any kind of discharge other than seminal emission; for women, it is discharge of blood other than menstruation. The rules about genital flow in Leviticus 12 and 15 are separated by rules for purification from irruptions of the skin and of inanimate objects in Leviticus 13-14. The laws of forbidden foods of Leviticus 11 also rule that touching or carrying the corpse of creatures unfit for eating causes impurity (vv. 24-40). Finally, contact, even indirect, with the corpse of a human being conveys impurity (Num. 19:11-22). For P, then, the rules about genital flow are part of a larger category of purity laws”. Cf. HIMMELFARB, Sexual Relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees. p.14.

Douglas entendeu que nem todos os rituais de purificação deveriam ser ligados à higiene. Certamente, tais evitações possuíam funções mais complexas e sofisticadas para os qumranitas do que amparar uma legislação para a saúde pública. Parafraseando a autora, seria lastimoso considerar Moisés tão somente um fiscal sanitário. Embora algumas práticas cúlticas agregassem funções outras que não apenas as litúrgicas, interpretá-las somente a partir do prisma higiênico ofuscaria o caráter simbólico da religião.<sup>29</sup>

#### 2.1.4. 4Q397 Frag. 2 e Frag. 7+8. Perfeição, santidade e sexualidade

O tema que perpassa estes fragmentos de 4QMMT é a não-mistura e o não contágio, pois de tais ações decorreria a destruição. Os autores recomendaram que, segundo o livro de Moisés, não se deveria admitir abominação em casa, posto que ela era detestável. O termo abominação (תועבה – *tō‘ēbā*) foi usado em Lv 11:11 para se referir à orientação de não contato com carnes impuras ou objetos impuros. Toda impureza correspondia à anomalia que deveria ser evitada.

As prescrições sobre animais são bons exemplos quanto ao sistema classificatório da Torá, presente em Qumran. Animais criados para o sustento das famílias israelitas eram considerados limpos (rebanhos de gado, camelos, carneiros e cabras). O critério que os definia como limpos (especialmente separados) era que fossem animais de casco fendido e ruminantes. Os demais que não se enquadrassem nessas características eram considerados impuros e abomináveis. Assim, as leis concernentes aos animais estavam de acordo com a divisão da criação em Gênesis: água, ar e terra. O princípio subjacente de pureza dos animais é que eles fossem totalmente conformes à sua classe. As espécies que constituíam membros imperfeitos da própria classe eram impuras porque confundiam o esquema geral do mundo classificado em terra, águas e firmamento, de acordo com Lv 11:10-44.<sup>30</sup> Douglas observou neste contexto que a anomalia constituía algo, alguém ou qualquer coisa que não se enquadrasse ao esquema de organização do Gênesis e que, portanto, seria considerado “fora de lugar”. Já em 18:22 e 20:13, o termo abominação estava associado à homossexualidade, também considerada detestável.

Qualquer abominação era, portanto, anomalia que necessitava ser descartada do

<sup>29</sup> Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966. pp.43-44.

<sup>30</sup> Cf. DOUGLAS, *Pureza e Perigo*. pp.72-73.

seio de Qumran.

Hannah K. Harrington observou que as leis contidas nos rolos de Qumran estavam especialmente ligadas à santidade. De acordo com o Rolo do Templo, Israel só poderia comer alimentos puros e deveria privar-se do contato com restos de cabelo ou tatuagens. Isto em decorrência de ser “povo santo para Senhor nosso Deus” (11QT<sup>a</sup> 48:7, 10). O Documento de Damasco proibiu com rigidez o contato com os de mente débil, os insanos, os cegos, os coxos e os deficientes dentro da comunidade.<sup>31</sup> Essa severidade visava à purificação do grupo: pureza estava associada à perfeição. Neste âmbito se insere a preocupação com o casamento, ligada à manutenção da santidade de Israel. As leis não admitiam a mistura de etnias diferentes e usavam como metáforas as imagens de vestimentas, bem como o plantio de sementes diferentes para acusar o casamento misto de “poluição da santidade”.<sup>32</sup>

Harrington perguntou: “O que é santidade? De que forma a santidade é diferente da pureza?” Segundo seus estudos, a pureza (טְהוֹרָה /*tōhora*; טְהָר /*tōhar*; טְהָרָה /*tēhār*) corresponderia a um estado do ser em que há ausência completa de poluição. Santo, Sagrado (קָדוֹשׁ /*qādōsh*) ou Santidade (קִדְשׁ /*qōdesh*) seriam qualidades provenientes de Yahweh. Para a autora, a santidade poderia ser definida como energia divina. Assim, a expressão “santidade” usada pelos autores de Qumran poderia ser outra forma de dizer Yahweh, do mesmo modo como o título rabínico favorito para Deus é “Santidade abençoada”, no sentido de que somente Yahweh é inerentemente santo. J. A. Naudé, que analisou a raiz de santidade (קִדְשׁ) nos Rolos do Mar Morto, concluiu que esse item se referia a uma característica peculiar e interior do reino de Deus. Portanto, aqueles que fossem designados santos seriam privilegiados, pois partilhavam da divina energia, da experiência sobrenatural do poder divino (Cf. Lv 5:15-16).<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Cf. HARRINGTON, Hannah K. Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls. In: *Dead Sea Discoveries* 8 / 2 (2001): 128.

<sup>32</sup> *The law of the Scrolls is specially connected to holiness. They are not allowed because of the presence of the holy angels among the sect (CD 15:15- 17). Just as the impaired priest was forbidden from officiating in the Temple, so disabled persons were not allowed into the holy group at Qumran. In the same vein, the author of Miqsat Ma’aset ha-Toráh (MMT) states that dogs are forbidden in Jerusalem because “Jerusalem is the camp of holiness” (MMT B 58-62). The concern with marriage in the Damascus and in MMT is not family peace or proper child-rearing, but a desire to maintain the purity of marriage partners and hence maintain holiness in Israel. This is emphasized in MMT: “And concerning the practice of illegal marriage that exists among the people: (this practice exists) despite their being so[ns] of holy [seed], as is written, Israel is holy.” The laws not to sow seeds with mixed species, not to wear clothes of mixed fabrics, and not to mix-mate animals are all considered metaphors of the real issue— “polluting holy seed,” i.e., unholy, mixed marriages (MMT B 75-82). Cf. HARRINGTON, Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls. p.128..*

<sup>33</sup> Cf. HARRINGTON, Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls. p.129.

De acordo com Shemesh e Werman, a crescente influência dos não-judeus, considerados opositores pelos autores de Qumran, fez com que os editores da carta conduzissem o debate de modo a tornar sua audiência (os membros da seita) contrária aos governantes oponentes.<sup>34</sup> Provavelmente os autores de 4QMMT entendiam que a identidade e o *status* legítimo do grupo como nação escolhida dependiam de uniões intramuros que preservassem sua pureza. Em razão disto, os autores da carta haláquica argumentaram que o inter-casamento era contraditório à natureza da santidade. Por conseguinte, tal prática seria fornicção que os conduziria à destruição.

Em 4QMMT, cometer fornicção, זָנָה (zānâ), não estava circunscrito pelo sentido de “prostituir-se”. O sentido atribuído estaria mais próximo de נָאָפַ (nā’ap), isto é, “cometer adultério”. Este termo indicava o intercuro sexual com a esposa ou noiva de outro homem. Por conseguinte, a expressão zānâ pode se referir às relações heterossexuais ilícitas, mas não necessariamente em violação à promessa de casamento entre um homem e uma mulher. No sétimo mandamento, נָאָפַ (nā’ap) constituía elemento básico da lei social e revelava aspectos da religiosidade de Israel. Portanto, o cumprimento do sétimo mandamento requeria pureza sexual (Ex 20:14). Conforme a Lei, 4QMMT entendia o adultério como desvio da norma divina, uma violação do contrato matrimonial diante de Yahweh que o desonrava e colocava o homem acima da orientação divina (Gn 2:24). Assim, o adultério era considerado ato de rebeldia e infração. As expressões זָנָה (zēnûm), זָנָה (zēnûm) e זָנָה (zānûm) traduzidas por fornicção se vinculavam ao sentido de idolatria, também entendida como prática abominável.

Com Harrington chegamos à conclusão de que os sectários de Qumran tentaram viver num alto nível de observância religiosa, a fim de que a divina santidade os favorecesse. A obediência às leis da Torá possibilitava a ligação dos qumránitas com a divina santidade. Por conseguinte, almejavam estabelecer conexão fechada com Deus.<sup>35</sup>

À semelhança de Mateus, os autores de 4QMMT no fragmento 4Q398 apelam para a lembrança dos antepassados, especialmente Davi, e re-afirmam que escreveram os preceitos da Torá com a finalidade de orientá-los quanto ao caminho do bem. Trata-se, portanto, de uma construção literária que tomava por padrão a revelação sinaítica e fazia exegese da Lei, assim como Mateus. Havia uma exortação para que os membros de

<sup>34</sup> Cf. SHEMESH, & WERMAN, Halakhah at Qumran. Genre and Authority. p.122.

<sup>35</sup> Cf. HARRINGTON, Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls. pp.134-135.

Qumran seguissem os conselhos da carta e se afastassem das maquinações de Belial, o grande opositor. Finalmente, caso os preceitos fossem seguidos haveria alegria para todos, pois tudo de bom e de reto que efetuassem lhes seria imputado por justiça. Tal benção recairia individualmente sobre todo Israel.

Todavia, se para April De Conick é provável que membros de Qumran praticassem a ascensão aos céus e que, entre um ritual e outro, a abstinência fosse elemento importante para a elevação espiritual (além dos pesquisadores D. Flusser e J. Fitzmyer que asseguram as origens essênias de Qumran e o comportamento sectarista)<sup>36</sup>, por sua vez, o editor crítico do 4QMMT polemiza o sectarismo de Qumran e os relatos de Josefo sobre práticas celibatárias desse grupo. Strugnell propôs que as passagens 4Q46 [Cf. 1 Ts 4:4] e 4QMMT, apontariam para a direção contrária, isto é, a prática de casamento e vida sexual.

Se de um lado, o texto 4Q415 se encarrega de tornar clara a característica sectária de tal grupo, por outro lado, diz Strugnell, o 4QMMT dedica-se à descrição de “regulações” para contatos sexuais entre os filhos de Aarão e os israelitas, tradicionalmente considerados impuros. Desta assertiva decorre a dedução de que havia contatos sexuais e uniões por meio de casamento, provavelmente com objetivo de preservação do grupo. Strugnell conclui que 4QMMT versa sobre pureza e se dedica a vários tópicos, não somente à regulação sexual. Mesmo que não se saiba a datação exata desse material, não se trata de um documento sistemático sobre a ética matrimonial ou celibato. Isto significa que a carta haláquica seria mais do que seção de material legal.

A principal intenção deste trabalho é a pureza em geral. Não há interesse sobre “qualquer área especial de legislação de pureza”. Para Strugnell, 4QMMT não sustenta a presença de celibato em Qumran. O autor encerra dizendo que se Fílon e Josefo não idealizaram o celibato dos essênios, isso pode ser explicado por um “desvirtuamento” da imagem dos essênios para os leitores gregos, a partir de traços extraídos de grupos religiosos-ascéticos. Como etnógrafos eles interpretaram como prática geral de celibato algumas das restrições de pureza judaicas sobre o casamento, mencionadas no 4QMMT. O que deve ser mais notado, todavia, é que os assuntos de pureza ritual em 4QMMT visavam a regular mais do que a vida religiosa dos membros de Qumran. Por isso, o celibato não

---

<sup>36</sup> Seria um modo de vida caracterizado pela ascese, abstinência sexual, não casamento, restrições, proibições quanto ao consumo de carne e vinho, além do ideal de pobreza voluntária. Cf. DE CONICK, April D. *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden/New York: Brill, 1996; FITZMYER, Joseph. *101 Perguntas sobre os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Loyola, 1997; FLUSSER, David. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo. Os Manuscritos do Mar Morto*. Vol.1. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

seria uma questão central.<sup>37</sup> De fato, se celibatários ou não, os qumrânitas estavam dispostos a seguir os preceitos da Lei severamente, em função de uma auto-consciência religiosa e social radical que procurava se distanciar dos sacerdotes corrompidos pela fornicação com “os de fora”.

#### 2.1.5. *Memórias da Torá. A divisão do cânon usada pelos autores de 4Q397 Frags. 7+8*

A partir do exame de 4Q397 Frags. 7+8, alguns estudiosos têm pesquisado a respeito da divisão de 4QMMT, se teria sido inspirada ou não no cânon das Escrituras.

Eugene Ulrich sugeriu que a transcrição maximizada e exagerada publicada pelo *DJD* está particularmente influenciada pela pressuposição de que havia um cânon triplo no II século AEC. O autor examinou algumas evidências em adição ao 4QMMT: uma referência que possui três partes no Prólogo de *Ben Sira* e a referência de 2 Macabeus 2:13-14.

Algumas versões da literatura bíblica desfilam os termos “Lei, profetas e antigos autores, ou livro dos ancestrais, ou resto dos livros”. Segundo Ulrich, isso torna comum o entendimento de que o cânon da Bíblia Hebraica era triplo. Mas esses termos são seriam diferentes entre si e é provável que o último tenha sido acrescentado posteriormente. Os estudiosos concordam que os primeiros dois termos denotam textos das Escrituras (a Lei e os Profetas). “Os outros livros” podem ser entendidos como livros que não fazem parte das Escrituras, mas que eram trabalhos válidos para explicar e tornar contemporâneos a Lei e os Profetas para aqueles “que desejavam adquirir sabedoria e estavam dispostos a viver suas vidas de acordo com os padrões da Lei” (Prólogo).<sup>38</sup>

A interpretação tripla da divisão do cânon denotava, portanto, coleções iguais que constituíam um todo. A compreensão dupla, entretanto, interpreta esse material como de duas coleções: a primeira com duas subseqüentes (A1, A2) e a segunda de natureza diferente (B). Deste modo, a primeira coleção poderia ser entendida como as Escrituras (a Lei e os Profetas) e a segunda como trabalho não-canônico (talvez com natureza de

<sup>37</sup> Cf. STRUGNELL, John. More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls. (*4Q46 ii 21* [Cf. 1 Tess 4:4] and 4QMMT § B). In: *Revue de Qumran* 17.65-68 (1996): 546-547.

<sup>38</sup> Cf. ULRICH, Eugene. The Non-attestation of Tripartite Canon in 4QMMT. In: *The Catholic Biblical Quarterly* 65.2 (2003): 212-213.

instrução e sabedoria, como descreve *Ben Sira*). Uma boa analogia moderna poderia ser a de uma livraria que indica “Bíblia” (com a divisão dupla AT e NT) e “Espiritualidade” para outros livros baseados nas Escrituras (escritos para auxiliar aqueles que desejam adquirir sabedoria e estão dispostos a viver suas vidas de acordo com os padrões da Bíblia).

Com respeito ao contexto histórico, não há outras indicações de uma divisão tripla do cânon bíblico durante o Segundo Templo. Elas somente apareceram ao fim do I século da EC – uma geração após a destruição romana do templo – como pistas de um cânon triplo emergente, mas mesmo assim com incertezas persistentes sobre a existência de um cânon triplo. O único indício de cânon triplo que ficou é do II século AEC, usado como exemplo por Roger Beckwith, e discutido por Van der Kooij. Trata-se de 2 Mac 2:13-14: “*Também nos documentos e nas Memórias de Neemias eram narradas essas coisas. E, além disso, como ele, fundando uma biblioteca, reuniu os livros referentes aos reis e aos profetas, os escritos de Davi e as cartas dos reis sobre as oferendas. Da mesma forma, também Judas recolheu todos os livros que tinham sido dispersos por causa da guerra que nos foi feita, e eles estão em nossas mãos.*”

É plausível que se trate de uma referência ao cânon da Escritura, visto (1) que a Torá não é mencionada; (2) que essa explicação é difícil de reconciliar com a forma tradicional do Livro de Neemias e (3) que a coleção de Judas de “todos os livros que foram perdidos” é especificada em 1 Mac 1:56: “*Quanto aos livros da Lei, os que lhes caíam nas mãos dos selêucidas eram rasgados e lançados ao fogo*”. Presumivelmente, ninguém poderia argumentar por um cânon do tempo de Neemias e os únicos livros que apontam para os conteúdos da coleção de Judas são todos da Lei. Apesar de tudo, não é de todo improvável que a coleção de Judas no templo incluísse alguns livros que agora consideramos como parte da Escritura, especialmente a Torá. Mas esta passagem descreveu, no máximo, uma coleção valiosa de livros, não de Escritura especificamente.<sup>39</sup>

Próximo ao fim do I século da EC existiram dois textos breves que mencionaram ou sugeriram o cânon dividido em três partes, um dos quais é de boa expressão e o outro problemático. Primeiro, Lucas 24:44 que fala de “*tudo o que estava escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos*”, mas o texto significa exatamente o que diz.<sup>40</sup> “Salmos” não se referiam à Hagiografia, mas essa era uma menção explícita dos livros proféticos. O livro dos Salmos era interpretado profética e escatologicamente pela

<sup>39</sup> Cf. ULRICH, *The Non-attestation of Tripartite Canon in 4QMMT*. p.213.

<sup>40</sup> Lucas normalmente (16:16, 29, 31; 24:27) se refere às Escrituras como “a Lei e os Profetas” ou “Moisés e os Profetas”; aqui como em nenhuma outra parte aponta para uma divisão tripla da coleção das Escrituras.

comunidade de Qumran (nos pesharim)<sup>41</sup> e pelos antigos cristãos (nos evangelhos e na carta aos Hebreus). No contexto de Lucas, Jesus interpretou, após a paixão e a ressurreição, a Lei de Moisés, os Profetas e o Livro dos Salmos como Escrituras, as quais “*era preciso que se cumprisse*” (24:44). E continua: “*Assim está escrito que o Cristo devia sofrer e ressuscitar...*” (24:26).

Josefo mencionou um corpo limitado de Escrituras judaicas e as dividiu em cinco volumes de Moisés, treze de profetas, quatro de hinos e conselhos para a vida. Conquanto, seu total somou vinte e dois volumes e sua distribuição da segunda e terceira coleção não combinou com a tradicional divisão masorética dos Profetas e dos Escritos. Embora Josefo apresentasse em algum lugar uma divisão tripla do cânon até o fim do I século da EC, ele mostrou que sua total compreensão e classificação não concordavam com aquela tradicional rabínica. Além do mais, não há evidência que corrobore que outros judeus concordavam com sua visão.<sup>42</sup>

Apesar do prólogo de *Ben Sira* deixar em aberto a compreensão de um cânon dividido em duas ou três partes, a interpretação dupla é pelo menos plausível, especialmente pelo fato de não haver outras atestações de uma divisão tripla emergente até o fim do I século da EC. A ausência de menção de uma coleção tripla dos livros das Escrituras no II e I séculos AEC auxilia remover a pressuposição de que tal divisão estava na mente dos autores de 4QMMT.<sup>43</sup>

Se de um lado esta discussão quanto à divisão de 4QMMT não se encerrou, por outro, ela coloca em evidência outra semelhança com o material de Mateus: a importância dada à história, às memórias e à tradição sinaítica.

Os autores de 4QMMT, assim como a autoria de Mateus, articularam-se internamente segundo padrões de oposição. O caminho haláquico estava de acordo com a Lei, especialmente com Levítico e Deuteronômio. Na lógica do grupo, operando entre a não-mistura *versus* a integridade, abominações *versus* abstinência, os de fora *versus* os de dentro, fornicções *versus* pureza, formou-se um tipo de ética ascética que propunha identidade religiosa e social por meio do confronto com os opositores (estrangeiros e

---

<sup>41</sup> Os pesharims de Qumran eram compostos somente por livros proféticos (incluindo os Salmos); 4QPPs<sup>a</sup> interpreta o Salmo 37 como relacionado a vida e os tempos da comunidade de Qumran. Além disso, 11QP<sup>s</sup><sup>a</sup> XXVII 11 diz explicitamente dos salmos e hinos de Davi: “Todos estes ele escreveu por meio de profecia que era dada a ele do Mais Alto”.

<sup>42</sup> Cf. ULRICH, *The Non-attestation of Tripartite Canon in 4QMMT*. p.213.

<sup>43</sup> Cf. ULRICH, *The Non-attestation of Tripartite Canon in 4QMMT*. p.214.

imperfeitos) e máxima separação.

Este movimento, em princípio, sugere similaridade com o direcionamento que a autoria mateana objetivava dar à redação de seu material. Todavia, o repúdio à mutilação e à imperfeição, típico da comunidade judaica e também evidente em 4QMMT foi substituído pela assimilação. Diferentemente dos qumrânitas, a audiência de Mateus não negou a proclamação do Reino de Deus para os eunucos. Isto se atribui ao ambiente sócio-cultural ostensivamente transformado pela cultura helênica e pela ordem imperial romana. De um lado, a autoria era pressionada pelas lideranças religiosas e pelos judeus zelosos das tradições históricas; por outro, a mesma autoria não poderia ignorar a expansão do movimento cristão que gradativamente contava com mais e mais estrangeiros. Neste sentido, a santidade de Israel só poderia ser preservada mediante uma exegese específica: todos seriam inclusos na audiência, desde que cumprissem a Lei conforme os ensinamentos de Jesus.

## 2.2. O horizonte das imagens de mutilação nas religiões de mistério

O Império Romano reunia etnias e grupos sociais muito diferentes que com suas próprias tradições e acúmulos culturais contribuíram para a diversidade típica do ambiente social em que o cristianismo foi fundado. Declarações registradas em escritos históricos dão conta de que o cotidiano do império era caracterizado por certa religiosidade plural e multi-étnica. Com o general romano Maximus (275-203 AEC.) foi permitida a integração ou equivalência dos deuses gregos às divindades estrangeiras.<sup>44</sup> O império era um aglomerado de cidades-estado constituídas de diferentes grupos que se orgulhavam de suas tradições, crenças e formas de viver. Éfeso, na região ocidental da Ásia Menor, é exemplo de cidade que se orgulhava intensamente da divindade responsável pela sua vida: Ártemis – a Grande Mãe (*Magna Mater*). A influência das divindades – grandes ou pequenas

---

<sup>44</sup> A passagem do Novo Testamento em Atos 19:23-41 ilustra essa relação em que o povo da cidade se mobilizou contra a presença missionária de Paulo e seu grupo, especialmente, os ourives e os artesãos, em defesa da deusa. Em coro, os manifestantes gritavam: “Grande é a Ártemis dos efésios!” (v.28). Segundo Anderson, esta cena evidencia a defesa do culto e sua particular identificação com a integridade econômica e social da cidade. A situação de sobressalto e tumulto em defesa da deusa, destaca o autor, foi provocada pela intrusão de alguém de fora e pela ameaça que esse intruso constituía. No entanto, essa mesma reação não ocorreu em Atos 17:22-34, quando Paulo esteve pregando sobre Yahweh em Atenas. Cf. ANDERSON, Graham. Greek Religion in the Roman Empire: Diversities, Convergences, Uncertainties. In: COHN-SHERBOK, Dan; COURT, John (eds.) *Religious Diversity in the Graeco-Roman World. A Survey of Recent Scholarship*. London: Sheffield Academic Press, 2001. pp.143-144.

– se dava na religião e na regulação da vida dos devotos camponeses, assim como nas cidades. Muitos deuses locais representavam a própria lei e eram tratados segundo títulos como Justiça, Santo e Justo.<sup>45</sup>

Embora tradição e religião judaica tenham permanecido como marcadores das primeiras comunidades cristãs, os mitos e os ritos judaicos não saíram ilesos do encontro com a diversidade religiosa presente no império. Conseqüentemente, as fronteiras culturais entre judeus e não-judeus se estabeleciam nos embates e nas oposições entre os povos do Mediterrâneo. Isto significa que a dialética material entre grupos judaicos, cristãos e estrangeiros ao mesmo tempo em que sinalizava trocas simbólicas, também evidenciava os processos de negação e evitação “do outro”, “do estranho” e “do antagônico”, processos estes necessários à formação de suas identidades sociais. Este horizonte cultural indicado nos registros históricos, nas evidências da cultura material e nas literaturas explica por si só como imagens divergentes podem ter sido transformadas e adaptadas no interior do discurso de Mateus.

Nesta segunda parte do capítulo, objetivamos investigar a religião misteriosa de Cíbele e Átis, a fim de verificarmos possíveis simbolismos ou imagens recorrentes entre essa tradição e o cristianismo mateano. Perguntamos: imagens e rituais relacionados à sexualidade, como práticas sacrificais e de mutilações do corpo, podem ter feito parte da experiência cristã do grupo de Mateus? Seriam reproduções ou re-significações de outros sistemas religiosos? Se por um lado, as comunidades cristãs em processo de organização necessitavam estabelecer identidade pela diferença, por outro, aspiravam corresponder às demandas de convertidos de outras religiões ao cristianismo. Isto nos leva a perguntar se na audiência da comunidade de Mateus havia a presença de iniciados em outros cultos? Esta seria uma razão pela qual a autoria se dedicou ao tema da mutilação e do eunuco? Se essa interação ocorreu não é possível assegurar, assim como também não sabemos se havia herdeiros dos essênios perambulando pela Palestina nos tempos de Jesus. Mas negá-la significaria o fechamento de uma janela.

A despeito da estranheza estética que mutilações e castrações podem ocasionar, notadamente ao leitor moderno, o evangelho de Mateus parece indicar que “qualquer” convertido à mensagem do Reino poderia ser integrado ao seu grupo social, desde que assimilasse a Lei e deixasse antigas práticas religiosas. Por conseguinte, é provável que

---

<sup>45</sup> Cf. ANDERSON, Graham. *Greek Religion in the Roman Empire*. pp.145-148.

Mateus tenha empregado tais imagens de sexualidade e de mutilação como meio retórico de expressar complexos sistemas simbólico-ideológicos que internamente permeavam as relações sociais do grupo, devido à adesão de indivíduos de tradições de origem não-judaica. Tais imagens comporiam outro e diverso conjunto de intertextos com o qual a audiência mateana dialogava. Apesar de ser este um tema controvertido, não são poucos os comentaristas que admitem a possibilidade de intercâmbio simbólico ou pelo menos conhecimento mútuo entre os adeptos das religiões de mistério e os cristãos do I século.

### 2.2.1. *A questão das religiões de mistério*

Existe certa tendência que toma as religiões de mistério e as considera *em bloco*, como se todas fossem iguais (isto é, se estruturassem a partir de cultos de veneração à natureza, ao mundo animal, com ritos de êxtases e certa espiritualidade que objetivava libertar a alma após a morte e promover feliz eternidade celestial). Esta perspectiva, em parte decorrente dos estudos de Franz Cumont e Richard Reitzensteins que propuseram origem oriental para os mistérios helenísticos (Dionísio, Ísis/Osíris, Cíbele/Átis e Mitra), atualmente é considerada distorcida, romântica e típica dos estudos clássicos.<sup>46</sup> Nem todas as religiões orientais seriam de iniciação. Portanto, as classificações que as generalizam não são adequadas à pesquisa.<sup>47</sup> Köester está de acordo com essa perspectiva crítica e ressalta que nem todos os mistérios requeriam, como em outros sistemas religiosos, compromisso exclusivo com um grupo em particular. Tampouco havia orientação teológica comum em todos os mistérios. Este autor propõe:

No que se refere aos períodos helenístico e romano, é preciso começar com a observação de que práticas, rituais, conceitos e histórias de características gregas estão na raiz de qualquer religião ou culto helenístico que oferecia ritos de iniciação não abertos de modo geral a todos. Esses ritos especiais diferem daqueles exigidos de cada membro de uma comunidade política ou social, como os

<sup>46</sup> Para uma discussão crítica da abordagem de Cumont: MOMIGLIANO, A. *Studies on Modern Scholarship*. Berkeley: California University Press, 1994. pp. 323-328. “Religiões orientais” foi o termo cunhado por Franz Cumont em *Oriental Religions in Roman Paganism*. New York: Dover Publications, 1956. (Traduzido da segunda edição em francês, de 1909).

<sup>47</sup> Tal abordagem negligencia as particularidades de cada culto. O ritual eleusiano pode ter servido como modelo para o de Ísis bem como para o culto de mistério da Grande-Mãe. O conceito de salvação que aparece nas cavernas de Mithra era diferente da felicidade prometida aos adoradores de Ísis e Osíris, que era mais próximo ao renascimento garantido pelo sacrifício de touros à deusa Cíbele. Cf. TURCAN, Robert. *The Cults of Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2001. pp. 07-09.

ritos e passagem em muitas outras culturas.<sup>48</sup>

Os ritos eram oferecidos àqueles que buscavam benefício pessoal, mas com o aumento do interesse e da procura característicos do período helenístico e romano, alguns santuários passaram a ser controlados pelo poder político e tornaram-se instituições cívicas. Com isso, vários “outros cultos de antigos deuses começaram a instituir ‘mistérios’ com o objetivo e competir nesse mercado”.<sup>49</sup> A fim de diferenciá-las, todavia, sem a pretensão de estabelecer um modelo rígido, Köester caracteriza as religiões de mistério do período helenístico da seguinte forma:

(1) uma sólida organização com servidores eleitos e regras fixas a que todos os membros estão sujeitos; (2) o ingresso no grupo se dá através de ritos de iniciação; (3) participação em encontros regulares, em que cerimônias sacramentais (como refeições comuns) são celebradas de acordo com padrões definidos; (4) obrigação de observar certos preceitos morais, e às vezes ascéticos (estes em geral como preparação para uma iniciação); (5) compromisso de ajuda mútua entre todos os membros; (6) obediência ao líder do culto ou à comunidade; (7) cultivo de tradições que estavam sujeitas à disciplina arcana.<sup>50</sup>

Embora algumas características e interpretações teológicas de ritos que ofereciam salvação a membros individuais pudessem se repetir em mistérios diferentes, essas similaridades eram comuns em função da linguagem e das idéias em voga no período helenístico e, que chegaram até o tempo romano. Neste âmbito se inserem judaísmo e cristianismo, não como religiões de mistério, mas como religiões que faziam parte da teologia e da visão de mundo helênicas e que não podem ser pensadas à parte das idéias de salvação e de imortalidade, a despeito de sua matriz oriental. Apesar da possível difusão dessas religiões principalmente na região da Ásia Menor, os limites entre elas não estão bem definidos, assim como não havia uniformidade teológica entre as comunidades cristãs do I século.<sup>51</sup>

Köester assinala que apesar de frustrante o esforço de estabelecer classificações fixas para as religiões de mistério, judaicas e cristãs, havia centros culturais mais antigos nos

---

<sup>48</sup> Cf. KÖESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento. História, Cultura e Religião do Período Helenístico*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005. p. 202.

<sup>49</sup> Cf. KÖESTER, *Introdução ao Novo Testamento*. p. 203.

<sup>50</sup> Cf. KÖESTER, *Introdução ao Novo Testamento*. pp.203-204.

<sup>51</sup> Cf. KÖESTER, *Introdução ao Novo Testamento*. pp.204-205.

quais estas tradições, ao longo do tempo, adquiriram significado simbólico, como é o caso do culto à Grande Mãe em Pessino na Frígia e Jerusalém para judeus e cristãos. O judaísmo e o cristianismo, posteriormente, caracterizaram-se pela tradição oral, determinação de prescrições morais, rituais e separação de etnias estranhas, condutas também identificadas em religiões de mistério. Com exceção dos ritos secretos, refeições em comum, ritos de iniciação como o batismo e a circuncisão marcavam fidelidade e pertença aos diferentes grupos religiosos; constituíam “ações rituais por meio das quais os indivíduos eram aceitos como membros e que podem ter fornecido o foco central para a experiência religiosa das comunidades espalhadas por toda parte”.<sup>52</sup>

Isto nos permite compreender que o ambiente social fornecido pelo império favoreceu a configuração de um horizonte cultural que possibilitou a difusão e o compartilhamento de imagens, de símbolos e de rituais interpretados teologicamente de formas diferenciadas, mas com alguma reserva de sentidos:

Cosmologia e crença no destino, idéias sobre a imortalidade da alma, demonologia e conceitos de poder eram os mesmos em toda parte, na filosofia popular e nas religiões de mistério, na magia e também entre pessoas que ainda veneravam deuses antigos. Judeus e cristãos não eram exceção.<sup>53</sup>

Naquele tempo, havia profundo gosto pelo enigmático que não era circunscrito a uma ou outra religião, a uma ou outra classe social. A excentricidade do *mysterion* (μυστήριον, ου, τό) operava nas religiões místicas e nas religiões judaico-cristãs. Tanto numa tradição quanto noutra, o objetivo era obter “poder e garantia de proteção de autoridades superiores nas adversidades da vida para a passagem da alma para um mundo melhor após a morte – idéias que também eram amplamente aceitas pelo cristianismo”<sup>54</sup> e que estavam na base do cristianismo mateano.

### 2.2.2. O culto à Magna Mater : Cibele e Átis

A noção da deusa como Grande Mãe (*Magna Mater*) da terra, fertilizada pelas

<sup>52</sup> Cf. KÖESTER, Helmut. *Idem*. pp. 205-206.

<sup>53</sup> Cf. KÖESTER, Helmut. *Idem*. p.206.

<sup>54</sup> Cf. KÖESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. p. 208.

divindades atmosféricas, constituía importante unidade do mundo antigo especialmente em religiões do eixo afro-asiático.<sup>55</sup> A Grande Mãe era o elemento central e ordenador de alguns grupos sociais antigos e colocava em destaque o feminino.<sup>56</sup>

Em Creta, a Grande Mãe era identificada como Réia que em função do sincretismo creto-micênico teria se tornado “atriz de um drama mitológico” na Grécia. Em Hesíodo, Géia seria a *Terra Cosmogônica* e Deméter, a terra cultivada. Este conjunto de imagens contribuiu para a composição da Grande Mãe frígia Cíbele que foi cultuada por gregos já no período arcaico e tornou-se a *Magna Mater* do Império Romano (204 AEC), ocasião em que o senado ordenou a vinda da *pedra negra* que simbolizava a deusa.<sup>57</sup>

A figura da deusa foi representada por meio de imagens esculpidas em terracota ou bronze, inicialmente de cócoras e posteriormente em pé com braços abertos, seios proeminentes, flancos largos, quadris e coxas exuberantes associadas à fecundidade; traço comum entre Réia, Hera, Ilítia, Perséfone e outras transposições da Grande Mãe.<sup>58</sup>

O domínio de Creta pelos aqueus resultou no sincretismo religioso creto-micênico. De um lado, destacava-se uma religião cujo sistema simbólico se construiu a partir de imagens celestes, olímpicas, urânicas e masculinas. De outro lado, vindas de Creta, chegaram imagens ctônicas e agrícolas de feição feminina. O encontro de dois panteões que exprimiam dois diferentes sistemas de organização social e cultural: a patrilinearidade *versus* a matrilinearidade.<sup>59</sup> A cooperação cretense para a formação do panteão grego envolveu as divindades femininas Atená, Hera e Ilítia. Hera era considerada a Senhora protetora do casamento; Atená (aqueia por excelência) era vinculada à serpente e à árvore, deusa da

<sup>55</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 83.

<sup>56</sup> Brandão assegura que na ilha de Minos “a mulher não governava, mas reinava” e que os gregos que posteriormente tiveram influência sobre a civilização minóica não teriam herdado essa mesma compreensão. Cf. BRANDÃO, Junito de Souza. Dos Jônios à Ilha de Creta. In: *Mitologia Grega*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p. 61.

<sup>57</sup> VON EISSFELDT, Otto. *Eléments Orientaux dans la Religion Grecque Ancienne*. Paris: PUF, 1960. Capítulo VII, intitulado “Aspectos do Culto a Lenda da Grande-Mãe no Mundo Grego”. Segundo Junito, a pedra sagrada, o pilar, a árvore e certos animais sagrados, tais como touro, serpente, determinadas aves e o leão devem ser interpretados como representações de divindades minóicas e, particularmente, da Grande-Mãe. Cf. BRANDÃO, Dos Jônios à Ilha de Creta. p. 58

<sup>58</sup> Cf. BRANDÃO, Dos Jônios à Ilha de Creta. p. 58; Alguns autores classificam a imagem da Grande-Mãe como arquétipo que se apresentava como Deusa da natureza, reinante sobre o mundo animal e vegetal. “Sentada junto à árvore da vida (...) acompanhada de animais como serpentes, leões ou de aves”. Outras vezes, “armada e de capacete, simboliza a deusa da guerra, representação da vida e da morte”, que reinava sobre terra, céu e infernos e surgia na forma de pomba, árvore e serpente. O touro simbolizando força, a serpente (animal ctônico), dentre os vários significados, indicava espécie de “ponte entre o mundo de baixo e o de cima”, o leão indicava, em diferentes contextos, virtude e sabedoria e as aves, símbolos das hierofanias, especialmente a pomba, indicavam as aparições divinas. Cf. BRANDÃO, Dos Jônios à Ilha de Creta. p.60.

<sup>59</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. Os Aqueus e a Civilização Micênica. A Maldição dos Atridas. In: *Mitologia Grega*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p.70

vegetação. Depois foi chamada protetora das acrópoles e tornou-se Senhora da *Akrópolis* de Atenas: *Palas Atená* (Atená defensora). Deméter e Coré, união advinda de Creta entre uma deusa mãe e uma jovem, tornou-se posteriormente a união entre Deméter e Perséfone. Tais divindades à medida que foram incorporadas pelo império tornaram-se “semigregas e semicretenses”.<sup>60</sup> As divindades asiáticas Perséfone e Reia contribuíram para a configuração do panteão olímpico indo-europeu de caráter miscigenado e heterogêneo.

Robert Turcan na introdução de seu livro “The Cults of the Roman Empire” convida os leitores a imaginarem o quadro temporal e espacial de Roma quando invadida por crenças estrangeiras. Provavelmente, o contato inicial romano com os adoradores da Isis egípcia (com seus instrumentos e costumes diferentes) bem como a visão dos eunucos de Cíbele (com suas vestes brancas e imaculadas, dançando com cruéis, dolorosos e barulhentos ritos característicos da Frígia) tenha causado algum estranhamento aos romanos. Todavia, a análise de certos santuários propõe que houve importante processo de simbiose entre tais civilizações que forneceu sentido e vitalidade para todo o Mediterrâneo.

Assim, a civilização grega foi filha do Oriente, como a civilização romana foi produto da educação grega.<sup>61</sup>

As religiões de mistério e suas divindades não chegaram juntas e ao mesmo tempo. Algumas fizeram seus caminhos de modo lento; outras entraram de modo oficial em Roma devido às conquistas imperiais.<sup>62</sup> Razões geopolíticas explicam a helenização preliminar de várias culturas antigas. As necessárias relações gregas com a Ásia Menor permitiram que Cíbele fosse introduzida no Peloponeso, onde efigies da Grande Mãe com filhotes de leões testificam sua presença no século VI AEC. Na era imperial, alexandrinos, anatólios e outros vieram tentar fortuna nos portos e em Roma. Oficiais e legionários romanos trouxeram cultos específicos das regiões onde serviram. Assim como a *pax romana* providenciou ambiente favorável à expansão do cristianismo, também permitiu o intercuro politeísta. Ao longo de dois ou três séculos esse quadro de interações favoreceu

<sup>60</sup> BRANDÃO, Os Aqueus e a Civilização Micênica. pp.72-73.

<sup>61</sup> Cf. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*. pp. 02-03; Em pequenos lugarejos do Oriente, a presença da cultura helenística ainda pode ser vista com bastante força. Cf. WARDMAN, A. *Religion and Statecraft Among the Romans*. London: Granada, 1982.

<sup>62</sup> Viajantes fenícios e cartagineses prepararam o caminho para a sua expansão mais tarde, como os navegantes gregos e os colonizadores que vieram da Ásia Menor. Quando eles fundaram Massália, os fenícios instalaram perto do delta Rhône uma Ártemis como Mãe Anatólia e Strabo (*Geography*, IV, 1 5p, 190C) informa que o ídolo de Diana sobre a Aventine em Roma parece com a dos massalianos. Possivelmente essas informações podem ser evidências de que a deusa Cíbele não teria chegado com os primeiros etruscos. Cf. TURCAN, Robert. *The Cults of the Roman Empire*. pp. 03-04.

– com diferentes níveis de intensidade – um “extraordinário fermento” cultural.<sup>63</sup> Quando o culto à Cíbele alcançou Roma, já teria sofrido algumas alterações em função da infiltração helênica em seu imaginário e liturgia.

Roller sugere que uma das mais intrigantes figuras na vida religiosa do Mediterrâneo Antigo era a Mãe dos deuses, conhecida pelos gregos e romanos como Cíbele ou *Magna Mater*, a Grande Mãe. Seu culto era particularmente proeminente na região central da Anatólia (moderna Turquia) e estendeu-se através do mundo romano. Ela era figura grandemente popular, atraindo da mesma forma a devoção de pessoas comuns e de aristocratas. Sua presença era tão marcante que fez parte da rotina dos romanos longamente.

Susan M. Elliott em seu artigo “Choose Your Mother, Choose Your Máster. Galatians 4.21–5.1 in the Shadow of the Anatolian Mother of the Gods”, sugere que o *Sitz-im-Leben* do argumento paulino contra circuncisão na carta aos Gálatas pode ter sido elaborado dentro do contexto religioso do culto a Cíbele e Átis, cujas raízes na região da Anatólia retrocediam séculos.<sup>64</sup>

Cíbele era venerada e lembrada como protetora dos mortos. Ela viveu nas rochas, nas montanhas e nas florestas. Tinha comando sobre fauna e flora e guardava o segredo da inesgotável fecundidade. Assim como outras deusas, Cíbele era corajosa, forte, formal, sacerdotal e flanqueada por animais. Algumas tumbas talhadas em pedra foram dedicadas a Cíbele e constituem importantes documentos para compreensão da deusa.<sup>65</sup> Turcan destaca que a representação mais antiga da deusa foi encontrada em Cátal Hüyük (Anatólia), próxima à Konia na Frígia (reservada no Museu Anatoliano em Ankara). Esta terracota representou a Grande Mãe com grandes seios e coxas, sentada com dignidade

<sup>63</sup> As populações móveis do mundo helenista – mercenários, aventureiros, viajantes, filósofos e oradores, homens de negócio e exilados – vinham carregados com suas esperanças, suas variedades de deuses e de todas as direções. As massas de escravos originariamente do Egito, Síria e Ásia Menor, traziam elementos de suas crenças orientais. Cf. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*. pp. 04-05.

<sup>64</sup> Publicado em: *Journal of Biblical Literature* 118/4 (1999): pp. 661-683. Em outro artigo: ARNOLD, Clinton E. “I Am Astonished That You Are So Quickly Turning Away!” (Gal 1.6): Paul and Anatolian Folk Belief. In: *New Testament Studies* 51 (2005): 429-449, o autor explora dimensões das crenças religiosas “pré-cristãs” dos convertidos de Paulo na Galácia. Com isso, visa a obter entendimento sobre o ambiente sócio-cultural da carta aos Gálatas. O autor se baseou em certo corpo em inscrições confessionais da Lígia-Frígia, bem como inscrições do culto de *Hosios* e *Dikaios* (Santo e Justo). De acordo com Arnold, os cultos favoráveis, a postura e os ensinamentos relacionados a boas ações, cederam condições propícias às divindades locais. Desta forma, a experiência religiosa “pré-cristã” teria feito os cristãos galácios suscetíveis à mensagem dos oponentes de Paulo.

<sup>65</sup> Cf. VERMASEREN, Maarten Jozef. *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. London: Thames and Hudson, 1977. p.13ss.

entre dois grandes gatos. Ainda, Cíbele foi retratada no século VII AEC entre um flautista e um tocador de lira, evidência que sugere uma liturgia musical.<sup>66</sup>

Apesar de não sabermos o nome exato que lhe era atribuído no período inicial, sabe-se que *Kubaba* (*Kubebe*) ou Cíbele (Κυβέλη) não surgiu muito tempo depois. A pesquisa etimológica da palavra varia muito. Desde fins do século XVIII e início do século XX, pesquisadores sugeriram compreender ‘kub’ (ou cubo) como alusão à pedra negra. Outros sugeriram que a referência seria o címbalo (instrumento usado em seus rituais). Ainda há os que compararam Cíbele à ‘ka’aba’ de Meca, a pedra negra e venerada pelos islâmicos.

Walter Burket, que estudou a respeito de divindades estrangeiras e da *Magna Mater*, sugere que o culto à Grande Mãe é um complexo quadro de referências simbólicas constituído de tradições minóicas e micênicas associadas às origens frígias da Ásia Menor. Mas este nome não seria originário da Frígia.<sup>67</sup> *Kubaba* teria vindo da região de Carquemish (atualmente, próximo à fronteira entre Turquia e Síria), portanto, da língua hitita. Uma inscrição de Sardes, estudada por L. Robert entre 1975-1976, remonta ao VI século AEC e se reporta aos mistérios de Adgistis, outro nome da deusa. Trata-se de uma relíquia do porto de Pireus (Grécia) que mostra Átis sentado olhando em direção a uma Adgistis com o perfil de Cíbele.<sup>68</sup> Neste sentido, a palavra *Kubaba* poderia ser entendida como denominação de uma divindade soberana, conhecida entre os gregos como *Kybebe*, Cíbele (Cf. *Heródoto*, 5, 102, 1).

Segundo Roller, a característica chave do mito de Cíbele e Átis era sua ligação com a Anatólia, de onde se originou o mito que se estendeu para todo o Ocidente e serviu para ligar os ritos da *Magna Mater* aos rituais de outras deusas. Mas, a despeito das possíveis analogias com Deméter e Perséfone/Coré, os ritos guardavam especificidades decorrentes principalmente das narrativas míticas particulares. A chegada da *Magna Mater* em Roma conduziu os acadêmicos à opinião de que tal “facilidade” teve origem na atmosfera política favorável de Roma. Entre os romanos, o culto teria sido largamente encorajado por certos setores da sociedade.<sup>69</sup> Na Grécia, ao contrário, o culto à deusa Cíbele não teria obtido a

<sup>66</sup> Cf. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*. pp. 28-29.

<sup>67</sup> Cf. BURKET, Walter. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. p. 177

<sup>68</sup> Cf. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*. p. 31.

<sup>69</sup> Seu culto se tornou um dos três mais importantes cultos de mistério no Império Romano juntamente com Mithras e Ísis. Conforme Philippe Borgeaud, o cristianismo no mundo romano tomou para si elementos rituais do culto a deusa na medida em que incorporou o apelo a imagem feminina e implementou o surgimento da devoção à Virgem Maria. Em seu livro, Borgeaud traçou o trajeto desta figura divina através da Ásia Menor, Grécia e Roma entre o VI século AEC até o IV século EC. Ele examinou como à Grande-Mãe

mesma aceitação.<sup>70</sup>

A julgar pela frequência com que os autores latinos e gregos citaram este culto, a chegada da deusa em Roma obteve enorme e durável impressão sobre seus contemporâneos. Os registros de Cícero e Diodoros (período de César Augusto), as descrições de Tito Lívio e Publius Ovídio Naso, Strabão, Varrão, Plínio e Sêneca apresentavam diferentes opiniões acerca da introdução e lugar do culto no império. Entretanto, o debate entre esses autores não fornece informações completamente confiáveis sobre o *status* do culto entre os romanos.

Em 205, certa “onda de religiosidade” teria crescido em função de chuvas de pedras vindas do céu. A catástrofe natural gerou um apavoramento que conduziu vários romanos a buscarem os Sibilinos. Esta ansiedade religiosa foi exacerbada, ainda, pela tensão provocada em decorrência da segunda Guerra Púnica. Autores antigos ligaram este quadro à presença de Aníbal na Itália (7.9.56)<sup>71</sup>, embora esta conexão possa ter sido elaborada somente após o evento. Tito Lívio (29.10.4-6)<sup>72</sup> registrou que em resposta, a Sibila declarou que o inimigo estrangeiro seria expulso da Itália se a Grande Mãe fosse trazida da região central da Anatólia para Roma. Os oráculos teriam o mesmo conteúdo que o oráculo de Delfos, isto é, a recomendação de que santuário, jogos e cerimônias em homenagem a *Magna Mater* fossem estabelecidos em Roma. Assim, Varrão declarou que a divindade foi trazida do santuário de Pessino (ou Pessinunte) na cidade de Pérgamo<sup>73</sup>, onde Ovídio<sup>74</sup> situou o culto a Grande Mãe.<sup>75</sup> Inicialmente, a vinda do culto à deusa não alcançou o

---

foi integrada a culturas específicas, o que ela representou para todos aquele que a adoravam e como ela foi usada como símbolo na arte, no mito e na política. A Mãe dos deuses era frequentemente vista como figura dual: ancestral e estrangeira, aristocrática e de má reputação, civilizada e perigosa. O estudo de Borgeaud explicita nuances e janelas abertas para o mundo antigo capazes de revelar sofisticadas crenças religiosas e diferentes identidades culturais. CF. BORGEAUD, Philippe. *Mother of the Gods. From Cybele to the Virgin Mary*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

<sup>70</sup> O clássico comentário escrito por Ramsay (1900) consente com este argumento. Segundo ele, os frígios tinham fama de serem “brancos, apáticos, contentes e completamente ignorantes, incapazes de se estimular ou animar por nada, exceto com seus ritos supersticiosos vulgares e degradantes”. Cf. RAMSAY, W. M. *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, 2ª ed. Londres: Hodder and Atoughton, 1900. p. 31. Apud O'CONNOR, Jerome Murphy. *Paulo. Biografia Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 199.

<sup>71</sup> Aníbal (247 AEC – 183 EC): general cartaginês, líder tático e militar, conhecido pelo desempenho na segunda Guerra Púnica. Segundo Titus Livius, Aníbal teria jurado jamais ser amigo dos romanos.

<sup>72</sup> Titus Livius (59 AEC – 17 EC.): historiador romano que escreveu *História de Roma*. Produção literária e historiográfica sobre Roma (em 142 volumes), desde sua fundação em 753 AEC.

<sup>73</sup> Marco Terêncio Varrão (Marcus Terentius Varro, 116-27 AEC): filósofo romano que falava latim, originário da Itália. Apesar de ter suas obras perdidas, foi conhecido por meio de Cícero e também, posteriormente, Agostinho (*A cidade de Deus*, VI, 5).

<sup>74</sup> Ovídio, Publius Ovídio Naso (43 AEC – 17 EC.): poeta romano que escreveu *Metamorfose*.

<sup>75</sup> Cf. ROLLER, Lynn Emrich. *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. p. 264; Segundo o historiador Estrabão: Pessinunte é o maior centro comercial daquela parte do mundo, contendo um templo da Mãe dos deuses, que

consentimento da maioria romana. Mas Roma não se posicionou contrariamente ao ingresso de divindades estrangeiras em seu império, pois a diversidade do panteão favorecia a anexação de outros territórios.

Segundo o mito, a deusa Cíbele estava presente numa pedra negra de significado ritual, considerada por alguns pesquisadores como indicador de arcaísmo: “a rocha é um dos mais antigos símbolos da Terra-Mãe”.<sup>76</sup> Esta associação entre Cíbele e a pedra tem sua origem em seu outro nome. Esse título proveio do Oriente. Tratava-se de uma personagem hermafrodita que, por sua natureza dual feminina e masculina, era considerada caótica: não totalmente boa, tampouco completamente malévola, todavia, impossível de ser controlada.<sup>77</sup> De acordo com o mito, dentro de seu corpo havia poderosas forças de criação que usava para causar confusão, destruição e desordem. Entre as versões míticas disponíveis sobre a origem de Adgistis, duas se destacam. Na primeira, Zeus teria estuprado a deusa Cíbele após ela ter-se camuflado de rocha. Deste estupro, Adgistis teria sido concebida. Em segunda versão, Adgistis foi fecundada pelo sêmen de Zeus caído sobre uma pedra ou montanha. O deus teria se encantado e ficado excitado por uma deusa desconhecida que não lhe deu confiança. Em decorrência disto, derramou seu sêmen sobre a terra que fecundou e deu à luz Adgistis.

Como Adgistis não poderia ser controlada, os deuses planejaram contra ela e Dionísio, transformado em fonte de vinho, embebedou Adgistis que caiu em sono profundo. Enquanto o “demônio” dormia, Dionísio amarrou seus órgãos genitais masculinos, pernas e braços. Ao despertar, assustada, Adgistis saltou de medo, pois seus órgãos genitais foram arrancados. No local em que caíram, nasceu uma amendoeira. Sem os órgãos masculinos, Adgistis tornou-se uma divindade feminina, a Grande Deusa Cíbele.

---

é objeto de grande veneração. Eles a chamam de Agdistis. Nos tempos antigos, os sacerdotes eram poderosos e colhiam os frutos de um grande sacerdócio, mas agora suas prerrogativas foram muito reduzidas, embora o mercado ainda perdure. O recinto sagrado foi construído pelos reis atálides de uma forma digna de um lugar sagrado, com um santuário e também com pórticos de mármore branco. Os romanos deram fama ao templo quando, de acordo com oráculos da Sibila, mandaram buscar a estátua da deusa, exatamente como fizeram no caso de Esculápio em Epidauro. (*Geografia* 12, 5, 3).

<sup>76</sup> Em certas religiões, Eliade propõe entender a pedra a partir das possibilidades simbólicas que representa: “Quer protejam os mortos (...), quer se tornem as moradas provisórias das almas dos mortos (...), quer atestem um pacto feito entre homem e Deus ou entre homem e homem (semitas), quer recebam o caráter sagrado da sua forma e da sua origem uraniana (...), quer enfim representem teofanias ou pontos de intercessão das zonas cósmicas (...), as pedras tiram sempre seu valor cultural da presença divina que as transfigurou, das forças extra-humanas (...) que nela estão encarnadas, ou do simbolismo – erótico, cosmológico, religioso, político – que as enquadrou. As pedras culturais são sinais e exprimem sempre uma realidade transcendente”. Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*, p.190; *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, p. 241.

<sup>77</sup> Esta caracterização lembra a descrição de Dionísio, também considerado um deus caótico e transgressor.

Tempos depois, a filha do espírito do rio aproximou-se da amendoeira, tomou uma amêndoa e a aproximou do corpo, do colo e dos seios. Assim, ficou grávida e concebeu Átis. A criança foi abandonada e levada por pastores até Cíbele, que o adotou e o fez amante.

Outra variante do mito narra que do sangue do castramento de Adgistis brotou uma amendoeira. Nana, epifania da esposa de Zeus e filha do rio Sangário, comeu do fruto dessa amendoeira, engravidou e deu à luz a Átis que se casou com a filha do rei. Adgistis/Cíbele que o amava, adentrou furiosa o salão do banquete celebrado em honra ao casamento e enlouqueceu a todos os presentes. Em função desse acontecimento, o rei amputou suas partes genitais e Átis fugiu, indo mutilar-se até à morte em um pinheiro. Cíbele, completamente apaixonada, tentou ressuscitar seu jovem amor Átis e recorreu ao poderoso Zeus. Uma última versão indica que Átis se mutilou em razão de profundo remorso por ter sido infiel a Cíbele.

Neste sentido, desde Anatólia até Roma, a narrativa mítica passou por várias transformações. De uma aparência arcaica e cruenta passou a exprimir significados mais elevados e espirituais. Mas esta interpretação não pode ser considerada consensual. Köester, sugere o contrário:

(...) a castração poderia ser entendida como o corte de espigas dos cereais, e o banho da imagem cultual da deusa, identificada com a terra e com Deméter, poderia significar que a terra precisa ser irrigada para produzir fruto. É improvável que os ritos estivessem também relacionados com idéias de morte e ressurreição: Não consta em lugar nenhum que Átis teria ressuscitado dos mortos, e também não existe nenhuma indicação de um matrimônio sagrado (τερός γάμος). É também possível que o repulsivo rito de autocastração nem fizesse parte de uma iniciação de mistério, mas fosse um sacrifício de oferenda dos testículos à deusa; relatos afirmam que os testículos eram lavados, untados e depositados no templo. Se esse for o caso, a verdadeira iniciação da mutilação de devotos ao culto devia ter características diferentes.<sup>78</sup>

Sabe-se que a dança, a musicalidade e o frenesi presentes no culto à deusa, sempre acompanhado por instrumentos de percussão, constituíam importantes elementos litúrgicos das cerimônias à Grande Mãe. Assim como Dionísio, o culto de Cíbele inspirava a possessão divina (Eurípedes, *Hyppolytus*, 141-4) e o êxtase. Delirar e dançar com os

---

<sup>78</sup> Cf. KÖESTER, *Introdução ao Novo Testamento*. p.197.

sacerdotes que serviam à deusa, entretanto, não era algo bem aceito na Grécia.<sup>79</sup> Somente na época do imperador romano Cláudio (10 EC – 54 EC) e de seus sucessores, a existência do culto pôde ser novamente identificada. Em Atenas, o templo em homenagem à Mãe foi construído em expiação pela fúria que os homens despertaram na deusa, que teria desencadeado pragas sobre a cidade. Isto teria ocorrido, pois em 415 AEC, um homem teria saltado por sobre o altar de doze deuses e castrado a si mesmo com uma pedra, como os *galli* do período romano posteriormente fariam.<sup>80</sup> Situações de violência contra a natureza humana eram repudiadas pelos gregos, que passaram a interpretar o episódio como de “mal agouro” (Plutarco, *Life of Nicias*, 13, 3-4).

No Monte Ida, na Tróade, os cultuantes castravam seus órgãos sexuais e os ofereciam a deusa em sinal de exclusividade e como garantia de fertilidade da Mãe-Terra. Esses cultuantes formavam uma categoria de sacerdotes: os *galli*. Eles se vestiam com túnicas curtas, capacetes com plumas e tocavam címbalos, espécie de instrumento musical que teria sido introduzido em Roma na época republicana. Este culto era considerado sangrento em função dos sacrifícios e do caráter ctônico. Durante uma dança frenética, eles se cortavam e aspergiam o próprio sangue na estátua da deusa.<sup>81</sup> Mas a autocastração era privilégio apenas dos noviços. No mito assim como nos mistérios, a castração dos sacerdotes da deusa é parte importante de qualquer tentativa de entender a natureza do rito celebrado em homenagem à Grande Mãe.<sup>82</sup>

### 2.2.3. *A mutilação dos Galli*

A maior parte dos seguidores de Cíbele eram homens que se castravam ritualmente e assumiam espécie de identidade feminina. Eles foram chamados de *gallai* e atualmente são conhecidos entre pesquisadores da Grécia e da Roma Antiga como *gallis*, que significa “galos”.<sup>83</sup> Por conseguinte, *galli* era o nome do discípulo castrado da deusa Cíbele. Eles eram descritos também como eunucos (registrados como sacerdotes, por exemplo, de Atargatis descritos por Apuleio em 123/5 EC–180 EC) e chegaram a Roma

<sup>79</sup> Cf. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*. pp. 30-31.

<sup>80</sup> Cf. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*. p. 30.

<sup>81</sup> Cf. CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *In Search of Paul. How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. New York: Harper Collins Publishers, 2004. p.253.

<sup>82</sup> Cf. ROLLER, *In Search of God the Mother*. p.237.

<sup>83</sup> Nome provavelmente relacionado ao lugar de origem do culto à *Magna Mater*: Galácia ou Galogrécia, conforme Estrabão em *Geografia* 12,5,1.

quando o Estado reconheceu o culto à deusa.<sup>84</sup> Há poucas informações sobre estes sacerdotes, visto que muitos templos foram destruídos. Basicamente, os registros existentes provêm dos antigos escritores e muitos deles são dúbios e necessitam de cuidado no tratamento da informação.

Os *galli* se castravam com fragmentos de louça ou com pedras e se vestiam de modo efeminado como antítese aos sacerdotes romanos, sobre os quais havia o peso de cerimônias rígidas e severas. Durante os sacrifícios em que os *galli* se envolviam, pingos de sangue eram aspergidos na imagem da deusa, ao passo em que entre romanos havia primor e cuidado para que as vestes sagradas não fossem sujas. Os *galli* entravam em êxtase ritual cantando e dançando ao som dos címbalos e tamborins. Os noviços se castravam voluntariamente durante o êxtase, na cerimônia denominada *Dies Sanguinis* (Dia do sangue, em geral, realizada no dia 24 de março). As sacerdotisas de Cíbele eram responsáveis por conduzir os devotos da deusa em cerimônias que envolviam orgias, danças e bebidas. Em função deste aspecto litúrgico que se assemelhava às cerimônias realizadas em homenagem ao jovem deus Átis, os mistérios da deusa foram relacionados aos cultos de seu filho e amante Átis.

O aspecto efeminado dos *galli* e a impossibilidade de se precisar se eram homens ou mulheres causou desdém em alguns autores romanos, principalmente em razão das mutilações. O homem castrado provavelmente já teria assumido características físicas masculinas e isso dificultava a identificação do eunuco. Esta ambivalência particular do eunuco provocava a inquietude dos homens romanos, assim como levantava suspeita com respeito à moralidade dos *galli*.<sup>85</sup>

Hester lembra que em alguns escritos de gênero popular como novelas ou em *creias*, a figura do eunuco era objeto de desprezo e de má sorte. Por definição ele não poderia ser figura virtuosa ou correta moralmente, mas sempre suspeita.<sup>86</sup> Suspeita esta que era estendida ao âmbito das práticas sexuais. Por isso, seu *status* entre romanos era de transgressor, pois comumente era associado aos atos sexuais anais e de felação, que

---

<sup>84</sup> Nas pesquisas atuais tem sido cada vez mais comum encontrá-los com as denominações “terceiro gênero” ou “transgêneros”, cuja tradução para português poderia ser “transgênero” ou “transsexual”. Sobre essa discussão, há recentes artigos considerados esclarecedores: HESTER, J. David. Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. In: *Journal for the Study of New Testament* 28/1 (2005): 13-40.

<sup>85</sup> Cf. CROSSAN & REED, *In Search of Paul*, p.254.

<sup>86</sup> Cf. HESTER, Eunuchs and the Postgender Jesus. pp. 21-23.

freqüentemente eram objeto de desejo entre aristocratas e homens de poder.<sup>87</sup> Essas práticas conferiam aos eunucos o título de promíscuos. Mas, segundo documentos antigos, as mulheres, mesmo casadas, também eram satisfeitas e favorecidas pelos eunucos, visto que com eles não corriam risco de darem à luz. Além disso, o eunuco servia como acompanhante das mulheres em espaços públicos e, muitas vezes, de intermediário entre algumas mulheres e seus amantes.<sup>88</sup>

A fonte *Epigramas* (3.81), de Marcial<sup>89</sup>, concede ênfase à falta de capacidade romana para entender as religiões não-romanas:

O que você, *Gallus*, tem para fazer com o sexo de uma mulher?  
 A sua língua deve, naturalmente, lambe o corpo dos homens.  
 Por que decepou seu pênis com cacos de louça samiana, se a vagina (*cunnius*) é tão prazerosa para você?  
 Sua cabeça deveria ser cortada, pois embora seja *Gallus* entre as virilhas, você ainda zomba dos ritos de Cíbele e na boca é um homem.<sup>90</sup>

Crossan observou que a linguagem rude do texto expressava nos termos da época a definição do que era normal e do que era anormal. De acordo com a compreensão romana, ao serem castrados, os *galli* passavam da condição masculina normal para a condição de anormalidade incompreensível, visto que já não mais poderiam corresponder às expectativas relativas às práticas sexuais masculinas classificadas segundo critérios de dominação e controle, realizadas somente com a penetração do mais forte sobre o mais fraco. Conforme os códigos de honra e vergonha operantes no Mediterrâneo Antigo, o ato sexual de penetrar alguém com língua era degradante, vergonhoso e considerado não típico do homem honrado. Por causa do comportamento sexual ambivalente dos *galli*, os homens romanos freqüentemente expressavam confusão ao não saber definir se os *galli* eram

<sup>87</sup> Em Petronius (*Satiricon*) há exemplos destas práticas sexuais; Artemidoro, *Oneirocritica* 1.79, 4.59, discorre sobre o praticante de feleção que tem lábios impuros. *Commodus* 1.7 acusa Comodus de ser impuro oralmente e pervertido (ou desonrado) analmente. Grafites de Pompéia (cf. *CIL* 4.1825-27) registram que muitos indivíduos eram praticantes de feleção e eunucos constituíam o elo entre os dois termos. História Augusta (*Elagabalus* 5.2) conta que o imperador era relacionado à figura do *galli* (entretanto, pode não ter sido castrado). De modo geral, o termo efeminado era usado para se referir aos homens que assumiam papéis passivos durante o intercurso sexual, termo e função que foram vinculados ao eunuco por séculos.

<sup>88</sup> Cf. RINGROSE, K. Eunuchs as Cultural Mediators. In: *Byzantinische Forschungen* 23 (1996): 75-93.

<sup>89</sup> Ou Marcus Aurelius Martialis.

<sup>90</sup> “*What, Gallus, have you to do with a woman’s pit? This tongue of yours ought naturally to lick men’s. Why was your prick cut off with a Samian sberd, if a cunt (cunnius) was so pleasant to you? It’s your head shoul be gelded, for though you are a Gallus in the groin, still you mock Cybele’s rites, in mouth you are a man*”. (Tradução própria do inglês). Cf. CROSSAN & REED, *In Search of Paul. How Jesus’ Apostle Opposed Rome’s Empire with God’s Kingdom*. p.253.

homens ou mulheres.<sup>91</sup> E essa ambivalência de um ser andrógino que evocava a figura mítica do hermafrodita Adgistis não constituía figura aprazível às sociedades helenizadas.

Os *galli* se castravam em imitação a Átis e objetivavam se identificar com a dor do jovem pastor. Para alguns devotos romanos de Cíbele, que não estavam preparados para o ato de mutilação das partes genitais, a castração de um boi e seus testículos constituía sacrifício substitutivo aceitável. Este sacrifício era chamado *taurobolium*.<sup>92</sup> Inicialmente, tal ritual fez parte dos mistérios de Cíbele como tourada, durante o período romano. As evidências tardias (II e III EC) indicam que era realizado em homenagem ao imperador ou outra pessoa ilustre, objetivando a bênção de Cíbele. Um sumo sacerdote descia a uma cova sobre a qual um touro era sacrificado. Ao sair, coberto de sangue, o sacerdote era homenageado pelos presentes como se tivesse morrido e ressuscitado. Os testículos do boi eram oferecidos à deusa, provavelmente em substituição aos órgãos daqueles que não queriam mutilar-se. Após jejum, o iniciante se dirigia à cova como se estivesse rumando para a morte; “o sangue derramado sobre ele efetuava a expiação e propiciava o renascimento e uma nova vida” por um período determinado. Após o término deste tempo, o ritual deveria ser repetido.<sup>93</sup>

Dentre as características conhecidas e geralmente aceitas sobre as festas rituais de Cíbele e Átis, destacamos que: (1) as celebrações eram realizadas na primavera; (2) no primeiro dia se realizava o *canna intrat*, a entrada do caniço, ocasião em que a confraria dos canáforos conduzia caniços cortados ao templo; (3) depois de sete dias, a confraria dos dendróforos trazia da floresta um pinheiro cortado: *arbor intrat*. O tronco era enfaixado como cadáver e no seu meio era amarrada uma imagem de Átis (a árvore representava o deus morto); (4) no dia 24 de março se realizava o *dies sanguinis*, quando sacerdotes e neófitos ao som de flautas, címbalos e tamborins, dançavam freneticamente e flagelavam-se até sangrar. Eles abriam seus braços com facas e no auge da dança, os neófitos amputavam seus órgãos sexuais oferecendo-os em oblação à deusa; (5) sucediam lamentações fúnebres; (6) na manhã do dia 25 havia alegria pelo anúncio da ressurreição do deus: o dia da alegria, *Hilária*; (7) no dia 26: o dia do descanso, *requietio*; (8) no dia 27: a grande procissão ao rio e o *lavatio*: o banho da imagem de Cíbele; (9) no dia 28 aconteciam iniciações individuais ou o

---

<sup>91</sup> Genucius, um sacerdote da *Magna Mater*, apesar de ter ganho certa herança não pôde recebê-la porque não era identificado nem como homem nem como mulher. Assim como os *galli*, o estado legal de Genucius não era adequado às leis romanas. Cf. CROSSAN & REED, *In Search of Paul. How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. p.254.

<sup>92</sup> Cf. TURCAN, *The Cults of Roman Empire*. p.50.

<sup>93</sup> Cf. KÖESTER, *Introdução ao Novo Testamento*. pp. 197-198.

*taurobolium*.

Embora Köester não identifique indicação de matrimônio sagrado nos mistérios de Cíbele, para Eliade após o momento da auto-castração o neófito mutilado era admitido no leito nupcial como esposo místico de Cíbele e entrava nesse lugar sacrossanto para oferecer à Mãe, os restos da mutilação. Com uma senha tomada por empréstimo dos mistérios de Elêusis, o iniciante proclamava: “*Eu comi no tamborim; bebi no címbalo, trouxe o kérnos; entrei sob baldaquino*” (Protréptico, II, 15). Era comum que essas fórmulas mágicas se repetissem em vários mistérios na época helenística.<sup>94</sup>

#### 2.2.4. Bem-aventurados os mutilados porque verão a Deusa

Grande parte das religiões e dos mistérios era entendida como manifestações supersticiosas, cujo conteúdo extático, a histeria e a presença maciça de mulheres necessitavam ser controlados. O horizonte cultural romano era permeado por práticas mágicas e místicas (que incluíam a leitura do futuro em fígados de animais sacrificados, decifração do vôo de aves, profecias, oráculos de sacerdotisas e outros costumes). Nos primeiros três séculos da EC, os oráculos dispunham de grande prestígio.<sup>95</sup> Com certa freqüência têm sido interpretados como instrumentos de regulação social e controle. Segundo esta perspectiva, os cultos pagãos com seus deuses eram envolvidos na esfera doméstica das populações locais em suas tensões e problemas. A mágica era utilizada para resolver questões materiais.<sup>96</sup> Portanto, a abertura romana aos mistérios, às procissões e reuniões de diferentes propósitos era vigiada pelo império, sempre com proximidade e cautela.<sup>97</sup>

Sonhos e oráculos eram mecanismos essenciais dos cultos religiosos. Nem sempre as associações religiosas eram mistéricas, mas vários cultos a deuses antigos passaram a instituir mistérios, visando a obter mais adeptos. Pretendiam “prover fundos e comando para as festas e procissões públicas e controlar os banquetes promovidos para as refeições sacrificiais. Os mistérios tinham ainda relação com o culto ao imperador (...)”.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Cf. ELIADE, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. p. 243.

<sup>95</sup> Cf. ANDERSON, *Greek Religion in the Roman Empire*. p.151.

<sup>96</sup> Cf. ANDERSON, *Greek Religion in the Roman Empire*. pp.152-153.

<sup>97</sup> Cf. CROSSAN John Dominic; REED Jonathan L. *Excavating Jesus. Beneath the Stones, Behind the Texts*. pp. 178-180.

<sup>98</sup> Cf. KÖESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. p. 203.

As similaridades na forma dos ritos de iniciação e dos ritos envolvendo sonhos, visões e revelações entre cristãos e pagãos dificultavam a distinção dos grupos religiosos. Ambos recorriam a essas práticas como forma de conhecer o futuro e a vontade dos deuses, o que aponta para certa convergência de usos e costumes religiosos.

Nos mistérios helenísticos, as práticas que visavam ao êxtase estavam relacionadas à aproximação da divindade. A liturgia frenética evocava o mito e a auto-identificação com a história sagrada. Este era o caso dos mistérios de Átis e Cíbele. O rígido jejum consistia na privação completa de alimentos. A divindade era representada pela imagem de uma espiga de milho colhida verde.<sup>99</sup> Após os ritos de castração, a primeira refeição indicava valor sacro, semelhante ao pão e vinho judaico-cristãos. Diferentemente de Köester, Eliade entendeu que as castrações e os transe permitiam ao neófito castidade absoluta e devotamento total à divindade. Em certo sentido, o sangue e o sofrimento físico representavam a descoberta da liberdade em relação aos valores do império. Por conseguinte, no mito de Cíbele e Átis encontrar-se-iam os princípios dialéticos vida-morte-renascimento:

Ao entrar com corpo e alma na tragédia desse deus e ao praticar em seus próprios corpos os sofrimentos dele, queriam participar em sua paixão para também participar em sua ressurreição e vida imortal. As exaltações histéricas faziam parte da experiência divina e eram primícias da eternidade.<sup>100</sup>

O conhecimento da teologia desse mistério é ainda controverso. O conjunto das informações que se tem, registradas por meio da escrita ou da cultura material proporcionam algum amparo para interpretações sobre o culto. Todavia, as conclusões são ainda experimentos. Os indícios históricos e sociais do âmbito imperial no I século apontam similaridades e regularidades simbólicas entre as religiões, idéias análogas e mitemas recorrentes que matizaram a elaboração de narrativas, rituais e festas tanto entre os chamados pagãos quanto entre os de tradição judaica. Essas idéias parecem ter conferido às religiões funções que excediam o caráter místico e mágico. Conseqüentemente, tais idéias constituíram um fundo comum para as tradições religiosas

---

<sup>99</sup> O'Connor assinala que embora o vinho fosse elemento importante da alimentação na região da Anatólia e em Pessinunte, o cultivo de cereais proporcionava à economia local melhor desempenho, "espigas de milho e uma canga de bois puxando um arado estão representadas em muitas lápides". Cf. O'CONNOR, Jerome Murphy. *Paulo. Biografia Crítica*. p. 200.

<sup>100</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. p. 236.

do I século, que foi facilitado pela cultura helênica. Nisto tanto as religiões greco-romanas quanto as de tradição judaica foram beneficiadas.

#### 2.2.5. *Nomear, classificar e ordenar. Construção de identidades*

Como se verifica na maioria das sociedades do Mediterrâneo, em Roma havia certa hierarquia que designava lugares adequados para cada sistema interpretativo. Teologia imperial, religiões estrangeiras, religiões locais e moralidade patrimonial eram âmbitos onde comportamentos e relações sociais eram moldadas. Havia uma moralidade romana que objetivava colaborar para as conquistas imperiais e por isso exigia-se certa integridade. Mas para além da requerida moralidade romana, como propôs Paul Veyne, no âmbito das relações sociais populares que envolviam escravos, livres e mulheres, os temas amorosos refletiam amor sensual, físico e vinculado aos desejos.<sup>101</sup>

O falo era interpretado como símbolo mágico de masculinidade e de segurança entre romanos, que trazia fertilidade e prosperidade para terra.<sup>102</sup> Nas religiões místicas o falo era instrumento pelo qual a fecundidade da terra era garantida. Desse modo, a prosperidade só seria obtida pela submissão à vontade da deusa. Isto implica que o patriarcado sexual do império nem sempre se ajustava à inversão dos cultos catárticos de Cíbele e Átis, em decorrência do poder atribuído ao elemento feminino. Para alguns historiadores, a relativa autonomia e emancipação adquiridas pela mulher por volta dos séculos I e II da EC teriam contribuído de algum modo para o declínio imperial romano.<sup>103</sup> Considerando este argumento, as religiões de êxtase e de inversão dos papéis sociais atribuídos a homens e mulheres representavam domínios que exigiam a atenção das autoridades romanas. O corpo mutilado dos *galli* – efeminados como o hermafrodita Adgistis – representava a desordem e o desacato às autoridades romanas, algo que não se reconhecia, não se classificava e que, portanto, não se controlava.

A ambivalência de corpos não ordenados segundo o gênero masculino ou feminino gerava idéia de desordem. Os mistérios concediam lugares de honra às mulheres como sacerdotisas e prostitutas cultuais que não se subjugavam à penetração e ao controle

<sup>101</sup> VEYNE, Paul. *A Elegia Erótica Romana. O Amor, a Poesia e o Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>102</sup> A entrada do templo de Dionísio era protegida por dois enormes falos eretos.

<sup>103</sup> Cf. ROBERT, J. N. *Eros Romano. Sexo y Moral en la Roma Antigua*. Madrid: Complutense, 1999; TANNAHILL, R. *O Sexo na História*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

do corpo masculino.<sup>104</sup> Na lógica interna dos papéis e das funções sexuais atribuídas ao homem e à mulher da Roma Antiga, a inversão era considerada ofensiva e patética para o homem: como se tivesse sido penetrado por uma mulher.<sup>105</sup> Porém, as inscrições pompeianas indicam que o “imaginário popular possuía sua própria semiótica”. Mesmo que a elite tentasse impor a categoria *infâmia* sobre os populares, grande parte do povo “passava (...) ao largo dos conceitos oficiais, impostos por regulamentação, ou simplesmente, aceitos pela nata da sociedade”.<sup>106</sup> Nas ocasiões rituais, tais traços da sociedade eram subvertidos temporariamente e os limites entre escravo e livre, homem e mulher, elite e plebe eram suspensos nas procissões, nas danças, nos cantos e nas possessões divinas. Assim sendo, um dos espaços onde essa “semiótica” operava com criatividade era propiciado pelas religiões místicas.

A castração do touro (*taurobolium*) em substituição ao seguidor de Cíbele não apto à auto-mutilação e a emasculação voluntária dos *galli* eram rituais que possivelmente envolviam simbolismos de morte da semente e novo nascimento. Os *galli* prometiam fidelidade e exclusividade à deusa por meio da identificação extremada com a dor de Átis e a entrega de seus órgãos genitais à *Magna Mater*, que perpetuava a castidade. A estranheza do ritual cruento, portanto, fazia da mutilação um ato de entrega, meio pelo qual alguém se fazia eunuco por causa do amor e do reino de Cíbele. Temas desenvolvidos segundo outra espécie de sofisticação, diferente da teologia cristã, mas que figuraram as narrativas evangélicas: vida além da morte, identificação com a divindade em sua dor, remorso, promessa de exclusividade e, finalmente, entrega por meio da castidade, da pureza, da vida separada.

Morte, entrega, corpo, sangue, trigo e outros mitemas imbricados. Similaridades culturais que compunham a imagética do mundo gentílico na era romana e que conseqüentemente compunham o horizonte cultural de judeus, judeus helenizados e estrangeiros que circundavam regiões próximas aos centros urbanos. Da forma como eram ritualizadas, as mutilações eram práticas talvez incompreensíveis ao olhar de grupos de tradição judaica. Todavia, a dor auto-provocada, os cortes e os lamentos não eram

<sup>104</sup> A historiadora Lourdes Conde Feitosa elencou alguns desses registros em sua pesquisa: “Colépio pai lambe boceta” (CIL, IV, 2081) registrada em uma terma; “Servílio ama mas não goza, pois apenas lambe bocetas” (CIL, IV, 4304) registrado em uma casa. Cf. FEITOSA, Lourdes Conde. *Sexualidade Feminina na historiografia*. In: *Amor e Sexualidade. O Masculino e o Feminino em Grafites de Pompéia*. São Paulo: Anablume/FAPESP, 2005. pp. 110-11.

<sup>105</sup> Cf. PARKER, H. N. The Teratogenic Grid. In: HALLETT, J. P.; SKINNER, M. B. (eds.) *Roman Sexualities*. New Jersey: Princeton, 1997. pp. 51-58.

<sup>106</sup> Cf. FUNARI, Pedro Paulo. *A Vida Quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo: Anablume, 2003. p. 39.

estranhos à tradição judaica. Estas imagens que integravam as mentalidades dos gregos, dos romanos e dos grupos que gradualmente eram anexados territorial e culturalmente ao Império Helênico foram re-significadas nas narrativas míticas cristãs e provavelmente empregadas como instrumento retórico a fim de causar identificação entre a pregação cristã e a audiência. Estas idéias, imagens e símbolos, por tamanha importância, não devem ter escapado ao olhar da autoria mateana tampouco aos interstícios da redação do evangelho.

Num mundo classificado dualmente, homens e mulheres viviam segundo normas de comportamento provavelmente flexibilizadas nas relações sociais. Se o âmbito literário apresentava rigidez quanto às funções sociais atribuídas aos homens e às mulheres, provavelmente, no cotidiano os papéis não eram tão fixos quanto incentivava a moralidade romana e mesmo a judaica. Por isso, a necessidade de regras tão rígidas de pureza em algumas sociedades.

Na medida em que o controverso Dionísio “arrancou” os órgãos genitais de Adgistis e propiciou sua transformação em deusa Cíbele, verificamos que a própria tradição mítica se encarregou de torná-lo íntegro, isto é, uno. A personagem andrógina Adgistis representava forças indesejáveis que geravam confusão. Como texto teológico, o mito propunha ordenação, mas o rito invertia o discurso. Na prática os gêneros se confundiam quando deliberadamente os seguidores de Cíbele se castravam e se transformavam em não-homens, não-mulheres. Assim sendo, para os cultuantes dos mistérios de Cíbele e Átis importava mais a completa entrega e dedicação à deusa. Os mutilados e castrados por devoção a Cíbele e Átis seriam “bem-aventurados” com os favores, as benesses e a proteção das divindades.

### 2.3. Conclusão

Na primeira parte deste capítulo, propusemos que as regulações do 4QMMT serviram à organização social do grupo assim como à construção de identidade, ancorando-se fundamentalmente na religião e na exegese da Torá. As noções contrastivas de puro e impuro estariam relacionadas à disciplina da comunidade. Por conseguinte, as regras expressas nesse material quanto à regulação sexual não possuíam cunho moralizante, mas ético e de auto-diferenciação. A regulação previa pureza: (a) diante Yahweh e (b) das nações estrangeiras.

Contaminação e abominação eram noções que matizavam a fronteira que delimitava quais ações e relações sociais eram aceitáveis ou não para o grupo. Isto contribuía para indicar a postura adequada de cada um e, coletivamente, servia à diferenciação das outras nações – dos opositores “de fora”. O oposto da contaminação era a integridade e ser íntegro era ser completamente santo. A carta haláquica visava favorecer o sentimento de pertença, pois valores, crenças e hábitos compartilhados seriam indicadores da solidariedade e da coesão do grupo. Um estado que estava condicionado à separação e à integridade de todo povo, conforme o modelo Yahweh: “*Portanto santificai-vos, e sede santos, pois eu sou o Senhor vosso Deus*” (Cf. Lv 11:44; Lv 20:7).

4QMMT é um documento que apresenta as regulações que articulavam a religiosidade e a identidade social de Qumran. Para além de disciplina do corpo que impunha regras e regulava o sexo – fundando uma sociedade sectária e celibatária – 4QMMT se importava com a integridade espiritual e material dos membros de Qumran. Assim, o tema da não-mistura foi desmembrado em religioso e social. As expressões *fornicação, prostituir, adultério e idolatria* foram colocadas no mesmo nível de importância. Os autores da carta utilizaram-nas para expressar como a mistura com outra cultura e seus complexos simbólicos representava a traição dos valores, das crenças e dos hábitos da religião judaica. No mesmo sentido em que escreveu a autoria mateana, os autores de 4QMMT se importavam profundamente com aqueles que consideraram opositores: desde os estrangeiros, àqueles judeus corrompidos pelo contato com coisas impuras: os fornicadores.

Esta última classe constituída pelos “impedidos de entrar na assembleia” era formada por aqueles que traziam no corpo marcas de deformidades, de doenças e de mutilação: coxos, leprosos, homens com seus membros viris compridos demais ou esmagados. Tudo o que significasse espécie de anomalia, algo fora do padrão estipulado em Lv 21:17-21, era considerado igualmente abominação em 4Q387 Frag. 2. Prescrição que foi subvertida pela autoria do evangelho de Mateus, quando Jesus citou o eunuco, aparentemente, conferindo-lhe dignidade. Este nos parece “um gesto literário sutil porém poderoso” e, possivelmente idealizado, empregado pela autoria com objetivo de destacar a entrega e o devotamento do eunuco aos seus senhores e divindades.

Na segunda parte deste capítulo, consideramos que as religiões místicas podem ter perpassado a experiência da comunidade de Mateus e suas relações sociais

internas, como tradições não completamente estranhas ao mundo social deste grupo. Neste sentido, o possível intercâmbio religioso e cultural com iniciados nesses cultos pode ter constituído importante conjunto de intertextos empregados retoricamente pela autoria de Mateus na redação deste evangelho. Como visto no Capítulo 1, se por um lado as comunidades cristãs em processo de organização reclamavam por uma identidade que gradativamente era construída no confronto com fariseus, escribas e saduceus, por outro, também aspiravam responder positivamente às demandas de convertidos ao cristianismo provenientes de outras religiões.

Ao evocar o imaginário de castração por meio da figura do eunuco assim como a figura da *geena*, Mateus teria se dedicado implicitamente a temas de interesse gentílico. Como dito anteriormente, não podemos afirmar a presença desses iniciados entre os ouvintes de Mateus, pois isto a fonte não declara explicitamente. Todavia, as interações entre grupos de origem judaica e gentia eram favorecidas por benesses do próprio governo romano. Assim como havia circulação de pessoas nas estradas romanas, havia também circulação de idéias e de experiências.

A despeito da estranheza que cortes, batidas e mutilações no corpo pudessem ocasionar, conforme a redação de Mateus os convertidos à mensagem do Reino poderiam ser integrados ao seu grupo social, desde que assimilassem a Lei e deixassem antigas práticas religiosas, uma sagaz inversão mateana que contrariou tanto a Bíblia Hebraica quanto o material de Qumran. Mas esta subversão foi atenuada pela promessa de cumprimento da Lei em Mt 5:17-19, pois os merecedores do Reino seriam aqueles que seguissem a tradição e a religião judaica.

Entre os anos 80 e 90 EC, notícias sobre a deusa assim como a presença de pessoas ligadas ao seu culto não deveriam ser incomuns na Antioquia da Síria, centro urbanizado que mantinha ligações com a Galácia<sup>107</sup> e, ao mesmo tempo, disputas de poder com Jerusalém e com os partidos fariseus, escribas e saduceus. Era necessária a redação de um material que estabelecesse ordem segundo a Lei, contribuísse à construção de uma identidade que resguardasse os princípios da tradição judaica e evitasse a indesejável “mistura” com as tradições e costumes de Roma, sua cultura e religiões. Como dissemos, o

---

<sup>107</sup> A carta do apóstolo Paulo aos Gálatas – situados na região da Ásia Menor – escrita entre 52-53 do I século da EC, constitui registro importante da existência de cristãos na região da Anatólia central, povoada por celtas, gregos, romanos, frígios e outros que indicam a diversidade étnica dos cristãos na Galácia. O historiador Lívio Tito os chamou de “raça heterogênea” em *História de Roma* 38,17.

grupo mateano não pretendeu prescindir do judaísmo, mas este movimento foi inevitável à medida que os gentios aderiam à fé nos ensinamentos de Jesus. Na redação mateana se reconhecem expressões e sinais claros da pertença judaica, próximos das imagens e das expressões usadas pelos autores da carta haláquica. Todavia, traços retóricos e simbolismos da cultura helênica são igualmente notórios. No primeiro caso, as recorrências e os intertextos foram explícitos. No segundo, os mitemas e as similaridades foram laboriosamente incluídos pela autoria, de modo implícito.

Isto procuraremos explicitar no Capítulo 3, com o tratamento exegético das perícopes de Mateus 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12.

## CAPÍTULO 3

*“(...) uma leitura é sempre uma leitura: a abertura de uma janela e não a contemplação de um espelho.”*

Daniel Boyarin

### MATEUS: LIMITES E FRONTEIRAS

#### MT 5:27-32, 18:6-9 E 19:9-12

##### 3.1. Introdução

Este capítulo, constituído pelas exegeses das perícopes Mt 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-10, ilustra a preocupação mateana em assegurar as orientações da Bíblia Hebraica para sua audiência implícita, constituída por judeus e gentios. Por meio do exame dos campos semânticos em destaque na exegese, procuraremos explicitar a importância atribuída pela redação mateana à pureza e à preservação da Lei como paradigmas para a experiência religiosa e para o comportamento social desse grupo. Entendemos que os temas em destaque – adultério e *pornéia* – servem à explicitação de um código de conduta dirigido aos judeus e aos gentios participantes do grupo.<sup>1</sup> Para tanto, a redação mateana recorreu à

---

<sup>1</sup> Sob o governo romano, judeus e gentios se comportavam segundo a lei do Império, mas também de acordo com seus próprios sistemas de normas. Sabe-se que no Mundo Mediterrâneo Antigo a religião perpassava a política e a vida cotidiana das sociedades, estabelecendo parâmetros de conduta para a vida nos clãs, nas famílias e individualmente. Como visto, para judeus e cristãos, o capítulo 11 de Levítico não retratava uma teoria de impureza que apenas classificava animais em aves, terrestres e aquáticos. Lv 11 continha importantes classificações para a organização interna da sociedade de Israel, classificações que foram herdadas pelas comunidades cristãs e que faziam parte de um processo de organização social que definia o que podia ser admitido ou não pela sociedade israelita. Portanto, as controvérsias em torno da pureza e da impureza não estavam vinculadas tão somente ao culto no tabernáculo ou à dignidade dos sacerdotes. Antes, tratava-se da própria organização social de Israel, seu código de conduta. Decorre deste ponto que as doutrinas sobre impureza não visavam apenas a estabelecer limites em volta do povo de Israel contra seus inimigos, mas também conferiam sentidos às ações e às relações sociais entre os judeus, estabelecendo semblante de ordem

reinterpretação da Lei, mas também à imagética do mundo gentílico, permeada por cenas de mutilação e certa violência.

A perícopos Mt 5:27-32 apresenta a interessante imagem do corpo humano horrorizado pelo pecado. De um lado, este estrato coloca em relevo a imagem do corpo automutilado e, de outro, o corpo afligido pela *geena*. Tanto uma imagem como a outra parecem assustadoras e apelativas. Como discurso, a narrativa mateana aponta dor e sofrimento aos que se desviarem das normas de pureza provenientes da Lei, uma estratégia retórica que, entre outros, Klaus Berger entende ser típica do judaísmo helenizado.<sup>2</sup>

Com o intento de desvendar um pouco mais o universo simbólico da audiência de Mateus e avançar no debate sobre este evangelho, procederemos à exegese e à comparação das perícopos 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-10, a fim de verificarmos se há certa organização entre trechos da narrativa mateana e de campos semânticos. Com isto, procuraremos identificar se entre as perícopos há organização similar como regularidades identificáveis, a partir de termos internos. Começaremos pela exegese de Mt 5:27-32 e, em seguida, procederemos à análise de 19:9-10 e 18:6-9.

### 3.2. Mateus. A narrativa e suas formas literárias

A narrativa mateana não é cronológica e tampouco biográfica, mas versa sobre a vida e os ensinamentos de Jesus. Neste âmbito, temos que considerar esta construção literária sob dois níveis ou perspectivas: (1) o nível da narrativa, em que Jesus é apresentado de acordo com a visão da autoria e da audiência de Mateus e (2) o nível em que certas “pistas” indicam ações e ensinamentos do Jesus Histórico.

Na tradição da igreja cristã, o livro de Mateus tem sido largamente interpretado e comentado. Conforme verificamos no capítulo 1, muitos autores se dedicaram à hipótese

---

e de organização. Cf. DOUGLAS, Mary. *Leviticus as Literature*. New York: Oxford, 2000. pp. vii-viii. As discussões em Mateus sobre adultério e fornicação implicitamente também indicavam princípios organizadores que pretendiam suprimir ou evitar certas situações. As regras de impureza devem ser consideradas princípios para a sobrevivência dos grupos que as formulavam, como formas anteriores de organização da fé e da sociedade. (Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966. pp.16 e 24).

<sup>2</sup> Cf. BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. pp. 138-140.

de ter sido este o primeiro evangelho escrito.<sup>3</sup> Por conta desta tradição, freqüentemente Mateus 5-7 é interpretado pela pesquisa de literatura neotestamentária e em contextos religiosos. Mas se por um lado as aproximações de Mateus têm sido constantes, por outro isso não significa que seus conteúdos tenham sido definitivamente aclarados. Prova disto são as amplas discussões em torno de sua autoria, sua audiência, sua construção literária, seus argüidores e seus conflitos internos. Embora o Sermão do Monte seja uma das passagens mais conhecidas do texto bíblico e objeto de pregações sobre o reino dos céus para “todos” os convertidos ao cristianismo, o bloco deste sermão e as narrativas subseqüentes podem revelar não o universalismo da mensagem de Cristo para todos, mas o movimento contrário: o de fechamento. A narrativa de Mateus, ao mesmo tempo em que proclama a salvação em Jesus, declara ser necessário obedecer à Lei. Este movimento aparentemente anacrônico revela que não-judeus eram admitidos desde que assimilassem a cultura e a tradição judaicas.

Em Mateus 5, dos vv. 3 até 11 encontram-se “as bem-aventuranças”, seguidas de um “chamamento à verdadeira justiça” (vv. 13-20) e, por fim, as “antíteses” (vv. 21-48). Os capítulos 6-7 fornecem instruções diretas aos discípulos de Jesus e, em seguida, há uma série de curas que são protagonizadas por gentios, tais como o centurião (8:5-13) e a mulher cananéia (15:21-28). Posteriormente, o quadro narrativo de Mateus é encerrado com evocações proféticas e referência ao Juízo. Esta divisão sugere três destaques: 1) os ensinamentos de Jesus, 2) as curas e 3) os temas relacionados ao fim, caracterizados pela forma narrativa.

Esta redação elaborada pode ser verificada, por exemplo, no conjunto de textos mateanos que faz referência às curas de gentios realizadas por Jesus. As personagens estrangeiras na redação mateana freqüentemente apareceram com identidades ocultas ou foram descritas por meio de adjetivos muitas vezes pejorativos, como no caso da mulher sírio-fenícia (Mc 7:26; Mt 15:22)<sup>4</sup> e no caso da mulher com fluxo de sangue. No caso desta última, no imaginário dos judeus que circulavam nas proximidades de Tiro, Sidom,

---

<sup>3</sup> Esta hipótese é conhecida como Proposta Agostiniana, pois foi elaborada pelo conhecido teólogo do norte da África, Agostinho. Segundo ele, Marcos teria feito uso de Mateus e, conseqüentemente, Lucas teria dependido tanto de Mateus quanto de Marcos. Cf. AUGUSTIN. *The Harmony of Gospels* 1.2. In: SCHAFF, Philip & WACE, Henry (eds.). *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 6. Edinburgh: T. & T. Clark. Disponível em: Christian Classics Ethereal Library. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf106.titlepage.html>. (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1956). Esta hipótese foi aceita com mais facilidade até o século XIX. Foi novamente defendida por B. C. Butler em *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis*, mas não encontrou muita adesão entre os pesquisadores. Cf. KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982. pp. 47-48.

<sup>4</sup> Conforme apresentação mais detalhada do capítulo 1.

Ptolomaida e Galiléia, o fato de estar sangrando permanentemente e ser estrangeira indicava seu irrefutável estado de impureza. Como se sabe, conforme o código religioso do Levítico 12, após todo sangramento ou fluxo de corrente líquida, a mulher deveria ser submetida à purificação por meio de rituais que recuperassem e restituíssem seu estado de pureza. Só assim poderia voltar ao convívio social e às atividades religiosas. Do contrário, sem nome, impura e excluída, a mulher, assim como todo aquele considerado impuro, estava condenada ao desprezo e à margem do grupo. Ao destacar as curas de gentios, Mateus teria concedido ênfase não ao caráter inclusivista da pregação do reino, mas à necessidade de conversão aos ensinamentos de Jesus e ao modo de vida de seu movimento. Estas indicações evidenciam o trato exegético que Mateus dedica às tradições judaicas sobre pureza e às tradições acerca de Jesus em circulação no período, bem como o refinamento e a elaboração de sua narrativa.

No processo de interpretação de Mateus e do sermão do Monte, devemos considerar que tanto a introdução quanto a conclusão de suas narrativas são de natureza protréptica, isto é, um tipo de “escrito propagandístico que pretende em primeiro lugar, conquistar adeptos para determinada disciplina (...). Isso se faz mostrando as vantagens de tal caminho e comparando-o com outros (...)”, portanto, “que adota como tema a escolha fundamental do caminho cristão”<sup>5</sup>. Para ele, a estrutura da narrativa mateana propõe que as palavras dirigidas aos “justos” devem ser aplicadas “aos de fora”. Assim, o que se exigia internamente para o relacionamento mútuo e de fraternidade deve se estender aos outros e nisto se justifica o dom salvífico: “a idéia de que Israel era a causa de salvação para os demais povos”<sup>6</sup>.

Esta noção aparentemente incorporada por Mateus pode ser identificada em outros escritos de origem judaica, como é o caso de alguns estratos de Qumran que utilizam expressões limítrofes para classificar os membros do seu grupo em oposição aos que não são: “os de dentro” *versus* “os de fora”, “filhos da luz” *versus* “filhos das trevas” e outras.<sup>7</sup> Estas expressões fazem parte da organização interna dos textos judaicos e dos

<sup>5</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 199.

<sup>6</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p.121.

<sup>7</sup> A recorrência de expressões e mitemas em narrativas religiosas como as neotestamentárias foi estudada por Mircea Eliade (1907-1986) e pelo francês Henry Corbin (1903-1978). Ambos propuseram que “em todas as religiões, mesmo nas mais arcaicas, há uma organização de uma rede de imagens simbólicas coligidas em mitos e ritos que revelam uma trans-história por detrás de todas as manifestações da religiosidade na história. Um processo mítico que se manifesta pela redundância imitativa de um modelo arquetípico (perceptível mesmo no cristianismo, onde os ‘eventos’ do Novo Testamento se repetem sem ‘eliminar’ aqueles do Antigo Testamento)...” Cf. DURAND, Gilbert. *O Imaginário. Ensaio Acerca das Ciências e da Filosofia da Imagem*. Rio de

crístãos, a qual se volta com freqüência para o tema da pureza e da impureza. Em torno deste tema, os campos semânticos tornaram-se regularidades a partir das quais se torna possível comparar Mateus com outros evangelhos, com Qumran e com textos pseudoepígrafos.

No caso específico do bloco 5-7 – onde se insere a perícopre 5:27-32 – do sermão do monte, o objetivo da narrativa seria “conquistar fundamental e definitivamente o ouvinte para o caminho que deve enveredar”<sup>8</sup>: o caminho crístão. Com essa decisão, o indivíduo estaria sujeito à conquista de um ganho melhor: o reino de Deus. Com isso, estabelece-se uma relação de promessa e expectativa para o futuro que retoma o tema escatológico e remonta à tradição apocalíptica judaica.<sup>9</sup> Portanto, consideramos que o destaque que a redação mateana imprime sobre as tradições de Jesus, as quais compila e interpreta, aproxima-se de certa comunidade religiosa já constituída, distante dos primeiros tempos do movimento de Jesus e imersa em questões referentes à organização e manutenção da tradição judaica.

Para além da propaganda entre judeus e do provável caráter evangelístico de Mateus que destaca a preeminência da lei judaica nos ensinamentos de Jesus (questões das quais autores como Klaus Berger e Warren Carter são adeptos), a redação mateana desenvolve formas que não podem ser consideradas exclusivas da cultura judaica. Em especial, a expressão “bem-aventurados”, marcadamente judaica, é com freqüência empregada pela

---

Janeiro: DIFEL, 2001. pp. 73-75. Apesar de suspeito o uso de termos como “trans-história” ou “meta-história”, esta noção aparece com certa freqüência em pesquisas de história, sociologia, antropologia e até psicologia que tratam sobre mitos e narrativas religiosas. Ora são chamados de “símbolos tensivos” (MEIER, 1997), ora são chamados “símbolos afetivos” (CAMPBELL, 1986 e 2002), também caracterizados como polissêmicos (RICOEUR, 1969) e constitutivos da linguagem religiosa (CROATTO, 1994). Com L. Strauss, os símbolos e mitos correspondem à categorias lógicas do entendimento humano, cuja universalidade estaria no tipo de equação que formam, de acordo com a lógica de cada grupo. Isto significa dizer que os conteúdos mobilizados pelas categorias lógicas não são universais, mas históricos. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. A Noção de Estrutura em Etnologia”. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. pp. 313-360.

<sup>8</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p.67.

<sup>9</sup> Por meio da estratigrafia e da comparação de complexos literários das fontes do período neotestamentário, Crossan identificou na fala de Jesus certo discurso profético em relação ao reino, mas não totalmente alienado dos domínios histórico-sociais. Nesta perspectiva, o Reino de Deus surge para os desafortunados e indigentes (com total ausência de bens materiais ou vínculos sociais). Crossan reconhece que na tradição de Jesus, nos sinóticos e em Q inclusive, há referências ao Reino de Deus futuro, de caráter apocalíptico. Mas considerou que estas referências pertencem a estratos secundários da tradição. Isto implica que a escatologia crístã não se resume à esperança de vida além da morte. A esperança do reino se insere na expectativa de que Deus assumirá o governo no mundo, que fará novas todas as coisas (Ap 21:4,5) e que será tudo em todos (1 Co 15:28). Deste modo, ressurreição dos mortos, libertação de todos os males (Mt 6:13), conversão de tristeza em alegria e satisfação dos que têm fome e sede de justiça (Lc 6:21) estão implícitas na vinda do Reino de Deus. Cf. CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. pp. 302-339.

sabedoria de outras culturas. Já as expressões “vim para cumprir” e “ouvistes o que foi dito” parecem fazer alusão especialmente aos conteúdos conhecidos de judeus.

Nas perícopes em destaque nesta análise, castrações, violência, *geena*, adultério e *pornéia* aparecem como temas que dizem respeito não apenas às relações e questões sociais entre judeus. Na Antigüidade, em especial em Roma, era comum a prática sexual com meninas a partir de doze anos. Elas poderiam ser esposas, concubinas ou mesmo prostitutas. Mas uma esposa não poderia justificar seu desejo de deixar o marido, mesmo sob acusação de adultério em que ele fosse culpado de infidelidade pelo intercuro sexual com a mulher de outro homem. Em Roma, uma mulher não poderia levar à corte um caso de adultério. Se insistisse em repudiá-lo, necessariamente ela deveria ter meios financeiros que lhe permitissem sobreviver. Portanto, na prática, separação, divórcio e prostituição eram temas difíceis para mulher em Roma e, de modo geral, no Mediterrâneo Antigo.<sup>10</sup> Basta lembrar a orientação de Dt 24 sobre o divórcio.

Do lado religioso, embora ritos de salvação pelo sacrifício de crianças, práticas de sexo em grupo e castração de órgãos sexuais tenham relatos de antigos escritores, como Tertuliano e Minucius Felix que os remetem ao fim do I e II século EC, há indicações nestes autores africanos de que os ritos foram banidos pelas autoridades romanas e reintroduzidos pelo proconsul Tibério no I século EC. Mesmo com a destruição de Cartago (146 AEC), o culto a Ceres-Deméter não pôde ser completamente destruído. A deusa se associou a Júpiter e Saturno e sobreviveu ao Império Romano com ritos de iniciação que envolviam sacrifício de crianças (práticas não completamente ignoradas por judeus, de acordo com 2 Cr 28:3; 2 Cr 33:6) e práticas noturnas de sexo a que, posteriormente, Tertuliano e Minucius Felix adicionaram o elemento do incesto (na “noite de amor” ou “terrível amor”, conforme os autores).<sup>11</sup>

As práticas pagãs teriam influenciado os rituais cristãos? Entre cristãos do I século teria havido prática de rituais envolvendo castrações? Em que medida os contatos entre cristãos e pagãos reverberaram no cristianismo do I século? Não temos evidências suficientes que nos permitam responder tais questões de modo definitivo. Mas as hipóteses de contatos e possíveis interferências, por outro lado, também não podem ser completamente excluídas da imaginação exegética. A pergunta que fazemos é se os temas

<sup>10</sup> Cf. ROUSSELLE, Aline. Separation, Divorce and Prostitution. In: *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*. Cambridge: Blackwell, 1993. pp. 93-95.

<sup>11</sup> Cf. ROUSSELLE, Aline. Salvation by Child Sacrifice and Castration. In: *Idem*, pp. 105-111.

*pornéia*, adultério, castração, violência e *geena* inseridos no material mateano poderiam nos indicar uma audiência mista, formada por judeus e estrangeiros, cercada de embates com antigas tradições pagãs e preocupada com uma nova identidade cristã que não se desvencilhasse das memórias, da história e da tradição religiosa judaica.

Assim, elaboramos uma estrutura a partir da qual procuramos compreender a organização interna da produção de Mateus.

### **Bloco 1 – Início do ministério**

- I. Genealogia, infância e batismo de Jesus – cap 1—3
- II. Embate entre Jesus e Satanás no deserto – cap 4:1-11  
(Mc 1:12-13; Lc 4:1-13)
- III. Sermão do Monte – cap 5—7
- IV. Ensinos e curas de Jesus – cap 8—9

### **Bloco 2 – Preparação dos discípulos e ministério público**

- V. Orientações aos discípulos – cap 10—12
- VI. Parábolas – cap 13
- VII. Polêmica com lideranças, discurso sobre puro e impuro, milagres e novas curas – cap 14—15
- VIII. Jesus e os discípulos. Novas polêmicas com lideranças. Anúncios da paixão. Ensinos éticos. Jesus em Jerusalém: críticas e enfrentamento – cap 16—23:12

### **Bloco 3 – Profecia, escatologia e fim do ministério**

- IX. Os “ais” e o lamento – 23:13-39
- X. Discurso escatológico – cap 24:1-31
- XI. Parábolas sobre o fim – cap 24:32-51—25:30
- XII. O Juízo – cap 25:31-46
- XIII. Acontecimentos finais da vida de Jesus – cap 26—28

De acordo com a estrutura esboçada acima, destacam-se três blocos que denominamos: (1) Início do ministério, (2) Preparação dos discípulos e ministério público, (3) Profecia, escatologia e fim do ministério. A perícopes 5:27-32 está inserida no bloco inicial de preparação para o ministério público: onde Jesus esboçou sua compreensão da Lei, manifestou seu poder e proferiu ensinos destinados primeiramente aos discípulos próximos. Na segunda série de capítulos, os discípulos foram preparados para o momento da ação, quando haveria mais encontros com as multidões e situações de enfrentamento com lideranças religiosas. Nesta etapa, receberam orientações sobre o modo de conduta que, como discípulos de Jesus, deveriam ter (cap. 16—23); houve ainda parábolas, milagres, curas e mais polêmicas com fariseus e saduceus. Na seqüência, diante das controvérsias com os líderes religiosos e a recusa sofrida, Jesus: 1) proferiu os “ais” proféticos contra escribas e sacerdotes (guias cegos) (Cf. Is 5:8-24; Mq 2:1-5; Jr 22:13; Am 6:1); 2) expressou

seu lamento (23:37-39 Cf. Jr 2:30; 26:20-23 e 1Rs 19:10) e 3) falou a respeito do fim, quando ocorreria o Juízo.

O bloco inicial, assim como o conjunto final de textos, apresenta elementos proféticos similares. Isto quer dizer que a organização interna do evangelho de Mateus atende à certa lógica em que, primeiramente, o autor dispôs narrativas introdutórias que emolduraram o bloco e, em segundo lugar, apresentou ensinamentos, curas, milagres ou feitos relacionados à vida e ao ministério público de Jesus. Esta última assertiva está delineada no quadro que segue:

	<i>Narrativas introdutórias</i>	<i>Ensinamentos, curas e feitos de Jesus</i>
<b>Bloco 1</b>	Genealogia, infância e batismo de Jesus: cap 1-3 Jesus e Satanás no deserto: cap 4:1-11 (Mc 1:12-13; Lc 4:1-13)	Sermão do Monte: cap 5-7 Ensinamentos e curas de Jesus: cap 8-9
<b>Bloco 2</b>	Orientações aos discípulos: cap 10-12	Parábolas: cap 13 Milagres e curas: cap 14-15 Jesus ensina discípulos, desenvolve ministério, polemiza com líderes: cap 16-23:12
<b>Bloco 3</b>	Os “ais” e o lamento: 23:13-39	Discurso escatológico: cap 24:1-31 Parábolas sobre o fim: cap 24:32-51 – 25:30 O Juízo: cap 25:31-46 Acontecimentos finais da vida de Jesus: cap 26-28

As narrativas da segunda coluna correspondem a textos introdutórios dos quais decorrem os acontecimentos da terceira coluna. Na segunda coluna, as narrativas foram constituídas de mitemas e de expressões análogas que o autor conjugou com regularidade. No primeiro bloco, as cenas centrais estavam relacionadas ao encontro de Jesus com João Batista (3:3-17) e, em seguida, com Satanás (4:1-11). Os temas destacados foram as origens de Jesus, sua herança gloriosa e profética. Também os dois encontros: com João Batista, do qual saiu batizado, e com Satanás, do qual saiu vitorioso – duas cenas emblemáticas e fundantes para o ministério de Jesus de Nazaré.

No primeiro encontro ocorreu o batismo de Jesus no Jordão, cujo significado – arrependimento e remissão dos pecados – foi marcador de seu futuro ministério. As palavras: “*Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira que está por vir? Produzi, então, fruto digno*

de arrependimento e não penseis que basta dizer: *‘Temos por pai Abraão. Pois eu vos digo que mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão. O machado está posto à raiz das árvores e toda árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo. Eu vos batizo com água para o arrependimento, mas aquele que vem depois de mim é mais forte do que eu.’* (3:7-11), atribuídas a João Batista, evidenciam o mesmo tom crítico e radical que reapareceu nas palavras de Jesus. Por conseguinte, não se deve ignorar que Jesus esteve presente no círculo mais íntimo dos discípulos de João. Porém, em algum ponto, por algum motivo, deixou esse grupo para dar início ao seu próprio ministério (11:2-15): “(...) apesar de toda ênfase na misericórdia e no perdão de Deus, vivenciados nas curas e na comensalidade, Jesus nunca renegou a proclamação de João sobre a futura vinda de Deus para o julgamento, que estava bem próxima”.<sup>12</sup> Em decorrência desta evidência, Meier julgou ser “grande problema” eliminar o caráter escatológico futuro da pregação de Jesus.<sup>13</sup> “Por mais que Jesus tenha avançado para além do Jordão, sempre levou consigo muito de seu antigo mestre. Num sentido, Jesus nunca esteve sem João”.<sup>14</sup> Por esta razão, a pregação do Jesus Histórico sobre o Reino de Deus seria escatológica, herança de João Batista, profeta judeu cuja mensagem possuía traços apocalípticos<sup>15</sup> e que na redação de Mateus foram colocados em destaque, visto que esta caracterização não pertencia exclusivamente à Bíblia Hebraica ou aos sinóticos, mas à uma tradição de zelo pela memória da Lei.

Em sua prática da penitência, em sua utilização de um ritual de água e em sua crítica implícita ao templo e suas instituições como a forma de agradar a Deus e obter perdão, João tem algumas características em comum com outras figuras de judeus penitentes daquela época, na região do vale do Jordão, notadamente os membros da seita de Qumran.<sup>16</sup>

Tal reivindicação sobre a influência ou similaridade entre a mensagem de João Batista e Jesus se baseia na comparação da hipótese de Q com os sinóticos e o quarto evangelho.<sup>17</sup> Por outro lado, junto com Morton Smith, John D. Crossan não admitiu a

<sup>12</sup> Cf. MEIER, John P. *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 22.

<sup>13</sup> Crítica dirigida diretamente ao pesquisador John Dominic Crossan.

<sup>14</sup> Cf. MEIER, *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 1. p. 22.

<sup>15</sup> Segundo Meier “a única explicação apropriada para a alta concentração de “reino de Deus” nas falas de Jesus nos sinóticos, em nítido contraste com sua relativa escassez no judaísmo antigo e no NT, é que essa frequência reflete fielmente o uso e a ênfase do próprio Jesus”. Cf. MEIER, John P. *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 2. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 12.

<sup>16</sup> Cf. MEIER, *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 1. p. 20.

<sup>17</sup> Conforme sustenta Meier: “Outros indícios nos Evangelhos, especialmente no quarto, sugerem que Jesus talvez tenha permanecido por algum tempo no círculo mais íntimo dos discípulos de João.” Os pesquisadores que desenvolvem esta tese são Hendrikus Boers e Paul Hollenbach. O primeiro destaca que Jesus teria apontado para o próprio João como figura central na realização do reino, enquanto o segundo discorre acerca

pregação apocalíptica de João Batista. A partir da leitura de Josefo, Crossan entendeu que a devoção ao Batista era apenas “padrão” no mundo helenista. João Batista adquiriu esse codinome em função de ter oferecido um ritual que era cobrado em todo o país, mas que ele propiciava de modo acessível e barato, autorizado por Deus e eficaz para o perdão dos pecados. Quanto aos informes sobre a aproximação do fim, essa era uma prática centenária cujo diferencial, em João, estava na pregação de que o homem simples poderia se preparar para a vinda do reino.<sup>18</sup> Assim, Crossan salientou que João anunciava a “intervenção apocalíptica de Deus e não o advento de Jesus”.<sup>19</sup> Para o autor:

(...) o aspecto político-religioso dessa prática está bastante claro. Para um batismo basta haver água, que nem precisa ser do Jordão. Um ritual como este não poderia deixar de lançar certas críticas, veladas ou explícitas, contra o culto do Templo. A viagem para o deserto e o batismo no Jordão, entretanto, tinham um tom explícito ou implícito de subversão política.<sup>20</sup>

Nenhum dos dois autores, entretanto, afirmaram a dependência de Jesus em relação ao Batista. Ao contrário, o próprio Meier informou serem independentes o ministério de João, seu grupo de discípulos e sua contundente mensagem. Aparentemente, esta independência gerou um constrangimento aos autores neotestamentários que se refletiu na rivalidade entre discípulos de Jesus e seguidores de João, descrita nos Evangelhos e nos Atos. Até mesmo as narrativas da infância de Jesus (Mt 1-2) e do Batista (Lc 1) devem ser examinadas como tradições que se desenvolveram juntas. É provável que a tradição de nascimento de Jesus tenha sido montada com base no modelo de João tanto quanto a tradição de nascimento de João tenha sido montada com base no modelo de Jesus. As conexões, portanto, seriam artificiais.<sup>21</sup>

A partir da Crítica das Fontes e do recente debate entre pesquisadores, sabe-se ser provável que os evangelistas tenham se empenhado em harmonizar João, sua mensagem e seu grupo com Jesus, sua proclamação e seus discípulos. Apesar de Mateus não dedicar espaço para as narrativas em que Jesus encontra com João (Cf. Lc 1:41-42), estratégia literária e teológica de Lucas que visa a estabelecer vínculo entre o profeta do

---

da apostasia de Jesus para com João. Cf. MEIER, *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 1. p. 21.

<sup>18</sup> Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. pp. 266-268.

<sup>19</sup> Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. p. 267.

<sup>20</sup> Cf. CROSSAN, *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. p. 271; SMITH, Morton. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press, 1973. p. 208.

<sup>21</sup> Cf. MEIER, *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 1. pp.39-40; WINK, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. pp. 71-72.

deserto e o Messias, Mateus segue a linha adotada por Lucas e Marcos ao apresentar João como aquele que “apareceu pregando no deserto” o arrependimento e a proximidade do Reino. O João de Mateus “*usava uma roupa de pêlos de camelo e um cinturão de couro em torno dos rins*” (Mt 3:4). Além disto, alimentava-se de gafanhotos e mel. Ao se deparar com os fariseus e saduceus, João os identificou como “raça de víboras” (Mt 3:7; Lc 3:7), conforme Jesus também o faria em Mt 12:34 e 23:33.<sup>22</sup> Este estigma de João, “radical” e “carismático”, parece harmonizar-se com Lc 1:80: “*O menino crescia e se fortalecia em espírito. E habitava nos desertos, até o dia em que se manifestou a Israel*”. Como outros pesquisadores, Meier relacionou este trecho com o relato de Josefo em *A Guerra dos Judeus* 2.8.2 § 12, onde descreveu essênios educando crianças sobre suas práticas e costumes. Talvez João tenha sido uma dessas crianças<sup>23</sup> – um debate relevante que lança luz sobre uma série de recorrências simbólicas judaicas entre o profeta do deserto, João, e o profeta “urbano”, Jesus, laboriosamente implícitas na redação de Mateus.

A caracterização de João Batista no capítulo 3 de Mateus não pode ser deixada à margem. Isto em decorrência do evento posterior descrito brevemente, mas de fundamental importância. A narrativa de embate entre Jesus e Satanás no deserto (Mt 4:1-11 com paralelos em Mc 1:12-13; Lc 4:1-13) ilustra emblematicamente o período de purificação necessário à pregação do reino. Esta purificação do profeta – Jesus – parece ser outra recorrência simbólica no imaginário judaico, espécie de ritual necessário para obtenção de autoridade. Somente após ter vencido a tentação de Satanás no deserto é que Jesus retornou à Galiléia e convocou os discípulos para o início de seu ministério. Ora, a cena de Jesus no deserto travando uma batalha com Satanás em três níveis – por riqueza, poder e glória – ilustra as abnegações próprias do profeta escatológico.<sup>24</sup> Abnegações às

<sup>22</sup> O uso da expressão “raça de víboras”, segundo Fitzmyer, surpreende na medida em que não era comum. Expressões ácidas são usadas em Qumran ao se referirem aos inimigos. Neste caso, os paralelos de vocabulário podem ser identificados no *Documento de Damasco* 8:7-13: (...) “*seu vinho é a peçonha de dragão e o cruel veneno de cobras*”. “Dragão”, “cobra”, “serpente venenosa” e “víbora” são epítetos atribuídos aos inimigos de Deus, que aparentemente são judeus piedosos ou exercem lideranças religiosas: “*O seu vinho é veneno de serpentes, e peçonha cruel de víboras*”, Dt 32:33. Cf. FITZMYER Joseph A. *The Gospel According to Luke*. Vol 1. New York: Doubleday, 1981-1985. p. 467.

<sup>23</sup> Cf. MEIER, *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 1. pp.41-42; J. A. T. Robinson, no artigo “The Baptism of John and /the Qumran Community”, também defende a hipótese de que João teria relação com Qumran (*New Testament Studies*. Londres: SCM, 1962. pp.11-27; BETZ, Otto. João Batista Era Essênio? In: SHANKS, Hershel (org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. pp. 215-225.

<sup>24</sup> Para o pesquisador Luigi Schiavo, o combate entre Jesus e Satanás na Fonte Q (Lc 4:1-13) ressalta a vitória de Jesus conquistada por meio da palavra, antes da crucificação. Jesus é o profeta escatológico que vence a batalha por meio da palavra, especificamente três *logias*. Desta forma, Schiavo explica a ausências de narrativas em Q em função da ênfase nas três palavras de ensino de Jesus dadas em resposta à tentação do diabo. “Tendo vencido Satanás, Jesus pôde dedicar-se ao kerigma.” Cf. SCHIAVO, Luigi. *A Batalha Escatológica na*

quais João submeteu-se voluntariamente. Portanto, o deserto aparece com significado importante na narrativa de Jesus *versus* Satanás. Trata-se do elemento que Mateus usa para ligar as duas personagens. Ao mesmo tempo, o deserto é o lugar de preparação e de purificação necessários a Jesus, a fim de que prossiga sua missão. O simbolismo do deserto torna-se o elemento que liga Jesus a João Batista e que identifica o radicalismo profético entre estas personagens, que estão destacadas ao longo da narrativa mateana.

No segundo bloco, quando Jesus concedeu orientações específicas sobre conduta aos discípulos, pode-se verificar, no capítulo 10, a recorrência de temas proféticos como: a não-mistura com gentios e samaritanos (vv. 1-5) e a pregação exclusiva para judeus (v. 6), o desprendimento material e geográfico (vv. 9-14), a perseguição que sofreriam em função do anúncio do reino (vv. 15-20), o desmantelamento da família e o rompimento com as tradições religiosas (vv. 21-22; 34-37), a soberania e o controle de Deus mesmo em situações de desconforto (vv. 23-33) e a necessidade de abnegar-se em função da pregação do Reino (vv. 38-42).

No capítulo 11, Mateus legitimou a autoridade profética de Jesus e caracterizou João como “humilde” mensageiro (v.10). Se de um lado este relato atestava a existência de João – juntamente com os outros evangelhos e o relato de Josefo –, por outro também sinalizava diferenças entre os grupos do Batista e de Jesus. Em seguida, Jesus lamenta pelas cidades impenitentes (vv.20-24). No capítulo 12 deste bloco foram encadeadas narrativas sobre a comensalidade (vv.1-8) e o rompimento de tradições (vv.9-21), sobre as discussões com “judeus piedosos” (raça de víboras) (vv.33-42) e sobre a “nova” família de Jesus (vv.46-50). Todos os temas foram fortemente marcados pelo tom profético e permeados por certo judaísmo recrudescente.

O bloco 3, cuja narrativa central é o capítulo 23 de Mateus, discorre a respeito da crítica contundente de Jesus aos fariseus e aos saduceus: os “ais” proféticos (vv. 13-32), seguidos da expressão “Serpentes! Raça de víboras!” (v.33) e, finalmente, o lamento do profeta por Jerusalém (vv. 37-38). Deste modo, a leitura horizontal destas narrativas revela que entre as perícopes de Mateus há certa organização interna e lógica que repete mitemas relacionados à profecia e à escatologia. A leitura paradigmática das narrativas, isto é, desenvolvida transversalmente, identifica em capítulos distintos de Mateus elementos que expressam a mesma relação lógica. Este tipo de leitura favorece não o encontro da origem

histórica dos mitemas destacados pela autoria-audiência (pois isso não seria viável), mas prioriza as relações da narrativa com o aspecto social. Todos estes temas, mas especialmente os temas concernentes a não-mistura de etnias, nova formação familiar, rompimento de tradições, abnegação, impenitência de cidades helenizadas e a crítica às lideranças religiosas reconhecidas formavam um conjunto de assuntos de urgência. Provavelmente temas de tratamento requerido pela comunidade mateana.

Para Klaus Berger, há escatologia em toda a literatura mateana. Mas os capítulos 5-7 incentivavam a renúncia como “condição [necessária] para a remuneração e o sucesso escatológico”.<sup>25</sup> Tal comportamento estava indicado nas narrativas precedentes, na figura profética do que clama no deserto – João Batista – e no embate entre Jesus e Satanás. Por conseguinte, Mateus insere temas proféticos, escatológicos e apocalípticos em todos os blocos de seu texto. Isto pode ser verificado no terceiro conjunto de capítulos. Neste bloco, a autoria mateana narra que após o encontro com “as multidões” e diante das controvérsias com seus adversários, Jesus proferiu “ais” proféticos contra escribas e sacerdotes em Mt 23:13-36: *“ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! porque percorreis o mar e a terra para fazer um prosélito; e, depois de o terdes feito, o tornais duas vezes mais digno da geena do que vós.”*, v. 15.

Na Bíblia Hebraica a forma fixa dos “ais” aparece em Is 5:8-24; Mq 2:1-5; Jr 22:13; Am 6:1 e em outros textos: *“Ai dos que juntam casa a casa, dos que acrescentam campo a campo até que não haja mais espaço disponível, até serem eles os únicos moradores da terra. Yahweh dos Exércitos jurou aos meus ouvidos: Certamente muitas casas serão reduzidas a uma ruína, grandes e belas, não haverá quem nelas habite (...)”*, Is 5:8. Ainda: *“Ai de ti que destróis quando não foste destruído, que ages traiçoeiramente, quando não foste traído! Quando tiveres acabado de devastar, serás devastado; quando acabares a tua traição, serás traído”*, Is 33:1. O profeta Jeremias clamou contra Jerusalém por causa de seu desvio: *“Oh! Os teus adultérios e os teus gritos de prazer, tua vergonhosa prostituição! Sobre as colinas e no campo eu vi os teus horrores. Ai de ti, Jerusalém, que não te purificas! Quanto tempo ainda?”*, Jr 13:27. Esta forma tipicamente judaica prefigurou a crítica de Mateus aos escribas, fariseus, saduceus e às cidades cooptadas pelas benesses do império. A partir do capítulo 23, Mateus declarou seus adversários hipócritas e lamentou sobre Jerusalém.

No texto conhecido como Enoque etíope a forma “Ai” também foi empregada: *“ai daqueles que cometem injustiça, que apóiam a violência e matam o próximo, até o dia do*

<sup>25</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 120.

*grande Juízo, pois ele derrubará vossa glória*” (96:15); *“Ai de vós que devorai a medula do trigo, que bebei a força da raiz a fonte e pisais no humilde com vossa força”* (96:5). Nos “ais” proféticos e nos “ais” da construção mateana, textos considerados de parênese, era comum a divisão entre justos e blasfemadores: os que seguiam a Lei e os que se desviaram dela e seguiram outros deuses. Nas palavras de Berger, “ela se dirige, portanto, a Israel como um ‘grupo misto’”<sup>26</sup>. Isto parece indicar a pluralidade da audiência mateana que interferia no quadro de referências sócio-culturais de Mateus. Em 5:13, Mateus descreveu a necessidade de se avançar em direção aos gentios (ser “sal e luz”), facultar-lhes o conhecimento da Lei e, em seguida, criticou o fraco cumprimento da Lei dado pelos escribas e fariseus: *“Com efeito, eu vos asseguro que se vossa justiça não exceder a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus”* (5:20). Nestes versos dois temas se destacam: (1) a propaganda do judaísmo no mundo helenizado e (2) a memória da tradição judaica disponibilizada para a audiência de Mateus.

Outros temas evocados da Bíblia Hebraica pela literatura mateana são: o lamento (23:37-39 Cf. Jr 2:30; 26:20-23 e 1Rs 19:10) e o Juízo. A escatologia de Mateus “invocou” imagens do Filho do Homem 24:31-31 (Cf. Dn 7:13; Ap 1:7) e do Juízo em 25:32-33, a fim de afirmar a pregação sobre o Reino de Deus: *“Eis que o dia do Senhor vem, borrendo, com furor e ira ardente; para pôr a terra em assolação e para destruir do meio dela os seus pecadores. Pois as estrelas do céu e as suas constelações não deixarão brilhar a sua luz; o sol se escurecerá ao nascer, e a lua não fará resplandecer a sua luz”*, Is 13:9-10.<sup>27</sup> Ainda: *“E vi quando abriu o sexto selo, e houve um grande terremoto; e o sol tornou-se negro como saco de cilício, e a lua toda tornou-se como sangue; e as estrelas do céu caíram sobre a terra, como quando a figueira, sacudida por um vento forte, deixa cair os seus figos verdes. E o céu recolheu-se como um livro que se enrola; e todos os montes e ilhas foram removidos dos seus lugares.”*, Ap 6:12-14.<sup>28</sup>

A repetição de temas e de expressões no início e no fim da narrativa de Mateus (como Reino de Deus, Juízo, Filho do Homem, os “ais” proféticos, a oposição entre luz e trevas e outros campos semânticos geralmente atribuídos à apocalíptica) objetivavam remeter seus ouvintes e leitores ao conjunto simbólico-religioso peculiar da tradição judaica. Em conjunto estes temas constituíam importantes representações para a comunidade. A tríade formada pelos temas (1) renúncia, (2) tentação e (3) purificação apontava a salvação como resultado deste processo. Tais temas eram termos internos que

<sup>26</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 120.

<sup>27</sup> Ver ainda Ez 32:7-8.

<sup>28</sup> Ver ainda Ap 8:12.

organizavam a narrativa mateana. Se as narrativas fossem lidas isoladamente, isto é, se o texto mateano fosse “quebrado”, a compreensão dos conteúdos do evangelho não seria prejudicada e a sua noção central permaneceria: (1) renúncia, (2) tentação e (3) purificação para obtenção da salvação.

Tais reivindicações mateanas parecem ter sido comuns entre judeus mesmo antes de 70 EC. A busca de valores que lhes conferissem alguma unidade precedeu a queda do Templo e o domínio romano. Essa era uma antiga reivindicação judaica e, possivelmente, um elo afetivo que Mateus destacou na sua narrativa com o fim de angariar o sentimento judaico em sua audiência. Por outro lado, a salvação ou libertação do império era tema que atraía não apenas judeus, mas outros grupos também dominados pelos romanos e desejosos de alguma autonomia cultural.<sup>29</sup>

Este panorama constitui elemento central para o desenvolvimento de nosso argumento sobre a discussão que Mateus empreendeu com judeus submissos ao império romano e judeus de fala grega. Além disto, revisa criticamente a tese do pesquisador J. Andrew Overman (1990) sobre o embate mateano com certo judaísmo formativo. Ao contrário do que propôs Overman, consideramos que Mateus constituiu sua narrativa num movimento duplo de rejeição e de aceitação do helenismo. À medida que rejeitou a leitura dos judeus “zelosos da Lei” por estarem submissos às autoridades romanas e os criticou, Mateus propôs a verdadeira exegese da Torá: espécie de radicalização e internalização da Lei.

Consideramos que Mateus aceitou judeus de fala grega e gentios convertidos ao cristianismo, desde que se colocassem sob a leitura da Lei mediada pelos ensinamentos de Jesus. Mateus não se preocupou com qualquer movimento judaico em formação, mas buscava asseverar a autoridade da exegese da Lei feita por Jesus e válida tanto para judeus quanto para gentios que quisessem seguir esta Lei. Isto é o que outrora denominamos movimento de fechamento de Mateus. Se por um lado o grupo mateano se abria à adesão de estrangeiros, por outro, pela proclamação do evangelho – a saber, a Lei mediada pela

---

<sup>29</sup> Para Charlesworth, os pseudoepígrafos do Antigo Testamento ilustram três tipos de significados correntes e ilustrativos dos anos anteriores a 70 EC: apocalipsismo, escatologia e consciência de pecado e necessidade de perdão. Estes textos são “criações históricas de uma população religiosa que sofre uma perda de valores sociais, regras e normas (*anomie*) e também uma terrível opressão”. Cf. CHARLESWORTH, James H. *Jesus e os Pseudoepígrafos do Velho Testamento*. In: *Jesus Dentro do Judaísmo. Novas Revelações a Partir de Estimulantes Descobertas Arqueológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 47.

exegese de Jesus –, a comunidade de Mateus exigia a assimilação da tradição judaica. O enfoque mateano era a internalização da Lei.

Isto é o que observaremos adiante, em Mateus 5:

*Almeida, 2ª ed. Revisada e Atualizada*

27 Ouvistes que foi dito: Não adulterarás.

28 Eu, porém, vos digo: qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela.

29 Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te é melhor que se perca um dos teus membros do que seja todo o teu corpo lançado no inferno.

30 E, se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti; pois te é melhor que se perca um dos teus membros do que vá todo o teu corpo para o inferno.

31 Também foi dito: Quem repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio.

32 Eu, porém, vos digo que todo aquele que repudia sua mulher, a não ser por causa de infidelidade, a faz adúltera; e quem casar com a repudiada, comete adultério.

*Aland, 4ª ed. Revisada*

27 Ἦκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις.

28 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

29 εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν.

30 καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

31 Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.

32 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

Mateus 5:27-32 se insere num conjunto de ensinamentos que relêem normas da Lei judaica. Este conjunto pode ser dividido em cinco temáticas:

<i>Temas</i>	<i>Evocação da Lei</i>	<i>Jesus, segundo Mateus</i>
1. Ira	Ex 20:13; Dt 5:17	5:21-26
2. Adultério	Ex 20:14; Dt 5:18	5:27-32
3. Juramento	Lv 19:12; Nm 30:2; Dt 23:21	5:33-37
4. Vingança	Ex 21:24; Lv 24:20; Dt 19:21	5:38-42
5. Amor	Lv 19:18	5:43-48

O tema central da perícopre 5:27-32 é o adultério e a fornicação. O estrato tem início com o recurso da fórmula “ouvistes o que foi dito”, que chamava a atenção do leitor para um ensino (vv.27-28). Em seguida, discorria sobre a mutilação, preferível ao pecado no coração (vv.29-30) e, finalmente, os versos 31-32 sugeriam que antes do desejo, da concretização do adultério ou da mutilação do corpo por causa de impureza, a carta de divórcio era preferível à “intenção impura”.

Isto procuraremos explicitar na análise de nossa tradução de Mateus 5:27-32 que segue adiante.

### 3.3. Mateus 5:27-32. Campos semânticos e expressões indiciárias

ALAND, Kurt (ed), *The Greek New Testament*. 4ª edição revisada, 1994.

*Tradução própria*

27 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις.

27 Ouvistes que foi dito: Não adulterarás.

28 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

28 eu, porém, vos digo que todo que [tendo] olhado em direção a mulher a desejar para si, já adulterou em seu coração.

29 εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν.

29 e se o teu olho direito te faz pecar, arranca-o e joga-o para fora de ti, pois convém perder um dos teus membros e não todo o teu corpo seja arremessado a geena.

30 καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

30 e se a tua mão direita te faz pecar, corta-a e lança-a para fora de ti, pois convém perder um dos teus membros e não todo o teu corpo vá para a geena.

31 Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.

31 Mas também foi dito: caso repudie a sua mulher, conceda-lhe carta de divórcio.

32 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

32 eu, porém, vos digo que qualquer que repudia sua mulher, exceto em razão de fornicação, a faz adulterar, e quem tomar por mulher a repudiada, comete adultério.

### 3.3.1. Os bem-aventurados

Como dito anteriormente, o estrato 5:27-32 se insere no bloco inicial do Evangelho de Mateus, precisamente no conhecido Sermão do Monte, que apresentou de início as bem-aventuranças seguidas das narrativas o “sal e luz do mundo” (5:13-16), o cumprimento da Lei (5:17-19) e a nova leitura da Lei (5:20s.)

Nos versos iniciais do sermão (5:1-2), Jesus “vendo” as multidões sobe ao monte, senta-se e ensina aos discípulos. Após o discurso das bem-aventuranças (vv. 3-11) e das metáforas “sal da terra” e “luz do mundo” que ilustravam a desejável conduta dos seguidores de Jesus, o assunto Lei é inserido na narrativa. Nas leituras bíblicas não acadêmicas é comum a interpretação de que o sermão é dado às multidões. Porém, o texto indica que Jesus “viu” (verbo ὄραω, ver; Ἰδὼν de εἶδον, verbo aoristo ativo no particípio, 3ª pessoa do singular) as multidões (ὄχλους, substantivo acusativo masculino comum no plural), “subiu” o monte (ἀναβαίνω de ἀνέβην, verbo no indicativo aoristo, 3ª pessoa do singular) e os ensinava.<sup>30</sup> Decorre disto que provavelmente o ensino de Jesus tenha sido dado a um grupo restrito de seguidores, visto que *obchlous* (ὄχλους) indica simplesmente grupo de pessoas, mas não determina se a quantidade de pessoas é grande ou pequena, constituída por homens e/ou mulheres. Além disto, quando o texto narra “*Vendo ele as multidões, subiu à montanha. Ao sentar-se, aproximaram-se dele os seus discípulos. E pôs-se a falar e os ensinava (...)*”, em 5:1-2, não há evidências de que “as multidões” o tenham acompanhado na escalada da montanha. E, ao se sentar, Mateus indica que apenas os discípulos se aproximaram de Jesus, a fim de ouvi-lo falar e ensinar.

Alguns pesquisadores já observaram com atenção a imagem de Jesus subindo e ensinando no topo do monte – uma menção da revelação sinaítica, cena típica do quadro de referências simbólicas judaicas, herdadas pelo cristianismo. Conforme o léxico, o significado da palavra subir, neste contexto, assemelha-se ao sentido de ascender, subir, ir para cima. Tal sentido é bastante provocativo à medida que evoca a memória de Isaías sobre o Monte Sião e lembra a narrativa pseudoepigráfica *A Ascensão de Isaías* (IV: 2-14), obra judaica com interpolações cristãs.<sup>31</sup> Em função de sua provável redação entre o fim

<sup>30</sup> Cf. LOUW, J.; NIDA, E. (eds). *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains*. Vol I. 2ª ed. New York: United Bible Societies, 1989. Ref. 24.1 e 15.101, respectivamente.

<sup>31</sup> Cf. KNIBB, Michgael A. Martyrdom and Ascension of Isaiah. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha. Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Vol. 2. New York: Doubleday, 1985, pp. 147-156.

do I século e início do II, a Ascensão de Isaías possivelmente seja material contemporâneo aos escritos cristãos canonizados como evangelhos, cartas e o Apocalipse de João. De acordo com M. Otterman, a “Visão de Isaías é um documento extremamente importante para a reconstrução das raízes do cristianismo e para o entendimento do imaginário religioso plural na época em que se formaram as raízes das doutrinas cristãs”.<sup>32</sup> Provavelmente, se este material foi produzido no fim do I século não seria completamente estranho ao conhecimento de comunidades cristãs contemporâneas.<sup>33</sup>

A imagem do profeta sobre o monte a bradar mensagens sobre o reino de Deus e o futuro era amplamente conhecida entre os judeus. Moisés falou a respeito do estabelecimento do justo reino de Deus (quando as nações viriam experimentar banquetes e curas, cf. Is 25:6-10 e 35:5-6) e recebeu a revelação quanto ao código de leis para o comportamento religioso e social do povo judeu quando estava sobre o monte. Em ambos os casos, as revelações estavam associadas ao tipo de governo que deveria regular a vida de Israel. Este código, explicitado em Levítico, foi fundamental para o estabelecimento dos limites que concediam identidade ao povo de Israel. Existem várias tradições sobre Moisés como personagem divinizada e entronizada. Segundo se sabe, há tradições sobre esta personagem na Bíblia Hebraica, na literatura judaica não canônica (pseudepígrafos Ezequiel de Tragédias e Órfica), nos rolos do Mar Morto (fragmentos de Qumran 4Q374 e 4Q377), nos deutero-canônicos (Sirácida 45:1-5) e no Novo Testamento.<sup>34</sup> Por isso, a imagem de Jesus sobre o monte é no mínimo emblemática.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Do capítulo 1-5 – constituído pelo “Martírio de Isaías” – encontra-se a parte judaica que narra a morte violenta do profeta, a mando do rei Manassés (Cf. Is 6). Embora a datação seja incerta, é possível que sua tradição fosse conhecida no I século da EC (Cf. Hb 11:36-37). Neste trecho se encontra a interpolação cristã (3:13-4,22). A “Visão de Isaías” (6-11) é de origem cristã e foi acrescida do “Martírio de Isaías” pelo redator final, que criou o capítulo 6 e a conclusão 11:41-43. Cf. OTTERMANN, Monika. A Revelação do Cristo Oculto. Hierarquias Celestiais e Salvação na Ascensão de Isaías. In: In: *Oracula* 1.1 (2005): <http://www.oracula.com.br>; Ver também: OTTERMANN, Monika; LECH, Leszek. Viagens Extáticas entre o Sétimo Céu e os Quintos do Inferno. A Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.) *Religião de Visionários. Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. pp. 297-340.

<sup>33</sup> James H. Charlesworth procura detectar a relevância e possíveis convergências entre os relatos do Novo Testamento, os pseudepígrafos do Antigo Testamento, Qumran, Nag Hammad e Flávio Josefo no artigo “Research on the Historical Jesus’ Today. Jesus and the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Códices, Josephus, and Archaeology”. In: *The Princeton Seminary Bulletin* N.S. 6 (1985): 98-115.

<sup>34</sup> MACHADO, Jonas. O Mito de Moisés Divino Entronizado nos Céus. Ensaio sobre Leituras Míticas da Figura de Moisés na Literatura Judaica e sua Recepção nas Origens do Cristianismo. In: *Oracula* 1.2 (2005): <http://www.oracula.com.br>.

<sup>35</sup> “Muitos dos pseudepígrafos são mais ou menos contemporâneos a Jesus e provêm da Palestina”. Em conjunto com os apócrifos e Qumran, constituem uma preciosa fonte para o estudo sobre o judaísmo anterior a 70 EC. “Os pseudepígrafos contribuem para esclarecer o panorama intelectual em torno dos judeus do primeiro século, anteriores a 70 EC, como Jesus (...)” Cf. CHARLESWORTH, Jesus e os Pseudepígrafos do Velho Testamento. pp. 45-69.

O Jesus de Mateus tinha a seus pés e ensinava não toda a multidão, mas a certo grupo de discípulos familiarizados com as tradições correntes na Palestina do I século. Este grupo recebeu instruções sobre como deveriam ser e em que deveriam se pautar as ações e os relacionamentos dos convertidos ao movimento de Jesus, um profeta que, à semelhança de Isaías e Moisés, requeria para si a responsabilidade de guiar ao Reino dos Céus os “bem-aventurados” que nele cressem e cumprissem a Lei nos seus corações. Embora “as bem-aventuranças” não sejam o nosso objeto de análise, a organização interna do texto mateano constrói ao longo da narrativa os argumentos que enfatizam a retomada da Lei e a relevância das noções de pureza implícitas em todo seu discurso.

Os macarismos proferidos sobre o monte foram votos dedicados aos justos (os de dentro) que promoviam boas expectativas para o futuro.<sup>36</sup> O material mateano propunha o estabelecimento da justiça quando o reino de Deus fosse instaurado. Ao descrever Jesus falando sobre o reino e dando instruções sobre a vida reta, Mateus evocou o imaginário judaico a respeito dos profetas de Yahweh sobre o monte. Neste contexto, “bem-aventurado” (ou feliz) era indicação de pessoa que se martirizava, a fim de obter ganho mais ilustre no futuro. Os macarismos de Mateus 5:11-12 se encaixavam no tipo de exortação denominada *série de parêneses* e que incluía *martírio* e *sofrimento*.<sup>37</sup> A redação mateana descreveu a cena de Jesus sobre o monte usando certo jogo literário e teológico que visava a sensibilizar a audiência e a justificar o desenvolvimento posterior do texto. Tratava-se, portanto, de criação da autoria preocupada em legitimar os pontos subseqüentes: 1) a herança do reino mediante observância dos ensinamentos de Jesus e 2) a centralidade da Lei.

As bem-aventuranças se relacionavam ao comportamento humano e suas conseqüências, como se descrevessem causa e efeito. Mas não se tratava apenas disso. Primeiramente, a bem-aventurança propunha certo modelo de vida, isto é, padrões de comportamento desejáveis. Por isso também mostrava a tendência oposta, pois indiretamente indicava as atitudes que não eram recomendáveis. Em segundo lugar, o macarismo em segunda pessoa do plural determinava o grupo dos eleitos, chamados mediante o cumprimento da Lei no coração puro. Neste caso, a recomendação mateana

---

<sup>36</sup> Os macarismos, as bem-aventuranças, são formas literárias (de μακάριος) que antecedem parêneses de martírio.

<sup>37</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 137.

“pode ser relacionada explicitamente com bens escatológicos (...)”<sup>38</sup> que se estendiam a todos aqueles que ouvissem atentamente o discurso.

Conforme se sabe, as séries parenéticas “elaboradas na forma de série de macarismos”<sup>39</sup> sempre existiram, mas são as mais recentes que se identificam com as pagãs. Na literatura judaico-cristã, a semelhança se encontra principalmente no acento sobre o conteúdo social (Sl 32:1s, 84:5s, 106:3, 119:1-3, 137:8s, 144:15) e pode ser encontrada em diversos textos, tais como:

Sib IV 24-34

Felizes nesta terra são os homens  
que amam o grande Deus,  
e o louvam antes de comer e de beber,  
confiando na piedade;  
desviam seu olhar de templos e altares,  
estruturas vãs de pedras surdas,  
manchadas com o sangue de seres vivos,  
quadrúpedes sacrificados.  
Contemplam a grande glória do Deus único  
não cometendo crime de homicídio,  
nem fazendo lucro desonesto, sem limites;  
pois isso é o pior de tudo;  
nem desejam vergonhosamente o leito alheio  
nem a violação medonha e detestável de meninos.

Não discutiremos a procedência do catálogo de Sib IV 24ss, mas, conforme Berger, assinalamos que este trecho segue o modelo de parênese grega, assim como Mt 5:1-11, que coloca em destaque a crítica à injustiça social materializada nas relações sociais deste mundo.<sup>40</sup> Em Mateus, a parênese formou certa unidade com as antíteses do Sermão do Monte. Ambas concederam ênfase ao comportamento social, cuja mensagem principal era: “(...) quem pertence a Deus sofre com a rebeldia do mundo contra Deus, mas terá sua parte também na futura vitória de deus sobre o mundo”.<sup>41</sup> Esta unidade segue com o tema “chamamento da justiça” (vv. 13-20), quando Jesus asseverou o valor da Lei e radicalizou

<sup>38</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 174.

<sup>39</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 175.

<sup>40</sup> Os Oráculos Sibílicos são amplamente atestados no mundo antigo. Segundo Collins, eles podem ser encontrados entre épicos gregos, mas não são fenômenos peculiares da Grécia; muitos são asiáticos. Cf. COLLINS, J. J. *Sibylline Oracles (Second Century B.C. – Seventh Century A. D.)*. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*. Vol. 1. New York: Doubleday, 1983. pp. 317-326. Quanto à sua importância histórica, cultural e teológica há longo debate acadêmico sobre o qual não é nosso objetivo discorrer neste trabalho.

<sup>41</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 176.

sua compreensão por meio de um modelo de interpretação que excedia a justiça dos escribas e dos fariseus.

O termo “bem-aventurança” pode ser caracterizado como tipo de linguagem que comunica códigos de honra contrários aos valores sociais de grupos dominantes. Tais códigos, independentemente serem ou não documentados, norteavam as relações sociais cotidianas nos tempos do Mediterrâneo Antigo. Por meio dessa linguagem, o Jesus de Mateus estaria designando honra a todos aqueles inaptos a defender suas posições sociais, aos que recusavam a trapaça e aos que refutavam obter vantagem sobre o outro. A honra, portanto, era atribuída aos que esperavam em Deus e não aos que se valiam de *status* social ou poder econômico. O adjetivo rico ou pobre indicava limites e valores característicos da conduta de quem tinha ou não possessões. O ser “pobre” não poderia, entretanto, ser compreendido exclusivamente em termos econômicos. Os pobres seriam aqueles incapazes de manter posições de honra em uma sociedade desigual e injusta. Eram pessoas vulneráveis “religiosa, econômica, política e domesticamente”. Para Malina, a tradução de bem-aventurados poderia ser “quão honrado é aquele...” ou “Quão honroso é...”<sup>42</sup> Assim como Crossan, este autor examinou as origens cristãs a partir do panorama histórico-cultural Mediterrâneo e à luz das categorias de honra e vergonha que regulavam a vida social desses grupos antigos.<sup>43</sup>

Considerando que em grupos como os judeus do I século, cuja solidariedade, laços de pertença e coesão social eram marcados por divisões de papéis e de funções sociais mais ou menos rígidas, por relações de parentesco indicadas nas famílias e nos clãs, por relações de afinidades que definiam lugares de atuação social, às vezes estigmatizantes, o que é “significante neste contexto (...) é a insegurança e a instabilidade da classificação de cada um no aspecto honra-vergonha. (...) Neste mundo inseguro, individualista, em que a nada se concede crédito, o indivíduo tem constantemente que se afirmar, pôr à prova”.<sup>44</sup> “Olhar através dos olhos dos outros”.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Cf. MALINA, Bruce; ROHRBAUGH, Richard. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. pp. 47-48.

<sup>43</sup> Em 1965, John G. Peristiany publicou uma coleção de ensaios intitulada *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas*, que apresenta ensaios de trabalhos de campo etnográficos e estudos literários. Os assuntos abordados abrangem economia, geografia e religião (grupos cristãos e muçulmanos). Cf. PERISTIANY, J.G. *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrâneas*. Trad. José Cutileiro. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. pp. 5-7, 17.

<sup>44</sup> Cf. PERISTIANY, *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrâneas*. p. 5.

<sup>45</sup> Subtítulo do primeiro capítulo da parte I do *Jesus Histórico* de J. D. Crossan.

Deste modo, o conjunto de bem-aventuranças elencadas por Mateus invertia a atribuição de *status* destinada aos ricos e confirmava a vocação social da parênese de Mateus 5. Para Crossan, este podia ser um sistema de código de valor que regulamentava as relações entre as pessoas. Portanto, uma estrutura inteligível de escolhas morais que permitia a elaboração e a comunicação da identidade dos indivíduos com e dentro do grupo<sup>46</sup>.

Malina destacou que as bem-aventuranças destinadas aos pobres, que Crossan intitulou indigentes, encontram seu contraponto em Mt 23:13-31. Nesta perícopie, a fórmula “*Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas...*” (Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,) é repetida seis vezes e, além de hipócritas (ὑποκριται), escribas e fariseus são chamados cegos (τυφλοὶ) e insensatos (μωροὶ) no verso 17. Assim, por meio da inversão, o Jesus de Mateus estabelece o seguinte quadro: honrados são os pobres e os desafortunados, ao passo em que desavergonhados são os que detêm *status* e poder. Os puros de coração “verão” a Deus e serão chamados filhos de Deus, pois sensatamente promoveram a paz, Mt 5:8-9.

Mt 5:3-12 forma um conjunto de atribuições de honra destinadas aos pobres e Mt 23:13-31 apresenta um conjunto de acusações de vergonha contra escribas e fariseus.<sup>47</sup> Em 5:8, o texto especifica que serão bem-aventurados os *puros de coração* (οἱ καθαροὶ τῆ καρδίᾳ), conforme Mc 7:20-23; Mt 15:18-20. Adiante, em 23:25-26, lê-se: “*Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que limpais o exterior do copo e do prato, mas por dentro estais cheios de rapina e de intemperança! Fariseu cego, limpa primeiro o interior do copo para que também o exterior fique limpo (καθαρόν)?*” Parafraseando o autor: “limpa-te interiormente, pois isto é mais importante que a aparência de pureza e de santidade”.

A palavra καθαρόν, de καθάρως, ἅ, ὄν, significa limpo, puro. (1) Literalmente: a) livre de toda sujeira, limpo (cf. Hb 10:22 e possivelmente Mt 27:59). Trata-se do oposto de ῥυπαρός (imundície, sujeira). *Katharós* geralmente é usado para descrever metaforicamente certo tipo de vida limpa e livre de erros (cf. Mt 23:26); b) não-mistura, livre do adultério, puro (cf. Ap 21:18 e provavelmente Mt 27:59). (2) Usado para designar simbolicamente: a) ritual que declara aceitável algum tipo de comida, pura (cf. Rm 14:20), o oposto de κοινός

<sup>46</sup> CROSSAN, *O Jesus Histórico*. p. 45.

<sup>47</sup> Cf. MALINA & ROHRBAUGH, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. p. 47.

(comum); b) moral e espiritualmente livre do mal, isto é, puro: bom aos olhos de Deus e sem pecado. Em Mt 5:8, οἱ καθαροί é usado de modo substantivo.<sup>48</sup>

O jogo semântico indicado entre Mateus 5:8 e 23:25-26 que destaca os termos καρδία e καθάρως em oposição aos termos ῥυπαρός e κοινός será repetido em outros textos de Mateus nos quais do coração impuro decorrem as abominações e ações reprováveis.

	<i>O que está dentro do coração</i>	<i>A consequência...</i>
Mt 5:28	<sup>27</sup> Ouvistes que foi dito: Não adulterarás. <sup>28</sup> eu, porém, vos digo que todo que [tendo] olhado em direção a mulher a desejar para si, já adulterou em seu coração	<sup>29</sup> e se o teu olho direito te faz pecar, arranca-o e joga-o para fora de ti, pois convém perder um dos teus membros e não todo o teu corpo seja arremessado a geena. <sup>30</sup> e se a tua mão direita te faz pecar, corta-a e lança-a para fora de ti, pois convém perder um dos teus membros e não todo o teu corpo vá para a geena.
Mc 7:20-23 (Mt 15:18-20)	<sup>20</sup> Ele dizia: O que sai do homem, isto torna impuro o homem.  <sup>23</sup> Todas essas coisas más saem de dentro e tornam impuro o homem. [mas o comer sem lavar as mãos não o torna impuro <sup>49</sup> ]	<sup>21</sup> Então, é de dentro do coração dos homens que saem as intenções malignas: fornicações, roubos, assassinatos, <sup>22</sup> adultérios, ambições desmedidas, maldades, malícias, devassidão, inveja, difamação, arrogância, insensatez.

Os macarismos de Mateus, portanto, evidenciaram a separação existente entre os que agradavam e os que não agradavam a Deus. O primeiro grupo seria constituído de indigentes, desafortunados e, por último, pobres. O segundo, diferentemente, era constituído de pessoas cuja posição social era notória e respeitável, segundo os parâmetros de honra e vergonha propostos por Peristiany e outros.<sup>50</sup> A fórmula expressa no princípio

<sup>48</sup> Cf. FRIBERG, Timothy & FRIBERG, Barbara. *The Analytical Greek New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1981. Ref. 14459.

<sup>49</sup> Complemento de Mateus.

<sup>50</sup> Cf. MALINA, Bruce. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press, 1982. p. 72; CARNEY, Thomas. *The Shape of the Past. Models and Antiquity*. Lawrence: Coronado, 1963. pp. 88 e 341; SCHNEIDER, Jane. Of Vigilance and Virgins. Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies. In: *Ethnology* 9 (1971): 1-24; DAVIS, John. *The People of the Mediterranean. An Essay in*

de cada verso indicava conteúdo de crítica social e, ao mesmo tempo em que descrevia o ambiente político de divisão e injustiça no I século da EC, servia como caracterização do grupo para o qual a autoria de Mateus dedicava atenção. Se por um lado, os indícios do texto anunciavam uma audiência diversa em função da expressão *makarios* (μακάριος) conhecida não apenas por judeus, por outro os versos seguintes retornaram à leitura e à interpretação da Lei, tema de cunho exclusivo judaico.

### 3.3.2. O chamamento à justiça: “*Vim para cumprir*”

Os versos que se seguem em Mateus sobre “sal da terra” e “luz do mundo” evocam a importância do sal para o camponês comum. O sal era usado em placas como um catalisador para queimar o esterco. Este último componente servia como combustível para as atividades cotidianas da casa que, em geral, situava-se em um pátio em forma de U compartilhado com outras casas que ficavam uma de frente para outra. Essas casas simples eram corriqueiras na Palestina do I século, assim como a presença da escuridão. Neste sentido, nos ambientes em que comumente só havia escuridão, a presença da luz era notória e marcadora da diferença entre ambiente escuro e ambiente iluminado. Tal imagem reflete o esforço do Jesus mateano em estabelecer linhas entre ele mesmo e seus oponentes por meio da linguagem simbólica.

Segundo Mateus, após ter comparado os discípulos com luz do mundo e sal da terra (5:13-16), Jesus afirma não ter a intenção de revogar a Lei, mas antes objetiva cumpri-la. Na linguagem da autoria é provável que isso significasse a tarefa de executar completamente o que a Lei tinha estabelecido. Mesmo sendo uma unidade literária menor, as metáforas usadas expressavam, de forma conotativa, modelos de conduta social. A partir de então, o material ressaltou que tais orientações foram transmitidas no passado e que Jesus as retomava não para romper com os ensinamentos, mas para interpretá-los e cumpri-los adequadamente. Ao retomar cada conteúdo da Lei, entretanto, o Jesus mateano acresceu significados aos já existentes e, deste modo, a Lei já não poderia ser considerada a mesma. A partir da intervenção de Jesus, a Lei ganhou novo sentido e, segundo a narrativa mateana, requeria a interiorização “no coração”.

---

*Comparative Social Anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977 (Library of Man). pp.13 e p.255; BOISSEVAIN, Jeremy (et al). Toward an Anthropology of the Mediterranean. In: *CA* 20 (1979): 81-93; GILMORE, David (ed.). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: AMA, 1987. pp. 3; 16-17.

Os discípulos deveriam ensinar “aos de fora” sendo sal e luz para que, mediante suas ações e relações sociais, dessem testemunho diante as sociedades que gerasse a glória para o Pai (5:16). O conteúdo, embora da Lei judaica, aplicava-se a todos<sup>51</sup> – de dentro para fora – e esse senso de justiça que excedia o modelo dos escribas e dos fariseus (cegos, insensatos e raça de víboras) é que resultaria na obtenção do reino. Com isso, a redação retomou a Lei por meio de uma série de regras feitas para os justos e introduziu a terceira parte do discurso, formada pelo bloco das “antíteses”, conforme sugere Mt 5:17: “*Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento*”. O verbo cumprir (πληρώω) foi empregado no tempo infinitivo, aspecto aoristo. De acordo com o léxico, expressa o sentido de “dar verdadeiro ou completo significado a algo, providenciar o real significado”. Outras formas de se traduzir corretamente o termo seriam: “real intento” ou “real propósito”.<sup>52</sup> Na seqüência, a redação mateana emprega a fórmula “ouvistes que foi dito...” para introduzir a nova interpretação da Lei proposta por Jesus.

### 3.3.3. “Ouvistes que foi dito”

O bloco das antíteses tem início com a fórmula: “*Ouvistes que foi dito... eu, porém, vos digo:*” (Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν). Este recurso era comum nas construções literárias judaico-cristãs e serviam como meio de chamar a atenção do leitor para o conteúdo que seria exposto a seguir. Dentro da narrativa mateana essa fórmula tinha a função de evocar memórias compartilhadas do grupo. O verbo *akouō* (ηκούσατε de ἀκούω), “ouvir”, indica a relação dessas memórias com a tradição oral judaica.

Pelo contexto histórico e social, sabe-se que a recitação da Lei era prática freqüente entre judeus, especialmente em situações de reunião da comunidade, rituais judaicos ou de estudo da Torá. O uso de *akouō* e termos derivados no Novo Testamento reflete seu significado provável: de Palavra que era para ser falada e ouvida num contexto de reciprocidade entre Deus e o ser humano. A audiência humana representava o ato de atender e corresponder à revelação da Palavra. Na Bíblia Hebraica, esta era a forma adequada de apropriar-se da revelação divina. E esta ênfase no ouvir não era gratuita, visto

<sup>51</sup> Jesus discorre sobre os preceitos judaicos em cinco itens: não matarás (Dt 5:7), não adulterarás (5:18), não perjurarás (5:20), olho por olho dente por dente (Ex 21:24; Lv 24:20; Dt 19:21) e amarás ao teu próximo e odiarás o teu inimigo (Lv 19:18).

<sup>52</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 33.144; RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 378.

que a experiência de ver a Deus, especialmente na Bíblia Hebraica, poderia representar algo de excepcional e perigoso (cf. Gn 19:26; 32:31; Ex 3:6; Jz 6:23).<sup>53</sup> Por isso, entende-se que a fala de Jesus foi primeiramente direcionada ao auditório judaico. Esta fórmula visava a trazer à lembrança o conhecimento da Lei que, pontualmente, estava dado na tradição judaica e que constituía requisito para o complemento que viria a seguir. Para a autoria de Mateus, portanto, a Lei era uma espécie de conhecimento pressuposto e necessário.

O verbo ouvir (ἀκούω) indica que tal conteúdo fora transmitido oralmente. Em diversos trechos neotestamentários estava associado à proclamação ou mensagem que deveria ser ouvida. Por todo o Novo Testamento, ouvir era fortemente enfatizado e, em muitas ocorrências, estava associado à mensagem de salvação.<sup>54</sup> Provavelmente, Mateus estava dialogando com audiências que eram conhecedoras da Lei. Embora a tradição judaica indique que Yahweh revelou sua face para Moisés (Ex 33:11), em outros trechos da Bíblia Hebraica a revelação foi intermediada pela Palavra (Is 6:1; Ez 1; Am 9:1), o que indica a forte ênfase oral da tradição religiosa israelita explicitada na redação de Mateus.

Em geral, as aparições de Yahweh objetivavam enviar profetas que transmitissem de modo oral a sua Palavra (cf. Is 1:10; Jr 2:4; Am 7:16). Especialmente em três estratos da Bíblia Hebraica, Israel foi conclamado a “ouvir”: Dt 6:4-9: “*Ouve, ó Israel; o Senhor nosso Deus é o único Senhor. Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todas as tuas forças. E estas palavras, que hoje te ordeno, estarão no teu coração; e as ensinarás a teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te. Também as atarás por sinal na tua mão e te serão por frontais entre os teus olhos; e as escreverás nos umbrais de tua casa, e nas tuas portas.*” E, ainda, Dt 11:13-21 e Nm 15:37-41. Esta prevalência do ouvir caracteriza essencialmente a experiência religiosa do Antigo Testamento e dos primeiros anos do cristianismo. Mesmo antes de Jesus ser crucificado, ouvir e ver eram condições necessárias ao aprendizado de algum ensino: “*Jesus responden-lhes: Ide contar a João o que estais ouvindo e vendo (...)*”, Mt 11:4. Isto fica ainda mais claro em 5:21: “*Ouvistes que foi dito aos antigos (...)*” (Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις.). A missão de Jesus e dos discípulos, portanto, era considerada e tratada como algo que deveria ser fundamentalmente recebido por meio da Palavra (cf. Mc 4:24; Mt 13:16; Lc 2:20; I Jo 1:1).

<sup>53</sup> Cf. KITTEL, Gerhard & FRIEDRICH, Gerhard (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972-1989 (1º edição, 1964-1974, reimpresso em 1999). Ref. NT: 191.

<sup>54</sup> Cf. KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. NT: 191.

Mateus indica ter conhecimento desta tradição ao retomar os ensinamentos da Lei que, segundo a própria Bíblia Hebraica, deveriam estar permanentemente “no coração” dos filhos de Israel: “Não matarás” e “Não adulterarás” (Cf. Dt. 5:7 e 5:18). Porém, se na Lei de Moisés matar configurava terrível comportamento que resultaria em julgamento por tribunal, agora, sob a orientação de Jesus, qualquer intenção maligna, como cólera ou sentimento de ira, já constituía empecilho para a obtenção do reino. Assim, todo aquele que tivesse impureza no coração estaria condenado à punição. Nesta perspectiva se insere o “novo” ensinamento quanto ao adultério.

### 3.3.4. Mateus 5: 27 – “Não adulterarás”

A expressão “*Ouvistes que foi dito*” (Ἦκούσατε ὅτι ἐρρέθη) chama a atenção da audiência para a seguinte frase: “*eu, porém, vos digo*” (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν). Em conjunto, podemos considerá-las forma fixa. Inicialmente esta forma coloca em destaque o importante ensino da Lei judaica, expresso em Ex 20:14 e Dt 5:18: Não adulterarás (οὐ μοιχεύσεις). Este mandamento foi novamente citado em Mt 19:18.<sup>55</sup>

Outra possibilidade de tradução seria “não cometerás adultério”, conforme o termo μοιχεύω que significa cometer adultério.<sup>56</sup> Μοιχεύω (*latim moechari*) pode ser entendido como (1) o ato de cometer adultério com uma mulher e (2) corromper e desencaminhar alguém com o uso de sensualidade. Μοιχός, ΜΟΙΧΟΣ, (*latim moechus*) é o adúltero, amante ou pessoa com quem se divide relacionamento ilícito; pessoa corrompida pela sensualidade. Por sua vez, o *moichón* (μοιχόν) era pessoa adúltera cuja cabeça se raspava para que fosse reconhecida pelo seu ato ilícito.<sup>57</sup>

Os termos *moichéō*, *moichabomai* e *moichéia* (μοιχεύω, μοιχάομαι e μοιχεία) dizem respeito ao intercuro sexual de um homem com mulher casada que não a sua própria parceira – “cometer adultério”. Do ponto de vista do NT, o adultério normalmente era definido em termos do estado matrimonial da mulher envolvida nesse ato. Em outras palavras, o intercuro sexual de um homem casado com uma mulher não casada usualmente seria considerado fornicção (πορνεία), mas o intercuro sexual de homem

<sup>55</sup> E em Rm 13:9.

<sup>56</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 88.276.

<sup>57</sup> Cf. LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Edição eletrônica BibleWorks. Copyright 2001. Ref. 26914 e 26917.

casado ou não casado com a esposa de outro era considerado adultério do homem, bem como da mulher. Visto que o estado matrimonial da mulher é o fator determinante, em *moichéō*, *moichabomai* e *moichéia* há certo contraste significativa com *porneō* (πορνεύω).

Em Lc 16:18: “*todo homem que se divorcia de sua mulher e casa com outra mulher comete adultério*” (πάς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει), a expressão paralela de Mt 5:32 é, de certo modo, diferente. Podemos traduzi-la da seguinte forma: “*qualquer um que se divorcia de sua mulher, por qualquer outra causa a não ser fornicção, torna-a culpada de cometer adultério*” (πάς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτός λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι). Por conseguinte, o adultério cometido por homem ou por mulher era ato ilícito e a mulher, mesmo não tendo sido rejeitada, passa a ser considerada impura.

Assim, Mateus enfatiza não o ato do adultério, mas a intenção: “*eu, porém, vos digo que todo que [tendo] olhado em direção a mulher a desejar para si, já adulterou em seu coração*” (5:28). O autor parece articular nova norma que excede o padrão ético imposto pela Lei. O texto de Mc 7:21 (Mt 15:18-20) lança luz sobre Mt 5:28 quando anuncia o provável sentido que Mateus atribuiu ao adultério e à fornicção: “*de dentro do coração dos homens que saem as intenções malignas que conduzem as fornicções, roubos, assassinios, <sup>22</sup> adultérios ...*” (ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνείαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι). Ainda no I século, o apóstolo Paulo afirmou “*nenhum adúltero receberá o reino de Deus*” 1 Co 6:9-10 (οὔτε μοιχοὶ ... βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν),<sup>58</sup> trecho paulino que revela a mentalidade da época, segundo a qual o reino de Deus era lugar de santidade e de pureza.

Na tradução da expressão “em seu coração”, v. 28 (ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ), “coração” (καρδία) deriva da raiz *cordis*, uma metáfora para “sede da vida e das suas expressões”, também usada no sentido de pensar ou meditar.<sup>59</sup> Em muitos textos do judaísmo helenista este termo foi traduzido por mente. Mas, de acordo com nossa pesquisa, o uso da palavra coração no Novo Testamento concorda com o uso da Bíblia Hebraica, distingue-se um pouco do grego, mesmo da LXX, e se concentra no coração como órgão da vida física e espiritual, o lugar no homem em que Deus demonstra a si mesmo. Esta noção de que o coração é o órgão central do corpo, onde se assenta sua vitalidade, pode ser

<sup>58</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Refs. 33.144; 88.276 e 88.277.

<sup>59</sup> Cf. RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. p. 249.

encontrada somente em Lc 21:34: “Cuidado para que vossos corações não fiquem pesados pela devassidão, pela embriaguez, pelas preocupações da vida, e não se abata repentinamente sobre vós aquele Dia” e de forma mais poética em At 14:17: “No entanto, não deixou de dar testemunho de si mesmo fazendo o bem, do céu enviando-vos chuvas e estações frutíferas, saciando de alimento e alegria os vossos corações”.<sup>60</sup> Na cultura judaica, o coração era considerado o centro íntimo da vida do homem e a fonte de todas as forças e funções da alma e do espírito.

Isto é atestado de diferentes formas no Novo Testamento: a) coração como fonte de sentimentos e emoções, desejos e paixões (At 2:26, 14:17; Jo 16:6, 22; 14:1, 27; Ro 9:2; 2 Co 2:4). Em especial, de desejo sexual, cobiça e luxúria: Mt 5:28; 6:21; Ro 1:24 e Pe 3:14; b) coração como lugar de entendimento, a fonte do pensamento e da reflexão: Mc 7:21; Mt 12:34, 13:15b e paralelos; Jo 12:40b e At 28:27b; Lc 1:51; At 8:22; Hb 4:12 e At 7:23: “veio ao seu coração” (ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ).<sup>61</sup> c) coração como lugar da vontade e do desejo, fonte das determinações e das resoluções: 1 Cor 4:5; 2 Co 9:7; At 11:23; Lc 21:14: “Tende presente em vossos corações não premeditar vossa defesa” (θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι). *Kardia* (καρδία) coloca em relevo o interior do homem em contraste com seu lado externo. Por outro lado, *kardia* também pode indicar ego ou pessoa, conforme Cl 2:2; 1 Jo 3:19 – o que poderia indicar que a noção de pessoa e a construção da identidade estariam ligadas mais aos valores internos e princípios de conduta do que aos fatores externos ligados, por exemplo, à aparência física e à procedência étnica. Em geral, a palavra *kardia* é acompanhada por pronomes pessoais ou reflexivos (Mc 2:6: ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν); d) finalmente, o coração como lugar central no homem em que Deus se manifesta, em que a vida religiosa é consolidada e que determina a conduta moral: Lc 8:15: “O que está em terra boa são os que, tendo ouvido a Palavra com coração nobre e generoso, conservam-na e produzem fruto pela perseverança”; Mt 13:19: “Todo aquele que ouve a Palavra do Reino e não a entende, vem o Maligno e arrebatá o que foi semeado no seu coração”; Mt 18:35: “Eis como meu Pai celeste agirá convosco, se cada um de vós não perdoar, de coração, ao seu irmão”. Por conseguinte, o coração do homem natural seria cheio de pecado (Mc 7:21).<sup>62</sup>

Para a análise da perícopa 5:27-32, a especificação da expressão “adulterou em seu coração” no v.28 (ἐμοίχευσε αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ) é de extrema valia, visto que por meio de sua compreensão se torna possível se aproximar em alguma medida da ênfase

<sup>60</sup> Ver ainda I Pe 3:4.

<sup>61</sup> At 7:23: ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ foi traduzido na Bíblia de Jerusalém como “veio à sua mente” e na tradução de Almeida (revista e atualizada), sequer aparecem as palavras mente ou coração: “veio-lhe a idéia” é a expressão empregada.

<sup>62</sup> καρδία In: KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. NT: 2588.

que Mateus concedeu ao adultério como pecado digno de mutilação do corpo. Cometer adultério “no coração” tornaria o indivíduo impuro e merecedor da geena. Isto se mostra mais claro em Mt 15:10-20, provavelmente, evocado de Mc 7:14-23.

A orientação sobre o adultério e a fornicação em Mateus foi anunciada de acordo com Dt 22:22-28: *“Se um homem for pego em flagrante deitado com uma mulher casada, ambos serão mortos, o homem que se deitou com a mulher e a mulher. Deste modo extirparás o mal de Israel. Se houver uma jovem virgem prometida a um homem, e um homem a encontra na cidade e se deita com elas, trareis ambos à porta da cidade e os apedrejareis até que morram: a jovem por não ter gritado por socorro na cidade, e o homem por ter abusado da mulher do seu próximo. Deste modo, extirparás o mal do teu meio. Contudo, se o homem encontrou a jovem prometida no campo, violentou-a e deitou-se com ela, morrerá somente o homem que se deitou com ela; nada farás a jovem, porque ela não tem um pecado que mereça a morte. Com efeito, este caso é semelhante ao do homem que ataca seu próximo e lhe tira a vida: ele a encontrou no campo, e a jovem prometida pode ter gritado, sem que houvesse quem a salvasse.”* Mas se a jovem virgem não fosse prometida e o homem que a tomou fosse pego em flagrante, mediante um pagamento ao pai da mulher, ele a poderia ter como esposa por toda a vida. Neste trecho, conforme a mentalidade e a construção social da época, as prescrições salvagam (1) a honra do homem casado ou (2) daquele cuja virgem lhe foi prometida (3) e da virgem, caso fosse tomada no campo, de onde não seria ouvida se gritasse. Neste caso, a honra do pai da virgem seria ressarcida mediante pagamento de cinquenta ciclos de prata (v.29).

Na Bíblia Hebraica, o castigo imputado aos adúlteros visava à eliminação do mal do seio de Israel: “Deste modo, extirparás o mal do teu meio” (v.22 e 24). Isto demonstra a crença de que a impureza poderia atrair o castigo e a punição de Deus sobre todo o povo, causando o caos e a fragilização de Israel. As ocorrências na Bíblia Hebraica em que Israel foi identificado como nação adúltera que traiu Yahweh não são incomuns. Em situações como esta, Israel ou as cidades infiéis como Jerusalém, que se prostraram diante de outros deuses e sucumbiram aos costumes pagãos, foram convocadas ao arrependimento por meio da Palavra proclamada. Yahweh requeria de sua nação fidelidade, exclusividade e pureza como se observa neste estrato poético de Ezequiel:

*“Banhei-te com água, lavei o teu sangue e ungi-te com óleo. Cobri-te com vestes bordadas, calcei-te com sapatos de couro fino, cingi-te com uma faixa de linho e te cobri com seda. Eu te cobri de enfeites: pus braceletes nos teus punhos e um colar no teu pescoço, pus uma argola no teu nariz e brincos nas*

*tuas orelhas e um belo diadema na tua cabeça. Tu te enfeitaste de ouro e prata; os teus vestidos eram de linho, seda e bordados. Alimentavas-te de flor de farinha, mel e azeite. Assim te tornavas cada vez mais bela, até assumires ares de realeza. A tua fama se espalhou entre as nações, por causa da tua beleza que era perfeita, devido ao esplendor com que te cobrias, oráculo do Senhor Yahweh. Puseste a tua confiança na tua beleza, e segura da tua fama, te prostituíste, prodigalizando as tuas prostituições a todos que apareciam (...) Tomaste os teus enfeites de ouro e de prata, que eu te dera, e com eles fabricaste imagens de homens, com os quais te prostituíste (...) Tu te prostituíste com os egípcios, teus vizinhos corpulentos, multiplicando as tuas prostituições para me encheres de mágoa. Então estendi a minha mão contra ti, reduzi a tua razão e entreguei-te aos caprichos das filhas dos filisteus, as quais te odeiam, que se envergonham do teu comportamento despidorado. Por não te teres saciado, te prostituíste com os assírios. Sim, te prostituíste com eles, mas nem assim te saciaste; multiplicaste as tuas prostituições com os caldeus, com a terra dos mercadores, mas nem assim ficaste saciada. Como era fraco o teu coração (...)*”, Ez 16:9-15, 17, 26-30.

O anúncio profético de destruição massiva e o temível julgamento de Yahweh objetivavam tanto a retomada da pureza quanto a reordenação social, perdida em função do comportamento anômico da nação. Esta orientação levada ao extremo poderia conduzir à eliminação do outro não desejado, justificar os conflitos com povos vizinhos/pagãos e, ainda, à orientação para não-mistura, semelhantemente às prescrições do Levítico e da carta haláquica. De certo modo, este sentido permanece na redação neotestamentária e em Mateus especificamente. Mas não somente nas narrativas cristãs do I século.

O vocabulário denso e viril do profeta, indicado de modo metafórico em Ezequiel 16, é uma amostragem das representações e simbolismos comuns usados pelos judeus do I século para expressar sua compreensão de relacionamento com Yahweh. A recorrência da associação entre imagens de mulher adornada, sedução e prostituição com o desvio de comportamento e a conseqüente impureza, estava presente não apenas na Bíblia Hebraica. Tais imagens são identificadas também nos pseudoepígrafos do Antigo Testamento, na literatura qumrânica e no material neotestamentário.

Isto é o que se verifica no *Testamento de Rubens*, que compõe o *Testamento dos Doze Patriarcas*.<sup>63</sup> Este texto é considerado literatura do judaísmo helenístico que dispõe de

<sup>63</sup> O debate quanto à autoria e local de redação dos Testamentos é muito amplo, desde hipóteses que concedem a autoria para judeus-cristãos do I século da EC até proposições de que teriam sido escritos já no II século da EC, a partir dos escritos neotestamentários. Nestes casos, os pesquisadores tendem a situar os Testamentos na Síria. Por outro lado, há pesquisadores que consideram a redação judia, talvez qumrânica, do I século AEC (70-40 AEC, época dos Salmos de Salomão), na Palestina. Em todo caso, quanto ao lugar de composição há maior consenso de que teria sido produzido no Egito helenístico, em função dos poucos

conteúdo ético e dogmático, dividido em diferentes peças literárias que compunham o gênero Testamento, dentre as quais destacamos a parênese.<sup>64</sup> Este Testamento, de autor desconhecido, deve ter tido à disposição amplo material para a composição de sua obra.<sup>65</sup> Quanto à sua linguagem, é provável que tenha sido escrito em língua semítica e traduzido para o grego, razão pela qual algumas passagens são compreendidas mais adequadamente quando reconstruídas em hebraico.<sup>66</sup>

Exceto quando há interpolações cristãs, a importância histórica deste documento está no fato de que testemunha a diversidade de perspectivas dentro do judaísmo no período anterior e posterior à Revolta Macabaica. Além disto, o texto grego preservado demonstra variedade de meios através dos quais as perspectivas representadas nos escritos foram apropriadas por judeus e por cristãos nos séculos seguintes. Nestas passagens, pode-se dizer que os escritos representam uma espécie de síntese à devoção da Lei Mosaica, além de empregarem conceitos e linguagem ético-religiosa típica do helenismo. Tais escritos foram tomados por cristãos que incluíram não apenas preceitos éticos do helenismo, mas expectativas apocalípticas, exortações ascéticas e seções do Gênesis (6:1-4).<sup>67</sup> O documento atesta que havia diversos segmentos de judaísmo durante o período do Segundo Templo, o que desprestigia as hipóteses contrárias às influências culturais judaicas sobre o Testamento.<sup>68</sup>

No Testamento de Rubens, as mulheres foram classificadas como “sem força e poder”, por isso, “ardilosas”. Suas terríveis maquinações oriundas do coração se valem da bela aparência para conquistar e praticar seus intentos:

---

conhecimentos sobre a Palestina que o autor demonstra. Cf. NAVARRO, Maria Angeles (et al.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo V. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. pp. 19-20; KEE, H.C. Testaments of the Twelve Patriarchs. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1. pp. 775-776. “Muitos dos Testamentos incluem uma seção em que o destino da nação é descrito de acordo com um modelo de nação pecaminosa, seu exílio, julgamento divino e sua restauração gloriosa no futuro escatológico”. Cf. KEE, Testaments of the Twelve Patriarchs. p. 775.

<sup>64</sup> Cf. NAVARRO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. pp. 11-28.

<sup>65</sup> Cf. NAVARRO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. p. 13.

<sup>66</sup> Cf. KEE, Testaments of the Twelve Patriarchs. p. 776.

<sup>67</sup> Em Jubileus 4:15 encontra-se a narrativa dos Vigilantes de modo elaborado. Neste mito os Vigilantes são descritos como seres celestiais que desceram ao mundo, a fim de dar instruções morais para a raça humana. Todavia, ao ver as mulheres, entregaram-se às relações sexuais ilícitas. Deste ato decorreram terríveis conseqüências para a raça humana. Cf. Jubileus 4:22; 7:21; 8:3; 10:5 e outras passagens de Enoque.

<sup>68</sup> Cf. KEE, Testaments of the Twelve Patriarchs. p. 778.

*Testamento de Rubens*

5 <sup>1</sup> Perversas são as mulheres, meus filhos, e a razão para isto é que são carentes de poder e força sobre o homem, elas planejam astuciosamente como podem atraí-los

<sup>2</sup> para si mesmas por meio de sua beleza. E quem elas não podem encantar pela sua aparência

<sup>3</sup> conquistam pela ardileza. De fato, o anjo do Senhor disse-me e instruiu-me que as mulheres são mais facilmente tomadas pelo espírito de fornicção do que o homem. Contra eles, planejam maquinações em seu coração e, então, enfeitando a si mesmas desviam as mentes dos homens, pelo olhar implantam seu veneno e, finalmente

<sup>4</sup> o cativam com a ação. Uma mulher não é capaz de vencer pela força o homem, mas o engana com modos de prostituta.

<sup>5</sup> Portanto, meus filhos, fujam da fornicção, e ordenem a suas mulheres e as suas filhas que não adornem suas cabeças e rostos, pois toda mulher que usa de ardilezas dessa natureza está destinada ao castigo eterno.

<sup>6</sup> Deste modo seduziram os Vigilantes antes do dilúvio. Como eles estavam continuamente olhando para as mulheres, foram repletos de desejo por elas e perpetraram o ato em suas mentes. Então, eles se transformaram em homens e enquanto elas estavam vivendo com seus maridos, eles apareceram para elas.

<sup>7</sup> Como as mentes das mulheres foram cheias de luxúria por causa dessas aparições, deram à luz gigantes. Com efeito, os Vigilantes se revelaram para elas como seres cuja altura chegava ao céu.

6 <sup>1</sup> Assim, guardai-vos da fornicção e se quiseres manter pura a sua mente, proteja vossos sentidos apartando-os das mulheres

<sup>2</sup> ordenai-lhes igualmente que não freqüentem a companhia de homens para que também mantenham a mente pura. (...) <sup>69</sup>

Em geral, a importância dos Testamentos como ligação entre Bíblia Hebraica e Novo Testamento está no fato de que representam importantes fontes de compreensão sobre o ideário diverso que compunha o judaísmo helenístico. Alguns pesquisadores propõem que os Testamentos poderiam ter exercido influência sobre a literatura neotestamentária verificável em vários trechos dos evangelhos (Mc 12:30-31, quanto ao

---

<sup>69</sup> Tradução própria e livre do inglês: “For women are evil, my children, and by reason of their lacking authority or power over man, they scheme treacherously how they might enive him to themselves by means of their looks. And whomever they cannot enchant by their appearance they conquer by a stratagem. Indeed, the angel of the Lord told me and instructed me that women are more easily overcome by the spirit of promiscuity than are men. They contrive in their hearts against men, then by decking themselves out they lead men’s minds astray, by a look they implant their poison, and finally in the act itself they take them captive. For a woman is not able to coerce a man overtly, but by a harlot’s manner she accomplishes her villainy. Accordingly, my children, flee from sexual promiscuity, and order your wives and your daughters not to adorn their heads and their appearances so as to deceive men’s sound minds. For every woman who schemes on these ways is destined for eterna punishment. For it was thus that they charmed the Watchers, who were before the Flood. As they continued looking at the women, they were filled with desire for them and perpetrated the act in their minds. Then they were transformed into human males, and while the women were cohabiting with their husbands they appeared to them. Since the women’s minds were filled with lust for these apparitions, they gave birth to giants. For the Watchers were disclosed to them as being as high as the heavens.” “So guard yourself against sexual promiscuity, and if you want to remain pure in your mind, protect your senses from women. And tell them not to consort with men, so that they too might be pure in their minds (...)” – Testamento de Rubens 5:1-7 e 6:1-3. Cf. CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol 2. p. 784.

amor a Deus e ao próximo; Lc 17:3 e Mt 18:25-35, quanto ao perdão dos pecados).

Navarro entendeu que:

O mundo povoado de anjos e demônios está presente também no cristianismo (naturalmente, não só por meio da corrente que representa esse escrito), assim como a tendência ao universalismo, tanto em relação à salvação dos gentios quanto em relação à ressurreição de toda a humanidade, sem exclusivismos racistas.<sup>70</sup>

Assim também ocorreu com o “ideal da serenidade com forte acento na pureza sexual que pretende a pureza absoluta do ser humano não apenas em seus feitos, mas também em seu pensamento”.<sup>71</sup> Este ponto se apóia principalmente na comparação de Mt 5:28 com o Testamento de Rubens 4:8, onde se lê: “*Você ouviu como José encontrou graça diante do Senhor e dos homens, pois se guardou das mulheres e manteve pura a sua mente de toda fornicação*”. A similaridade temática entre os dois escritos se verifica em dois aspectos: 1) o autor-redator propõe que a mulher conduz à fornicação e 2) estimula o fiel a manter mente/coração puros. Para tanto, emprega um ilustrativo intertexto da tradição como exemplo. Trata-se de José fugindo da mulher de seu senhor egípcio em Gn 39:11-12: “*Ora, certo dia José veio à casa para fazer seu serviço e não havia na casa nenhum dos domésticos. A mulher o agarrou pela roupa, dizendo: ‘Dorme comigo!’ Mas ele deixou a roupa em suas mãos, saiu e fugiu*”. No mesmo capítulo, porém, no v. 9, José afirmou que seu senhor egípcio havia lhe confiado tudo que havia na casa, exceto a esposa: “*nada me interditou senão a ti*”.

A expressão de Gn 39:9, *וְלֹא־אֶחְשֶׂה בְּמִנְיָי*, traduzida por “*nada me interditou*”<sup>72</sup> ou “*nenhuma coisa me vedou*”<sup>73</sup>, sugere a idéia de separação de algo proibido. A expressão é inicialmente construída pela conjunção “e” ו, seguida pela partícula negativa *לֹא* (*lô*) e, por fim, o verbo *אֶחְשֶׂה* (*hāsak*), que significa “evitar”, “refrear” ou “privar” (Qal perfeito, 3ª pessoa do singular, masculino). Neste contexto, o ator tem poder sobre o objeto. Isto é, Putifar, o eunuco do Faraó que comprou José, tem domínio sobre ele. *hāsak* designa “dominar sobre” e se distingue de *מִמְעֵגִי* (*mimégî*), da raiz *מָעַן* (*mān*), cujo sentido nesta construção pode ser “a qual”, “que”, “quem” ou “quem quer que”, uso semita do popular

<sup>70</sup> Cf. NAVARRO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. p. 22.

<sup>71</sup> Cf. NAVARRO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. p. 22.

<sup>72</sup> Conforme a versão de A Bíblia de Jerusalém.

<sup>73</sup> Conforme a versão de João Ferreira de Almeida, revista e atualizada.

antigo.<sup>74</sup> José, portanto, foi privado de tocar a mulher de seu dono, curiosamente, um egípcio e eunuco.<sup>75</sup>

Assim como no Testamento de Rubens, em Mt 5:8 o autor sugere que “os puros de coração” (οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ), isto é, em quem não se encontrava qualquer intenção de pecado, encontrariam graça diante de Deus. Adiante, a noção de que do coração – centro da vida – procediam bons ou maus desejos continuou a ser desenvolvida no decorrer do capítulo 5 do Testamento de Rubens. Em 5:3, lê-se que as mulheres “planejam maquinações em seu coração” e por causa de seus modos de prostituta, com cabeça e rosto adornados, seduziram e conduziram os Vigilantes à fornicação, v.6: “*Como eles estavam continuamente olhando para as mulheres, foram repletos de desejo por elas e perpetraram o ato em suas mentes.*” O texto informa, portanto, que o intercuro sexual se deu na intenção antes de ser efetuado materialmente.

Da mesma forma, em *As Sentenças de Pseudo-Focílides* as orientações quanto ao casamento e às práticas sexuais consideradas certas ecoaram do Antigo Testamento e muitas delas foram pautadas em Levítico 18—20.<sup>76</sup> Todavia, a sessão II (175-227) demonstra várias semelhanças com o chamado *Haustafeln* – quadro de orientações domésticas – existente na literatura do NT em Cl 3:18—4:1 e Ef 5:22—6:9. Tanto no pseudoepígrafo quanto no NT, as passagens se referiam ao tratamento dedicado ao casamento, à educação de filhos e ao tratamento dos escravos. Recomendações como estas podem ser encontradas em autores estóicos e escritos judaicos geralmente baseados em Gn 1:28 e 2:24, como observamos explicitamente nos escritos paulinos.

<sup>74</sup> Cf. BROWN, Francis; DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. Ref. 3553, p. 362.

<sup>75</sup> Conforme Gn 39:1: אִישׁ מִצְרַיִם (homem egípcio: אִישׁ (*ish*) homem, מִצְרַיִם egípcio, de מִצְרַיִם (*miṣrayim*), que significa Egito) e סָרִיס (sārîs), oficial eunuco do Faraó. Se conforme Dt 23:8 os judeus não deveriam abominar os egípcios, posto que habitaram e foram forasteiros no Egito, o mesmo capítulo, no v. 2, classificou como abominável o “homem de membro viril cortado”.

<sup>76</sup> Embora este conjunto de sentenças pretenda a autoria de Focílides, poeta do VI século AEC, os 230 versos deste texto não apresentam a mesma linguagem do poeta de Mileto. Por esta razão, trata-se de um escrito de caráter pseudônimo. No entanto, o redator dessas sentenças demonstra conhecimento da Septuaginta e da ética estóica. Segundo Van Der Horst, as sentenças de Pseudo-Focílides têm inegável caráter judaico, pois fazem alusões aos costumes, às regras e às leis tipicamente judaicas, na forma da poesia grega. Embora não haja consenso quanto ao debate das razões pelas quais esse texto foi escrito, três hipóteses são geralmente discutidas: 1) O autor não queria dizer nada com este poema. Tratava-se de uma brincadeira ou um tipo de exercício. 2) O autor objetivava dizer aos companheiros judeus: “Veja, o melhor da ética grega concorda com a Lei, portanto, não precisa envergonhar-se de suas próprias tradições e ter medo de estar perdendo qualquer coisa por permanecer judeu”. 3) O autor escreveu para si mesmo, um pagão, não com a intenção de promover adeptos ao judaísmo, mas de proporcionar “simpatizantes”. Cf. VAN DER HORST, P.W. *Pseudo-Phocylides (First Century B.C.—First Century A.D.)*. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, J. H. (ed.) *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. pp. 565-566.

A semelhança com orientações estoicas pode ser verificada nos seguintes conselhos de Pseudo-Focílides:

<sup>59</sup> Deixe (sua) emoção ser moderada, nem grandiosa nem opressiva.

<sup>60</sup> Excesso, mesmo que bom, nunca é benefício para os mortais;

<sup>61</sup> e a grande promiscuidade conduz a desejos imoderados. (...)

<sup>67</sup> O amor à virtude é digno, mas o amor à paixão aumenta a vergonha. (...)

<sup>69b</sup> O melhor de tudo é a moderação, os excessos são lastimosos.

As orientações éticas lembram ensinamentos cristãos (cf. Rm 13:13; 16-18; I Co 5:11; 6:10), mas se tornam mais específicas, assim como em Levítico 18—20. Pseudo-Focílides condenava o sexo praticado entre um homem e as concubinas de seu pai, entre um pai e sua filha, entre um homem e sua cunhada, entre um homem e sua esposa em caso de gravidez, sexo entre homens, sexo entre homem e animal e outras categorias. No caso específico do v. 61, o autor sugeriu que a promiscuidade gerava desejos imoderados; portanto, as práticas sexuais em excesso fomentavam os desejos e a intenção de mais promiscuidade. Em sua perspectiva, tais situações tornavam a “cama adúltera” e poderiam prejudicar a descendência. Conseqüentemente, a família, o clã e todo o grupo: “*Pois a cama adúltera não traz filhos à sua semelhança (...)*” (cf. As Sentenças de Pseudo-Focílides, 178). O texto recomendava moderação, isto é, controle das emoções: o refreamento dos desejos que poderiam conduzir à impureza e ao título de adúltero ou adúltera.

Na perspectiva destes textos, o adultério equivalia à categoria de traição que principiava na mente ou no coração, caracterizando a intenção impura que atraía conseqüências negativas para a comunidade e instaurava a desordem. Na Bíblia Hebraica, freqüentemente o uso do termo adultério poderia ser metafórico, com vistas às relações de Israel – “possessão peculiar” de Yahweh – com outros povos e culturas (cf. Ezequiel 16).<sup>77</sup> Tais relações eram ilícitas e Israel era denominado prostituta que seduzia com adornos, adereços, beleza e caracterizava-se como “esposa infiel”, entregue à fornicção. Para tamanha infidelidade era destinado o justo julgamento do esposo, Yahweh.<sup>78</sup> A fornicção era proibição expressa que, se não observada, poderia desencadear a ira da divindade.

<sup>77</sup> No livro de Esdras, capítulos 9 e 10, a narrativa mostra que os casamentos com estrangeiros contrariavam Yahweh e atraíam a ira da divindade. Para que esse problema fosse resolvido e o ódio de Deus aplacado, Esdras recomenda que os infiéis que contribuíram para a culpa de Israel deveriam se separar dos povos da terra e das mulheres estrangeiras: “*Que nossos chefes representem a assembléia inteira: todos os que, em nossas cidades, desposaram mulheres estrangeiras virão aqui em datas marcadas, acompanhados dos anciãos e dos juizes da respectiva cidade, até que tenhamos afastado de nós a grande ira de nosso deus, acesa por causa disso.*” (Ed 10:14).

<sup>78</sup> Schwartz sustenta a hipótese de que a relação entre Yahweh e Israel é marcada pelo homoerotismo já que Israel é simbolizada como esposa de Yahweh num casamento monogâmico e, no entanto, os principais

Em 1972, Bruce Malina publicou artigo em que examinava o significado das palavras *pornéia* e fornicação.<sup>79</sup> Neste artigo, criticado por John J. O' Rourke<sup>80</sup> e Joseph Fitzmyer<sup>81</sup>, Malina assegurava que no Novo Testamento o uso de *porneia* não foi feito segundo a base tradicional e contemporânea de compreensão sobre sexo. Isto é, provavelmente significava intercurso heterossexual, pré-casamento, pré-conjugal de natureza não cúltica e não comercial, o que atualmente se entenderia por “fornicação”.

O procedimento usado por Malina foi distribuir os textos do Novo Testamento em que apareciam a palavra *pornéia* em seis categorias: (1) apocalíptica; (2) catálogos de pecados; (3) passagens de conteúdo cristão prosélito ou instrutivo; (4) formas de instrução similares as encontradas em Qumran; (5) soluções para problemas concretos; (6) referências simples a prostitutas. Esta distribuição teve como objetivo relatar se tais passagens estavam relacionadas à prostituição comercial ou cúltica, ou alguma outra forma de comportamento condenado pela Lei do Antigo Testamento (ex.: incesto). Ele concluiu que “o que torna uma dada linha de conduta *pornéia*, portanto, ilegítima, é expressamente proibido pela Torá, tanto oral quanto escrita”.<sup>82</sup>

Na narrativa mateana de 5:31-32, a autoria tomou o tema adultério e trouxe à lembrança da audiência a severa orientação: “*Não adulterarás*” – Ex 20:14; Dt 5:18. O tema divórcio, entretanto, foi abordado posteriormente em Dt 22 e 24, quando salientado o direito do marido de entregar carta de divórcio caso não encontrasse graça na mulher desposada:

<sup>1</sup> Quando um homem tiver tomado uma mulher e consumado o matrimônio, mas esta logo depois não encontra mais graça a seus olhos, (ἐὰν μὴ εὕρη χάριν ἐναντίον αὐτοῦ) porque viu nela algo de inconveniente, (ἄσχημον πρᾶγμα) ele lhe escreverá então uma ata de divórcio (ἄποστασίου) e a entregará, deixando-a sair de sua casa em liberdade.

<sup>2</sup> Tendo saído de sua casa, se ela começa a pertencer a um outro,<sup>3</sup> e se também este a repudia, e lhe escreve e entrega em mãos uma ata de divórcio, e a deixa ir

---

personagens que representam Israel e se relacionam intimamente com Deus são Moisés e os patriarcas. Cf. EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus e Outros Problemas para o Homem e o Monoteísmo*. Tradução de Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p.17. A interessante hipótese de Schwartz nos aponta outra consideração. O fato de que Yahweh não suporta a “traição” evidencia a prescrição de não misturar os filhos de Israel com membros de outras tribos; isso reforça os limites religiosos e sociais da identidade de Israel.

<sup>79</sup> Cf. MALINA, Bruce. Does *Pornea* Mean *Fornication*? In: *Novum Testamentum* 14 (1972): 10-17.

<sup>80</sup> O'ROURKE, John J. Does the New Testament Condemn Sexual Intercourse Outside Marriage? In: *Texts and Studies* 37 (1976): 478-479, que discutiu o tema a partir de I Co 7:2

<sup>81</sup> FITZMYER, Joseph. The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence. In: *Texts and Studies* 37 (1976): 208, nota 44, em que denominou o tratamento de Malina de “simplista”.

<sup>82</sup> Cf. MALINA, Does *Pornea* Mean *Fornication*? pp. 16-17.

de sua casa em liberdade (ou se este outro homem que a tinha esposado vem a morrer),

<sup>4</sup> o primeiro marido que a tinha repudiado não poderá retomá-la como esposa, após ela ter-se tornado impura (μετὰ τὸ μιανθῆναι αὐτήν): isso seria um ato abominável diante de Yahweh (βδέλυγμά ἐστιν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ). E tu não deverias fazer pecar a terra que Yahweh teu Deus te dará como herança.

A partir da tradução de Dt 24:1 na LXX, destaca-se que se o homem observar na mulher algo de *abschēuon pragma* (ἄσχημον πράγμα), isto é, sem atrativo, indecente, não apresentável, ou se tiver visto partes do corpo que deveriam ser mantidas encobertas, o marido desagradado pode prescindir da mulher tomada. Em caso de ter visto algum sinal de intercurso sexual ilícito, poderá escrever e entregar o divórcio *apostasion* (ἀποστασίου)<sup>83</sup>, no sentido de separação (cf. Mt 5:31 e 19:7), nas mãos da mulher.<sup>84</sup> Adiante, no verso 4, a palavra *miantēai* (μιανθῆναι, verbo no infinitivo aoristo passivo) traduzida para o grego neotestamentário indica sentido de sujar, manchar, corromper, perverter, violar, poluir e desonrar. Ela está associada a (1) impureza cúltica ou cerimonial, de poluir, tornar impuro (Jo 18:28)<sup>85</sup> e a (2) impureza religiosa e moral (He 12:15, Tito 1:15)<sup>86</sup>. Caso a repudiada tornar a se casar e por algum motivo separar-se do segundo marido, o primeiro não poderá tomá-la novamente, pois “isso seria um ato abominável diante de Yahweh” (βδέλυγμά ἐστιν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ). A palavra *bdélugma* (βδέλυγμα, ατος, τό) significa abominação, isto é: (1) o que é odiado ou detestado: abominação, coisa detestável (Lc 16:15); (2) qualquer coisa associada à idolatria (Ap 17:4); (3) o que está associado à adoração do Anticristo, a “abominação da desolação”, coisa detestável que causa desagregação do santuário de Deus (Mt 24:15).<sup>87</sup>

De acordo com este extrato, portanto, a mulher repudiada por desagradar esteticamente seu marido ou por ter praticado sexo ilícito pré-casamento seria digna de receber divórcio. Todavia, o termo *pornéia* não aparece explicitamente na tradução da LXX. A fornicção é subentendida por meio do termo *miantēai*, originado de *mianeî* (μιανεῖ: verbo no indicativo futuro, terceira pessoa do singular), que procede de *miainō* (μιάλνω ocorre em Lv 13:3, 8, 11, 15, 20, 22, 25, 27, 30, 44), termo que na Bíblia Hebraica reflete usos cúlticos. Já na LXX, *miainō* é predominantemente empregado como impureza, traduzido da palavra

<sup>83</sup> *Apostasion* (ἀποστασίου, ου, τό, substantivo genitivo, neutro, singular): termo técnico que designa o certificado de divórcio. Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 33.41.

<sup>84</sup> Cf. FRIBERG, *The Analytical Greek New Testament*. Refs. 3993 e 05010.

<sup>85</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 53.34.

<sup>86</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 88.260.

<sup>87</sup> Cf. FRIBERG, *The Analytical Greek New Testament*. Refs. 4680.

hebraica טָמֵא (*tāmē*).<sup>88</sup> Trata-se de termo que possui várias ocorrências no Código Sacerdotal e em Ezequiel com forte acento cútico. Em geral, está associado ao conjunto de regras cúlticas que prevêm a remoção de tudo que ocasionar corrupção no espaço sagrado. O juízo quanto ao que estava impuro frequentemente era dado a partir da experiência dos indivíduos que julgavam segundo sentidos, aversões e noções de direito ou de acordo com antigas crenças religiosas (ex.: demonismo). Estas noções eram herdadas de cultos estrangeiros. A pessoa que estivesse impura poderia desqualificar ou profanar, pelo contato, os objetos cúlticos. Em todos os casos, *miainō* era pensado em termos cúlticos e rituais. A distinção entre ritual e moral se desenvolveu com a profecia do Antigo Testamento.<sup>89</sup>

Portanto, o adultério em decorrência de fornicção era entendido como impureza da qual se requeria separação. Nisto se justifica a noção de adultério que permeou os textos e de Mt 5:27-28, 31-32 e 19:9-10.

### 3.3.5. *Mateus transversal. Temas em Mt 19:9-10*

A perícopes 5:27-32 do evangelho de Mateus caracteriza-se por propor à audiência a discussão quanto ao adultério e à fornicção. Esta temática, no entanto, não estava isolada dentro do conjunto literário mateano. Ao contrário, o tema era abordado a partir de pressupostos da cultura e da tradição religiosa judaica. Por esta razão, como visto, o autor recorreu à Lei e ao imaginário judaico que contribuía para a constituição da identidade social dos judaísmos do período e do cristianismo emergente. As noções que pautavam o comportamento judaico e que provavelmente faziam parte do cotidiano das relações entre judeus e os convertidos ao cristianismo, sejam do judaísmo helênico ou de gentios que povoavam o ambiente sócio-político e cultural do Império Romano, não estavam ilesas à apropriação e reformulação de significados. Decorrem dessa abertura as

<sup>88</sup> טָמֵא, verbo que indica tornar-se impuro – ser ou tornar-se impuro: 1) sexualmente; com זָ; a terra. 2) religiosamente, com ídolos ou com ritos funerais; pelo sacrifício de crianças aos ídolos. 3) cerimonialmente, pelo contato com ossos de animais impuros; pelo contato com objetos ou homens impuros; pelo contato com lepra; pelo contato com cadáveres ou pelo contato com alguém impuro; pelo contato com animais rastejantes ou outros animais considerados impuros. Cf. BROWN, DRIVER & BRIGGS, *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*. Baseado em GESENIUS, Wilhelm. *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in V. T. Libros* (1833), traduzido para o inglês por Edward Robinson (1833-1854). Versão com Copyright 1988-1997 pelo Online Bible Foundation e Woodside Fellowship de Ontario, Canada. Ref. 3711, p. 379.

<sup>89</sup> Cf. KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. 33.92.

trocas simbólicas e deformações culturais, a necessidade de restabelecer ordem e a diferenciação para grupos religiosos de origem judaica, como o grupo de Mateus.

Por conseguinte, assim como nas parêneses, as prescrições de conduta expressas neste evangelho visavam à ordenação do grupo e à reafirmação das crenças. É provável que este tenha sido um movimento voltado para o resgate da tradição. Neste sentido, as missões e o chamamento à pregação se inserem na perspectiva de salvaguardar a memória dos antepassados, converter novos adeptos ao estilo de vida judaico-cristão e formular paradigmas para a convivência cristã no âmbito da diversidade que configurava o império.

Mateus 19:9-10 anuncia o enrijecimento da norma quanto ao adultério e impõe o título de *moikós* (μοιχός) a todo que repudiar a esposa e intentar tomar outra, de acordo com o que havia sido dito em 5:31. Esta situação ilícita constitui condição de impureza e abominação que gera desagregação social e o conseqüente desagrado de Yahweh. Nestas condições, fazer-se eunuco pelo Reino dos Céus foi considerado um ato de comprometimento com a pureza e com o correto funcionamento do grupo social. Tratava-se de uma recomendação ética, pois previa valores e princípios capazes de reger e orientar as práticas sociais e as crenças religiosas da audiência mateana. Isto é o que se constata em 5:31-21 e 19:9-10, conforme verificamos na tradução da perícopes a seguir.

*Matens 19:9-10*

*Tradução própria*

<sup>9</sup> λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται.

<sup>9</sup> eu, porém, vos digo aquele que despedir sua mulher não por causa de fornicção e desposar outra, comete adultério.

<sup>10</sup> Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ]: εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι.

<sup>10</sup> Os discípulos lhe disseram: se é assim a condição do homem com sua mulher, não convém casar.

Conforme se observa em 5:32 e 19:9, a palavra *pornéia* significa imoralidade sexual, fornicção e prostituição.<sup>90</sup> Em geral, a palavra é associada ao ato sexual praticado por homem casado com mulher não casada. Barclay e Neuman compreenderam que em Mt 5:32 e 19:9 o termo *pornéia* – imoralidade sexual – estava associado à deslealdade e à

<sup>90</sup> LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 33550.

traição.<sup>91</sup> Outro léxico propõe identificar este termo como: (1) todo tipo de relação extraconjugal, ilegal, ou intercurso sexual não natural (1 Co 5:1); (2) no contexto de intercurso extraconjugal, imoralidade sexual ou fornicação (Mt 15:19), entendê-lo de modo diferenciado do adultério (μοιχεία); (3) a depender do contexto, *pornéia* pode ser sinônimo para adultério cometido pelo marido, qualidade de infiel e adúltero (Mt 5:32); (4) quando usado metaforicamente, como abandono de Deus, pode-se entender *pornéia* como idolatria (Ap 19:2).<sup>92</sup> Pelo ato de se prostituir (πορνεύω)<sup>93</sup>, a mulher se torna ou é considerada prostituta (πόρνη, ἡ).<sup>94</sup> Alguns dicionários apresentam o sentido do vocábulo *porneō* como o ato de cometer imoralidade sexual<sup>95</sup>, mas, se entendido metaforicamente, pode deter o significado de idolatria (Cf. Ap 17:2)<sup>96</sup>. Portanto, as palavras *porneō*, *ekporneō* e *pornéia* (πορνεύω, ἐκπορνεύω e πορνεία) indicam imoralidade sexual de qualquer tipo, freqüentemente com implicação de prostituição: ocupar-se com sexo ilícito, cometer fornicação, imoralidade sexual, prostituição.

Este sentido de imoralidade sexual pode ser observado em 1 Co 6:18: “*a pessoa que comete imoralidade peca contra o seu próprio corpo*” (ἐκπορνεύω: ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα ... ἐκπορνεύσασαι), Judas 1:7: “*eles cometeram imoralidade sexual ... como Sodoma e Gomorra*” (πορνεία: τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμός ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας) e em 1 Ts 4:3: “*esta é a vontade de Deus: ser consagrados a ele e se abster da imoralidade sexual*”. Em outros contextos neotestamentários, o termo *pornéia* pode se referir à prática de incesto. Já o trecho Mt 5:32: “*eu, porém, vos digo que qualquer que repudia sua mulher, exceto em razão de fornicação, a faz adúltera, e quem tomar por mulher a repudiada, comete adultério*” é explicitado à luz da orientação de 19:9: “*Eu, porém, vos digo: quem repudiar sua mulher, não sendo por causa de fornicação, e casar com uma outra comete adultério [e o que casar com a repudiada comete adultério]*”.<sup>97</sup>

Ao que parece, a redação de Mateus permite o divórcio em razão de *pornéia*. Mas entende o casamento como união sexual exclusiva entre um homem e uma mulher. A fornicação ocorre quando um dos cônjuges, em especial o marido, contrai intercurso sexual com outra mulher que não a esposa legal (especialmente não casada). A idéia de casamento que subjaz à redação de Mateus incorpora a noção de pureza da Bíblia Hebraica. O

<sup>91</sup> BARCLAY & NEUMAN. *Greek-English Dictionary*. Ref. 4983.

<sup>92</sup> Cf. FRIBERG, *The Analytical Greek New Testament*. Ref. 22667.

<sup>93</sup> LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 33552.

<sup>94</sup> LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 33553.

<sup>95</sup> BARCLAY & NEUMAN. *Greek-English Dictionary*. Ref. 4984.

<sup>96</sup> Cf. FRIBERG, *The Analytical Greek New Testament*. Ref. 22668.

<sup>97</sup> Alguns manuscritos não trazem a sentença entre colchetes.

casamento deve ser união legal entre duas pessoas do sexo oposto. Nestas condições, o casamento é considerado puro, isto é, íntegro.

Outro aspecto importante do não à fornicação é o não à mistura. Assim, o adultério entendido como fornicação, neste contexto, seriam práticas sexuais ilícitas, porque eram praticadas com parceiros que não corresponderiam ao mesmo corpo da união matrimonial, por conseguinte, espécies (matérias) diferentes que no ato sexual se fundem e se misturam, constituindo condição de impureza. Se entendida no sentido de “deslealdade” e “traição”, a palavra *pornéia* em Mateus retoma a discussão quanto à exclusividade exigida pelo marido no mundo antigo, o equivalente à exclusividade pretendida por Yahweh em relação a Israel. A compreensão de exclusividade sexual também se estendia ao âmbito dos valores, dos costumes e das crenças. Estar na mesma carne significava estar em unidade, assim como a fidelidade a Yahweh significa unidade com o Deus de Israel. Isto só poderia ser obtido se o sistema religioso fosse a Lei e completamente separado de outras culturas e crenças. A diferenciação de outros povos era requisito para a identidade judaica e, conseqüentemente, para a classificação da audiência mateana.

Seguindo a perspectiva hermenêutica de gênero, Elenira Cunha sustentou que há material no evangelho de Mateus para assegurar um “discipulado de iguais”. Jesus teria advogado a causa das mulheres discutindo o direito masculino do divórcio e do adultério (19:1-12; 5:27-32). A volta à criação não mais concederia prerrogativa aos homens. Cunha destacou que Jesus assegurou, pela sua exegese da Lei, que todo motivo e acusação contra a mulher se transformaram em motivo e acusação contra o próprio homem diante de Deus. Apesar do desconforto dessa proposta, a resposta final e definitiva de Jesus foi dada em Mt 19:10 quando, por meio da “metáfora eunuco”, ele teria encerrado o debate afirmando que somente poderiam aceitar sua causa aqueles que abraçassem a causa do Reino dos Céus como iguais.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Cf. CUNHA, Elenira Aparecida. *Por Causa do Reino dos Céus. Uma Leitura de Gênero de Mateus 19,1-12 e 5:27-32*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003. A autora usou termos foucaultianos como “feixe de relações de poder” e sustentou que a sedução era “forma extrema e limitada de obtenção de poder que não gera conquista coletiva do espaço social” (pp. 11-13). Contudo, consideramos que esta frase de efeito relega à margem o quadro sócio-cultural do Mediterrâneo Antigo, do qual nem mesmo Jesus estaria completamente “liberto”. Os testemunhos literários do AT, da pseudoepigrafia e do material neotestamentário sobre sedução feminina, se por um lado servem ao aprofundamento do “preconceito sexual contra as mulheres”, se interpretados como recomendações aos leitores modernos, de outro não podem ser retirados de seu âmbito histórico e cultural. Tampouco as perícopes de Mateus, se lidas à luz das tradições circulantes no período, podem ser interpretadas como perícopes de um discurso inclusivo, vocabulário também muito significativo para os leitores modernos e não para audiência judaico-cristã do I século. De folclore popular até Verdade, o discurso sobre a mulher sedutora que conduzia ao pecado foi uma fala produzida e reproduzida no interior da sociedade, a fim de regulamentar as próprias relações sociais. Por isso,

Diferentemente de Cunha, consideramos que a expectativa da autoria mateana foi, de início, predominantemente judaica, uma expectativa identificada em outros textos do I século e vinculada aos judaísmos do período. Como visto, essa noção de separação estava presente de modo mais radical entre os membros da seita de Qumran. Em 4Q397 Frag. 5 e 6, verifica-se: “(...) *E sobre as fornicções que se praticam em meio ao po]vo: eles são membros da congregação de perfeita santidade,*] como está escrito: “Santo é [Israel”.] [E sobre o animal pu]ro, está escrito que não emparelhará [duas espécies; e sobre a veste, está escrito que não misturará] materiais; e que não [semeará o seu campo] [ou as vinhas com duas] espécies porque são [santos. Porém os filhos de Aarão são os mais san]tos dos santos,]”. Os autores da carta recomendavam a santidade e a separação para os membros da congregação no que diz respeito à união sexual entre pessoas, espécies animais e vestimentas sagradas (dos sacerdotes) com roupas comuns. A recomendação para que não se misturem duas espécies de animais e vestes sagradas com profanas servia como ilustração para que os membros da seita qumrânica não se misturem com pessoas de outras procedências.

A santidade exigida de Israel por Yahweh indicava paradigmas para que judeus se comportassem diante de outros grupos sempre de modo a separarem-se. Estas normas reforçavam, a cada preceito, a noção de pureza constitutiva de Israel e que permeava o ideário de Mateus. Todavia, isto não implica que Mateus louvasse o celibato. Diferente de outros escritores da tradição greco-romana (e do próprio Paulo), o evangelista não encorajou o controle sexual das paixões para o alcance do autocontrole, como exercício que visava o desenvolvimento do espírito. O desejo sexual não era apresentado como ameaça à razão ou à alma, nem era proibição que, cultivada como virtude, beneficiaria o discípulo de Jesus na obtenção do Reino de Deus.<sup>99</sup> A *pornéia* refletia a intenção má que constituía impureza no coração. E isto era condenável. Tratava-se do mal dentro do homem, na forma de desejo. Em razão dessa ameaça, o autor mateano pode ter inserido na narrativa os versos 29-30 sobre as mutilações como recurso retórico que chamava a atenção do ouvinte/leitor para o que o futuro reservava àqueles que não se tornassem

---

é improvável que a mutilação fosse “imagem psicológica” que teria a função de (a) nivelar as diferenças entre os sexos e (b) suprimir a possibilidade masculina de relação sexual com mulheres, uma metáfora do homem que se converteu às relações de igualdade propostas pelo primitivo movimento cristão, compreendido como discipulado de iguais. Essa metáfora, exclusiva da comunidade de Mateus, tornou-se uma metáfora do cristianismo não mais para significar a igualdade, mas para sustentar a renúncia sexual permanente do movimento ascético, que se desenvolve muito rapidamente a partir do final do I século cristão (pp.12-13) – como se o sexo pudesse ser pensado somente a partir da genitália e a castração implicasse na completa inibição sexual masculina. A exegese que a autora fez de 5:28 indicou que Jesus falou apenas de desejo sexual (geral) e acusou ferozmente os homens; uma interpretação unilateral.

<sup>99</sup> Cf. SALDARINI, Anthony J. Asceticism and the Gospel of Matthew. In: VAAGE, Leif E.; WIMBUSH, Vincent L. *Asceticism ant the New Testament*. New York/London: Routledge, 1999. pp. 11-27.

“puros de coração”, tal qual as criancinhas. A imagem da geena evocava horror e não deveria ser aprazível aos gentios tanto quanto não o era para os judeus.

Segundo a redação mateana, a pureza de coração era a condição fundamental para aqueles que pretendiam seguir Jesus e obter o Reino de Deus – judeus ou não judeus.

Isto verificaremos adiante. Por hora, basta a lembrança da freqüente associação entre imagem da criança e pureza e da orientação para que nenhum “pequenino” fosse escandalizado:

“*se a tua mão ou o teu pé te escandalizam, corta-os e atira-os para longe de tí*”, Mt 18:8.

### 3.3.6. O escândalo e o castigo

Na expressão “te faz pecar” (σκανδαλίζει σε), o verbo citado origina-se de *scandalizō* (σκανδαλίζω), que significa fazer tropeçar ou ser ocasião de tropeço.<sup>100</sup> Este termo pode ser entendido como armadilha ou cilada feita por um inimigo. Ainda, pode ser entendido em sentido metafórico tal como tropeço, obstáculo, dificuldade ou empecilho.<sup>101</sup>

O primeiro significado de *scandalizō*, geralmente empregado nos textos neotestamentários, é “causar a perda da fé”, como ocasionar que alguém não tenha mais crença: τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει: “*Isto vos escandaliza?*”, isto é, *faz com que vocês percam a fé?* (Jo 6:61). Também é possível o sentido de causar ofensa (Isto vos ofende?). Outro significado pode ser “causar pecado”. Neste caso, geralmente o tratamento é simbólico: “causar fracasso”. Entretanto, este segundo sentido não pôde ser identificado no material neotestamentário.<sup>102</sup>

Em Mt 5:29-30, o provável sentido atribuído pelo autor é fazer pecar e causar a perda da fé. O “fazer pecar” está relacionado a alguma circunstância especial que contribuiu para o comportamento de pecado. Neste contexto, o olho seria o que gerou a circunstância de pecado. Tal órgão desencadeou o comportamento pecaminoso por meio do sentido da visão (algo parecido ao que observamos no Testamento de Rubens). Decorre disto a ação punitiva direta que repreende o ato abominável e corrige a poluição no coração

<sup>100</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 88.304. Verbo no indicativo presente ativo, na 3ª pessoa do singular; RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. p.418.

<sup>101</sup> Cf. LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 36562.

<sup>102</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Refs. 31.78 e 88.304.

(ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ), isto é, arrancá-lo e lançá-lo à *geena*. Esta violência denota a destruição do pecado e a retirada dele do lugar em que estava.<sup>103</sup> Se na Bíblia Hebraica a recomendação era que o pecado fosse eliminado, na narrativa mateana a orientação é que sequer houvesse intenção pecaminosa, mas caso acontecesse, que fosse extirpada do lugar de origem. Neste caso específico, o corpo. Nisto Mateus seguiu a Torá.

A palavra *scandalizō* ocorre em Mt 5:27-32 apenas duas vezes, indicadas nos versos 29 e 30. Em 18:6-9 aparecem seis ocorrências, uma vez no verso 6, três vezes no verso 7 e duas delas nos versos 8 e 9, respectivamente. Este mitema é acompanhado pela precaução: “*Caso alguém escandalize um destes pequeninos que crêem em mim, melhor será que lhe pendurem ao pescoço uma pesada mó e seja precipitado nas profundezas do mar*” (18:6). Por causa do contexto próximo anterior, quando Mateus empregou a palavra “criança” (παιδίον), entendemos a expressão “os pequeninos” (τῶν μικρῶν) como referência à criança que colocou sobre seu colo na cena precedente. Aqui, Mateus recorre ao imaginário de pureza que comumente era atribuído às crianças e sustenta que o reino seria herdado pelos puros. Embora a *Basiléia* não tenha sido citada literalmente em 5:27-32, podemos dizer que se subentende a idéia de reino por meio da imagem da *geena*, antítese do Reino de Deus.

A seguir, a análise comparativa de Mateus 5:29-30 e 18:8-9:

#### Mateus 5

<sup>29</sup> εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς  
σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ  
σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἕν τῶν  
μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ  
εἰς γέενναν.

<sup>30</sup> καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε,  
ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει  
γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἕν τῶν μελῶν σου καὶ  
μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

#### Mateus 18

<sup>8</sup> Εἰ δὲ ἡ χεὶρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδαλίζει  
σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοί  
ἐστὶν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλὸν  
ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς  
τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.

<sup>9</sup> καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμὸς σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε  
αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοί ἐστὶν  
μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν ἢ δύο  
ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν  
τοῦ πυρός

A recomendação no trecho 5:29 era que se o olho (ὀφθαλμὸς) fosse ocasião de tropeço, deveria ser arrancado e lançado fora (ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ). A palavra *ehxele* (ἔξελε) significa tirar fora ou remover. Em outras palavras, arrancar.<sup>104</sup> O termo *bale*

<sup>103</sup> A palavra grega ἔξελε origina-se de ἔξαιρέω, verbo no imperativo aoristo, 2ª pessoa do singular.

<sup>104</sup> O verbo está conjugado no modo imperativo aoristo da 2ª pessoa do singular, o que indica uma ordem expressa e pontual. O termo origina-se de ἔξ-αιρέω. Cf. LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 13998.

(βάλε) significa lançar, arremessar ou atirar ao inferno.<sup>105</sup> Assim, caso “o seu olho te conduzir ao escândalo” seria preferível que esse membro (ἐν τῶν μελῶν σου) fosse arrancado e atirado fora para a destruição (ἀπόληται) do que o corpo inteiro fosse lançado à *geena* (μὴ ὄλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν). No verso seguinte, a estrutura da recomendação é a mesma. Porém, o autor emprega o verbo *ebkekopson* (ἐκκοψον) ao invés de utilizar *ehxele* (ἐξελε). A palavra *ebkekopson*, conforme verificaremos mais detalhadamente adiante, origina-se de *ebkeoptō* (ἐκκόπτω) que, diferentemente de *ehxele*, significa cortar.<sup>106</sup> Neste verso, contudo, o membro que ilustrava a parte do corpo que deveria ser cortada e atirada ao inferno era a mão direita. (καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεῖρ).

Na perícopie 18:6-9, os versos 8 e 9 reproduzem os conteúdos dos versos 29 e 30 do capítulo 5. Todavia, há certa diferença na organização dos conteúdos que corresponde à inversão na ordem das partes do corpo a serem amputadas. Se em 5:29-30 olho e mão direita ilustravam partes do corpo que poderiam ser cortadas, em 18:8-9 a mão é citada primeiramente e seguida pelo olho. Nestes versos não há especificação quanto ao lado do corpo, se direito ou esquerdo. De qualquer modo, o que chama a atenção é que também nestes versos o autor empregou o verbo *ehxele* para o olho e *ebkekopson* para mão. Neste sentido, usou o verbo arrancar (ou remover) para o olho e o verbo cortar para a mão. A julgar pelo conteúdo que dispôs primeiramente, neste verso o autor parece conceder maior ênfase ao ato de cortar partes do corpo. Isto se verifica mais claramente no vocabulário que emprega na seqüência. Em 18:8, lê-se:

Bom é entrar na Vida mutilado ou manco do que com duas mãos ou dois pés, ser lançado ao fogo eterno.

καλὸν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλὸν ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.

A primeira palavra do verso 8, *kalon* (καλόν), significa 1) bom, bonito; 2) saudável, ajustável; 3) oposto de mal, feio ou deformado; 4) boa aparência, sem defeitos.<sup>107</sup> *Kalon*, de *kalós*, de acordo com a perspectiva do mundo grego, tem como idéia central a união com o divino, geralmente usado como um aspecto de ἀγαθός (Mt 25:21), ou seja, como um aspecto da bondade e da pureza. Este termo remete às noções gregas de harmonia, inteligência suprema, conhecimento da grandeza e da multiplicidade da bondade

<sup>105</sup> Assim como *ehxele*, *balō* também foi conjugado no modo imperativo, aoristo e na 2ª pessoa do singular. O verbo origina-se de βάλλω. Cf. LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 7342.

<sup>106</sup> Cf. LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 12407.

<sup>107</sup> Trata-se de um adjetivo nominativo neutro originado da palavra κάλος. Cf. LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 20836.

divina, algo muito presente na filosofia platônica como ideal de perfeição típico do mundo inteligível, mas não sensível. Esta idéia de perfeição e de integridade está presente em Mt 7:17 e 12:33, quando a autoria discorre sobre o bom fruto, ou seja, o fruto irrepreensível e isento de qualquer mácula.

Conforme Mt 3:10, os frutos só poderiam ser bons se cultivados junto à raiz, representação da proximidade com Yahweh, em constante contrição. Portanto, neste contexto, servem como notificação de que a salvação é condicionada à participação na natureza divina.<sup>108</sup>

Em seguida, os verbos ἔστιν e εἰσελθεῖν, ser e entrar (ou vir para dentro),<sup>109</sup> precedem o termo *zōēn* (ζωήν), que significa vida, o oposto de morte (θάνατος).<sup>110</sup> Portanto, o autor considerava ser mais belo, no sentido de alcançar a perfeição, que o indivíduo entrasse na Vida em condição de *kullon* (κυλλὸν de κυλλός)<sup>111</sup> ou *chullon* (χωλὸν de χωλός),<sup>112</sup> isto é, manco ou mutilado, do que fosse lançado ao fogo eterno com duas mãos e dois pés. A beleza, neste caso, não estaria associada ao sentido estético e físico, mas ao sentido ideal de integridade e de pureza que prescinde dos pés, das mãos, dos olhos ou de qualquer membro do corpo. O sentido do “bom” estava na aproximação da raiz, da participação na natureza incorruptível de Yahweh, ou seja, a entrada na Vida.

Neste verso aparecem ainda duas expressões novas: *podas* (πόδας) para pés e *pur* (πῦρ) para fogo, que é seguido de *aionion* (τὸ αἰώνιον), sem começo nem fim; o que não se extingue: o Eterno.<sup>113</sup> O fogo geralmente era empregado com símbolo para purificação, o elemento que elimina a impureza. Curiosamente, em Mateus 5 o termo usado para lugar de castigo eterno fora *geena*, expressão costumeiramente associada ao crepitar das chamas, mas também ao lugar de horrores eternos.

Diferente da Lei, a autoria considerou ser mais belo e puro o corpo em que não houvesse sinal abominável, nem que para tanto a poluição tivesse de ser extinta com mutilação. Se para os judeus a inversão no padrão de integridade e de pureza contido na Lei era novidade, para a audiência originária de outras tradições culturais mediterrâneas as

<sup>108</sup> Cf. KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. 2570.

<sup>109</sup> Conjugados, respectivamente, no indicativo presente ativo da 3ª pessoa do singular e no infinitivo aoristo ativo. Cf. LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 12029.

<sup>110</sup> Com sentido de substância. Cf. LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 18103.

<sup>111</sup> κυλλός, ἢ, ὄν. In: LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 23918.

<sup>112</sup> χωλός, ἢ, ὄν. In: LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 44132.

<sup>113</sup> πῦρ, ΠῚΥΡ, πῦρ. Não usado no plural. Significa primeiramente “fogo”. Em segundo lugar, pode significar um tipo de funeral que envolve fogo. Também pode ser usado como símbolo que indica “coisas irreversíveis ou terríveis”. Cf. LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 35562.

imagens de mutilação recordavam rituais religiosos envolvendo votos de castidade, fidelidade, exclusividade e purificação dos fiéis às divindades. Por isso, ao integrarem o discurso de Mateus, tornaram-se técnicas retóricas persuasivas responsáveis pela conversão dos não-judeus à obediência da Lei. A perícopes 18:8-9 agregou outro sentido ao ideal de pureza de 5:27-32. Este novo significado era caracterizado pela radicalidade e pela interiorização da Lei: a pureza no coração e não no corpo perfeito. Não mais na integridade do corpo, mas na integridade do coração – uma noção de integridade e de perfeição radicalmente diferenciadas do modelo judaico de perfeição.<sup>114</sup>

A julgar pela força imagética e retórica que o corpo exercia sobre a mentalidade judaica, a oposição entre um corpo belo queimando no fogo e um corpo mutilado, porém salvo diante de Yahweh, deve ter provocado alvoroço entre os ouvintes do evangelho.<sup>115</sup> Por outro lado, esse recurso garantia a atenção não apenas de judeus, mas também dos gentios que estivessem próximos ou fossem simpatizantes do movimento.

A mutilação de partes situadas do lado direito do corpo (mão e pé) vinculava-se emblematicamente à noção de pureza. O lado direito freqüentemente era associado ao lado correto e puro, diferente do lado esquerdo, associado à subjetividade e ao que é desregrado. Em textos da Bíblia Hebraica, a mão direita assumiu diversos papéis importantes: (1) de nomeação – Gn 48:14; (2) de purificação – Ex 29:20; Lv 8:23-24; (3) de segurança – Sl 16:8 e 11; 18:35; 73:23; Is 41:13; (3) de fidelidade – Is 45:1; 62:8. As referências em que a palavra mão (חֵץ/ יָדָי) podem ser identificadas são muitas e servem à diferentes funções (Dt 28:12; Ex 19:13; Sl 90:17 etc). A mão era responsável por “dar”, “receber”, “pechinchar” e

<sup>114</sup> Na cultura judaica a imagem do corpo era amplamente utilizada para expressar relações sociais. Ao contrário do que muitas interpretações propõem, o pensamento judaico não se estruturava a partir de categorias psicologizantes e em termos sempre espirituais. O simbolismo do corpo tem a ver com a materialidade que a imagem evoca e, por conseguinte, a possibilidade pedagógica de ilustrar expectativas religiosas e sociais. Isto fica demonstrado na riqueza da poesia hebraica e pode ser observado em textos onde o corpo perfeito e ideal é aquele completo e íntegro, conforme a imagem de santidade de Yahweh. Neste mesmo sentido, um corpo deformado (não aprazível aos olhos) denuncia a impureza e a poluição, que se projetada no nível do organismo social, indicaria desordem e desequilíbrio.

<sup>115</sup> “Como mostram tanto a língua quanto a iconografia, o pensamento semítico jamais se orienta para formas, aparências ou perspectivas, mas sempre para a *dýnamis*, para o efeito que alguma coisa tem. Quando os amantes no Cântico dos Cânticos dizem: *Teus olhos são como pombas*, trata-se não da forma dos olhos, mas da qualidade do olhar amante e amoroso. Na metáfora (...), as pombas nada expressam sobre a aparência dos olhos, mas sobre o conteúdo da mensagem do olhar (...). Destarte, quando os israelitas pensavam na mão, no pé, no nariz etc., não se detinham em sua forma exterior, mas sim na ação, no poder que uma mão forte exercia; ou no pé, como gesto de opressão sobre o pescoço do inimigo, ou no fungar raivoso do nariz. Isso vale sobretudo para órgãos e partes do corpo e, proporcionalmente, também para as imagens antropomórficas de deus. Uma vez que é a *dýnamis*, a ação, o que conta, e não a forma, no pensamento semítico surge uma relação entre concreto e abstrato completamente diferente da concepção grega. Cada coisa concreta, por exemplo, a mão, está sempre indicando algo mais.” Cf. SCHROER, Silvia & STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*. Trad. Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2003 (Coleção Bíblia e História). p. 39.

desempenhar outras atividades importantes do cotidiano em sociedades antigas do Mediterrâneo (2 Re 10:15; Ex 17:16). Entre os vários sentidos, verificamos que a mão sobre os lábios poderia significar silêncio (Pv 30:32). O movimento das palmas feitas com as mãos poderia expressar alegria (Ez 25:6). Mãos erguidas ao céu poderiam indicar louvor (Sl 28:2) ou juramentos (Ex 6:8; Nm 14:30; Dt 32:40) e, em determinados contextos, as mãos estavam diretamente associadas ao poder (Js 2:24; 6:2; 8:1; 10:8,19; Jz 3:28; 4:2,7; 6:1; 10:7; 15:12) e à salvação (Jz 2:18; 8:22, 34; Nm 20:20). Nesta perspectiva, a importância deste termo se associa ao âmbito em que está inserida. Neunter Band salienta que as citações sobre a mão de Deus somente no Antigo Testamento somam duzentas ocorrências.<sup>116</sup>

Em Gn 48:14, o uso desta palavra está associado à concessão de honra e em 2 Ap 13:16 evidencia a transferência de poder por meio de um ato simbólico do profeta. Mas em nenhuma ocorrência da Bíblia Hebraica o uso das mãos esteve associado à curas milagrosas. Com as regras de pureza, as mãos passaram a necessitar de atentos cuidados, especialmente relacionados à sua limpeza. Isto porque a pureza ou a impureza dos objetos poderia ser transferida pelo simples contato da mão, conforme Lv 5:2-3: “(...) *ou ainda se alguém tocar uma coisa impura, qualquer que seja, cadáver de animal selvagem impuro, de animal doméstico impuro, de réptil impuro, e sem o seu conhecimento se tornar impuro é responsável; ou se tocar a impureza humana, qualquer que seja, cujo contato torna impuro; e se não tomar conhecimento dela, vindo depois a saber, torna-se responsável*”. No contexto sacerdotal, as mãos eram responsáveis pela dedicação de ofertas sobre o altar de Yahweh e esta constituía razão fundamental para os cuidados com a pureza. Semelhantemente à Bíblia Hebraica, na literatura neotestamentária as mãos também serviam em diferenciados contextos. Elas foram mencionadas como instrumentos por meio dos quais o homem realizava diversas atividades e também as suas vontades (Lc 6:1; 9:62; Mt 3:12 etc). Bem como de acordo com a Lei, deveriam ser limpas ritualmente (Mc 7:2,3,5; Mt 27:24; Pe 4:8). Há referências que dizem respeito aos feitos realizados pela mão de Deus e, em diversas outras situações, as mãos aparecem como representações de poder.<sup>117</sup>

De acordo com as indicações disponíveis pela história comparada das religiões, o caráter sagrado, ritual e, portanto, simbólico de algumas partes do corpo exerce fascínio entre membros de religiões cujo sistema interpretativo prevê prescrições rígidas de pureza. Por esta razão, práticas como o isolamento de doentes e os tratamentos ministrados somente por sacerdotes são requeridas como forma de se extirpar o mal e as abominações

<sup>116</sup> Cf. KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. 5495.

<sup>117</sup> Cf. KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. 5495.

de fiéis contaminados por impureza. Da mesma forma, não são poucos os sistemas religiosos que atribuem a determinadas partes do corpo funções sagradas e funções impuras. Em Mt 6:1-4, a narrativa mateana recomendou sobre a prática de justiça que os atos feitos pela mão direita não fossem vistos pela mão esquerda. Por conseguinte, a justiça estava explicitamente associada ao uso da mão direita. Em outras culturas, o ato sagrado de levar comida a boca só poderia ser efetivado pela mão direita.<sup>118</sup>

Apesar do simbolismo favorável à mão direita, a autoria destaca que “convém” (συμφέρει, de συμφέρω), tanto em Mt 5:29-30 quanto em 18:6 e 19:10, a mutilação da mão caso a impureza fosse concretizada. Esta expressão impessoal, que quer dizer “é bom, é melhor, é (mais) oportuno, convém (que)”,<sup>119</sup> foi usada por Mateus como instrução, mesmo que mutilações e castrações não fossem praticadas ritualmente. Tendo em vista o forte simbolismo em redor da “mão”, associada à justiça, à proteção, à alimentação e aos rituais sagrados, a idéia de realizar materialmente a imagem da mutilação deve ter incidido com peso sobre a audiência de Mateus.

Conforme Lv e Dt, dentre os impuros proibidos de entrarem na assembléia estavam: cegos, coxos, os de membros demasiadamente compridos, os leprosos; o homem de testículos esmagados ou cortados. A santidade se vinculava ao o corpo perfeito, completo e íntegro, conforme o próprio Yahweh. O corpo deformado (não aprazível aos olhos) denunciava impureza e contaminação. Mas se antes a pureza seria representada pelo estado de perfeição física, em Mateus a ausência de intenções contrárias à Lei identificava aqueles que herdariam o reino. Isto é, a submissão radical aos preceitos da Lei. Portanto, as ações contrárias à pureza eram concomitantemente contrárias ao bom funcionamento do esquema social porque provocam desordem. Considerando o caráter exortativo de Mateus, as noções de pureza que subjazem ao evangelho indicam que esta tradição pretendia ser sistema classificatório a partir do qual a audiência desenvolveria suas relações sociais.

Os exageros nas relações de gênero, nas imagens de mutilação, na releitura da Lei e na instrução da audiência se prestam à instaurar ordem e ajustar as relações sociais,

---

<sup>118</sup> Entre os iorubás (nigerianos), é comum que se use a mão esquerda para lidar com qualquer coisa suja. Já a mão direita é sempre reservada para comer, pois os indivíduos dessa cultura “percebem os riscos de contaminação da comida que pode resultar se esta distinção não for observada”. Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966. p. 45.

<sup>119</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 15.125 e RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. pp. 434-435: verbo no indicativo presente ativo, na 3ª pessoa do singular, mais ἵνα (regência, cf. Mt 1:22, para que se cumprisse), originado de συμφέρω.

isto é, fundar limites e fronteiras marcadoras da identidade social e religiosa desta comunidade.

### 3.3.7. Hesitações judaicas, temas gentílicos

Comumente a imagem da *geena* é desenhada por labaredas de fogo que consomem corpos humanos eternamente. Na literatura neotestamentária duas palavras expressam esse imaginário: *pur* (πῦρ) e *geena* (γέεννα). Nas perícopes mateanas 5:29-30 e 18:8-9 as duas palavras são empregadas pela autoria.

Na tradição cultural helenística, a palavra *Pur* (Πῦρ) geralmente designa fogo. Homero empregou fogo de várias formas, principalmente em associação à natureza e aos usos humanos. Dentre algumas funções pode se verificar “queimar”, “iluminar” e “avisar”. Invariavelmente, para se entender o uso específico da palavra é necessário observar o âmbito em que está inserida, a fim de se compreender nuances individuais. A palavra *pur* poderia ser empregada em contextos funerários como: (1) fogo para a pilha funeral: ὄφρα πυρό με... λελάχωσι θανόντα (Homero, *Iliada* 7: 79 f.) e (2) fogo do sacrifício: ἐν πυρὶ· βάλλε θυηλάς (*Iliada* 9: 220), ou em outros âmbitos: (3) fogo de fornalha: πυρὸς ἕσχάραι (Hom. Il., 10, 418); (4) fogo fabricado: πῦρ μαγειρικόν; τεκτονικόν; χαλκευτικόν (especialmente o fogo usado em lugares onde se fundia ferro: χαλκὸν δ' ἐν πυρὶ· βάλλεν. Homero, *Iliada* 18: 474); (5) fogo de tochas: τὸ φέγγος ὀρμάσθω πυρός (Aesch. Eum., 1029) e outros.<sup>120</sup>

De acordo com a concepção helênica, o fogo poderia representar tanto o benefício do poder e da civilização quanto uma terrível força destrutiva. Na mitologia grega, o fogo foi entregue à humanidade graças a Prometeu. Este teria sido o único poder que faltava ao homem para que se tornasse semelhante aos deuses do Olimpo. Por isso Júpiter o teria escondido.<sup>121</sup> No contexto sacrificial olímpico, o fogo estava entre os deuses e os mortais: de um lado estava a fumaça e os ossos, do outro a carne cozida: “a posse do fogo era necessária à refeição do sacrifício, isto é, no plano do mito, à refeição simplesmente”. Em contrapartida, por causa da ira de Zeus, a aquisição do fogo teria dado origem à “geração maldita das mulheres e à devorante sexualidade. Assim, é traçado o

<sup>120</sup> Cf. KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. 4442

<sup>121</sup> Cf. ABRÃO, Bernadette S.; COSCODAI, Mirtes U. (orgs.). *Dicionário de Mitologia*. São Paulo: Editora Best Seller, 2000. p. 254.

destino do homem da idade de ferro, este lavrador, que só os trabalhos dos campos podem salvar”.<sup>122</sup>

No caso do fogo relacionado à destruição, geralmente o uso se associava à expressões proverbiais típicas da poesia. Outros usos conhecidos estavam relacionados ao poder purificador de metais nobres, ao poder purgatório (πῦρ καθάρσιον) ou com certo tipo de poder de testar pessoas frente ao julgamento ou, ainda, para se provar a inocência de alguém. Também na filosofia, o fogo aparecia como importante elemento da criação e do constante movimento da existência humana. Neste sentido, o fogo poderia representar espécie de antídoto para más influências.<sup>123</sup>

Nos rituais fúnebres de tradição grega era comum o costume da cremação, expressão de antigas crenças relacionadas à continuação da vida após a morte. Mas se o fogo não poderia destruir a alma, poderia aterrorizá-la. Em descrições do mundo inferior há referências de muito fogo e violentos rios com labaredas flamejantes (Platão, *Fédon* 111).<sup>124</sup> O rio Flegetonte era um grande rio do mundo subterrâneo que queimava constantemente e circulava o Tártaro, que se situava abaixo dos Infernos: lugar de grande tormento (*Fédon* 113).

Na Bíblia Hebraica há várias ocorrências e citações que relacionam imagens de fogo, especialmente em situações de sacrifício: “e os filhos de Aarão, os sacerdotes, porão fogo sobre o altar e colocarão a lenha em ordem sobre o fogo”, Lv 1:7. “Este é o ritual do holocausto. (É o holocausto que se encontra sobre o braseiro do altar, durante a noite até a manhã e que o fogo do altar deve consumir” (...) “Um fogo perpétuo arderá sobre o altar, sem jamais apagar-se”, Lv 6:2, 6. Há também ocorrências sobre um tipo de fogo proibido: “Os filhos de Aarão, Nadab e Abiu, tomaram cada um o seu incensório. Puseram neles fogo sobre o qual colocaram incenso, e apresentaram perante Yahweh um fogo irregular, o que não lhes havia sido determinado”, Lv 10:1 (Nm 3:4). Não obstante, certos rituais de sacrifício, especialmente feitos a outros deuses como Moloch, eram considerados pela Lei como ritos pagãos abomináveis (Lv 20:2). Durante os dias de Acáz (2 Re 16:3) e Manassés (2 Re 21:6), tais rituais foram promovidos no Vale de Gê’ Hinnôm: “Eles colocaram suas abominações no Templo, no qual o meu nome é invocado, para profaná-lo. Eles construíram os lugares altos de Tofet no vale de Bem-Enom, para queimar os seus filhos e as suas filhas, o que eu não

<sup>122</sup> Cf. VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 104.

<sup>123</sup> Na mitologia, Odiseu usou o fogo e a salmoura para purificar a casa. Isto é, o fogo com sentido de limpeza e purificação (Homero, *Odisséia* 22, 492).

<sup>124</sup> Flegetonte é o nome dado a um dos rios de fogo que formavam os Infernos. Cf. ABRÃO & COSCODAI, *Dicionário de Mitologia*. p. 136.

*tinha ordenado e nem sequer pensado*”, Jr 7:30-31. Neste ponto se verifica a convergência simbólica entre os termos *pur* e *Geena*.

Na Bíblia Hebraica também os significados rituais de purificação e de limpeza podem ser encontrados: “*Queimar-se-á a veste, o tecido, a cobertura de lã ou de linho, o objeto de couro, qualquer que seja, sobre o qual se apresentou a enfermidade, pois que é lepra contagiosa que deve ser destruída pelo fogo*”, Lv 13:52 (Nm 31:23 e Is 6:6). Da mesma forma, o fogo também era apontado como elemento cômico que compunha o ritual e favorecia a divindade de um lado e o homem que o cumpria do outro. O fogo levantava a fumaça para a divindade, cozinhava a carne para ingestão do homem e destruía o desnecessário: “*Naquela noite, comerão a carne assada no fogo; com paes ázimos e ervas amargas a comerão. Não comereis dele nada cru, nem cozido na água, mas assado ao fogo: a cabeça, as pernas e a fressura. Nada ficará dele até pela manhã; o que, porém, ficar até pela manhã, queimá-lo-eis no fogo*”, Lv 12:8-10. Outros sentidos em comum com usos gregos podem ser cremação (Gn 38:24; Lv 20:14;21:9; Js 7:15); a purificação do povo pela destruição, em especial, de altares e imagens pagãs (Dt 7:5,25; 2 Re 23:11; 1 Cr 14:12); a entrega dos inimigos e seus deuses à destruição (Dt 13:17; Js 6:24 e 1 Sm 15:1).

Cremação, purificação e destruição, no entanto, não são as únicas funções atribuídas ao poder do fogo. Na literatura de Sabedoria da Bíblia Hebraica as chamadas paixões humanas são comparadas ao fogo: calúnias e contendas (Pv 26:20), raiva (Ecl 28:10), derramamento de sangue (Ecl 11:32), amor e luxúria (Ecl 9:8), adultério (Pv 6:27) e outros. Entretanto, a imagem associada ao fogo mais comum está relacionada ao juízo de Yahweh (Gn 19:24; Jr 4:4; 5:14; 21:12; Ez 21:36; 22:21, 31; 38:19; Sl 79:5; 89:46 etc). Em outras ocorrências, o fogo se associa a idéia de poder indestrutível e insaciável: “*O Xeol, o ventre estéril, a terra que não se farta de água, e o fogo que não diz: ‘Basta!’*” (Pv 30:16).

Nas teofanias de Yahweh o fogo figura como elemento descritivo que une glória e poder e, por vezes, combina-se a outros fenômenos naturais como erupções e tempestades (Ex 3:2; 19; Jz 6:21). Nestes contextos, o fogo significa o meio pelo qual Yahweh releva sua aparência e representa o mistério da sua glória (Ex 24:17) e presença: “*E Yahweh ia adiante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho, e de noite numa coluna de fogo, para os alumiar, a fim de que caminhassem de dia e de noite. Nunca se retirou de diante do povo a coluna de nuvem durante o dia, nem a coluna de fogo, durante a noite*” (Ex 13:21-22). Assim, no Novo Testamento e em Mt 18:8-9 os usos da palavra *pur* estão condicionados ao imaginário da Bíblia Hebraica e à tradição helênica, ambas as memórias vinculadas

fortemente ao sentido de “destruição total” a ser realizada no dia do juízo divino. Este uso é recorrente, ainda, na literatura qumrânica e pseudoepígrafa.

Quanto à *geena*, tanto nas representações individuais quanto nas coletivas, esta expressão indica lugar de dor e de sofrimento. Tal significado é confirmado pelo léxico como “lugar de punição para os mortos”. A palavra grega γέεννα foi usada entre judeus para designar Vale de Enom. Tratava-se da ravina (espécie de escavação ou barranco) que ficava do lado sul de Jerusalém, onde o lixo e os restos de animais da cidade eram queimados, lugar também conhecido como “queimadouro” ou Tofete. De acordo com as crenças populares de judeus antigos, o último julgamento seria feito neste vale. Por conseguinte, a expressão Vale de Enon foi acrescida e passou a significar inferno. Γέεννα era compreendida, portanto, como “lugar de castigo” ou “lugar onde os mortos sofrem por causa de seus pecados”.<sup>125</sup>

Nos textos mais antigos da Bíblia Hebraica não existem noções sobre céu e inferno. Nada a respeito de julgamentos ou punições para pecadores, tampouco recompensas para virtuosos. Assim, no período do Primeiro Templo o termo mais usado para designar morada dos mortos na Bíblia, Gê’ Hinnôm ou Gê’ Ben-Hinnôn (*Geena*), não estava associado ao termo inferno ou à noção de pós-morte, mas a uma área física específica que se localizava na terra: literalmente, o Vale de Hinnom. A associação desse lugar com punição e sofrimento só aconteceria posteriormente, com os gregos. Na Bíblia Hebraica, o destino dos mortos, justos ou não, era o Xeol, “palavra de etimologia incerta, mas normalmente traduzida por sepultura, cova e correlatos.”<sup>126</sup>

Muitas palavras hebraicas foram usadas para designar diversos tipos de vales que fazem parte da topografia cananita. Talvez o vale mais conhecido da Bíblia Hebraica seja o Vale de Enon. Como dito anteriormente, neste local o deus cananita Moloch (ou Moleque, termo de procedência fenícia que designa uma divindade a quem se destinavam sacrifícios de recém-nascidos) era adorado com imolações de crianças (Cf. 2 Cr 28:3; 2 Cr 33:6). Posteriormente essa prática foi proibida e o vale passou a ser lugar profano (2 Reis 23:10) e associado ao julgamento de pecadores (Jr 7:31-32; 19:5-6). A literatura neotestamentária transliterou o aramaico Gê’ Hinnôm para o grego e a expressão passou a ser conhecida como γέεννα.

<sup>125</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 1.21; RUSCONNI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. p. 106

<sup>126</sup> SOARES, Elizangela. Antigas Variações Sobre a Vida Após a Morte. Circularidade Cultural e Religiosa no Judaísmo Pré-Exílico? In: *Oracula* 3.4 (2006): 21-16. (<http://www.oracula.com.br>).

Esta imagem, porém, não teria sido usada por Mateus apenas para provocar a atenção dos judeus. A força simbólica da *geena* remonta ao Hades grego de Plutão: os infernos. Para os gregos, esse era o lugar para onde se dirigiam as almas após a morte. Era uma região longínqua onde as almas eram julgadas por Plutão e, conforme seus atos, eram destinadas ao Tártaro – “cárcere dos que haviam cometido grandes crimes, especialmente contra os deuses” –, aos Campos Elíseos – “lugar para onde iam as almas dos justos” – ou à Ilha dos Bem-Aventurados – lugar reservado aos heróis especiais como Aquiles.<sup>127</sup> Mateus parece se utilizar dessa imagem em tom comparativo: o que poderia ser pior, a mutilação do corpo ou o corpo inteiro sofrendo eternamente sob o fogo? Por qual motivo Mateus ordena remover (*ehxele*), cortar (*koptô*) e lançar (*balle*) partes do corpo à *geena* se apenas a intenção de pecado no coração é considerada abominação antes mesmo que olho ou mão realizem o pecado?

Ambas as situações provocam a dor: o fogo ou a mutilação do corpo. Mas a entrada na Vida (Mt 18:8) mesmo manco, mutilado ou cego seria melhor do que o fogo perpétuo. Neste âmbito, a dor da *geena* seria contínua, enquanto a dor de perder membros do corpo seria pontual e purificadora: preparatória para a Vida. Entrementes, nos dois casos a função atribuída ao fogo e à mutilação era a purificação. De todo modo, as noções relativas à contaminação foram levadas ao extremo de modo que de forma alguma era permitida à audiência mateana que a intenção de pecado se instalasse no corpo e gerasse impureza. As intenções desviantes deveriam ser cerceadas com rigor para que de forma alguma contaminassem o(s) seguidor(es) dos ensinamentos de Jesus e, conseqüentemente, toda a comunidade. A não reprimenda ao mal poderia desencadear o caos religioso e social para todos os participantes do grupo.

A partir do exame deste material, portanto, percebe-se que a autoria lançou mão de recursos retóricos, imagens da cultura helênica e da tradição judaica, a fim de estabelecer parâmetros de comportamento religioso e social que instruísem a conduta cotidiana de seus ouvintes. Subjacentes a este modelo estavam a Lei e os padrões religiosos judaicos. Neste aspecto não havia renovação, tampouco subversão. O modelo se aplicava a todos numa perspectiva interna e externa. Prova disso foi a emblemática imagem da *geena*: implacável tanto para judeus quanto para gentios, homens e mulheres. Para a autoria-audiência mateana, importavam somente dois tipos de pessoas: os justos e os blasfemadores. O uso de símbolos e de imagens que causavam identificação tanto com o

---

<sup>127</sup> Cf. ABRÃO & COSCODAI, *Dicionário de Mitologia*. pp. 146, 167.

judeu fiel à tradição quanto com o judeu de fala grega ou o gentio indica que a redação mateana gradualmente explicitou sua intenção de transformar a diversidade étnica da sua audiência em um grupo unívoco quanto aos princípios que o regiam, tal como uma comunidade sob a regência da Lei.

Neste sentido, os limites e as fronteiras baseadas nas noções de pureza e impureza da Bíblia Hebraica, assim como foram traçadas para “os de dentro”, isto é, para o povo de Israel, passaram a significar indicadores de comportamento social e religioso para todos os pretendentes a discípulos de Jesus, mesmo aqueles grupos intitulados “os de fora”. O esforço mateano em conquistar a audiência não-judaica deve ser entendido como tentativa de harmonização e unificação das várias tradições e vozes que constituíam o cristianismo no I século EC em Antioquia. Isto significa que a autoria estava preocupada em ordenar a experiência religiosa de seu grupo por meio de um *nomos* que evidenciava a preeminência da Torá. Para isso, recorreu à Lei e ao imaginário helênico disponível para conquistar a audiência. Por meio de similaridades simbólicas, recorrências culturais e imagens que circulavam no Mediterrâneo Antigo, a autoria pretendia criar uma identidade que abarcasse judeus, judeus helenizados e estrangeiros. Esta interpretação apóia a hipótese de um cristianismo intrajudaico que, frente às adesões gentílicas, necessitou revisar seus pressupostos religiosos, a fim de absorver os convertidos ao cristianismo sem desvencilhar-se da história de Israel, suas memórias e religião.

### 3.3.8. *A profanação e as mutilações*

Em Mt 5:29 e 30 a autoria selecionou uma “mini lista” de órgãos do corpo que deveriam ser amputados caso promovessem o pecado: (1) o teu olho direito (ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιός), v.29 e (2) a tua mão direita (ἡ δεξιὰ σου χεῖρ), v.30. No caso do primeiro órgão, a recomendação era que o mesmo fosse arrancado (ἔξελε)<sup>128</sup> e “jogado para fora de ti” (βάλε ἀπὸ σοῦ). No caso da mão direita, o verbo empregado promovia a idéia de cortar fora ou decepar (ἔκκοψον). Em Mt 18: 8 e 9 os órgãos selecionados pela autoria eram a mão (ἡ χεῖρ) e o pé (ἡ ὀ πούς).

<sup>128</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 85.43 e RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. p. 175. O termo ἔξελε, no imperativo aoristo ativo, 2ª pessoa do singular, deriva de ἔξαιρέω, que significa arrancar, arrancar fora, tirar, subtrair (com idéia de força, violência).

O termo *ekkeopson* (conjugado no imperativo aoristo ativo, 2ª pessoa do singular) deriva de *ekkeoptō* (ἐκκόπτω), que significa: (a) cortar; (b) cortar árvores, cortar lenha (cf. Mt 21:8); (c) cortar a fim de dar cabo (uso metafórico); (d) cortar fora, geralmente usado no Novo Testamento.<sup>129</sup> Em todo caso, *ekkeopson* é derivado de *ekkeoptō* e esta palavra, por sua vez, tem longa história. A palavra *ebkkeopson* é formada por uma preposição, ἐκ, em conjunto com o verbo κοψον, de κόπτω. ἐκ + κόπτω forma ἐκκόπτω. Segundo os dicionários, *ebkkeoptō* (ἐκκόπτω) significa cortar de tal forma que se causa uma separação, espécie de rompimento.<sup>130</sup>

Assim como em Mt 5:30, o sentido de separação pode ser verificado em Mt 3:10: “O machado já está posto à raiz das árvores e toda árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada (ἐκκόπτεται) ao fogo”. Ainda neste verso, a palavra *pur* (πῦρ), traduzida como fogo, pode significar (a) fenômeno terreno, literalmente (cf. Mt 17:15) ou (b) lugar de punição no julgamento futuro, figurativamente.<sup>131</sup> Este último é o caso da tradução acima. Todavia, também é possível que neste âmbito a palavra *pur* ainda possa ser entendida como uma espécie de força purificadora (conforme o uso de 1 Pe 1:7) ou como sinal da presença divina (At 7:30; Ap 1:14).<sup>132</sup> Neste contexto específico, conforme observamos anteriormente, “o machado está posto à raiz” daquele que não produzir frutos íntegros e incorruptíveis. Estes seriam cortados de modo a serem extirpados definitivamente, isto é, separados da sublime raiz: Yahweh.

Se comparadas as perícopes Mt 3:10 e 5:30/18:8, podemos notar dois paralelos: (a) no uso do verbo *keoptō* e (b) no destino da parte cortada: o fogo. Em 3:10 Mateus afirma que toda árvore cujo fruto não fosse bom teria sua raiz “cortada” e “lançada” ao fogo. Em 5:30/18:8 o autor propôs que se a mão direita ou o pé conduzissem ao pecado, deveriam ser “cortados” e “lançados” à geena. Entre estes versos, portanto,

<sup>129</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 19.18; LIDDELL & SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. Ref. 12407; RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. p.156.

<sup>130</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 2033.

<sup>131</sup> Cf. LOUW & NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Ref. 5599.

<sup>132</sup> Em outra passagem do Novo Testamento, Paulo recomenda: “Então os soldados cortaram (ἀπέκοψαν) as cordas do escaler e deixaram-no cair!” (At 27:32). Para o verbo *apekopsan* (ἀπέκοψαν, conjugado no indicativo aoristo, em terceira pessoa do plural), existem dois prováveis sentidos: (a) cortar fora braços, pernas ou partes de uma pessoa (Mc 9:43) ou cortar cordas (At 27:32); (b) remover testículos masculinos, isto é, castrar, emascular, tornar-se eunuco. O meio termo seria emascular-se, usado sarcasticamente em Gl 5:12: “Que se façam mutilar de uma vez aqueles que vos inquietam!”.<sup>132</sup> Nesta parênese aos Gálatas, Paulo ensinava ao grupo de cristãos na Galácia sobre a circuncisão, a respeito da não obrigatoriedade deste rito que fora prescrito na Lei. Parece que estes cristãos estavam confusos sobre a circuncisão e sobre as práticas de mutilação entre grupos religiosos pagãos. Em ambos os casos, a palavra *apekopsan* significa “cortar”. Entretanto, o uso do termo “cortar” em Atos, simbolicamente, indica deixar algo para trás, algo que na narrativa significava uma espécie de empecilho para que todos tripulantes do navio fossem salvos. Por analogia, poderíamos dizer: uma parte que impedia que todo o corpo fosse salvo.

estabelece-se um paralelo semântico, visto que os versos repetem um importante mitema: uma parte ruim deve ser cortada e lançada ao fogo para destruição, a fim de que o mal seja eliminado e o estado de pureza seja recobrado. Desta forma, todo o corpo se salvaria e seria mantida a integridade desejável por Yahweh.

Novamente, pode-se perceber que Mateus usa o recurso da repetição de mitemas na organização interna de suas narrativas, provavelmente com o fim de reforçar a noção tríade (1) renúncia, (2) tentação e (3) purificação para obtenção da salvação.

Dritter Band salientou que o verbo *keoptō* pode ser empregado no sentido de “bater”, que, em geral, conduz à lembrança de rituais fúnebres, com lamentações, com choros e com cortes e arranhões no corpo em decorrência das batidas. Na língua grega e em algumas outras línguas é comum que os verbos com sentido de “bater” assumam o sentido secundário de “lamentar”, com significado de luto.<sup>133</sup>

Na Bíblia Hebraica a palavra **סָפַד** (*sāpad*) significa gemido ou lamento, tendo vinte e nove ocorrências.<sup>134</sup> Provavelmente a raiz, concebida inicialmente em acádio e em ugarítico, em decorrência de sua passagem pela Síria, teria assumido o significado de bater no peito como sinal de luto. Este sentido pode ser identificado em algumas referências do Antigo Testamento sempre associadas a ritos de lamento por algum morto: “*Chegando a Goren-Atad – está além do Jordão - , aí fizeram uma grande lamentação, e José celebrou por seu pai um luto de sete dias*”, Gn 50:10; “*Eles morrerão de doenças mortais, não serão lamentados nem enterrados (...)*”, Jr 16:4; “*E haverá, naquele dia, vítimas de Yahweh de uma à outra extremidade da terra; eles não serão chorados, nem recolhidos e nem sepultados (...)*”, Jr 25:33; “*Estremecei, ó descuidadas, tremei, vós que estais tão cheias de soberba; despojai-vos, cingi os vossos lombos. Batei no peito, por causa dos campos ridentes, por causa das vinhas carregadas de frutos*”, Is 32:12 (e outras: Gn 23:2; 1Sam 25:1; 1Sam 28:3; 2Sam 1:12; 2Sam 3:31; 2Sam 11:26; Reis 13:29s; Ecl 12:5).

Nestas ocasiões funerárias, todos os que sentiam a perda do falecido vinham compartilhar seu pesar com os membros da família. Este pesar era demonstrado de várias formas: ficando descalços, despindo as roupas, cortando partes do corpo, jejuando, comendo ou batendo em algumas partes do corpo. Algumas destas práticas foram proscritas pelos israelitas em função das associações com rituais pagãos: “*Não fareis incisões no corpo por algum morto e nem fareis nenhuma tatuagem*”, Lv 19:28. Gritos estridentes e gemidos

<sup>133</sup> Cf. KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. NT: 2870.

<sup>134</sup> Cf. HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Illinois: Moody Press of Chicago, 1980. Ref. 1530.0.

altos acompanhavam o luto, que gradualmente passou a ser constituído predominantemente por choros de mulheres que conquistaram o posto de “lamentadoras” (carpideiras) profissionais. Os rituais de lamento se iniciavam logo após a morte do defunto, com cuidados que se estendiam até a tumba e duravam sete dias após o enterro. As práticas de luto foram também utilizadas pelos profetas quando advertiam o povo sobre a proximidade do justo julgamento de Deus. Isaías (32:11s) convocou as mulheres de Judá a fazerem luto em função da iminência do julgamento. Jeremias (4:8) chamou os sacerdotes a fazerem luto para que conduzissem o povo ao arrependimento geral e se entristecessem por seus pecados: “*Por isso, vesti-vos de saco, lamentai-vos e gemei, porque não se afastou de nós, o ardor da ira de Yahweh*”.<sup>135</sup>

Bater e cortar ou ferir-se, portanto, simbolicamente expressavam dor pela perda de algo ou de alguém. Se de um lado mulheres batiam tristemente em seus peitos, com rostos pálidos e cabelos soltos, de outro, homens batiam em si mesmos em reação a dois fortes sentimentos: o remorso e a dor. Tais comportamentos decorrentes da tristeza e do sofrimento explicam o mau trato com partes do próprio corpo, tais como arranhões, sinais de luta e pancadas. Isto ocorre porque:

(1) Em muitas culturas essa prática atenuava a necessidade de derramar sangue. Entre as ações simbólicas de (a) bater, (b) bater em si, (c) lamentar, (d) estar de luto e, finalmente, (e) lamentar por um morto, há certa relação lingüística que indica que o ato de “bater” e promover cortes no corpo exercia apelo visual muito forte no mundo antigo, principalmente, entre culturas orientais. Nestas circunstâncias, é possível admitir que a imagem de automutilação entre judeus se identificasse com ritos sacrificiais pagãos, cuja finalidade principal seria aplacar a fúria de divindades em troca de proteção dos maus espíritos, proteção da casa e satisfação da demanda divina de morte por sangue. Estas necessidades justificam a crença de que o sofrimento deveria ser expresso de modo visível e externo, isto é, no próprio corpo, a fim de que fosse notado pelas divindades. Certamente o uso de *keptō* em Mt 5:30 e 18:8 não indica de forma direta um rito sacrificial. Todavia, não seria possível rejeitar completamente as histórias passadas sobre cultos com sacrifícios e as

---

<sup>135</sup> A lamentação profética ganhou evidência em função da exigência de arrependimento nacional dos pecados e da proximidade do julgamento, assim como em decorrência da promessa da vinda messiânica: “*Naquele dia, será grande a lamentação em Jerusalém, como a lamentação de Adad-Remin, na planície de Meguidon. E a terra se lamentará clã por clã*”, Zc 12:10-11. Também nos salmos pode-se verificar a presença desse gênero: “*A ti, Yahweh, eu gritava, ao meu Deus eu supliquei: Que ganhas com meu sangue, com minha descida à cova? Acaso te louva o pó, anuncia tua verdade? Ouve, Yahweh, tem piedade de mim! Sé o meu socorro, Yahweh! Transforme o meu luto em dança, tiraste o pano grosseiro e me cingiste de alegria*”, Sl 30:9-12

crenças em que demonstrações visíveis de dor expressariam, para as almas de antepassados, o sofrimento por essa perda.

(2) Há amplo sentido de lamento pelos mortos que pode estar relacionado também com antigas culturas do mediterrâneo que cultuavam os mortos em dias especiais com lamentos, prantos e recitações de estrofes. Sabemos que o luto babilônico ostentava pompa e é o mais ilustrativo desse tempo. Os povos entre o Egito e a Babilônia, sírios, israelitas e outros produziram culturas com características muitas vezes semelhantes. O ato de bater no peito (cf. Lc 23:48), no rosto (cf. Ez 6:9s) ou na cabeça (cf. Jr 2:37) não pode ser sempre interpretado em termos de sacrifício. Todavia, também não é possível rejeitar totalmente a noção cúltica que subjaz aos rituais fúnebres. Essas práticas podem ter sido herdadas de antigas crenças em espíritos invisíveis. *Kopetos* (κοπετός), num sentido estrito, também poderia ser entendido como lamentação por mortos e poderia demonstrar sinais de exagero e de violência. Na literatura mateana, é provável que o sentido sacrificial tenha sido requerido como ato de sacrifício em prol da condição de pureza condizente com a santidade de Deus e com o requerido perfil do pretendente a discípulo de Jesus.

(3) Em rituais fúnebres, o lamento era executado de modo ruidoso, com clamores e danças. Provavelmente, tais ritos obedeciam à uma ordem típica: sentar-se no solo do qual o morto havia se originado e para o qual agora retornava, bater no peito e no rosto. Isto era feito algumas vezes entre pausas e, então, formava-se a procissão. Em algumas regiões da Palestina, Síria e Egito, ainda em tempos modernos, mulheres dançam batendo em seus rostos ao ritmo do tamborim. Apesar desta aparente violência, estes gestos compunham o rito fúnebre. A automutilação, os altos clamores, os vários ruídos e outros gestos (cf. Mc 5:38) constituíam a cena de lamentação pelo morto, com intuito de assustar os espíritos maus que poderiam ameaçar a casa do falecido. Como dito, os temas da lamentação poderiam variar entre o pesar dos que ficavam pelos despojados (viúvas e órfãos), pela honra do falecido e em sinal de condolências.<sup>136</sup>

Assim como tais lamentos testemunhavam o amor dos que choravam pelos que morreram, a recomendação de automutilação em Mateus poderia ter como sentido subjacente testemunhar o amor e a dedicação à pregação do reino.

Em Mt. 5:30, Jesus ensinou:

---

<sup>136</sup> Cf. KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. NT: 2870.

e se a tua mão direita te faz pecar, corta-a (*ekkeopsōn*) e lança-a para fora de ti, pois convém perder um dos teus membros e não todo o teu corpo vá para a *geena*.

E em 18:8:

Se a tua mão e o teu pé te escandalizam, corta-os (*ἔκκοψον αὐτὸν*) e atira-os para longe de ti (*βάλε ἀπὸ σοῦ*).

Mateus considera a automutilação ação simbólica e apropriada para expressar a Yahweh o arrependimento pela intenção de pecado. Esta imagem deve ser compreendida a partir do âmbito de ações simbólicas e rituais que contribuíram para a formação do imaginário judaico-cristão. Se interpretada deste modo, a automutilação seria a expressão visível de um corpo dedicado à pureza e à separação. A intenção de cometer adultério, bem como o ato realizado, representava abominações que poluíam e impediam a comunhão entre Israel e Yahweh, entre seguidores de Jesus e Yahweh – empecilhos para a realização da tríade: (1) renúncia, (2) tentação e (3) purificação, cujo objetivo era a salvação.

Portanto, em cortar e lançar fora a parte do corpo que teria fomentado o pecado estaria o significado de eliminar o mal que provocava impureza e contaminava o grupo de ouvintes de Mateus. Neste sentido, o gesto de cortar o membro do corpo que tende para a impureza expressaria remorso e tristeza pelo desvio da norma, pelo desejo impuro no coração. Tanto quanto bater na cabeça ou rasgar as vestes, a ação de cortar parte do corpo representaria um gesto externo e visível do sentimento de dor e de arrependimento pelo comportamento inadequado. Assim, estes versos lembrariam as dramatizações matizadas nos mitos greco-romanos e nas antigas tradições judaicas de ritos fúnebres que Mateus retomou em seu discurso como técnica retórica de convencimento de sua audiência.

Embora não consideremos que a mutilação fosse concebida como ritual entre judeus-cristãos primitivos<sup>137</sup>, a imagem do corpo dilacerado, seja do olho arrancado ou da mão e do pé cortados, poderia ser familiar à autoria-audiência mateana, visto que o grupo aparentemente era constituído de diferentes etnias sob a égide cultural do Império Romano. Os rituais de mistérios helenísticos falam a respeito de deuses-mortais que

---

<sup>137</sup> A noção de “grupos primitivos” que usamos não tem conotação pejorativa. Entendemos que as religiões primitivas são constituídas de complexos simbólicos e esquemas cognitivos abstratos que fazem uso das categorias lógicas do entendimento e que, portanto, denunciam sofisticação e criatividade. Ao contrário da distinção, primitivos (pré-lógicos) e civilizados (desenvolvidos) protagonizada por Lévi-Bhrul, a partir de Lévi-Strauss, em *O pensamento Selvagem*, entendemos que os primitivos executam operações mentais com esquemas cognitivos comuns à toda humanidade. O esquema lógico, contudo, articula o conhecimento por meio de outra lógica que difere da moderna, mas não inferior ou superior. Com M. Douglas, a noção de grupos primitivos também é oposta aos evolucionistas.

ressuscitavam pós-morte. Em alguns destes rituais, a parte central correspondia aos ruidosos lamentos pelos deuses também profundamente apegados à vida, de Perséfone até Dionísio, Adonis até Osíris. Quando estes deuses retornavam à vida, o júbilo e a alegria pelo retorno eram equivalentes aos prantos e aos murmúrios. Isto acontecia, como vimos, no dia da *Hilária*, quando se anunciava a ressurreição de Átis. Este drama era repetido anualmente com lamentos e regozijos que foram atestados no livro de Ezequiel 8:14: “*Conduziu-me então à entrada do portal do Templo de Yabweh, que dá para o norte, e eis ali as mulheres sentadas a chorar por Tamuz (...)*”.<sup>138</sup> Uma referência da Bíblia Hebraica indicando que entre judeus, tais rituais não eram desconhecidos.

Nos rituais dedicados à deusa, os gestos de alegria e de lamentação deveriam ser manifestos com a mesma intensidade pelo devoto que entregava a si mesmo para a divindade. Entre tradições judaicas, os gestos de êxtase também expressavam paixão e eram acompanhados por instrumentos musicais e por cantos fúnebres. A palavra *treneō* (θρηνώ: lamentar, cantar músicas fúnebres) pode ser verificada em Mt 11:17: “*Nós vos tocamos flauta e não dançastes! Entoamos lamentações (ἐθρηνήσαμεν) e não batestes (ἐκόψασθε) no peito*”, seguida de *kepetos* (κοπέτος, οὐ, ὄ). Isto é, bater no peito como sinal de tristeza; como estar de luto, lamentar e chorar. Este uso também é indicado em At 8:2: “*Entretanto, alguns homens piedosos sepultaram Estevão, fazendo grandes lamentações por ele*”. Nestes âmbitos específicos, as citações neotestamentárias não deixam dúvidas quanto ao conjunto comum de referências religiosas e culturais que era partilhado por sistemas de crenças diferentes.

As ações cúlticas refletidas no Novo Testamento não podem ser ignoradas. Tais referências nos permitem elaborar a hipótese de que a audiência mateana estava familiarizada e se identificava com práticas religiosas e gestos cúlticos semelhantes aos atos simbólicos que constituíam os mistérios de Átis: com seus lamentos e júbilos exultantes,

---

<sup>138</sup> A presença da imagem da deusa era forte: a cultura minóica venerava a Grande Deusa Dictyna ou Britomartis, representada com cabelos soltos, tiara e seios a mostra. A imagem da deusa ressoou de diferentes formas entre os povos do Oriente: em Canaã com Astarte e Baal, na Suméria com Inana e Dumuzi, no Egito com Ísis e Osíris e na Babilônia com Ishtar e Tamuz. Cf. QUALLS-CORBETT, Nancy. *A Prostituta Sagrada. A Face Eterna do Feminino*. São Paulo: Paulus, 1990. p. 31. Segundo M. Ottermann, a versão assíria (em acádio) da “Descida de Inana-Istar e Dumuzi-Tamuz ao inferno” foi preservada num tablete da biblioteca de Assurbanipal, em Nínive (reinado de Assurbanipal: 668-627 AEC). “O que determinou ao longo de quase um século as interpretações de todo complexo mitológico acerca de morte e ressurreição de Inana (Istar) e Dumuzi (Tamuz) foi esta versão posterior na qual já foram incorporadas as modificações e reduções mais essenciais no perfil e na interpretação das duas divindades (...). A análise da versão suméria mostra que sua investida contra o Mundo Inferior é, com muito mais probabilidade, uma tentativa de reconquistar esta parte do universo e não uma “morte” no sentido tradicional. Igualmente, sua subida do “mundo dos mortos” e nova tomada de posse de seus domínios terrestres e celestes não é apenas um resgate de um corpo temporariamente doente e enfraquecido, é uma ressurreição” planejada e encaminhada pela própria deusa.” Cf. OTTERMANN, Monika. Morte e Ressurreição na Suméria: A “Descida ao Inferno” de Inana e de Dumuzi e Processos de Posse e Perda de Poderes Divinos e Humanos. In: *Oracula* 2.3 (2006): 7-8. (<http://www.oracula.com.br>).

acompanhados por danças frenéticas e música tocada por flauta. As ações de automutilações, de choros, de lamentos e de batidas no peito podem ter sido evocações da autoria de Mateus, que buscava a identificação dos gentios, mas também dos judeus.<sup>139</sup> As castrações mistericas e o bater no peito (κόπτομαι), típico de rituais fúnebres egípcios, babilônios e judaicos, constituiriam um bom fundo de intertextos capaz de manter a coesão do grupo.

Se na tradição da Bíblia Hebraica atos de impureza poderiam ser corrigidos com a morte por apedrejamento ou por outros castigos, no mundo greco-romano as castrações e rituais de purificação envolvendo a mutilação de partes do corpo eram práticas expressamente secretas e restritas apenas aos iniciados nas religiões mistericas. O que havia de comum entre tais gestos e ações cúlticas, em um ou outro sistema religioso, era o objetivo de purificação e separação para dedicação às divindades, sejam elas greco-romanas ou judaicas. Por mais fechada que a audiência mateana tenha sido, sabemos por meio das fontes que o contanto com diversas etnias e tradições culturais era inevitável, uma vez que estavam sob o domínio imperial romano. Portanto, a ênfase na tradição e na preservação da Lei deve ser interpretada como apelo ao grupo para que não se misturassem com “os de fora”. Na realidade, isto era o que provavelmente estava ocorrendo a despeito das orientações rígidas dos judeus zelosos da Lei.

### 3.4. Mateus 19:9-12

O capítulo 19 de Mateus se insere no que convencionamos chamar de bloco de “preparação dos discípulos e ministério público”, no grupo de capítulos que reúne polêmicas entre Jesus e as lideranças sobre a Lei. Nesta seqüência ocorreram situações de enfrentamento de Jesus e seus seguidores e lideranças religiosas constituídas por fariseus, saduceus e outros. Os partidos polemizaram sobre a interpretação da Torá feita por Jesus e acerca do modo de conduta que propôs aos seus discípulos (cap. 16—23). A partir do capítulo 19, Jesus deixou a Galiléia (cf. 4:17) e seguiu rumo à Judéia e, posteriormente, Jerusalém (21:1). De acordo com o argumento de Carter, os capítulos 19 e 20 estão vinculados coerentemente pela especial atenção concedida aos assuntos relacionados à

---

<sup>139</sup> Cf. *Aristófanes Lys.*, 396 e *Luc. Syr. Dea*, 6; “Mourning in the cultus” In: KITTEL & FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*. Ref. NT: 2870.

família.<sup>140</sup> Esta discussão fora empreendida por Aristóteles (*Política* 1.2.1-2), por Sêneca (no estoicismo)<sup>141</sup> e por judeus helenizados (em Pseudo-Focílides), entre outros. De modo geral, estes autores discutiram as relações familiares e suas dimensões: marido-esposa; pai-filho; senhor-escravo. Em todos estes níveis, a figura do homem predominava: era dele a tarefa de prover riqueza e proteção para a família. As relações eram marcadas por diferenciações severas de gênero e cabia ao homem representar a família diante da sociedade e controlar esposa e filhos.<sup>142</sup> Nesta conjuntura hierárquica e patriarcal é provável que algumas famílias tenham desenvolvido formas peculiares de sobrevivência. No entanto, escritos como o de Mateus indicam que o modelo hierárquico e patriarcal deve ter sido avidamente defendido.

Neste sentido, consideramos que os capítulos 19-20 delineiam o quadro de relações sociais que subjazia à Antioquia do I século EC, por volta da década de 90. As informações contidas nestas narrativas sugerem indícios do padrão doméstico e das relações entre homem-mulher (19:3-12), pai-filho (19:13-15) e senhor-escravo (20:17-28) típicas do período. Além disso, também fornecem informações acerca da obtenção de riquezas (19:16-30) e da administração de tais bens materiais (20:1-6). Juntamente com outros trechos neotestamentários, estes dois capítulos são importantes demonstrações de grupos opositores às distinções de gênero, políticas e morais entre homens, escravos, mulheres e crianças. Esta crítica relutante à estrutura hierárquica e patriarcal teria contribuído para fazer a interpretação cristã da Lei conhecida como igualitária (cf. 19:3-12, 13-15, 16-30; 20: 1-16, 17-28, 29-34). Segundo Carter:

Os discípulos vivem uma existência marginal, como participantes da sociedade, contudo como estranhos, contra os valores sociais dominantes. As suas famílias resistem a padrões hierárquicos e patriarcais e encarnam o império de Deus em estruturas mais igualitárias.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> CARTER, Warren. Households and Discipleship: A Study of Matthew 19-20. In: *Journal Study of the New Testament* (Suplemento) 103 (1994): 15-28.

<sup>141</sup> De acordo com a tradição cultural romana, a mulher ocupava condição social inferior e a ela cabiam a reprodução e a administração doméstica. Sêneca com seu racionalismo acentuou essa percepção, visto que pretendia dissipar toda sensibilidade humana e “naturalmente” a mulher primava pelo “coração sensível”. Para os estóicos, isso era a representação do néscio, logo, algo inferior. Sêneca denominou a mulher *imprudens animal* em *Diálogos*, II. Cf. ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O Estoicismo Romano. Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 27.

<sup>142</sup> Cf. LERNER, G. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1986. p. 239.

<sup>143</sup> Cf. CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens*. São Paulo: Paulus, 2002. p.474. Em nota de rodapé, o autor relaciona escritos antigos nos quais estão em evidência condenações de grupos religiosos à práticas celtas como as de Dionísio e Ísis. Segundo estes escritos, tais práticas destoavam da dominação masculina rígida sobre mulheres e encorajavam condições

Assim, se o material de Mateus representava uma espécie de subversão ao modelo da época, conforme Carter assegura, este ponto de vista teria rendido várias reações entre as elites que governavam, entre os partidos religiosos e, principalmente, entre os próprios adeptos e pretendentes ao movimento cristão. Naquele período, eram comuns as tradições que dedicavam espaço à vida familiar e em que se apresentavam percepções severas quanto à função social do homem e papéis que deviam desempenhar. Em *As Sentenças de Pseudo-Focílides*<sup>144</sup> se lê:

<sup>207</sup> Não seja severo com seus filhos, mas seja gentil

<sup>208</sup> E se seu filho ofendê-lo, deixe a mãe bater em seu filho até corrigi-lo,

<sup>209</sup> ou então, os anciões da família ou os chefes do povo.

<sup>210</sup> Se a criança é um menino, não deixe crescer cabelo sobre sua cabeça.

<sup>211</sup> Os cabelos longos não são adequados para meninos, mas para mulheres voluptuosas.

Escritos do judaísmo-helenista como Pseudo-Focílides ou a *Guerra Judaica* (7.302) de Josefo<sup>145</sup> atestam a importância dos códigos de honra e vergonha que regulavam o comportamento das sociedades mediterrâneas antigas e traçavam parâmetros para as relações sociais entre famílias, clãs e os demais grupos. Por meio de discursos em que esses valores eram confirmados, os homens daquela época asseguravam seu *status* social e disputavam poder de acordo com o conhecimento que detinham acerca da tradição e sua observância.

Os versos iniciais da perícopre Mt 19 exemplificam claramente certa disputa verbal e pública que se dava entre homens nas sociedades regidas por códigos de honra e vergonha. Os participantes de embates como este se esmeravam em fazer uso hábil da tradição e procuravam demonstrar destreza nas citações ao longo do debate. Isto pode ser verificado nos versos 3–9, quando Jesus foi interpelado por fariseus acerca do tema divórcio. É necessário lembrar que em âmbitos como este os casamentos eram previamente arranjados pelas famílias, que cediam seus filhos e suas filhas. Especialmente em sociedades mediterrâneas do I século, tais casamentos representavam a fusão da honra entre as famílias e este vínculo era “empreendido com vistas às específicas preocupações políticas e/ou econômicas” das famílias e dos clãs. Quando um casamento se dissolvia, a situação da família da noiva era delicada, pois teria que retomar a busca por arranjos de casamento. O divórcio conferia condição desagradável para a noiva e, conseqüentemente, para a família.

---

sociais iguais entre homens e mulheres. Portanto, deveriam ser pesadamente controladas sob a égide da razão masculina (Diodora da Sicília, *História* 1.27.1-2; Heródoto 2.35, entre outros).

<sup>144</sup> Tradução própria, de acordo com: CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. p. 581.

<sup>145</sup> Em que Josefo assinala a preocupação de Herodes com as intenções políticas de Cleópatra.

Os versos 1–2 encerram o discurso do capítulo 18, fim evidenciado no uso da frase “*Quando Jesus terminou essas palavras*”, uma espécie de fórmula empregada em outros trechos mateanos (cf. 7:28; 11:1; 13:53) para indicar o fechamento de um episódio. De modo geral, Mt 19:1-12 (Mc 10:1-12) é uma perícope de caráter instrutivo classificada como *créia* ou *apotegma*.<sup>146</sup> Esta caracterização é apropriada para a narrativa, visto que na região da Judéia Jesus falou aos discípulos, às multidões e aos grupos particulares com os quais disputava autoridade (vv.2–3).<sup>147</sup>

As instruções concernentes à família e, em especial, à estrutura hierárquica tradicional da época foram inseridas na pergunta farisaica: “*É lícito repudiar a própria mulher por qualquer motivo que seja?*”. À qual Jesus responde: “*Não lestes que desde o princípio o Criador os fez homem e mulher? (...) Por isso o homem deixará pai e mãe e se unirá a sua mulher e serão uma só carne? De modo que já não são dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, o homem não deve separar.*” (vv. 4–6). Esta *créia* com caráter de *gnome* tinha como enunciado geral a Criação e a relação hierárquica entre homem-mulher. Esta ordem assumia valor de lei e fundava o paradigma social da época da submissão feminina ao homem. Trata-se de uma exortação – ou sentença admonitória – com caráter moral típico das parêneses, conforme enunciado na análise de Mateus e nos macarismos. Curiosamente, Mt 19:6 “*não separe o homem o que Deus uniu*”, assemelha-se, quanto à estrutura e conteúdo, ao texto de At 10:15: “*não chames impuro o que Deus declarou puro*”.<sup>148</sup> As *gnomes* possuíam utilidade prática e serviam, tanto para as *créias* quanto para as parêneses, como elemento de ligação aos evangelhos e as cartas neotestamentárias. O uso mateano deste recurso discursivo é emblemático, se considerado o argumento de Berger:

Por causa da ampla divulgação das *gnomes* e da proximidade (...) entre a forma oral e a forma escrita, segue-se a partir do estudo da *gnomologia* uma nova perspectiva para a avaliação do lugar do NT na história das religiões. (...) Fica claro que neste campo da moral cotidiana não havia problemas de simbiose entre o cristianismo e o “paganismo”. Não houve, pois, nem no judaísmo nem no cristianismo qualquer necessidade de modificar substancialmente

<sup>146</sup> As *créias* se assemelhavam a ditos de sabedoria gregos de caráter retórico e persuasivo. No contexto neotestamentário, eram construções narrativas com o objetivo de promover princípios norteadores para a conduta dos seguidores de Jesus. As *gnomes* eram coleções de sentenças usadas na educação de jovens com objetivo de fundamentar valores morais. O uso destas coleções visava ao estabelecimento de padrões para conduta moral, social, religiosa e familiar. Cf. KLOPPENBORG, John S. *The Formation of Q*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. p. 290.

<sup>147</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 77.

<sup>148</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. pp.106 e 111.

esta gnomologia. Ela foi antes adotada, formando parte importante dos escritos neotestamentários.<sup>149</sup>

A incorporação das gnomes e das créias nos escritos neotestamentários, no entanto, não relega o apego e o respeito à Tora às margens dos evangelhos ou das cartas neotestamentárias. Ao contrário, Mt 19:4-8 (Mc 10:1-11), assim como Mt 7:1ss, combinou exortação com repreensão antes da nova instrução. Esta combinação teve a intenção de reforçar a admonição e, para tanto, não se furtou de citar a tradição: “*Não lestes que desde o princípio o Criador os fez homem e mulher*” (v.4). Em 19:6, Jesus falou a respeito do casamento e que o considerava união de dois em “uma só carne”. Decorre desta assertiva que a concepção de Jesus sobre a união de duas pessoas em casamento é semelhante ao relacionamento de sangue entre pai-filho e mãe-filho, isto é, não pode ser dissolvido. Assim, somente Deus poderia legislar sobre o casamento. Malina ressalta que em sociedades antigas do Mediterrâneo em que os casamentos eram predominantemente arranjados, a escolha dos parceiros de casamento era feita segundo a obediência aos pais e de acordo com as necessidades da família. Por isso, as escolhas dos pais e da família eram prontamente interpretadas como vontade de Deus.<sup>150</sup>

A repreensão antecede, portanto, ao novo ensinamento de Jesus. À objeção farisaica: “*Por que, então, Moisés ordenou que se desse carta de divórcio e depois se repudiasse?*” (v.7), Jesus respondeu em tom de repreensão: “*Moisés, por causa da dureza dos vossos corações, vos permitiu repudiar vossas mulheres, mas desde o princípio não era assim.*” (v.8). Assim sendo, em função da “dureza dos corações” dos homens, Moisés teria prescindido de um ensinamento expresso de Deus: uma proibição normativa. Neste trecho, Mateus delimitou o problema e o contrastou à exortação de Jesus para não repudiar a mulher, exceto em caso de adultério.<sup>151</sup>

A seguir, procederemos à tradução e análise dos campos semânticos da perícopete Mateus 19:9-12:

<sup>149</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. pp. 145-146.

<sup>150</sup> MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. p. 121.

<sup>151</sup> Cf. BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*. pp. 178-179.

*Texto grego**Tradução própria*

<sup>9</sup> λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται.

<sup>9</sup> E disse-lhes: aquele que despedir a sua mulher, não baseado em fornicação, e desposar outra, comete adultério.

<sup>10</sup> Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ]: εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι.

<sup>10</sup> Os discípulos responderam-lhe: se é desta forma a situação do homem com a mulher, não ganha [nada] em se casar.

<sup>11</sup> ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς: οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον [τουτοῦ] ἀλλ' οἷς δέδοται.

<sup>11</sup> E lhes disse: nem todos aceitam estas palavras, mas somente aqueles a quem é dado.

<sup>12</sup> εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω.

<sup>12</sup> Certamente existem eunucos os quais desta forma nasceram do ventre materno, e de fato existem eunucos que foram feitos eunucos pelos homens, e existem eunucos os quais se castraram a si mesmos por causa do Reino dos céus. Quem pode compreender, compreenda!

### 3.4.1 *Eunucos por causa do Reino dos Céus*

Hester problematizou a interpretação de Mt 19:12 a respeito do celibato eunuco. Para tanto, reconstruiu o quadro de referências sobre gênero sexual na história antiga e desconstruiu a leitura tradicional de masculinidade e heterossexualidade deste verso. As recepções deste dito, das práticas religiosas antigas e do cristianismo antigo entendem o chamado para ser eunuco como ato literal de devoção religiosa com profundas conseqüências sociais e de gênero. Embora o eunuco fosse percebido como benevolente celibatário, não poderia ser considerado moralmente casto. Antes, tratava-se de uma espécie “monstruosa” de ser, cuja habilidade era transitar entre os gêneros e tomar para si propriedades masculinas e femininas. Somente muitos séculos depois, sob a direção de bispos aristocráticos, é que o eunuco foi transformado em símbolo de superioridade e de ascese masculina. Este significado contribuiu para reforçar o paradigma binário e heterossexual.<sup>152</sup> Hester discutiu as atuais políticas das igrejas no recebimento ou não de homossexuais. Para tanto, recorreu à história e ao exame da palavra eunuco para verificar de que forma os exegetas têm interpretado essa figura humana castrada ao longo da história.

Nesta pesquisa, entretanto, o exame da história traditiva do termo eunuco se assenta em outras bases. O que para nós interessa é a relação do *logia* Mt 19:12 com os temas casamento, adultério e divórcio. Assim, verificamos que com freqüência este *logia* é

<sup>152</sup> Cf. HESTER, J. David. Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. In: *Journal for the Study of the New Testament* 28.1 (2005): 14-15.

situado no contexto particular de suposições sobre sexualidade. Pesquisadores sugerem que este verso teria sido concebido em resposta ao comentário irônico a que Jesus e seus discípulos teriam sido submetidos por não serem casados.<sup>153</sup> De forma sarcástica, os comentários (de fariseus ou de seus contemporâneos) se referiam ao fato de Jesus e seu grupo não terem contraído matrimônio e os comparavam à figura do eunuco. Além dos ataques anteriores (Mc 2:18 sobre jejum; Mc 2:23 sobre o Sabbath; Mc 7:5 sobre a violação dos rituais de pureza com respeito à comida; Mt 11:9 sobre a glotonaria e bebedeira; Jo 8:48 sobre samaritanos e possessões demoníacas), a ironia era uma acusação a Jesus e seus discípulos por não se conformarem às expectativas sociais de casamento e produção de filhos da sociedade judaica. Em decorrência desta crítica, Jesus teria respondido se referindo aos eunucos, teoricamente incapazes de contrair casamento, pelo contraste desta inabilidade com o compromisso de renunciar ao casamento “por causa do Reino dos Céus”. Deste modo, o sarcasmo e o insulto teriam sido transformados em algo para ser admirado.

Sob outro ponto de vista, este dito poderia ser lido e interpretado como extensão do ensino sobre divórcio. Neste contexto, o ensino seria instrução para compromisso celibatário que pode ou não ser apropriado por alguns crentes. Deste ponto derivam algumas interpretações: (1) o dito serve como chamada para a renúncia do casamento após divórcio (espécie de consagração de virgindade)<sup>154</sup>; (2) o dito serve como chamada àquele que reconhece o celibato como alternativa ao casamento que conduz ao Reino dos Céus<sup>155</sup>; (3) o dito serve como símbolo da crítica e rejeição ao sistema familiar (de parentesco) e de casamento.<sup>156</sup>

Por trás destas interpretações, entretanto, destaca-se uma única ênfase: o ponto de vista segundo o qual o eunuco personifica a condição especial de alguém que recusa as

---

<sup>153</sup> LUZ, Ulrich. *Matthew 8-20*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. (Hermeneia); MOLONEY, F. Matthew 19,3-12 and Celibacy. A Redactional and Form Critical Study. In: *Journal for the Study of the New Testament* 2 (1979): 42-60; PERDUE, L. The Wisdom Sayings of Jesus. In: *Forum* 2.3f (1986): 3-35; TRAUTMAN, D. *The Eunuch Logion of Matthew 19: 12. Historical and Exegetical Dimensions as Related to Celibacy*. DST Dissertation. Rome: Catholic Book Agency, 1966.

<sup>154</sup> QUESNELL, Q. Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven (Mt 19:12). In: *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968): 335-58; DONOVAN, M. *The Vicarious Power of the Church over the Marriage Bond*. Rome: Catholic Book Agency, 1972. pp. 16-48; HETH, W. Matthew's 'Eunuch Saying' (19:12) and its Relationship to Paul's Teaching on Singleness in 1 Corinthians 7. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1987; DAVIES, M. *Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. pp. 131-33. Moloney argumenta que 19:3-12 era dirigida especificamente aos gentios convertidos divorciados de suas esposas não-crentes.

<sup>155</sup> SCHWEIZER, E. *The Good News According to Matthew*. Atlanta: John Knox Press, 1975. pp. 383-84; MORRIS, L. *The Gospel According to Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. pp. 484-86; PATTE, D. *The Gospel According to Matthew*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. pp. 266-68; KODELL, J. The Celibacy Logion in Matthew 19:12. In: *Biblical Theology Bulletin* 8 (1978): 19-23; FRANCE, R. *Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. pp. 279-83.

<sup>156</sup> Cf. HESTER, Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. p. 16.

famigeradas práticas sexuais como se a incapacidade física de procriação significasse incapacidade para sexo. Decorre disto que os chamados a tornarem-se “eunucos por causa do Reino dos Céus” rejeitam sexo e procriação. Para alguns comentadores, seria sobre esta incapacidade que trataria o ensino de Jesus em Mt 19:12. Entretanto, ser fisiologicamente incapaz de procriar e ser fisicamente incapaz de ter desempenho sexual são matérias diferentes. A base sobre a qual estes assuntos são igualados tem como pressuposto certa ideologia que estabelece a procriação como propósito e função do sexo. Hester sugere que a moderna interpretação deste verso está condicionada pela perspectiva imperativa do heterossexualismo, que define o indivíduo em termos das relações que ele ou ela tem com indivíduos do sexo oposto e também em termos de performances sexuais específicas.<sup>157</sup> A partir desta perspectiva, já que o eunuco não pode penetrar uma mulher e, conseqüentemente, não pode produzir uma criança, não poderia ter sexo.

Esta interpretação é razoável e possui profundas raízes históricas na recepção deste dito. Todavia, esta análise está ancorada em suposições ideológicas (modernas) sobre sexo e sexualidade que podem ser refutadas pelo simples fato de que eunucos não eram celibatários. Possivelmente, sequer eram vistos como castos, pois eram caracterizados pelas performances sexuais proficientes tanto com homens quanto com mulheres.<sup>158</sup>

### 3.4.2 *Os eunucos e a sexualidade*

Documentos antigos dão conta de que o eunuco exercia papel de intermediário entre corte e público, império e aristocracia, reino público masculino e reino feminino, instituições políticas e suas aliadas instituições religiosas. Mesmo como figuras políticas poderosas ou temíveis, eram menosprezados e vistos como moralmente questionáveis em função de sua condição de gênero-sexual. De acordo com Heródoto, *Historias* 8.105-106, certo eunuco chamado Hermotimus possuía uma posição ambivalente na corte. A ascensão do eunuco poderia ter ocorrido em função de sua castração, que lhe permitiu entrada na corte e oportunidade de adquirir poder e prestígio. Por outro lado, sua castração era fonte

---

<sup>157</sup> Isto é, somente o ato de penetração de um pênis na vagina de uma mulher poderia ser classificado como sexo.

<sup>158</sup> Cf. HESTER, Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. p. 17-19.

de grande consternação, tanto que, quando pôde, vingou-se do comerciante de escravos que o havia mutilado, castrando-o e forçando-o a castrar seus quatro filhos.<sup>159</sup>

Considerando que a economia do mundo antigo era falocêntrica, ser homem era personificar virtude. Em particular, ser homem procriador significava exercer domínio típico da masculinidade e personificar a força moral necessária para manter a honra. Portanto, o pênis e os testículos configuravam condição *sine que non* da moralidade e da virtude. Aqueles que não correspondiam a este padrão “natural” sofriam de moral débil e eram incapazes de ostentar comportamento virtuoso. Da mesma forma, aqueles que eram penetrados, mesmo homens, eram considerados moralmente fracos e socialmente inferiores. Em conseqüência disto, os eunucos eram classificados como débeis moralmente e indivíduos inferiores porque haviam perdido a masculinidade. Nos escritos antigos em que se identificam referências de louvor aos eunucos, tais referências exaltavam a vontade desses personagens de se entregarem ao martírio.<sup>160</sup>

De certo modo, por terem perdido na castração o órgão que legitimava a noção de gênero masculino, os eunucos representavam ameaça ao falocentrismo dominante.<sup>161</sup> Nesta época, se os homens praticassem certos atos em excesso, como tomar banho, comer comidas proibidas, praticar muito sexo, vestir roupas erradas ou mesmo optar pelo divertimento ao invés de executar as tarefas masculinas, poderiam ter ameaçado o seu potencial de virilidade.<sup>162</sup> Por esta razão, era fundamental que os homens criassem certos padrões de comportamento que os auxiliassem a definir claramente a identidade masculina. Assim, ser eunuco correspondia ao pior pesadelo do homem antigo. O eunuco representava passividade e submissão no desempenho sexual requeridas apenas das mulheres e dos escravos. Mas, ao contrário das mulheres, o eunuco não poderia sequer dar à luz e tampouco amamentar. Representava uma espécie de formação monstruosa, confusa e não classificada segundo os parâmetros heterossexuais binários: “um eunuco era nem

<sup>159</sup> Outros escritos antigos também atestam a existência comum de eunucos dentre os membros da corte: Fílon, *Special Laws* 1.324-25; 3.37-42; Flávio Josefo, *Jewish Antiquities* 4.292 (4.8.40) e 16.8.1. O próprio Josefo admitiu ter posse de um eunuco como tutor de seu filho (*The Life* 429), o que certamente indica que, a depender das funções de cada eunuco, requerer-se-ia maior ou menor grau de instrução deste personagem.

<sup>160</sup> Cf. Eusébio, *Church History* 8.1.3-4, 8.6.5; Políbio, *History* 22.22.1.

<sup>161</sup> O falo era tão determinante que tratados de medicina antigos propunham que o falo do homem era externo em função dos níveis de calor e de umidade, por causa da interação do esperma do homem na mulher e em decorrência da posição fetal dentro do útero feminino. A mulher também teria um falo, mas interno. Assim, tanto homem quanto mulher teriam falo, testículos e espermas. Nesta teoria, os fatores de diferença eram estabelecidos a partir dos níveis de calor e de umidade. Cf. Galen, *On Semen* 1.7 e 2.5.41-51; Hipócrates, *On Airs, Waters and Places* 21.

<sup>162</sup> Cf. ROUELLE, Aline. *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*. Oxford: Basil Blackwell, 1988. pp. 5-23.

homem nem mulher, mas alguma coisa composta, híbrida e monstruosa, estranha à natureza humana”.<sup>163</sup>

O mundo antigo conhecia duas categorias de eunucos: os nascidos e os feitos eunucos. Com respeito à castração pré-adolescente, a mutilação era feita tendo em vista a descaracterização fisiológica do menino, isto é, com objetivo de refrear o crescimento da barba no rosto, enfraquecer a estrutura física, controlar a estatura, tornar a voz caracteristicamente feminina. A castração após adolescência, por outro lado, não propiciava essa caracterização. O homem castrado provavelmente já teria assumido aspecto físico masculino e isso dificultava a identificação como eunuco. Esta ambivalência particular do eunuco provocava a inquietude masculina, assim como a suspeita com respeito à sua moralidade.

Como dissemos, “o eunuco era objeto de desprezo e de má sorte”, figura sempre suspeita e transgressor dos limites binários de gênero. Em face deste breve elenco de informações, parece estranho que o eunuco mencionado por Mateus tenha sido interpretado pela exegese como simples símbolo de castidade e celibato, ou como “imagem psicológica” de nivelamento entre homens e mulheres conforme a ideologia de cristianismo igualitário.<sup>164</sup> Como visto, os eunucos não eram considerados castos, tampouco celibatários. Ao contrário, eram seres amplamente sexuais.

### 3.4.3 *Mateus 19:12. Opção ou obrigação?*

O dito de Mt 19:12 foi pronunciado no âmbito de uma série de instruções éticas de Jesus aos seus discípulos. A instrução decorreu da controvérsia entre Jesus e os Fariseus sobre casamento e divórcio (19:3-6). Jesus intensificou o ensino que proibia o segundo casamento e o divórcio (vv.7-9). Aparentemente contrariados, os discípulos reagiram à instrução, considerando ser melhor não contrair matrimônio, já que estariam sujeitos às mulheres (v.10). No verso seguinte, Jesus parece ter admitido a dureza desta instrução (v.11) e propôs a ilustração do eunuco como exemplo de continência após o divórcio ou, talvez, como exemplo de alguém que rejeitou completamente o casamento com vistas à procriação. Na seqüência, Jesus falou acerca das crianças como paradigmas de pureza para obtenção do Reino (19:13-15).

<sup>163</sup> Cf. Luciano de Samosata, *The Eunuch*.

<sup>164</sup> Cf. CUNHA, *Por Causa do Reino dos Céus. Uma leitura de gênero de Mateus 19,1-12 e 5:27-32*. pp. 12-13.

Hester sugeriu que neste *logia* a rubrica de Mateus estava sobre os temas casamento e sistema familiar.<sup>165</sup> Em lados opostos, como que em contraste, estão o eunuco (homem que não procria) e a família, símbolo de continuidade. A escolha de se fazer eunuco por causa do Reino tinha implicações diretas sobre casamento, constituição familiar e continuidade da linhagem. A inserção deste dito na narrativa não está clara. Dada a exclusividade da redação mateana, isso dificulta a análise quanto à recepção e impacto deste ensino junto à comunidade. É possível que o dito sobre o eunuco tenha sido inserido como estratégia da autoria em razão de alguma necessidade particular da comunidade. Podemos afirmar que esta figura não era desconhecida do grupo e que sua conversão, bem como inserção em grupos cristãos do período, provavelmente não seja uma lucubração vaga.

Há duas classificações para eunucos (סָרִיס, *sārîs*) no material bíblico (Cf. Je 41.16; 2 Re 24:15 e outros):<sup>166</sup> uma diz respeito ao grupo de funcionários civis ligados ao serviço real e que aparecem servindo a Jezebel e, posteriormente, a Jeú (2 Re 9:3037).<sup>167</sup> O segundo grupo não estava ligado à rainha, mas era constituído por oficiais da corte. Embora seja mais difícil identificá-los como eunucos, o termo usado para se referir a eles não exclui a possibilidade de serem eunucos oficiais da corte. Em Isaías 56, o mesmo termo (סָרִיס, *sārîs*) é usado para se referir ao eunuco. Nesta profecia, o verso de Isaías propunha ao eunuco não se considerar “árvore seca”, pois se guardasse a Lei, o sábado e a aliança, e seguisse a vontade de Yahweh: “*Hei de dar-lhes, na minha casa e dentro dos meus muros, um monumento e um nome mais precioso do que teriam com filhos e filhas; hei de dar-lhes um nome eterno que não será extirpado*”, (v.5). Além da aparição do eunuco, a promessa de Isaías evidencia a importância da procriação naquele contexto cultural, bem como coloca em destaque a específica função do sexo de dar continuidade às linhagens. *Sārîs* também foi empregado no livro de Éster (1:10, 12, 15; 14-15, 21; 4:4-5; 6:2, 14; 7:9) para se referir a sete eunucos que serviam ao rei Assuero e à rainha Vasti. Por causa de sua insubmissão, Vasti foi substituída por Éster, que foi escolhida dentre um harém de virgens protegidas por Egeu, “*eunuco do rei, guarda das mulheres*” (2:3).<sup>168</sup>

<sup>165</sup> Cf. HESTER, Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. p. 25.

<sup>166</sup> Cf. Je 29:2; 34:19; 38:7; 41:16; 52:25. Especialmente 41.16 em que os eunucos são classificados segundo uma categoria diferente, nem homem, nem mulher.

<sup>167</sup> Cf. YAMAUCHI, E. Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch? In: ZAW 92/1 (1980): 132-42 (especialmente 135-36).

<sup>168</sup> Cf. TADMOR, H. Was the Biblical *saris* a Eunuch? In: ZEVIT, Z.; GITIN, S. & Sokoloff, M. (eds.). *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995. pp. 317-25, especialmente páginas 321 e 322, que asseguram que a LXX traduz *saris* 28 vezes com a palavra εὐνοῦχοις.

Ainda com relação ao segundo grupo, sabe-se que no período do reino dividido havia grande preocupação com relação à santidade e às funções religiosas específicas que exigiam esta condição: קָדָשׁ (*qādash*), קִדְשׁ (*qedesh*).<sup>169</sup> No uso destes termos, muitas vezes se verificava a associação com prostituição de mulheres e de homens: זָנָה (*zānā*) e כָּלֵב (*keleb*, cão), conforme Dt 23:19: “Não trarás a casa de Yabweh teu deus o salário de uma prostituta, nem o pagamento de um ‘cão’ por algum voto, porque ambos são abomináveis a Yabweh teu Deus”. O uso de זָנָה (*zānā*) estava associado basicamente ao ato de cometer intercurso sexual ilícito. Este verbo era usado em sentido literal e simbólico. Neste último caso, o verbo era conexo à proibição de relacionamento de uma nação, em especial Israel, com outras nações e seus deuses estrangeiros. O sentido literal, por outro lado, vinculava-se à prática de intercurso heterossexual ilícito e se referia regularmente à mulher. Apenas duas vezes se referiu ao homem (Ex 34:16; Nm 25:1). A forma do particípio era usada para designar prostituta (Gn 34:31) que recebia dinheiro como pagamento (Dt 23:19), possuía marcas que a identificam (Gn 38:15; Pv 7:10; Jr 3:3), como casa (Jr 5:7), e devia ser evitada (Pv 23:27). Raabe, a prostituta que recebeu espias enviados por Josué, foi designada por este termo (Js 2 e 6).<sup>170</sup>

De todo modo, a prostituição descrita em Dt 23:17-18 era considerada abominação. Talvez por esta razão – a presença de sacerdotes eunucos em Judá com funções dentro do Templo e a adoração de Asherah – a redação deuteronomica tenha sido desenvolvida com retórica agressiva. Assim como ilustram outras passagens (Dt 21:20; 23:1), o mal e a abominação não deveriam ser tolerados, mas excluídos da assembléia, a fim de que não houvesse contaminação. Por trás dessa atitude negativa em relação ao eunuco há o medo inspirado na ameaça que representa um gênero sexual ambivalente: “Não te deitarás com um homem como se deita com uma mulher. É uma abominação” e “O homem que se deita com outro homem como se fosse uma mulher, ambos cometeram uma abominação, deverão morrer, e o seu sangue cairá sobre eles”, Lv 18:22 e 20:13. De acordo com o quadro de referências culturais do mundo antigo, deitar-se com outro homem significava a perda do prestígio e da masculinidade em decorrência do ato “não-natural” de um homem portar-se segundo os modos de uma mulher. Isto configurava transgressão às expectativas vinculadas ao gênero masculino. É desta forma que comentários antigos interpretaram as perícopes Dt 18:22,

<sup>169</sup> BIRD, P. The End of the Male Cult Prostitute. A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew *qadesh/qedeshim*. In: EMERTON, J. (ed.) *Supplements to Vetus Testamentum* LXVI. Leiden: E. J. Brill, 1997. pp. 37-80; NISSINEN, M. *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. pp. 28-36.

<sup>170</sup> Cf. HARRIS, ARCHER JR. & WALTKE, *Theological Wordbook of the Old Testament*. Ref. 0563.0 (*zānā*) e Ref. 0981.0 e 981a (*keleb*)

20:13 e 23:1. Isto é, o tema do eunuco foi ligado à perda de prestígio e de identidade e associado às proibições do Levítico que se opunham à presença de castrados e de homens homossexuais no Templo.<sup>171</sup> Conforme informa a carta paulina aos romanos em 1:24-32, estas situações também ocorriam entre homens cristãos no contexto imperial romano.

Para os acadêmicos que estudaram o Jesus Histórico,<sup>172</sup> o *logia* de Mt 19:12 é uma autêntica declaração de Jesus de Nazaré que a redação mateana preservou com o objetivo de amenizar a recepção interpretativa desta declaração a favor do chamado mateano para o discipulado radical. Diante destas informações, a pergunta que se faz é: qual teria sido a recepção da audiência para o ensino sobre “eunuco por causa do reino”? Que expectativas sociais, culturais e religiosas da comunidade subjaziam à inserção deste dito na perícopes dada pela autoria?

A resposta para esta pergunta pode estar relacionada ao contexto próximo de práticas religiosas mediterrâneas que concediam referências de rituais de castração às comunidades cristãs vizinhas.<sup>173</sup>

#### 3.4.4 *A herança do Oriente e as “manobras” hermenêuticas*

Ao contrário do que os intérpretes modernos asseguram, a hipótese de que rituais envolvendo castração foram desenvolvidos tanto nas comunidades do Oriente quanto nas comunidades do Ocidente não é completamente descabida. As influências culturais advindas de regiões como Frígia, cerca de duzentos anos antes da Era Comum, propiciaram um profícuo quadro de referências que atravessou o domínio político e cultural romano até os dias do cristianismo. Neste período, os participantes não eram limitados por designações como movimento “heterodoxo” ou movimento “gnóstico”. Isto, porém, não implica dizer que práticas de castrações eram bem vistas entre todas as comunidades, tampouco realizadas entre cristãos, tal qual nos rituais de mistério,

<sup>171</sup> Esta informação também é transmitida por Filon, que escreve “eles desmentiram seu sexo e estão afetados com comportamentos efeminados, eles depreciaram a natureza corrente e se violaram assumindo as paixões e as formas externas de licenciosidade da mulher”. Cf. *Special Laws* 1.324-325. O escritor ainda descreve os afeminados como seres híbridos. Cf. *Special Laws* 3.37-42 (tradução própria do inglês).

<sup>172</sup> Cf. FUNK, R.; HOOVER, R. (eds.). *The Five Gospels*. Sonoma: Polebridge Press, 1993. pp. 220-21. (The Jesus Seminar).

<sup>173</sup> Esta hipótese é compartilhada por pesquisadores como GOOD, D. *Eunuchs in the Matthean Community*. In: Apresentação concedida no seminário *Neither Woman nor Man. Eunuchs in Antiquity and Beyond*. Conferência realizada na Cardiff University (1999), conforme HESTER, Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. p. 30.

especialmente se considerarmos a tônica de moralidade que certas escolas filosóficas gregas exerciam sobre alguns grupos cristãos que se opunham frontalmente às religiões de êxtase, de mutilações, de orgias e outros rituais considerados bárbaros.

No entanto, sabemos que as fronteiras entre grupos religiosos no I século não eram tão definidas e que as comunidades cristãs originárias eram mais fluídas do que, em geral, alguns historiadores e exegetas modernos compreendem. Assim, para elaborarem suas práticas ascéticas, grupos cristãos do II, III e IV séculos da EC podem ter se inspirado em rituais que envolviam cortes no corpo praticados por alguns cristãos do I século e cujos relatos orais podem ter atravessado as décadas subsequentes.<sup>174</sup> Considerando que as comunidades cristãs deste período não eram unívocas em sua experiência religiosa e que a própria tradição judaica, da qual o cristianismo é herdeiro, contava com práticas semelhantes, seja em rituais fúnebres ou em ocasiões de êxtase, as origens das automutilações de cristãos nos séculos seguintes podem retroceder ao I século da EC. Isto implica que cortes, batidas no peito, automutilações e controle rígido do corpo teriam derivado não apenas da imaginação exegetica e teológica dos antigos escritores cristãos.

Decorre desta hipótese que as práticas de celibato, de contenção sexual e de ascese seriam desenvolvimentos posteriores das motivações iniciais de pureza e de devoção a Yahweh. A naturalização da disciplina e da rigidez serviria apenas para desvincular a história semântica do termo eunuco e a idéia de ablação do sentido inicial de automutilação. Esta manobra hermenêutica teria sido necessária, visto que se tratava de um autêntico dito de Jesus que convocava seus seguidores a se tornarem eunucos, expressão cuja materialidade estava viva na experiência dos cristãos reunidos em torno de Mateus. Devido ao confronto das interpretações sobre este *logia*, aqueles que rejeitaram a chamada à castração interpretaram este dito como símbolo de devoção religiosa, fidelidade e comprometimento exclusivo com Yahweh.<sup>175</sup> Nisto se insere a reivindicação pela pureza de coração.

A razão para esta deformação no significado do dito se identifica na história das religiões do Oriente Mediterrâneo, na qual se verificavam antigas formas de adoração e de culto, com presença de mutilações e castrações, como explicitado no capítulo 2 desta tese. Religiões como a de Cíbele – a Grande Mãe –, embora não fossem publicamente exibidas nas ruas de Roma como eram na Frígia, recrutavam candidatos a sacerdotes e sacerdotisas

---

<sup>174</sup> Cf. HESTER, Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. p. 31.

<sup>175</sup> Cf. HESTER, Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. p. 31.

entre os membros da corte.<sup>176</sup> Durante o I século da EC, havia grande variedade de religiões, além de divindades do panteão olímpico greco-romano, tais como Dionísio/Baco.<sup>177</sup> Estas expressões religiosas foram registradas por muitas fontes históricas do período, tais como Pausânias, Apuleio, Fílon e outros.<sup>178</sup>

Os sacerdotes devotos do culto à deusa Cíbele, os *galli*, não eram bem vistos em razão da “violência” praticada contra sua própria natureza. A castração conferia à aparência do eunuco, aspecto andrógino freqüentemente explicado por escritores do período pelo desejo de evitar a sujeição aos instintos sexuais.<sup>179</sup> O comprometimento e a devoção completa dos neófitos eram simbolizados pelo ato de amputar e arremessar os testículos para trás da porta da casa. Havia ritos de lamentação e, por fim, a celebração das núpcias entre o iniciado e a deusa.<sup>180</sup>

Em função deste imaginário simbólico, escritores se dedicaram à tarefa de interpretar Mt 19:12 de forma alegórica. Entretanto, a presença de eunucos continuou a ser realidade entre grupos cristãos e o desejo pela castração foi registrado posteriormente nos escritos de Justino, datados do II século. No Egito, na Síria e em monastérios coptas existiram centros onde se praticava a mutilação. Atos 8:26 atesta a existência de eunucos originários da Etiópia no I século – evidências que indicam a mutilação como algo relativamente comum no período e sugerem que o trânsito de eunucos entre membros da corte, nem sempre bem-vindo, era algo notório e preocupante.<sup>181</sup>

Isto se reflete na crescente rejeição aos rituais de castração por parte dos comentários antigos. A interpretação de Mt 19:12 gradualmente assumiu contornos da moral estóica e se tornou símbolo para ascese espiritual. O acento sobre o ascetismo visava a mostrar que para a contenção do desejo sexual não era preciso a castração; bastava o controle do impulso sexual: meio eficaz para evidenciar a virilidade e a masculinidade de um homem.<sup>182</sup> Alguns escritores como Eusébio propunham que o verdadeiro eunuco não era aquele que eliminava a habilidade de ter sexo, mas aquele que eliminava o desejo

<sup>176</sup> Cf. TURCAN, Robert. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2001. p. 43.

<sup>177</sup> Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 235.

<sup>178</sup> Pausânias, *Description of Greece* 7.17.10; Arnóbio, *Adversus Nationes* 5.5; Ovídio, *Fasti* 4.179, 212; Apuleio, *Metamorphoses*, 7.25-30; Fílon, *Special Laws* 1.324-325, 3.37-42; Lívio, *Roman History* 29.14,10; Luciano of Samosata, *Concerning the Syrian Goddess*; Augostinho, *City of God*, Livros 2, 6, 7.

<sup>179</sup> Cf. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*. pp. 29-30, 34-35.

<sup>180</sup> Cf. TURCAN, *The Cults of the Roman Empire*. p. 35.

<sup>181</sup> Cf. RINGROSE, K. Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium. In: HERDT, G. (ed.). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, 1996. pp. 85-109.

<sup>182</sup> HUNTER, D. The Language of Desire: Clement of Alexandria's Transformation of Ascetic Discourse. In: *Semeia* 57.1 (1992): 95-111.

sexual.<sup>183</sup> Portanto, a interpretação do eunuco como asceta e celibatário decorre da escola alexandrina de exegese, que propunha uma noção rigorosa de ascese espiritual de acordo com a orientação do Levítico e do Deuteronômio, que era contrária à castração. Tal compreensão de Mt 19:12 se sobrepõe à recomendação de castração e a interpreta de forma alegórica, segundo a intenção dos Pais da Igreja de afastar das comunidades cristãs práticas cúlticas atribuídas ao sincretismo religioso do Oriente.

Disto decorrem três sugestões: (1) havia presença de castrados na assembléia de Mateus, (2) embora essa prática não fosse exigência para a obtenção do reino; (3) alegoricamente, a supressão do desejo pela castração garantiria a pureza e, conseqüentemente, a entrada na Vida. Aquele que se fizesse eunuco pelo reino por meio da integridade do coração, poderia participar da pura natureza de Yahweh, mesmo que cego, coxo ou mutilado. Conquanto, permanece como paradigma desta exegese que o dito sobre o eunuco fez uso da imagem de castrado como meio retórico de convencer a audiência sobre a necessidade de se manter íntegro o coração.

#### 3.4.5 *Eunuco: transgressor de limites, símbolo de integridade*

Segundo o que apuramos, em determinados contextos o eunuco era considerado uma espécie de “monstro”. De acordo com os esquemas de ordenação típicos do mundo antigo, o eunuco não poderia ser classificado, isto é, assimilado à luz de uma classe – de gênero – segundo a qual pudesse ser devidamente conhecido e controlado. A figura andrógina do eunuco causava certa confusão, já que não se adequava às prescrições de comportamento dadas às mulheres e tampouco às normas de conduta dadas aos homens. Nesta condição, o eunuco era visto como abominação; isto é, um tipo de profanação que deveria ser evitado.

Mas a despeito desta condição, o eunuco “por causa do Reino” correspondeu adequadamente aos propósitos da exegese que exaltava a pureza. De profano o eunuco passou a ser considerado símbolo de pureza. Sua história de objeto sexual para homens e mulheres foi transformada em história de renúncia das paixões. Assim, o eunuco que não se conformava aos valores de honra e de vergonha da sociedade falocêntrica e que, portanto, deveria ser rechaçado, em Mt 19:12 passa a ser chamado ao Reino em função de

---

<sup>183</sup> Cf. Eusébio, *Commentarius in Isaiam* 1.22, 37.

seu estado de castrado. Nisto se verifica uma espécie de inversão da Lei que excluía “homens de testículos esmagados” das atividades da assembléia. Todavia, o que a inserção deste *logia* em Mateus 19 indica não é apologia à castidade e sim defesa da integridade. Neste contexto, paradoxalmente, a integridade não estava associada à perfeição do corpo, mas à fidelidade no casamento e nas relações com Yahweh. Comparativamente, assim como a deusa exigia exclusividade de seus sacerdotes, Yahweh exigia de seus filhos fidelidade na adoração, na submissão à Lei e no cumprimento das responsabilidades sociais. Inversamente, o eunuco mal interpretado pela sua passividade sexual transformou-se no objeto de desejo de Yahweh pela sua submissão e obediência.

Outra implicação da inserção deste *logia* em Mateus 19 é que se o eunuco pode entrar no reino como figura andrógina que rompe com o paradigma binário heterossexual, a herança do reino não dependeria do gênero, se masculino ou feminino. Ao contrário dos doentes e dos possessos, Jesus não curou, tampouco exorcizou o eunuco para reintegrá-lo à sociedade.<sup>184</sup>

### 3.5. Conclusão

A partir das observações feitas com a análise do texto grego e com o levantamento dos campos semânticos, consideramos que o conjunto literário constituído por Mt 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12 evoca tradição legal da Bíblia Hebraica, memórias religiosas do judaísmo antigo, imagens de tradições religiosas orientais e valores de honra típicos de sociedades mediterrâneas antigas. Da simbiose entre estes vários elementos e em função do interesse particular da audiência mateana, ensinamentos da tradição judaica foram reformulados radicalmente, a fim de asseverar a identidade deste grupo por meio da autodiferenciação. O desenvolvimento deste processo se deu em três movimentos: apropriação, negação e reformulação das tradições que circulavam nas regiões próximas à Palestina.

O conteúdo do discurso mateano concentrado nas três perícopes analisadas não destaca a mensagem de proclamação do Reino de Céus. O tema em relevo é o comportamento social e religioso da audiência constituída por judeus, judeus helenizados e gentios. Os textos destacam situações relacionadas à sexualidade, tais como fornicação,

---

<sup>184</sup> Esta é uma das conclusões a que chega o pesquisador Hester em seu artigo *Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities*.

adultério e divórcio e propõem princípios norteadores para a comunidade. Tais temas foram abordados primeiramente por terem pertencido ao cotidiano das discussões entre o Jesus Histórico e os partidos judaicos constituídos por fariseus, saduceus e escribas. Em segundo lugar, por figurarem na redação marcana, da qual Mateus teria dependido. Em terceiro lugar, mas não menos importante, porque os leitores implícitos de Mateus formavam uma espécie de grupo misto constituído de experiências culturais e religiosas diferentes entre si. Decorre disto que esta diversidade de memórias, de costumes e de crenças necessitava ser reordenada a partir de um sistema interpretativo e simbólico que a acomodasse e que propusesse ordem ao quadro das relações religiosas e sociais desta comunidade cristã em formação que pretendia instaurar-se no seio judaico.

Com intuito de conferir caráter de unidade ao grupo, o evangelista não mediu esforços, tampouco conhecimentos intelectuais, a fim de acomodar símbolos e imagens à tradição judaica representada na Lei. Para tanto, lançou mão de linguagem simbólica, de recursos retóricos, das tradições e imagens culturais judaicas que circulavam no período e, principalmente, da reinterpretação da Lei à luz dos ensinamentos de Jesus. Todos estes recursos visavam a arregimentar tanto judeus quanto não judeus para seu grupo, desde que submissos aos ensinamentos de Jesus, que o autor incansavelmente vincula à tradição e à Lei. Neste sentido, juntamente com o pesquisador Warren Carter, consideramos que o material mateano propõe a inclusão dos gentios convertidos à comunidade cristã de Antioquia.<sup>185</sup> De fato, não poderia ocorrer de outro modo, visto que Antioquia se caracterizava por grande dinâmica cultural decorrente da variedade de etnias concentradas nesta região. Entretanto, Carter erra ao não considerar que a provável intenção da autoria mateana não era simplesmente a missão e a conversão sistemática dos gentios, mas garantir que a tradição da Bíblia Hebraica não se perdesse em meio ao quadro religioso sincrético do final do I século da EC.

As evocações feitas ao longo do texto indicam que o quadro de referências que subjaz à literatura mateana é marcado pela tradição judaica da Lei, dos Profetas e da apocalíptica. Salientamos que tais citações recorreram à lembrança da tradição judaica e visavam a provocar identificação entre a audiência e o discurso proferido. Ao conclamar a audiência para o cumprimento de sua tarefa, segundo a promessa feita aos seus antepassados (Gn 12:2a), a redação de Mateus reafirmou a aliança entre Israel e Yahweh, retomou o tema da exclusividade e propôs certa identidade religiosa e social para uma

---

<sup>185</sup> CARTER, Warren. Matthew and the Gentiles. Individual Conversion and/or Systemic Transformation? In: *Journal for the Study of the New Testament* 26.3 (2004): 259-282.

comunidade em formação. A inclusão dos estrangeiros ao judaísmo e, em especial, à comunidade judaico-cristã de Mateus, tornar-se-ia realidade à medida que gentios se submetessem aos ensinamentos da Lei interpretados por Jesus e se despissem de antigas crenças e costumes.

Esta necessidade de ordenamento e estabelecimento de identidade para o grupo é indicada na maneira como os temas fornicção, adultério e divórcio foram tratados. A autoria estabeleceu que as fornicções, *pornéias*, eram todas as práticas sexuais ilícitas, especialmente entre pares não casados. Mas ao se referir à tais práticas, o termo *pornéia* também propunha sentido de traição e de deslealdade. Visto que já a intenção de pecado no coração constituía impureza e que a abominação dentro do homem era mais desprezível do que tocar algum objeto impuro, o discurso mateano prescreveu pureza em dois níveis: 1) o social e 2) o simbólico.

No primeiro nível, a fornicção não deveria ser admitida de nenhum modo. O fornicador ou a fornicadora deveriam ser considerados adúlteros e, portanto, impuros. Esta condição era vergonhosa e gerava desonra para a família que ansiava pela continuidade da linhagem. Para as famílias e os clãs, a desonra afetava todas as relações sociais e desencadeava o mau funcionamento da sociedade, logo, promovia o caos político e econômico. O primeiro nível, no entanto, estava associado ao âmbito simbólico, que correspondia ao sistema de crenças, de princípios, de valores e de imagens por meio das quais os indivíduos entendiam a si mesmos, os indivíduos em redor e a sociedade de modo geral. Este sistema interpretativo simbólico era ordenador e, à medida que alguém se desviava de seu cumprimento e causava ruptura na dinâmica, a divindade era desagradada. Decorre disto o sentimento de traição e de deslealdade. Portanto, no contexto da redação de Mateus, o adúltero também era aquele que traía a Yahweh, que não se ocupava da Lei e que não resguardava a pureza e a santidade.

No material mateano, o tratamento concedido ao adultério, ator da poluição, constituía tema relevante para judeus e para gentios. As orientações quanto à fidelidade não se restringiam somente aos de origem judaica, visto que entre gregos, romanos e outros havia legislações específicas sobre adultério e divórcio. Por outro lado, a automutilação em situações rituais era tema conhecido também de judeus e não somente pelo conhecimento das religiões orientais, mas também em função dos rituais de lamento judaicos em que se realizavam práticas de autoflagelo como símbolo visível de dor, de sofrimento e, em determinadas situações, de arrependimento. Ao considerarmos o contexto histórico e social

do Império Romano, concluímos que a estrutura, o espaço e o tempo deste período histórico favoreceram as trocas simbólicas, culturais e políticas necessárias à confluência de horizontes entre as tradições que circulavam na região da Galiléia, da Judéia e arredores.

Certamente a autoria utilizou a Lei como seu referencial para a redação do evangelho de Mateus. O uso desta tradição, no entanto, não foi feito sem que houvesse reformulação, resignificação e deformação da própria Lei. A produção mateana não objetivava tão somente fazer “missão” entre gentios, mas “promoção” do movimento de Jesus. Por isso, atualizou as prescrições da Bíblia Hebraica e reformulou paradigmas religiosos e sociais para o contexto do I século da EC. Deste modo, o foco da redação mateana era fornecer embasamento para que a comunidade definisse seus limites de pertença à luz da memória e da tradição judaica.

O evangelho visava a assegurar o zelo da Lei. A julgar pelo âmbito histórico-social, as questões que norteavam a concepção deste escrito eram o alargamento das fronteiras entre judeus e as tradições greco-romanas e a possível dissolução da tradição judaica. Tornara-se necessário estabelecer limites e valores de pertença ao grupo que lhes permitissem transitar pelo império sem que se assemelhassem aos pagãos – “os de fora”. Em decorrência da urgência de se estabelecer fronteiras, a redação promoveu Lei, profecia e escatologia com o intuito de revitalizar a memória histórico-cultural dos filhos e herdeiros de Israel. Neste curso, os códigos de pureza configuraram importante sistema classificatório para o comportamento religioso e social dos convertidos ao cristianismo, segundo o qual as ações do grupo no âmbito cotidiano foram reguladas conforme a vontade de Yahweh em primeiro lugar e, em segundo, de acordo com o semblante de ordem que se objetivava estabelecer, a fim de obter autodiferenciação e identidade próprias em meio ao contexto plural da Antioquia helenizada.

Mateus releu as noções de pureza judaicas e as reforçou. Por conseguinte, adultério e outros pecados envolvendo a sexualidade – como incesto – constituíam pecados contra a santidade (Lv 18:6-20) e a ordem correta: “A moralidade não conflita com santidade, mas a santidade é mais uma questão de separar aquilo que deve ser separado do que proteger os direitos dos maridos e irmãos”.<sup>186</sup> Portanto, as ações que eram contrárias à santidade também se opunham ao bom funcionamento do esquema social e religioso da Lei judaica, pois onde códigos e noções de pureza aparecem, subjazem idéias sobre separar, purificar, estabelecer limites e punir desvios. O conjunto das noções de pureza que subjaz

---

<sup>186</sup> Cf. DOUGLAS, *Pureza e Perigo*, p. 70.

ao evangelho de Mateus e que é herdado da Bíblia Hebraica indicava o sistema classificatório a partir do qual a comunidade mateana deveria se relacionar internamente e com outras realidades ao seu redor. Por isso, certos exageros entre dentro e fora, macho e fêmea ou puro e impuro se prestavam à instaurar ordem e ajustar as relações sociais da comunidade.<sup>187</sup>

Neste sentido, a evocação das imagens, dos símbolos, das tradições e da retórica greco-romana, ao mesmo tempo em que arregimentava “os de fora” (os estrangeiros), servia à explicitação do que não se adequava ao sistema classificatório judaico. Portanto, desautorizava a cultura e a tradição helênica e, por oposição, propunha “nova” identidade constituída de judeus, judeus helenizados e estrangeiros. Esta “nova” construção identitária fundia as tradições judaicas e greco-romanas e as transformava. Como consequência, nenhuma delas poderia ser classificada como eram anteriormente, judaica ou helena. Portanto, sendo ambivalentes aqueles cristãos mateanos – assim como os próprios eunucos o eram –, aguardavam a obtenção da salvação e do Reino pela preservação do coração puro. Isto é, pela obediência à Lei, conforme a exegese de Jesus.

---

<sup>187</sup> Cf. DOUGLAS, *Pureza e Perigo*. p.15.

## CONCLUSÃO

*“Cada fio da rede sensível pode ser ferido ou afagado em todo o seu comprimento. O prazer ou a dor estão aqui ou ali, num lugar ou noutra de qualquer das longas patas de minha aranha, pois retorno sempre à minha aranha; porque é a aranha que se encontra na origem comum de todas as patas (...)”.*

Denis DIDEROT. *O Sonho de D’Alembert*, p.88.

A poesia de Diderot (século XVIII) expressava uma preocupação constante em suas obras: a mulher, o feminino. Diferentemente dos pensadores de sua época, Diderot não usurpou superioridade ou exaltou a soberania do sexo masculino. Mas iluminado pelas noções organicistas de seu tempo, contrariou as idéias da igreja e declarou a igualdade dos sexos: *“O homem não é talvez senão o monstro da mulher, ou a mulher o monstro do homem”* (p.87).

Tomando por empréstimo a metáfora de Diderot sobre a aranha e a teia, algumas relações nos vêm à mente. O evangelho de Mateus não pode ser analisado isoladamente de seu âmbito histórico-social e religioso. Ele está preso a certa rede de sociabilidades que lhe conferiu diversos significados e sentidos. Como dissemos nos capítulos 1 e 2, elementos *externos* da realidade foram tomados pela autoria que os transformou em *internos*, constitutivos da literatura. Disto decorre o que chamamos intertextualidade de Mateus. A característica peculiar desta fonte que consiste na reunião de tradições orais, memórias ancestrais, narrativas míticas e códigos de comportamento típicos do Mediterrâneo Antigo, da tradição judaica e do helenismo. Os contatos, no entanto, não assinalam que tenha havido completa aceitação da cultura helênica por parte dos judeus. Ao contrário, havia tensão por meio da qual se explica a importância dada à interpretação correta da Lei. Se de um lado, o avanço da ordem romana resultou a helenização do judaísmo e certos benefícios a um pequeno grupo de judeus – elites privilegiadas –, de outro, esses mesmos grupos lançaram mão da autoridade que lhes foi conferida para manter as benesses que adquiriram e o controle sobre o povo. Sob justificativa de estarem preservando a Lei, esses partidos fariseus, escribas e saduceus reclamavam para si a exegese da Torá e se opunham aos grupos que propunham interpretações diferentes.

Após examinarmos esse contexto, chegamos às perícopes mencionadas com as seguintes perguntas: 1) no texto mateano, os grupos com os quais Jesus debatia acerca da

Lei eram os discípulos, as multidões mistas, as multidões judaicas ou os partidos de fariseus, escribas e saduceus? 2) A discussão sobre re-interpretação da Lei, forma ou retoma a identidade religiosa do judaísmo? 3) Em que sentido podemos entender as imagens de mutilação expressas nas perícopes 5:27-32 e 18:6-9? E, como se dá a ligação entre essas perícopes e o estrato 19:9-12? 4) De que forma podemos entender os limites de pureza expressos na Lei e discutidos por Mateus nas exigências absurdas de mutilação que o texto impõe à audiência? 5) O que os termos escândalo (σκανδαλίζω), adultério (μοιχεύω) e fornicção (πορνεία) têm a ver com esses conflitos religiosos? Em que medida podemos relacioná-los ao contexto histórico-social de império em que a audiência mateana vivia?

Consideramos que as respostas para essas questões são como fios que constituem uma rede. Os nós que ligam cada um desses fios são as intersecções entre (1) âmbito social da autoria mateana, (2) intertextos judaicos e helênicos usados pela autoria e (3) idéias análogas entre as tradições que a autoria mateana articulou internamente no texto, evidenciando mitemas, campos semânticos e similaridades culturais. Esta foi a lógica segundo a qual desenvolvemos nossa pesquisa. Não existem fios soltos nesta rede, pois laboriosamente o evangelho foi tecido com o objetivo de responder às críticas judaicas, promover unidade religiosa entre os judeus, os judeus helenizados e os gentios e, ainda, promover uma identidade para o grupo que se comprometesse a seguir a Torá.

Neste sentido, o evangelho de Mateus foi produzido em reação a dois grupos específicos: (1) Roma e (2) seus aliados, os partidos constituídos de fariseus, de escribas, de saduceus e de sacerdotes que não estariam zelando pela Lei adequadamente. Mateus e seu grupo não se inscreveram no contexto de disputa com certo judaísmo formativo, mas no âmbito de conflitos internos da sociedade judaica; com grupos “criados-servidores” da classe dominante. Isto implica que no conjunto das perícopes 5:27-32, 18:6-9 e 19:9-12 não se identifica preocupação em promover evangelismo, reunir adeptos ao cristianismo ou fortalecer a nova experiência de fé (cristã) emergente. Esta formação discursiva indica o interesse mateano na preservação e continuidade da Lei, desde que interpretada à luz de Jesus. Em razão desses debates, o Jesus de Mateus foi apresentado, ora como experiente exegeta da Torá, ora como crítico dos servidores do império, todavia, não alheio ao âmbito histórico e cultural próximo. Na teia tecida por Mateus se encontravam sentidos de origem judaica e de origem helênica. Esses intertextos foram apropriados pela autoria conscientemente, como é o caso das menções explícitas à Torá, à mitologia judaica, às histórias e tradições passadas, outras, inconscientemente. Mas ao incorporar a imagética do

período, os símbolos e discursos de seu tempo, a autoria o fez pensando em seus interlocutores; isto é, de acordo com os fios temáticos que se apresentaram.

A primeira conclusão a que chegamos é que a redação mateana, embora tenha admitido o caráter misto de sua audiência composta por judeus, judeus helenizados e estrangeiros, imprimiu tom pejorativo a todas as tradições e situações que não conseguiu acomodar às noções de pureza herdadas da religião judaica. Tecendo intertextualmente evocações míticas, Pentateuco, palavras dos profetas e lembranças de lugares, de crenças e de costumes judaicos, a autoria mateana tomou como fio condutor de sua proclamação admonitória, a história de Israel, suas memórias e leis norteadoras. Nas proximidades da região helenizada conhecida como Antioquia da Síria, as trocas políticas e culturais entre judeus e outras etnias dominadas pelo Império Romano geraram expectativas acerca da salvação e do Reino dos Céus que a redação de Mateus procurou responder positivamente. Isto o fez tendo em vista as questões dos judeus que se aproximavam dos ensinamentos de Jesus, dos judeus helenizados que aderiam ao movimento cristão e dos estrangeiros que demonstravam simpatia pela fé e princípios cristãos. Isto explica o uso mateano de recursos retóricos tipicamente helênicos: como meio de causar identificação entre egressos de outras tradições e a fé judaica.

O Evangelho de Mateus se destinou ao esclarecimento das questões propostas pelas lideranças judaicas sobre: (1) revelação sinaítica e rituais de pureza (pelos fariseus e saduceus) e (2) ensinamentos e tradições judaicas (pelos escribas).

À escrita de Mateus subjaz certo conflito que se desenrolou entre esse grupo e os partidos judaicos temerosos em relação à perda de controle e de autoridade sobre o povo judeu e suas tradições. Com o poder enfraquecido, fariseus, escribas e saduceus obteriam restrições de Roma, pois não seriam servidores úteis ao império. Por essa razão se explica a vigilância exercida por esses grupos sobre o movimento de Jesus e as comunidades cristãs emergentes. À despeito dos serviços prestados ao império e do reconhecimento de sua autoridade política, os partidos judaicos e os próprios judeus faziam da religião, o elemento marcador da identidade dos filhos de Israel. Neste sentido, a Lei era código, espécie de acordo que regia as relações sociais entre judeus e possibilitava o reconhecimento de que constituíam um grupo social dentro do império.

De acordo com o ponto de vista judaico, com a adesão de estrangeiros à comunidade de Antioquia essa unidade poderia ser ameaçada. A adesão de estrangeiros ao

grupo de Mateus despertou a crítica dos fariseus, dos escribas e dos saduceus. Eles acusaram a comunidade de Antioquia de desrespeitar os preceitos da Lei relacionados aos rituais de pureza, ao Sabbath, à alimentação e a outros costumes. Portanto, não poderiam ser originários do judaísmo. Esta crítica cooperou para o desenvolvimento da redação autônoma e criativa deste evangelho. A integração e instrução da audiência mista constituíam a principal preocupação da redação mateana, o que se verifica no trato de temas teológicos e religiosos relacionados à conduta social, principalmente, à pureza e impureza. Assim, podemos compreender que em Mateus o “ato de cometer adultério” excedia a compreensão da Lei, na medida em que se uma pessoa fosse classificada como adúltera, a ela seria imputada condição de impura. No Evangelho de Mateus, tanto quanto em Marcos, o estado de impureza correspondia à intenção abominável “no coração”, o adultério cometido no coração. Neste sentido, pior do que ser castrado, deformado ou estrangeiro seria a deslealdade a Yahweh. Logo, o Evangelho de Mateus pedia à sua audiência que interiorizasse a Lei e que se nortearse pelos ensinamentos de Jesus.

Quando Mateus recorreu à evocação do Gênesis, do Deuteronômio, do Levítico, das profecias de Isaías, de Jeremias e das fontes neotestamentárias – a Fonte dos Ditos e o evangelho de Marcos –, pretendeu construir uma nova narrativa de origem para o novo povo de Yahweh. Povo misto, mas íntegro. Por integridade, entende-se santidade, isto é, povo separado e não sujeito à mistura cultural. De quem se esperava fidelidade e exclusividade na adoração ao Deus de Israel. O mito de origem do novo povo de Yahweh tinha como incumbência responder aos adversários fariseus, escribas e saduceus de um lado e, de outro, estabelecer fronteiras delineadoras da identidade desta comunidade em oposição à Roma e à sua cultura. Por isso, gentios mediante fé profunda em Jesus seriam recebidos na nova assembléia.

Isto nos leva ao segundo ponto: o “evangelho de Mateus visava a impor classificações de religiosidade, de conduta e de relações sociais que nortearassem as ações do grupo mateano. Isso foi feito por meio da revitalização de memórias ancestrais, adaptações culturais e transformação literária. Metodologicamente, poderíamos entender que se o conteúdo do evangelho é predominantemente judaico, não poderíamos dizer o mesmo sobre a forma de apresentação desta fonte, visto que a redação, ao mesmo tempo em que empregou fórmulas e expressões semitas e recorreu à tradição religiosa judaica, ao longo da escrita dispôs ditos de Jesus em narrativas biográficas ao modo grego”. Em Mateus, imagens típicas do judaísmo (herdadas do Levítico) e exacerbadas pelos autores de 4QMMT, foram subvertidas em nome da construção de um novo povo de Yahweh.

Para desenvolvermos este argumento, tomamos como horizonte cultural o texto da carta haláquica em que verificamos o exagero na imposição de limites para o comportamento religioso e social dos membros de Qumran. As noções contrastivas de puro e impuro estavam relacionadas à disciplina da comunidade e não dispunham de caráter moralizante, mas objetivavam a autodiferenciação. As regulações previam pureza perante Yahweh e as nações estrangeiras. Contaminação, abominação e impureza constituíam marcadores negativos que caracterizavam “os de fora”. Enquanto integridade, separação e pureza configuravam a caracterização dos “de dentro”: os filhos de Yahweh, a nação santa. O reconhecimento do grupo por esses aspectos servia ao estabelecimento da solidariedade e da coesão entre o grupo, visto que valores, hábitos e crenças comuns favoreciam a almejada integridade dos qumranitas, conforme o modelo Yahweh: “*Portanto santificai-vos, e sede santos, pois eu sou o Senhor vosso Deus*” (Cf. Lv 11:44; Lv 20:7). Em função desse ideal, o tema da não-mistura foi desenvolvido em dois níveis: o religioso e o social. Os autores da carta utilizaram os temas *fornicação, prostituição, adultério e idolatria* para expressar materialmente como a mistura com outras etnias e suas crenças significava traição à religião judaica verdadeira. Assim como os autores de 4QMMT, a autoria mateana considerava que os não-judeus poderiam irromper impureza no seio de seu grupo. Todavia, diferentemente em Mateus, esse contato não geraria contaminação se os estrangeiros assimilassem a obediência e a submissão à Lei.

A carta haláquica instruiu os membros de Qumran a evitarem a entrada de deformados, de leprosos ou de castrados na assembléia e nos espaços sagrados. A idéia central nesta prescrição é que a santidade de Yahweh jamais poderia ser submetida à imperfeição e impureza de alguém contaminado. Uma noção também herdada da Bíblia Hebraica tanto pelos qumranitas quanto pela autoria de Mateus. Entretanto, um segundo horizonte imagético teria influído sobre a exegese mateana no que diz respeito à compreensão dos mutilados. Esse quadro de referências foi fornecido pelas religiões místicas praticadas no âmbito helenístico.

Conforme verificamos no capítulo 1, de um lado o grupo de Mateus reclamava uma identidade que se construía no embate com Roma e com lideranças religiosas ligadas a Jerusalém. Por outro lado, a comunidade de Antioquia aspirava responder positivamente às demandas de convertidos ao cristianismo de origem não judaica. Se para os judeus, os mutilados não eram bem-vindos, para os praticantes da religião mística que honrava Cíbele e Átis, os que executavam a autocastração eram aqueles que, inversamente aos adoradores de Yahweh, mais se aproximavam da deusa; visto que na mutilação voluntária

de seus membros declaravam fidelidade à Grande Mãe. Portanto, ser eunuco pela deusa era privilégio. O eunuco era figura ambivalente, ambígua e deformada, mas profundamente íntegra em seu devotamento. Se seu comportamento sexual não podia ser controlado, como verificamos no capítulo 2, isto não fez diferença na lembrança do dito de Jesus. Importava o sentido de entrega à deusa. Esse sentido era o que se harmonizava à tradição judaica e Mateus o lembrou ao enfatizar a figura dos “*eunucos que se fizeram eunucos pelo Reino dos Céus*” (Mt 19:12). A inversão desta proposição estava na materialidade da imagem. Assim como seria melhor entrar mutilado na Vida do que padecer na *geena*, melhor seria ser eunuco do que ser adúltero e trazer impureza no coração. Mateus justificava a emasculação do eunuco pela sua provável incapacidade de cometer fornicção, pela intenção religiosa de dedicar-se a divindade.

Ao expressar-se por meio das imagens de castração a da *geena*, Mateus se dedicou implicitamente a temas de conhecimento gentílico. Mesmo que não possamos afirmar a presença de cultuantes da deusa entre os ouvintes de Mateus, assim como havia circulação de pessoas nas estradas romanas, havia também circulação de idéias e de experiências. Apesar da estranheza que cortes, batidas e mutilações no corpo pudessem ocasionar para os ouvintes judeus, à luz de suas próprias tradições e horizontes culturais, fornicção, adultério, mutilações e *geena* constituíam mitemas que perpassaram o Mediterrâneo e o Império Romano.

Neste ponto recorreremos à exegese das perícopes anunciadas. As noções de pureza foram retomadas por meio do tratamento que Mateus concedeu aos temas escândalo, adultério, fornicção e *geena*.

Na perícopa 5:27-32, adultério (*moicheuō*) e fornicção (*pornéia*) constituíram os temas centrais do estrato. Estes termos foram destacados também em 19:9-12 e apontaram principalmente a forma de conduta que devia pautar o comportamento dos cristãos. Ao evocar a lembrança de seus ouvintes no v. 27 (*Ouvistes que foi dito*), a autoria demonstrou que na audiência havia conhecedores do Pentateuco (Ex 20:14; Dt 5:18): “*Não adulterarás*”. No verso seguinte, a frase adversativa que indicava sentido diverso (*eu, porém, vos digo*), antecedeu o novo ensino: “*todo que [tendo] olhado em direção a mulher a desejar para si, já adulterou em seu coração*”. E neste ensino, o destaque de Mateus recaiu sobre a intenção impura no coração. A narrativa informou quanto ao tema divórcio e fornicção que o intercurso sexual ilícito era considerado impureza e tão somente a intenção impura deflagrava a

reprovação de Yahweh. Para compreender este *logia* de Jesus, recuperamos a fonte primária de Mateus, o evangelho de Mc 7:20-23 (Mt 15:18-20), onde se lê:

<sup>20</sup> Ele dizia: O que sai do homem, isto torna impuro o homem.

<sup>21</sup> Então, é de dentro do coração dos homens que saem as intenções malignas: fornicações, roubos, assassinatos,

<sup>22</sup> adultérios, ambições desmedidas, maldades, malícias, devassidão, inveja, difamação, arrogância, insensatez.

<sup>23</sup> Todas essas coisas más saem de dentro e tornam impuro o homem, mas o comer sem lavar as mãos não o torna impuro.

A lista de pecados acima fôra mencionada por Paulo aos Gálatas 5:19-21 (52-53 da EC), chamados pelo historiador Lívio Tito de “raça heterogênea”, em *História de Roma* 38,17.<sup>1</sup>

À luz da fonte Marcos, o evangelho de Mateus releu as noções de pureza judaicas e as reforçou. Mateus refundou a importância da Lei ao propor sua interiorização. Pior que adulterar na carne seria o adultério “no coração” (ἐν τῇ καρδίᾳ). Neste sentido, as noções de pureza que objetivavam separar, purificar, estabelecer limites e punir desvios na Bíblia Hebraica e em 4QMMT, em Mateus intentavam instaurar um rígido sistema classificatório que norteasse o comportamento religioso e social de seu grupo.

Em Mt 5, se o olho ou qualquer parte do corpo proporcionasse ocasião de pecado, a narrativa propunha mutilação, preferível ante a dor de todo o corpo na *geena*. Em Mt 18, caso houvesse escândalo de uma criança (παιδίον) e esse escândalo fosse considerado ocasião de pecado, também esse estrato recomendava a mutilação (18:6). A palavra *scandalizō* estava se referindo aos “pequeninos” (τῶν μικρῶν) citados anteriormente e indiretamente classificados como os puros de coração, os quais já no Monte foram citados como mercedores do Reino. A recomendação no trecho 5:29 e 18:9 era que se o olho (ὀφθαλμός) fosse ocasião de tropeço, deveria ser arrancado e lançado fora (ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ). A palavra *ehxele* (ἔξελε) no modo imperativo significando arrancar e *bale* (βάλε) ordenando seu lançamento ao inferno têm o mesmo sentido do verbo *ehkekopson*

<sup>1</sup> Esta carta constitui registro importante da existência de cristãos na região da Anatólia central, povoada por celtas, gregos, romanos, frígios e outros que indicam a diversidade étnica dos cristãos na Galácia.

(ἐκκοψον), originário de *ekkeoptō* (ἐκκόπτω) que diferentemente de *ebxele*, significa cortar. Assim, cortar a mão direita. (καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεῖρ).

Destacamos que em 18:6-9, a autoria usou o verbo arrancar para o olho e o verbo cortar para a mão, concedendo ênfase ao ato de cortar partes do corpo: “*Bom é entrar na Vida mutilado ou manco do que com duas mãos ou dois pés, ser lançado ao fogo eterno.*” (καλὸν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλὸν ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.). A palavra *kalon* (καλόν) no verso 8 pode ser traduzida por bonito, o oposto de feio ou de deformado. Diz respeito ao que era de boa aparência e sem defeitos. Na perspectiva helênica, *Kalon* de *kalós* era tudo aquilo que lembrava o divino, próximo ao sentido de ἀγαθός (Mt 25:21): do que era constituído de bondade e de pureza. Tratava-se da idéia de perfeição e de integridade presentes em Mt 7:17 e 12:33, na narrativa sobre o bom fruto isento de deformidade e mácula. Portanto, a salvação só se obteria mediante a participação na natureza divina. Entrar na Vida, *zōēn* (ζωήν), era o contrário da morte (θάνατος) na *geena*. Para seus ouvintes, Mateus asseverou que era mais belo entrar na Vida *kullon* (κυλλὸν de κυλλός) ou *chullon* (χωλὸν de χωλός), isto é, manco ou mutilado, do que ter o corpo lançado ao fogo eterno. A beleza física, metáfora para integridade e pureza, foi substituída pela imagem do mutilado, imperfeito e salvo. Eis a tríade (1) renúncia, (2) tentação e (3) purificação para a obtenção da salvação.

Se para os judeus, a inversão no padrão de integridade e de pureza da Torá era novidade, para a audiência familiarizada com os mistérios helenísticos, as imagens de mutilação recordavam rituais religiosos envolvendo votos de castidade, fidelidade, exclusividade e purificação dos fiéis às divindades. O conjunto imagético de castrações, portanto, serviu à formação do discurso de Mateus tornando-se técnica retórica e persuasiva, responsável pela conversão dos judeus helenizados e dos não-judeus. Na formação discursiva de Mateus 18:8-9 e 5:27-32, se identifica o novo significado de pureza, caracterizado pela radicalidade e pela interiorização da Lei: a pureza no coração. Não mais na integridade do corpo, mas na integridade do coração. Uma noção de integridade radicalmente diferenciadas do modelo judaico de perfeição.

Assim como a rede que pende de um lado para o outro, Mateus ora deposita maior ênfase na tradição da qual é devedor, ora balança para o outro lado do qual não havia escapatória. Ao tecer essa teia de sentidos, a autoria tinha por objetivo envolver sua audiência. Essa meta só se realizaria com o uso de criatividade e autonomia capazes de conjugar tantos intertextos, imagens, símbolos e discursos. Certamente, uma produção

literária que contou com muitas fontes e subtextos, mas cuja finalidade se pode entender tendo em vista as sociabilidades do I século.

Mateus era de formação judaica. Provavelmente, entendia que havia mudanças ao seu redor, mas ansiava pela conciliação com seu passado judaico. Isto indica que as noções que serviram fundamentalmente à articulação interna de seu discurso eram típicas do judaísmo e do Mediterrâneo Antigo. Tratavam-se das noções características da hierarquia sacerdotal, do patriarcado, dos valores de honra e vergonha, dos conflitos entre dominadores e dominados. Quadro que não pode ser interpretado à luz de categorias modernas sem as devidas precauções. Se a epígrafe de Diderot nos serviu como ilustração para identificarmos no texto o trançado complexo de fios que originou o evangelho, não podemos dizer de Mateus que foi autor igualitário, dado ao coletivismo ou revolucionário. Nem mesmo podemos atribuir essas designações aos ensinamentos de Jesus. Mateus foi produzido pela autoria, assim como a autoria foi produzida pelo seu tempo. A leitura do evangelho explicitou suas profundas raízes judaicas, das quais nunca prescindiu. Sua crise era indicar a continuidade entre o judaísmo e os ensinamentos de Jesus que apontavam uma exegese da Torá capaz de imprimir significado ao judaísmo dos tempos helenizados.

Um olhar protestante diria que o evangelho de Mateus conferiu liberdade de consciência ao sujeito religioso, visto que pelo exame de sua mente e de seu coração saberia distinguir sua condição de puro ou de impuro. O olhar católico ressaltaria o aspecto generoso de Mateus, que ao incluir intertextos de outras tradições expandiu a mensagem do Reino e da salvação para todos os povos.

Para nós, o “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ) arrogava para si o título de nova narrativa fundante, capaz de harmonizar as tradições milenares do judaísmo e as tradições do tempo do helenismo.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes Primárias

ALAND, Kurt (ed.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis Parallelis Evangeliorum Apocryphorum et Patrum Adbibitis*. 13ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.

*Bíblia de Estudo Almeida*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª ed. Revista e Atualizada. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus e Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1985.

*Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Editada por H. P. Rüger. 4ª edição revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983-1985.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARTÍNEZ, Florentino García & TIGCHELAAR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition I-II*. Leiden: Brill, 1997-1998.

QUIMRON, E.; STRUGNELL, J. Qumran Cave 4.v: Miqsat Ma'ase Ha-Torah. *DJD* 10, Oxford: Clarendon Press, 1994.

ROBINSON, James M.(ed); HOFFMANN, Paul (ed); KLOPPENBORG, John S.(ed). *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas: with English, German and French Translation of Q and Thomas*. Peeters, Leuven: The International Q Project, 2000.

*The Greek New Testament*. Editado por Kurt Aland. 7ª edição revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

### Dicionários e Léxicos

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *The Text of the New Testament: an Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. 2ª ed. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1989.

DANKER, Frederick William (Org.). *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3 ed. Chicago/London: University of Chicago Press, 2000.

(Baseado em BAUER, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 1988).

BROWN, Francis; DRIVER, S. R. & BRIGGS, Charles A. *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*, 1906. Baseado em GESENIUS, Wilhelm. *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in V. T. Libros*, 1833-1854. Edição eletrônica. Copyright © 2001. (Online Bible Foundation e Woodside Fellowship de Ontario, Canada.)

DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Michigan: Zondervan, 1993.

FRIBERG, Timothy & FRIBERG, Barbara. *The Analytical Greek New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1981.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Illinois: Moody Press of Chicago, 1980.

HASTINGS, James (ed.) et al. *A Dictionary of the Bible. Language, Literature and Contents*. Vol. 1, II, III e IV. New York: Charles Scribner's Sons 1911.

KIRST, Nelson; et al. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. 15ª ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2002.

KITTEL, Gerhard & FRIEDRICH, Gerhard (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 Volumes. Michigan: W. B. Eerdmans, 1972-1989 (1ª edição, 1964-1974, reimpresso em 1999).

LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Edição Eletrônica BibleWorks. Copyright 2001.

LOUW, J.; NIDA, E. (ed). *Greek-English Lexicon of the New Testament: based on Semantic Domains*. 2ª ed. Vol. 1 e 2. New York: United Bible Societies, 1989.

NEUSNER, Jacob (ed) e GREEN, William Scott (ed). *Dictionary of Judaism in the Biblical Period 450B.C.E. to 600 C.E.* Massachusetts: Hendrickson, 1996.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

THE ANCHOR BIBLE DICTIONARY. New York: Doubleday, 1992. (6 volumes).

### **Comentários**

ALLEN, Willoughby C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. New York : Charles Scribner's Sons, 1907.

AUGSBURGER, M.S. *Matthew*. Waco: Word, 1982. (Communicator's Commentary 1).

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso a partir das Margens*. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Grande Comentário Bíblico). (*Matthew and the Margins. A Sociopolitical and Religious Reading*. Maryknoll: Orbis Books, 2000).

DAVIES, W. D.; ALLISON JR., D. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3 Vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-1997. (ICC)

DAVIES, M. *Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

GUNDRY, R.H. *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1982.

KILPATRICK, G. D. *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*. Oxford: Clarendon, 1946.

LUZ, Ulrich. *Matthew 1-7: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1989. (Hermeneia)

LUZ, Ulrich. *Matthew 8-20. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. (Hermeneia)

LUZ, Ulrich. *Matthew in History. Interpretation, Influence, and Effects*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

OVERMAN, Andrew J. *Igreja e Comunidade em Crise. O Evangelho Segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999. (*Church and Community in Crisis. The Gospel According to Matthew*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1996).

RIDDERBOS, H. N. *Matthew*. Grand Rapids: Zondervan, 1987. (Bible Student's Commentary).

TRILLING, W. *The Gospel according to St. Matthew*. 2 vols. New York: Herder and Herder, 1969.

### **Monografias e Capítulos de Livros**

AA.VV. *Gospel Origins & Christian Beginnings*. Sonoma: Polebridge Press, 1990.

ABRÃO, Bernadette S.; COSCODAI, Mirtes U. (orgs.). *Dicionário de Mitologia*. São Paulo: Editora Best Seller, 2000.

AUGUSTIN. The Harmony of Gospels 1.2. In: SCHAFF, Philip & WACE, Henry (eds.). *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Vol. 6. Edinburgh: T. & T. Clark. Disponível em: Christian Classics Ethereal Library. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf106.titlepage.html>. (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1956).

ALLEGRO, J. M. *The Dead Sea Scrolls*. Harmondsworth, 1958.

ALLISON, Dale C. The Eschatology of Jesus. In: *The Encyclopedia of Apocalypticism. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1998.

\_\_\_\_\_. *The New Moses. A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Intertextual Jesus. Scripture in Q*. Harrisburg: Trinity, 2000.

ANDERSON, Graham. Greek Religion in the Roman Empire: Diversities, Convergences, Uncertainties. In: COHN-SHERBOK, Dan; COURT, John (eds.) *Religious Diversity in the Graeco-Roman World. A Survey of Recent Scholarship*. London: Sheffield Academic Press, 2001.

ARANDA PÉREZ G.; MARTÍNEZ, F. G. & PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judaica Intertestamentária*. São Paulo: Ave-Maria, 2000.

AULÉN, Gustav. *Christus Victor. An Historical Study of three Main Type of the Idea of Atonement*. New York: The McMillan Company, 1957.

AUNEAU, J.; BARUCQ, A.; CAQUOT, A.; DURAND, J.M.; LEMAIRE, A.; MASSON, E. *Escritos do Oriente Antigo e Fontes Bíblicas*. São Paulo: Paulinas, 1992.

AUNE, David E. *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1987.

BACON, B.W. *Studies in Matthew*. New York, 1930.

BARTHES, Roland. Texte. In: *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1990.

BAIGENT, M. & LEIGH, R. *As Intrigas em Torno dos Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BALANCIN, Euclides Martins. *Como Ler o Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulus, 1991.

BALCH, David L. (ed.). *The Social History of the Matthean Community*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

BARCLAY, William. *Lucas*. Vol. 3/1 e 3/2. Petrópolis: Vozes, 1985.

BASTIDE, Roger. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BAUER, D. R. *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*. Sheffield: JSOT, 1998 (JSNTSup 31).

BEARE, Francis Wright. *The Gospel According to Matthew. Translation, Introduction and Commentary*. San Francisco: Harpers & Row Publishers, 1981.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998. (Coleção Bíblica Loyola 23).

BERGER, Klaus. *Qumran e Jesus. Uma Verdade Escondida?* Petrópolis: Vozes, 1995.

BETZ, Otto. João Batista Era Essênio? In: SHANKS, Hershel (org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. pp. 215-225.

BITTENCOURT, Benedito P. *O Novo Testamento. Metodologia da Pesquisa Textual*. 3ª ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

BIRD, Phyllis. The End of the Male Cult Prostitute. A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew *qadesh/qedeshim*. In: EMERTON, J. A. (ed.). *Congress Volume Cambridge 1995. Supplements to Vetus Testamentum* 66. Leiden: Brill, 1997. pp. 37-80.

BLOOM, Harold. *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press, 1975.

BOCCACCINI, G. *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: W. B. Eedmans, 1998.

BONINO, J. M. El reino de Diós y la historia. In: *El Reino de Diós y América Latina*. Padilla: Casa Bautista de Publicaciones, 1975.

BORGEAUD, Philippe. *Mother of the Gods. From Cybele to the Virgin Mary*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

BORNKAMM, G. *El Nuevo Testamento y la Historia del Cristianismo Primitivo*. Salamanca: Sigueme, 1976.

BOYARIN, Daniel. *Israel Carnal. Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 16ª ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRANDON, S. G. F. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*. London: SPCK, 1957.

BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade. O homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BROWN, R. E. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997. (The Anchor Bible Reference Library).

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender: Artigos Seleccionados*. Walter Altmann (ed). São Leopoldo: Sinodal, 1987.

\_\_\_\_\_. *History of the Synoptic Tradition*. Oxford : Basil Blackwell, 1963.

\_\_\_\_\_. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. [1948-1953].

BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

BURRIDGE, Richard A. *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (Society for New Testament Studies Monograph Series 70).

BUTLER, B. C. *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade. Estudos de Teoria e História Literária*. 8ª ed. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 2000.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1998.

CARNEY, Thomas. *The Shape of the Past. Models and Antiquity*. Lawrence: Coronado, 1963.

CARTER, Warren. *Matthew and Empire. Initial Explorations*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

\_\_\_\_\_. *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004.

\_\_\_\_\_. *Pontius Pilate. Portraits of a Roman Governor*. Collegeville: Liturgical Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *What Are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount?* New Jersey: Paulist Press, 1994.

CASTELLI, E. A.; TAUSSIG, Hal. *Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L. Mack*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996.

CAZELLES, Henri. *História Política de Israel. Desde as Origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Paulus, 1986.

CHARLESWORTH, James H. *Jesus Dentro do Judaísmo. Novas Revelações a partir de Estimulantes Descobertas Arqueológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COHEN, Shaye J. D. The political and social history of Jews in greco-roman antiquity: The state of the question. In: KRAFT, Robert A.; NICKELSBURG, George W. E. (eds). *Early Judaism and its Modern Interpreters*. Atlanta: Scholars Press, 1986.

COHN-SHERBOK, Dan; COURT, John M. (eds.). *Religious Diversity in the Graeco-Roman World. A Survey of Recent Scholarship*. London: Sheffield Academic Press, 2001.

COLLINS, A. Y. The Apocalyptic Son of Man Sayings. In: *Essays Koester*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

COLLINS, J. J. *Apocalypticism in the Dead Scrolls*. London/New York: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. From Prophecy to Apocalypticism. The Expectation of the End. In: *The Encyclopedia of Apocalypticism. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Vol. 1. New York: The Continuum Publishing Company, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995.

\_\_\_\_\_. Sibylline Oracles (Second Century B.C. – Seventh Century A. D.). A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*. Vol. 1. New York: Doubleday, 1983.

CORLEY, Kathleen E. *Private Women Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1993.

CROATTO, J. S. *As Linguagens da Experiência Religiosa. Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROSBY, M. *House of Disciples. Church, Economics and Justice in Matthew*. Maryknoll: Orbis, 1988.

CROSS, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Excavating Jesus. Beneath the Stones, Behind the Texts*. New York: Harper Collins Publishers, 2002.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *In Search of Paul. How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. New York: Harper Collins Publishers, 2004.

CROSSAN, John Dominic. *Jesus. Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. *Sayings Parallels. A workbook for the Jesus Tradition*. Minneapolis: Fortress Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*. San Francisco: Harpers & Row Publishers, 1999.

CUATRECASAS, Afonso. *Erotismo no Império Romano*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Líber, 2001.

CUNHA, Elenira Aparecida. *Por Causa do Reino dos Céus. Uma Leitura de Gênero de Mateus 19,1-12 e 5:27-32*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003.

DAUBE, David. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1956.

DAVIES, W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

DAVIS, John. *The People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977. (Library of Man).

DAWSEY, James M. *The Lukan Voice. Confusion and Irony in the Gospel of Luke*. Macon: Mercer University Press, 1986.

DE CONICK, April D. *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill, 1996.

DELORME, J. *Leitura do Evangelho Segundo Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1982. (Cadernos Bíblicos 11)

DODD, Charles. H. *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbet, 1935.

DONOVAN, M. *The Vicarious Power of the Church over the Marriage Bond*. Rome: Catholic Book Agency, 1972.

DOUGLAS, Mary. *Leviticus as Literature*. New York: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1966.

DOWDEN, Ken. *Os Usos da Mitologia Grega*. São Paulo: Papirus, 1994.

DOWNING, Gerald F. *Christ and the Cynics*. Sheffield: JSOT Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992.

DULING, D. C. Matthew and Marginality. In: LOVERING, E. H. (ed.) *Society of Biblical Literature Papers*. Atlanta: Scholars, 1993. pp. 642-671.

DUNN, J. D. G. *Christology in the Making. A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1980.

DURANT, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Imaginário. Ensaio Acerca das Ciências e da Filosofia da Imagem*. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

DURKHEIM, Émile. *As formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *As Regras do Método Sociológico*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EDWARDS, R. Uncertain Faith: Matthew's Portrait of the Disciples. In: SEGOVIA, F. *Discipleship in the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1985. (Sobre Estudos Narrativos).

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tomo I, Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O Falo de Deus e Outros Problemas para o Homem e o Monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

EISENMAN, R & WISE, M. *A Descoberta dos Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

ESLER, Philip Francis. *The First Christians in their Social World*. London/New York: Routledge, 1994.

EUSEBIUS. *Ecclesiastical History*. In: OULTON, J. & LAWLOR, H. (eds.). 2 Vols. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

FALK, Daniel K.; MARTÍNEZ, Florentino Garcia & SCHULLER, Eileen M. (eds.). *Sapiential, Liturgical & Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies – Oslo 1998*. Leiden: Brill, 2000.

FARDON, Richard. *Mary Douglas. Uma Biografia Intelectual*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

FARMER, W. R. *The Synoptic Problem*. New York: Macmillan, 1964.

FEITOSA, Lourdes Conde. *Amor e Sexualidade. O Masculino e Feminino em Grafites de Pompéia*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

FOLEY, J. M. *Immanent Art. From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke*. Vol 1. New York: Doubleday, 1981-1985.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio Segun Lucas. Traducción e Comentario. Capítulos 1-8,21*. Vol. 2. Madrid: Ed. Cristiandad, 1987.

\_\_\_\_\_. *101 Perguntas Sobre os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Loyola, 1997.

FLINT, Peter W. & VANDERKAM, James C. *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1998-1999.

FLUSSER, David. *Jesus*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalem: Magnes Press, 1988. (Collected Papers).

\_\_\_\_\_. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo. Os Manuscritos do Mar Morto*. Vol.1. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

FRANCE, R. *Matthben*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1985.

FREIRE GOMES, Plínio. *Um Herege Vai ao Paraíso. Cosmologia de um Ex-Colono Condenado pela Inquisição (1680-1744)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FREIRE, Carlos Escudero. *Devolver El Evangelio a los Pobres*. Salamanca: Sígueme, 1978.

FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos. Enfoques Literários e Investigação Histórica*. São Paulo: Loyola, 1996.

FRIEDMAN, T. L. *De Beirute a Jerusalém*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

FUNARI, Pedro Paulo A. *A Cidade e a Civilização Romana. Um Instrumento Didático*. Campinas: IFH/UNICAMP, 1997.

FUNARI, Pedro Paulo. *A Vida Quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

FUNK, Robert W. *New Gospel Parallels. The Synoptic Gospels*. Vol. 1. Minneapolis: Fortress Press, 1985.

FUNK, Robert W.; SMITH, M. H. *The Gospel of Mark*. Sonoma: Polebridge Press, 1991.

FUNK, Robert; HOOVER, R. (eds.). *The Five Gospels*. Sonoma: Polebridge Press, 1993. pp. 220-21. (The Jesus Seminar).

GARCIA, Paulo Roberto. *As Bem-Aventuranças em Mateus. Uma Proposta de Estrutura Literária*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Sábado do Senhor Teu Deus. O Evangelho de Mateus no Espectro dos Movimentos Judaicos do I Século*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

GARLAND, D. E. *Reading Matthew*. New York: Crossroad, 1993.

GARROW, Alan J. P. *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*. London/New York: Clark Intentional, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

\_\_\_\_\_. *O Saber Local. Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GENETTE, Gerard. *Palimpsestes. La Littérature au Second Degré*. Paris: Seuil, 1982.

GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*. Leiden: Brill, 1998.

GILBERT, Maurice; ALETTI, Jean-Noël. *A Sabedoria e Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1985. (Série Cadernos Bíblicos 32).

GILMORE, David (ed.). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: AMA, 1987.

GINZBURG, Carlo. Raízes de um Paradigma Indiciário. In: *Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *História Noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *O Queijo e os Vermes. O Cotidiano das Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Olhos de Madeira. Nove Reflexões Sobre a Distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GNILKA, J. *El Evangelio Segundo San Marcos (Mc 1-8,26)*. Salamanca: Sigueme, 1986.

GOEHRING, James E.; HEDRICK, Charles W.; SANDERS, Jack J.; BETZ, Hans Dieter. *Gospel Origins & Christian Beginning*. Sonoma: Polebridge Press, 1990.

GOODMAN, M. *A Classe Dirigente da Judéia. As Origens da Revolta Judaica Contra Roma, 66-70 d.C.* Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GRIGGS, Wilfred C. *Early Egyptian Christianity. From Its Origins to 451 C. E.* Leiden: Brill, 2000.

GUNDRY, Robert H. *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope*. Leiden: Brill, 1975.

\_\_\_\_\_. *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. 2ª ed. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1994.

\_\_\_\_\_. *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2000.

GUTHRIE, D. *New Testament Introduction. The Gospel and Acts*. Chicago: Inter-Varsity, 1965.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1989.

HARE, Douglas R. A. *Mark*. Louisville: Westminster/John Knox, 1996. (Westminster Bible Companion).

HARE, Douglas R. A. *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. (SNTSMS 6).

HARNACK, A. *What is Christianity?* Philadelphia: Fortress Press, 1986.

HARRINGTON, Daniel J. (Org.). *The Gospel of Matthew*. Minnesota: A Michael Glazier Book, 1991. (Sacra Pagina series 1).

HAYS, Richard. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.

HERMANN, Jacqueline. *A História Cultural de Carlo Ginzburg*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

HETH, W. Matthew's 'Eunuch Saying' (19:12) and its Relationship to Paul's Teaching on Singleness in 1 Corinthians 7. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1987.

HILGERT, Pedro Ramão. *Jesus Histórico*. Petrópolis: Vozes, 1982.

HILL, David. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1996. (New Century Bible Comentary).

HOORNAERT, Eduardo. *Cristãos de Terceira Geração (100-130)*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HORBURY, William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O Contexto Social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Galilee, History, Politics, People*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sociology and the Jesus Movement*. New York: Crossroad, 1989.

HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*. Minneapolis: Winston Press, 1985.

IRENAEUS. *Against Heresies*. In: ROBERTS, A. & DONALDSON, J. (eds.). [1885] *The Ante-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson, 1995.

ISER, W. *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

JACOBSON, Arland D. *The First Gospel. An Introduction to Q*. Sonoma: Polebridge, 1992.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

JAMESON'S, H. G. *Origin of the Synoptic Gospels*. Oxford: Basil Blackwell, 1922.

JEREMIAS, Joaquim. *As Parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1980.

\_\_\_\_\_. *Jerusalém no Tempo de Jesus. Pesquisas de História Econômico-Social no Período Neotestamentário*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_. *Mensagem Central do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1966.

JOHNSON, Luke Timothy. *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

JOHNSON, Paul. *História dos Judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KÄHLER, Martin. *The So-Called Historical Jesus and the Historical Biblical Christ*. Philadelphia: Fortress, 1964. [1953].

KEE, Howard Clark. *As Origens Cristãs em Perspectivas Sociológicas*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Coleção Bíblia e Sociologia).

\_\_\_\_\_. Testaments of the Twelve Patriarchs. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Vol. 1. New York: Doubleday, 1985, pp. 775-776.

KERÉNYI, C. *The Gods of the Greeks*. London: Thames and Hudson, 1951.

KINGSBURY, J. D. *Matthew as Story*. 2ª ed. Minneapolis: Fortress Press, 1988.

KINGSBURY, J. D. *Matthew. Structure, Christology, Kingdom*. London/ Philadelphia, 1975.

KIPPENBERG, Hans G. *Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Coleção Bíblia e Sociologia).

KLOPPENBORG, John S. *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress, 2000.

\_\_\_\_\_. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*. Sonoma: Polebridge, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Formation of Q*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

KNIBB, Michael A. Martyrdom and Ascension of Isaiah. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Vol. 2. New York: Doubleday, 1985, pp. 147-156.

KNOHL, Israel. *O Messias Antes de Jesus. O Servo Sofredor dos Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KÖESTER, Helmut. Gnomai Diaphorai: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity. In: ROBINSON, J. M.; KOESTER, H. *Trajectories Through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento. História, Cultura e Religião do Período Helenístico*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento. História e Literatura*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

KRISTEVA, Julia. *Sémeiotiké. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969.

- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Síntese Teológica do Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes/São Leopoldo: Sinodal, 1983.
- KUSCHEL, K. J. *Abraham. Sign of Hope for Jews, Christians and Muslims*. New York: Continuum, 1995.
- LANCELLOTTI, B. *Comentário ao Evangelho de São Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- LAPERROUSAZ, E. M. *Os Manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Portugal: Estampa, 1994.
- LEIMAN, S. *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*. Hamden: Archon Books, 1976.
- LENHARDT, P.; COLLIN, P. *A Torah Oral dos Fariseus. Textos da Tradição de Israel*. São Paulo: Paulus, 1997.
- LENSKI, Gerhard. *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*. 2ª ed. Chapel Hill: University of North Carolina, 1984. (New York: McGraw, 1966).
- LEVINE, L. I. *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* Seattle: University of Washington Press, 1998.
- LERNER, G. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História e Etnologia*. Campinas: IFH/UNICAMP, 1999.
- \_\_\_\_\_. A Noção de Estrutura em Etnologia. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. pp. 313-360.
- LINNEMAN, Eta. *Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels*. Grand Rapids: Baker, 1992.
- LÍNDEZ, José Vílchez. *Sabedoria e Sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999 (Coleção Bíblica Loyola 25).
- LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes/São Leopoldo: Sinodal, 1974.
- LOHSE, Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LUZ, Ulrich. The Disciples in the Gospel according to Matthew. In: STANTON, G. (ed.). *The Interpretation of Matthew*. Minneapolis: Fortress Press, 1983. (Issues in Religion and Theology 3)
- LUZ, Ulrich. *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MACMULLEN, Ramsay. *Roman Social Relations*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1974.

MAGNES, J. *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

MALINA, Bruce. & ROHRBAUGH, Richard L. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

MALINA, Bruce. *On the Genre and Message of Revelation. Star visions and Sky Journeys*. Massachusetts: Hendrickson, 1995.

\_\_\_\_\_. *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press, 1982.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. (Coleção Antropologia).

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARTÍNEZ, Florentino García. *The Dead Sea Scrolls Translated*. Leiden: Brill, 1994.

MARTÍNEZ, Florentino García & BARRERA, J. Trebolle. *Os Homens de Qumran. Literatura, Estrutura e Concepções Religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MARXSEN, W. *Introduction to the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1968.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MATEUS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Evangelho, Figuras e Símbolos*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATEUS, Juan; CAMACHO, Fernando. *O Evangelho de Mateus. Leitura Comentada*. São Paulo: Paulinas, 1993.

MATERN, S. *Rome and the Enemy. Imperial Strategy in the Principate*. Berkeley: University of California Press, 1990.

MCCURLEY, Foster R. *Ancient Myths and Biblical Faith. Scriptural Transformations*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

MEEKS, H. C. Early Christianity in the Galilee. Reassessing the Evidence from the Gospels. In: LEVINE, Lee I. (ed.). *The Galilee in the Late Antiquity*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1992. pp. 03-22.

MEEKS, Wayne. A. *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Os Primeiros Cristãos Urbanos. O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

MEIER, John P. *Matthew*. Wilmington: Glazier, 1980.

\_\_\_\_\_. *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 2. Livro 2. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

\_\_\_\_\_. *Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus Histórico*. Vol. 3. Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

MEYERS, Eric M; STRANGE, James F. *Archeology, the Rabbis, and Early Christianity. The Social and Historical Setting of Palestinian Judaism and Christianity*. Nashville: Abingdon, 1981.

MELLO, Luís Gonzaga de. *Antropologia Cultural. Iniciação, Teoria e Temas*. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MILGROM, J. *Leviticus 1 – 16. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1991. (The Anchor Bible Reference Library 3).

\_\_\_\_\_. *Leviticus 17 – 22. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2000. (The Anchor Bible Reference Library 3a).

\_\_\_\_\_. *Leviticus 23 – 27. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2001. (The Anchor Bible Reference Library 3b).

MILLER, Dale; MILLER, Patrícia. *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature*. New York: The Edwin Mellen Press, 1990.

MOLTMANN, J. *O Caminho de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1984.

MOMIGLIANO, A. *Studies on Modern Scholarship*. Berkeley: California University Press, 1994. pp. 323-328.

MORRICE, William G. *Hidden Sayings of Jesus. Words attributed to Jesus Outside the Four Gospels*. Massachusetts: Hendrickson, 1997.

MORRIS, L. *The Gospel According to Matthew*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1992.

MORROW, L. (ed.) *Contemporary Library Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1989.

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

NAVARRO, Maria Angeles (et al.). *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo V. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

NADOLY, Paul John. "Tive Fome e me Destes de Comer...". *O Cuidado com os Pobres a partir de Mateus 25: 31-46*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1999.

NEUSNER, Jacob. *From Politics to Piety*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.

\_\_\_\_\_. *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*. Leiden: Brill, 1971.

NEYREY, Jerome H. (ed.). *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Massachusetts: Hendrickson, 1991.

NISSINEN, M. *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Os Primeiros Cristãos e o Mundo Urbano. A Importância da Cidade no Surgimento das Comunidades Cristãs*. In: *Culturas e Cristianismos*. São Paulo: Loyola, 1999.

O'CONNOR, Jerome Murphy. *Paulo. Biografia Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

OTTERMANN, Monika; LECH, Leszek. Viagens Extáticas entre o Sétimo Céu e os Quintos do Inferno. A Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião de Visionários. Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005. pp. 297-340.

OVERMAN, Andrew J. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo. O Mundo Social da Comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997. (*Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*. Minneapolis: Fortress Press, 1990).

PAGELS, Elaine. *Adão, Eva e a Serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PALMER, H. *The Logic of Gospel Criticism*. London: Macmillan, 1968.

PARKER, H. N. The Teratogenic Grid. In: HALLETT, J. P.; SKINNER, M. B. (eds.) *Roman Sexualities*. New Jersey: Princeton, 1997.

PARKINS, H.; SMITH, C. (eds.). *Trade, Traders and the Ancient City*. London: Routledge, 1998.

PATTE, D. *The Gospel According to Matthew*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

PAUL, A. *O Que é o Intertestamento*. São Paulo: Paulus, 1981.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de História da Cultura Clássica*. 7ª ed. Vol. 1. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. (Cultura Grega).

PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrâneas*. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Guilbenkian, 1988.

PIÑERO, Antonio (ed.). *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones Primitivas sobre Jesus*. Madrid: Univ. Complutense, 1993.

- PIPER, Ronald A. *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1989.
- PIXLEY, Jorge. *O Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- POLANYI, Karl. *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Labor Universitaria Monografías, 1976.
- POUILLY, J. *Qumrã*. São Paulo: Paulus, 1992.
- POWELL, Mark Allan. *Jesus as a Figure in the History. How Modern Historians View the Man From Galilee*. Louisville: John Knox Press, 1998.
- QUALLS-CORBETT, Nancy. *A Prostituta Sagrada. A Face Eterna do Feminino*. São Paulo: Paulus, 1990.
- RABINOWITZ, P. J. Whirl Without End. Audience-Oriented Criticism. In: ATKINS, G. D. (ed.); MORROW, L. (ed.). *Contemporary Literary Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1989.
- RAMOS, F. *El Nuevo Testamento. Presentacion y Contenido*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1988.
- RICH, John; WALLACE-HADRILL, Andrew (eds.). *City and Country in the Ancient World*. London/New York: Routledge, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alvez, 1990.
- RINGROSE, K. Living in the Shadows. Eunuchs and Gender in Byzantium. In: HERDT, G. (ed.). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, 1996. pp. 85-109.
- RIVKIN, Ellis. *A Hidden Revolution. The Pharisees Search for the Kingdom Within*. Nashville: Abingdon, 1978.
- ROBERT, J. N. *Eros Romano. Sexo y Moral en la Roma Antigua*. Madrid: Complutense, 1999.
- ROBINSON, J. A. T. *The Baptism of John and/ the Qumran Community*. Londres: SCM, 1962. pp.11-27. (New Testament Studies).
- ROBINSON, T. H. *The Gospel of Matthew*. Garden City: Doubleday, 1928. (MNTC 1).
- RODRIGUES, Elisa. *O Anúncio do Reino de Deus em Q9:57-62. Expectativas Apocalípticas e Sabedoria Cotidiana no Discurso do Filho do Homem*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003.
- ROLLER, Lynn Emrich. *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999.
- ROST, L. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulus, 1980.

ROUSELLE, Aline. *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

ROWLAND, Christopher. *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*. London: SPCK, 1997.

RUSSELL, D.S. *A Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 B.C. – A.D. 100*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964.

RUTGERS, Leonard Victor. *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*. Leiden/Boston/Koln: Brill, 2000.

SAFRAI, Ze'Ev. *The Economy of Roman Palestine*. London/New York: Routledge, 1994.

SAHLINS, Marshall. *Como Pensam os Nativos*. São Paulo: EDUSP, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zaahar, 1990.

SALDARINI, Anthony J. *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense. Uma Abordagem Sociológica*. São Paulo: Paulinas, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000. (*Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University Chicago Press, 1994).

\_\_\_\_\_. Asceticism and the Gospel of Matthew. In: VAAGE, Leif E.(ed.); WIMBUSH, Vincent L. (ed). *Asceticism ant the New Testament*. New York/London: Routledge, 1999. pp. 11-27.

SANDERS, E. P. *The Tendencies of the Synoptic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus. Jesus e Outros Messias*. São Paulos: Paulus, 1998.

SCHIAVO, Luigi. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus. A Derrota de Satanás na Narrativa da Tentação (Q 4:1-13)*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002.

SCHIFFMAN, Lawrence H. As Origens Saducéias da Seita dos Manuscritos do Mar Morto. In: SHANKS, Hershel (Org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. (Coletânea de Ensaios da Biblical Archaeology Review).

SCHIFFMAN, Lawrence H. The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law in the Second Temple Period. In: BROOKE, G. J. (ed.). *Temple Scroll Studies*. Sheffield: Journal for the Old Testament Press, 1989.

SCHIFFMAN, Lawrence H., TOV, Emanuel & VANDERKAM, James C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000.

SCHMIDT, F. *O Pensamento do Templo de Jerusalém a Qumrân*. São Paulo: Loyola, 1994.

SCHROER, Silvia & STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Bíblia e História).

SCHWEIZER, E. *The Good News According to Matthew*. Atlanta: John Knox Press, 1975.

SMITH, Morton. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

SCHÜRER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ II-III*. Edinburgh: T & T Clark, 1986.

SCHWEITZER, Albert. *The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress From Reimarus to Wrede*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

SCHWEIZER, Eduard. *The Good News According to Matthew*. Atlanta: John Knox Press, 1975.

\_\_\_\_\_. Christianity of the Circumcised and Judaism of the Uncircumcised: The Background of Matthew and Colossians. In: HAMERTON, R.; SCROGGS, K.; SCROGGS, R. (eds.). *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 1976.

SEGAL, Alan. Matthew's Jewish Voice. In: BALCH, David L. (ed.). *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

SEGUNDO, Juan Luis. *O Caso Mateus. Os primórdios de uma Ética Judaico-Cristã*. São Paulo: Paulinas, 1997.

SENIOR, Donald. *What Are They Saying about Matthew?* New York: Paulist Press, 1983.

SHANKS, H. (Org.). *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SHOLEM, Gershon. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SHURER, E. *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús. 175 a.C.-135d.C.* Vol. 1. Geza Vermes (ed). Madrid: Cristiandad, 1985.

SILVA, Clemildo Anacleto da. *Um Paralelo entre Fonte Q e os Filósofos Cínicos a partir de Q 12,22-31*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1996.

SIM, David C. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism. The History and Social Setting of the Matthean Community*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1998.

SIMON, Marcel. *Jewish Sects at the Time of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

SIMON, Marcel. *Judaísmo e Cristianismo Antigo. De Antíoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1987. (Coleção Nova Clío: A História e seus Problemas).

- SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. London/New York: Routledge, 1994.
- STANTON, G. *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Studies in New Testament Interpretation*. 2ª ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.
- \_\_\_\_\_. The Origin and Purpose of Matthew's Gospel. Matthean Scholarship from 1945 to 1980. In: *ANRW* II.25.3. New York: Gruyter, 1985.
- STARK, Rodney. Antioch as the Social Situation for Matthew's Gospel. In: BALCH, David L. *Social History of the Matthean Community*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- STARK, Rodney. *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal, Jesus Movement Became the Dominant Religious Force*. San Francisco: Harpers & Row Publishers, 1997. (New Jersey: Princeton University Press, 1996).
- STENDAHL, K. *The School of St. Matthew*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1994.
- STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I-II*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976-1980.
- STONE, Michael Eduard. *Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*. Philadelphia/Oxford: Fortress/Blackwells, 1980.
- STORNILO, Ivo. *Como Ler o Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- STUCKENBRUCK, L. T. *The Book of Giants from Qumran*. Tübingen: TSAJ 63, 1997.
- SWAIN, Tânia Navarro (Org.). *História no Plural*. Brasília: UnB, 1993.
- TADMOR, H. Was the Biblical *saris* a Eunuch? In: ZEVIT, Z.; GITIN, S. & Sokoloff, M. (eds.). *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995. pp. 317-325.
- TANNAHILL, R. *O Sexo na História*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- TANNEHILL, Robert C. *Luke*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*. London: Macmillan & Co., 1952.
- THEISSEN, Gerd. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- THEISSEN, Gerd. *Sociologia do Movimento de Jesus*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes/São Leopoldo: Sinodal, 1997.

- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico. Um Manual*. São Paulo: Loyola, 2002. (Bíblica Loyola 33).
- THEML, Neyde (Org.); BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (Org.); LESSA, Fábio de Souza (Org.). *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.
- THOMAS, Robert L. (ed.). *Three Views on the Origins of the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Kregel, 2002.
- TIEDE, David L. *Prophecy and History in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- TOLBERT, Mary Ann. *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1986.
- TYLOCH, W. J. *O Socialismo Religioso dos Essênios*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- TRAUTMAN, D. *The Eunuch Logion of Matthew 19:12. Historical and Exegetical Dimensions as Related to Celibacy*. Rome: Catholic Book Agency, 1966. (DST Dissertation).
- TURCAN, Robert. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2001.
- TURNER, Jonathan. *The Structure of Sociological Theory*. Homewood: Dorsey Press, 1978.
- TZVETAN, Todorov. *Symbolism and Interpretation*. New York: Cornell University Press, 1982.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O Estoicismo Romano. Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 27.
- USPENSKY, B. *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- VAAGE, Leif Eric (ed.); WINBUSH, Vincent L. (ed.). *Asceticism and the New Testament*. New York/London: Routledge, 1999.
- VAAGE, Leif Eric. *Galilean Upstarts, Jesus First Followers According to Q*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1994.
- VAAGE, Leif Eric. *Q. The Ethos and Ethics of an Itinerant Intelligence*. Diss. Ph.D, Claremont University, Ann Arbor: University Microfilms, 1987.
- VAN DER HORST, P.W. Pseudo-Phocylides (First Century B.C.—First Century A.D.). A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York: Doubleday, 1983-1985. pp. 565-566.
- VAN DER LOSS, H. *The Miracles of Jesus*. Leiden: Brill, 1968.
- VANDERKAM, J. C. *Os Manuscritos do Mar Morto Hoje*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.
- VERMASEREN, Maarten Jozef. *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. London: Thames and Hudson, 1977.

- VERMES, Geza. *Jesus e o Mundo do Judaísmo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Scripture and Tradition in Judaism*. 2ª ed. Leiden: Brill, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002.
- VEYNE, Paul. *A Elegia Erótica Romana. O Amor, a Poesia e o Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- VIELHAUER, P. *Historia de La Literatura Cristiana Primitiva*. Salamanca: Sigueme, 1991.
- VILLAMÁN, Marcos. *Mesianismo y poder en el evangelho de Marcos*. Mexico: Contraste, 1988.
- VILLAMÁN, Marcos. *Leyendo el Evangelio de Lucas*. México: Centro Antonio de Montesinos, 1990.
- VOIGT, Emílio. *A Formação do Movimento de Jesus. Motivações e Formas de Adesão*. Dissertação de Mestrado em Teologia. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1999.
- VON EISSFELDT, Otto. *Eléments Orientaux dans la Religion Grecque Ancienne*. Paris: PUF, 1960.
- WAINWRIGHT, E. *Towards a Feminist Reading of the Gospel according to Matthew*. Berlim: de Gruyter, 1991.
- WALLACE-HADRILL, Andrew (eds). *Patronage in Ancient Society*. London/New York: Routledge, 1994.
- WARDMAN, A. *Religion and Statecraft among the Romans*. London: Granada, 1982.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento. Manual de Metodologia*. 3ª ed. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2002.
- WFFORT, Francisco C. (org). *Os Clássicos da Política*. Vol. I. São Paulo: Ática, 2004.
- SHERWIN WHITE, A. N. *Roman Foreign Policy in the East*. London: Duckworth, 1984.
- WIKENHAUSER, A.; SCHMID, J. *Introducción al Nuevo Testamento*. Barcelona: Helder, 1895.
- WINK, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

WINQUIST, Charles E. (ed.). *The Archaeology of the Imagination*. Michigan: Edwards Brothers, Inc., Ann Arbor, 1981. (American Academy of Religion, Studies in Religion, Vol. XLVII n° 2).

WUELLNER, W. H. *The Meaning of "Fishers of Men"*. Philadelphia: Westminster, 1967.

### Artigos de Periódicos

ANDERSON, J. C. Matthew. Gender and Reading. In: *Semeia* 28 (1983): 3-28.

\_\_\_\_\_. Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again. In: *JSNT* 91 (1994): 53-77. (Supl).

ARNOLD, Clinton E. "I Am Astonished That You Are So Quickly Turning Away!" (Gal 1.6): Paul and Anatolian Folk Belief. In: *NTS* 51 (2005): 429-449.

BOER DE, Martinus. A influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: gênero, cosmovisão e movimento social. In: *Estudos e Pesquisas em Religião* 19(2000): 11-24.

\_\_\_\_\_. Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento. In: *Estudos e Pesquisas em Religião* 19(2000): 85-104.

BOISSEVAIN, Jeremy (et al). Toward an Anthropology of the Mediterranean. In: *CA* 20 (1979): 81-93.

BORING, M. E. The Convergence of Source Analysis, Social History and Literary Structure in the Gospel of Matthew. In: *SBL* 33 (1994): 598. (Seminar Papers).

BOWESOCK, Glen W. *Augustus and the Greek World*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

BYRNE, B. The Messiah in whose Name "The Gentiles will Hope" (Matt 12:21). Gentile Inclusion as an Essential Element of Matthew's Christology. In: *ABR* 50 (2002): 55-73, 79.

CARTER, Edward J. Toll and Tribute. A Political Reading of Matthew 17:24-27. In: *JSNT* 25.4 (2003): 413-431.

CARTER, Warren. Are there Imperial Texts in the Class? Intertextual Eagles and Matthean Eschatology as "Lights out" Time for Imperial Rome (Matthew 24:27-31). In: *JBL* 122/3 (2003): 467-487.

\_\_\_\_\_. Evoking Isaiah. Matthean Soteriology and an Intertextual reading of Isaiah 7-9 and Matthew 1:23 and 4:15-16. In: *JBL* 119/3 (2000): 503-520.

\_\_\_\_\_. Households and Discipleship. A Study of Matthew 19-20. In: Sheffield Academic Press, 1994. pp.46-55.

\_\_\_\_\_. Kernels and Narrative Blocks. The Structure of Matthew's Gospel. In: *CBQ* 54 (1992): 463-481. (esp. pp. 474-477).

\_\_\_\_\_. Matthew 4:18-22 and Matthean Discipleship. An Audience-Oriented Perspective. In: *CBQ* 59 (1997): 58-75.

\_\_\_\_\_. Matthew and the Gentiles. Individual Conversion and/or Systemic Transformation?. In: *JSNT* 26.3 (2004): 259-282.

\_\_\_\_\_. Resisting and Imitating the Empire. Imperial Paradigms in Two Matthean Parables. In: *Interpretation* 56/3 (2002): 260-272.

CHARLESWORTH, James H. 'Research on the Historical Jesus' Today. Jesus and the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Códices, Josephus, and Archaeology. In: *PSB* 6 (1985): 98-115.

CLARK, K. W. The Gentile Bias of Matthew. In: *JBL* 66 (1947): 165-172.

COHEN, Shaye J. D. The Significance of Yavneh. Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism. In: *HUCA* 55 (1984): 36-41.

COLLINS, A. Y. The Origin of the Designation of Jesus as "Son of Man". In: *HTR* 80/4 (1987): p.396.

COMBRINK, H. J. B. The Macrostructure of the Gospel of Matthew. In: *Neotestamentica* 16 (1982): 06-10.

CROSS, F. M. The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert. In: *HTR* 57 (1964): 281-299.

DULING, D. C. Matthew's Plurisignificant "Son of David" in Social Science Perspective. Kinship, Kingship, Magic, and Miracle. In: *BTB* 22 (1992): 99-116.

\_\_\_\_\_. The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic. In: *NTS* 24 (1978): 392-410.

FITZMYER, Joseph A. The Qumram Scrolls, the Ebionites and their Literature. In: *Theological Studies* 16 (1955): 335-372.

\_\_\_\_\_. The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence. In: *TS* 37 (1976): 208.

EDWARDS, Douglas R. First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee. Exploring the Archaeological and Literary Evidence. In: *SBL* 28 (1988): 169-182. (Seminars papers).

FOSTER, Robert. Why on Earth Use "Kingdom of Heaven"? Matthew's Terminology Revisited. In: *NTS* 48 (2002): 487-499.

HAGNER, Donald A. Matthew. Apostate, Reformer, Revolutionary. In: *NTS* 49 (2003): 193-209.

HARE, Douglas R. A. How Jewish is the Gospel Matthew? In: *CBQ* 62/2 (2000): 264-277.

- HARRINGTON, Hannah K. Holiness and Law in the Dead Sea Scrolls. In: *DSD* 8/ 2 (2001): 128-129, 134-135.
- HESTER, J. David. Eunuchs and the Postgender Jesus. Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities. In: *JSNT* 28.1 (2005): 13-40.
- HIMMELFARB, Martha. Sexual relations and Purity in the Temple Scroll and the Book of Jubilees. In: *DSD* 6/ 1 (1999): 14-18.
- HUNTER, D. The Language of Desire. Clement of Alexandria's Transformation of Ascetic Discourse. In: *Semeia* 57.1 (1992): 95-111.
- KAMPEN, John & BERNSTEIN, Moshe J. (eds.). Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History. Atlanta: Scholars, 1996. (SBL Symposium Series 2).
- KINGSBURY, J. D. "The Reader" of Matthew's Gospel. In: *NTS* 34 (1988): 442-60.
- \_\_\_\_\_. On Following Jesus. The "Eager" Scribe and the "Reluctant" Disciple (Mt 8:18-22). In: *NTS* 34 (1988): 45-59.
- \_\_\_\_\_. The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem. In: *JBL* 98 (1979): 67-83.
- \_\_\_\_\_. The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation-History. In: *CBQ* 35 (1973): 451-474.
- \_\_\_\_\_. The Title "Son of David" in Matthew's Gospel. In: *JBL* 95 (1976): 591-602.
- \_\_\_\_\_. The Verb *akolouthēin* ("to Follow") as an Index of Matthew's View of His Community. In: *JBL* 97 (1978): 56-73.
- KISTER, M. "The Animal Apocalypse" e "Concerning the History of the Essenes" (Hebrew) In: *Tarbiz* 56 (1986): 1-15.
- KLINK, Edward W. The Gospel Community Debate. State of the Question. In: *CBR* 3.1 (2004): 60-85.
- KNOX, B. M. W. Silent Reading in Antiquity. In: *GRBS* 9 (1968): 421-35.
- KODELL, J. The Celibacy Logion in Matthew 19:12. In: *BTB* 8 (1978): 19-23.
- KRENTZ, E. The Extent of Matthew's Prologue. Toward the Structure of the First Gospel. In: *JBL* 83 (1964): 409-414.
- LOTMAN, J. M. Point of View in a Text. In: *NLH* 6 (1975): 339-52.
- LOVE, S. L. The Household. A Major Social Component for Gender Analysis in the Gospel of Matthew. In: *BTB* 23 (1993): 21-31.
- LUZ, Ulrich. Intertexts in the Gospel of Matthew. In: *HTR* 97/2 (2004): 120-121.

MACHADO, Jonas. O Mito de Moisés Divino Entronizado nos Céus. Ensaio sobre Leituras Míticas da Figura de Moisés na Literatura Judaica e sua Recepção nas Origens do Cristianismo. In: *Oracula* 1.2 (2005): <http://www.oracula.com.br>.

MALINA, Bruce. Does *Pornea* Mean *Fornication*? In: *NT* 14 (1972): 10-17.

McVANN, Mark. Uno de los profetas. Interpretación del relato de las tentaciones em Mateus como rito de iniciación. In: *Estudios Bíblicos* 49/ 2 (1991): 191-208.

MENKEN, Maarten. The Old Testament Quotation in Matthew 27:9-10. Textual Form and Context. In: *Biblica* 83 (2002): 305-328.

MÍGUEZ, Nestor. Contexto Sócio-Cultural da Palestina. In: *RIBLA* 22 (1995): 22-26.

MOLONEY, F. Matthew 19,3-12 and Celibacy. A Redactional and Form Critical Study. In: *JSNT* 2 (1979): 42-60.

MOROSCO, R. E. Matthew's Formation of a Commissioning Type-scene out of the Story of Jesus' Commissioning of the Twelve. In: *JBL* 103 (1984): 539-56.

MOWERY, Robert L. Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew. In: *Biblica* 83 (2002): 100-110.

MÜLLER, Mogens. The Theological Interpretation of the Figure of Jesus in the Gospel of Matthew. Some Principal Features in Matthean Christology. In: *NTS* 45(1999): 157-173.

MULLINS, T. Y. New Testament Commission Forms, Especially in Luke-Acts. In: *JBL* 95 (1976): 603-14.

NEYREY, Jerome. The Idea of Purity in Mark's Gospel. In: *Semeia* 35 (1986): 91-128.

O'ROURKE, John J. Does the New Testament Condemn Sexual Intercourse Outside Marriage? In: *TS* 37 (1976): 478-479.

OTTERMANN, Monika. A Revelação do Cristo Oculto. Hierarquias Celestiais e Salvação na Ascensão de Isaías. In: *Oracula* 1.1 (2005): <http://www.oracula.com.br>.

\_\_\_\_\_. Morte e Ressurreição na Suméria: A "Descida ao Inferno" de Inana e de Dumuzi e Processos de Posse e Perda de Poderes Divinos e Humanos. In: *Oracula* 2.3 (2006): [www.oracula.com.br](http://www.oracula.com.br).

OVERMAN, J. Andrew. Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century. In: LULL, David J. (ed.) *SBL* 27 (1988): 160-168. (Atlanta: Sholars Press).

PAFFENROTH, Kim. Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew. In: *Biblica* 80 (1990): 547-554.

PERDUE, L. The Wisdom Sayings of Jesus. In: *Forum* 2.3f (1986): 3-35.

- POWELL, Mark Allan. Expected and Unexpected Readings in Matthew. What the Reader Knows. In: *Asbury Theological Journal* 48 (1993): 31-51.
- QIMRON, Elisha; STRUGNELL, John. An Unpublished Halakhic Letter from Qumran. In: *Israel Museum Journal* 4 (1985): 9-12.
- QUESNELL, Q. Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven (Mt 19:12). In: *CBQ* 30 (1968): 335-58.
- RABINOWITZ, P. J. Truth in Fiction. A Reexamination of Audiences. In: *CI* 4 (1977): 121-142.
- REID, Barbara E. Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence. In: *CBQ* 66/2 (2004): 237-255.
- REIMER, Haroldo. Sobre pássaros e ninhos. Olhar ecológico em leis do Deuteronômio 22,6-7. In: *RIBLA* 39(2002): 34-45.
- RICHARD, Pablo. As Diversas Origens do Cristianismo. Uma Visão de Conjunto (30-70dC). In: *RIBLA* 22 (1995): 07-21.
- RINGROSE, K. Eunuchs as Cultural Mediators. In: *BF* 23 (1996): 75-93.
- RODRIGUES, Elisa. Mateus, o contador de histórias. Resenha de CARTER, Warren. *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2004. 287p, In: *Oracula* 3/ 5 (2007): 141-155. (<http://www.oracula.com.br>).
- ROFÉ, A. Qumranic Paraphrases, the Greek Deuteronomy and the Late History of the Biblical Texts. In: *Textus* 14 (1988): 163-174.
- RUSSELL, D. S. *From Early Judaism to Early Church*. In: *JSOT* 11 (1986): 123-124.
- SCHIFFMAN, L. H. Micsat Ma'aseh Ha-Torá and the Temple Scroll. In: *RQ* 14 (1990): 435-457.
- SCHIFFMAN, L. H. The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect. In: *BA* 53/2 (1990): 64-73.
- \_\_\_\_\_. The Pharisees and Their Legal Traditions According to the Dead Sea Scrolls. In: *DSD* 8 (2001): 262-277.
- SCHNEIDER, Jane. Of Vigilance and Virgins. Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies. In: *Ethnology* 9 (1971): 1-24.
- SENIOR, Donald. Between Two Worlds. Gentiles and Jewish Christians in Matthew's Gospel. In: *CBQ* 61/1 (1999): 1-23.
- SHEMESH, Aharon & WERMAN, Cana. Halakhah at Qumran. Genre and Authority. In: *DSD* 10.1 (2003): 104-105.
- SIM, David. The Gospel of Matthew and the Gentiles. In: *JSNT* 57 (1995): 19-48.

SMITH, C. R. Literary Evidence of a Fivefold Structure in the Gospel of Matthew. In: *NTS* 43 (1997): 540-551.

SOARES, Elizangela. Antigas Variações Sobre a Vida Após a Morte. Circularidade Cultural e Religiosa no Judaísmo Pré-Exílico? In: *Oracula* 3.4 (2006): 21-16. (<http://www.oracula.com.br>).

STEGNER, William Richard. The Temptation Narrative. A Study in the Use of Scripture by Early Jewish Christians. In: *BR* 35 (1990).

STRUGNELL, John. More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls. *4Q46 ii 21* [Cf. 1 Tess 4:4] and 4QMMT § B. In: *RQ* 17/65-68 (1996): 546-547.

TALBERT, Charles H.; MCKNIGHT, Edgar V. Can the Griesbach Hypothesis be Falsified? In: *JBL* 91/ 3 (1972): 338-368.

ULRICH, Eugene. The Non-attestation of Tripartite Canon in 4QMMT. In: *CBQ* 65.2 (2003): 212-214.

VIVIANO, B. Where Was the Gospel According to Sto. Matthew Written? In: *CBQ* 41 (1979): 18-28.

WEAVER, D. J. Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis. In: *JSNT* (Supl) 38 (1990): 71-126.

WEREN, Wim J.C. The Macrostructure of Matthew's Gospel. A New Proposal. In: *Biblica* 87 (2006): 171-200.

WILMSHURST, S. M. B. The Historical Present in Matthew's Gospel. A Survey and Analysis Focused on Matthew 13:4. In: *JSNT* 25.3 (2003): 269-287.

WOODRUFF, Archibald Mulford. A Fonte Q nas Margens do Mundo Literário. In: *Estudos de Religião* 16/ 22 (2002): 39-40.

YADIN, Azzan. 4QMMT, Rabbi Ishmael, and the Origins of Legal Midrash. In: *DSD* 10.1 (2003): 30-149.

YAMAUCHI, E. Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch? In: *ZAW* 92/1 (1980): 132-42.