

Milagre ou magia na Cura do Cego de Nasceça (Jo 9, 6-7): uma epistemologia

Miracle or magic in the Healing of the Blind One (Jo 9, 6-7): an epistemological commentary

Maria Aparecida de Andrade Almeida*

Pedro Paulo A. Funari**

Resumo: No Evangelho de João, encontramos uma narrativa, que é a Cura do Cego de Nasceça (Jo 9, 6-7). Nesta narrativa, Jesus cospe na terra, faz lama com saliva, unta com esta lama os olhos do cego e manda-o lavar na piscina de Siloé (que quer dizer Enviado). Ele vai lavar-se e volta de lá curado. Os representantes do poder político-religioso judaico e também os que conheciam o cego ficam desconcertados perante o ato miraculoso realizado por Jesus e questionam-o quanto ao seu poder dizendo-lhe: "Você tem um demônio!" O objetivo deste artigo não é analisar a figura e o poder de Jesus, que age como um mago, um milagreiro ou um xamã popular, mas a prática usada para curar o cego: magia ou milagre?

Abstract: In John's Gospel (9, 6-7) there is the story of healing of a blind born. It refers to Jesus as a healer, who sends the man to wash himself in the pool of Siloam (which is by interpretation, Sent.). He came back seeing for the first time. The Jewish authorities knew the blind man and they were struck by the miracle and they challenged him, saying that it was due to the Devil. This paper does not study Jesus power as a magician, shaman or otherwise, but explores the ways and means used to heal: magic or miracle?

Palavras-chave:

Magia;
Milagre;
Xamanismo;
Cura;
Cristianismo primitivo.

Keywords:

Magic;
Miracle;
Shamanism;
Healing;
Early Christianity.

Recebido em: 16/03/2017
Aprovado em: 18/05/2017

* Pós-doutoranda no Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas, com apoio Fapesp e sob a supervisão de Pedro Paulo A. Funari; doutora e mestre em Ciências da Religião/Literatura e Religião no Mundo Bíblico pela Umesp; bacharel em Teologia pela Faculdade Dehoniana de Taubaté. Possui experiência nas áreas teológica e bíblica, atuando nos campos educacional e pastoral.

** Professor Titular de Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas.

Introdução

O estudo da religiosidade está sempre envolto por um manto diáfano de mistério, ceticismo e dúvida. A partir da ciência positiva e experimental, filha da modernidade, o conhecimento deve partir de bases sólidas e sujeitas à comprovação. Não é de estranhar, pois o Iluminismo, como busca intelectual do esclarecimento (*Erklärung*), visava a fugir das garras das Igrejas e das crenças cegas e irracionais. A perda do encantamento do mundo (*Entzauberung*, *sensu* Max Weber) teria levado a uma crítica acerba da religiosidade, da substância intangível da realidade.

Eppur, si muove. Apesar disso, mesmo na pós-modernidade a religiosidade, a fé, a espiritualidade, ou como quer que o definamos, continua a inquietar não só a alma humana, como a ciência do humano. Há, pois, uma questão epistemológica de fundo: como pode o estudioso da cultura lidar com temas tão complexos? A ciência humana nunca abandonou essa ambição e estudiosos de horizontes tão diversos como Claude Lévi-Strauss e Sigmund Freud procuraram entender tais questões. O objetivo deste artigo consiste em tratar de um estudo de caso para mostrar, a um só tempo, a diversidade de abordagens, como propor uma leitura que reintegre dois campos de estudos nem sempre em contato: os temas judaico-cristãos e os Estudos Clássicos. De fato, por tradição, tem-se separado a atenção às tradições culturais do judaísmo e do cristianismo da análise da religiosidade greco-romana. Isso, contudo, obscurece a interpenetração dessas visões de mundo e os compartilhamentos culturais. Milagres, sinais, manifestações, possessões, rituais mágicos, imprecções, tudo isso havia, e muito mais, tanto no âmbito do judaísmo e do cristianismo nascente, como das manifestações religiosas gregas e romanas (CHEVITARESE; CORNELLI; SELVATICI, 2006). Há, pois, continuidade, mais que ruptura.

Neste exercício analítico, será analisada uma passagem de cura no Evangelho de João. Na esteira do crescente interesse pela magia no nosso meio acadêmico, em especial no âmbito do Mundo Antigo, como neste dossiê da *Romanitas*, parece interessante tratar de um aspecto da religiosidade no mundo romano, neste caso oriental, que bem retrata os desafios interpretativos do historiador (GINZBURG, 1991). O Mediterrâneo oriental, sob domínio romano, era um caldo de cultura, com inúmeras línguas, culturas, crenças, cada uma delas variada em si e em interação (GRILLO; FUNARI, 2013). Na Palestina, havia grande diversidade judaica, em meio a uma imensa variedade de outros grupos humanos (FUNARI; VASCONCELLOS, 2013). Nas línguas, havia a convivência cotidiana do aramaico com o grego, mas também com outras línguas, do hebraico litúrgico ao latim oficial, para não mencionar o grande avatar persa, de particular relevância quanto à magia, palavra de étimo persa.

Neste artigo, a cura de um cego servirá para que se discuta o que diversos estudiosos têm ponderado a respeito de Jesus (CHEVITARESE; FUNARI, 2016). Mais do que do ponto de vista de um milagre específico, o interesse está em mostrar como a intervenção sobrenatural no mundo tem sido interpretada, em tempos modernos. A conclusão direciona-se para uma abordagem narrativa e cultural dos poderes sobrenaturais, ao mostrar que havia um compartilhamento, *malgré eux*, entre as crenças politeístas e monoteístas quanto ao maravilhoso, excepcional ou milagroso.

Jesus e a Cura do Cego de Nascimento em João 9,6-7

A Cura do Cego de Nascimento (Jo 9, 6-7) se insere na terceira parte do “livro dos sinais” (Jo 5-10) e ocupa o último dos quatro “sinais” que aí se encontram. Aparece no que é chamada Tradição Básica (TB) do Evangelho de João, ou seja, encontra-se no texto mais “primitivo”, quando os relatos de Jesus foram narrados e interpretados como sinais, por volta do ano 30 (ALMEIDA, 2016, p. 29-35).¹

Neste episódio acontece o sinal propriamente dito: Jesus cura o cego de nascença. Inicia-se com *ταύτα ειηπω.ν* (tendo dito isto), uma expressão que aparece mais 9 vezes ao longo do evangelho (Jo 7, 9; 11, 28, 43; 13, 21; 18, 1, 38; 20, 14, 20, 22). Também é encontrada neste período uma sequência de orações coordenadas (polissíndeto),² com verbos no tempo narrativo indicativo aoristo, iniciados pela partícula *και.· και. ειηποι,ησεν* (e fez), *και. ειηπε,ξρισεν* (e aplicou), *και. ειπεν* (e disse), *και. ειηνι,ψατο* (e lavou-se), e *και. ηλθεν* (e veio).

Jesus passa à ação: cospe no chão e faz barro com sua saliva sem nenhuma consulta ao interessado, porque este, sendo cego de nascimento, não sabia o que era *enxergar* para poder desejá-la ou não.

Na frase *και. ειηπε,ξρισεν αυητού το.ν πηλο.ν ειηπι. του.ς οηφθαλμου.ς* (e aplicou dele o barro nos olhos), o possessivo *αυητού* só pode determinar *το.ν πηλο.ν*. Ou seja, o pronome possessivo *αυητού* em 9, 6 se refere a Jesus e não aos olhos do cego. Parece querer insistir que o barro é de Jesus, porque o fez ele mesmo com sua saliva, seu cuspe. Na Antiguidade, tanto no mundo judaico como no mundo helenístico, era bem conhecido o uso da saliva na medicina popular, pois se acreditava que ela contivesse qualidades terapêuticas na cura de afecções oculares.

¹ *ταύτα ειηπω.ν ειπυσεν ζαμαι. και. ειηποι,ησεν πηλο.ν ειηκ τού πτυ,σματος και. ειηπε,ξρισεν αυητού το.ν πηλο.ν ειηπι. του.ς οηφθαλμου.ς* ⁷ *και. ειπεν αυητά] υ [παγε υι,ψαι ειης τη.ν κολουβη,θραν τού Σιλωα,μ'ο] ε'ρμηνευ,εται απεσταλμε,νοξ ειηπήλθεν ουν και. ειηνι,ψατο και. ηλθεν βλε,πων* (Jo 9, 6-7).

² É o emprego intencional do conectivo coordenativo.

Ao insistir no barro, que aparece cinco vezes na perícopes (9, 6, 6, 11, 14, 15), reforça seu sentido simbólico. O gesto de aplicar (ἐπιξίω) o barro, no entanto, será mencionado mais quatro vezes na continuidade da narrativa (9, 6, 11, 14, 15). Depois que os olhos do cego foram cobertos com barro, Jesus manda que ele vá se lavar na piscina de Siloé,³ único lugar que recebe nome no relato. Pode ser que este fosse o lugar mais próximo, porém o narrador indica outro significado, o de "Enviado". A piscina de Siloé não se confunde com a fonte:⁴ situada a sudoeste da cidade de Ofel (cidade velha), encontrava-se no fim de um túnel construído por Ezequias (em torno de 740 a.C.) para levar água do Guihon (1Reis 1, 33; 2Reis 20, 20; 2Crônicas 32, 30) para Jerusalém. Segundo o rito da Festa das Tendias, que tinha uma dimensão messiânica, uma procissão solene vinha tirar água desse reservatório. Honrava-se, assim, a dinastia davídica que veio a simbolizar, uma vez que Isaías censurava o povo por desprezar essas "águas que correm suavemente" (Is 8, 6) (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 233-234).

O gesto de aplicar o barro e lavar-se na piscina de Siloé fez com que este texto fosse interpretado também no sentido batismal, pois há indícios de que aí se faziam os banhos dos prosélitos gentios (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 422).

Banhar-se em águas sagradas parece ter sido uma terapia conhecida na tradição israelita. A ordem que Jesus dá faz pensar naquela que o profeta Eliseu deu a Naamã (o leproso), de ir mergulhar-se sete vezes no rio Jordão (2Rs 5,8-14). A diferença é que Naamã se mostrava renitente quanto a obedecer a Eliseu, enquanto que o cego de nascimento não questiona, obedece a Jesus, pode-se dizer, "cegamente".

Mediante o sinal de Jesus, o homem que nunca vira a luz, pois se encontrava prisioneiro nas trevas, vai a Siloé, isto é, ao Enviado, banha-se e volta vendo (βλεπων), isto é, "iluminado": seus olhos se abrem e ele vê (9, 7). Jesus não quer apenas abrir os olhos do cego mas, sobretudo, chamar a atenção daqueles que o assistem e mostrar-lhes outra luz, a luz da fé (Cf. Jo, 9, 5; Mateus 9, 29-30; Mt 20, 32-33; Atos dos Apóstolos 26, 18). Diz ele: "enquanto estiver no mundo, sou a luz do mundo" (Jo 9, 5).

Jesus manifesta que sua missão é libertar das trevas. Dar vista aos cegos era um dos sinais próprios da salvação definitiva, anunciada pelos profetas, como símbolo da libertação da tirania: "Naquele dia, os surdos ouvirão o que se lê, e os olhos dos cegos, livres da escuridão e das trevas, tornarão a ver" (Is 29, 18).

³ As águas de Siloé, que a LXX transcreve como Siloam, possuem, primeiramente, um sentido ativo: a conduta, o canal. O termo pode ser lido também como passivo: "ser enviado" (SCHNACKENBURG, 1980, p. 306).

⁴ Esta fonte é a segunda piscina referida no Evangelho de João. Aparece em Jo 5, 2, em Jerusalém, junto à "Porta das Ovelhas", que em hebraico se chama *Bethzata*, com cinco pórticos.

Milagre ou magia na Cura do Cego de Nascimento

Alguns estudiosos apresentam Jesus como um sábio, talvez comparável aos filósofos cínicos. Outra visão refere-se aos Θείοι ανδρες, τηριοι ανδρες: os homens divinos. Para outros, Jesus é milagreiro, mágico ou até mesmo um xamã.⁵ Para outros ainda, ele é “ρ’αββι,” (1, 38, 49; 3, 2; 4, 3; 8, 3; 9, 2; 11, 8; 11, 28; 20, 16b) ou um profeta (Jo 4, 19; 4, 43; 6, 14; 9, 17). Até como poeta é mencionado, por causa de suas parábolas. Que Jesus praticava milagres, ou melhor, que ele tinha fama de operar milagres, seria muito difícil negar, pois tanto a Fonte *Queller* quanto os evangelhos canônicos e algumas fontes extra canônicas nos confirmam esta fama. Theissen e Merz (2004), Vermes (1995), Crossan (1994) e Smith (1978) são alguns dos estudiosos importantes deste aspecto de Jesus.

Na tradição da Igreja, antes dos tempos modernos, os milagres foram explicados em termos sobrenaturais, como intervenção de Deus no curso da natureza. Junto com o cumprimento de profecias, os milagres pertenciam aos argumentos que alicerçavam a verdade da fé cristã. Nos tempos modernos, os milagres deixaram de ser um pilar básico da apologética para se tornar seu objeto: a teologia moderna tende, antes, a desculpar a existência dos relatos de milagres nos evangelhos. Os milagres tornaram-se um problema.

A tradição dos milagres nos evangelhos’ de acordo com a bem documentada síntese de David Aune, contém relatos de seis exorcismos, dezessete curas e oito dos chamados milagres da natureza. De menor importância são as descrições gerais do programa de prodígios de Jesus, menções de milagres realizados pelos seus discípulos, referências a milagres específicos que não são narrados e vários feitos de Jesus onde ele parece exercer poderes sobrenaturais. Finalmente, há o que parecem ser acusações feitas contra o Jesus histórico, segundo as quais ele praticaria magia (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 341-372).

Por causa da posição da magia como uma religião subversiva, extra-oficial, censurada e, muitas vezes, de classe baixa, Crossan (1994) emprega a palavra magia, em todas as seções de seu livro, ao invés de algum eufemismo. Segundo ele, é fascinante ver teólogos cristãos descreverem Jesus como um milagreiro, ao invés de um mago, e depois tentarem estabelecer uma diferença objetiva entre as duas categorias. O caráter tendencioso desses argumentos aponta para uma necessidade ideológica de proteger a religião e seus milagres da magia e seus efeitos (CROSSAN, 1994, p. 342).

⁵ O Xamanismo não é propriamente uma religião, mas um conjunto de métodos extáticos e terapêuticos cujo objetivo é obter o contato com o universo paralelo, mas invisível, dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão dos assuntos humanos. O “xamã” é de origem tungue e significa “feiticeiro”. A palavra turca comum para designar o xamã é *kam*. O grande xamã na época das invasões mongóis é *beki* que, provavelmente, originou o turco *beg*, “senhor”, que se tornou *bey*. Os historiadores muçulmanos atribuem poderes xamânicos ao próprio Gengis Khan (ELIADE, 1998, p. 15-27).

Para Theissen e Merz (2004), assim como o Reino de Deus está no centro da pregação de Jesus, as curas e exorcismos constituem o centro da sua atividade. Por certo, Jesus não fez apenas milagres. São também características dele suas ações simbólicas: a escolha dos Doze, envio dos discípulos, a confraternização à mesa com coletores de impostos e pecadores, a entrada em Jerusalém, a purificação do templo e a última ceia. Mas foi, sobretudo, com os milagres que Jesus impressionou e provocou seus contemporâneos. Todavia, no debate de estudiosos históricos-críticos predomina a irritação. De um lado, os milagres são atestados em tantas camadas antigas da tradição que não se pode duvidar de seu fundo histórico. De outro, eles nos parecem um *glamour* não-histórico, nascido da nostalgia e da poesia, que se associou à figura histórica de Jesus. Alguns argumentam que, se já existem relatos inacreditáveis num período tão inicial (em Macabeus e na Fonte dos Ditos), então as fontes em geral não são fidedignas. Outros argumentam de forma inversa: como a atestação dos milagres é comparável à atestação dos ditos de Jesus, então se deve supor também para eles um grau bem maior de historicidade do que geralmente se admite (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 305-306).

Na década de 1970, os estudiosos em âmbito judaico, nomeadamente Vermes (1995) e Smith (1978), voltaram-se contra a interpretação apenas teológica das histórias de milagres para reinserir a atividade taumatúrgica de Jesus em seu contexto histórico concreto. Eles representam duas possibilidades: Jesus aparece como carismático ou como mago.

Vermes (1995) põe o taumaturgo Jesus num ambiente judeu carismático (ele fala também de *judaísmo hassideu*), caracterizado por carismático como o fazedor de chuva palestinese *Honi* (séc. I a.C.) e o rabi galileu *Hanina ben Dosa* (séc. I), o qual realizava milagres. Em ambos os casos, é notável certa imediação na relação com Deus: para além da Lei (הַתּוֹרָה), esses carismáticos taumaturgos têm acesso a Deus e são, por essa razão, julgados de forma crítica pelo judaísmo institucionalizado ou, depois, pelos fariseus na tradição rabínica.

Smith (1978) vê os milagres de Jesus na perspectiva de seus adversários (Mc 3, 20-30; Jo 8, 48) e defende em *Jesus the Magician*, a tese de que Jesus atuou historicamente como um mago ao realizar os milagres que são atribuídos a ele pela tradição evangélica e que passou por um aprendizado regular como mago no Egito. Segundo ele, Jesus foi possuído pelo demônio Belzebu, apoderou-se do espírito do Batista por meio de uma conjuração dos mortos (Mc 6, 16), e por meio de ambos realizou milagres com o auxílio de práticas de magia. Ele se considerou um filho de Deus, ou seja, um Deus no sentido dos papiros mágicos. Além dos milagres, Smith (1978) vê também diversos aspectos do comportamento e da fala de Jesus como indícios de que ele era um mago:

pré-conhecimento miraculoso e desaparecimento repentino, a retirada do possuído para o deserto, o conhecimento de demônios e espíritos, a transmissão aos discípulos da autoridade para expulsar demônios e a distribuição de alimentos enfeitados com o propósito de unir em amor aqueles que o comem (eucaristia). Para ele, Jesus teria praticado até mesmo “magia negra”, quando mandou Satã entrar em Judas por meio do pão enfeitado (SMITH, 1978, p. 86-88).

Essa provocativa tese de Jesus como mago gerou uma discussão sobre magia e milagre. De um lado, os milagres de Jesus são classificados sem reservas como magia e, de outro lado, podemos considerar milagres mágicos e carismáticos como dois extremos de um *continuum* entre os quais há muitos pontos de transição. A diferença entre magia e milagre é apenas uma questão de rótulo. Segundo Crossan (1994, p. 198-236), por meio dele se mostra o poder de definição da sociedade ou dos grupos dominantes: magia é o milagre que eles repudiam, e milagre a magia que eles aceitam. Nesse sentido, Crossan (1994, p. 198-236) fala de Jesus como mago e vê essa magia como protesto social, que avalia de forma positiva.

Milagre é um evento que vai contra as expectativas normais e tem um significado religioso: é compreendido como ação de um Deus. Um exemplo são os sinais cósmicos no nascimento e na morte de Jesus (a estrela no nascimento e o eclipse em sua morte). No entanto, os milagres de Jesus têm um agente: são os feitos miraculosos. Embora os primeiros cristãos também tenham relatado sinais do céu que circundavam sua vida, o próprio Jesus rejeitava tais sinais como autenticadores (Mc 8, 11 ss).

A magia é a técnica de manipular forças sobrenaturais ou fora do normal, para a pessoa atingir algum propósito.⁶ Pode ser um meio de dobrar os espíritos de várias gradações para cumprir as vontades da pessoa, ou de desenvolver poderes psíquicos a ponto de ela ter o poder de projetar uma força interior sobre alguma outra pessoa ou situação: “a magia é uma arte através da qual a pessoa que a pratica sente-se melhor, dando a ilusão de segurança aos inseguros, a sensação de força aos indefesos e o consolo da esperança aos desesperados” (DIETER *apud* CROSSAN, 1994, p. 342-343).

⁶ *Magos*, “mago”, “mágico”, *mageia*, “magia”, *mageuo*, “praticar a magia”. Segundo Heródoto (*Historias*, 1, 101; 1, 132), os Magos eram originalmente medos se tornaram sendo sacerdotes do Império Persa. Como os Caldeus de Daniel 1, 4 e 2, 2, incorporaram a sua identidade racial na sua profissão, e o nome deles se aplicava a qualquer praticante de magia, tal qual Bar-Jesus (At 13, 6-8). *Pharmakos*, “mágico” (Apocalipse 22, 15); *pharmakeus*, “misturador de poções”, “mágico” (Ap 9, 21; 18, 23). A palavra básica, *pharmakon*, não ocorre no NT, mas o significado dela, “remédio”, “magia”, “poção”, “veneno”, dá a ideia que subjaz às demais palavras deste grupo. As poções incluem os venenos, mas sempre tem havido uma tradição mágica de ervas colhidas e preparadas para encantos, e também para encorajarem a presença de espíritos em cerimônias de magia (possivelmente, a frase final de Ezequiel 8, 17: “*Ei-los chegar o ramo ao seu nariz*”). “Feitiçarias” são classificadas entre as obras da carne em Gálatas 5, 20. *Goes*, “feiticeiro”, “prestigiador”, ocorre somente em 2 Timóteo 3, 13. Em gr. Cl., pode significar “mágico”, provavelmente a partir da raiz que se percebe em *goes*, “gemer”. Um feiticeiro pode fazer cantilação dos seus encantos (COENEN; BROWN, 2000, p. 1230- 1232).

Howard Clark Kee (1986), no seu livro *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, faz uma distinção entre a medicina, o milagre e a magia. Trata-se nos três casos de meios para alcançar ou garantir o bem-estar humano. Neles, são propostos métodos para resolver os problemas universais da dor humana e da morte e, por extensão, para superar o problema do mal. Nos três casos são assumidas a existência e operatividade de algum sistema de ordem que pode ser percebido, entendido e explorado para conseguir um benefício em proveito de quem possui o saber necessário para utilizar esses recursos. Porém, os pressupostos sobre os que operam um desses sistemas são notavelmente diferentes (KEE, 1986, p. 180).

Para Kee (1986, p. 180), a medicina opera sobre a base da ordem natural do corpo humano. É o método utilizado para diagnosticar as enfermidades do ser humano e prescrever a sua cura, baseado numa combinação de teoria com a análise atenta do corpo, suas funções e disfunções mediante a observação direta ou por analogia com os organismos, que são susceptíveis de ser observadas a partir de princípios filosóficos de ordem cósmica que a experiência e a razão se têm induzido a adotar como normativos.

O milagre parte da noção de que a cura pode ser obtida através de um apelo aos deuses que dominam a criação e atuam com a finalidade de assegurar o bem-estar de todas as criaturas. Isso pode acontecer de forma direta ou por meio de um agente intermediário através da adivinhação ou da profecia (KEE, 1986, p. 181-182).

No campo da magia, o pressuposto básico é que existe uma rede misteriosa e inexorável de forças que os iniciados podem explorar em proveito próprio ou bloquear para a sua própria proteção. Ou seja, a magia é a técnica que, por meio de palavras ou atos específicos, torna possível atingir um fim desejável, seja este a solução do problema daquele que recorre a este método, ou fazer dano ao inimigo que causou o problema. O mago utilizará uma espécie de manual do usuário com que se pode atrair essas forças para que lhe façam a vontade. Em outras palavras: "se a técnica, por si só, consegue superar uma força hostil, então, trata-se de um ato de magia". Se isso é encarado como uma intervenção do deus ou dos deuses, então, trata-se de um milagre. "Se a ação está apenas facilitando uma função natural do corpo, então se trata de medicina" (KEE, 1986, p. 183).

Estas definições são razoáveis e livres de preconceitos, pois segundo o autor: "não consigo ver muita diferença entre milagre e magia, a não ser que se parta do princípio de que esta atividade não conta com a intervenção de nenhum deus e de aquela não envolve nenhum tipo de técnica" (KEE, 1980, p. 107). E acrescenta: "a fronteira entre religião e magia obviamente não é muito clara, mas esta representa o aspecto dominante deste material, uma vez que o propósito dessas fórmulas era atingir os resultados desejados através da coerção, com a repetição das palavras ou dos gestos apropriados" (KEE, 1986, p. 107-

112). Por outro lado, a cura que se exprime no Novo Testamento mostra, no seu conjunto, um contraste com a magia. Nos evangelhos, mas também nos atos apócrifos, os relatos de milagres que se narram em relação a Jesus e aos apóstolos assumem recursos mágicos para fins tanto curativos como punitivos. Do *corpus* do Novo Testamento advém o início dessa evolução, que adquire um impulso acelerado em alguns dos textos cristãos tardios, especialmente os textos das tradições gnósticas, como pode ser testemunhado pelos papiros mágicos. Nos relatos evangélicos, não há evidências de complicadas invocações de deuses com uma multiplicidade de nomes e de aglomerados de letras e sílabas carentes de sentido, da manipulação coercitiva de poderes invisíveis que caracterizam os papiros mágicos (KEE, 1986, p. 186).

A título de conclusão, o autor afirma que o fenômeno da cura tal como aparece nos escritos do Novo Testamento é um fator essencial do cristianismo primitivo e que foi assim desde o começo deste movimento. Não é um acréscimo tardio na tradição, introduzido a fim de conseguir que Jesus fosse mais atrativo aos olhos do mundo helenístico, mas constitui um recurso capital da tradição de Jesus desde o começo. Parte do núcleo histórico da tradição teria sido embelezado no processo de transmissão. Esse fato leva a uma segunda conclusão: que a trajetória de Jesus como salvador não foi em absoluto a adaptação de um pregador e profeta itinerante da cultura helenística, mas sim que mantinha uma continuidade direta com a ideia profética do Antigo Testamento sobre o plano de Deus na nova era para a salvação do povo e a cura das nações. Jesus aparece na tradição evangélica como o enviado de Yahweh, o Deus salvador, uma perspectiva que remonta ao Êxodo e impregna toda a tradição profética (KEE, 1986, p. 185).

Já Cornelli (1998) assinala quatro pontos em que ciência, religião e magia se diferenciam: 1º) as linhas em que magia e religião se movimentam são diferentes da ciência, a menos que não se considere a mesma ciência ilustrada, positiva, como uma crença. E, na verdade, muitos autores não estão longe de considerá-la como tal. Mas assim não teria sentido falar de evolução para um estado científico que de fato nunca existiu. Os problemas da concepção positivista são aqui evidentes. 2º) A magia não é *ab initio* desejo de poder sobre o sagrado, e nisso estaria contraposta à religião, guiada por sua vez por uma intenção mais gratuita, mais simpática (συμπάθεια) com o divino (FUNARI, 2009). A magia também corresponde ao desejo do ser humano em buscar o transcendente, algo que está além da sua compreensão e de suas possibilidades. Mas com uma vinculação toda especial a este mundo, permeado de forças que podem ser usadas para o bem ou para o mal do indivíduo ou da comunidade, para atrair a sorte e afastar o azar (FUNARI, 1995). O transcendente da magia está dentro, está oculto dentro do mundo e da história. 3º) Se tivéssemos de definir a magia em relação aos outros

dois termos segundo o esquema evolucionista, poderíamos dizer que ela é ao mesmo tempo ciência e religião. A magia é uma espécie de ciência por querer entender (para usar) os segredos das forças (que chama de espíritos) que regulam o mundo. A magia é também uma religião que confia (tem fé) nos espíritos bons e tenta evitar os maus para tornar-se um poder transformador no mundo. 4º) Toda religião quer-se eficaz na resolução dos problemas (espirituais ou não) das pessoas. Usa-se assim da magia para isso. Toda ciência, querendo ser eficaz, chega a lidar com o inexplicável, tendo de reconhecer (e usar) forças das quais bem pouco pode dizer em termos científicos (CORNELLI, 1998, p. 62).

Para Cornelli (1998), muitas pessoas não são capazes de suportar a realidade nua e crua, em particular quando há uma maneira de evitá-la. É por isso que a magia sempre funcionou e sempre vai funcionar, apesar de todas as evidências em contrário. Aqueles que precisam do engano e da ilusão para viver e aqueles que os produzem formam uma simbiose indissolúvel. Para aqueles que acreditam, a magia torna tolerável uma vida que seria insuportável e fornece uma profissão rentável para aqueles que a praticam. Alguém diria a mesma coisa dos milagres de Jesus, em particular, e das promessas da religião, em geral:

Será necessário, pois, dizer que a magia não pode ser distinguida da religião com rigor; que a magia é plena de religião como a religião de magia, e que é, por conseguinte, impossível separá-los e definir uma sem a outra. Mas o que torna essa tese dificilmente sustentável é a aversão profunda da religião pela magia e, conseqüentemente, a hostilidade da segunda para com a primeira. A magia põe uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas [sic!], [...] há, nos procedimentos do mago, algo profundamente anti-religioso (CORNELLI, 1998, p. 75).

A magia também constitui crença e rito (TURNER, 1988; TERRIN, 2004). Assim como a religião, possui mitos e dogmas (GINZBURG, 1991). Perseguindo fins técnicos e utilitários, a magia não perde o seu tempo em especulações. Têm, ainda, suas cerimônias, seus sacrifícios, suas purificações, suas orações, seus cantos, suas danças. Os seres que o mago invoca, as forças que ele atualiza, não apenas têm a mesma natureza das forças e dos seres aos quais se dirige a religião, como muitas vezes são em tudo idênticos (CORNELLI, 1998, p. 74).

Voltemos à cura do Cego de Nascimento. Encontramos além de Jo 9, 6-7 outra cura de cego com uso do cuspe: em Marcos 8, 22-26. Em particular, chama a atenção a expressão τὸ θαυμαστόν ἐστίν (João 9, 30), "esta é a maravilha", traduzido na Vulgata por *mirabile est*, "isso é extraordinário", um milagre (voltaremos a este ponto ao final). Por ora, lembramos que Crossan (1994) considera as duas curas como versões independentes da

mesma fonte, em particular, devido à conjunção dos elementos: cegueira e cuspe. O autor cita, porém, que o cuspe como exemplo de “relato dos milagres nos Evangelhos conserva vários traços de rituais mágicos” (SMITH, 1978, p. 223).

Milagre ou magia? O milagre é importante em todo o Novo Testamento, como um sinal escatológico, sobretudo no Evangelho de João. Porém, o autor desse evangelho teve dificuldades em falar de milagres, por isso, ele prefere chamar os feitos de Jesus de *sinais*, pois, segundo Crossan (1994), ele era muito físico, apesar da interpretação simbólica e espiritual (ALMEIDA, 2016, p. 186-187). Na narrativa da cura do cego, o autor mostra como o significado simbólico do milagre é fornecido antes mesmo da cura ter se realizado. Mesmo antes de cuspir, Jesus se apresenta como o Enviado:

Eu *lahweh*, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modeleí, eu te constituí como aliança do povo, como luz das nações (מִיּוֹג רוּאֵל) a fim de abrires os olhos dos cegos (תּוֹרוֹעַ מִיְנִיעַ חֻקֵּל), a fim de soltares do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas (Is 42, 6-7).

דִּיתָאֲרַק הוּהִי יֵנָא
דְּדִיב קִזְחָאוּ קִדְצַב
תִּירְבֵּל דְּנִתְאוּ דְּרִצָּאוּ
מִיּוֹג רוּאֵל מֵעַ

תּוֹרוֹעַ מִיְנִיעַ חֻקֵּל
רִיסָא רִגְסָמָא אִיצוּהֵל
יְבִשֵׁי אֵלֶכ תִּיבָמ
דְּשָׁה

Note-se que a palavra nações, gentios ou *goim* (מִיּוֹג) refere-se aos não judeus.

Depois do cuspe, é Siloé/Enviado que completa a cura. Mais uma vez, um evento físico que afeta um único indivíduo torna-se, de maneira brilhante, um processo espiritual que afeta o mundo todo. Quando Jesus cura, Ele cura por inteiro, não apenas o corpo, mas também a alma. No caso do cego de nascença (cf. Jo 9, 1-41), não quer somente abrir os olhos do cego e dar-lhe a luz material, mas, sobretudo, quer penetrar-lhe a alma e também daqueles que o assistem e mostrar-lhes outra luz, a luz da fé.

O maior milagre que Jesus realiza nesta narrativa não é precisamente abrir os olhos do cego nascido, mas abrir os olhos daqueles que julgavam enxergar. Diante da abertura dos olhos do cego há que se fazer uma escolha: viver na *luz* ou optar pelas *trevas* e, nisso, o Evangelho de João é enfático em dizer que só Jesus oferece a *luz/vida* porque tem a vida em si mesmo e sabe de onde veio e para onde vai. Por isso há uma insistência em dizer que Jesus é *a luz do mundo*. Mas, adverte com frequência que é preciso *crer* para se caminhar na *luz* e assim se tornar *filhos da luz*. O Cristo que abre os olhos daquelas pessoas para ver o sol abre-lhes também os olhos do espírito

para contemplar a luz do mundo: “Enquanto estou no mundo, disse Ele, Sou a luz do mundo” (Jo 9, 5).

Uma antropologia do extraordinário

Algumas ponderações podem ser derivadas desse episódio. Em primeiro lugar, parece temerário separar, de maneira decisiva, o fundo histórico da narrativa milagrosa da sua interpretação com o correr dos anos, que chegou até nós na narrativa evangélica. Os antigos, no geral, acreditavam em curas milagrosas, tanto no ambiente judaico, como na cultura greco-romana. Portanto, a questão histórica em si, intangível como só pode ser, adquire sentido, ainda na vida de Jesus, pois sua fama de taumaturgo está bem atestada. Para além do Jesus histórico (CHEVITARESE; FUNARI, 2016), importa observar como a narrativa da cura da cegueira passou a ser tomada como elemento central na leitura metafórica de algumas comunidades cristãs primitivas que a viam quase como uma parábola (לְשׂוֹן), uma historieta que ensina algo (FUNARI, 2011). A noção de luz (φῶς), no Evangelho, ecoa o hebraico (רוֹא) e retoma expressões recorrentes na Bíblia hebraica, como luz da vida מִיְנִתָּה רוֹא, e sua contraposição à incapacidade de enxergar (הוֹעֵר). A interpretação simbólica é inescapável.

Em seguida, os ouvintes desse relato faziam-no em ambiente de língua grega e cultura helenística oriental. O conceito de maravilha (θαῦμα) era bem radicado nos cultos gregos e orientais, ligado ao que alguns chamariam de magia, algo que causava admiração pelo extraordinário. Para os muitos ouvintes dessa historieta e sem conhecimento direto dos textos hebraicos, a referência a um *thauma* colocava a narrativa nas experiências corriqueiras politeístas. Portanto, havia um terreno compartilhado entre os seguidores de Jesus e provenientes do judaísmo e aqueles de origem politeísta. O maravilhoso unia esses seguidores de Jesus, de origem tão diversa, em um amálgama novo, mas bem inserido nas crenças dos antigos.

Agradecimentos

Agradecemos a André Chevitarese, Gabriele Cornelli, Mônica Selvatici, José Geraldo Costa Grillo, Pedro Lima Vasconcellos e Carlo Ginzburg. Mencionamos, ainda, o apoio institucional do Departamento de História da Unicamp, do CNPq e da Fapesp. A responsabilidade pelas ideias restringe-se aos autores.

Referências

Fontes textuais

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição em língua portuguesa de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1995.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1988.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Text edited by E. Nestle and K. Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Obras de apoio

- ALMEIDA, M. A. de A. *Jesus: profeta e luz do mundo. Uma análise a partir da narrativa da cura do cego de nascença em Jo 9, 1-41*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- ASHTON, J. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon, 1993.
- BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1983.
- _____. *El evangelio según Juan*. Madrid: Cristiandad, 1979. v.2.
- BULTMANN, R. *The Gospel of John: a commentary*. Oxford: Blackwell, 1971.
- CAZENUEVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. A. *Jesus Histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Kliné, 2016.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI G.; SELVATICI, M. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006.
- COENEN, L.; BROWN, C. (Org.). *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- CORNELLI, G. *Sábios, filósofos, profetas ou magos? Equivocidade na recepção das figuras de θείοι ανδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.
- _____. *"É um Demônio!": o Jesus histórico e a religião popular*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998.
- CROSSAN, J. D. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- ELIADE, M. *O xamanismo: as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. Michigan: W. M. B. Eerdmans, 1995. v. IX
- FUNARI, P. P. A.; VASCONCELLOS, P. L. *Paulo de Tarso, um apóstolo para as nações*. São Paulo: Paulus, 2013.
- FUNARI, P. P. A. Considerações sobre a parábola judaica, a partir de uma dissertação de mestrado. *Revista Jesus Histórico*, v. 4, p. 4-7, 2011.
- _____. Gregos. In: FUNARI, P. P. A. (Org.). *Religiões que o mundo perdeu*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 41-52.
- _____. Apotropaic symbolism at Pompeii: a reading of the graffiti evidence. *Revista de História*, v. 132, p. 9-17, 1995.
- GRILLO, J. G. C.; FUNARI, P. P. A. Poder e religião na Ásia Menor: o culto imperial. In: CERQUEIRA, F.; GONÇALVES, A. T. M.; DELFIM, E. L. (Org.). *Saberes e poderes no Mundo Antigo*. Coimbra: Ed. Universidade de Coimbra, 2013, p. 183-194. v. 1.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- KEE, H. C. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba: El Almendro, 1986.
- LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo João I*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegetico*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- ORO, I. P. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- SCHNACKENBURG, R. *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1980.
- SMITH, M. *Jesus the magician*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- TERRIN, A. N. *O rito: Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.
- THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico, um manual*. São Paulo: Loyola, 2004.
- TURNER, V. W. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.
- VERMES, G. *As várias faces de Jesus, o judeu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.