

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A CRUZ COMO ELEMENTO SIMBÓLICO CONSTRUTOR DE  
SENTIDO NO MOVIMENTO DE JESUS**

EDSON MATIAS DIAS

GOIÂNIA  
2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A CRUZ COMO ELEMENTO SIMBÓLICO CONSTRUTOR DE  
SENTIDO NO MOVIMENTO DE JESUS**

EDSON MATIAS DIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strito Sensu* em Ciências da Religião como Requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. J. C. Avelino da Silva.

GOIÂNIA  
2011

D541c Dias, Edson Matias.

A cruz como elemento simbólico construtor de sentido no movimento de Jesus / Edson Matias Dias. – 2011.  
114 f.

Bibliografia: p. 112-114

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011.

“Orientador: Prof. Dr. J. C. Avelino da Silva”.

1. Cruz – simbolismo. 2. Jesus Cristo – movimento – simbolismo. 3. Sagrado. 4. Cristianismo. 5. Religião-simbolismo. I. Silva, J. C. Avelino da. II. Título.

CDU: 246.6:264-933(043.3)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 27 DE ABRIL DE 2011 E APROVADA COM A NOTA 10,0 PELA BANCA  
EXAMINADORA

1) Dr. José Carlos Avelino da Silva / PUC Goiás (Presidente)

*José Carlos Avelino da Silva*

2) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Membro)

*Valmor da Silva*

3) Dra. Lilian Wurzba Ioshimoto / PUC-SP (Membro)

*Lilian Wurzba Ioshimoto*

*Dedico este trabalho a meus pais, Baltazar Justino Dias e Genoveva Matias Dias, que com dedicação me nutriram e oportunizaram o que sou hoje. A eles, minha eterna gratidão.*

## AGRADECIMENTO

A vida é uma grande dança.  
Em seu ritmo, tudo se harmoniza.  
Concerta-se,  
Ajeita-se.  
Dor, solidão, alegria...  
Tudo é presente gracioso.  
Feliz aquele que sabe,  
Que escuta,  
Que agradece.  
Sabe que não lhe pertence.  
Que tudo escoa  
E sempre escoa,  
Como força criativa  
E grandiosa.  
É presente, é gratuita.  
Maravilhado, sem fala,  
A boca ressoa a tentativa  
De um obrigado,  
Mas cheio,  
Percebe-se que é limitado.  
E se abre...  
Abre-se,  
Pois descobriu o agradecimento:  
Estar aberto sempre.

## RESUMO

DIAS, Edson Matias. *A Cruz como elemento simbólico construtor de sentido no Movimento de Jesus*. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

Esta dissertação trata sobre o simbolismo no Movimento de Jesus, envolvendo o sistema simbólico desse grupo, mais especificamente a Cruz como elemento cultural agregador de sentido. A metodologia adotada é a bibliográfica. No primeiro capítulo retomamos a discussão sobre o sagrado e os símbolos, passando por diversos autores até chegar a uma discussão mais filosófica dos conceitos. Ao avaliar os diversos conceitos estabelecidos dentro das Ciências da Religião sobre o sagrado confeccionamos, com o auxílio de diversos autores, a noção de símbolos e sagrado para a presente pesquisa. No segundo capítulo apresentamos o Movimento de Jesus e sua realidade histórica, destacando o valor do carismático e da necessidade social do grupo que o segue e o reconhecimento do mesmo. Vemos a realidade de dominação na Palestina e as buscas de saídas da opressão dos Impérios, principalmente o Romano, emergindo resistências e revoltas. Nesse capítulo também avaliamos a presença cultural de três elementos: o messianismo, o pão e a cruz, trazendo um apanhado histórico-social da constituição dos mesmos. No último capítulo relacionamos a emersão sagrada e os sistemas simbólicos no Movimento de Jesus na tentativa de construir um Mundo plausível no sofrimento. Neste capítulo destacamos a análise dos elementos culturais significativos daquele grupo – messianismo, pão e cruz -, enfocando de maneira especial a Cruz como elemento simbólico construtor de sentido.

Palavras-chave: símbolo, sagrado, cruz, Movimento de Jesus.

## ABSTRACT

DIAS, Edson Matias. *The Cross as a symbolic element constructor of meaning in the Jesus Movement*. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

This dissertation is about the symbolism in the Jesus Movement, involving the symbolic system of this group, more specifically the cross as an aggregator of cultural meaning. The methodology adopted is the bibliography. In the first chapter we summarise the discussion of sacred symbols and, make reference to several authors to arrive at a more philosophical discussion of concepts. In assessing the various concepts established within the Science of Religion on the sacred, with the help of several authors we came to the notion of sacred symbols for the present research. In the second chapter we present the Jesus Movement and its historical reality, highlighting the value and necessity of the charismatic social group that follows along as the recognition of the same. We see the reality of domination in Palestine and the search for release from the oppression of empires, especially from the Romans, resulting in resistance and rebellion. In this chapter we also evaluated the cultural presence of three elements: Messianism, the bread and the cross bringing out a historical and social constitution of the same. In the last chapter we relate the emergence of the sacred and the symbolic systems in the Jesus Movement in an attempt to construct a plausible world in suffering. In this chapter we bring to light the significant cultural analysis of the elements of that group – messianism, bread and the cross – especially focusing on the cross as a symbolic element which constructs meaning.

Keywords: symbol, sacred, cross, Jesus Movement.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa Geográfico da Palestina.....	57
Figura 2: Mapa Político da Palestina na época de Jesus.....	67

## SUMÁRIO

RESUMO.....	06
ABSTRACT.....	07
LISTA DE FIGURAS.....	08
<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2 CONSTRUINDO O 'MUNDO' .....</b>	<b>17</b>
1.1 DIFICULDADES ENCONTRADAS .....	17
2.2 UM MUNDO PARA CONSAGRAR .....	18
2.3 O SAGRADO .....	20
2.3.1 Mistério .....	20
2.3.2 O sagrado e os 'pontos fixos' .....	23
2.3.3 O numinoso .....	28
2.3.4 A relação sagrada .....	32
2.3.5 O sagrado inerente .....	37
2.3.6 Conceituando o sagrado .....	39
2.4 OS SÍMBOLOS E OS SISTEMAS SIMBÓLICOS .....	42
2.4.1 Religião como sistema simbólico .....	43
2.4.2 Uma ordem necessária .....	46
2.4.3 A ferida humana .....	47
2.4.4 A fratura inexorável .....	49
2.4.5 Conceituando os símbolos .....	50
<b>3 O MOVIMENTO DE JESUS .....</b>	<b>53</b>
3.1 O PROBLEMA DAS FONTES .....	53
3.2 A PALESTINA .....	56
3.2.1 A Palestina e os impérios .....	59
3.2.2 A Palestina na época do Império Romano .....	61
3.3 A GALILÉIA DE JESUS .....	64
3.4 OS MOVIMENTOS MESSIÂNICOS .....	
3.4.1 Movimento de Jesus .....	72
3.5 ALIMENTAÇÃO PARA OS ISRAELITAS .....	73

3.5.1	O pão no Movimento de Jesus .....	75
3.6	A CRUZ .....	77
<b>4</b>	<b>ELEMENTOS SIMBÓLICOS ENVOLVIDOS NA CONSTRUÇÃO DO MUNDO NO MOVIMENTO DE JESUS .....</b>	<b>79</b>
4.1	MESSIANISMO .....	80
4.2	PÃO .....	89
4.3	CRUZ .....	96
4.4	PORQUE A RESSURREIÇÃO .....	103
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>107</b>
	REFERÊNCIAS.....	112

## 1 INTRODUÇÃO

O ser humano tem como característica fundacional a ação simbolizadora. A cultura e assim, toda a organização social, está fundada nessas relações simbólicas. Não há dúvidas de que, ao propormos um estudo que tem a pretensão de investigar os sistemas simbólicos de uma determinada cultura depararemos com diversas dificuldades. Normalmente essa linguagem está associada a credos e religiões instituídas. Entretanto, no aprofundamento da investigação, vemos que a religião é um aspecto significativo que podemos usar como estratégia metodológica, para atingir nossos objetivos, embora não seja a única.

O ser humano surgiu em um processo de separação do mundo animal constituindo-se como cultura. Antes vivia por seus instintos. A superação desse mundo animal se deu via simbolismo. À medida que foi se diferenciando da natureza, o novo ser estabeleceu relações simbólicas com essa mesma natureza, na tentativa de manter contato com aquilo que se diferenciava. O outro tomava cada vez mais aspectos não compreensíveis, necessitando de uma explicação plausível.

A dinâmica de divinização da natureza e/ou elementos dessa mesma realidade se deve à angústia que surgiu dessa diferenciação. E é justamente essa ‘tensão’ que possibilitou o desenvolvimento cada vez mais qualificado – produção de instrumentos simbólicos – para o novo ser lidar com a realidade. Essa passou a ser uma característica humana essencial. Simbolização e cosmoficação são ações por excelência do ser humano.

O homem, para manter sua identidade, passou a repetir sempre o ato cosmogônico, necessitando constantemente produzir seu Mundo. Os deuses e deusas variaram de acordo com a necessidade de produção de sentido e dos elementos disponíveis para a agregação de valor simbólico. Quando o ser humano deu mais um passo em seu processo evolutivo, reconhecendo o outro como diferente, passou a lidar também com deuses antropomórficos. Em tal ponto de evolução, precisava produzir um habitat conhecido que também englobasse o semelhante. Logo, em todos os momentos de diferenciação e estabelecimento da identidade, o ser humano lançou mão das relações simbólicas com seu mundo. Assim, em todos os tempos, por via simbólica, o homem tenta superar as dificuldades limites que ameaça sua identidade.

Nos diversos rituais que se produziu, ao longo de nossa história, o objetivo era o estabelecimento de um mundo significativo. Os sistemas religiosos reconhecidos pelo homem desde os primórdios da humanidade tentam estabelecer um mundo plausível para a vida na terra. Isso nunca foi um processo definitivo e único. As religiões sempre foram se sucedendo. Cada época e cada necessidade tiveram seus deuses e seus ritos. Quando os antigos sistemas simbólicos não conseguiam dar conta da realidade, emergiam novas leituras, elementos e líderes que configuravam e possibilitavam a construção de novos sistemas. Logo, vemos que a dogmatização das religiões mais recentes da humanidade forçam o surgimento de novos processos simbólicos. E isso se dá por revoluções e resistência ao que foi estabelecido pelas instituições e/ou releituras das verdades criadas.

Tais processos não são fáceis de serem abordados em uma única pesquisa. Normalmente, em nossos estudos, focamos em demasia um objeto e nos esquecemos de averiguar toda a trajetória do mesmo, já que seria um trabalho por demais extenso. Limitamo-nos a olhar um momento histórico, e ali, estabelecer nossa metodologia. Entretanto, tratando-se de simbolismo, a tarefa não é tão simples assim. Analisar um único elemento simbólico em uma determinada cultura pode ser feito. Todavia, isso pode prejudicar a compreensão dos sistemas simbólicos. Nesse universo investigativo, existem diversos elementos que se interagem em uma sociedade para o estabelecimento de sentido. Dessa maneira, percebemos a dificuldade de análise, mas ao mesmo tempo a necessidade de romper tal metodologia e agregar outros elementos culturais. Logo, ao investigar a criação de um Mundo significativo do Movimento de Jesus, vimos a necessidade de considerar não somente a Cruz, como elemento agregador de sentido, mas também outros elementos que potencializaram tal instrumento.

Tivemos outras dificuldades nesta investigação quando nos propusemos investigar o Movimento de Jesus a partir das Ciências da Religião. Os diversos autores que encontramos nas pesquisas, na maioria, eram teólogos de alguma confissão religiosa. E, nesse caso, seu objeto de pesquisa é influenciado pela metodologia e hipótese em que está, ou seja: em uma determinada fé. Sabemos que isso não invalida uma investigação sobre religião realizada por esses estudos, mas tivemos o cuidado de separar tais concepções do estudo das Ciências da Religião.

Perceber como o Movimento de Jesus foi se constituindo e encontrando saídas para os conflitos culturais poderá auxiliar a compreender melhor a cultura atual. Um olhar que busque, a partir das Ciências da Religião, investigar aquele momento histórico, pode trazer contribuições significativas para essa área de estudo, já que a maioria das pesquisas realizadas sobre esse movimento procede da teologia, tendo como ponto de partida a fé.

As concepções de sagrado nas Ciências da Religião diferem substancialmente daquelas das Teologias confessionais. E é a partir da primeira que este trabalho é realizado. Dessa forma, com a aplicação de conceitos da área das Ciências da Religião, sobre o Movimento de Jesus, poderão surgir novos instrumentos para esse campo que nasce, pois o que temos nessa área de estudo se apresenta tênue.

Mas por que escolher o Movimento de Jesus para tal pesquisa? Selecionar um período histórico, que seja de importância para nossa cultura atual, pareceu-nos significativo, pois sabemos que nosso mundo ocidental, cada vez mais globalizado, está assentado em uma cultura de tradição judaico-cristã. Olhar os tempos anteriores, resgatar dele o modo como o homem se constituía, onde se assenta nossa cultura atual, pareceu-nos de extrema importância. Além disso, o Movimento de Jesus, um “movimento intra-judaico desencadeado por Jesus no âmbito sírio-palestino que floresceu entre 30 e 70 d.C” (THEISSEN, 2008, p. 15), pareceu-nos um período oportuno, pois reúne em si a fronteira entre o mundo judaico e as raízes da nova cultura, posteriormente chamada cristã.

Ao estudar a história do povo daquela religião observamos o Messianismo como esperança de libertação; e o Pão, como símbolo da alimentação, objetos que não poderiam ficar de fora do nosso estudo. Mesmo tendo como meta a análise da Cruz, como elemento principal, não quisemos deixar de lado os demais instrumentos simbólicos. Todavia, Messianismo e Pão, não fazem parte de uma análise mais acurada e exaustiva em nosso trabalho, mas é extremamente significativo para a nossa hipótese: a Cruz como elemento simbólico agregador de sentido para o Movimento de Jesus.

Sabemos pois que o Movimento de Jesus possuiu várias influências anteriores e características diversas, ficaria difícil não optar por um olhar mais específico. Fizemos então o recorte em elementos culturais significativos para esse movimento. Lendo a história dessa região vimos que a idéia de um messias redentor

da opressão dos vários impérios, a que a Palestina foi submetida não poderia ficar de fora da análise. Dessa maneira, o messianismo se torna bastante significativo para esta pesquisa. Entretanto, sentimos também a necessidade de outro elemento concreto daquela cultura, relacionando-os entre si. Algo que fosse valorativo para a construção daquele “Mundo”. A importância da alimentação em toda a história dos israelitas pareceu-nos também importante para a pesquisa. E, dentro da temática alimentação, estava o “Pão”, concreto, como resultado da colheita do trigo, e como símbolo de união e libertação daquele povo.

O Messianismo e o Pão são elementos culturais israelitas, estruturais para aquela época, e fazem parte dessa pesquisa. Tais elementos são instrumentos-símbolos usados pelo Movimento de Jesus. A Cruz, como símbolo agregador de sentido, tem em sua releitura, relação direta com os demais elementos simbólicos aqui apresentados, constituindo um sistema produtor de sentido. Logo, ao investigar a simbologia da Cruz, como agregadora de sentido, levamos também em conta a situação de fome – alimentação/Pão – e de esperança de saída da situação opressora – Messianismo. Assim, não há como não considerar o Messianismo e o Pão, na construção simbólica da Cruz. No decorrer desta pesquisa, veremos como tais elementos se misturam tecendo uma verdadeira rede simbólica.

Justificado a precisão de selecionar três elementos culturais daquele movimento, o nosso objetivo se torna mais claro. A análise de como a idéia do messianismo, a importância do pão e a releitura da Cruz ajudará constatar como tais elementos conseguiram emergir como símbolos capazes de superar a dissonância cultural existente. E o que seria essa ‘dissonância’? Gerd Theissen, em seu livro “*A Religião dos Primeiros Cristãos*”, conceitua esse fator como um desconforto cognitivo, nascido dos conflitos com as invasões imperiais e pela prática injusta da religião judaica da época. (THEISSEN, 2009, p. 69). Então, essa dissonância surge em momentos de crise. Aqui não entendo somente ‘dissonância’ como algo cognitivo, mas também de modo mais amplo: uma instabilidade cultural, emocional e cognitiva. Logo, diante de um invasor (opressões, violências – física e simbólica) a cultura violentada reage a partir de suas necessidades. Emergem símbolos de resistência, formam-se grupos, estratégias para não se perder como cultura e assim, como identidade.

Em meio às crises sofridas, como que um elemento de suplício, a Cruz, se tornou símbolo de sentido para o Movimento de Jesus? Nossa hipótese vai

justamente à busca de respostas para essa indagação. A Cruz se tornou um elemento simbólico agregador de sentido e construtor do Mundo do Movimento de Jesus. Um grupo dissolvido pela morte de seu líder parece reencontrar/reler sua identidade, a partir do próprio elemento significador de morte: a Cruz.

Antes da confirmação de nossa hipótese, achamos necessário revisitarmos alguns conceitos sobre símbolos e sagrado. Logo depois, procuramos apresentar o que foi o Movimento de Jesus e, por fim, desenvolvemos a análise de como esse grupo encontrou saídas simbólicas perante a situação de opressão. Isso tudo o fizemos via pesquisa bibliográfica.

Na estrutura desta dissertação, o capítulo primeiro intitulado: “Construindo o Mundo”, trata de como o homem constrói seu Mundo, um lugar significativo para habitar. Procuramos visitar os conceitos de sagrado e de símbolo. Passamos por concepções antropológicas até chegar a uma discussão mais filosófica. Esse capítulo traz as fontes teóricas que perpassa todo o corpo da pesquisa. Trabalha-se nele conceitos básicos do estudo do sagrado e das religiões, e como esses elementos trazem e se configuram em elementos culturais que fundamentam e possibilitam a construção de sentido do homem no mundo. Veremos a relação entre necessidade e demanda dos sistemas simbólicos, ao mesmo tempo em que o homem se funda como cultura ele necessita dela para se re-fundar. Esse capítulo também é uma tentativa de esclarecer como o homem é carente de sentido e assim necessita constantemente se fazer ‘Mundo’. Estabelecemos também nesse capítulo o que entendemos por sagrado e símbolo. O que permitirá investigar mais claramente como certos elementos simbólicos foram reconhecidos como significativos na época de Jesus e de seus seguidores.

O capítulo dois, que tem como título: “O Movimento de Jesus”, explana como se deu a formação desse grupo e qual sua relação com a história anterior da Palestina. Analisamos o contexto social e cultural desse período. Como surge esse movimento, quais as principais necessidades, o que visavam e qual a mitologia subjacente. Investiga-se também qual a importância do carismático em um grupo de renovação.

Apresentado o contexto do movimento de Jesus, confeccionamos o terceiro capítulo: “Elementos simbólicos envolvidos na construção do Mundo no Movimento de Jesus”, onde se têm os elementos selecionados para nossa investigação: Messianismo, Pão e Cruz. Visamos nessa parte apresentar como esses elementos



culturais se configuraram como símbolos em uma proposta de renovação trazida por Jesus e seus seguidores. Observamos como as dissonâncias emocional-cognitivas, causadas pelas violências impostas pelo Império Romano e pela religião injusta, foram sanadas por essas novas releituras que nasceram nesse momento histórico-cultural de crise.

## 2 CONSTRUINDO O 'MUNDO'

Construir um lugar para morar foi um projeto humano desde seu surgimento até hoje. Ele precisa sempre novamente se fazer. É justamente isso que o caracteriza. Precisaremos assim percorrer alguns teóricos que investigaram os meios e instrumentos usados pelo homem para estabelecer um habitat significativo. Faremos isso não sem dificuldades nos conceitos, principalmente na diferenciação entre símbolo e sagrado.

### 2.1 DIFICULDADES ENCONTRADAS

O primeiro passo que se deve esclarecer numa investigação sobre como o ser humano constitui sentido para si em determinados tempos, utilizando para isso elementos culturais, é saber que ele é um ser simbólico. A cultura, bem como a identidade humana, nasceu da relação simbólica que estabeleceu inicialmente com a natureza. Ao sair de sua confusão com o mundo natural, o homem se percebeu como um ser diferenciado, tornando-se capaz de simbolizar. Nesse momento inicia-se o processo cultural. Antes, o homem era um animal ao lado dos outros. Depois, percebeu-se diferente deles, pois desenvolveu a capacidade simbolizar.

Sobre tal processo existem algumas teorias que investigam em que momento se deu essa transformação (Antropologia Cultural, Antropologia Fisiológica, Biologia, História. etc.). No decorrer desta pesquisa faremos alguns apontamentos sobre essas investigações, mas o objetivo do presente trabalho é perceber como elementos presentes em uma cultura ganham significados suficientemente fortes para superar as dificuldades sociais e superar conflitos.

Ao iniciarmos nossa investigação percebemos vários estudos que tratam da constituição do homem como um ser cultural, principalmente dentro das Ciências da Religião. Nessa área existem dificuldades conceituais ao se investigar as religiões e o simbolismo. Normalmente isso se dá a partir de uma concepção já pré-determinada por uma crença específica ou por concepções de fé, revelando o imbricamento que se encontra muitas das vezes essa área com as teologias confessionais.

Ao se teorizar que o homem surgiu quando conseguiu se diferenciar da natureza, fazendo isso através de relações rituais com seres sobrenaturais, pois com o afastamento e a diferenciação apareceu o medo e para contornar tal situação

começou a divinizar objetos e, mais tarde, a si próprio, muitos tendem a desenvolver suas teorias a partir de uma crença em um ser divino. Mas, tratando-se de uma investigação em Ciências da Religião, isso parece despropositado, pois a fé é para as teologias confessionais e não para o pesquisador das religiões. Todavia, deve-se reconhecer que não há como não considerar autores que trataram da temática da construção de sentido, a partir das relações sobrenaturais, por mais que sua leitura parta de sua concepção de fé, porque mesmo assim, trazem contribuições e revelam os mecanismos simbólicos na construção do mundo. Assim, torna-se necessário, por exemplo, passar por Rudolf Otto e Mircea Eliade, revisando suas teorias, percebendo que mesmo em se tratando de construtos mais próximos de uma teologia, ou que reforçam a fé dos crentes, do que exatamente uma investigação mais científica, possuem, ainda que filtrados pela fé, pontuações significativas para o estudo das religiões, pois foram eles os desbravadores dessa área, com destaque para Mircea Eliade, que se empenhou na investigação das religiões e dos mitos.

Logo, ao investigarmos como certos elementos culturais no Movimento de Jesus ganharam sentido, nos deparamos com dificuldades conceituais existentes na área de Ciências da Religião, pois a mesma está por vezes, principalmente no estudo de um período histórico tão importante para nossa sociedade, ligada à teologia, e assim, voltada para a fé. No início deste trabalho, constatamos uma necessidade dupla ao tratarmos do simbolismo no Movimento de Jesus: primeiro, a tentativa de desembaraçarmos os conceitos existentes sobre sagrado e símbolos e por segundo, apresentarmos como os elementos simbólicos são constituintes de sentido a partir da investigação científica.

Faz-se necessário revisarmos alguns autores que hoje estão presentes nas investigações na área de Ciências da Religião e por fim, estabelecermos conceitos que sejam capazes de esclarecer de forma mais clara o que se entende por sagrado e os sistemas simbólicos.

## 2.2 UM MUNDO PARA CONSAGRAR

Mircea Eliade (2008, p. 33-4) compreende por 'Cosmo' um mundo significativo, ou seja: 'Mundo' com letra maiúscula. Para falar desse lugar que o ser humano estabelece, o autor opõe sagrado e profano, colocando também em lados igualmente opostos o Caos e o Cosmos. Esse último pode-se entender como um

espaço que foi consagrado. Ele agora pode ser habitado, pois anteriormente foi constituído pelos deuses (ações rituais que evocam, repetem, em símbolos como 'deuses' e/ou 'heróis' criaram o Mundo). "O "Mundo" (quer dizer o "nosso mundo") é um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou e onde, por conseqüência, a rotura dos níveis tornou-se possível e se pode repetir". (ELIADE, 2008, p. 34). Os diversos rituais realizados pelo homem, desde tempos antigos, querem concretizar esse ato de criação. Entende-se que, se o Caos se opõe ao Cosmo e Sagrado ao Profano, logo, o Caos é profano e o Cosmo é um lugar já consagrado. Existe, dessa forma, na concepção do autor, uma estreita relação entre Cosmo e Sagrado, isso visto sempre como ação humana e, como tal, pode ser chamado de 'sacralização' do Caos. Já um lugar profano é Caos, onde não ocorreu ação humana e logo não existe ser humano.

Percebe-se na concepção de Mircea Eliade que é a ação sagrada (ação humana) que funda o Mundo, estabelecendo a ordem onde antes era o caos. O espaço desconhecido, desordenado, precisa ser consagrado; por isso se realiza novamente os rituais que relatam a cosmogonia. Repetir os rituais está diretamente relacionado à consagração, e assim, à cosmoficação (ELIADE, 2008, p. 35). Consagrado o espaço desconhecido, o homem o 'cria' e, ao cosmoficar o Caos, elimina-o. Mas será que existe a possibilidade e o perigo de uma 'descosmificação'? Uma ação contrária à primeira estabelecida na fundação do Mundo? É necessário aprofundar a teoria de Mircea Eliade para tentar formular uma resposta.

Para Mircea Eliade a fundação do Mundo somente ocorre quando se manifesta o sagrado (ação humana). Observa-se dessa maneira que na história da humanidade o ser humano, munido de suas mitologias, repete o ato cosmogônico. Ou seja, precisa de um aparato cultural – sistemas simbólicos – para habitar e construir o 'novo Mundo' (transformar Caos em Cosmo). Como cosmização está intimamente ligada à consagração, também está imbricada na dinâmica entre sagrado e cosmo, porque este é resultado daquela ação. Ou, nas palavras do autor: "A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo" (ELIADE, 2008, p. 26). Entretanto, o sagrado foi sentido/pensado pela ação cosmoficadora, logo, obra humana. Tentar justificar o sagrado como um ser existente e concreto pela teoria do autor é fazer teologia e não investigação científica. Pode-se resumir a sua teoria dizendo que o Sagrado é Ação, constructo humano necessário desde seu aparecimento como ser cultural.

Concordamos com Mircea Eliade quando diz que o homem precisa estabelecer um espaço significativo, transformando o Caos, espaço não habitável, em Cosmo, um Mundo significativo. Sua idéia de Cosmo é adequada e serve perfeitamente para esta pesquisa. Entretanto, temos reservas quando o autor afirma que o Cosmo se instala com a manifestação do sagrado, uma ação tipicamente humana. Não discordamos que cosmoficar é ato humano, mas pensamos que é necessário perguntar também quando surgiu essa necessidade de sacralizar. Por que o homem se inspira em heróis e seres fantásticos para estabelecer a cultura, a sociedade, um lugar para morar? O que aconteceu que precisou adotar uma postura simbólica para sua sobrevivência? Dizer que a ação do homem de sacralidade funda o mundo é importante, mas não atinge, a nosso ver, as raízes de nossa humanidade. Pensamos ser necessário ir mais a fundo na compreensão do Sagrado. Não é um ser externo, nem simplesmente interno, e sendo ação humana, de onde procede essa necessidade?

Pensa-se que a sacralização do mundo é realmente produto humano. Entretanto, vemos que essa necessidade surgiu na fundação do homem, quando saiu de seu estado animal rompendo com sua identificação com a natureza. O sagrado e o profano surgem com essa diferenciação entre homem e natureza. Logo, preliminarmente, pode-se dizer que é em função do medo, da tensão entre identificação e diferenciação que surge o simbólico, a ação sacralizadora. Os rituais, desde a pré-história têm a função de apaziguar essa fenda, da qual surge toda compreensão/ação do sagrado pelo homem. Dessa forma, o mundo simbólico é o remendo para a eterna ferida humana. Os mitos de felicidade eterna, o paraíso perdido, o reencontro com a grande mãe etc. advêm desse motor. Mas esse desejo é angustiante para o homem, desde a pré-história, pois identificar-se com o ser sagrado – criado pela ação humana – é perder-se novamente na indiferenciação. Esse ser sagrado deve permanecer eternamente ‘Outro’. A identidade como espécie e depois como indivíduo, requer sempre a diferenciação. Daí surge a angústia de mantê-la e ao mesmo tempo não perder totalmente a ligação original.

Chegamos a este ponto da pesquisa com a necessidade de aprofundarmos o conceito de ‘sagrado’ proposto por Mircea Eliade, percebendo a obrigação de percorrermos algumas noções de sagrado na literatura que possam servir de base para elaboração de uma noção mais clara de tal conceito.

## 2.3 O SAGRADO

### 2.3.1 Mistério

Rudolf Otto (2005, p. 13) abordou o sagrado como aquela categoria que é complexa, que escapa ao racional. Ele tem uma qualidade especial, algo de inefável e irracional. Para ele, o sagrado é o *numinoso*. Trata-se de experiência e não de dogmas instituídos pela racionalidade. Perante tal experiência, o homem fica aterrorizado e reconhece seu “estado de criatura” (OTTO, 2005, p. 19).

Ao abordar o sagrado, Rudolf Otto parte mais de uma visão psicológica, limitando o sagrado à experiência sentimental interior. Tal conclusão não é de todo errada, mas nos parece limitada, pois leva em conta mais a experiência subjetiva sem considerar os elementos culturais. Além disso, parte também da fé e valoriza mais sua cultura cristã, analisando sua expressão religiosa, como uma forma de manifestação do sagrado, superior a outras religiões.

O elemento de que falamos e que vamos procurar dar a conhecer, fazendo pressenti-lo, aparece como um princípio vivo em todas as religiões. Constitui a sua parte mais íntima e, sem ele, nunca seriam formas da religião. A sua vitalidade manifesta-se, com uma particular vigor, nas religiões semíticas e, entre elas, em um grau ainda superior, nas religiões bíblicas (OTTO, 2005, p. 14).

Tal teoria de Rudolf Otto não invalida sua contribuição, porém, a empobrece quando se pretende um estudo do fenômeno religioso a partir das Ciências da Religião. Suas teorias, em grande parte, podem ser usadas pelas teologias confessionais e pela espiritualidade cristã, mas compromete a contribuição para um estudo antropológico do fenômeno religioso. Em outras palavras, suas idéias devem ser olhadas como objeto de estudo e não como referencial.

O que aproximamos de Rudolf Otto é sua afirmação de que o sagrado tem aspectos irracionais. Ou seja, tem origem não na mera construção racional, proposital, e sim, emerge como formas de comportamentos afetivo-cognitivos fora do controle pretendido pelo sujeito. Mas isso não depende de uma religião específica, ou que existem graus mais significativos nessa ou naquela expressão religiosa. Nota-se que o sagrado (simbolização) sempre se manifestou em todas as culturas em diversas formas e símbolos, e que em todas elas essa emersão foi culturalmente

suficiente, pois foi capaz de cumprir sua função: dar equilíbrio cultural ao homem. Em outras palavras, foi uma ação humana eficaz contra o perigo da volta ao Caos, uma ação suturadora da fenda aberta pela diferenciação do homem com a natureza. O comportamento simbólico é o preço da organização cultural.

Outra contribuição de Rudolf Otto que parece significativa para nossa pesquisa é quando o autor considera o sagrado como algo que encanta e assusta “*Mysterium Tremendum*” (OTTO, p. 21 ss.). Ao descrever a experiência com o sagrado, disse:

Este sentimento pode assim transformar-se num estado de alma constantemente fluido, semelhante a uma ressonância que se prolonga durante muito tempo, mas que acaba por extinguir-se na alma que retoma o seu estado profano. Também pode surgir bruscamente na alma com choques e convulsões. Pode levar a estranhas excitações, ao inebriamente, aos arrebatamentos, ao êxtase. Tem formas selvagens e demoníacas pode degradar-se e quase confundir-se com o arrepio e o pasmo de horror experimentado diante dos espectros (OTTO, 2005, p. 22).

Aqui o autor faz uma descrição interessante, pois o sagrado realmente se manifesta contraditório em si mesmo. Como observaremos nessa pesquisa, o sagrado se constituiu da diferença e assim não pode juntar, mas separar ou ao menos possibilitar e potencializar a simbolização. Entretanto, o autor em questão acaba por voltar atrás em sua consideração. Para ele o sagrado somente é *Mysterium Tremendum* no início de sua manifestação, depois ele leva paz à alma, ou seja, o sagrado aqui já é simbolizado. O mistério do *tremendum* ‘é algo de absolutamente positivo’. Rudolf Otto salva o elemento ‘sagrado’ de sua fé. E isso parece ser a razão de seu livro. Sendo ‘crente’ não pode considerar que exista contradição na divindade na qual tem fé. Acreditamos que um cientista da religião não deva concordar totalmente com o autor. Enquanto este procura manter o objeto da fé, o cientista procura manter a investigação. Observa-se que existe ação sacralizadora, seja interna ou externa, em ações comunitárias ou individuais, mas em todas elas a busca é a manutenção da identidade cultural, a solidificação do sentido.

Percebe-se que realmente o sagrado possui características contraditórias em si. Usando as palavras de Rudolf Otto, o sagrado ‘fascina e assusta’. Ao mesmo tempo em que desestabiliza, quando o caos ameaça, encanta, pois pode ser conciliador, com a proposta de identificação total. Entretanto, sua ‘presença’ sempre

é ambígua. O que vai dar estabilidade são os símbolos (o sagrado simbolizado), porque são eles os suturadores da fenda aberta pela construção cultural.

O que Rudolf Otto se refere quando diz que a experiência do sagrado possibilita tranqüilidade à alma, é seu elemento de fé, Jesus Cristo. Enquanto tal trata-se de um símbolo. Sendo ele cristão, o símbolo é o Messias. E nesse caso, não é mais o sagrado em sua manifestação originária como entendemos nesta pesquisa, mas já se trata de uma simbolização da realidade, uma cosmoficação, ação humana estabelecadora de sentido. Logo, na medida em que se percorre os autores que tratam sobre o sagrado, vê-se a necessidade de esclarecer o que se entende por “sagrado” e por “símbolo” no âmbito das Ciências da Religião, partindo de um ponto de vista mais científico e não teológico. Assim, entendemos que fazer uma pesquisa desde o ponto de vista das Ciências da Religião, embora possa envolver questões teológicas, não se constitui num tratado de fé.

### 2.3.2 O Sagrado e os “pontos fixos”

Retome-se Mircea Eliade para entender mais claramente o que ele compreende por sagrado. O autor propõe uma oposição entre sagrado e profano em sua obra *“O Sagrado e o Profano”*. Para Mircea Eliade (2008), o homem vive em um mundo que não é homogêneo, ou seja, existem roturas, quebras. Para explicar esse fator o autor toma de empréstimo um texto bíblico: a história de Moisés ante a sarça ardente (Ex 3,5).

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. O Anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei porque a sarça não se consome”. Viu lahweh que ele deu uma volta para ver. E Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés, Moisés”. Este respondeu: “Eis-me aqui”. Ele disse: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa”. Disse mais: “Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e do Deus de Jacó”. Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus (Ex 3,1-6).

Diante da cena percebe-se que existe um espaço que é sagrado e outro profano. Um, onde Moisés estava e o outro, onde ocorre a epifania. E mais ainda, é a partir desse ponto de manifestação do sagrado que todo o resto, o mundo



homogêneo, faz sentido. Em outras palavras, é do “ponto fixo” (ELIADE, 2008, p. 26) que vem a extensão do Mundo. Esse autor afirma que “quando o sagrado manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente” (ELIADE, 2008, p. 25-6). Conclui-se que a partir dessa afirmativa, a hierofania se dá em um elemento cultural específico que funciona como catalisador de toda energia<sup>1</sup> projetada pelo ser humano, podendo ser considerado um símbolo, ou nas palavras de Mircea Eliade, um “ponto fixo”.

O “ponto fixo”, para Mircea Eliade (2008, p. 26) surge com a revelação do espaço sagrado. Mais especificamente o centro da manifestação do sagrado. É daí que brota a orientação no caos, surgindo o Cosmo, um mundo significativo. Antes dessa manifestação sagrada – criação do “ponto fixo” – havia a homogeneidade caótica, um vazio sem forma. O viver somente se torna possível com a criação desse “ponto fixo”, onde o homem pode olhar o restante de seu espaço. Então, pode-se relacionar a idéia do autor com aquilo que se entende por símbolos, pois estes são ‘pontos fixos’, e é justamente a partir deles que se ‘cosmofica’, e se cria o Mundo. Sobre a noção de símbolo disse Mircea Eliade:

A rigor deveríamos reservar o termo símbolo para o caso dos símbolos que prolongam uma hierofania ou que constituem, eles próprios, uma “revelação” inexprimível de outra forma mágico-religiosa (rito, mito, forma divina). Em sentido amplo, no entanto, tudo pode ser um símbolo ou desempenhar o papel de um símbolo, desde a cratofania mais rudimentar (que “simboliza”, de uma maneira ou de outra, o poder mágico-religioso incorporado num objeto qualquer) até Jesus Cristo, que, de certo ponto de vista, pode ser considerado um “símbolo” do milagre da encarnação da divindade no homem (ELIADE, 1993, p. 365).

Para Mircea Eliade (2008, p. 26) “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo”. Em um espaço homogêneo, onde não se encontra nenhum ponto de referência, ‘lugar’ sem significado, desperta a partir da ação humana, um ponto, uma origem, que é o nascimento do Mundo. É justamente a partir daí que todo o mundo toma significado. “A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o ‘Centro’ – equivale à Criação do Mundo” (Eliade, 2008, p. 26). Percebe-se que não é uma simples construção externa do mundo, mas trata da

---

<sup>1</sup> Queremos dizer da tensão existente em um momento de desequilíbrio cultural – expresso individualmente na história de Moises – que coagula no símbolo da sarça ardente. Toda desordem que existia – cognitiva-emocional – se coagula em um elemento cultural: símbolo/sarça.

criação de um Mundo significativo, de uma ação. Ou seja, a criação de um lugar habitável que tenha significado. E esse significado é dado pelo próprio ser humano. Logo, por 'projeção' entende-se a criação do homem pelo homem. Ele se constitui como tal, projetando-se no mundo, fazendo-se, se faz Mundo. E para Mircea Eliade é a partir da ação sacralizadora que o homem se lança no mundo.

Para a presente pesquisa entendemos que é o símbolo que tem essa função cosmificadora. Ou seja, o sagrado simbolizado e não aquela manifestação originária que nasceu com a diferenciação do homem do reino animal. Em outras palavras, o sagrado em sua origem é tensão entre identificação e diferenciação. Quando ocorre a ação cosmificadora, que Mircea Eliade chama de "ponto fixo", "centro do mundo", já ocorreu uma catalização dos elementos significativos daquela cultura, possibilitando apaziguar a tensão existente entre o homem e o seu mundo.

Para Mircea Eliade (2008), o mundo<sup>2</sup> contém em si espaços sagrados e profanos. E entre eles existem as fronteiras, os limiares. Encontramos exemplos disso nos lugares sagrados: templos, regiões sagradas etc. Para o autor, esses lugares são portas que funcionam como solução concreta de continuidade do espaço (ELIADE, 2008, p. 29). Entende-se que tais lugares e acontecimentos carregam em si sistemas simbólicos que possibilitam catalisar as necessidades humanas. Vê-se isso claramente nas manifestações religiosas: cultos e procissões, por exemplo. Os símbolos, elegidos na própria cultura, funcionam como um ímã diante do clamor dos crentes. Dessa forma, entende-se que não é o sagrado – aquele que é tensão originária e sempre motivou e motiva elementos culturais significativos para o estabelecimento da cultura - como tal, mas o sagrado como símbolo que estabelece sentido. O 'sagrado' nessas manifestações, já dosado e domado em uma roupagem específica, está configurado nos símbolos. O que Mircea Eliade chama de 'sagrado' é a ação simbolizadora do homem. E aqui nesta pesquisa denominamos como 'sagrado' a tensão diferenciadora.

A partir de Mircea Eliade constata-se que desde a pré-história, perante o mundo sem significado, o ser humano realmente lançou mão de projeções na descoberta/criação do Mundo. E isso o constitui ontologicamente/culturalmente. Não

---

<sup>2</sup> Distinguimos a palavra "mundo" em dois sentidos: "mundo" com letra minúscula, enquanto espaço geográfico, aquilo que está diante de nós e "Mundo", com letra maiúscula, pois trata de um espaço cosmificado, significativo que envolve a própria constituição do homem.

se trata de uma limitação ou de uma grandeza, mas simplesmente de uma condição, um meio de sobrevivência, pois ser humano é ser simbolizador.

Mircea Eliade (2008, p. 31), dentro desses aspectos, diz que quando não há manifestação do sagrado o homem o provoca. Por exemplo: sacrificar animais e ir a templos. Tais atitudes têm como objetivo evocar um Mundo significativo, tentando encontrar uma orientação no caos que tende a se apresentar. “Pede-se um sinal para pôr fim à tensão provocada pela relatividade e à ansiedade alimentada pela desorientação, em suma, para encontrar um ponto de apoio absoluto” (ELIADE, 2008, p. 31). Logo, viver em um mundo sem significado é angustiante para o ser humano. Ou seja, precisamos constantemente recorrer aos “pontos fixos” (ELIADE, 2008, p. 26), indo em direção às origens para se restabelecer a ordem.

O que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o “mundo”, mais precisamente “o nosso mundo”, o Cosmos; o restante já não é um Cosmo, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, “estanhos” (ELIADE, 2008, p. 32).

Para Mircea Eliade (2008) o homem religioso é cosmificador. Ele procura ficar próximo ao centro do mundo, do lugar fixado que dá sentido a todo o resto. Para isso, elege lugares fundantes. Observa-se nas concepções do autor que o sagrado não se manifesta apenas uma vez por todas, mas precisa ser acessado, procurado, encontrado constantemente para que o Mundo não venha a ‘acabar’ – cair novamente no Caos primordial. O ser humano então permanece aberto a essa realidade. Necessita constantemente realizar ritos para que se constitua o Mundo.

[...] o homem religioso vive num mundo “aberto” e que, por outro lado, sua existência é “aberta” para o Mundo. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso é acessível a uma série infinita de experiências que poderiam ser chamadas de “cósmicas” (ELIADE, 2008, p. 139).

O ser humano é um ser aberto, pois foi justamente essa característica que o diferenciou dos animais. No seu processo de desenvolvimento foi capaz de simbolizar. Deixou o reino da natureza e transcendeu. Ele está sempre se construindo como cultura, pois é um ser simbólico. E quando ele encontra um “ponto fixo” – símbolo – que estabelece segurança, tende a mantê-lo até que algo ocorra. Um conflito com acidentes naturais, invasores, doenças, etc. podem despertar a iminência do Caos. Nesse caso, a ação cosmificadora configurada até então é

questionada, e ressurgem novas ações na tentativa de reestabelecer o equilíbrio cultural.

Para esta pesquisa as idéias de Mircea Eliade são importantes para nos auxiliar na compreensão de como o homem constrói sentido para o mundo, sanando as fendas que tendem a aparecer na instabilidade que é esta construção. Por isso, pode-se dizer que o homem é um ser que vive em uma constante busca de equilíbrio, em abertura.

As contribuições de Mircea Eliade são importantes, e conclui-se a partir delas, que também o sagrado como símbolo é uma forma de manifestação projetiva, revelando a angústia existencial humana. Dessa forma, todo o esforço que nasce no comportamento humano visa esse 'se fazer' 'Mundo'. E qualquer situação que novamente coloque tal trabalho em perigo de desordem, o ser humano busca se recompor, por meio da sacralização do espaço profano, como bem apresentou o autor. Todavia, não se entende nesta pesquisa o sagrado como algo oposto ao profano. Preferimos opor símbolo ao 'não simbolizado'. Então, o que possibilita a cosmoficação do mundo sem sentido, são os símbolos, pois são as redes formadas a partir da tensão originária (identificação e diferenciação). Logo, o 'sagrado', entendido como força, sempre se configura em símbolos e assim, não se pode neste estudo, colocá-lo em oposição ao profano. Este seria um mundo sem redes simbólicas, sem ação humana.

A partir do que foi exposto, entende-se que o sagrado, que surge da diferenciação homem x natureza e depois homem e o outro semelhante, não é cosmoficador. E aqui se dá outra visão da ação sacralizadora do mundo pelo homem. O sagrado que se diz aqui é o 'sem forma', é tensão. E perante ele, o ser humano busca respostas e saídas da angústia. O homem desde a pré-história se constituiu a partir da diferenciação e o totalmente outro surgiu dessa distinção. Logo, o sagrado, precisa sempre de uma dinâmica contraditória para se fundar. Caos e cosmos devem sempre dialogar, ou seja, o sagrado, que se entende aqui, carrega em si a contradição do sentido e não sentido. Vê-se que na cultura não se tem apenas ordem, mas também ela vive constantemente na busca de uma organização ou reorganização, e se tal acontece é porque existe desordem. Quanto mais caos, mais ameaça, mais se manifesta o cosmo (ação humana), pois um depende do outro. Isso se trata de um trabalho de confecção da cultura, como ser humano.

Outra característica que se considera, e se faz questão em esclarecer, é que neste entendimento de sagrado, ele se apresenta atrativo e sinistro ao mesmo tempo. É contraditório em si mesmo. São os símbolos, catalisadores da tensão existente na construção do Mundo (cultura), que irão agregar e apaziguar a força que emerge da dinâmica do sagrado. O que funda ontologicamente o mundo é justamente esse trabalho. O sagrado, por ser contraditório em si mesmo, requer diferenciação e é somente daí que pode surgir o totalmente Outro. Pode-se comparar a busca de um “ponto fixo” pelo ser humano, como Mircea Eliade (2008) deixa transparecer, como uma mariposa que ao brilho da luz vai ao seu encontro. Para manter existência, o homem precisa dar vazão à tensão, para que o mundo adquira sentido. Nessa tensão, o homem pode encontrar o ‘ponto fixo’, que são os símbolos e não o sagrado como tensão originária. O sagrado nesta pesquisa sempre ameaça pela dispersão e não pela junção, que é função dos símbolos.

### 2.3.3 O numinoso

Para chegarmos a um conceito de sagrado mais esclarecedor, como dito anteriormente, é necessário investigar outros autores. C. G Jung (1878-1961), psiquiatra suíço, fundador da Psicologia Analítica, também se interessou pelo estudo do sagrado. Sua investigação nasceu de pesquisas com os chamados ‘fenômenos ocultos’. Para ele a produção de deuses e/ou deusas era uma expressão natural da psique humana. O homem, para ele, nasce com essa probabilidade. Todos são dotados da possibilidade de se relacionar com as ‘divindades’, pois elas são nada menos que projeções psíquicas. São efeitos daquilo que ele chamou de arquétipos (JUNG, 2003).

No estudo sobre o sagrado, C. G. Jung parte das concepções de Rudolf Otto para diferenciar religião, de experiência religiosa:

Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto, acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o *numinoso* constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade (JUNG, 1999b, p. 9).

Nota-se que C. G. Jung distingue Religião de experiência religiosa. Religião, nesse caso, vem após a experiência religiosa. Para ele toda confissão religiosa que tem seus ritos, normas e dogmas, está fundada na experiência do *numinoso*. Assim, ele entende por religião “[...] a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do *numinoso*” (JUNG, 1999b, p. 10).

O sagrado, nesse aspecto, trata da experiência primeira. As religiões irão se formar com a organização em ritos, ditos e normas estabelecidas para tentar expressar/dizer o que é esse sagrado/*numinoso* e como ele se manifesta. Logo, a experiência primeira se torna aos poucos confissões religiosas adequadamente constituídas para aquela cultura, aceitando certa convicção coletiva (JUNG, 1999a, p. 9). Em outras palavras, a religião domestica o *numinoso*, pois esse traz em si aspectos que podem fugir ao controle das religiões.

O que geralmente se chama de “religião” constitui um sucedâneo em grau tão espantoso que me pergunto seriamente se esse tipo de religião – que prefiro chamar de “confissão” – não desempenha uma importante função na sociedade humana. Ela tem a finalidade evidente de substituir a experiência imediata por um grupo adequado de símbolos envoltos num dogma e num ritual fortemente organizado (JUNG, 1999b, p. 48).

Sendo C. G. Jung um psiquiatra, percebeu a importância da formulação dos dogmas e dos ritos para a cura psicológica. Para ele, tais realidades religiosas cumprem a função de uma “higiene mental” (JUNG, 1991, p. 55). À medida que atendia seus pacientes em seu consultório, aconselhava-os a buscar a religião que eles praticavam, pois na prática dela via benefícios terapêuticos (JUNG, 1999b, p. 49). Compreende-se que para Jung a religião com seus símbolos auxiliavam na melhora dos seus pacientes, embora em muitos aspectos fosse crítico à rigidez da prática religiosa cristã, por afastar-se da experiência mais originária com o *numinoso*. Ao mesmo tempo, porém, reconhecia que os símbolos presentes nas práticas religiosas eram elementos configuradores de cura.

C. G. Jung trabalhou com os aspectos religiosos em uma dimensão psicológica. Distinguiu a religião como confissão, da experiência religiosa propriamente dita, entendido esta última como fruto primeiro da psique. O ser humano nesse caso nasce com a possibilidade de desenvolver algo que já tem em si – os arquétipos. Suas concepções são interessantes principalmente na função que deu à religião: de auxiliar na melhora das perturbações psíquicas, e também no

sentido de mostrar que a capacidade de desenvolver a simbolização nasce com o homem. Logo, o homem herda essa capacidade, pois é isso que o torna humano.

Quanto à noção de experiência religiosa imediata, proposta pelo autor, pode-se relacioná-la com a tentativa de formular um conceito de sagrado para a presente pesquisa. O sagrado apresenta-se contraditório em si mesmo, carregando aspectos de sentido e não-sentido, sendo a tensão sua maior característica. Para C. G Jung (1999b, p. 22) a experiência imediata do *numinoso* traz medo à consciência. Medo do mundo inconsciente. E nenhuma formulação confessional pode controlar totalmente essa experiência. “Deus nos cumula com o bem e o mal, pois, do contrário, não haveria motivo de temê-lo” (JUNG, 1979, p. 103). Dessa maneira, ‘Deus’ é contraditório. A vivência desse sagrado é perigosa, pois tanto pode elevar a consciência em um novo patamar de conhecimento ou prejudicá-la com desajustes psíquicos. A consciência é aqui entendida como aquilo que entendemos de nós mesmos,

“[...] é uma aquisição muito recente da natureza e ainda está num estágio “experimental”. É frágil, sujeita a ameaças de perigos específicos e facilmente danificável. Como os antropólogos já observaram, um dos acidentes mentais mais comuns entre os povos primitivos é o que eles chamam “a perda da alma” – que significa, como bem indica o nome, uma ruptura (ou mais tecnicamente, uma dissociação) da consciência (JUNG, 2008, p. 23).

A experiência religiosa é considerada por Jung como uma violência à consciência (PIERI, 2002, p. 432). Não é o sujeito que escolhe tê-la, mas ela o tem. Ou seja, ela surge do inconsciente e invade a consciência, causando sua morte simbólica, provocando o nascimento de uma nova consciência. Isso ocorre não sem sofrimento para o ego. Logo, existe uma tensão natural entre consciência e inconsciente, entre experiência religiosa e ego, entre identidade e não identidade.

O sagrado para C. G. Jung emerge do inconsciente. Ele se opõe ao consciente e esse embate gera energia. “Energicamente, a oposição significa um potencial, e onde há um potencial, há a possibilidade de um fluxo e de um acontecimento, pois a tensão dos opostos busca o equilíbrio” ou ainda: “nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários” (JUNG *apud* PIERI, 2002, p. 357). A energia encontra equilíbrio no símbolo catalisando a tensão como um para-raio que ‘neutraliza/canaliza’ a descarga elétrica. A energia que surge desses opostos descamba em uma direção, gerando ação. Pode-se relacionar o

sagrado, o totalmente outro, com um lado, um pólo oposto e do outro lado, nossa identidade, o eu, a cultura. As diferenças entre essas duas realidades vão continuar sempre, pois cada qual tem que ser o que é, pois se ocorresse a total diferenciação/separação ou a identificação, o ser humano que é cultura, desapareceria, voltando ao caos originário (identificação com o mundo natural).

A partir dessa noção de experiência religiosa imediata de C. G. Jung, pode-se dizer que o sagrado não configura sentido, mas estabelece tensão e, a partir dela, o ser humano busca equilíbrio como o mundo e consigo mesmo. Logo, o sagrado tem em si contradições, não é unívoco, mas se refere a uma dinâmica entre sentido e não-sentido. São os símbolos os recursos/instrumentos humanos que emergirão para configurar sentido para o mundo. O sagrado é a força que nasce da identificação x diferenciação.

Em uma sociedade de cultura judaico-cristã, podemos ter dificuldades de entender as conceituações de C. G. Jung. Também como as ideias aqui propostas na conceituação de sagrado. Somos propensos a defender a ideia de que nas realidades sagradas não existem contradições e que elas, quando vemos as grandes multidões de devotos realizando diversos ritos, pensamos que essas manifestações sempre configuram sentido, e não teria lógica achar que essas pessoas estariam buscando elementos simbólicos capazes de barrar a emersão do sagrado. Parece uma contradição, já que se imaginam as ações religiosas buscando o sagrado e não tentando limitá-lo. Mas o que normalmente se acostuma chamar de sagrado são aqueles elementos já cosmoificados pelo ser humano, seja, simbolizados. Nesse processo a tensão originária da diferenciação foi sanada momentaneamente. Em qualquer momento que ocorrer outro conflito, seja qual for (social, natural, cultural etc), a busca de novos símbolos ou releitura dos anteriores recomeça novamente. Vê-se isso claramente no estabelecimento de 'novas' religiões e na queda das mesmas na história da civilização.

Pode-se observar a religião como um sistema simbólico. Ela difere da experiência imediata do *numinoso* como se vê nos conceitos junguianos, mas configura em si elementos culturais importantes para o surgimento de símbolos adequados para cada realidade. Ou seja, ela possibilita um canal de comunicação entre o sagrado, que é sinistro/facínante em si mesmo, e o ser humano. Ela permite o controle adequado dessa dinâmica.



Conclui-se que a religião é um sistema simbólico que contém em si elementos culturais que auxiliam na contenção do sagrado. O homem produziu o sagrado – como ação cosmoformadora (simbolização) – na diferenciação que estabeleceu com o mundo natural. Agora esse mundo simbólico o produz, em função disso facilmente se cai em uma análise errônea ao considerar o sagrado como algo independente do homem.

#### 2.3.4 A relação sagrada

J. C. Avelino da Silva, em sua obra “*O Sagrado e a Individualidade*” (2009), descreve significativamente a raiz do sagrado, resgatando as origens pré-históricas do homem. O autor possui umas das melhores definições do sagrado, principalmente para o estudo das Ciências da Religião. Seus trabalhos, ainda não são muito adotados no estudo das religiões, porém, acreditamos que os mesmos, uma vez descobertos, poderão se tornar uma grande contribuição para o meio acadêmico.

Suas concepções partem de uma teorização de como aquele animal primitivo saiu de seu estado embrionário com a natureza e nasceu como cultura. Para tratar desse aspecto, ele apresentou a evolução humana em dois momentos: hominização e individualização. Para este último momento precisa-se compreender o processo inicial, a hominização, pois é a partir daí que se conseguirá entender melhor como se deu a origem das relações simbólicas, o sagrado e qual sua função para o ser humano.

A construção da humanidade é um processo que envolve pelo menos duas dinâmicas históricas: a hominização e a individualização. A separação entre o homem e a natureza, vale dizer, quando o homem começa a assumir características que o distingue do restante da natureza, período chamado de hominização, ocorre basicamente quando o ser humano passa a ter um comportamento cultural com uma visão simbólica do mundo. O simbolismo surgiu com o ser humano (SILVA, 2009a, p. 41).

Nas concepções do autor, a capacidade de diferenciar-se da natureza é o que funda o ser humano. Na construção de instrumentos como pedra lascada ou pedaços de madeira esse ser começa a interferir na natureza e fazendo isso, passa a diferenciar-se dela. Em tal construção o ser humano tem uma intencionalidade: interferir na natureza. Esse é o ponto fundante do homem. Antes dessa evolução,

esse animal – pois não havia se constituído como cultura – seguia seus instintos. Vivia um eterno presente. Mas quando foi capaz de fabricar utensílios para sua ação, começou a trajetória da humanidade. Ao interferir na natureza o homem começou a distanciar-se dela. E por essa natureza ser grandiosa e se comportar por vontade própria, o ser humano sem ter noção de leis causais, passa a estabelecer relações com tais forças, entendendo-as como sobrenaturais. Logo, “o trabalho de transformação da natureza e a relação simbólica com as forças sobrenaturais são a base da hominização” (SILVA, 2009a, p. 42).

A capacidade de construir seu mundo possibilitou a diferenciação com outras espécies. Talvez daí se justifique o desaparecimento de outras espécies humanóides do período pré-histórico. O novo homem pode agora usar suas ferramentas para caçar e dominar seu espaço. “[...] é exatamente o fazer instrumento que vai caracterizar o homem, é bem aí que se encontra a distinção entre homem e seu ancestral” (SILVA, 2009a, p. 43).

Uma boa referência que se tem hoje e que pode ajudar no entendimento dessa evolução humana descrita acima são algumas cenas do filme *2001: uma odisséia no espaço*, do diretor Stanley Kubrick. No início do filme um animal manuseia os restos de uma carcaça e descobre como utilizar os pedados de ossos a seu favor. A partir daí começa a caçar com maior agilidade, utilizando aquele osso como ferramenta para matar sua presa. Os filhotes começam a aprender com seus pais e assim se inicia a transmissão do conhecimento e se dá o acúmulo cultural. O filme também retrata como que, munido com pedaços de ossos, aquele animal enfrenta outro grupo na disputa de água e de território. O grupo munido com os pedaços de ossos mata alguns dos seus oponentes. Outros fogem assustados e o novo grupo, agora com as forças aumentadas, com o uso do novo instrumento, ganha a disputa.

Percebe-se então que “por meio do instrumento, o homem se afastou da natureza. A ruptura se dá quando ele se decide por modificar a natureza segundo suas necessidades, seus desejos e segundo o panorama de seu futuro imediato, que ele já era capaz de projetar” (SILVA, 2009a, p. 43). Agora ele pode se direcionar. Começa a ter noção de espaço e, aos poucos, de tempo. Precisa sobreviver, e entende que pode ter alternativa para isso.

Com o instrumento, o homem se colocou face a face com a natureza, ele enfrentou a natureza. Existindo enfrentamento, isso acarreta dominação (dominação pela manipulação), submissão (submissão ao sobrenatural, que era a forma como o natural era percebido) e distanciamento (distanciamento da natureza ou exterioridade entre o homem e a natureza) (SILVA, 2009a, p. 44).

A partir do uso dos instrumentos, que agora poderia encontrar à sua volta, esse ser se tornou humano, diferente da natureza. Sente-se capaz e mais forte. Percebe-se então que “a integração do instrumento ao homem é a base de sua sacralização, pois fez o homem ir além do que pode naturalmente, o instrumento faz ele sentir-se forte” (SILVA, 2009a, p. 47).

O instrumento material, o pedaço de osso, a pedra lascada, um pedaço de pau ou outro material utilizado/construído, fez o homem transcender-se, projetar-se e abriu possibilidades infinitas de construção de instrumentos e de novas possibilidades de transcendência. A base de sua sacralização se dá justamente aí. A relação simbólica/sagrada nasce nesse projetar-se.

A adoção de instrumentos e o aprofundamento de sua relação com a natureza são a base para a passagem do comportamento instintivo para o comportamento cultural, quando o ser humano passou a agir com intencionalidade (intencionalidade da caça, da coleta e da própria fabricação do instrumento) e percebeu que havia uma reciprocidade entre ele e a natureza, ou, o que vem a ser mais importante para os objetivos deste estudo, a natureza também agia sobre ele. Esse é o momento em que ele percebeu a intervenção dos entes sobrenaturais. Isso o desorientou. Ele não compreendeu o comportamento da natureza, mas tentou interferir nele por que sofria suas conseqüências. Estão criadas então as condições para a emergência da relação simbólica com o meio ambiente, quando o fazer e o pensar se associam à intencionalidade e ao visar (SILVA, 2009a, p. 48).

Para Avelino da Silva (2009, p. 48-9) as experiências de medo, incerteza e outras reações fisiológicas no homem primitivo perante a natureza ameaçadora, que agora era diferente, eram estabelecidas via compreensão simbólica, representadas pelas forças sobrenaturais. Logo, esse ser se esforçava de todas as formas (embora diferenciado e ao mesmo tempo tentando restabelecer a relação com a natureza) para manter o equilíbrio entre essa paradoxal tendência humana: distanciamento e aproximação. Assim, podem-se entender os entes sobrenaturais, encarnados em símbolos, como responsáveis por essa mediação. Constata-se então que a tentativa de se colocar equilíbrio para si mesmo vai ser uma constante na produção da cultura e o sagrado tem papel fundamental em tal aspecto. Os símbolos serão os mediadores (instrumentos simbólicos) entre mundo e o sagrado.

É pela cultura que o homem reconhece o sagrado. Quando o homem deixou de ser natureza, esta se tornou sagrada. Pelo instrumento ele efetivou essa separação, pelo desenvolvimento técnico, ele aumentou essa separação. Como consequência dessa separação, o homem sacralizou a natureza; pelo culto ele procurou aproximação, ele procurou superar essa separação. O Cosmo é a natureza em toda sua significação simbólica (SILVA, 2009a, p. 49-50).

O processo de individuação também descrito por Avelino da Silva (2009) pode ajudar na compreensão da manifestação do sagrado como produção humana para o sentido do mundo (criação/manutenção do Mundo). Nesse ponto de sua teoria aproxima-se das questões sociais, da formação das instituições e da sua importância para o homem. No primeiro momento (hominização), ocorreu o nascimento do homem. Isso se deu com a diferenciação da natureza e no estabelecimento da compreensão simbólica do mundo. “O trabalho de transformação da natureza e a relação simbólica com as forças sobrenaturais são a base da hominização” (SILVA, 2009a, p. 42). Agora, na individualização, o homem sai de seu constrangimento natural para o constrangimento social (SILVA, 2009, p. 198) e o reconhecimento do outro apresenta mais claramente a individuação. Essa já estava presente na hominização, entretanto, de forma explícita nesse segundo momento.

Pelo trabalho, o homem tirou o véu que cobria a natureza, mas adotou outro, a sociedade, com o qual passou a cobrir a relação com o outro. A sociedade esconde as relações, por causa de seu poder difuso: o outro está distante e em confronto com cada um. Ao se libertar do constrangimento natural, ele caiu no constrangimento social. Nessas condições, sem transparência, o homem mitificou o outro e surgiram os deuses antropomórficos, expressão simbólica do outro e da sociedade. O homem, adorando deuses imanentes, mitificava a natureza e posteriormente veio a mitificar o outro e a si mesmo (SILVA, 2009a, p. 162).

Para Avelino da Silva (2009, p. 166), o sagrado se estabelece nesse segundo momento no reconhecimento do outro. Agora não é mais a pedra, a árvore, o animal sagrado, mas o semelhante passa a ser totalmente diferente. Esse processo para o autor é resultado de três fatores: a adoção da sexualidade cultural, a divisão social do trabalho e a formação das aldeias.

Tanto na diferenciação da natureza como no surgimento da individualidade ocorre o enfrentamento. É encarando o outro, enfrentando como fez com a natureza (por meio de instrumentos – simbólicos/materiais), que este ser pode formar uma

idéia de si mesmo. O visar que era direcionado à natureza passou a ser direcionado para o outro e é justamente nesse processo que se forma a individualidade. “A individualidade é fruto da interação, só pode ser desenvolvida mediante a constante tensão entre os valores solidariedade e competição. Isso quer dizer que ela só pode ser pensada como produto de um ato social” (SILVA, 2009a, p. 154). Logo:

O sagrado se estabelece sobre o reconhecimento do outro. Ser sagrado é ser totalmente diferente, é ser totalmente outro. Além disso, para o reconhecimento do totalmente outro como sagrado, é necessário haver uma comunicação (comunicação simbólica), em que há compreensão de que o outro é poderoso, mas mesmo assim há esperança de comunicação, há esperança de que o que o homem deseja será concedido. Quando o outro do ser humano era a natureza, o sagrado surgiu naturalmente, era a deusa Mãe-Terra, pois para o homem a natureza é desde sempre totalmente outro. Com o redirecionamento do visar para o ser humano, outro do homem tornou-se outro homem e ficou claro que não há dois seres iguais. A generalização da alteridade do outro no contexto do confronto deu origem a uma imagem abstrata do homem, simbolizando um ser totalmente outro. As condições estavam amadurecidas para o reconhecimento dos deuses antropomórficos. O fato de os deuses serem antropomórficos é significativo de que o reconhecimento da transcendência é resultado do enfrentamento com o outro, do reconhecimento do outro (SILVA, 2009a, p. 166).

Observa-se que a partir da teoria de Avelino da Silva (2009) o homem nasce e com ele o sagrado, a partir do enfrentamento. E é no processo de diferenciação que o ser humano se constitui. A tensão, que na hominização, era resultante de reações fisiológicas perante a natureza assustadora, foi parcialmente sanada pela relação simbólica com entidades sobrenaturais, o que foi de fundamental importância para a individuação. A diferenciação do outro se deu a partir do enfrentamento e nele a tensão. A relação sagrada com os deuses antropomórficos se dava também pela mediação simbólica. Esse comportamento no processo de evolução humana foi e é uma busca de equilíbrio. De início, a ‘dissonância’ era causada pelos fenômenos da natureza, depois passou a ser pelo perigo de se perder socialmente. Logo, o sagrado – como experiência religiosa fundante ou em religiões constituídas – se apresenta como resposta simbólica para a questão do desequilíbrio natural (tensão) que o ser humano carrega consigo desde a pré-história na construção de sua identidade cultural.

Nota-se que a concepção sobre a formação da humanidade, pelo autor, contribui significativamente para o presente estudo. Suas análises dão mais consistências do que as de Mircea Eliade que parte de análises mais gerais pelo estudo das religiões comparadas, focando-se na história e na descrição de ritos de

diversas culturas, enquanto que Avelino da Silva, investigando os elementos mais simples do homem primitivo, consegue chegar a conclusões específicas da formação da cultura (Criação do Mundo), como a utilização dos utensílios na construção do mundo. Uma teoria não invalida ou diminui a outra, e sim amplia a investigação, percorrendo caminhos teóricos diferentes. Entende-se que as idéias avelinianas são menos gerais e servem de chave para outras investigações. E para o atual estudo fornece melhor compreensão do sagrado e de suas diversas manifestações na produção de ‘Mundos’.

### 2.3.5 O Sagrado Inerente

Umberto Galimberti em sua obra “Rastros do Sagrado” faz considerações significativas sobre o sagrado que podem nos auxiliar na complementação de nossa pesquisa. Suas reflexões sobre o tema aproximam-se das de J. C. Avelino da Silva. Propondo uma discussão mais filosófica no primeiro capítulo do seu livro, Umberto Galimberti tenta formular uma concepção de sagrado. O autor começa a discutir sobre essa temática analisando a própria etimologia da palavra, que significa “separado”, algo que é distinto e a partir disso, diz:

A sacralidade, portanto, não é uma condição espiritual ou moral, mas uma qualidade inerente ao que tem relação e contato com potências que o homem, não podendo dominar, percebe como superiores a si mesmo, e como tais atribuíveis a uma dimensão, em seguida denominada “divina”, considerada “separada” e “outra” com relação ao mundo humano (GALIMBERTI, 2003, p. 11).

A partir do exposto podemos dizer que: não compreendendo o mundo em que vivia e dimensões de si mesmo, o ser humano, ao longo de sua constituição, foi divinizando essas relações. Não compreendendo a natureza fabricou seus deuses a partir das relações que tinha com a mesma. Não compreendendo o semelhante, quando se viu como espécie e indivíduo, construiu deuses a sua imagem e semelhança. Nessas constituições o ser humano situou-se em duas atitudes: tinha desejo de se diferenciar daquilo que o assustava (natureza e depois o outro) e ao mesmo tempo sentia atraído por essa realidade. Esse medo e essa atração foi o que possibilitou a simbolização. Diferenciar sem se perder, identificar sem se perder na identificação. É justamente essa ambivalência, que o mundo simbólico preenche,

mesmo que seja temporalmente, pois com as novas necessidades surgem novos elementos ou novas leituras.

Essa relação ambivalente é a essência de toda religião, que, como denota a palavra, contém, tendo-a em si reunida (re-leger), a área do sagrado, de modo a garantir simultaneamente a separação e o contato, que ficam todavia regulados por práticas rituais capazes de evitar, por um lado, a expansão descontrolada do sagrado e, por outro, a sua inacessibilidade (GALIMBERTI, 2003, p. 11-2).

Observamos a partir do autor que a religião – e aqui a entendemos como sistemas simbólicos – através de rituais e práticas evita a expansão do sagrado. Este é diferenciador, assustador e atrativo ao mesmo tempo. Simultaneamente em que se mantém uma independência em relação à identificação originária, busca a mesma identificação. Podemos dizer que esse trabalho cultural é constante, nunca parou desde que o homem veio à luz (se tornou cultura).

Outra consideração significativa de Umberto Galimberti é quando ele propõe a discussão sobre o sagrado como ‘elemento’ interno ou externo ao homem. Ele percebeu que há várias interpretações (antropológica, psicológica) sobre o sagrado e concluiu que ele não pode ser visto somente de forma externa. Assim, a consciência é fruto daquele fundo inconsciente ao qual o homem se emancipou. Nesse processo essa ‘independência’ não cobriu totalmente a origem obscura. Apesar de todo o desenvolvimento a consciência ainda depende daquela força original. Logo, existe uma ameaça constante à débil construção consciente: ser absolvido pela origem que sempre novamente ameaça. (GALIMBERTI, 2003, p. 12).

O lugar dessa ameaça deve ser procurado lá onde a consciência humana se emancipou da condição animal ou divina a que a humanidade sempre sentiu ter antes pertencido, e da qual, mesmo sabendo-se de algum modo derivada, ainda se defende com medo de uma sempre possível irrupção (GALIMBERTI, 2003, p. 13).

Não há dúvidas que no processo de culturalização a tensão entre diferença e igualdade, era constante. Tentar se constituir perante a natureza e o outro foi um processo doloroso. Quanto mais longe da origem mais diferenciado dos demais, e quanto mais longe, mais desejo de reaproximar da origem.

O sagrado, portanto, é aquele panorama indistinto, aquela reserva de toda diferença, aquela indecifrabildade que os homens, depois que dela se separaram, perceberam ser seu horizonte de procedência e mantiveram

distante, fora da sua comunidade, no mundo dos deuses, que por isso antecedem os homens (GALIMBERTI, 2003, p. 16).

Como o sagrado é aquele diferente-assustador, os sistemas simbólicos vêm em socorro do ser humano para tentar construir um conjunto de atitudes que justifique a existência de um Mundo significativo. Os símbolos emergidos dessa tensão (Sagrado) tentam manter o distanciamento e ao mesmo tempo a aproximação, gerando identidade. Podemos assim concordar com o autor que diz:

Se o sagrado se afasta muito, o risco é o esquecimento das regras que os homens aprenderam para se proteger, e então o sagrado irrompe e a sua violência produz a dissolução da comunidade ou, na perspectiva psicológica, da personalidade. Desse modo, a existência humana fica a cada momento governada pelo sagrado, do qual não deve aproximar-se muito para não ser dissolvida, mas de que não deve tampouco afastar-se demais para não perder os efeitos de sua presença fecundante (GALIMBERTI, 2003, p. 22).

### 2.3.6 Conceituando o sagrado

Em nossa pesquisa, entendemos a relação do homem com o sagrado, que se incorpora em símbolos, como uma resposta cultural ao problema do significado para o mundo – construção do Mundo. Os símbolos são essencialmente uma construção cultural – emersão de elementos significativos – que busca a superação de dissonâncias emocional-cognitivas, no estabelecimento da identidade, mesmo que frágil e por vezes temporária, tentando afastar todo o perigo da volta da barbárie animal que carregamos. Logo, a cultura, em seus diversos sistemas simbólicos, como a religião, é um esforço constante de superar a vida instintiva e ao mesmo tempo refrear – pela construção de símbolos – as investidas imediatas do sagrado, lembrando que esse é dinâmico e conflitivo, tendo como característica o fato de possuir como fonte, identificação e diferenciação.

O sagrado somente pode incorporar-se em símbolos. Ele não é acessível ao homem diretamente, pois ele surgiu da diferenciação. Logo, ter acesso a ele seria voltar à participação indiferenciada com o mundo natural, quando o homem e a natureza era uma só coisa, um momento em que não havia cultura. Dessa maneira, tendo o sagrado como característica fundacional a diferenciação, não há maneira de considerá-lo como cosmificador, pois ele é/foi tensão constante entre fascínio e repúdio, entre o eu e o outro, entre identidade e não-identidade.



Por que o homem busca o sagrado? Ele busca porque naturalmente o ser humano constituiu-se na diferenciação, logo precisa repetir constantemente a ação primeira para manter sua alteridade. Ou seja, esta precisou e precisa de um 'Outro' para surgir e se construir como diferente. Alteridade e diferença são irmãs gêmeas que se dialogam e mantêm cada qual sua posição.

Somente os símbolos podem lidar com essa tensão existente entre alteridade e o totalmente Outro. Os sistemas simbólicos compõem-se dos instrumentos criados pelo ser humano para balancear esse conflito que emerge da relação com o sagrado.

Pode se observar que o sagrado, na maneira que é entendido nesta pesquisa, surge em momentos de dissonância cultural em que se procuram meios para encontrar equilíbrio. Esse sagrado não é fabricado como se constrói uma idéia. Ele invade o indivíduo, possibilita a reconstrução por meio de símbolos ou o destrói por meio da perda da identidade. A busca pelo sagrado como símbolo como apresentou Mircea Eliade – procura de templos, de locais consagrados etc – para fazer rituais, são motivados por uma tensão específica. Pode ser um conflito cultural, como aconteceu na Palestina antiga, com as invasões dos Impérios ou pela religião judaica injusta. Também pode aparecer a partir de uma catástrofe ambiental, como um terremoto ou enchente. Ou ainda por epidemias ou desconforto pessoais. Todo esse caso faz emergir no ser humano um desconforto. Tanto pode ser cultural, quando acontece em larga escala, ou individual. O ser humano sofrendo tais acontecimentos sente-se em dissonância – desequilíbrio consigo mesmo e com o mundo. Tal desconforto por sua vez, não é somente psicológico como se poderia pensar à primeira vista, mas também o é. Todavia relaciona-se com a cultura, principalmente com o perigo da perda da própria identidade. Esse estado faz surgir uma tensão aonde batalham sentido e não-sentido, igualdade e diferença.

Como o ser humano foi constituído a partir da diferença, ele precisa, em momentos de crise, continuar estabelecendo quem é ele e quem é o outro. Quando isso começa a ser ameaçado (e isso em todos os sentidos), surge uma profunda tensão que denominamos de sagrado. O contrário de sagrado seria a não-tensão, o não-movimento. Não se é capaz de imaginar ou descrever tal estado hipotético, pois no ser humano não existe não-tensão.

Na tensão, que é o sagrado, existem perigos iminentes. Um deles é o retorno ao mundo natural. Aquele momento em que não existia alteridade. Tudo era uma e

só coisa. Não existia ser humano e nem diferente. Tudo estava imbricado. Por isso, ao mesmo tempo em que o homem busca manter uma relação com sagrado, precisa de elementos que consigam freá-lo. O sagrado não pode irromper de uma vez, mas precisa ser dosado, mediado. E são os símbolos que irão desempenhar essa função.

A religião com seus ritos tem em si sistemas simbólicos eficazes na lida com o sagrado. Por isso, como apresentou C. G. Jung, os dogmas e ritos das confissões religiosas acabam por realizar uma higiene mental nas pessoas, pois eles preservam das neuroses que poderiam vir da experiência imediata do sagrado (JUNG, 1991, p. 55).

Observa-se que as concepções junguianas sobre os opostos parecem adequar melhor a idéia de sagrado aqui apresentada. Mas ela destoa da maioria dos estudiosos que trabalharam com essa temática, com destaque para Rudolf Otto e Mircea Eliade. No caso de Rudolf Otto, ele tenta salvar sua fé e acredita em um sagrado exterior ao homem, como um ser concreto, esquecendo-se que esse não é nem simplesmente interno ou externo, mas está na relação desde a fundação da cultura. Pode-se considerar interno quando se analisa somente as reações fisiológicas, emocionais ou cognitivas, ou externas, quando se olha as suas representações e o diálogo que o homem trava com esse elemento. Em todos os casos a análise parte de uma unilateralidade e esquece que o ser humano é relação que precisa de um diferente para se estabelecer. E 'diferente' não quer dizer existente fisicamente, mas existente como relação. Idéia – em sentido mais amplo - pouco a pouco construída.

Os opostos que geram dinâmicas não foi uma inovação Junguiana, mas uma leitura de Heráclito de Éfeso. Por detrás da desarmonia jaz a harmonia.

O que, para nós, é dissensão, desordem, sinal de decadência e, portanto, símbolo do mal, para os gregos era apenas harmonia. Aqui, entramos no contexto do pensamento de Heráclito de Éfeso. A palavra harmonia não significava, para eles, paz, como para nós. Derivada do verbo grego *αρρῖσκειν*, que significa adaptar, encaixar, juntar, harmonia quer dizer, segundo P. Chantraine, cavilha, junta (no madeiramento), acordo, contrato, em suma, juntura, ponto de união entre duas partes de um mesmo complexo. Como a entende Heráclito, harmonia é a conexão necessária unicamente fundamental entre dois opostos indissociáveis. É por causa da harmonia que, segundo o efésio, o mundo se mantém emergente na existência (GONÇALVES, 1997, p. 199-200).

"... o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia." (HERÁCLITO *apud* GONÇALVES, 1997, p. 200). A noção proposta nesta pesquisa de sagrado requer o entendimento desta frase de Heráclito. O homem é dinâmico e a conceituação da sacralização do mundo e a importância do sagrado nesse processo, na maioria dos autores, destoam dessa verdade. Transformam o sagrado em símbolos ou ainda pior, em signos. Isso na maior parte ocorre com as teologias confessionais que precisam defender seus dogmas. As Ciências da Religião não se ocupa em estabelecer essas verdades, mas em aprofundar o porquê das construções delas e seu significado. Se considerasse o sagrado como agregador de sentido, estaria fazendo teologia e não uma pesquisa em Ciências da Religião. O sagrado para este estudo contém em si os opostos, de sentido e não-sentido, e por isso ele é tensão criativa, no sentido de criar e não de ser positiva ou boa.

## 2.4 OS SÍMBOLOS E OS SISTEMAS SIMBÓLICOS

A partir da teoria de Avelino da Silva observou-se que o homem reconheceu o sagrado quando esse homem interferiu na natureza, quando construiu instrumentos e visou um objetivo. Ao se diferenciar por esse trabalho, surgiu o totalmente 'Outro'. Precisou a partir daí dar 'explicações' para tal realidade. Constituiu ritos para dialogar com a dissonância que nascia da relação entre ele e a natureza. Esta se apresentava assustadora/grandiosa, surgindo a relação com os seres sobrenaturais que foram se formando. Os ritos – com seus símbolos – visavam sanar os sentimentos que advinham dessa relação angustiante perante esse outro diferente que nasceu. Logo, junto ao nascimento do homem, aparecem suas produções, pois produzindo seus instrumentos produziu a si mesmo. Os símbolos nascem nessa tentativa de sanar a tensão existente entre essa separação.

Definir símbolos não é uma tarefa fácil. O que se pode fazer são aproximações, já que o simbolismo escapa a apreensões racionais. De uma forma geral pode-se dizer que os símbolos são os instrumentos que evoluíram da relação que aquele ser primitivo constituiu com a 'pedra lascada'. Tal construção possibilitou a potencialização das relações do homem com seu cosmos. Ou seja, como os utensílios da idade da pedra fortaleceram e levaram aquele ser a transcender-se, os símbolos são expressão máxima desse processo. Ou seja, são potencialização dos

instrumentos concretos primitivos. Ocorreu uma espécie de subjetivação dos instrumentos materiais. O que foi feito concretamente passou a se repetir simbolicamente. Foram as tantas tentativas que nasceram para lidar com o desconhecido – natureza – que possibilitou a simbolização. Foi o conflito que nasceu no processo de diferenciação que favoreceu o nascimento da relação simbólica e assim da transcendência.

Entretanto, antes de fechar um conceito para os símbolos é necessário averiguar outros autores que trataram do assunto. Observa-se que alguns trabalharam a partir da antropologia, outros da sociologia e da filosofia, mas todos trazem contribuições significativas para uma formulação mais adequada do que seja os símbolos e assim, dos sistemas simbólicos e sua função.

#### 2.4.1 Religião como sistema simbólico

Nota-se que um Mundo significativo - ‘cosmificado’ – é um mundo habitável e nele ocorreu manifestação do sagrado (ação cosmificadora) e seu controle por meio de elementos culturais eleitos capazes de serem eficazes: os símbolos. Tais símbolos sagrados “funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem” (GEERTZ, 1989, p. 104). Essas afirmações possibilitam novos aprofundamentos no processo de construção de sentido para o mundo pelo ser humano e sua relação com o sagrado.

Para compreender melhor as idéias de Clifford Geertz (1989) deve-se começar pelo seu conceito de religião. Para ele a religião é

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 104-5).

Em sua definição está presente também o que ele entende por função da religião. Para Geertz (1989) a religião – sistema simbólico – tem como função motivar os seres humanos a estabelecerem ordem à existência. Para o autor isso ficou claro em suas pesquisas, entretanto ele esclarece que:

[...] uma coisa é certa: a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana não é uma novidade. Todavia, ela também não é investigada e, em termos empíricos, sabemos muito pouco sobre como é realizado esse milagre particular. Sabemos apenas que ele é realizado anualmente, semanalmente, diariamente e, para algumas pessoas, até a cada hora, e dispomos de uma enorme literatura etnográfica para demonstrá-lo (GEERTZ, 1989, p. 104).

Os elementos simbólicos presentes nas ‘formulações’ religiosas não dizem respeito à simples lógica de seus criadores. Mas “são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças (GEERTZ, 1989, p. 105). Os elementos simbólicos são como ímãs agregadores de sentido. Na produção de cultura há uma demanda de sentido e elementos que se ‘dispõe’ significativamente nesse mesmo espaço.

Para Geertz (1989, p. 105-6) a fabricação e utilização dos elementos simbólicos são acontecimentos sociais como os outros existentes no meio cultural. Assim, os símbolos são produções públicas, mas eles possuem suas diferenciações, pois tratam da dimensão de significados. Entende-se que eles podem ser abstraídos pela somente observação dos valores culturais e não por mera observação material e objetiva.

Pode-se compreender melhor a importância dos padrões culturais com a comparação que Clifford Geertz faz com o ADN. Diz ele:

Assim como a ordem das bases num fio de ADN forma um programa codificado, um conjunto de instruções ou uma receita para a síntese de proteínas estruturalmente complexas que modelam o funcionamento orgânico, da mesma maneira os padrões culturais fornecem tais programas para a instituição dos processos social e psicológico que modelam o comportamento público (GEERTZ, 1989, p. 106).

Entretanto, como o próprio autor esclarece na seqüência, na importância dos sistemas simbólicos, somos diferentes dos animais. A síntese cultural que fazemos é complexa e varia de cultura para cultura. Assim, não há dúvidas de que a afirmação a seguir seja válida:

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade (GEERTZ, 1989, p. 114).

Não se precisa ir longe para constatar como o ser humano não nasce biologicamente pronto, e é um ser ‘incapacitado’ por si mesmo, diferente dos animais que vivem pelos instintos. O homem precisa de um sistema simbólico que o acolha. Sua identidade dependerá desse fator. Ele deve se fazer cultura para o ser humano. A angústia, como bem diz a psicanálise, ao analisar a angústia da criança quando começa a reprimir parte de suas pulsões em prol da cultura, faz parte do processo de simbolização. Logo, quando se observa uma cultura ameaçada, os indivíduos que ali estão sofrem pela iminência da perda do sentido da realidade, o que faz surgir elementos agregadores de sentidos. Semelhantemente isso ocorreu no processo de culturalização do homem na pré-história e da criança que vem ao mundo hoje.

Segundo Clifford Geertz (1989, p. 117) ao se apresentar uma dificuldade de apreender situações conflitivas, seja da sociedade e de si mesmo, o ser humano tenta trazer uma esfera de sentido daquilo que o incomoda. Nesse processo nota-se um fluxo significativo de símbolos que se pode considerar de diagnóstico daquela cultura. A partir disso, tem-se a capacidade de ver nesse momento atitudes inquietas, nascimentos de personalidades carismáticas, novos grupos de resistência ou de apoio etc. A angústia/tensão nesse caso funciona como um ‘provocador’, uma ‘energia’ liberada que busca soluções na mesma cultura em crise.

Em casos de crise cultural intensa, como invasões, guerras, calamidades, surgem atitudes extremas. Para Clifford Geertz (1989) a religião enfrenta o problema do sofrimento. Não é apenas numa tentativa de fuga que as questões religiosas tentam dar uma resposta perante uma crise de sentido, mas às vezes tentam encontrar uma ‘formulação’ plausível para o sofrimento. Ou seja, não é eliminá-lo, principalmente quando não se pode, mas saber suportá-lo (GEERTZ, 1989, p. 113).

Os símbolos religiosos possibilitam ao ser humano adentrar em um mundo compreensível, onde se possa constituir como indivíduo. Diz Geertz:

Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 1989, p. 120).

Uma coisa é certa: perante a instabilidade do mundo criado, o ser humano é angustiado. E tal angústia, como nos diz Clifford Geertz, pode se apresentar quando certos acontecimentos empíricos revelam a frágil estabilidade do mundo. Tanto uma dor física, a instabilidade da natureza, as atitudes de iniquidade, podem levantar suspeitas sobre o sentido construído. E assim, da mesma forma a própria vida do homem no mundo (GEERTZ, 1989, p. 124). Parece ser a partir dessa instabilidade do Mundo criado que o ser humano se engaja em uma luta constante para construir sentido, revelando situações intensas e até mesmo absurdas. Dessa maneira, superar a limitação ou consentir com ela revela a contradição existente na relação dos sistemas simbólicos com o sagrado. Perante novos conflitos e tensões, são necessários novos elementos simbólicos, mesmo que sejam releituras/vivências dos mesmos instrumentos culturais.

#### 2.4.2 Uma ordem necessária

Peter L. Berger (1985) ao propor uma teoria sociológica da religião percebeu que o ser humano está em constante movimento de pôr-se em equilíbrio consigo mesmo. A existência é continuamente uma atividade de encontrar harmonia do homem com o mundo, consigo mesmo e com seu corpo (BERGER, 1985, p. 18). Pois “o imperativo cultural da estabilidade e o caráter de instabilidade inerente à cultura lançam conjuntamente o problema fundamental da atividade do homem de construir o mundo” (BERGER, 1985, p. 19).

Dessa forma, para Peter Berger (1985), a socialização nunca é completada. Ela é um processo que acompanha o indivíduo por toda a vida. É uma forma de luta para manter um mundo subjetivamente plausível. O mundo é constituído na consciência do indivíduo a partir do diálogo que trava com aquilo que é significativo nessa sociedade. Sem tal comunicação o mundo é ameaçado a ruir. Para o autor a realidade subjetiva está ligada a esse diálogo com o mundo social (BERGER, 1985, p. 29-30).

Viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa. A sociedade é a guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação da consciência individual (BERGER, 1985, p. 34).

Logo, as construções humanas possibilitam a organização social, o monos, que tem uma função importante: “socialmente estabelecido pode, assim, ser entendido, talvez no seu aspecto mais importante, como um escudo contra o terror” (BERGER, 1985, p. 35). De forma mais geral disse Berger:

Ser segregado da sociedade expõe o indivíduo a uma porção de perigos que ele é incapaz de enfrentar sozinho; num caso extremo ao perigo de extinção iminente. Ser separado da sociedade inflige também ao indivíduo intoleráveis tensões psicológicas, tensões que se fundam no fato radicalmente antropológico as socialidade. O perigo supremo de tal separação é, no entanto, o perigo da ausência de sentido. Esse perigo é o pesadelo por excelência, em que o indivíduo é mergulhado num mundo de desordem, incoerência e loucura. A realidade e a identidade são malignamente transformadas em figuras de horror destituídas de sentido. Estar na sociedade é ser “são” precisamente no sentido de ser escudado da suprema “insanidade” de tal terror. A anomia é intolerável até o ponto em que o indivíduo pode lhe preferir a morte. Reciprocamente, a existência num mundo nômico pode ser buscada a custo de todas as espécies de sacrifício e sofrimento – e até a custo da própria vida se o indivíduo estiver persuadido de que esse sacrifício supremo tem alcance nômico (BERGER, 1985, p. 35).

A socialização impede “o perigo da ausência de sentido” (BERGER, 1985, p. 35) que levaria o indivíduo a se perder. Percebe-se que o indivíduo para se constituir e manter uma ordem para si e para o mundo precisa de um sistema agregador de sentido. Além das configurações sociais apresentadas por P. L. Berger, acredita-se que cada cultura disponibiliza para o sujeito que nasce os sistemas simbólicos necessários. Não existiria ser humano sem tal ordem. Precisa haver uma manutenção do equilíbrio do homem consigo mesmo e com o mundo. O perigo da desordem pode vir de um inimigo, de uma catástrofe natural, de doenças, de desordem social etc. Em todos os casos, observa-se que o ser humano buscará resposta para o desequilíbrio. Nota-se ainda que as questões de organização social sejam também eficazes, e que construção simbólica leva a socialização e esta aquela.

#### 2.4.4 A ferida humana

José María Mardones (2006) diz que o “sobrepoder unificador no qual se assenta a realidade é o sagrado” (MARDONES, p. 53). É nessa relação de dar harmonia ao homem perante as dissonâncias que o mundo pode causar que o sagrado se manifesta por meio de sistemas simbólicos. São os símbolos que dão



acesso à harmonia. Pode-se concluir a partir daí que são também os símbolos que dão acesso para o sagrado ao mundo, cosmoficando-o. Notam-se então, como os demais autores já afirmaram que o ser humano é um ser simbólico. Precisa tecer redes de significados (construir instrumentos simbólicos) para se fazer cultura, diferenciando-se dos animais que vivem pelo instinto.

O ser humano tem a experiência de uma ferida profunda: sente rompimento do desajuste com o que está ao redor. É um ser constitutivamente desajustado. Não se encaixa, com os animais, em seu meio. O homem, ao possuir uma dotação instintual plástica, tem que construir seu próprio ambiente ou mundo social, que sempre se apresenta com os sintomas da precariedade e da provisoriedade. Essa pobreza de fixação instintual é compensada pela abertura e liberdade dos movimentos e a possibilidade de adaptação. Exatamente aí se manifesta a inquietação do espírito em seu próprio lar (MARDONES, 2006, p. 69-70).

Compreende-se com José María Mardones que uma das características do ser humano é a angústia de se fazer. Ele “não encontra facilmente lar nem lugar de repouso” (MARDONES, 2006, p. 70). É um ser sempre aberto em seu processo constituinte. Precisa dialogar com o outro e com o ambiente. Desenvolve sua vida em uma ordem construída e ao mesmo tempo está submetido à cisão e a constantes mudanças. Observa-se que dessa realidade, surge a necessidade perene que busca equilíbrio, pois perante a ordem estabelecida sonda o desajuste (MARDONES, 2006, p. 70).

A vida humana é esforço ingente para criar sentido e viver a realidade com sentido. O empreendimento social, em todas as variadas formas de construção da realidade, é uma aventura maravilhosa e engenhosa para não se entregar nas mãos do caos, da ruptura e das trevas do espanto. Toda a cultura nada mais é do que o resultado desse esforço de criação e também o próprio impulso criativo. No fundo, por trás da arte, da religião, da ciência e de qualquer manifestação humana, podemos ler o mesmo esforço para esconjurar os demônios da monstruosidade grudados em nossas costas (MARDONES, 2006, p. 71).

A religião, como outros sistemas simbólicos presentes na cultura, carrega os instrumentos que foram ‘desenvolvidos’ pelo ser humano, e tais instrumentos são capazes de configurar sentido (símbolos), afastando a desordem do Mundo. E o sagrado, aquilo que se pode apresentar como fascinante e sinistro, assustador e encantador, para o homem, é representante da tensão entre caos e ordem, ajuste e desajuste, equilíbrio e desequilíbrio.

As construções ou formas simbólicas, numa palavra, a cultura, são os instrumentos que o ser humano possui e dos quais se dota para dar sentido e para suturar a ferida aberta na existência e em todas as suas realizações. Um trabalho permanente de construção social que se vê ameaçado pelo espectro da cisão que o atravessa (MARDONES, 2006, p. 72).

José María Mardones faz significativas conclusões. Pode-se observar que para ele os sistemas simbólicos são como instrumentos para romper quaisquer dissonâncias que ameacem o sentido da existência. Avelino da Silva também pontuou esses aspectos quando tratou da utilização dos instrumentos pelo homem primitivo. Entretanto, parte de uma visão histórica de evolução e José María Mardones tem em mente a evolução biológica – aumento do cérebro – daquele ancestral do ser humano como ponto central de suas conclusões. Todavia, os dois autores parecem concordar que o homem se funda a partir da simbolização do mundo. É a partir da relação simbólica com o mundo que o ser humano se constitui. Neste ponto, os sistemas simbólicos são os mediadores, os ‘intercessores/instrumentos’ que suturam as feridas abertas por um mundo sem sentido para se construir. Logo, “o sentido da vida e do mundo depende da débil/forte trama tecida pelos símbolos” (MARDONES, 2006, p. 54).

#### 2.4.5 A fratura inexorável

Castor Bartolomé Ruiz em sua obra “*Os Paradoxos do Imaginário*” (2004), apresenta o homem fraturado e em tensão existencial constante. Para ele aquele ser primitivo – hominídeos – os sapiens, viveram uma nova ‘consciência’ e iniciaram sua separação do mundo natural. Nasce a alteridade. “O cordão umbilical que os unia ao mundo natural foi cortado, e uma fenda irreparável se abria entre ambos. Um paraíso natural se perdia!” (RUIZ, 2004, p. 57). Logo, o nascimento do ser humano – e ao mesmo tempo da cultura – surge da diferenciação com a natureza. Agora esse ser precisa sempre se constituir e a angústia será uma de suas características constantes.

Bartolomé Ruiz diz que para o ser humano o mundo nunca é apresentado diretamente, mas sempre representado. Toda e qualquer forma de conhecimento é representativo e implica uma construção de sentido. A dor da separação do mundo natural somente pode ser suturada pelo significado criado. Somente pela dimensão interpretativa o ser humano se constitui como pessoa (RUIZ, 2004, p. 59). “Os

sentidos simbólicos que a pessoa cria para as coisas, para as experiências de vida, assim como para o mundo em geral, entrelaçam-se formando redes de significados. Essas teias significativas constituem visões de mundo ou cosmovisões” (RUIZ, 2004, p. 60).

A busca constante para suturar a fenda aberta pelo distanciamento do mundo natural e que possibilitou o surgimento da alteridade, revelando a complexidade humana, é assim descrita pelo autor:

A inquietante vivência da fratura impulsiona a pessoa, de modo inexorável, a sofrer como algo instigante e doloroso a perda da unidade que, na harmonia natural, a identifica com o mundo. Ela sofre conscientemente, e em muitos casos de modo trágico, a fenda abismal que os separa. Agora, ambos estão unidos exclusivamente pela ponte do desejo. Esta ponte é sempre uma sutura simbólica que a pessoa constrói ao representar significativamente, de forma volitivo-afetiva, o objeto que permanece sempre distante e que nunca poderá ser alcançado plenamente (RUIZ, 2004, p. 77).

O simbolismo nasce como um restabelecedor da relação perdida na diferenciação com o mundo natural. Ele possibilita dar um equilíbrio à tensão angustiante que é o preço da alteridade. Diz Ruiz (2004):

Perante a realidade de morte e da incompreensão existencial e angustiante da vida, o símbolo restabelece um equilíbrio vital que possibilita ao ser humano dar um sentido à sua morte e transcender sua realidade empírica, significando-a positivamente, de modo sentimental e esperançoso. Pela função simbólica e por meio do simbolismo, a angústia da morte pode ser neutralizada ou re-significada positivamente em outras dimensões, restabelecendo, desse modo, um equilíbrio vital para a existência humana (RUIZ, 2004, p. 143-4).

Percebe-se então que também para Bartolomé Ruiz o ser humano é essencialmente simbólico. Sem esta função não teria se diferenciado da natureza e permaneceria igual aos animais que vivem pelos seus instintos. E é o simbolismo que realiza a manutenção dessa identidade que se sustenta em paradoxos de angústia, revelando a fragilidade da condição humana.

#### 2.4.6 Conceituando os símbolos

Tendo percorrido alguns autores que tratam dos símbolos e dos sistemas simbólicos, pode-se dizer que os símbolos são elementos criados coletivamente pelo

homem, que emergiram primeiramente de comportamentos materiais concretos, como o fazer uma pedra lascada e utilizá-la para vários fins. A partir daí o ser humano é fundado e foi capaz de transcender sua condição, passando a criar sempre novas possibilidades. No mesmo processo evolutivo que se construiu elementos básicos de sobrevivência, como a pedra lascada, a simbolização das relações foi estabelecida. Pode-se dizer que os símbolos são instrumentos mais aperfeiçoados, um passado a mais no desenvolvimento humano quando comparamos com daqueles elementos materiais básicos.

Os símbolos são o resultado de uma longa caminhada evolutiva, onde se ‘acertou’ depois de infinitas tentativas de melhoramento humano.

Entende-se, assim, que os símbolos mantiveram a diferenciação, primeiramente com a natureza e depois com o semelhante, e ao mesmo tempo deram condições para as relações com o totalmente ‘Outro’. O símbolo brota dessa fenda entre o ser humano e o ‘Outro’. Ele é fruto da tensão necessária para a constituição cultural. Logo, também ele tem características contraditórias enquanto não definitivas e sempre renováveis, todavia é mais ‘fixo’ do que o sagrado. Os símbolos também têm aspectos contraditórios, no sentido que esconde e revela novos significados, todavia é diferente do sagrado que é toda contradição (Tensão).

Depois de estabelecermos idéias aproximativas do que sejam o sagrado e os símbolos, somos capazes de entender que sua manifestação e construção se dão sempre em conflito. Ou ainda poderíamos dizer: sempre em diferenciação e relação. Quando o ser humano sente-se ameaçado retoma esse comportamento que surgiu com ele, como ser cultural. Logo, em todos os momentos da história cultural isso vem se reapresentando, pois simbolizar é um trabalho por excelência constituinte da vida humana.

Veremos esse trabalho de construção do ‘Mundo’ nos dois capítulos seguintes. Tendo escolhido um elemento cultural específico – o simbolismo da Cruz dentro do Movimento de Jesus é necessário fazer um apanhado histórico desse grupo no próximo capítulo, para entendermos como ele vai constituindo seu ‘Mundo’. Lembramos que a escolha de elemento – Cruz – dentro do Movimento de Jesus é uma tentativa de confirmar nossa hipótese, ou seja, como que em situação de conflitos emergem da cultura símbolos catalisadores de sentido. Tal trabalho poderia ter abordado outra época e outro elemento, mas para nós a Cruz pareceu mais

significativa por ser um elemento que elevou ao máximo a dissonância daquele grupo.

### 3 O MOVIMENTO DE JESUS

Para entendermos como que em situações de crise o ser humano lança mão de símbolos para costurar a fenda aberta por qualquer crise, lembrando a ele que o Mundo constituído é frágil, escolhemos, em um momento histórico, um grupo de pessoas que enfrentaram profundos conflitos: o Movimento de Jesus. Nele queremos investigar como que elementos culturais foram erigidos como símbolos construtores de sentido. Para isso precisaremos percorrer um pouco da história e dos conflitos sociais existentes na Palestina na época de Jesus.

#### 3.1 O PROBLEMA DAS FONTES

Quando nos propomos a investigar o Movimento de Jesus nos deparamos inicialmente com o problema das fontes. Onde buscar informações de um pequeno grupo de homens e mulheres que viveram em uma região tão específica do Oriente Médio, na época em que Roma era o Grande Império? Poderíamos recorrer diretamente às fontes cristãs, como os teólogos confessionais, tomando os relatos de forma direta. Entretanto, eles querem mais é passar uma mensagem do que relatar fatos históricos. Existem também poucas fontes chamadas ‘pagãs’ escritas por personagens que não pertenciam àqueles que acreditavam em Jesus como messias. Entre elas está Flávio Josefo, um historiador judaico-romano do primeiro século de nossa era. Em suas obras – Guerra dos Judeus e Antiquidades Judaicas – narra acontecimentos importantes e detalhes significativos do ponto de vista judaico para a compreensão da época. Entretanto, sobre a personalidade Jesus ou seu movimento, os trechos ali contidos devem ser questionados.

Nessa época viveu Jesus, um homem sábio, se é que pode ser denominado homem, pois realizou milagres e foi um senhor dos homens, que com prazer aceitava sua verdade e conseguiu muitos partidários entre os judeus e helenos. Esse homem era o Cristo. Embora Pilatos o tenha crucificado, baseando-se na acusação dos homens mais importantes de nosso povo, aqueles que primeiro o amaram permaneceram fiéis a ele. Então no terceiro dia ele apareceu, ressuscitado para uma nova vida, como os profetas de Deus e milhares de coisas maravilhosas haviam predito. Dele tomam os cristão o nome e sua seita não cessou de crescer até então (JOSEFO, apud KAUTSKY, 2010, p. 41).

Diante da obra de Flávio Josefo teríamos imensas possibilidades a partir dos fatos históricos apresentados para a investigação do Movimento de Jesus e principalmente a figura do carismático. Entretanto, alguns estudos demonstraram que as referências presentes nos escritos de Flávio Josefo sobre Jesus, tratam na verdade de acréscimos posteriores. Observando o texto ‘de’ Flávio Josefo sobre Jesus, fica evidente a piedade que o dito autor tem em relação a Jesus. É visível que se diz respeito a outro escritor e não de um Judeu-romano. Disse Karl Kautsky, em sua obra “A Origem do Cristianismo”:

Mas exatamente o elogio excessivo de Cristo pelo piedoso judeu torna suspeita essa passagem de sua obra, mesmo para o estudante principiante. Sua autenticidade foi posta em dúvida no século XVI, e agora se tem a certeza de que é uma interpolação, não foi escrita, de forma alguma, por Josefo. A passagem foi acrescentada, durante o século III, por um copista cristão, que evidentemente se sentiu ofendido pelo silêncio de Josefo ao não dar informação alguma concernente á pessoa de Jesus, embora relate todos os mexericos da Palestina (KAUTSKY, 2010, p. 42).

Karl Kautsky avalia outra citação de Flávio Josefo sobre Jesus:

[...] no vigésimo livro, capítulo nove, i, dizendo que o alto sacerdote Ananias (Annanus), durante a administração do governador Albino (no tempo de Nero), “conseguiu levar perante os tribunais e apedrejar Tiago, irmão de Jesus, chamado o Cristo, juntamente com outros, acusados de violar a Lei (KAUTSKY, 2010, p. 42).

Karl Kautsky (2010) considera também essa menção a Jesus nos escritos de Flávio Josefo, como outro acréscimo posterior. Para o autor, analisando essas passagens, percebe-se que a partir do segundo século ocorreram falsificações da obra de Flávio Josefo. Para ele isso se deve ao extremo silêncio presente na história pagã sobre uma pessoa – Jesus – que, segundo os relatos dos crentes, operou tamanhas transformações em seu tempo. Surgiu entre os cristãos do segundo século a tentativa de preencher essa lacuna em uma obra tão importante (KAUSTSKY, 2010, p. 43).

Outras fontes para investigação do Movimento de Jesus são as cristãs. Mas tem que levar em consideração que

O exemplo da falsificação da obra de Josefo permitiu-nos conhecer uma característica dos primitivos historiadores cristãos, isto é, sua completa indiferença em relação a verdade. Não tinham preocupação com esta, mas

em fazer ver o que queriam, e não haviam sutileza na escolha dos meios para consegui-lo (KAUSTSKY, 2010, p. 47).

Entretanto, deve-se considerar como o próprio autor esclarece que as fontes cristãs são significativas, pois “tais narrativas poéticas são, no entanto, de um valor incalculável no estudo das condições sociais sob as quais surgiram. Elas as refletem fielmente, mesmo que os autores livremente inventam certos fatos e personagens” (KAUSTSKY, 2010, p. 63).

As obras poéticas são com frequência muito mais importantes para o estudo de suas épocas que as mais fiéis narrativas históricas, porque as últimas nos dão somente os elementos pessoais, extraordinários, impressionante, que são os menos permanentes em seu efeito histórico; por outro lado, as primeiras nos oferecem um panorama da vida diária das massas, que é constante e permanente em seus efeitos, com a mais duradoura influência sobre a sociedade (KAUSTSKY, 2010, p. 63).

Na análise de elementos culturais de uma determinada época é significativo levar em consideração os valores culturais, sendo as crenças e as narrativas religiosas duas das melhores expressões da cultura. Considerar os textos bíblicos passa a ser fundamental nessa investigação.

Dessa maneira, além de relatos históricos sobre a região judaica, poderemos usar os escritos judaico-cristãos – Bíblia. Esses escritos não tinham o objetivo explícito de relatar fatos históricos, mas passar mensagens às comunidades. Ou seja, o que para esse grupo era importante. Olhar as narrativas bíblicas é um modo de observar tais valores – sistemas simbólicos – daquele tempo.

Como esta pesquisa visa a análise do simbolismo da Cruz, no Movimento de Jesus, recordamos que ao se analisar um elemento simbólico específico de uma cultura, não se pode esquecer de que cada unidade da cultura cria uma rede de significados. Logo, a valorização da Cruz não está isolada, ela tece, junto a outros elementos culturais (talvez, provisoriamente, possamos denominar de elementos simbólicos secundários), tramas de significado. Imediatamente ao lado da significação da Cruz, por esse Movimento, está todo um substrato de uma mitologia. E nesse caso, para se aproximar de maneira mais eficiente da compreensão do simbolismo da Cruz é necessário pinçar outros elementos dessa cultura judaica ao nosso trabalho.

Investigando a história do povo de Israel e seus Escritos Sagrados, a idéia de um tempo messiânico e depois de um messias, em alguns grupos judaicos, pareceu



ser de fundamental importância. E, associado a esse elemento, está o ‘pão’ que – em um sentido mais amplo – é outro aspecto dessa cultura que não devemos deixar de fora em nossa análise. Entretanto, devemos esclarecer que nosso objetivo é analisar o ‘poder’ sintetizador da Cruz, como símbolo para o desajuste do Movimento de Jesus. Aproximaremos-nos da idéia do messianismo e do pão, com o objetivo de clarear melhor a construção da Cruz como símbolo, sem qualquer pretensão de fazer uma investigação exaustiva sobre o messianismo ou o pão.

Para se ter uma noção da importância da libertação requerida pelo Movimento de Jesus, que vivia sob o domínio do império romano, a palavra “messias” e “cristo” aparece 57 vezes nos evangelhos. E “pão”, 49 vezes. Associada à idéia de pão está a “ceia”, que aparece 12 vezes, e “alimento”, 8 vezes. A Cruz, que é o elemento desta análise, aparece 19 vezes e crucificado, 20 vezes. Considerando as cartas de Paulo e demais textos do Novo Testamento, a palavra “Cruz” aparece 32 vezes. Outras palavras que podem ser referidas também se apresentam: “crucificado”, “refeição” e “mesa”, adjetivos e substantivos que giram em torno de temática semelhante.

A análise desses elementos será realizada no terceiro capítulo desta pesquisa. Antes, porém, é necessário entender o substrato sócio-histórico que antecedeu o Movimento de Jesus. Somente assim, conseguiremos nos adentrar um pouco mais nas configurações agregadoras de sentidos desse Movimento.

### 3.2 A PALESTINA

Tudo o que se tem como parte de uma região influencia na formação da cultura e das relações sociais. O clima, o relevo, a vegetação, as condições climáticas etc. Entretanto, isso não quer dizer que a geografia seja determinante ou condicionante ao ser humano, como se acreditássemos no determinismo geográfico. Todavia, não podemos deixar de considerar que existe uma influência considerável. Por isso se faz necessário entender um pouco da geografia da Palestina, para se observar como essas condições favoreceram ao estabelecimento de certos elementos culturais significativos e não outros.

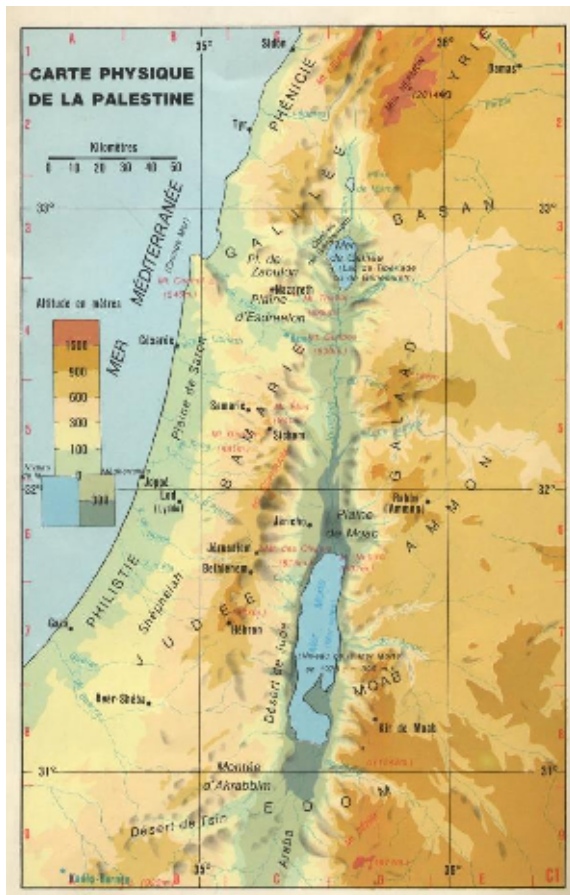


Fig. 1 – Mapa Geográfico da Palestina  
 videira e a oliveira” (AQUINO, 1980, p.131-2).

A instabilidade do clima também estava presente. Longas épocas de secas ocorreram em diversos períodos. O deslocamento dos rebanhos e perda de plantações, junto à opressão dos Impérios, por vezes agravava os conflitos sociais. O Antigo Testamento faz referências aos períodos de seca e de fome. Neles vemos que a linguagem religiosa relaciona a situação climática aos pecados do povo. Essa parecia ser uma forma de avaliar e tornar plausível a situação calamitosa.

- Até quando se lamentará a terra, e ficará seca a erva de todo campo? Por causa da maldade de seus habitantes, perecem os animais e os pássaros” (Jr 12,4);
- “Palavra de lahweh que foi dirigida a Jeremias por ocasião da seca. [...] Mas lahweh não se compraz deles; agora ele se lembrará de sua falta e castigará o seu pecado” (Jr 14,1.10b).

A agricultura tem como destaque o trigo, a cevada, os figos, os olivais e as vinhas.

Como se pode observar no mapa, a Palestina é uma pequena faixa de terra localizada ao Sul da Fenícia. A oeste está limitada com Mar Mediterrâneo; ao leste, com o Deserto Árabe, e mais ao sul, com a Península do Sinai. O Rio Jordão, que nasce no Lago Tiberíades, divide a Palestina, cortando-a em duas partes, e vai desembocar no Mar Morto.

A Palestina é composta por cadeias montanhosas que são separadas por pequenos vales férteis. Em épocas de seca, pastores da região eram obrigados a ir para as montanhas. Nessa região, durante séculos, a “atividade mais importante era o pastoreio, mas também se cultivam a

O trigo constitui a base da alimentação e é cultivado um pouco por toda parte, embora cresça sobretudo na Galiléia; esta produz bem mais do que o costume; armazena grandes quantidade precavendo-se contra a fome e ao mesmo tempo abastece a Judéia e Jerusalém, cujas necessidades são enormes por causa do afluxo dos peregrinos durante as festas (VV.AA, 1983, p. 30).

Nas histórias dos israelitas, encontradas no Antigo Testamento, e depois nas parábolas de Jesus, descritas no Novo Testamento, observamos claramente como essas atividades com a terra e as relações tribais estavam presentes na vida desse povo:

- Trigo/vinho: “Isaac, tomando a palavra, respondeu a Esaú: “Eu estabeleci teu senhor, dei-lhe todos os seus irmãos como servos e o provi de trigo e de vinho. Que poderia eu fazer por ti, meu filho?” (Gn 27,37).
- Pão/vinho: “Melquisedec, rei de Salém, trouxe pão e vinho; ele era sacerdote do Deus Altíssimo.” (Gn 14, 18).
- Pastor/ovelha: “Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor. E começou a ensinar-lhes as coisas” (Mc 6,34).
- Videira: “Em verdade vos digo, já não beberei do fruto da videira até aquele dia em que beberei o vinho novo no Reino de Deus” (Mc 14,25).

Tanto as histórias mais antigas quanto as parábolas de Jesus eram compostas por elementos mais comuns daquela sociedade. O carismatismo de Jesus no século I se deve a sua capacidade de usar a linguagem dos camponeses. Tomava elementos do dia-a-dia que estavam na memória daquela gente há séculos, comparando e relacionando-os, para demonstrar a realidade de opressão e das práticas errôneas dos líderes religiosos da época, possibilitando a seu grupo refletir sobre a condição social e política por meio de comparações.

O vinho de boa qualidade, ao lado do óleo de oliva, era um dos principais produtos comercializados na antiguidade. A vinha exigia investimento importante em dinheiro e pessoas, mas, mesmo quando de dimensões modestas, podia ser lucrativa. As alusões ao trabalho e à renda são freqüentes no Novo testamento (COMBY; LEMONON, 1987, p. 73).

A geografia da Palestina nos dá uma idéia das condições que poderiam ser desenvolvidas naquela região. Mas sem levar em consideração as questões culturais e sociais, não entenderíamos o porquê da eleição de vários elementos culturais como símbolo de resistência. O que leva um povo a lutar contra um Império tão grandioso como foi o romano? As necessidades de sobrevivência parecem dar o tom da resposta. Veremos que não se trata de uma invasão única a causa das diversas revoltas. O que precisamos entender é que a Palestina passou por diversos períodos de invasões, estabelecendo em sua memória um ‘tapete’ de escravidão e subserviência.

### 3.2.1 A Palestina e os Impérios

Observamos então, que a incidência de invasões foi uma constante na história da Palestina. Isso se deve à localização de seu território. Era uma linha que favorecia a ligação entre a África e a Ásia, sendo ponto de estratégia para vários Impérios que iam se sucedendo na dominação. Podemos ter um panorama cronológico dessas invasões:

- Assíria (824 a 612 a.C);
- Babilônia (612 a 532 a.C);
- Persa (532 a 333 a.C);
- Macedônio (332 a 140 a.C);
- A estirpe dos asmoneus (140 a 63 a.C.) consegue restabelecer o reino hebreu, que é aniquilado e repartido quando a Palestina é incorporada ao Império Romano.
- Romana (63 a 135 d.C).

Interessante notar que ao lado das dominações existiu uma forte resistência local que se dava via construção religiosa. Comprovamos isso, quando olhamos os textos Sagrados dessa época. A confecção da literatura religiosa vai sendo formada em meio a esses conflitos com os invasores. Profetas foram da mesma forma se sucedendo, para denunciar as injustiças causadas pelos sistemas de dominação. O livro de Daniel, por exemplo, de gênero apocalíptico, recorrendo a uma linguagem

simbólica, anunciava a opressão de modo fantástico e é um exemplo dessa formulação.

E quatro animais monstruosos subiam do mar, um diferente do outro. O primeiro era semelhante a um leão com asas de águia. Enquanto eu o contemplava, suas asas lhe foram arrancadas e ele foi erguido da terra e posto de pé sobre suas patas com um ser humano, e um coração humano lhe foi dado. Apareceu um segundo animal, completamente diferente, semelhante a um urso, erguido de um lado e com três costelas na boca, entre os dentes. E a este diziam: “Levanta-te, devora muita carne!” depois disso, continuando eu olhar, via ainda outro animal, semelhante a um leopardo, que trazia sobre os flancos a quatro asas de ave; tinha também quatro cabeças e foi-lhe dado o poder. A seguir, ao contemplar essas visões noturnas, eu vi um quarto animal, terrível, espantoso, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente dos animais que o haviam precedido, tinha este dez chifres (Dn 7,3-7).

O uso de uma linguagem figurativa retrata o jeito encontrado para falar de algo tão violento e aterrorizador como foram os Impérios, para os camponeses. Tal literatura era lida e celebrada pelo povo Judeu. Os quatro animais fantásticos que aparecem na literatura apocalíptica do Livro de Daniel se referem às dominações sofridas há séculos. O primeiro, ao Império Babilônico; o segundo, ao reino dos medos; o terceiro, aos persas; e por último, o quarto animal, se refere ao reino de Alexandre, o grande.

No Novo Testamento, encontramos o Livro do Apocalipse, atribuído a um seguidor de Jesus, intitulado João. Esse autor (não nos interessa aqui discutir sobre a autoria desse livro) perante a situação de violência e opressão na qual estavam vivendo os cristãos no final do primeiro século de nossa era utiliza da mesma forma de linguagem cifrada, figurativa e simbólica para se referir ao domínio do império romano. Ao referir-se à situação de perseguição, disse o discípulo:

Vi então uma Besta que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres havia dez diademas, e sobre as cabeças um nome blasfemo. A besta que eu via parecia uma pantera: seus pés, contudo, eram como os de um urso e sua boca como a mandíbula de um leão. E o dragão lhe entregou seu poder, seu trono, e uma grande autoridade (Ap 13,1-2).

As poderosas narrativas humanas do passado, como Israel lembrou, causaram um impacto profundo nos esforços israelitas em lidar com as crises e encontrar significado para sua existência, bem como conforto no conhecimento de sua aliança com Deus. Através do tempo, essas histórias de Israel e sua deidade

tornaram-se sacramentadas como escritos religiosos de autoridade e, finalmente, como livros da Bíblia canônica. Estes se tornaram reconhecidos como revelação de Deus sobre o passado de Israel e, como resultado, foram transformados, certo modo, em memória de Deus (SMITH, 2006, p. 26)

Observamos então que se cultivava uma resistência aos dominadores, de forma acentuada, durante muitos séculos. Dificilmente encontramos na história de outras civilizações situações semelhantes. Começamos a entender então em que imaginário estava configurado o Movimento de Jesus, pois existia no substrato social histórias/mitologias de libertação. E que

No caso dos judeus palestinos, as Sagradas Escrituras eram muito mais do que aquilo que entendemos hoje por “religioso”. Os livros bíblicos continham também sua “constituição” e sua história como povo. Além disso, as festas principais da sociedade incluíam não simples celebrações do ciclo natural-agrário anual, mas a comemoração dos principais eventos através dos quais Deus deu ao povo a liberdade da opressão (HORSLEY, 2010, p. 31).

Logo podemos dizer que “as narrativas a estes acontecimentos na realidade é uma resposta aos desafios encontrados em cada momento que vivia Israel” (SMITH, 2006, 37). Em cada momento histórico as necessidades eram diferentes, constituindo linguagens adequadas para dizer e enfrentar a situação de violência seja física ou simbólica.

### 3.2.2 A Palestina na época do Império Romano

O Império Romano expandiu seu domínio e chegou à região da Palestina em meados do século I, antes de nossa era. À medida que, as forças militares passam a dominar a região, se estabelece um governo local. Essa era uma das estratégias do Império. “Reis aliados, que deviam seus tronos às graças de Roma, também fomentavam, por iniciativa própria, a romanização em seus territórios.” (WENGST, 1991, p. 64). Era como uma via de mão dupla. Cada um dos lados recebia seu benefício. E além do mais, o grande poder de Roma era atraente para muitos. Isso fica claro em um texto de Flávio Josefo:

Razoavelmente poder-se-iam, em determinadas circunstâncias, desprezar dominadores insignificantes, mas não aqueles a quem o mundo inteiro está

submetido. O que é que escapara até agora ao domínio dos romanos, excetuando algumas regiões que eram inutilizáveis por causa do seu calor ou frio? Em toda a parte a sorte se voltara para eles e Deus, que faz a soberania entre os povos passar de um para outro, agora está a favor da Itália. Como lei suprema é válida, tanto para os animais como para os homens, que se deve ceder diante do mais forte e que só quem tem as armas mais acutilantes conquista o poder (JOSEFO apud WENGST, 1991, p. 28).

Nesse período havia várias guerras civis espalhadas pelo Império. Grupos de mercenários em torno de líderes saqueavam e conquistavam domínio sobre regiões. Em sua estratégia, Roma aproveita-se dessas situações escolhendo líderes desses grupos para serem aliados em cada lugar. No caso da Palestina, Herodes foi beneficiado pela situação.

Após as devastadoras guerras civis nos anos 40, a romana e a da Judéia, na qual asmoneus rivais brigaram pelo controle sobre o país, os romanos confiaram o governo sobre a Palestina Judaica ao jovem oportunista ambicioso Herodes, na qualidade de rei cliente. Herodes conquistou o PIS com a ajuda de tropas romanas e estabeleceu um regime altamente repressivo (37-4 a.C). Enquanto ele se apresentava como “rei dos Judeus”, instituiu formas políticas e culturais romano-helenistas e formou seu aparato de segurança a partir de tropas mercenárias (HORSLEY, 2010, p. 9).

À medida que se formou o governo local, o Rei ‘posto’ estabelece uma relação de amizade e paz com Roma. E o que se poderia assimilar do Império era o luxo e a riqueza. Assim, cada Rei, tratava de romanizar seus palácios, os templos, os locais de banhos etc. Isso fica claro com a entronização de símbolos (como a águia romana e a imagem de César) em várias partes da Palestina, inclusive no Templo de Jerusalém. O culto ao Imperador passou a ser imposto pelo governo local. Além das forças mercenárias aliadas ao Rei, se possuía também o ‘auxílio’ de Roma. Logo, nada podia ficar fora do poderio desse Império.

Para manter o alto padrão do luxo de Roma e dos Reis locais e a manutenção militar, um duro peso de impostos foi aplicado sobre os camponeses. Se junta a isso os dízimos a serem ofertados no templo. Existiam pressões de todos os lados. Tanto do governo como da própria religião do templo de Jerusalém sobre os camponeses.

A intensa pressão econômica sobre os produtores camponeses continuou sobre os governadores romanos e sumo sacerdotes judeus; o povo labutava sob um fardo duplo de taxaço: dízimos e outras obrigações pagas ao templo e aos sacerdotes, e tributos e outras taxas pagas a Roma (HORSLEY, 2010, p. 12).

Sob um peso tão grande, muitos perdiam suas terras. Começavam a trabalhar como funcionários de grandes donos de terra, normalmente ligados ao governo local ou diretamente a Roma. Outros começaram a passar fome e perder a família pela escravidão. Nesse cenário, surgem as diversas resistências e revoltas. Entretanto, o Império possuía manobras, meios de manter a *Pax Romana*. Ou seja, manter seu domínio. Para isso usava de recursos de extrema violência. Eles “[...] mantinham a *pax romana* por meio do terror, isto é, pela ameaça e (se houvesse resistência) pelo uso de mais violência maciça (HORSLEY, 2010, p. 39). Logo, “[...] as extensivas destruições, massacres, escravizações e crucificações em massa serviam para suscitar terror no coração dos judeus subjugados (HORSLEY, 2010, p. 40). Não havia saída perante poder destruidor tão grande. Corpos eram esquartejados e colocados à beira das estradas. Ninguém podia se levantar contra Roma sem sofrer as conseqüências.

A *Pax Romana* era constituída com milhares de mortes. Se junta a isso, a violência simbólica via religiosa – entronização de imagens no templo e adoração ao César –, econômica – impostos, moedas, tendo o rosto do imperador –, cultural – assimilação de valores romanos-helenistas com banhos, orgias, adoração a outros deuses etc. Podemos dizer que a estabilidade política consolidada sobre as diversas regiões e sobre a Palestina era “mantida com meios militares [...] acompanhada de rios de sangue e lágrimas, cuja dimensão não se pode imaginar” (WENGST, 1991, p. 25), pois a violência feita por Roma vai além da militar. Estava nas atitudes, nas cores, na língua, nos valores etc.

Uma coisa é certa: a ‘pacificação’ romana visava o domínio total sobre as regiões conquistadas. Para isso utilizou de sua força militar e do ‘auxílio’ de grupos e líderes locais que queriam chegar ao poder. Herodes soube aproveitar esse processo, mas isso teve conseqüências sobre toda a Palestina.

Além disso, a “pacificação” final da Palestina por Herodes e pelos romanos deixou o povo simples despojado de qualquer participação política legítima, e sua infraestrutura socioeconômica, em declínio. As vítimas da violência da situação imperial estavam sofrendo de pobreza, fome e desesperança (HORSLEY, 2010, p. 27).

Não podemos deixar de considerar que a imagem do César é de fundamental importância para entender o domínio da região. Ele era a personificação do poder do Império. Caio Calígula foi o primeiro a arrogar para si honras divinas. Iniciou em toda



a região imperial a oficialidade do culto ao imperador. Para os povos subjugados, tal imposição era uma violência. Essa imposição religioso-cultural também contribuiu para a ‘pacificação’ da Palestina.

Numa situação em que o imperador ocupava posição tão saliente, dificilmente se podia evitar que a sua pessoa fosse sublimada em sentido especialmente religioso e, depois, culturalmente venerada. O culto do imperador mostra-se, desse modo, qual elemento inseparável da *Pax Romana* (WENGST, 1991, p. 72).

### 3.3 A GALILÉIA DE JESUS

É necessário agora descortinar a situação de revoltas do século I, que motivou a formação de grupos de resistência com propostas novas, como foi o Movimento de Jesus. Antes de tudo, porém, devemos percorrer um pouco da história do norte da Palestina, a região da Galiléia e observar como o contexto histórico-cultural vai dando estrutura diferenciada para essa região.

Não foram somente os Impérios estrangeiros que violentavam a cultura de diversas regiões da Palestina. Mesmo na história da formação e estabelecimento do povo de Israel, ocorreram explorações internas. E ainda devemos levar em consideração que a Palestina não era um bloco unido, pois tinha divisões e modos de vida diferentes. No estabelecimento da monarquia de Israel, na época de Davi e Salomão, isso parece ficar mais evidente. Diz Richard A. Horsley (2000, p. 26):

Depois que a história de Israel tomou seu rumo definitivo em direção à monarquia, porém, parece que as tribos galilaicas perderam sua posição de cooperar. Historiadores e arqueólogos bíblicos freqüentemente escrevem em linguagem ardente a respeito da “monarquia unida” centrada em Jerusalém, do seu arquiteto Davi, protótipo do Messias, e do sábio Salomão, construtor do glorioso templo, como se isso tudo representasse todo Israel. Essa reconstrução caritativa se torna então a base para o pressuposto que os galileus no tempo de Jesus eram inquestionavelmente leais a Jerusalém, a seu Templo e à Torá. A literatura bíblica em sim, porém, não deixa nenhuma ilusão a esse respeito (HORSLEY, 2000, p. 26).

Richard A. Horsley (2000) lembra que os escribas reais e anciões relataram a aclamação de Davi como rei sobre Israel em uma época de ameaça de invasão filistéia, um povo que estava concentrado mais ao sul da Palestina, o que leva a questionar se o povo da região da Galiléia (ao norte da Palestina) realmente sentia isso como ameaça.

Davi (1010 a.C. a 970 a.C. aprox.), junto com seu exército de mercenários e não com um exército de israelitas, conquistou Jerusalém dos jebusitas. Segundo Richard A. Horsley (2000, p. 26ss), Israel se arrependeu rapidamente de ter reconhecido Davi como Messias. Surgiram rebeliões e Davi teve que combater os próprios israelitas com seu exército. Em uma das revoltas dos israelitas “[...] liderada pelo benjamista Seba, filho de Bocri, forçou as tropas profissionais de Davi a uma missão de busca e destruição por toda a Galiléia até a cidade-distrito de Abel-Bet-Maaca no extremo norte de Neftali (2Sm 20)” (HORSLEY, 2000, p. 27).

Salomão (970 a.C a 931 a.C), que sucedeu seu pai, Davi, no comando da região, também governou com mão forte. A bonita história de que ele era um homem sábio e construiu um grande templo para Deus, parece constituir mais de um conto popular. Após as conquistas de várias cidades ao norte da Palestina por Davi, incluindo a Galiléia,

Salomão as utilizou como bases militares para suas forças de carros de guerra e como bases administrativas para a coleta de impostos. Salomão não somente restituiu à cidade-fortaleza de Meguido sua antiga função de exploração e dominação sobre a Grande Planície e a Baixa Galiléia, mas também construiu outras fortalezas semelhantes para controlar o povo. De fato, ele dividiu o reino em distritos administrativos que não necessariamente obedeciam às antigas divisões tribais (1Rs 4) (HORSLEY, 2000, p. 27).

Salomão ficou famoso pela construção do Templo de Jerusalém. As narrativas bíblicas o representam como um grande homem sábio. Entretanto, fica difícil confirmar tais honrarias entre o povo do norte da Palestina. Sabe-se que a construção do Templo e do palácio do rei Salomão necessitou de recursos e mão de obra e esta foi requerida no meio mais pobre.

A construção de um edifício sagrado desses – para não mencionar a construção do palácio de Salomão, duas vezes maior que a “casa” de Deus e que muitos outros palácios e fortaleza em Jerusalém e em outros lugares – exigia um enorme dispêndio de trabalho e de recursos financeiros. Numa sociedade agrária tradicional, a única fonte dessas duas coisas eram os camponeses dependentes. Para construir o templo e outros edifícios, Salomão instituiu o trabalho forçado entre as tribos israelitas e entre os povos cananeus conquistados (HORSLEY, 2000, p. 27).

Será que isso justifica a passagem evangélica, onde Jesus expulsa os vendilhões do templo? (Cf. Mt 21,12). E diz à samaritana que dias virão em que não será no templo que se adorará Deus, mas em todos os lugares? (Cf. Jo 4,21) Ou

ainda, quando ele se refere a si mesmo como maior que Salomão? (cf. Lc 11,31). O que parece certo é que tanto do lado dos Impérios como no próprio estabelecimento de Israel, a região norte da Palestina, pareceu ficar a margem, sendo uma periferia aos invasores imperiais e a cidade-templo Jerusalém.

O carismático Jesus nasceu nessa região norte. Cresceu em meio ao imaginário local, formou sua identidade a partir da memória social. Isso parece esclarecer algumas posturas e críticas de Jesus à prática religiosa dos Judeus. Com sua mentalidade camponesa, formada em uma comunidade que tinha relações tribais, ao chegar próximo à região de Jerusalém e ao Templo, ia se assustando e divergindo daquilo que observava.

Richard A. Horsley afirma que os costumes e tradições da Galiléia eram diferentes da parte mais ao sul da Palestina. Os galileus viviam em comunidades pequenas, tendo como centro a família e a reciprocidade local. A herança ancestral e a terra eram muito importantes para esses grupos, pois eram a base de sua subsistência (HORSLEY, 2000, p. 33).

Anos após anos de dominação, opressão e revoltas vão se acumulando na história da Galileia. Mas por que saber de acontecimentos nove séculos antes do Movimento de Jesus para entender a trama simbólica desse movimento? Porque é justamente nesse contexto histórico, que estará o substrato social da Galileia, região onde Jesus inicia seu grupo. As práticas políticas, religiosos, sociais, foram diferentes, tendo como organização sócio-cultural as aldeias. O imaginário de opressão por impérios e monarquias de Israel, com centro em Jerusalém, ficou marcado na memória desses camponeses. Devemos reconhecer também que não se trata somente de uma violência militar imposta pelos dominadores. A invasão e exploração carregam outras formas de violências.

A relação entre impérios e povos subjugados é uma relação de poder. Geralmente, o regime imperial estabelece a dominação inicialmente por meio da força militar, muitas vezes consideravelmente apoiada pela superioridade tecnológica. Contudo, a preservação da dominação acontece freqüentemente por meios econômicos e culturais (HORSLEY, 2010, p. 5).

De acordo com Horsley (2004, p. 22), “até a época de Jesus, os galileus, samaritanos e judeus viveram sob o domínio de um império após outro durante seiscentos anos, excetuando-se um breve intervalo de menos de um século.” A violência e opressão não foram diferentes quando, em meados do I século a.C., o

Império Romano conquista a região da Palestina. Pouco a pouco a dominação do novo império vai chegando à Galiléia. As guerras civis que se encontravam em várias partes do Império atingiram também o norte da Palestina. “As guerras civis, sobretudo entre César e Pompeu, vão acarretar novas mudanças na Palestina, favorecendo o desaparecimento da monarquia asmonéia (descendentes dos Macabeus) e a ascensão política de Herodes.” (VV. AA. 1983, p. 21).

A devastação e o massacre efetuados pelos romanos na Galiléia foram consequência dos conflitos que se seguiram entre facções asmonéias rivais, da guerra civil romana que se espalhava por todo o império e da ânsia arrogante de certos generais romanos de obter fama e riqueza. Na última batalha importante da campanha de Gabínio para reprimir uma rebelião deflagrada por uma facção asmonéia, os romanos mataram milhares de rebeldes no Monte Tabor, no sul da Galiléia, e seguramente devastaram também os territórios adjacentes (HORSLEY, 2000, p. 34).

Aqui não se quer fazer um exaustivo relato histórico sobre os acontecimentos antes do tempo de Jesus. Somente fazemos apontamentos que esclareçam como o processo de violência vai sendo realizado sobre a Palestina e a Galiléia até chegarmos à época de Jesus. Para um aprofundamento histórico maior, os leitores podem recorrer às referências ao fim deste trabalho. O que é preciso saber é a relação entre invasão e revoltas.



Fig. 2 – Mapa Político da Palestina

“Após a morte de Herodes Magno, em 4 a.E.C., os romanos instalaram seus filhos no poder: Antipas na Galiléia, que governou como tetrarca até 39 E.C., e Arquelau na Judeia e Samaria” (HORLEY, 2010, p. 10). Entramos agora mais especificamente na região onde Jesus nasceu e iniciou sua liderança: a Galiléia. Região situada ao norte da Palestina, comandada depois da morte de Herodes, pelo seu filho, Herodes Antipas. Esse rei é aquele que encontramos nos relatos dos evangelhos.

E a mesma opressão continuou com o novo rei.

Devemos nos lembrar do recenseamento realizado pelo governo local, próximo ao nascimento de Jesus. Ele tinha o objetivo de controlar comercialmente a região e não simplesmente de contar as pessoas, como poderíamos imaginar. A meta final era saber da produção local para bem aplicar as taxas. Nesse processo se deu atos de violência sobre a região. “A morte e a escravidão de dezenas de milhares de galileus e judeus em torno da época do nascimento de Jesus deve ter deixado um trauma coletivo entre a população” (HORSLEY, 2004, p. 36).

Em outras palavras: a Galiléia sempre esteve à margem, na periferia do Império e do poder religioso do Templo de Jerusalém. A vida religiosa e sua prática diferem substancialmente da região mais ao sul da Palestina.

A exploração e a imposição dos impostos continuam com Herodes Antipas. E “Todo o período do governo romano direto de 6 a 66 d.C. foi marcado por um descontentamento generalizado e periódica turbulência na sociedade judaica palestinese” (HORSLEY; HANSON, 1995, p.47).

Os galileus e os judeus sobressaíam aos demais povos subjugados por Roma por sua resistência e revolta incessantes. Extensas rebeliões contra o domínio romano eclodiam também entre os povos conquistados na Espanha, na Gália e no norte da África. Os judeus e os galileus, porém, talvez fossem os mais ferrenhos na proteção da sua independência e na defesa do seu modo de vida tradicional, persistindo em sua resistência durante quase dois séculos antes que os exércitos romanos finalmente “pacificassem” a Palestina de forma mais permanente” (HORSLEY, 2004, p. 41).

Assim, temos reações frente à exploração. Isso porque o excesso de imposição ia aos pouco corroendo as estruturas básicas nas relações tribais. A alimentação, a terra, e a manutenção das famílias ficaram totalmente ameaçadas. Perder as relações sociais constituídas era perder a própria identidade. Não havia saída: ou se sucumbia ao Império (via governo local, religião injusta) ou se estabeleciam revoltas.

Os efeitos da exploração imperial começavam também a derrubar a infraestrutura socioeconômica tradicional em que a sociedade estava embasada. O que foi mais fundamental e significativa para seu impacto em outros aspectos foi a pressão econômica sobre o campesinato, provocada pelas taxas e tributos e pela participação numa vida econômica de crescente monetarização. Os camponeses ficavam cada vez mais endividados, e isso provocava a perda de suas terras, que eram a base de sua subsistência econômica e seu lugar na estrutura social tradicional. Dessa maneira, a estrutura tradicional embasada nas aldeias e a estrutura econômica tradicional começaram a desabar (HORSLEY, 2010, p. 10).

Quando as resistências ocorriam, a reação do governo local e Imperial era imediata e violenta. A ação de combate aos focos de revoltas era destruidora. Não se atingia somente o grupo que se organizou e que se opôs a Roma, mas toda a região sofria as conseqüências das insurreições.

Quando reagiram aos numerosos bandidos ativos no interior, os governadores romanos atuavam não só contra os próprios bandidos, mas também intimidavam e puniam os aldeões suspeitos de proteger os fora da lei. O efeito dessa violência repressiva era claramente que mais pessoas se juntassem á oposição contra a ordem imposta por Roma (HORSLEY, 2010, p. 43).

Foi a partir das violências sofridas que as necessidades mais básicas emergiram. As invasões ocorreram em diversos níveis: militar, política, social e cultural. A destruição de símbolos da cultura galilaica deve ter gerado nos habitantes sentimentos profundos de iminente destruição. Diante de necessidades tão profundas, aparecem os reformadores, os grupos armados, na tentativa de manter ou reaver o que está sendo perdido. É nesse contexto que surgem os movimentos messiânicos.

### 3.4 OS MOVIMENTOS MESSIÂNICOS

De acordo com Horsley & Hanson (1996, p. 67), um fator que concorreu para a “agitação popular” e que estava “estritamente relacionado com o endividamento camponês e a perda das terras foram as secas periódicas e a fome resultante”. Houve duas grandes secas, seguidas de fome, sendo a primeira nos séculos 25-24 a.C. e a segunda, bem mais severa que a primeira, “nos últimos anos da década de 40 do século I d.C”.

Como se não bastasse isso, com a chegada do Império Romano, a ‘opressão simbólica’ passa a ser sentida profundamente na cultura local. Mas o que poderíamos entender por ‘opressão simbólica’? A obrigação de adorar o imperador como um deus, como também a chegada de outros deuses da cultura romana, pode bem explicitar essa violência. Caio Calígula foi o primeiro imperador romano a procurar ativamente honras divinas junto a seus súditos. A maioria dos povos do império reagira prontamente (HORSLEY, 2010, p. 99).

A partir do momento em que a cultura helenista, representada pelos estrangeiros dominadores ptolomaicos, selêucidas e romanos, expôs o judaísmo a uma intensa corrente de assimilação, sempre surgiram no judaísmo movimentos de renovação que se opunham a esse vórtice assimilativo, à medida que revigoravam as próprias tradições (THEISSEN, 2009, p. 57).

Na medida em que se forçavam cada vez mais as comunidades locais à nova cultura, a tendência foi aumentar os movimentos reacionais dentro das mesmas. Diante de uma nova cultura invasora, as ações locais emergem na tentativa de expulsar o inimigo. Se não se pode militarmente, se faz via força simbólica. Ou poderíamos dizer de forma figurada: fazer de tudo para não incorporar a nova cultura que é vista com maléfica e bestial (cf. Ap 10).

A meta dos governantes era promover a integração da população judaica da Palestina na cultura helenístico-pagã mediante símbolos de aculturação. Mas eles se depararam com a resistência. E essa resistência no povo utilizava-se, igualmente, da linguagem de ações simbólico-políticas (THEISSEN, 2009, p. 59).

Para se compreender a idéia de um messias no Movimento de Jesus deve-se considerar a própria história dos israelitas. Donizete Scardelai (1998) em seu livro “Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus” diz que a perspectiva messiânica judaica referia-se mais a uma época, a um tempo de libertação do que a uma pessoa. Somente mais tarde é que a idéia messiânica vai sendo configurada em uma figura humana.

Foi somente no fim do período do judaísmo do Segundo Templo que uma figura escatológica passa a ser desenvolvida num corpo doutrinário, oriunda da interpretação bíblica. Foi-se esculpindo a partir desse ideal uma forma de expectativa comumente associada a uma figura pessoal, cuja tarefa seria a de concretizar a redenção nacional de Israel (SCARDELA, 1998, p. 21).

Essa expectativa deu origem a vários grupos de resistência. Um dos mais famosos relatados pela história é associado a um tal de Judas. Muitas pessoas se aglomeraram em sua volta. Entretanto logo após seu assassinato pelo Império Romano o grupo se desfez.

Numa época de opressão e violência, causadas sobremaneira pela política de ocupação romana, o advento de figuras públicas carregadas de carisma facilmente mexia com a massa. Podemos dizer que o século I foi marcado por sucessivos períodos de exaltação e de entusiasmo populares. As sérias complicações políticas e sociais que a nação se viu mergulhada propiciou o terreno fértil sobre o qual floresceu o tipo

carismático. E parte integrante de sua manifestação era estar presente no meio do povo camponês, como verdadeiro porta-voz de seus anseios (ROSSI, 2002, p. 140).

Para Scardelai (1998) essa crença em um messias foi proposta no círculo farisaico-rabínico. A literatura apocalíptica do primeiro século foi moldada por essa concepção messiânica. Sabe-se que a palavra “messias” se referia inicialmente a todas as pessoas que fossem unguidas com óleo: sacerdotes, reis ou profetas. É a partir da importância cultural dessas figuras para época que a crença messiânica vai ganhando forças nesses círculos (SCARDELA, 1998, p. 21-2).

Deve-se considerar que a necessidade de um libertador nasce justamente de longos períodos de opressão. Sem considerar a dominação por vários impérios de toda a região da Palestina não se compreenderia os movimentos messiânicos, pois esses são resultados daqueles. Marcel Simon e Andre Benoit (1987), no livro *Judaísmo e Cristianismo Antigo*, observam que:

Esperando a desforra das humilhações acumuladas ao longo de séculos, eles a imaginavam segundo o modelo de seu próprio passado, da gloriosa época de Davi. A maioria acreditava que a um autêntico descendente de Davi, distinguido, como ele, com a unção real (messias, em hebraico meshiha, significa “o unguido”), caberia realizar essa obra de restauração religiosa nacional (SINON; BENOIT, 1987, p. 69)

Tempos depois, nos escritos cristãos – Evangelhos e cartas de Paulo – percebe-se a continuidade da crença no messias, agora configurada em uma pessoa específica: Jesus de Nazaré. Destacam-se alguns trechos nos Evangelhos:

Começaram então a acusá-lo, dizendo: “encontramos este homem subvertendo nossa nação, impedindo que se paguem os impostos a César e pretendendo ser Cristo Rei (Lc 23,2).  
A mulher lhe disse: “Sei que vem um Messias (que se chama Cristo). Quando ele vier, nos anunciará tudo” (Jo 4,25).

Em outra obra, intitulada *A Religião dos Primeiros Cristãos*, Gerd Theissen (2009), faz considerações significativas sobre os movimentos de resistência contra as ações do Império Romano como também grupos de renovação intrajudaicos.

Chegamos a um resultado claro: Jesus possuía uma identidade judaica. Ele revitalizou a linguagem de sinais judaica. Vivificou-a a partir de um conteúdo central – a partir da fé em um só e único Deus. Nele percebemos uma historização do mito judaico do reinado de Deus, uma dupla radicalização do etos judaico como intensificador amortecedor de normas. Os conflitos



com seus contemporâneos eram conflitos dentro do judaísmo, e não com o judaísmo. Ele não representou nenhum êxodo do judaísmo, mas um movimento de renovação dentro dele. Com isso, ele se insere numa corrente de movimentos de renovação intrajudaicos desde os macabeus (THEISSEN, 2009, p. 57).

Lembremos que, depois das dominações iniciais, a Galiléia passou sob Samaria, Assíria, Pérsia, Ptolemaida, Seleucidas e a dominação romana. Toda essa história de dominação e dentro dela, escravização, tributação, mortes etc. certamente deixaram marcas profundas nessa cultura. Para Horsley as revoltas populares nascidas na Galiléia, Judéia ou na Peréia, tinham como característica a programação de um “rei” por seus seguidores (HORSLEY, 2000, p. 28 ss.).

Quem fazia parte dos movimentos messiânicos? Normalmente camponeses que perdiam terras e famílias que se aglomeravam em torno de um líder. Em uma situação de morte, a luta parece ser uma das saídas mais prováveis.

Os participantes dos movimentos messiânicos foram principalmente camponeses. Essas revoltas ocorreram nas várias regiões do país, em contraste com a metrópole, Jerusalém. Grande número de pessoas envolvidas podem ter sido “homens desesperados” (HORSLEY; HANSON, 1995, p.110).

É preciso entender que o Movimento de Jesus não foi o único a propor reforma ao modo de vida social nesse período da história da Palestina. Havia vários grupos. Entretanto, esse movimento tem suas especificidades.

#### 3.4.1 O Movimento de Jesus

Gerd Theissen (2008), em sua obra *O Movimento de Jesus*, define e delimita esse grupo. Para ele “O movimento de Jesus é, portanto, um movimento intrajudaico de renovação desencadeado por Jesus no âmbito sírio-palestino que floresceu entre 30 e 70 d.C.” (THEISSEN, 2008, p. 15). Para esse autor, o movimento de Jesus se diferencia do cristianismo posterior, chamado ‘cristianismo primitivo’. Neste último já se encontrava uma organização e separação mais acentuada do judaísmo, principalmente depois da destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 d.C. ou das novas comunidades fora do círculo sírio-palestino que nascem mais independentes das práticas judaicas (circuncisão, rituais de purificação etc.). Também nesse segundo momento, o cristianismo não mais apresenta a força carismática que teve

os primeiros seguidores de Jesus, levando em conta ainda a ausência do fundador carismático.

A Galiléia é a região onde Jesus teria passado a maior parte da vida e, portanto, o local principal onde podemos localizar as influências por ele sofridas. Não é possível menosprezar a informação de que Jesus era originário da aldeia camponesa de Nazaré. Na Galiléia, temos um verdadeiro centro de movimentos de resistência judaica/nacionalista anti-romana. Uma região onde pululavam agitações de todas as ordens e que favorecia, por isso mesmo, a aparição de um colaborador divino que subjugasse as forças romanas trazendo, enfim, a liberdade tão aguardada e desejada pelo povo camponês (ROSSI, 2002, p. 144). De acordo com Horsley & Hanson (1995, p.68),

Mesmo em condições de penúria e exploração, camponeses submissos poderiam continuar a aceitar a autoridade dos governantes estabelecidas da sociedade. Mas este não foi o caso da sociedade judaica do século I d.C. Conforme observa Josefo em conexão com o seu relato sobre a desapropriação dos dízimos ainda na própria eira pelos servos dos sumos sacerdotes: "Hostilidade e partidarismo dominava entre os sumo sacerdotes por um lado, e os sacerdotes líderes das massas de Jerusalém, por outro" (*Ant.* 20.180) (HORSLEY; HANSON, 1995, p.68).

Devemos então considerar que existiam elementos valorativos fundamentais naquela cultura que eram ameaçados e por isso se erguiam as revoltas e revoluções. Na investigação desse período percebemos vários símbolos que de certa maneira sintetizam a expressão cultural. Um deles é o pão, não como mero elemento isolado dos demais, mas carregado de toda uma força afetiva. O pão é alimentação, sobrevivência, partilha, relação, trabalho, identidade etc. Ele porta diversos valores culturais daquele povo. Ter pão é ter família, terra, possibilidade de posteridade. A ameaça de impossibilidade de sua produção abala todos os valores a ele ligados. Por isso, poderemos mais à frente, relacionar esse símbolo ao símbolo do messianismo, de um messias e depois com a falência total dessa possibilidade com a morte do carismático e uma nova leitura do mesmo.

### 3.5 A ALIMENTAÇÃO PARA OS ISRAELITAS

O pão é um elemento cultural que carrega em si diversos valores simbólicos. Somente se entende sua importância dentro do Movimento de Jesus no qual se

compreende a própria história de Israel. O pão talvez seja o elemento mais significativo na região da Palestina.

A sociedade hebraica na antiguidade apresentava-se preponderantemente pastoril e agrária. Durante o reinado de Salomão, terceiro rei, graças a sua privilegiada localização geográfica, a Palestina, situada na confluência de importantes rotas terrestres, ligando o Egito, Fenícia e Mesopotâmia, assistiu a um maior desenvolvimento do comércio animal e vegetal, já iniciado na época de Saul e de David (CÁCERES, 1986, p. 45).

Deve-se considerar a Palestina geograficamente com sua cultura específica. Sendo uma região de predomínio agrário e pastoril, os elementos representativos que emergiram para esses povos somente podem ser de seu meio: a ovelha, o cordeiro, o trigo, o pão, o vinho etc. Toda sua mitologia será construída de sua realidade sócio-cultural.

Tanto essa realidade agrícola e pastoril como a história de dominação sofrida por esse povo deve ser considerada na formação das redes de significado. Observaremos esses elementos culturais associados com as narrativas de libertação dos dominadores se reapresentarão nos movimentos messiânicos. Logo se constata também que a páscoa judaica está no substrato do movimento de Jesus. Nunca é demais lembrar que Jesus era um judeu e sua reforma era intrajudaica.

A páscoa para os judeus era celebrada inicialmente como festa das colheitas, depois toma vigor com a libertação do povo, do poder do Egito. A passagem do Mar Vermelho representa essa grande libertação que deve ser celebrada, sempre a cada ano. Em toda a experiência do povo no deserto narrado no Êxodo, está presente a importância da alimentação: configurada de maneira especial no Maná caído do céu, enviado por Deus. Casa, familiaridade, mesa e pão: são elementos que se inter-relacionam e não podem ser considerados separadamente. Toda essa experiência ficará na memória por gerações e estará na mitologia subjacente do Movimento de Jesus.

Nas festas de colheitas os israelitas ofereciam a Deus os primeiros frutos em sacrifício como meio de ação de graças. É necessário ter em mente a longa história de exploração pelos impérios que levavam a escassez de alimentos como também o clima que agravava a fome; por isso a ação de graças sempre se fazia presente. Frutos do trabalho, comida e comensalidade estavam associadas.

Conclui-se que, para os israelitas, o Pão é símbolo do alimento, de participação familiar e de agradecimento a Deus. Observamos alguns trechos do Antigo Testamento que com certeza perfazia o substrato literário religioso do movimento de Jesus:

#### A Páscoa:

Moisés convocou, pois, todos os anciãos de Israel, e disse-lhes: “Ide, tomai um animal do rebanho segundo as vossas famílias e imolai a Páscoa (Ex 12,21)

Quando vossos filhos vos perguntarem: “Que rito é este?”, responderéis: ‘É o sacrifício da Páscoa para lahweh que passou adiante das casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu os egípcios, mas livrou as nossas casas.’ (Ex 12,26-27).

#### Oração e comida:

Jetro, o sogro de Moisés, ofereceu a Deus um holocausto e sacrifícios. Vieram Aarão e todo os anciãos de Israel, para comerem pão com o sogro de Moisés diante de Deus (Ex 18,12).

Ele não estendeu a Mão sobre os notáveis dos filhos de Israel. Eles contemplaram a Deus e depois comeram e beberam. (Ex 24,11).

Comerás e ficarás saciado, e bendirás a lahweh teu deus na terra que ele te dará (Dt 8,10).

E comeréis lá, diante de lahweh vosso Deus, alegrando-vos com todo o empreendimento da vossa mão, vós e vossas famílias, com o que lahweh teu Deus te houver abençoado (Dt 12,7).

#### Aliança com Abimelec:

Eles responderam: “Vimos com clareza que lahweh estava contigo e dissemos: que haja um juramento entre nós e ti e concluamos uma aliança contigo: jura que não nos farás nenhum mal, como também nós não te molestamos e te deixamos partir em paz. Agora, és um abençoado de lahweh.” Ele lhe preparou uma festa, e comeram e beberam (Gn 26, 28-30).

### 3.5.1 O Pão no Movimento de Jesus

No Novo Testamento, o ‘comer juntos’, simbolizado no pão e no vinho, toma aspectos mais relevantes para esse grupo, relatado na prática de Jesus. Devemos observar que:

[...] as parábolas que Jesus conta não tomam por base a atividade da carpintaria ou da marcenaria, mas sim atividades como a lavra, a semeadura e a ceifa, a economia pecuária, o pastoreio e a preparação do pão. Por muito que a espiritualidade pudesse satisfazer alguns indivíduos, a verdade é que o “pão celestial” não era suficiente. As massas precisavam também do pão terreno. E, portanto, as atenções estavam viradas para todos os profetas que aparecessem, sempre com questões muito práticas. Não espanta, pois, que Cristo, logo que aparece em cena no seu papel de profeta, tenha que se defrontar com o problema do pão (JACOB, 2003, p. 149).

John Dominic Crossan e Jonathan L. Reed (2007), na obra *Em Busca de Jesus*, apresentam questões significativas a respeito da relação de Jesus e a alimentação. Para os autores, Jesus foi censurado por comer com “publicanos e pecadores” (Cf. Mt 9,11), pessoas que colaboravam com opressão imperial. Jesus sentava-se com eles à mesa e causava escândalo nos fariseus (CROSSAN & REED, p. 154, 2007). Comer com alguém era se colocar na mesma condição, ‘comungar’ das mesmas idéias e práticas, por isso a censura.

Jesus se sentava com todos e foi acusado de bebedeira e comilão. Mas o que perpassou sua história e ficou cravado na memória de seus seguidores foi a ceia, próxima à sua morte. Os Evangelhos tentam passar para suas comunidades qual era a mensagem mais significativa do ‘Cristo’:

No primeiro dia dos ázimos, quando se imolava a Páscoa, os seus discípulos lhe disseram: “Onde queres que façamos preparativos para comeres a Páscoa?”. Enviou então dois dos seus discípulos e disse-lhes: “Ide à cidade. Um homem levando uma bilha d’água virá ao vosso encontro. Segui-o. onde ele entrar, dizei ao dono da casa: ‘O Mestre pergunta: Onde está a minha sala, em que comerei a Páscoa com meus discípulos?’ E ele vos mostrará, no andar superior, uma grande sala arrumada com almofadas. Preparai-a ali para nós.” (Mc 14,12-15).

Enquanto comiam, ele tomou um pão, abençoou e distribuiu-lhes, dizendo: “Tomai, isto é o meu corpo”. Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-lhes, e todos dele beberam. E disse-lhes: “Isto é meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado em favor de muitos. Em verdade vos digo, já não beberei do fruto da videira até aquele dia em que beberei o vinho novo no Reino de Deus” (Mc 14,22-25).

Percebemos nesses relatos a rede de significado da história/memorial do povo judeu. Os elementos significativos dessa narrativa remontam a séculos de história. Memória viva que se configurou em novos significados. Agregou novos valores em um contexto de opressão política e religiosa. Essa busca de sentido no Movimento de Jesus se expressou, sem sombra de dúvida, na tentativa de reorganizar o povo – ou um pequeno grupo – em volta da partilha fraterna. O mesmo

ocorreu no período tribal onde refeição (pão) se tornou símbolo catalisador de sentido para aquele pequeno grupo que resistia.

Outros elementos poderiam ser também analisados, como o valor significativo da Terra. Toda a significação presente na busca de Abraão pela terra prometida vai além de um pedaço de terra. É o lugar de se fundar como grupo, como cultura. O Deus venerado somente pode estar do lado daqueles que buscam essa terra. É o fator cosmificador dos símbolos que discutimos outrora. Mesmo o cultivo da terra presente no relato do Gênesis, sugerindo um trabalho árduo (Cf. Gn 1) se trata de uma narrativa significativa no estabelecimento de sentido quando há necessidade. Quando a terra parecia areada e infértil, pertencente a outro dominador, passa a existir uma narrativa plausível para a manutenção daquele grupo.

A comensalidade no Movimento de Jesus resgata o passado mítico e ao mesmo tempo desperta para uma consciência da violência sofrida provocada pelo opressor (Império, governo local e religião injusta). O símbolo do pão realizado em celebrações comunitárias, divisão dos alimentos, conseguiu agregar sentido e despertar para ver a injustiça sofrida. Logo, viver a partir da nova proposta de Jesus era ser diferente do modelo imperial. E cada vez que se vivia, mais se diferenciava daquele modelo. “Numa situação de tensão, antagonismo e conflito com sua cultura tradicional, vendo ameaçada até mesmo sua própria terra sagrada, povos subjugados produzem movimentos que procuram ajustar ou renovar seu modo de vida tradicional” (HORSLEY, 2010, p. 13).

### 3.6 A CRUZ

Não possuímos informações claras sobre a origem da cruz. Como figura, podemos pensá-la de vários formatos. Dois traços, vertical e horizontal, sendo o primeiro maior, como normalmente se representa em maior parte em nossa cultura. Pode ser também em forma de “T”, onde o traço vertical finaliza ao encontrar o horizontal. Ou ainda, pode ser dois traços que se cruzam, tendo ambos os mesmo tamanhos. Mas sabemos que a representação em desenhos, em signos e símbolos, tenta se aproximar da mensagem que expressam em cada momento histórico.

O simbolismo da Cruz se apresentou em diversas culturas desde o oriente à Grécia Antiga. No período grego, existem relatos que se praticava a crucificação como pena aos condenados. Talvez o que varia é o modo e a quantidade que cada

Império utilizou esse elemento de suplício. Roma certamente herdou este costume e o aplicou de forma mais intensa. Mas não devemos nos esquecer de que não se tratava de um único modo de violência. Existia a flagelação por chicotes. 10, 20, 50 etc. chibatadas.

O castigo da crucifixão existia em quase todos os povos da antiguidade, inclusive entre os gregos. Ela era vista como dissuasão mais eficiente. Os romanos a empregam contra os criminosos que não tinham a cidadania romana, mas houve exceções em relação aos cidadãos romanos (COMBY; LEMONON, 1987, p. 65-6).

Outra forma era o esquartejamento, com pedaços dos corpos dependurados pelas principais estradas ou próximas à entrada das cidades. Também existia a expulsão, prisão em masmorras e presos que viravam comida dos leões. Os condenados eram vistos com escárnio, humilhados e motivo de riso para os outros. Tudo para expor claramente o poderio do Império. Quem poderia enfrentar Roma?

Talvez o que difere às torturas feitas a Jesus, conforme relatadas nos evangelhos, seja a coroa de espinhos. Mas nada podemos afirmar com certeza sobre essa prática, pois também no período havia outros líderes e revoltosos que se faziam líderes e reis. Dessa forma, talvez Jesus não tenha sido o único nem o primeiro a receber uma coroa de espinhos, como também, um manto. Todavia, a crucificação era o simbolismo maior de toda violência do Império.

A análise desse elemento e suas configurações simbólicas nos possibilitarão perceber como um elemento de suplício configurou sentido para o movimento de Jesus. De símbolo da humilhação e derrota, a Cruz se tornou instrumento-simbólico de organização social do grupo. Para compreender tal processo devemos também levar em consideração os demais elementos envolvidos nessa construção de Mundo, no Movimento de Jesus. Passamos agora para a investigação propriamente dita desses elementos, lembrado, que nosso foco neste trabalho é observar como a Cruz vai ganhando novos significados agregadores de sentido, assim como os demais elementos analisados – messianismo e pão – são tidos aqui como secundários, embora sejam importantes na compreensão dos sistemas simbólicos do Movimento de Jesus.

#### **4 ELEMENTOS SIMBÓLICOS ENVOLVIDOS NA CONSTRUÇÃO DO MUNDO NO MOVIMENTO DE JESUS**

Ao tratarmos sobre o simbolismo da cruz no Movimento de Jesus, não nos foi possível analisar isoladamente esse elemento cultural, pois os sistemas simbólicos se entrelaçam em tramas de significado. A Cruz no Movimento de Jesus foi sendo progressivamente potencializada como elemento agregador de sentido associada a outros instrumentos simbólicos da cultura daquele grupo. Por isso uma análise isolada desse elemento deixaria a investigação superficial, razão pela qual surgiu a necessidade de considerarmos outros elementos culturais que, a nosso ver, estão diretamente ligados ao grupo de Jesus e assim, à construção simbólica da Cruz.

O Movimento de Jesus foi um grupo intrajudaico e teve em seus alicerces as mitologias de seus antepassados. A ruptura com o mundo judaico não ocorreu em um único momento, como se pode observar na maioria das teologias confessionais, como se o aparecimento de um líder carismático como Jesus fosse capaz de romper totalmente com o mundo em que vivia. A ruptura mais significativa foi se realizando aos poucos, se acentuando com maior intensidade após os anos 70 do primeiro século.

Logo, a renovação de elementos simbólicos realizada pelo grupo de Jesus não foi acentuada como poderíamos imaginar, mas significativa. O carismático Jesus faz uma releitura e não exatamente uma ruptura. Os elementos judaicos nesse Movimento são mais presentes que a implantação de outros. O que mudou foram as novas leituras de acordo com as necessidades da época e do Movimento.

Devemos considerar também em nossa análise que a cultura judaica traz ainda elementos de outros povos, pois tanto ela influenciou como foi influenciada por outras civilizações, como comumente ocorre em qualquer dinâmica cultural, principalmente da Palestina, uma região que foi considerada “encruzilhada de Impérios” (HORLSLEY, 2000, p. 23 s.). Dessa forma, é necessário fazer uma breve análise de alguns elementos significativos que foram eleitos nessa região. O messianismo deve estar nessa investigação como objetivo de se entender melhor a releitura da Cruz, realizada pelo Movimento de Jesus, tornando-se um agregador de sentido. Junto a esse elemento faremos uma investigação da importância simbólica da alimentação, tendo como fator significativo o pão e seus diversos significados.



#### 4.1 MESSIANISMO

Podemos falar em dois messianismos no mundo judaico. O primeiro se referia a um tempo melhor que chegaria: a libertação, com a implantação do reino de Israel. Essa seria a concretização desse tempo. O segundo, nem sempre totalmente separado do primeiro, estava mais concentrado na aparição de um indivíduo que viria para libertar, semelhantemente ao que ocorreu com as histórias da antiga monarquia davídica, séculos antes. O grupo de Jesus também foi permeado por essas concepções, no qual se desenvolveram duas formas de messianismo. Primeiramente, com o carismático em vida, onde o messianismo estava mais focado em um tempo de libertação: “o reino de Deus está próximo” (cf. Mc 1,15), e na própria figura do líder. A outra concepção apareceu depois da morte de Jesus, quando seus seguidores o reconheceram como um filho de Deus, o que somente aconteceu depois da releitura da Cruz.

[...] hoje já se sabe que a maioria dos povos não semitas possuía mitologias originais, em que se podem encontrar temas tipicamente messiânicos, tais como: o herói civilizador, o antepassado redentor destinado a ressuscitar, o milênio – enquanto um conceito/esperança que tem sua gênese no cristianismo – que trará à terra um mundo perfeito, entre outros (ROSSI, 2002, p. 17).

Percebemos então que a promessa de um rei ou de um enviado, não é algo exclusivo do judaísmo e muito menos pertencente apenas ao Movimento de Jesus. Para François Laplantine, a mitologia de um redentor/salvador se apresenta em sociedades que passam por profundas crises.

A espera messiânica que é a resposta sociológica normal de uma sociedade ameaçada a partir de dentro ou ainda de fora em seus fundamentos: multidões exploradas e sedentas de justiça social se reúnem ao redor dos grandes profetas ou de pequenos iluminados, a fim de transformar seu desespero em esperança (LAPLANTINE *apud* ROSSI, 2002, p. 19).

As conclusões de François Laplantine nos levam a considerar as posições de Marx Weber (*apud* ROSSI, 2002, p. 26), pois para ele “toda a necessidade de salvação é expressão de uma indignância, e por isso a opressão econômica ou social é uma fonte eficaz de seu nascimento, embora de nenhum modo exclusiva” Nessa pontuação não há como não concordar com autor. É justamente em uma situação de instabilidade social e cultural que vão aparecer as ‘saídas’. Na desagregação,

surgem – produto humano – os elementos necessários para sair daquela situação. E dizer ‘saída’, não se trata de sua confirmação ou da concretização da liberdade proposta/intuída. A ‘saída’ pode ser apenas uma promessa e mesmo que ela não seja cumprida, proporciona um Mundo significativo. A esperança de mudança vai sendo reconstruída em patamares cada vez mais elaborados e diferenciados. Assim, a linguagem mitológica por mais que não se realize, possibilita a organização social, tornando plausíveis sofrimentos e até mesmo a morte. Isso ocorreu no Movimento de Jesus quanto à crucificação/ressurreição, tema que discutiremos no fim deste trabalho.

O surgimento de uma ‘saída’ – eleição messiânica de um indivíduo carismático, previsão de um tempo melhor, acontecimentos fortes na sociedade – nasce de uma insatisfação. É justamente essa que vai dar o tom às interpretações que somente podem surgir dentro da mitologia vigente. O que ocorre normalmente são reinterpretações, releituras das narrativas mitológicas. Todavia, a nova leitura nunca é definitiva ou total, porque isso seria impossível, levando em consideração que, na construção social, sempre surgem novas indigências. Podemos considerar então que as necessidades sociais são as dinamizadoras da produção de uma linguagem mitológica e observamos que elas sempre se renovam.

A realidade se apresenta como se estivesse num estado de carência geral e letal. Conseqüentemente, diante dos desejos insatisfeitos e da possibilidade da morte física e social, poderíamos acrescentar um novo ingrediente nesse processo, ou seja, o desejo de reformular o estado atual da sociedade em que o povo dominado vive (ROSSI, 2002, p. 26).

Confirma-se o texto acima quando se observa a história do Movimento de Jesus. No período histórico, como se viu no capítulo anterior, existia um invasor na região da Palestina. Os habitantes eram obrigados a pagarem impostos e a darem oferendas em honra ao imperador. A organização local estava sendo destruída e ameaçada. Surgem então os movimentos de resistência, ou melhor, dizendo, de sobrevivência, pois atrás da resistência está a profunda necessidade de se manter vivo como cultura e, assim, como identidade. A luta era reformular o estado daquela sociedade nos moldes das relações tribais. Para isso se buscou no passado figuras importantes. Relatos históricos de séculos anteriores foram supervalorizados e começaram a programar Jesus como da descendência de Davi.

Levaram a Jesus o jumentinho, sobre o qual puseram suas vestes. E ele montou. Muitos estenderam suas vetes pelo caminho, outros puseram ramos que haviam apanhado nos campos. Os que iam à frente dele e os que o seguiam clamavam: “Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor! Bendito o reino que vem, do nosso pai Davi! Hosana no mais alto dos céus!” (Mc 11, 7-10).

A figura de Davi depois de séculos se tornou mítica. Nesse caso vemos que o que interessa não é se o fato histórico é real, verdadeiro ou não. Em outras palavras, se Davi foi um bom monarca ou não. O que era importante para aquele grupo era resgatar, agregar forças para a resistência. Assim, constatamos que o mais valorativo eram os acontecimentos presentes que motivavam a busca do passado em previsão daqueles. Era uma linguagem mítica, construtora e re-estabelecadora da organização social, do *monos*. “Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos” (SILVA, 2009b, p. 11) e “[...] essa descoberta do passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizado por conflito, contestação e uma possível crise” (SILVA, 2009b, p. 12).

Outra questão que devemos levar em conta é que o Império Romano que dominava a região teve características distintas de outros invasores. Depois de tantos impérios que exploraram a região, o romano dominou e, como uns dos mais violentos, gerou uma dissonância social naquele povo. Impostos foram cobrados, trabalhos forçados foram instituídos, símbolos religiosos destruídos, assassinato de milhares de pessoas etc.

Viver sob a dominação de um povo estrangeiro invadindo a terra e se impondo como dono, somente pode gerar sentimentos de insatisfação. Mesmo que encontremos na história parte do povo assumindo o modo romano de ser, a grande maioria vivia em situação de opressão constante. E os recursos simbólicos, que poderiam ser resgatados pelos ritos religiosos judaicos, eram controlados por uma elite judaica que acabava excluindo parte da população pobre. Associado ao mundo romano, grande parte dos líderes religiosos, principalmente do Templo de Jerusalém, não podia oferecer condições ‘espirituais’ – respostas que fossem plausíveis para suportar o sofrimento – adequadas para a situação de conflito social.

Os movimentos messiânicos na Palestina tinham como força motriz essa realidade social. Maria Isaura Pereira de Queiroz aponta também uma segunda

condição para que o messianismo se estabeleça. “[...] duas parecem ser as condições para a formação do movimento (messiânico): situações de crise socioeconômicas e políticas; existência de um líder com suficientes virtudes para congregar em torno de si os crentes” (QUEIROZ, *apud* ROSSI, 2002, p. 27). Tal caracterização de uma segunda condição para o messianismo se vê claramente no movimento de Jesus. Existe uma dupla insatisfação social: de um lado, gerada pela exploração do Império Romano e de outro, por parte da prática religiosa judaica, que leva a um desejo intenso de mudança. Ou seja, o terreno social está pronto para o surgimento de revoltas e de líderes. Estes podem surgir quando, por meio de uma linguagem, atinja as necessidades do grupo, agregando sentido para a possível transformação.

A ação de um grupo obedecendo às ordens do líder sagrado, que vem instalar na terra o reino da sonhada felicidade. A crença nasce do descontentamento, cada vez mais profundo, de certas coletividades, diante de desgraças ou de injustiças sociais que as acabrunham; afirma formalmente a esperança numa transformação positiva das condições penosas de existência prestes a se produzir, desencadeada por um personagem divino (QUEIROZ *apud* ROSSI, 2002, p. 31).

Como vimos no capítulo anterior, o poderio do Império Romano que acabou também por transformar parte da prática religiosa em ritos de exclusão era extremamente superior às condições reacionais do povo da Palestina. Ou se submetiam ou eram mortos pela espada. Não havia saídas reacionais. Desafiar o Império Romano significaria tornar-se mártir pela causa da libertação e somente uma linguagem religiosa, com seu sistema simbólico, poderia proporcionar a continuidade da identidade daquele povo até a morte. Nos momentos mais intensos, de desespero total, onde o homem não encontra saída, vem em seu socorro uma linguagem que possibilita reestruturar seu Mundo. Assim aconteceu nessa época, para muitos.

Os grupos reacionários do período foram brutalmente eliminados. Mesmo que tenham conseguido um período curto de liberdade, a reação romana não tardou em acontecer, levando à morte milhares de revoltosos.

As eclosões messiânicas representam uma forma que, sob determinadas circunstâncias, assumem os movimentos insurrecionais de escravos, camponeses, de gente pobre ou de povos oprimidos, sempre que se produza uma situação de privação ou desespero coletivo diante de um adversário que disponha de técnicas infinitamente superiores ou de

procedimentos de dominação que sejam e pareçam praticamente irremovíveis (QUEIROZ *apud* ROSSI, 2002, p. 32).

O livro do Apocalipse, escrito no fim do primeiro século de nossa era, relata bem essa condição de opressão extrema. Os versículos de 1 a 10, do capítulo 13, mostram bem a situação sem saída em que se encontravam as comunidades. “Se alguém está destinado à prisão, irá para a prisão; se alguém deve morrer pela espada, é preciso que morra pela espada. Nisto repousa a perseverança e a fé dos santos” (Ap. 13,10).

Esta certeza destrutiva do poderio romano, presente nesses versículos, advém de uma experiência traumatizante que sofreu toda aquela população. Um dos episódios que deixou marcas aparecendo tempos depois, nesse texto acima, foi a destruição do templo de Jerusalém, no ano 70 d.C. Ou seja, diante do Império, não havia saída. Mas isso também não era diferente na época de Jesus. As ações romanas de opressão estavam presentes o tempo todo e as marcas deixadas por tantos invasores e pela elite judaica, que autorizava de certa maneira a exploração e colocava mais peso sobre os camponeses, era de longa data.

Essa situação de opressão e violência perpassou todos os primeiros tempos de nossa era. O grupo que seguia Jesus, nas primeiras décadas desse século, com certeza via pessoas esquartejadas, crucificadas e postas na beira das estradas para servirem de exemplo daquilo que acontecia contra os opositores de Roma. E talvez o mais trágico, que fomentou os grupos messiânicos, foi a associação da parte da religião judaica com o Império, principalmente aquela que estava diretamente ligada ao templo de Jerusalém e à prática dos rituais. Talvez por isso as críticas/propostas do carismático Jesus sobre o templo vieram de encontro com a necessidade de re-significação da religião da época. Vejamos um trecho bíblico que pode nos dar uma confirmação desses rearranjos sociais:

Chegaram a Jerusalém. E entrando no Templo, ele começou a expulsar os vendedores e os compradores que lá estavam: virou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas, e não permita que ninguém carregasse objetos através do templo. E ensinava-lhes, dizendo: “*Não está escrito: Minha casa será chamada casa de oração para todos os povos? Vós, porém, fizestes dela um covil de ladrões!*” os chefes dos sacerdotes e os escribas ouviram isso e procuravam como o matariam; eles o temiam, pois toda a multidão estava maravilhada com o seu ensinamento (Mc 11, 15-18).

Nesse texto, que data proximamente do meio do primeiro século, notamos pontos significativo que ligam o carismático com a necessidade do povo. O Templo já não correspondia às necessidades da maioria da população mais pobre. Era necessário comprar os animais, dar o dízimo dos produtos e essa população não tinha condições. Além disso, nesse período, Roma tinha influência direta sobre a política do Templo de Jerusalém. E até mesmo os judeus eram obrigados a aceitarem imagens do Império, introduzidas no Templo e também oferecer sacrifícios em honra do Imperador.

Num símbolo vívido da sujeição do povo judeu a Roma, ele [Herodes] havia erigida uma gigantesca águia dourada (romana) como oferenda votiva sobre o grande portão do templo [...] uma lembrança visível e constante ao povo de sua condição de submissão (HORSLEY, 2004, p. 46-47).

Quando Jesus começa a expulsar as pessoas do templo desperta naquela multidão o desejo contido de libertação da situação opressora. A “multidão estava maravilhada” e ‘conseguiu ver’ naquela atitude a emersão de um líder carismático, uma pessoa que configurava todos os ditos sobre um messias que viria restabelecer Israel. A libertação começava a ocorrer e toda a mitologia presente na tradição escrita e oral estava pronta para se configurar em uma personalidade. Ou melhor, sempre esteve pronta para se configurar, como sempre ocorreu na história desse povo.

Entretanto, para compreender a relação existente entre o contexto messiânico da Palestina, na época de Jesus, e sua crucificação é preciso ter em mente que:

Os surtos messiânicos têm algo de “trágico”. Essa tragicidade está possivelmente relacionada com a própria situação social em que os movimentos costumam surgir. É trágico porque envolve mudanças no processo social que nem sempre acontecem de forma natural e tranqüila. Diante da impossibilidade de mudança favorável e sem possibilidades objetivas de vitória, os movimentos acabam conhecendo uma dupla derrota: a primeira delas circunstanciada na não concretização do ideal de uma nova terra de abundância; e a segunda presente no combate físico que sofre pelas forças de dominação. Tragédia dupla! (ROSSI, 2002, p. 37).

A impossibilidade de uma saída da dissonância social leva a outras produções de escape. Trata-se de uma dinâmica constante no estabelecimento do homem como cultura. Sempre diante de um impasse surgem novas possibilidades. Ou seja, o ser humano conquistou a capacidade de transcendência, de construir a

‘verdade’, sobre seu Mundo. Podemos relacionar esta noção com o texto de J. C. Avelino (2007, p. 56), ao falar de Ícaro:

Mas a verdade não pode ser tomada de assalto, repentinamente e nem a transcendência pode ser alcançada com um salto. A verdade é uma conquista em que a cada momento há de se resgatar a verdade anterior, integrando a verdade atual, o que cria condições para se visar uma verdade maior mais adiante, numa síntese que não cessa. Esse é o fluxo da transcendência (SILVA, 2007, p. 56).

Tal ‘verdade’ – construção de um Mundo significativo – não se refere a uma construção puramente planejada, arquitetada, construído apenas intelectual, mas de emergência de um sentido, em que em casos de necessidade extrema, até a morte inevitável ganha novo significado. Se não fosse assim, o Movimento de Jesus teria sucumbido logo depois da pregação contra as injustiças no Templo de Jerusalém. Sabe-se que tais diferenças sociais continuaram, e, mesmo com a destruição do lugar de culto, as forças romanas mantiveram seu domínio sobre a região. A provável vitória vista pela “multidão maravilhada”, na ação carismática de Jesus, não ocorreu. O que aconteceu, e isso será discutido mais adiante, foi sempre um recomeço em novas releituras dos acontecimentos. Em todas elas parece que a figura carismática de Jesus vai se adaptando às novas necessidades do Movimento, principalmente depois de seu assassinato pelo Império Romano, associado com os líderes religiosos da época.

Na relação entre messianismo e cruz, uma coisa deve ficar clara: a trama mitológica existente no Movimento de Jesus. Como foi dito, os elementos simbólicos aqui analisados não estão separados nesse grupo messiânico. Existem relações estreitas entre messianismo, cruz e as mitologias anteriores. Essas nascem das necessidades culturais de uma desintegração social. Diz Rossi:

Na verdade, quando uma sociedade ou ainda determinado grupo étnico apresenta os elementos a seguir, há grandes possibilidades de que surja um movimento messiânico: a) o grupo encontra-se brutalmente desintegrado nos aspectos que envolvem seu cotidiano, tais como: economia, política, alimentação; b) quando esse desequilíbrio assume ares de frustração e de ameaça; c) quando dispõe de uma mitologia apropriada que permite transformar o desespero em esperança; e, por fim, d) quando a atenção do grupo volta para uma personalidade carismática que canaliza a desordem da carência social para uma resposta de abundância social (ROSSI, 2002, p. 38).

Não há dúvidas que ao tratar do significado da cruz no Movimento de Jesus o messianismo deve ser levado em conta, pois é justamente a frustração total dessa esperança que fará surgir outra espécie de messianismo. Ou seja, existiu nesse grupo uma grande modificação das concepções de superação do desespero. O novo messianismo que será agregado ao símbolo da cruz após a morte do carismático, difere substancialmente da concepção inicial no movimento. Entretanto, a nova concepção messiânica carregou consigo, e por isso a possibilidade de releitura, maior parte da mitologia anterior da libertação. Ele é diferente na direção de releitura que toma, mas não nos caminhos simbólicos que a mitologia anterior proporcionou.

O messianismo estenderá mais tarde a todos os seus seguidores as suas próprias qualidades, tornando-os imbatíveis na luta e dando-lhes o poder da ressurreição... Portanto, um dos axiomas definidores do Messias é: o humano perfeito = divino... símbolo de todas as contradições: o máximo do sofrimento humano, o isolamento que marca a experiência social da marginalização, condição extrema de desordem que evoca a necessidade de reparação do universo. O messias, homem-deus e deus-homem, anuncia a unidade, o fim de todas as contradições (MOURÃO *apud* ROSSI, 2002, p. 47).

Essa descrição do messias apresentada por Mourão é adequada para a realização desta pesquisa. Ao abordar sobre o messias como aquele que estende seus 'poderes' a seus seguidores, entendemos que as leituras feitas após a morte do carismático juntam necessidade e ao mesmo tempo frustração total de sua realização. Para ocorrer a transcendência dessa condição somente um forte fator pode surgir. O simbolismo da Cruz vai agregar em si a frustração total do messianismo (um reino agora ou um rei político) e ao mesmo tempo possibilitada o aparecimento de um novo significado. Para suportar tamanha dor e desespero, o reconhecimento de uma divindade que suporta toda forma de necessidade foi a saída encontrada. Essa nova forma de messias gerou uma mitologia forte. Podemos dizer que foi uma das melhores e maiores forma de re-significação encontrada no judaísmo. Com base nas mitologias de sua cultura surgiu um acréscimo: o reconhecimento de um homem-deus. Todas as simbolizações agora são capazes de acontecer. Podemos dizer que se repetiu o ato cosmogônico em que o Mundo novamente foi construído, passando a existir para sempre uma saída na releitura do novo messias que venceu a Cruz pela ressurreição. Aquele grupo reconheceu na morte de Jesus a divindade.



A nova interpretação do messianismo começou a passar a todos os membros do grupo. Entretanto, nem todos foram capazes de reler os acontecimentos. Somente o grupo de amigos mais próximos de Jesus obteve 'sucesso simbólico'. Somente a ligação cognitivo-afetiva pode favorecer o reconhecimento de uma manifestação divina. Os demais, que não esperavam a vinda de um reino político, nem a eliminação do invasor, não suportaram a dissonância total causada pela morte do carismático. Mas tal atitude não foi novidade. Nos movimentos messiânicos da época quando o líder era morto pelo império o grupo se desfazia. Somente com o suporte da mitologia presente na literatura sagrada de parte daquele grupo foi possível promover uma reviravolta na concepção de messias, e a Cruz ganhou um novo significado. De elemento de suplício passou a ser elemento também messiânico, pois liberta de desestruturação cultural e assim, da própria perda da identidade.

O símbolo do messianismo consegue imantar significado e isso somente foi possível devido à tensão que existia. Os conflitos sociais formaram a base motora para a emergência de símbolo. Em outras palavras, os conflitos provocaram o medo da perda da identidade cultural. A fenda da não-identidade novamente se abriu. O perigo de morte, a desestruturação familiar etc. potencializou a busca de saídas. O que seria a tensão nessa busca a não ser o sagrado? É justamente ele, como tensão, que ameaçava esse grupo. Ser aniquilado pela indiferenciação significaria perder a identidade. O domínio do Império Romano gerou uma tensão assustadora e isso possibilitou a releitura da literatura (escrita e da tradição oral) da imagem de um tempo messiânico e de um messias. Era preciso cosmoficar o mundo novamente, construir de novo um Mundo. O ambiente em volta tendia a ficar profano, des-sacralizado.

Logo, para o povo dominado, havia o território conhecido, aquele que foi cosmoficado e o outro, o desconhecido, o romano. O primeiro é nosso "mundo", o Cosmo; o restante já não é um Cosmo, mas uma espécie de outro "mundo", um espaço estrangeiro, caótico, povoados de espectros, demônios, "estranhos" (ELIADE, 2008, p. 32). Perante a opressão, invasão de um mundo desconhecido, existiu a necessidade de refundar o espaço habitável. E a maneira mais comum foi a via religiosa, pois estes sistemas simbólicos carregavam em si as mitologias potencializadoras de significado.

A experiência de angústia sofrida por aquele grupo de pessoas requeria um sistema simbólico capaz de configurar sentido. Assim como em momentos de conflitos a nossa reação é utilizar o que temos em mãos, da mesma forma também se deu no Movimento de Jesus que lançou mão de sua interpretação da realidade, auxiliado por um líder carismático, sendo capaz de reconstruir a organização e significado. A linguagem religiosa teve “a finalidade evidente de substituir a experiência imediata por um grupo adequado de símbolos” (JUNG, 1999, p.48).

No momento do conflito intenso, onde predominou a angústia, em que se produzia uma saída simbólica, o que ocorria era aquela força originária que chamamos nesta pesquisa de sagrado. Aqueles aspectos da indiferenciação ameaçavam profundamente o grupo. O símbolo do messianismo, que já estava presente na mitologia, ganhou força e foi reconhecido pelo grupo como sagrado simbolizado. A partir desse momento a tensão foi diminuída e a tendência foi abrir-se novamente para uma releitura dessa figura. O que era tensão, sagrado dinâmico e indiferenciado, tornou-se sagrado simbolizado, retido e delimitado. Claro que isso, como se vê nesta pesquisa, não é de uma vez por todas, mas suficientemente necessário em cada momento histórico. E aqui vemos o porquê da releitura do messias no Movimento de Jesus: foram as necessidades que deram o contorno a tal figura simbólica.

## 4.2 O PÃO

Quando se pensa em dominação de um povo por outro, como aconteceu na Palestina, na época de Jesus, vem em mente outro elemento que deve ser discutido, pois é de fundamental importância, para entender o simbolismo na Cruz, no Movimento de Jesus: é a alimentação; mas especificadamente o pão, pois, devido aos recursos naturais desenvolvidos por aquela cultura, esse elemento agregou uma gama de significados. Entretanto, devemos considerar outras características da alimentação até adentrarmos na análise especificadamente do pão.

Uma das grandes preocupações humanas desde o surgimento do homem foi a busca por alimento. Comer é sobreviver. Apenas o vislumbre da possibilidade de escassez alimentar já causa ansiedade e desestruturação social. Não ter comida leva o ser humano à barbárie animal, pois vemos na história da sociedade que em estados extremos as atitudes são igualmente extremas. O homem sem alimento não

constrói cultura. Vive a partir dos seus instintos. Se a única preocupação passa a ser a alimentação teremos a lei da sobrevivência. Aqui, no caso extremo, já não existem relações simbólicas e sim instintivas.

Podemos assim, ligar essa necessidade básica do homem ao elemento visto anteriormente: o messianismo.

A privação (carência ou necessidade) seria, portanto um elemento que, somado à desestruturação do eixo de equilíbrio de determinado grupo social, se constituiria num dos mais essenciais fatores para o surgimento do messianismo (ROSSI, 2002, p. 42).

Logo, vê-se a estreita ligação que esses elementos culturais têm entre si. Precisamos ao menos fazer uma breve visualização dessa trama simbólica. O Messianismo, como o simbolismo do pão, são coagulações das necessidades culturais de vários grupos, na época do Movimento de Jesus. Desta forma, o messianismo desse período está estritamente relacionado com as questões sociais. Busca de libertação da dominação romana. Conquistar a liberdade é ter terra, livrar-se de impostos que exploram e deixam na miséria os donos originais do lugar e isso tudo levava à fome. Se junta a isso, acontecimentos climáticos, como a seca. O medo da perda da terra e a possibilidade de não ter o que comer, é um das engrenagens das revoltas e propostas de revolução.

Era a Galiléia a região que mais favorecia o crescimento de grupos radicais anti-romanos, dado o fato de estar localizada ao norte a classe camponesa, vítima de altas taxas e impostos. Esse fator acabou influenciado a erupção de constantes levantes, distúrbios e protestos sociais com graves conseqüências para toda a nação. O primeiro século da era cristã testemunha um quadro caótico nesse sentido (SCARDELAI, 1998, p. 25).

Pode-se concluir que o perigo da perda da terra entre os camponeses, seja ela parcial ou total (pelos tributos estabelecidos pelo Império), era intensificado à medida que muitos de seus conhecidos e familiares iam perdendo o direito à terra e/ou se tornando escravos. Criava-se um medo intenso, pois o resultado era a fome.

Lembremos que a região da Galiléia era composta por camponeses. E como vimos uma das principais produções agrícolas era o trigo. Esse há séculos fazia parte da constituição das relações tribais e assim da constituição da cultura e nela a família, os valores, os símbolos e a própria identidade. Além disso, a preocupação com a alimentação sempre esteve presente nas celebrações religiosas, aparecendo

significativamente nos textos sagrados reconhecido pelo povo. Rer as antigas histórias sagradas era atualizar a própria identidade.

O pão representava toda uma configuração de valores. As histórias antigas, a religião, a bondade de Deus, a independência, a posse da terra, a prosperidade, a descendência, e o retorno ao próprio Deus, era uma forma de manutenção da cultura. Para isso, a posse da terra era de fundamental importância. A tradição religiosa estava permeada dessa idéia. Era uma 'terra prometida'. Um mundo cosmificado, possível de habitação. Nesse mundo estava a possibilidade de moradia, a criação da família, a manutenção de uma tradição que era assegurada pelos antepassados. Ser ameaçado de 'despejo' por um invasor era um castigo divino. As idéias de um tempo de tribulação e outro de libertação percorriam os fundamentos dessa cultura. O texto bíblico da vocação de Moisés diz:

Deus falou a Moisés e lhe disse: "Eu sou lahweh. Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como El Shadai; mas pelo meu nome, lahweh, não lhes fui conhecido. Também estabeleci a minha aliança com eles, para dar-lhes a terra de Canaã, a terra em que residiam como estrangeiros. E ouvi o gemido dos filhos de Israel, aos quais os egípcios escravizaram, e me lembrei da minha aliança. Portanto, dirás aos filhos de Israel: Eu sou lahweh, e vos farei sair de debaixo das cargas do Egito, vos libertarei da sua escravidão e vos resgatarei com mão estendida e com grandes julgamentos. Tomar-vos-ei por meu povo, e serei o vosso Deus. E vós sabereis que eu sou lahweh, o vosso Deus, que vos fiz sair de sob as cargas do Egito. Depois eu vos farei entrar na terra que jurei com a mão estendida dar a Abraão, a Isaac e a Jacó; e vo-la darei como possessão: eu sou lahweh (Ex 6, 2-8).

Toda essa narrativa percorreu a história da mitologia judaica. A opressão de Roma fez com que os habitantes da região resgatassem em seus fundamentos as mitologias de um novo tempo. Ser libertado é ter onde morar, terra, família e comida. A bênção de Deus se manifesta em uma terra fértil.

lahweh disse: "Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-los da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus (Ex 3, 7-10).

A linguagem sagrada que se constituiu na história daquele povo da Palestina surgiu por suas necessidades de se estabelecer como cultura. E foi continuamente reeditada, com alguns contornos específicos de cada tempo e de cada grupo à

medida que sucediam os impérios invasores. Chegou assim ao tempo do Movimento de Jesus. Os textos de promessas e libertação eram um dos motivadores de formação de grupos revoltosos e messiânicos. As celebrações da páscoa relembavam a libertação do povo, das mãos dos egípcios e, ao mesmo tempo, motivavam as novas tentativas de libertação. “Assim, essa redescoberta do passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizado por conflito, contestações e uma possível crise” (SILVA, 2009b, p. 12).

Logo, a terra, lugar da casa, da família, era central para os camponeses. Ser ameaçado era ver a própria identidade cultural desmoronar. Perder-se ‘culturalmente’ devia ser o maior terror nesses momentos. As referências já estabelecidas em uma cultura tendem a se manter. Na iminência de uma possível destruição, os valores daquela cultura vão se configurando em símbolos. A terra que produz o alimento, ganha significado. E sendo o pão um alimento diário, ele é ainda mais concretude desse símbolo de pertença. A comida é um forte agregador de sentido, pois ela é cotidiana, diferente da terra, que deve ser cultivada para produzir. A necessidade do pão é praticamente imediata, e a da terra vem após tal carência. Quando ocorria uma crise a primeira coisa que faltava era o pão, o alimento diário, e quando a terra era tirada o pão ganhava preocupação por pertencer às necessidades básicas do ser humano. Diz Rossi:

Uma das preocupações essenciais de uma sociedade camponesa é a alimentação. Em jogo está a produção de alimentos e a própria sobrevivência. Portanto, a questão fundamental, que está por trás, é exatamente o problema da terra, ou melhor, o do acesso a terra” (ROSSI, 2002, p. 139).

Diríamos ‘fundamental’, pois é onde se tira a sobrevivência, mas secundária quando se olha pelo prisma da necessidade. A primeira é a própria comida: o pão. Mas qual relação poderíamos fazer entre pão/alimentação e a Cruz, no Movimento de Jesus? Talvez uma das respostas esteja na proposta efetivada pelo carismático Jesus. A total frustração dessa possibilidade e depois a releitura: a comensalidade.

A comensalidade extrapolava a caridade das coletas ou as doações recebidas de porta em porta. Tinha ver com a partilha justa de alimento como base material da vida pertencente a Deus. A itinerância e a comensalidade eram forjadas ao mesmo tempo no âmbito da sociedade rural. Os discípulos queriam restaurar, de baixo para cima, essa sociedade,

fraturada pela romanização, urbanização e comercialização de Herodes. Esse esforço fazia parte do Reino de Deus, em confronto com o estreito domínio de Antipas no âmbito maior do império de César (CROSSAN; REED, 2007, 161).

A proposta de Jesus era a relação fraterna entre os indivíduos. Não se precisava comprar, pagar, negociar. Era uma relação de iguais, partilha entre os membros do grupo. Uma novidade assim, somente poderia atrair os que tinham perdido tudo para o governo ou estavam ameaçados de perda. A novidade era a força que vinha da figura do carismático (dada pelo grupo). Existia uma necessidade de estabilidade de toda uma tradição anterior – relação tribal. Para os que estavam no desespero, a proposta de Jesus não era nova, pois ela existia com os demais movimentos de revolução. Entretanto, a partir de Jesus, se conseguiu ligar a linguagem religiosa com a necessidade existente. O poder agregador da religião, com seu sistema simbólico, foi decisivo na formação desse grupo. Assim podemos concordar com Roque Laraia:

O homem é resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações. Estas não são, pois produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade (LARAIA, 2007, p. 45).

A alimentação, e aqui o pão como configuração significativa para esse grupo em análise, diz muito sobre sua cultura. Ela remete à formação social e individual. Dizer pão, reler as celebrações que remetia ao *manã* do deserto, ao alimento dado por Deus, a libertação da escravidão, é retomar a memória viva que possibilitava a construção da identidade. Neste sentido, o pão é pedaço cultural da identidade. Ele falava daquilo que era o povo de Israel.

Aquilo que comemos pode nos dizer muito sobre quem somos e sobre a cultura na qual vivemos. A comida é um meio pelo qual as pessoas podem fazer afirmações sobre si próprias. Ela também pode sugerir mudanças ao longo do tempo bem como entre culturas (SILVA, 2009b, p. 43).

Devemos ainda levar em consideração outros fatores significativos que estão ligados ao simbolismo do Pão para aquele povo.

No centro da casa está a mesa, a partilha do pão, como símbolo das novas relações econômicas, sociais e políticas (Cf. Mc 6,34-44; 8,1-10). O espaço messiânico só é comparável a banquete de casamento (Cf. Mc 2,15-20; Jo

2,1-12). Aí toda a gente tem lugar, pois o critério básico são as necessidades humanas a serem satisfeitas (Cf. Mc 2,23-28). Nada em comum com o banquete de Herodes, onde magnatas “comem a carne do povo” (Cf. Mq 3,3) e decidem a morte de seus defensores (Cf. Mc 7,28; 8,1-10) (SOARES; JUNIOR, 2002, p. 23-4).

A nova proposta que foi apresentada por Jesus sobre a partilha fraterna da alimentação é messiânica, pois anunciava uma forma de vida comunitária diferente daquela proposta do Império e por grande parte dos líderes da religião judaica. A casa e a mesa estão diretamente relacionadas ao Pão. E esse toma novos significados, não somente de valor material, mas afetivo. Sentar juntos, comunicar (comungar das mesmas idéias) é construir a própria identidade. Ter isso ameaçado desestabiliza o Mundo construído. A trama de relações é imensa. O que fazemos aqui é um recorte que serve para avaliar mais objetivamente a construção simbólica do Mundo no Movimento de Jesus. Entretanto não podemos deixar de lembrar sempre que os elementos valorativos de uma cultura se imbricam. Assim como o Pão agrega diversos valores, a casa também vai além de simples paredes:

É bom lembrar-se de que a casa, na Antiguidade, não é apenas lugar de moradia e de consumo. É, antes, a unidade básica da economia e das relações sociais de produção. Junto a ela está a roça e a criação de animais, e nela se fabricam os produtos básicos da sobrevivência: o pão, o queijo, a vestimenta, o calçado, e até instrumentos de trabalho (SOARES; JUNIOR, 2002, p. 23-4).

Percebemos que as relações sociais são de fundamental importância para a construção da cultura. Lembremos das teorias de J. C. Avelino da Silva. Primeiro o homem saiu de seu constrangimento natural e depois passou para o reconhecimento do outro, quando sobreveio o constrangimento social (SILVA, 2009, p. 162). Ao reconhecer o outro, o homem iniciou a construção de sua própria individualidade. Logo, precisa do outro para se estabelecer. A comensalidade é uma forma de relação produtora de identidade. Estar sentados em uma única mesa é dialogar com esse outro diferente. E quando se dialoga mais diferente o outro vai se tornando e mais se busca a própria identidade. Deve ser por isso que a divinização do outro passou a ser fonte de transcendência para o homem.

A partir das relações, e aqui em diversos níveis, o ser humano reconheceu a divindade. E, no caso do Movimento de Jesus, se fez isso por aquela intensa necessidade de se manter organizado em seu ‘Mundo’. Reconhecer como divinas essas relações foi um modo simbólico de construção do Cosmo do grupo.

Logo, a alimentação/Pão/partilha, por ser uma necessidade básica humana (cultural) para esse grupo, pode ser relacionada à própria identidade. Lembremos da análise da psicanálise desse fator na constituição da identidade do bebê. Não se trata somente do alimento material, mas também da relação que a criança mantém com a mãe. Está envolvido o afeto e a aceitação da mãe ao recém nascido e tal relação vai ajudar a configurar uma identidade a esse novo indivíduo.

A partir dessa leitura, observamos a importância da alimentação para a constituição do indivíduo desse período. E não se trata somente de uma constituição, de um único indivíduo, como também do grupo, da cultura a que ele pertence. Comer é se formar, colocar para dentro a cultura, se fazer cultura. Nela está envolvido o afeto a conectividade, tudo a partir das relações que são formadas.

O alimento está assim na raiz da constituição da identidade. É necessário levar esse elemento na avaliação das culturas. Em nosso caso, apenas a análise do simbolismo da Cruz no movimento de Jesus, é insuficiente. Somente se fará mais completa ao relacionar com a importância da alimentação para aquele povo. Sabemos que esta afirmação não é validade somente para os Judeus no tempo de Jesus, mas se trata de algo importante para todas as sociedades. Entretanto, nessa cultura específica o simbolismo, a concretização da alimentação, se configurou de forma significativa no Pão. O trabalho, a casa, a família, a religião, parece estar rodeando esse elemento. Mas isso é uma conclusão lógica, já que a necessidade mais básica, fazendo parte do instinto de sobrevivência, é a alimentação.

Concluindo nossa discussão sobre a importância da alimentação, relacionamos esse elemento à Cruz. Tanto um como o outro carrega em si um tragicidade para aquele grupo. A perda das relações fraterno-tribais podia levar à fome e assim, à escravidão e à morte. A Cruz também possuía esse significado de morte. Logo, são dois fatores desagregadores e ao mesmo tempo agregadores de sentido. No primeiro momento fome e cruz levava ao esfacelamento do grupo e depois, os mesmos elementos são eleitos como símbolos para evitar aquilo que eles anunciavam. Isso parece ser uma constituinte simbólica humana desde a pré-história. A natureza causava medo ao homem, então o homem a divinizou. Depois, o outro causou assombro, se constituíram os deuses antropomórficos. Isto que poderíamos chamar de uma bela artimanha do simbolismo: do veneno se tira a cura.

O que podemos concluir então? Que temos situações diferentes de acordo com cada momento específico no Movimento de Jesus. Primeiramente existia uma



necessidade alimentar – e aqui queremos dizer não somente de pão como material, mas também de uma ‘fome de identidade’ – que ansiava por um líder (pessoa ou grupo) que agregasse e configurasse essas necessidades. Depois temos a formação dessa esperança, principalmente com a linguagem religiosa. O sonho de libertação estava mesclado com a libertação política e vitoriosa sobre o Império. E isso foi frustrado com o assassinato de Jesus. Depois de sua morte, o Pão/alimentação, vai aos pouco tomando nova leitura. A proposta de igualdade de partilha e comensalidade passou a um novo patamar de interpretação. Partilhando o alimento – pão, afeto, comensalidade etc. – Jesus se faz presente novamente. Logo, os discípulos após a morte do carismático, vêem no comportamento da partilha a ressurreição de Jesus. Ele pode sempre de novo ser acessado pela partilha no grupo. A comensalidade depois da morte de Jesus faz sua vida reflorescer/ressuscitar. Não se trata de um reavivamento do corpo material, mas de uma re-simbolização, nascimento de uma nova ‘esperança’ – uma linguagem capaz de tornar o Mundo plausível.

A cruz, que representava o fracasso total da comensalidade proposta por Jesus, foi justamente o marco de uma nova leitura da morte. O Pão/alimento foi relido, possibilitando a identidade daquele grupo. Mas isso se deu depois de uma grande frustração. Quando se viu que a proposta da igualdade morreu na Cruz a única saída simbólica foi reler os acontecimentos.

### 4.3 A CRUZ

Chegamos a nosso elemento principal de análise: o simbolismo da Cruz no Movimento de Jesus. Podemos considerar a Cruz em dois momentos para os seguidores do carismático. No primeiro, antes e na crucificação de Jesus, ela era sinal de desestruturação e depois, em um segundo momento, passa a ser agregadora de sentido.

A Cruz era usada como elemento de suplício para os contraventores de Roma e/ou força do governo local. Nela eram também colocados assassinos e ladrões. Como a religião praticada estava muito ligada ao governo romano e local, a Cruz ganhou ainda mais sinal de desrespeito ao Império e à própria religião, pois esta estava ligada aos líderes do Templo e defendia seus interesses. Quem era crucificado somente podia ser pessoa não grata. Imaginemos isso quando um dito

‘rei’ foi pregado em uma cruz como malfeitor. A tendência era a rejeição imediata mesmo dentro de muitos de seus seguidores.

Quando Pedro estava embaixo, no pátio, chegou uma das criadas do Sumo sacerdote. E, vendo a Pedro que se aquecia, fitou-o e disse: “Também tu estava com Jesus Nazareno”. Ele, porém, negou, dizendo: “Não sei nem compreendo o que dizes”. E foi para fora, para o pátio anterior. E o galo cantou. E a criada, vendo-o, começou de novo a dizer aos presentes: “Este é um deles!” ele negou de novo! Pouco depois, os presentes novamente disseram a Pedro: “De fato, és um deles, pois és Galileu”. Ele, porém, começou a maldizer e a jurar: “Não conheço esse homem de quem falais!” (Mc 14,66-71).

A imagem que existia na Palestina e no Império Romano de um reino ou rei em maior parte era a do poder, da glória e jamais se poderia aceitar um rei fraco e morto em uma Cruz. Entretanto, também havia aquela idéia das tribos onde as relações eram da subsistência. Então, podemos dizer de forma geral, que existia na época de Jesus dois tipos de reinos que se contrapunham no substrato daquela cultura: um reino que vinha das concepções tribais dos camponeses e outro, dominante, que vinha dos grandes impérios. E toda essa concepção existia de longa data.

Nem Herodes, o Grande, e Herodes Antipas, de um lado, ou João Batista e Jesus, do outro, imaginaram, proclamaram e construíram seus diferentes reinos do nada sem a inspiração de tipos e modelos antigos. Aqui, como exemplo tomado ao acaso, temos um choque paradigmático entre dois tipos de reinos, originado cerca de um milênio e meio antes da era cristã (CROSSAN; REED, 2007, p. 95).

Como a concepção de ‘reino’ e ‘rei’, na época de Jesus, era predominantemente a do Império Romano, um rei que fosse crucificado, somente podia ser um fracassado. As humilhações e escárnio sobre Jesus e seus seguidores foram acentuadas, por isso a ironia que se fez quando o líder do grupo não apresentou reação de ‘rei’ ao ser preso.

Os soldados o levaram [Jesus] ao interior do palácio, isto é, do Pretório, e convocaram toda a corte. Em seguida, vestiram-no de púrpura e tecendo uma coroa de espinhos, lha impuseram. E começaram a saudá-lo: “Salve, rei dos Judeus!” E batiam-lhe na cabeça com um caniço. Cuspiam nele e, de joelhos, o adoravam. Depois de caçoarem dele, despiram-lhe a púrpura e tornaram a vesti-lo com as suas próprias vestes (Mc 15,16-19).

Na concepção da maioria de seus seguidores e muito mais da população em geral, um rei devia ser poderoso e ter sua legião para protegê-lo e isso não aconteceu. A dominação romana continuou após o assassinato de Jesus. Logo, temos várias visões de Jesus. O grupo de seguidores que, antes da crucificação permaneceu unido ao líder, via a possibilidade da implantação de um reino político, ao modelo de uma 'monarquia davídica' e depois da frustração das expectativas, a dispersão do grupo e a re-significação do Messias e da Cruz.

São duas, portanto, as visões e significados que dois grupos têm quando olham para Jesus – ainda que os dois grupos sejam de tradição judaica. O primeiro deles não consegue enxergar em Jesus o messias esperado. Afinal, os tributos e impostos continuam a ser cobrados e o Império Romano ainda se encontra em pé. O fracasso da missão de Jesus pode ser avaliado através da situação sociopolítica, que se manteve praticamente inalterada, permanecendo os judeus sob o jugo das forças de ocupação de Roma, através, do pagamento de taxas e impostos. Nesse sentido, messias é sinônimo de vitória e de libertação. O selo que autentica a ação do messias seria justamente a marca da libertação. Já o segundo grupo – aquele formado pelos discípulos ainda que também judeus e criados conforme a tradição judaica – percebe Jesus como o messias. A diferença é fundamental, pois falamos de grupos com a mesma raiz socioreligiosa, mas que chegam a resultados completamente diferentes (ROSSI, 2002, p. 144).

Como vimos, temos dois momentos na leitura da Cruz no Movimento de Jesus. No primeiro, ela era sinal de desestruturação e no segundo, agregadora de sentido. E é aqui que nossa análise se foca nesse momento, a Cruz que 'deixa' de ser sinal de desestruturação para o grupo tornando-se um elemento agregador de sentido. Entretanto, para compreendermos isso não podemos deixar de fora o entendimento anterior, onde a Cruz também foi sinal de derrota total. O símbolo somente vem em socorro da fenda aberta pela frustração que tende a se apresentar.

Quando alguma situação ameaça a identidade tanto do grupo como do indivíduo a re-simbolização ocorre. Percebemos isso claramente no Movimento de Jesus com a morte humilhante do líder. "Pela função simbólica e por meio do simbolismo, a angústia da morte pode ser neutralizada ou re-significada positivamente em outras dimensões, restabelecendo, desse modo, um equilíbrio vital para existência humana" (RUIZ, 2004, p. 145). Mas por que isso ocorre somente com a ameaça de uma grande frustração?

Toda vez que a morte ameaça – seja ela física ou simbólica, pois tanto uma como a outra causam extrema angústia existencial – vem ao ser humano a

tendência daquela indiferenciação primeira, quando homem e natureza era uma só unidade. Ali não existia identidade, e assim, nem cultura. A fenda aberta por essa sensação, pois é composta também de reações fisiológicas (medo, angústia etc), leva à ação simbolizadora, à reconstrução do Mundo ameaçado. Implantar o Cosmo onde o Caos ameaça. Tal atitude simbólica é característica humana desde sua fundação. Os sistemas simbólicos de uma concepção religiosa, e aqui do mundo judaico, parecem ser os instrumentos usados para sair da situação ‘desconfortável’ na qual vivia o grupo de Jesus. O sagrado, conforme entendido nesta pesquisa, é essa força ameaçadora, indistinta, que nasceu junto com a cultura, resultante da diferenciação. A ameaça surge sempre de novo quando igualdade e diferenciação total tendem a se apresentar. O sagrado é ambivalente e gera ambigüidade. Ao mesmo tempo em que se busca não perder o contato com ele se constrói símbolos capazes de barrar sua emersão.

Na re-significação da Cruz vão aparecendo uma série de fatores para se atingir uma nova leitura. Existia uma memória do povo em relação ao messias e à cruz como também à opressão sofrida há séculos vindas dos impérios. Existia um ‘terreno fértil’ para que se buscassem as histórias antigas para a construção e/ou reconstrução do Cosmo que ameaçava ruir devido ao invasor (Roma). Somente assim, em um ambiente propício ocorre a ‘ressurreição simbólica’: ação cosmoficadora para o mundo.

Vemos então que a frustração com a morte de Jesus foi tamanha que gerou uma instabilidade angustiante, possibilitando assim a emersão de um novo significado. E a Cruz pareceu para esse grupo, o melhor elemento catalisador de sentido.

É a dissonância entre o carisma de Jesus e sua crucifixão. Seu carisma despertara a expectativa de que ele desempenharia um papel decisivo no acontecimento escatológico entre Deus e as pessoas. A crucificação foi o malogro dessas expectativas – aliais, muito mais: ela foi seu desprezo e humilhação conscientes. *Titulus crucis*, exibido pelo supliciado como “rei dos judeus”, continha a lição de que, com o crucificado, todas as esperanças de um libertador de Israel deviam ser crucificadas com ele. A fim de superar essa experiência de dissonância, o crucificado teria de atingir uma categoria e um valor ainda mais elevado do que aqueles que lhe foram atribuídos originalmente. Mediante a superação da morte, ele mostrou-se definitivamente mais poderoso do que seus juizes e algozes (THEISSEN, 2009, p. 68-9).

Gerd Theissen (2009) faz uma análise significativa da dualidade entre o carisma apresentado por Jesus e sua crucificação. A proposta que o carismático fez morre com ele na cruz. A esperança de um novo tempo é eliminada. Conclusão óbvia para os seus seguidores: não existia mais saída. Frustração, tristeza, certeza da derrota. A identidade do grupo e dos camponeses estava ameaçada. Na situação extrema da falta de esperança ocorre a mudança. Algo aconteceu nos discípulos.

Os teólogos mais tradicionais como também Gerd Theissen (2009), vão dizer que os discípulos viram Jesus ressuscitado. Ele apareceu para eles depois de sua morte. A nós não cabe concordar ou discordar, mas partimos de outra investigação – Ciências da Religião. Para nós ocorreu sim uma ressurreição, mais foi simbólica. E quando dizemos simbólica, não estamos falando de uma construção meramente racional, como se os discípulos quisessem se enganar. Ocorreu em nível cognitivo-emocional e depois automaticamente partilhado (socialmente) uma transformação. O grupo conseguiu se configurar e produzir uma nova leitura sobre o mundo – dizemos releitura. Fundaram o Mundo novamente e agora podiam viver nele. E toda fundação inicialmente se apresenta fortemente carismática. Vão passando a mensagem a outras pessoas e como havia um ‘terreno fértil’ para isso, ocorre a ressurreição simbólica também para os novos seguidores de Jesus. O carismático foi reconhecido como divindade (sagrado simbolizado, contido).

Em outras palavras, como dissemos no primeiro capítulo, o sagrado ameaçou com sua indiferenciação. Mas que ameaça era essa? O medo da morte real ou simbólica. Perder o Mundo construído. A própria identidade como grupo social e como pessoa. Somente um forte símbolo poderia vir ao socorro e como dizemos nessa pesquisa, ele surgiu daquilo que mais se temia: a própria morte representada na Cruz.

Umberto Galimberti (2003, p. 19), ao se referir ao sagrado na cultura hebraica diz que o bem e o mal se fundem e se misturam nessa realidade, como sempre aconteceu. Ou seja, o sagrado é ambivalente e essa ambivalência se mostra claramente no sagrado simbolizado pelo homem crucificado. Violência e morte mudada em símbolo de vida para o grupo. Semelhantemente no aparecimento do homem – quando ele emerge do mundo animal – se deu esse processo. Aquele ser humano primitivo ficou assustado e reconheceu naquilo que não entendia o divino.

Toda essa nova leitura dos símbolos no Movimento de Jesus não acontece de repente. Existia como dissemos um terreno fértil. Gerd Theissen (2009), em seu livro “*A religião dos Primeiros Cristãos*”, afirma que havia uma:

[...] latente prontidão do sistema religioso de sinais para adaptar tais experiências de dissonância num sentido determinado. Nossa tese é: a exaltação de Jesus ao status divino só podia, portanto, provocar uma redução cognitiva da dissonância porque ela correspondia a uma dinâmica contida no monoteísmo judaico. No séc. VI a.C., a fé no um só e único Deus foi forjada pela superação de uma experiência análoga: a elevação de lahweh à condição de um só e único Deus foi igualmente a superação de uma crise como a elevação de Jesus à categoria singular divina (THEISSEN, 2009, p. 69).

Aqui se toma o cuidado de esclarecer que Gerd Theissen é um teólogo. Suas exposições são significativas para nosso trabalho, mas como teólogo cristão passa da análise cultural-sociológica para a teologia confessional. Mas isso não invalida sua contribuição. O que se tem que assegurar nessa pesquisa é o foco que ela se propôs. Lembra-se então, que desde a pré-história, como foi visto no início dessa pesquisa, o ser humano lança mão de novos construtos simbólicos para compreensão da realidade. E sempre conseguiu se reestruturar novamente perante conflitos culturais, sociais, naturais etc. Logo, a superação/aceitação do sofrimento que viveram os seguidores de Jesus após sua crucifixão, somente poderia gerar uma emersão de uma nova saída. Chamamos ‘emersão’ para se distinguir de uma construção proposital, como se poderia pensar. Ontologicamente, o ser humano é dotado da condição simbólica. Em casos de necessidade, o comportamento simbólico se manifesta dando equilíbrio cultural, refundando a cultura e assim a identidade.

Em geral, a investigação aqui realizada procura entender o poder da construção simbólica humana do Mundo. A partir dessa construção simbólica observou-se na história da humanidade que o ser humano é possuidor da transcendência, superando sempre de novo as situações limites, pela agregação de novos sentidos.

Lembremos que, quando o ser humano iniciou seu processo de diferenciação da natureza e olhou para ela, reconheceu o diferente. Isso causou tensão e angústia. Para lidar com este novo estado de sua evolução teve que ‘dialogar’ com esse Outro que se apresentou. Então passou a reconhecer – simbolizar – o sagrado. Como vimos no processo de hominização, deificou elementos da natureza e depois

na individuação, se constrangeu perante seu semelhante. E tudo isso sempre se apresentou em crises profundas. Semelhantemente, todas as vezes que ocorre uma crise de pertença a esse Mundo – o construído – aquela instabilidade tende a se apresentar. Nas várias culturas, ao longo de nossa história, isso vem se repetindo. E não foi diferente no Movimento de Jesus. O que se apresenta como diferente aqui, são os elementos elegidos, e estes surgiram a partir das necessidades mais urgentes. Dessa maneira, a Cruz proporcionou a ressurreição, como a natureza no período da humanização proporcionou a divinização dos elementos que rodeavam o novo ser humano. Essa é a característica que nos marca como humanos: seres simbólicos.

Lembremos ainda que a identidade humana, inicialmente como espécie e depois como indivíduo “é uma aquisição muito recente da natureza e ainda está num estágio ‘experimental’. É frágil, sujeita a ameaças de perigos específicos e facilmente danificável” (JUNG, 2008, p. 23). E tal aquisição que se formou e constantemente se repete é herança do processo de hominização e depende muito da “relação simbólica com as forças sobrenaturais” (SILVA, 2009a, p. 42), pois é simbolizando que o ser humano se funda.

Ao adotar a Cruz como elemento construtor de sentido, o Movimento de Jesus agiu semelhantemente àquela ação do ser humano primitivo. Este foi capaz de adotar instrumentos para lidar com o Outro – natureza – e sair de seu estado instintivo, simbolizando sua relação com o mundo a sua volta. A partir disso ele se tornou cultura e sempre de novo precisa fazer esse trabalho. Assim, sabemos que “A adoção de instrumentos e o aprofundamento de sua relação com a natureza são a base para a passagem do comportamento instintivo para o comportamento cultural” (SILVA, 2009a, p. 48). Tal comportamento é a base para a cultura e o que é esta a não ser um mundo organizado, significativo? A Cruz no Movimento de Jesus pode ser considerada um instrumento (instrumento-símbolo) que interfere na relação com a angústia e sofrimento. Semelhantemente ao ser humano primitivo que fabricou instrumentos para interferir na natureza, as pessoas no grupo de Jesus produziram ‘instrumentos’ para encontrar uma saída que os diferenciasse daquela não identidade (se perder como cultura).

A partir da análise da Cruz, como elemento agregador de sentido, vemos a dependência que o ser humano tem dos símbolos. “O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles

decisivos para sua viabilidade como criatura” (GEERTZ, 1989, p. 114). A construção de um Mundo significativo é decisiva para se constituir como cultura e tal trabalho sempre se apresenta como necessário, ou seja, “O homem, ao possuir uma dotação instintual plástica, tem que construir seu próprio ambiente ou mundo social, que sempre se apresenta com os sintomas da precariedade e da provisoriedade” (MARDONES, 2006, p. 69) e “as construções ou formas simbólicas, numa palavra, a cultura são os instrumentos que o ser humano possui e dos quais se dota para dar sentido e para suturar a ferida aberta na existência e em todas as suas realizações” (MARDONES, 2006, p. 72).

#### 4.4 PORQUE A RESSURREIÇÃO

Gerd Theissen (2009) diz da dissonância cognitiva que a crucificação de Jesus causou em seus seguidores e como se deu a superação dessa profunda crise no Movimento:

A experiência de crise aqui é a crucifixão como desmentido das expectativas ligadas a Jesus. As aparições pascaís permitiram transformar essa derrota numa vitória do exaltado sobre seus juízes e sobre o mundo. O profundo rebaixamento só podia ser equilibrado mediante uma elevação que a tudo superasse. Por meio da elevação do crucificado ao status divino, superou-se a dissonância da cruz (THEISSEN, 2009, p. 70).

Jesus foi considerado pelos seus discípulos um inocente assassinado. Muitos esperavam em Jesus o messias que iria implantar o Reino de Deus (libertação da opressão). Assim, muitos acreditavam que ele estabeleceria um reino político, pois essa era a mitologia subjacente durante séculos de opressão. Todavia, o que aconteceu foi uma ‘decepção’: mataram Jesus de forma humilhante. Logo, o esperado não ocorreu. O opressor ganhou mais uma vez e até mesmo o inocente morreu. Como sair dessa situação de desespero? Os sistemas simbólicos existente parece ser a resposta. Gerd Theissen (2009, p. 71) diz:

[...] somente no interior de um quadro de referência religioso, no qual já exista um “programa” de reinterpretação da derrota em vitória e da extrema humilhação em elevação é que as aparições pascaís podiam tornar-se causa e estímulo para a divinização de Jesus (THEISSEN, 2009, p. 71).

O autor acima deixa transparecer na sua análise a concepção da ressurreição como fato histórico, mas também faz considerações significativas que podem nos



auxiliar a entender o porquê da ressurreição. Assim, apesar de se tratar de um teólogo, suas idéias não perdem o valor para as Ciências da Religião. O autor descreve bem ao afirmar que existia um quadro de referência religioso que proporcionou a reinterpretação. Isso já confirmamos em nossa pesquisa.

Leonardo Boff (1974, p. 21), em sua obra *“A Ressurreição de Cristo: A nossa Ressurreição na Morte”*, ao comentar a teologia de R. Bultmann diz:

Falar em ressurreição não é dizer que aconteceu historicamente algo em Jesus. Mas é dizer que aconteceu historicamente algo nos Apóstolos: a fé de que a morte de Cristo é vida para o homem. Fé na Ressurreição é a forma como se exprime a fé no significado salvífico da morte de Cristo. Nesse sentido a Ressurreição não é um fato histórico que qualquer um pode verificar. O que o historiador pode averiguar é que houve homens que creram e pregaram a ressurreição. Só na fé a ressurreição é um fato (BOFF, 1974, p. 21).

Ou, nas próprias palavras de R. Bultmann: “Dizer Ressurreição é exprimir o significado da cruz.” (BULTMANN *apud* BOFF, 1974, p. 21). A Cruz somente é re-significada a partir do ‘fato’ miraculoso – e aqui não queremos dizer ‘fato histórico’, mas ‘fato simbólico’, real como mudança na postura daquele grupo e imaginário a partir de uma análise psicológica – que foi a ressurreição. Podemos dizer que a ‘ressurreição é o significado último da Cruz’. Quando não havia mais possibilidade de permanência do ‘Mundo’ conhecido, surgiu da ação humana, um novo ato cosmogônico. O mundo foi refundado e começou a estabelecer-se o Cosmo. “Os inimigos enfileiram-se entre as potências do Caos. Toda destruição de uma cidade equivale a uma regressão aos Caos. Toda vitória contra o atacante reitera a vitória exemplar do Deus contra o Dragão (quer dizer, contra o Caos)” (ELIADE, 2008, p. 47). O grupo de Jesus, com sua reinterpretação, refunda o mundo significativo, possibilitando a abertura para um novo habitat.

A visão que vai sendo confeccionada pouco a pouco no Movimento de Jesus não é algo novo. Essa como dissemos neste estudo, surge de uma rede de significado propensa a ser imantada por um conjunto de valores que respondam às necessidades.

Essas noções não eram novas, mas provinham de antigas mitologias, de antigas esperanças e antigos sonhos. Novo era apenas o fato de tudo isso ter sido dito a respeito dessa pessoa histórica específica, de Jesus de Nazaré (BUTMANN, 2001, p. 125).

Devemos ter em mente outro detalhe: quando olhamos os sistemas simbólicos na época de Jesus, “a cultura é um modo coletivo de provar a sobrevivência de todos e de cada um dos membros da população” (MELO, 1987, p. 80). As engrenagens vão se adaptando ao longo do caminho da cosmoficação do mundo. Assim, analisando o Movimento de Jesus como grupo que buscou manter e construir sua identidade entendemos que:

É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. (SILVA, 2009b, p. 17).

Vendo a violência e opressão que sofreram os camponeses nas diversas invasões e as saídas que o grupo de Jesus encontrou, entendemos que “Os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados” (SILVA, 2009b, p. 19). Até mesmo a morte ganhou nova leitura. A ressurreição é a resposta a todo o sofrimento em que se encontravam aquelas pessoas. Assim, a Cruz transformou-se de sinal de degradação do Mundo construído para seu principal instrumento de confecção. A nova cosmovisão possibilitou a estruturação do Movimento em outro patamar simbólico.

E depois que se deu a nova configuração simbólica, as demais pessoas vão aderindo ao sistema, fazendo uma liga cognitivo-emocional com os novos relatos fundacionais.

Pouco importa se os fatos assim narrados são “verdadeiros” ou não; o que importa é que a narrativa fundadora funciona para dar à identidade nacional a liga sentimental e afetiva que lhe garante uma certa estabilidade e fixação, sem as quais ela não teria a mesma e necessária eficácia (SILVA, 2009b, p. 85).

A linguagem religiosa sobre a ressurreição que se apresentou após a morte de Jesus exerce uma função importante para o grupo. “Em qualquer sociedade, a religião define um modo de ser no mundo em que transparece a busca de um

sentido para a existência. Nos momentos em que a vida mais parece ameaçada, o apelo religioso se torna mais forte” (MACEDO, 1989, p. 15). Assim, o apelo religioso da ressurreição cumpriu um papel importante na manutenção daquelas pessoas

A religião fornece, pois, o fio com que os homens tecem significados para situações difíceis, que, sem ele, se tornariam aterradoras e insuportáveis. Repetindo, portanto, a religião não elimina o sofrimento mas o torna suportável conferindo-lhe uma razão de ser, um significado (MACEDO, 1989, p. 26).

A ressurreição, portanto, a entendemos como comportamento simbólico necessário perante o desajuste em que se encontrava o Movimento de Jesus. O reconhecimento da Cruz como elemento simbólico foi suficiente para conter o a dissonância cognitivo-afetiva na qual se encontrava o grupo. Logo, a ressurreição foi um instrumento simbólico necessário para a refundação do Mundo que nasceu dos processos simbólicos vividos pelo grupo de Jesus e seus novos discípulos.

## 5 CONCLUSÃO

Ao longo desta pesquisa vimos que existe uma problemática em relação à formulação de conceitos referentes à pesquisa em Religião. A noção de sagrado para as Ciências da Religião deve se purificar dos conceitos ligados às teologias confessionais. Não que elas sejam ruins, mas não é o propósito dessas ciências. O objetivo de um trabalho que teve como centro a pesquisa dos elementos simbólicos no movimento de Jesus tentou diferenciar estas duas formas de abordagem. Acreditamos que a linguagem teológica não pode nos servir como fundamento referencial para nosso trabalho e sim, que ele deve ser objeto de nossas investigações.

O sagrado em nossa investigação não pode ser considerado cosmificador, pois se assim fosse ele seria um símbolo, como foi Cristo após sua morte. Esse parece ser um dos pontos fundamentais deste estudo: diferenciar os símbolos do sagrado. O sagrado surgiu a partir do esforço da constituição humana. Tornar-se cultura não foi um trabalho simples. Exigiu um duro golpe na simbiose com a natureza. A angústia nascida dessa separação era insuportável. Estabeleceu-se assim, as relações simbólicas. A essa dinâmica chamamos de atos suturadores da ferida aberta pela diferenciação. Logo, uma característica humana que vimos é a angústia. Um ser em permanente constituição. Os ritos, os mitos, os elementos simbólicos eleitos em cada momento histórico, são manifestações, criações de instrumentos-símbolos, na tentativa sempre renovada de se inventar.

O sagrado apresentou-se sempre como motor que provocava o reaparecimento da angústia. Ele está entre o homem e a natureza no primeiro momento, depois entre ser humano e o outro. Em uma dinâmica constante, o ser humano lutava para se diferenciar, mas tal comportamento provocava medo de se perder e novamente se tendia à ligação originária. A forma encontrada pelo ser humano foi o meio termo, nem totalmente diferente nem identificação total. Todas as construções simbólicas que vemos, ao longo da história, sempre se mostraram transitórias. Elas não são capazes de barrar ou suturar totalmente aquela fenda aberta na constituição da cultura. A dor da separação e a da não união parece ser uma condição necessária para a formação do homem primitivo e do moderno e de todos os tempos.

Todas as vezes que um perigo ameaçava o ser humano, este se sentia remetido àquela experiência primeira. Mas por que isso? Aquela vivência primeira foi de tal forma profunda que sempre se apresenta novamente. Vemos isso claramente nas tantas tentativas de vários povos de recontar a criação do mundo a partir da ação dos deuses. A plausibilidade de tais explicações não surge de uma racionalidade simples como poderíamos pensar, mas é uma linguagem poderosamente capaz de sintetizar, a partir de elementos simbólicos, a sempre instabilidade cultural. Percebemos que somos formados nesse tecido frágil que confeccionamos e quando o mesmo fica fragilizado em demasia, prestes a se rasgar, retomam-se novas constituições de sentido.

Essas ameaças são sentidas nas estruturas mais profundas do humano. Sentir-se um sujeito e reconhecer-se como tal foi e é um processo complicado. Precisa-se sempre novamente se sentir pertencente a um mundo, partilhando com outros indivíduos, pois a plausibilidade da vida requer compartilhamento sócio-cultural. Quando essa estabilidade é ameaçada, vemos que o sagrado, como fonte dissonante, reaparece e os comportamentos humanos buscam constituir novas respostas.

Vimos isso claramente quando aquele povo da Palestina é invadido, destituído de suas posses, da terra, do alimento, da família. Neste ponto a identidade foi ameaçada de destruição. Requerem-se imediatamente ações que são capazes de proteger a integridade. Mesmo que não se podia vencer a violência do Império se podia resistir a partir de ações simbólicas. Entretanto, vimos que muitos aderiram ao modo imperial de ser. Nesse sentido ficou evidente que tal comportamento era de se constituir uma nova identidade, uma nova explicação para o mundo, pois a identidade judaica para alguns já não era capaz de dar um sentido adequado.

Outros persistiram fundados em uma mitologia de resistência. Mas esta foi relida sempre de novo para se adequar às novas situações. A literatura judaica contribuiu para isso de forma significativa para vários grupos dentro do judaísmo. E isso estava no substrato das revoltas e dos movimentos messiânicos.

Vimos que a região da Galiléia diferia da região mais próxima ao Templo. Também observamos que a história de opressão de vários impérios, inclusive as tentativas de estabelecimento de uma monarquia israelita demonstraram a profunda exploração pela qual esse povo passou. Logo, o imaginário da sociedade agrário-

tribal dessa região fomentou a eleição de símbolos de resistência. Como não havia de ser diferente, símbolos como o trigo, a vinha, o pão, ganharam cada vez mais importância. Associado a estes, estava a mitologia de uma libertação próxima, um tempo messiânico e depois a idéia de um messias, como foi a tentativa de estabelecimento do reinado de Davi séculos atrás.

Ao logo deste trabalho vimos que os elementos pão e messianismo estavam presentes na história judaica. Na organização daquele povo uma esperança em um tempo de libertação e/ou em alguém que assumiria o reino que descendia de Davi, auxilia na manutenção de um mundo significativamente plausível. A frustração de ver o 'projeto messiânico' – presente nas histórias sagradas – levou à releitura dessa figura. Os discípulos de Jesus foram relendo sua ação na medida em que se dão os acontecimentos e as novas necessidades. A releitura da Cruz traz em si a ligação simbólica com o messianismo, pois foi a frustração das esperanças que possibilitou a emergência de uma reinterpretação do ocorrido. O messias passou a ser reconhecido como divino. Isso somente se deu pela dor intensa da crucificação e anterior a ela a mitologia messiânica, seja um tempo de libertação ou de uma pessoa.

Toda a violência – física e/ou simbólica – causou e/ou ameaçou o aparecimento da falta de comida. Todas aquelas 'histórias' antigas ganharam intenso sentido. Muitos foram buscar nas tradições orais ou escritas os relatos sagrados que diziam da terra prometida, de um lugar que jorra leite e mel. Foram resgatadas as memórias de milênios, tendo em vista as necessidades presentes. A perda da terra e assim da alimentação, foi representada – simbolizada – especialmente pelo Pão. Ele configurava diversos valores: terra, família, relações, religião etc. E além do mais, estava intimamente ligado às propostas do carismático Jesus, pois a quem servia ao reino pregado por ele era prometido vida em abundância. Com a morte do líder, também essas esperanças foram temporamente eliminadas e o grupo correu o risco de se desestruturar. Ocorre então, com essas diversas 'decepções' uma intensa dissonância cognitivo-emocional nos seguidores de Jesus e a Cruz tem a possibilidade de agregar mais sentidos, seja de derrota total ou de uma releitura.

Vimos então que a cruz era sinal de desgraça total. A cruz somente tomou significado diferente a partir de uma grande frustração do grupo que seguia Jesus. Os relatos evangélicos, escritos tempos depois, com certeza não revelam o poder sintetizador da cruz antes da morte de Jesus. Quando lemos os textos pensamos

que se trata de um relato que se deu na época de Jesus, mas não. Foi constituído para passar a mensagem desejável. Para os discípulos de Jesus, a cruz, certamente em um período de tempo, foi frustração total. Ou seja, muitos não conseguiram 'produzir' sentido a partir dela e abandonaram o seguimento de Jesus. Mas o que interessa foi perguntarmos: por que em um grupo pequeno a morte de Jesus tomou um significado novo? O que aconteceu para que isso se desse? Em nossa pesquisa tentamos mostrar que perante um perigo extremo há uma saída 'extrema'. O ser humano em angústia profunda, perdendo suas referências, vislumbra o perigo da perda da identidade. Essa força é a manifestação do sagrado. Perante essa instabilidade emergem os símbolos. Ou seja, aquilo que parecia sinal da morte humilhante se tornou símbolo de vida para aquele grupo: a Cruz. A lógica puramente racional não existe neste momento. Somente um profundo desconforto pode gerar novas respostas. Assim foi com aquele homem primitivo que se diferenciava da natureza, assim também foi com aquelas pessoas do grupo de Jesus. Esse comportamento simbolizador é característica fundamental humana.

A dor profunda aberta pela cruz-frustração remeteu a um vazio, ao perigo do retorno da barbárie animal, quando o homem e a natureza eram um. A fenda aberta somente pode potencializar um símbolo catalisador e isso se deu com a eleição daquilo que carregava o sinal da própria dor-frustração: a Cruz. O mesmo elemento que causou a total perda de esperança emergiu com a mesma carga, só que agora em seu inverso. Poderíamos dizer que se trata de uma artimanha mais apropriada e criativa humana. Em outras palavras, um movimento de preservação cultural. Mas isso não foi por um querer fabricado propositalmente e sim, a emersão daquela característica que nos constitui como humanos: os símbolos.

No fim dessa pesquisa não há como não concordar com Rudolf Butmann ao se referir que a ressurreição não foi um fato histórico, mas um acontecimento para os apóstolos. O autor foi feliz em relacionar a ressurreição diretamente à Cruz. Um acontecimento verdadeiro se deu, mas não como descreve as teologias tradicionais. A força cognitivo-afetiva dos relacionamentos no grupo de Jesus foi capaz de despertar depois de sua morte uma nova leitura do mundo e do ser humano. Foi uma ressurreição-simbólica. Onde não havia símbolo, somente o sagrado como força ameaçadora (a angústia da diferenciação) o símbolo ressuscitou, veio ao encontro como força suturadora.

Concluimos que ao investigar as diversas manifestações dos símbolos nos deparáramos com a emersão do sagrado e da busca do homem por se estabelecer uma ordem e criar um Mundo. Os conflitos na Palestina e principalmente no movimento de Jesus, como a eleição da cruz como elemento cultural sintetizador de sentido, são formas que os diversos grupos e povo encontraram para se estabelecer como Mundo. A cruz como escolha dessa pesquisa serviu perfeitamente para destacar que em momentos de extremo sofrimento reaparecem no ser humano sínteses de sentido. Por mais estranha que essa escolha possa parecer – cruz, sofrimento, etc. –, a nosso ver, ela é agregadora de sentido.



## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. Impr. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coord: Gilberto da G. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson.

AQUINO, Rubim Santos; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar G. P. *História das sociedades: das comunidades primitivas às sociedades medievais*. Rio de Janeiro: Livro técnico, 1980.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOFF, Leonardo. *A ressurreição de Cristo a nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes, 1974.

BULTIMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CÁCERES, Florival. *História Geral*. São Paulo: Editora Moderna, 1986.

COMBY, J; LEMONON, P. *Roma em face a Jerusalém: visão de autores latinos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan. L. *Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2007.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GONÇALVES, Ricardo. Do Kháos e do Kósmos: Heráclito e a harmonia na oposição dos contrários. *Integração Ensino Pesquisa Extensão*, São Paulo, Ano III (10), p. 199-201. 1997.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Jesus e o Império: o reinado de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. *Jesus e a espiral da violência: resistência popular na Palestina Romana*. São Paulo: Paulus, 2010.

HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Presente e futuro*. Petrópolis: Vozes, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e religião oriental*. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 1979.

KAUTSKY, Karl. *A origem do cristianismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MACEDO, Cármem Cinira. *Imagem do eterno: religiões do Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989.

MARDONES, José María. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

MELO, Luís Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. Petrópolis: Vozes, 1987.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005.

PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Paulus, 2002.

ROSSI, Luiz Alexandre S. *Messianismo e modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas*. São Paulo: Paulus, 2002.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

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

SILVA, J. C. Avelino. *A deusa mãe minóica*. Goiânia: Editora UCG, 2007.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e a individualidade*. Goiânia: Editora UCG, 2009a.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2009b.

SINON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Costantino*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1987.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

SOARES, Sebastião A. G; CORREIA, João Luiz Junior. *Evangelho de Marcos: Vol. I Refazer a Casa*. Petrópolis: Vozes, 2002.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros Cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

\_\_\_\_\_. *O movimento de Jesus: história social de uma revolução*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

VV.AA. *A Palestina no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1983.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.