



Recebido em: 18/07/2017

Aceito em: 20/09/2017

A Festa das Tendas e a parábola do “bom pastor”: duas ocasiões em que o Jesus joanino rivaliza com divindades estrangeiras.

The Party of Tents and the parable of “good shepherd”: two occasions in that johannine Jesus rivals with foreign divinities.

Daniel Soares Veiga¹

Doutorando (PPGH/UERJ)

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

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar ao leitor o resultado da análise semiótica de duas passagens do evangelho de João que revelam indícios de que o movimento de Jesus entrou em choque com a existência de rituais religiosos estrangeiros (gregos e romanos) na Galileia, produzindo uma reação de inconformismo e resistência da parte de Jesus e seus discípulos a eles. Conforme o artigo pretende demonstrar, Jesus e seu séquito de galileus tentaram deslegitimar estes cultos, invalidando o seu conteúdo religioso diante da crença messiânica do grupo.

Palavras-chave: divindades estrangeiras, dominação imperial, evangelho de João, rituais cúlticos e resistência.

Abstract: The purpose of this article is to present to the reader the outcome of semiotic analysis about two passages from John’s Gospel which show evidences that the movement of Jesus went into shock with the existence of religious rituals

¹ Desenvolvendo atualmente a pesquisa “Jesus: uma análise do processo histórico que culminou na sua divinização pelo evangelho de João, dentro do contexto da sociedade imperial romana”, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Maria Regina Cândido.

(greeks and romans) in Galilee, causing a reaction of non-conformism and resistance by Jesus and his disciples to them. As the article intends to prove, Jesus and his retinue of galileans tried to delegitimize these cults, disabling their religious content faced with messianic belief of group.

Key-words: foreign divinities, imperial domination, John's Gospel, cultic rituals and resistance.

Iniciamos este artigo ponderando que quando se procura por evidências da prática de cultos em um determinado lugar na antiguidade, o historiador vê-se compelido, na maioria das vezes, a fundamentar seus estudos nas descobertas arqueológicas de vestígios materiais. É por este viés que abriremos a exposição das ideias contidas no presente artigo.

Segundo Elise A. Friedland (2012) um santuário devotado a Pan havia sido edificado em Cesareia de Filipe (o que rendeu ao lugar o topônimo de Paneion) desde, pelo menos, o ano 200 a.C.² Situava-se nas escarpas de um monte rochoso, sobre uma enorme gruta e a uma altitude de 30 metros, na extremidade mais a sudoeste do Monte Hermon, que constitui um prolongamento da cadeia montanhosa do antilíbano, bem ao norte da Galileia, separando as colinas de Golan da fronteira com a Síria. Neste monte, foi escavado na rocha um terraço com 76 metros de comprimento e 20 metros de profundidade. A uma distância de 40 metros ao sul existem duas ravinas de onde emergem as nascentes de Panias, cujas águas correm por debaixo do terraço, num ângulo perpendicular à fachada da escarpa onde se localiza o santuário. (FRIEDLAND, 2012: 11).

Teria o santuário de Pan influenciado as histórias sobre Jesus no evangelho de João? Senão vejamos o discurso de Jesus ao final da celebração da Festa das Tendias:

No último dia da festa, o mais solene, Jesus, de pé, disse em alta voz: "Se alguém tem sede, venha a mim e beba, aquele que crê em mim!", conforme a palavra da Escritura: "De seu **seio** (κοιλίας) jorrarão rios de **água viva** (ὕδατος ζῶντος)". Ele falava do Espírito que deviam receber aqueles que tinham crido nele...

(Jo 7:37-39)

Em Jo 7:37-38, Jesus proclama que todos os que têm sede se dirijam a ele porque do seu seio "jorrarão rios de água viva". No versículo 39, o redator se vê forçado a inserir uma glosa para explicar que Jesus estava se referindo ao Espírito Santo. O vocábulo usado pelo evangelista para designar seio é κοιλίας, um termo que, etimologicamente, traduz-se como "cavidade" a exemplo da cavidade que existe no tórax (peito) ou no ventre, coloquialmente expresso por nós como o "fundo do ventre".

Via de regra, κοιλίας também pode ser traduzido como "conca" no sentido geral, um "afundamento ou depressão" feito em algo sólido que tem uma profundidade considerável (como uma gruta na rocha, por exemplo), de onde

² De acordo com Elise Friedland, a primeira referência escrita descrevendo o sítio como um lugar de culto a Pan veio de Políbio (203-120 a.C.), o qual relata na sua obra *Histórias* que o rei selêucida Antíoco III obteve uma vitória sobre o general ptolomeu Scopas em um monte chamado *Paneion*. (*Histórias* 16.18). Este fato ocorreu em 200 a.C.

advém o adjetivo correspondente κοιλωδης: “cavernoso”. (BAILLY, 1969: 500). Explanaremos mais à frente o porquê desta quei o uso deste vocábulo grego.

Antes disto, porém, cumpre apontarmos aqui que a noção de *timing* do redator é precisa porque ele insere o discurso de Jesus sobre a água (evidentemente trata-se de material pós-pascal, criado pela igreja cristã; e não de uma proclamação que pudesse ter vinda do Jesus histórico) justamente no final da Festa das Tendias³, que remetia à peregrinação dos hebreus pelo deserto, um cenário geográfico onde o item de sobrevivência mais importante é a água. Assim, ele encontra o momento oportuno para encaixar o discurso de Jesus, criando uma sincronia entre o discurso e a ocasião da celebração, evitando um efeito dissonante que suas palavras poderiam ter se colocadas num outro contexto.

Sendo assim, quando o evangelista suscita a temática da “água viva” – que no discurso de Jesus em Jo 7:37-39 jorrará do seu interior (κοιλίας) –, acaso estaria embutida nesta passagem uma rivalidade entre os seguidores de Jesus e os adeptos do culto do deus Pan a respeito de quem teria um poder maior: se a comunidade dos crentes em Jesus – que usava água para batizar⁴ (e o batismo é o momento da descida do Espírito Santo) –; ou se os adeptos de Pan, que acorriam ao seu santuário, localizado em cima de uma gruta e próximo às nascentes de Panias, de onde afluavam as torrentes de água (a ideia do “nascer” da água, como um ser vivo) que alimentariam o rio Jordão?

³ Também conhecida como Festa dos Tabernáculos.

⁴ É digno de nota que quando o redator joanino narra João Batista ocupado em batizar as multidões em Enon, ele faz questão de ressaltar que a escolha do lugar se deve ao fato de que “*lá as águas eram abundantes*” (Jo 3:23). Segundo Raymond Brown, a raiz etimológica do nome Enon deriva do plural aramaico, cuja tradução é “*nascentes*”. Raymond Brown aponta que uma das prováveis localizações geográficas de Enon seria em um vale aberto a oeste do rio Jordão (situado possivelmente entre o rio e o Monte Ebal). Este vale, mapeado a cerca de 12 km ao sul de Citópolis, corresponde à parte mais ao leste do território da Samaria e, portanto, já bem próximo da margem oeste do Jordão. Toda esta região, correspondente à parte leste do território samaritano, é muito rica em nascentes, o que explica o topônimo Enon. Cf. BROWN, Raymond. *The gospel according to John I – XII.*, p. 151. Estas nascentes forneciam um suprimento de água ininterrupto para os habitantes do lugar. Por esta razão, as águas de Enon eram sempre abundantes. A opção por águas de nascentes para o batismo torna-se uma conjectura ainda mais forte quando ficamos cientes de que Enon devia situar-se quase às margens do rio Jordão (vide o mapa no apêndice da tese). Portanto, seria mais lógico o evangelista escrever que João Batista batizava não em Enon; mas sim no próprio rio Jordão! Esta preferência de João Batista por lugares com muitas nascentes para batizar pode ter sido herdada por Jesus, que foi seu discípulo antes de iniciar seu próprio ministério. Se isto for verdade, faz todo sentido o apreço de Jesus pelas águas de nascentes, que estão permanentemente num movimento borbulhante (numa linguagem alegórica, poderíamos dizer que a água, ao se movimentar, age como um ser vivo, o que explicaria a expressão “água viva”). Os seguidores de Jesus e os de Pan estariam, portanto, disputando a supremacia religiosa pelo mesmo “*espaço territorial fortalecido*” (no caso, locais próximos a nascentes), o que os tornariam concorrentes. Para maiores informações sobre Jesus ter sido discípulo de João Batista, ver MEIER, John. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Vol 1. RJ: Imago, 1994.

A combinação dos termos *κοιλίας* (que, conforme vimos, pode ser interpretado como um espaço vazio, oco, em meio a matéria densa como, por exemplo, uma gruta dentro de um rochedo) e *ὑδατος ζῶντος* ("água viva") pode ter sido um artifício literário criado pelo evangelista para insinuar uma alusão sub-reptícia à caverna do deus Pan? É um questionamento que, embora escape a uma resposta categórica, nos convida a refletirmos sobre tal possibilidade, sobretudo quando ficamos cientes do estilo redacional fluídico do autor joanino, que joga com as palavras para transmitir mensagens enviesadas dos seus ensinamentos, como ainda teremos a oportunidade de constatar ao longo desta tese. Mas se aceitarmos a hipótese de que Jesus de Nazaré tenha mesmo tomado conhecimento de tais cultos e de tais imagens (de Pan e do imperador divinizado), teria ele deixado algum vestígio disto, ainda que ténue, no texto do redator joanino? E se for este o caso, por onde começaríamos a procurar?

Nesta empreitada temos que atentar para as sutilezas da (infra)linguagem joanina, através da análise semiótica de sentenças atribuídas a Jesus. No mesmo capítulo sétimo – em que Jesus discorre sobre a "água viva" – selecionamos a passagem que narra os irmãos de Jesus desafiando-o a se encaminhar a Jerusalém para, uma vez lá, impressionar as multidões pela realização dos seus milagres e, assim, se tornar alguém famoso. A ocasião aborda os preparativos para a celebração de uma das maiores festividades judaicas:

Aproximava-se a festa judaica das Tendas. Disseram-lhe, então, os seus irmãos: "Parte daqui e vai para a Judeia, para que teus discípulos vejam as obras que fazes, pois ninguém age às ocultas, quando quer ser publicamente conhecido. Já que fazes tais coisas, manifesta-te ao mundo!" Pois nem mesmo seus irmãos criam nele. Disse-lhes Jesus: "Meu tempo ainda não chegou; o vosso, porém, sempre está preparado. **O mundo não vos pode odiar, mas odeia-me, porque dou testemunho de que as suas obras são más.** Subi, vós, à festa. Eu não subo para essa festa, porque meu tempo ainda não se completou". (grifo meu)

(Jo 7: 2-8).

Optei por transcrever quase todo o parágrafo para ajudar o leitor a ter uma visão mais circunspecta do *momentum* que o evangelista faz Jesus vivenciar. A oração "*testemunho que suas obras são más*", referindo-se às obras "do mundo", parece deslocada ou fora do contexto do tema de abertura do capítulo, que é a "Festa das Tendas". Afinal, a "Festa das Tendas" é uma celebração cultural judaica⁵; e não "do mundo" (*κόσμος*)⁶.

⁵ De acordo com o "Dicionário Judaico de Lendas e Tradições", a Festa das Tendas ou Sukot era uma das três principais festas de peregrinação. Durava sete dias e coincidia com o início da estação da colheita. Comemorava-se a generosidade de Deus na natureza e a sua proteção, simbolizada nas frágeis cabanas que os judeus habitavam durante sua estadia de quarenta anos no deserto após a épica fuga do Egito. Os

É natural que Jesus, como judeu, tenha participado em algum momento da sua vida desta festividade, e não haveria, de modo algum, nada de bizarro ou estapafúrdio nisto. Entrementes, restringir “o mundo” (termo que na sua amplitude abrangia o conjunto de todos os seres humanos, a humanidade) dentro da dimensão espaço-temporal de uma periodicidade do calendário judaico fere o princípio semântico, onde “κόσμος” é um conceito grego que engloba a humanidade inteira e não apenas os judeus participantes da “Festa das Tendras”. E é precisamente com esta conotação que o vocábulo κόσμος se apresenta em quase todas as 78 vezes em que ele é mencionado no quarto evangelho.⁷

A imprecisão contra o “mundo” tem sua origem, seguramente, no discurso cristão pós-pascal, decorrente dos atritos constantes entre a igreja nascente e o universo das populações politeístas que habitavam ao redor do Mediterrâneo. Contudo, o seu emprego textual, emoldurado pela festa judaica, soa como algo fora do esquadro narrativo. A tabela a seguir ilustrará melhor as circunstâncias em que o termo κόσμος é suscitado no quarto evangelho:

Jo 1:9-10	Prólogo da Criação
Jo 1:29	Anúncio de João Batista sobre Jesus
Jo 3:16-17,19	O encontro com Nicodemos
Jo 4:42	Conversão dos samaritanos
Jo 6:14,33,51	Discurso sobre o “Pão da Vida”
Jo 7:4,7	A Festa das Tendras

judeus que acorriam a Jerusalém para festejar o Sukot comiam e moravam em cabanas similares àquelas dos seus antepassados nômades, numa reencenação da sua odisséia no deserto. Cf. UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições.*, p.255.

⁶ O dicionário de grego koiné do Novo Testamento define κόσμος como sendo o universo no sentido físico, o cosmos ou o planeta em que vivemos, e no seu sentido conotativo designa a totalidade das pessoas que compõem a humanidade. Numa acepção metafísica, o conceito de κόσμος representa a ordem dos elementos da natureza em um estado de harmonia. Cf. ZABATIERO, Júlio P. T. *Léxico do Novo Testamento Grego-Português.*, p.120.

⁷ Além de Jo 7:7, Jo 18:20 é a única outra passagem em todo o evangelho onde “mundo” se dirige especificamente aos judeus: “Jesus lhes respondeu: ‘Falei abertamente ao mundo. Sempre ensinei na sinagoga e no Templo, onde se reúnem todos os judeus; nada falei às escondidas’”. Entretanto, o contexto da perícopre de Jo 18:20 é o interrogatório de Jesus por Caifás na residência do sumo sacerdote, o que explica, dentro deste trecho, o porquê dos judeus serem vulgarizados pela sua diluição, enquanto povo, no “mundo do maligno”. E a afirmação atribuída a Jesus de que ele “sempre ensinou os judeus na sinagoga”, claramente reflete uma experiência pós-pascal da comunidade joanina. Em todos os demais trechos (Jo 3:16-17; 4:42; 6:14,33,51; 8:12,23,26; 9:5,39; 10:36; 11:9,27; 12:25,31,46-47; 13:1; 14:22,27,30-31; 15:18-19; 16:8,11,20-21,28,33; 17:5-6,9,14,25; 18:36, etc.) κόσμος é uma sinonímia para designar a humanidade.

Jo 8:12,23,26	Testemunho que Jesus faz de si mesmo como a "Luz do Mundo"
Jo 9:5,39	Cura do cego de nascença
Jo 10:36	Discussão de Jesus com os fariseus e a decisão de matar Jesus
Jo 11:9,27	Ressurreição de Lázaro
Jo 12:19,25,31,46-47	A unção em Betânia
Jo 13:1; 14:17,19,22,27,30-31	A última ceia
Jo 15:18-19	Parábola sobre a videira verdadeira
Jo 16:8,11,20-21,28,33	Discurso sobre a vinda do Paráclito
Jo 17:5-6,9,11,13-16,18,21,23-25	"Oração Sacerdotal" de Jesus a Deus, com o rogo de que o Pai zele pelos seus discípulos
Jo 18:20,36-37	Narrativa da Paixão
Jo 21:25	Epílogo: a última aparição do Jesus ressuscitado aos seus discípulos na Galileia

Notemos que, com exceção de Jo 7:7, em todos os demais casos *κόσμος* é mencionado sem depender de nenhuma referência a qualquer outro marco temporal judaico que precisasse servir de balizamento para a sua introdução. Podemos dizer que suas outras citações ocorrem à revelia da cronologia do universo judaico.

No intuito de desanuviar as razões abstrusas desta inadequação literária, recorri ao critério da metalinguagem como um recurso para tornar inteligível esta relação "conteúdo vs contexto". Metalinguagem que a linguista Eni Orlandi (2012) denomina de "*leitura parafrástica*", isto é, aquela em que o enunciador dispõe das palavras dentro de um contexto conforme sua conveniência, porém, mantendo a permanência de sentido que elas possuem. Permanência garantida pela adesão ao costume, à tradição, às regras e às instituições, que inibem o autor de extrapolar os limites na sua criação literária. (ORLANDI, 2012: 113).

Sob uma perspectiva hermenêutica, a leitura parafrástica confere ao pesquisador um conforto maior para lidar com o que está sendo narrado como algo mais verossímil (já que certezas absolutas não existem) em termos de um acontecimento histórico real.

Entende-se, neste caso específico, a superposição de uma citação sobre um cenário historicamente factível, cuja intenção é provocar uma atualização do objeto que está sendo citado. Levei em conta os diferentes sentidos em que certos vocábulos são empregados, a frequência do seu uso no evangelho e sua combinação com o vocábulo κόσμος. Desta feita, focalizei o substantivo plural “obras” (ἔργα) a partir da sua combinação com o adjetivo “más/malignas” (πονηρά).

Em João, enquanto o substantivo ἔργα é contado 27 vezes no evangelho; inversamente o adjetivo “πονηρός” só é mencionado laconicamente em 3 ocasiões: Jo 3:19; 7:7 e 7:15; de modo que ele somente se emparelha ao substantivo “obras” (ἔργα) nesta passagem de Jo 7:7 e em Jo 3:19-20: “*Este é o julgamento: a luz veio ao **mundo** (κόσμον), mas os homens preferiram as trevas à luz, porque as suas **obras** (ἔργα) eram **más** (πονηρά)*”.

Este detalhe é desconcertante quando se considera João o mais pneumatológico⁸ dos evangelhos. Com seu viés teológico, pautado pela defesa da divindade de Jesus, não é inusitado que termos como Πατὴρ (Pai=Deus), Πνεῦμα (Espírito) e φῶς (luz) sejam computados 118 vezes, 24 vezes e 27 vezes; respectivamente. Enquanto isto, o substantivo “pecado” (ἁμαρτία) é aludido 17 vezes; e mesmo a expressão “trevas” (σκοτά), um conceito qualitativamente equivalente a πονηρά, perfaz o evangelho 8 vezes.

A indiferença do evangelista quanto ao adjetivo “maligno”, inquietante dada a temática norteadora da cristologia impressa no texto joanino, potencializa para o nosso estudo a possibilidade da sua procedência do Jesus histórico, ao menos no quarto evangelho, o que seria de suma importância para o que estamos tratando aqui.⁹

No caso de Jo 3:19-20, as palavras ἔργα e πονηρός vêm à baila dentro do diálogo quimérico entre Jesus e Nicodemos e aqui o vocábulo “obras” tem o sentido claro de uma ação praticada com fins de perversidade. O dicionário de grego do Novo Testamento define “ἔργον” como uma ação ou trabalho praticado, mas também apresenta a definição de trabalho no sentido passivo, indicando o produto final do trabalho, materializado pelas mãos de alguém. (ZABATIERO, 1993: 85).

⁸ Isidoro Mazzarolo sublinha que João é marcado por uma acentuada pneumatologia. Nele foram redigidos os chamados “cinco discursos do Espírito Santo”: primeiro discurso (Jo 14:16-17); segundo discurso (Jo 14:26); terceiro discurso (Jo 15:25-26); quarto discurso (Jo 16:4b-11) e quinto discurso (Jo 16:12-15). Em Jo 14:26, por exemplo, Jesus consola e encoraja seus discípulos, afirmando que depois da sua partida eles não ficariam órfãos porque teriam a proteção do Espírito Santo. Cf. MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas em João: uma nova leitura dos evangelhos.*, pp.221, 226.

⁹ A título de observação, πονηρά/ος é mencionado 26 vezes em Mateus e 14 vezes em Lucas.

Numa comparação com Atos dos Apóstolos, “obras” são os ídolos fabricados por artesãos para seus adoradores; sendo que em Atos dos Apóstolos, o contexto é precisamente a recordação do motivo da celebração da “Festa das Tendas”: *“E nesses dias [de peregrinação pelo deserto] fizeram um bezerro e ofereceram sacrifício ao ídolo, regozijando-se com as obras (ἔργοις) de suas mãos”*. (At 7:41).

O emprego de uma metalinguagem faz todo sentido se nos ancorarmos na teoria de Richard Bauckham (2007) de que João faz da história de Jesus, contada por ele no evangelho, uma “meta-história” (sic), definida por Richard Bauckham como uma técnica literária cujos eventos da vida terrena de Jesus são emoldurados em seus limítrofes tanto pela referência ao “começo dos tempos”, no Prólogo, quanto pela alusão ao “fim dos tempos”, nas últimas palavras atribuídas a Jesus no Epílogo (Jo 21:23), objetivando conferir uma finalidade teológica, divinamente predeterminada, para o ministério terreno de Jesus.

Segundo Richard Bauckham, por meio deste artifício a história ordinária de Jesus é transcendida em uma “meta-história”, mas tal transformação somente é possível através da presença **humana** de Jesus na história ordinária. Dito de outro modo, se por um lado os fatos relacionados a Jesus apresentam os traços do que poderíamos chamar de uma historiografia; por outro lado o evangelista joanino se esmerou em fazer com que os leitores considerassem o ministério terreno de Jesus ultrapassando os limites topográficos (Galileia e Judeia) e cronológicos (calendários festivos), típicos de uma historiografia, para que ele satisfizesse as expectativas messiânicas universalistas de ambos, escritor e leitor. Apesar disto, ressalta Richard Bauckham, é digno de admiração a integridade do autor joanino em manter esses limites cronológicos e topográficos no seu horizonte narrativo. (BAUCKHAM, 2007: 102-103).

Como a metalinguagem ou a “leitura parafrástica” funciona aqui? Eni Orlandi salienta que quando se lê, considera-se não apenas o que está dito, mas também o que está implícito: aquilo que não está dito, mas que, apesar disto, está significando. (ORLANDI, 2012: 13).

Devemos começar pela compreensão do significado da festividade: no périplo de quarenta anos vagando pelo deserto, os hebreus modelaram um ídolo de ouro na forma de um bezerro, a quem sacrificaram em troca de água e alimento. (Ex 32:4-6). Com o tempo, este e outros ídolos foram considerados “obras do maligno”; convicção que foi se firmando na medida em que os hebreus caminhavam para a sedimentação do monoteísmo. A ideia de que a manufatura de ídolos é uma “obra maligna” era perfeitamente concebível na mentalidade do judeu

comum vivendo na Palestina do século I d.C., pois assim rezava o ordenamento ditado por Yahweh ao seu povo, segundo as escrituras:

(...) não vos pervertais, fazendo para vós uma imagem esculpida em forma de ídolo: uma figura de homem ou de mulher, figura de algum animal terrestre, de algum pássaro que voa no céu, de algum réptil que rasteja sobre o solo, ou figura de algum peixe que há nas águas que estão sob a terra.

(Dt 4:16-18).

E a lembrança de tais práticas é resultante do estímulo da memória coletiva, despertada pela emotividade catártica da festa. Por fim, a metalinguagem explica a desconfortante sobreposição da combinação literária entre “ἔργα”, “πovηpà” e “κόσμος” com a dimensão espaço-temporal da passagem de Jo 7:7 como um equacionamento conveniente entre o pensamento joanino acerca do mundo (κόσμος) que o rodeava quando o evangelho foi compilado e o resquício, **bastante provável**, de um *logion* autêntico – e negativo – de Jesus maldizendo as imagens que o domínio político helenístico/romano fez proliferar no território palestinese no final do judaísmo do Segundo Templo. Jesus condena as ἔργα πovηpà (as imagens esculpidas) que os romanos, e os gregos antes deles, disseminaram pela sua terra.¹⁰ Para Jesus, nem Pan era capaz de saciar as necessidades básicas do povo, nem tampouco o imperador era capaz de fazer justiça face aos oprimidos.

Neste tópico, é pertinente nos perguntarmos: a estreita proximidade entre o santuário de Pan (entidade guardiã dos rebanhos) e o Templo de Augusto (*Augusteum*) pode ter influenciado na percepção que os judeus daquela região vieram a desenvolver acerca da natureza do imperador romano? A resposta pode estar camuflada na temática sobre o modo de vida pastoril. Neste viés, cabe debatermos aqui a alusão metafórica feita a Jesus como sendo um “bom pastor” no

¹⁰ Uma demonstração da metalinguagem aplicada, por exemplo, às artes plásticas pode ser verificada por uma “leitura” da obra do pintor renascentista Rafael Sanzio (1483-1520), intitulada “A Escola de Atenas”. Trata-se de um afresco pintado entre 1509 e 1511 nas paredes da *Stanza della Segnatura* (Sala da Assinatura), uma das salas do palácio do Vaticano. Nele foram pintados os maiores filósofos do “paganismo” greco-romano (de Heráclito, passando por Pitágoras, Euclides, Ptolomeu, Diógenes de Sínope, Epicuro, até chegar em Platão e Aristóteles), acolhidos sob o teto da construção que é a sede da cristandade. Um meio que a Igreja Católica renascentista encontrou de cooptá-los, sugerindo que seus conhecimentos, embora não-cristãos (ou mesmo “pagãos”), tornaram possível o florescimento do pensamento cristão e prepararam o caminho para o estabelecimento definitivo da cristandade. É um exemplo de metalinguagem em que uma pintura, cumprindo o papel de um texto e ostentando valores aparentemente desligados do cristianismo (e até aspectos mitológicos “pagãos” e que, portanto, poderiam ser considerados anticristãos, como as estátuas de Apolo – deus da racionalidade – e Minerva – deusa da sabedoria – encimadas sobre pedestais flanqueando o pórtico), é lida a partir do espaço maior que a encobre, isto é, as paredes da sala pontifícia que a encerram, e que também funciona como um texto (arquitetônico) a partir do qual se “lê” o texto (iconográfico) de Rafael Sanzio. Mas nem por isso as pessoas retratadas na pintura são historicamente irrealis.

evangelho de João e suas implicações dialéticas no submundo da resistência à política da dominação romana. Assim, o evangelista joanino descreve Jesus, bem como seus adversários:

Todos os que vieram antes de mim são ladrões e assaltantes. (...) Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá sua vida pelas suas ovelhas. O mercenário (μισθωτός), que não é pastor, a quem não pertencem as ovelhas, vê o lobo aproximar-se, abandona as ovelhas e foge (...) porque ele é mercenário e não se importa com as ovelhas.
(Jo 10: 8,11-12)

É curioso como o vocábulo “mercenário” (μισθωτός) é citado unicamente 3 vezes em todo o Novo Testamento, sendo 2 vezes em João (no trecho acima) e 1 vez em Marcos 1:20¹¹. No evangelho de João, as únicas 2 vezes em que a palavra “mercenário” é usada encontram-se justamente no trecho onde a figura de Jesus é considerada como a imagem arquetípica do “bom pastor” (Jo 10:11-12). A evocação da imagem de um “bom pastor” demanda a existência do seu antagonista: o “mau pastor”. Ocorre que o adjetivo “mau” não é empregado quando o evangelista se refere à antítese do “bom pastor”. Em vez disto, o redator joanino emprega o qualificativo “mercenário”.

Analisando o seu sentido filológico, o *Theological Dictionary of the New Testament* define μισθωτός como todo aquele que é contratado para exercer uma atividade (não importando a sua natureza) em troca de uma recompensa ou uma retribuição pecuniária. Sendo um trabalhador braçal, é plausível que Jesus estivesse familiarizado com o significado desta terminologia, uma vez que ela também era um sinônimo para “assalariado”. (KITTEL & FRIEDRICH, 1967: 695). Se tal vocábulo originou-se do próprio Jesus, talvez seja impossível de provar, mas é bastante intrigante o fato de que João não emprega o léxico “mercenário” para denegrir os comerciantes e cambistas que atuavam no Templo de Jerusalém (os mesmos que Jesus atacou a chicotadas) ou os guardas do templo que foram prendê-lo no Getsêmani. Mais perturbador ainda é que nem mesmo Judas, que traiu Jesus por uma quantia em dinheiro, é caracterizado em momento algum como um μισθωτός, um “mercenário”! Desejava o evangelista, por alguma razão, associar o adjetivo “mercenário” com o ofício do pastoreio, como se ele estivesse insinuando alguma conexão muito próxima entre ser “pastor” e ser “mercenário”? Mas por que motivo o evangelista iria direcionar este comportamento especificamente para o ofício do pastoreio?

¹¹ Embora no caso de Marcos, mercenário seja utilizado para se referir ao pescador que estava no barco com Zebedeu.

Precisamos partir do contexto sócio-cultural ditado pela dominação romana nos territórios do oriente. Warren Carter frisa que uma das metáforas utilizadas para retratar o imperador romano era a do “pastor”, ou seja, aquele que cuida dos seus súditos, as “ovelhas”. (CARTER, 2008: 186). A este respeito, podemos contar com o testemunho de Suetônio sobre a resposta dada por Tibério a uma comitiva de governadores provinciais que o recomendaram a aumentar os tributos dos territórios por eles administrados:

Aos governadores que aconselharam-no a sobrecarregar as províncias com impostos, ele [Tibério] respondeu: “É próprio de um **bom pastor** tosquiar, e não esfolar, suas ovelhas”. (grifo meu)
(Suetônio. *A Vida dos Doze Césares*. Tibério. 32.2).

O cenário em que um imperador como Tibério refere-se, com a maior semcerimônia, a si mesmo como um “bom pastor” perante governadores de províncias, sugere que tal personificação devia ser bem conhecida e aceita entre as províncias do Império Romano. E o fato de Suetônio não tecer nenhum comentário a respeito da declaração de Tibério, parece sugerir que a imagem do “imperador/pastor” devia ser algo deveras banal; o que dispensaria qualquer explanação da parte do autor. Desta feita, construir um templo para Augusto em anexo com um santuário devotado a Pan apenas serviu para tentar reforçar no imaginário dos povos das províncias a figura do imperador como um “pastor” zeloso pelo bem-estar dos seus súditos.¹² Obviamente, tal identificação foi vista com sarcasmo por inúmeras pessoas que se sentiam esmagadas pelo peso do jugo político e econômico do Império Romano, acentuado pelo terror das carnificinas perpetradas pela sua máquina bélica implacável. Seria, então, o imperador o “mau pastor”, o antípoda de Jesus, o “bom pastor”¹³, no evangelho de João?

Reiterando a definição semântica do *Theological Dictionary of the New Testament* sobre μισθωτὸς, este termo designa todo aquele que exerce alguma função em troca de uma recompensa. Trazendo este conceito para a *práxis* religiosa do culto ao imperador, a ideia de recompensa na liturgia sacrificial romana

¹² O ideário do imperador como um pastor não exclui, de modo algum, a imagem da sua figura como juiz; havendo uma simbiose entre as duas caracterizações como signos igualmente válidos. Na mitologia hebraica, principalmente, o mesmo Yahweh que agia como um juiz, condenando e punindo os infratores (1 Cr 16:14; Sl 7:12, 50:6, 75:7-9, etc.), também era retratado como um pastor que conduzia seu povo (Sl 23:1, 80:2; Is 40:10-11; Ez 34:11-16). Havia um intercâmbio simbólico entre ser juiz e ser pastor, sobretudo na tradição judaica.

¹³ As representações pictóricas de Jesus como um bom pastor são bem comuns, sobretudo nos afrescos das catacumbas cristãs. Em uma delas, a de Domitila, em Roma, Jesus é retratado cercado por animais de pastoreio, como cabras e ovelhas. O mais interessante nesta pintura é que Jesus aparece segurando uma *syrinx*, uma flauta feita de tubos de tamanhos diferentes dispostos lado a lado. Este tipo de flauta era o instrumento musical indefectivelmente relacionado com Pan e os sátiros que, segundo a mitologia, percorriam os bosques tocando suas *syrinx*. A pintura é datada como sendo do século III.

pautava-se na antiga relação contratual entre os homens e os deuses, herdada dos gregos. Os romanos, à maneira dos helênicos, cumpriam suas obrigações contratuais com os deuses, mas também cobravam aos deuses o cumprimento da sua parte no acordo. E não raramente os gregos condicionavam suas oferendas à divindade se esta agisse primeiro, fazendo, assim, jus a sua recompensa. O mesmo procedimento se verifica no sistema religioso romano, com a oferta de um sacrifício ou um serviço estando condicionada ao atendimento por parte dos deuses (ou do imperador divinizado) das preces do suplicante, como podemos atestar no exemplo abaixo, onde um membro da casta sacerdotal dos Arvais impõe como condição para a realização das oferendas a ação prévia da divindade Aca Larência, cuja intervenção é requisitada: "*Se você realizar isto, então, em nome do colégio da fraternidade de Arval, eu oferecerei a você tais e tais sacrifícios*". (KITTEL & FRIEDRICH, 1967: 705).

Percebamos que neste caso não é a divindade que dá a recompensa; ao invés disto, é o homem que recompensa a divindade pelo auxílio prestado. A liturgia sacrificial da religiosidade greco-romana clamava pela necessidade da recompensa. O homem justo recorda a divindade das dádivas e das ofertas que ele trouxe e espera, como retorno, que seus pedidos sejam atendidos.¹⁴

Evidenciamos isto lendo uma passagem da *Ilíada*, de Homero, onde o sacerdote Crises, pai de Criseida, transtornado por não conseguir persuadir Agamenon a libertar sua filha, ora a Apolo, clamando por vingança contra os gregos, ao mesmo tempo em que relembra a Apolo dos vários presentes que ele ofereceu ao deus.

Ele [Crises] caminhou em silêncio ao longo da margem do mar estrondoso, e de um jeito sério, ele se afastou [dos outros] e então o ancião orou [35] ao deus Apolo: "Ouça-me, deus do arco prateado, que paira acima de Crises (...) se eu um dia me recolhi sob o seu templo para o seu agrado, ou se eu algum dia queimei [em sacrifício] a você grandes e suculentos pedaços de coxas de touros e cabras [40] torne real esta minha prece: deixe os gregos pagarem pelas minhas lágrimas por meio das suas flechas". Tão logo ele orou, Apolo o escutou. Descendo dos picos do Olimpo, ele avançou a passos largos, irado em seu coração, ostentando sobre seus ombros o seu arco e carregando a aljava. [45] As flechas agitavam-se sobre os ombros do deus enfurecido conforme ele se movia (...). Então ele sentou-se entre os navios [da esquadra grega] e disparou uma flecha: terrível era o som agudo do arco prateado.

¹⁴ A este respeito, Max Weber salientou que a religiosidade romana, com sua forte tendência ao formalismo, pautava-se pelo cultivo incessante de uma "casuística sacro-jurídica racional" (sic), uma espécie de jurisprudência cautelar sacra, cujas pendências eram tratadas à maneira de problemas de advogados. Na religiosidade romana não importavam os conceitos de pecado e salvação; mas sim questões de etiquetas jurídicas. Cf. WEBER, Max. *Economia e sociedade*., p.285.

Primeiro ele atacou violentamente as mulas (...) [50] mas depois sobre os próprios homens [os gregos] ele disparou suas flechas como ferrões, aterrorizando-os; e constantemente as piras dos mortos aumentavam em abundância. Por nove dias, as flechas do deus alvejaram os batalhões [do exército grego].

(Homero. *Ilíada*. Canto I, 35-50)

Podemos, portanto, afirmar que os deuses dos panteões grego e romano, e no caso romano se inclui o *divi Augusti* (o imperador divino) eram μισθωτὸι, ou seja, **mercenários**. Josefo escreveu que os judeus faziam sacrifícios diários ao imperador duas vezes ao dia. (Josefo. *Guerra Judaica*. 2.10.4). Os judeus sacrificavam ao imperador não só como reconhecimento da estabilidade assegurada pela *pax romana*, mas também por entenderem que, enquanto continuassem com os sacrifícios, Roma (personalizada na figura do imperador) manteria o estado de prosperidade na região como um agradecimento à recompensa que os judeus lhe proporcionavam na forma de sacrifícios rituais.

Por outro lado, recusar-se a prestar culto ao imperador significava enfrentar a vingança do mesmo contra suas “ovelhas”. Josefo, por exemplo, narra a interrupção do culto ao imperador pelo sacerdócio de Jerusalém como o estopim que deflagrou a guerra contra o seu povo.

Ao mesmo tempo, Eleazar, filho do sumo sacerdote Ananias, um jovem muito ousado que naquela época administrava o templo, persuadiu aqueles que oficiavam no serviço divino a não receberem oferendas ou sacrifícios para nenhum **estrangeiro**. E esta foi a verdadeira causa da nossa guerra contra os romanos: eles rejeitaram o sacrifício a César... (grifo meu)

(Josefo. *Guerra Judaica* 2.17.2).

Destacamos neste curto parágrafo de Flávio Josefo a palavra **estrangeiro** intencionalmente. Logo no início do capítulo 10, que reverencia Jesus como um “bom pastor”, o redator faz Jesus proferir que as ovelhas fogem diante da presença de um estranho: “*Elas [as ovelhas] não seguirão a presença de um estranho (ἀλλοτρίω), mas fugirão dele, porque não conhecem a voz dos estranhos (ἀλλοτρίων)*”. (Jo 10:5).

Uma análise semântica da expressão ἀλλοτρίω revela que ela também se traduz como **estrangeiro**. (BAILLY, 1969: 36). Em síntese, ela alude a todos os não-judeus, o que inclui, logicamente (ou até particularmente), os romanos e seu imperador! Em Josefo, o vocábulo estrangeiro está claramente direcionado ao imperador romano. Esta linha de raciocínio sugere que as invectivas de Jesus contra o “pastor mercenário” tinham um endereço certo: o imperador de Roma!

Retomando a teoria da linguagem parafrástica de Eni Orlandi, o que não está dito, pode ser dito de várias maneiras: 1) o que não está dito mas que, de

certo modo, pressupõe que está dito (que a introdução de cultos e imagens estrangeiras suscitou a condenação por parte de Jesus contra estes cultos e imagens); 2) o que está suposto para que se entenda o que está dito (que o domínio simbólico sobre a água como um elemento detentor de sacralidade era prerrogativa exclusiva de Jesus; e não de uma divindade forasteira) e 3) aquilo a que o que está dito se opõe (que Jesus era um pastor melhor do que o imperador). Para Orlandi, saber ler é saber o que o texto diz e o que ele **não diz**, mas o constitui significativamente. (ORLANDI, 2012: 13).

O exemplo disto é que ao chamar o imperador/pastor de mercenário, ladrão e assaltante, o evangelista joanino estava ecoando uma hostilidade de Jesus e seus companheiros frente ao poder imperial; indignados de assistirem às pessoas do seu povo tendo suas terras confiscadas com violência e morrerem de fome por falta de recursos e subsistência.

Conclusão:

A penetração de costumes e crenças religiosas estranhas ao pensamento monoteísta judaico, com seus deuses e semideuses, que já vinha desde o século IV a.C., mas que se acentuou sobremaneira com a dominação romana; induziu muitos judeus a tomar uma atitude de confrontação com estas divindades. Sobretudo quando esta invasão cultural era relacionada com a situação socioeconômica desastrosa que muitos judeus no século I d.C. vinham amargando, agravada pela dominação de Roma. No caso do movimento de Jesus, tais atitudes assumiam a postura de amaldiçoar e denegrir estes rituais e suas imagens, buscando convencer o maior número de pessoas a se distanciar deles; enquanto que ele próprio tentava se colocar no epicentro desta disputa religiosa pela qual a Palestina vinha passando, reivindicando para si uma supremacia messiânica.

Documentação textual:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. de GIRAUDO, Tiago (5ª ed.). SP: Paulus, 1996.

HOMERO. **Ilíada**. Translated by MURRAY, A. T. Massachusetts: Harvard University Press. 1924. In: Perseus Digital Library, Tufts University. (www.perseus.tufts.edu).

JOSEPHUS. **The Jewish Antiquities**. Trans. by WHISTON, William. BN Publishing, 2010.

_____. **The Jewish War**. Trans. by WHISTON, William. BN Publishing, 2010.

SUETONIUS. **The Lives of the Twelve Caesares**. Loeb Classical Digital Library.

Translated by ROLFE, J. C. In: www.penelope.uchicago.edu, 1913.

Dicionários:

BAILLY, Anatole. **Abrégé du Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1969.

KITTEL, Gerhard & FRIEDRICH, Gerhard. **Theological Dictionary of the New Testament**. Volume IV, Germany: Eerdmans Publishing Co., 1967.

_____. **Theological Dictionary of the New Testament**. Volume VIII, Germany: Eerdmans Publishing Co., 1972.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de Lendas e Tradições**. Trad. de GEIGER, Paulo. RJ: Jorge Zahar, 1997.

ZABATIERO, Júlio P. T. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. (Orgs. GINGRICH, Wilbur & DANKER, Frederick W.), 2ª ed., SP: Ed.Vida Nova, 1993.

Bibliografia:

BAUCKHAM, Richard. **The Testimony of the Beloved Disciple: narrative, History and theology in the Gospel of John**. Michigan: Baker Academic, 2007.

BROWN, Raymond. **The Gospel According to John I-XII**. NY: Doubleday & Company (The Anchor Bible), 1966.

CARTER, Warren. **John and Empire: initial explorations**. T&T Clark International: New York, 2008.

FRIEDLAND, Elise A. **The roman marble sculptures from the sanctuary of Pan at Caesarea Philippi/Panias (Israel)**. Massachusetts: American School of Oriental Research, 2012.

MAZZAROLO, Isidoro. **Lucas em João: uma nova leitura dos evangelhos**. (2ª ed), RS: Gráfica e Editora Comunicação Impressa, 2004.

MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Vol 1, RJ: Imago, 1994

ORLANDI, Eni. **Discurso e Leitura**. SP: Cortez, 2012.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora UnB, 2011.