

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE TEOLOGIA**

**CLOVIS TORQUATO JUNIOR**

**A CRUCIFICAÇÃO DE JESUS E MORTES VIOLENTAS  
NO MUNDO ANTIGO EM DIÁLOGO:  
hermenêutica do sofrimento**

Curitiba, 2021

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE TEOLOGIA**

**CLOVIS TORQUATO JUNIOR**

**A CRUCIFICAÇÃO DE JESUS E MORTES VIOLENTAS  
NO MUNDO ANTIGO EM DIÁLOGO:  
hermenêutica do sofrimento**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, na linha de Pesquisa Bíblia e Evangelização, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Artuso  
Coorientadora: Profa. Dra. Clóris Porto Torquato

Curitiba, 2021

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

T687c  
2021 Torquato Junior, Clovis  
A crucificação de Jesus e mortes violentas no mundo antigo em diálogo :  
hermenêutica do sofrimento / Clovis Torquato Junior ; orientador: Vicente Artuso ;  
coorientadora: Clóris Porto Torquato. -- 2021  
459 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2021.  
Bibliografia: f. 386-425

1. Teologia - Historia. 2. Jesus Cristo \_ Crucificação. 3. Mortes violentas. 4.  
Sofrimento – Aspectos religiosos. 5. Bíblia – A. T. I. Artuso, Vicente, 1952-. II.  
Torquato, Clóris Porto. III. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa  
de Pós-Graduação em Teologia. IV. Título

CDD 20. ed. – 230.09



Programa de  
**PÓS-GRADUAÇÃO  
EM TEOLOGIA  
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº.012.2021  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE TEOLOGIA**

**Clovis Torquato Junior**

Aos trinta e um dias de agosto de dois mil e vinte um, às catorze horas reuniu-se por videoconferência a banca examinadora constituída pelos professores doutores Vicente Artuso, Alex Villas Boas, Marcial Maçaneiro, João Leonel e a professora doutora Maria Fernanda Brasete, para examinar a Tese de doutorado **Clovis Torquato Junior** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia - Doutorado, no ano de 2017, na Área de concentração: Exegese e Teologia Bíblica, Linha de Pesquisa: Análise e Interpretação da Sagrada Escritura. O doutorando apresentou a tese intitulada: **A CRUCIFICAÇÃO DE JESUS E MORTES VIOLENTAS NO MUNDO ANTIGO EM DIÁLOGO: hermenêutica do sofrimento**. O candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi aprovado com louvor pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 17h 15 min. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores(as) participaram da banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

*Vicente Artuso*

**Prof. Dr. Vicente Artuso**

Presidente/Orientador

**Prof. Dr. Alex Villas Boas**

Convidado Interno

**Prof. Dr. Marcial Maçaneiro**

Convidado Interno

**Prof. Dr. João Leonel**

Convidado Externo

**Profa. Dra. Maria Fernanda Brasete**

Convidada Externa



**Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia

*Stricto Sensu*

...a Bíblia, produto do mundo social, não do mundo material,  
vista de longe é um monólito perfeito; quando, porém,  
aproxima-se a lupa é um mosaico, e as peças não se encaixam.  
Olhá-la pelo microscópio é um desafio para qualquer mente,  
mesmo as mais brilhantes: explicá-la no seu estado atual ou  
descobrir os complexos meandros do seu processo de formação  
desafia os peritos há mais de três séculos sem soluções pacificadoras; e,  
lê-la na busca de inspiração para a existência humana é  
uma fonte em efusão inesgotável de vida, paz e luz.  
São esses paradoxos irreconciliáveis que fazem desse livro  
o mais fascinante já produzido pela mente humana.  
Tenho uma fé criança, inocente e pura, que ingenuamente  
estende a mão para segurar na do Pai,  
e caminha seguro sem se perguntar o que acontece ao redor.  
Sou teólogo que olha pela lente do microscópio e  
busca respostas que parecem não existir,  
exceto se se admite que tudo não passa da invenção de  
muitas mentes contraditórias entre si  
e que é vão buscar uma harmonia no caos da desordem,  
no qual Deus não existe...

(autoconfissão)

## **Dedicado à minha mãe Élcia,**

Minha mãe, à semelhança de Deus, jamais se esquecia dos seus filhos...

Teu exemplo é uma inspiração constante de amor, de fé e de esperança inabalável na vida e para a eternidade...

A senhora trabalhou muito para nos criar, a mim e meus irmãos, e ainda continua disponível para “gastar-se e se deixar gastar” por nós...

Parabéns pela rara dádiva dos céus de ver os seus bisnetos... a senhora foi agraciada... Da senhora se deve dizer como Efrom a Abraão: “és uma Princesa de Deus na terra dos viventes...”

A grandeza da tua alma, a firmeza do teu caráter e o teu amor maternal são a rocha dos meus pés... nela o mundo é seguro e inabalável, mesmo nos terremotos da existência...

A senhora me encaminhou no caminho da fé... a senhora estava lá, segurando minha pequena mão quando fui à frente na Igreja, naquele domingo... eu tinha apenas 7 anos e a senhora acreditou em mim... esta é uma das raríssimas lembranças da minha infância... e a senhora estava lá... lembro-me... espero, porque a salvação é só uma esperança... a senhora me ensinou a esperança... essa esperança vai além da vida...

Inclino-me para reverenciá-la na saudade do meu pai... a tua luz insiste em brilhar mesmo que as forças do Egito queiram apagá-la... que Deus conserve tua chama sempre acesa... por muitos e muitos anos ainda, com a tua felicidade e garra pela vida...

Dentro de mim, minha Santa Mãezinha, tenho apenas e somente duas únicas solitárias certezas órfãs... tenho mais nenhuma além destas duas: a primeira é que a senhora me ama, e a segunda, foi a que a senhora me ensinou: que Deus me ama... com que palavras poderia agradecer-te? Se milhões são as dúvidas, a vida descansa calma nessas únicas certezas, duas somente... e órfãs...

## AGRADECIMENTOS

Deus, és meu Pai, meu Senhor e Salvador, arrisco chamá-lo meu amigo, só tu sabes o quanto eu te amo e te sou grato, o quanto te sou grato, grato, grato... ainda não inventarm as palavras para que eu possa te dizer o quanto te amo e Muito Obrigado! Mais uma vez oferto-te minha vida, porque nunca foi minha, só a emprestate a mim, e espero devolvê-la com o dobro dos dons...

Jesus, morreste naquela estaca... que palavras posso te dizer? Tua cruz me constrange, jamais serei capaz de amá-lo como me amas... ficou na retina da imaginação o horror desta apoteose... em desafio aos sonhos e ilusões, o terror é história...

Espírito Santo, como podes habitar em mim!? Sou absolutamente indigno desta graça... és meu amigo de jornada... segura minha mão na grande travessia, quando ela chegar inexorável, seremos só nós dois: tu e eu... te amar é tão fácil... é esperança...

À minha esposa Eunice, muito obrigado pela cumplicidade do caminho, sem a qual eu não estaria aqui... “*Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει...*” (Apóstolo São Paulo).

Aos meus Filhos, Neto e Matheus, Pamela e Laís, e meus Netos, Pequena Fofurinha e Miguelzinho, vocês são a razão da minha vida e mostraram-me que não há limites para amar... meu coração vai explodir de tanto amor... a felicidade existe e se chama pelos vossos nomes...

Ao meu Orientador Padre e Professor Doutor Vicente Artuso, mais que um mestre a quem devo um crescimento sem medidas, um pai e irmão da caminhada... vê-lo nas alturas que habitas é um apelo ao meu crescimento, porque “basta ao discípulo ser como seu mestre...” (Jesus Cristo).

À minha Coorientadora Professora Doutora Clóris Porto Torquato, meu pequeno pedacinho de mundo que nunca desmoronou... você é a medida exata da minha paz... Suas palavras guiaram-me nesta pesquisa...

Ao meu Orientador do Mestrado Professor Doutor Antônio Renato Gusso, por me ensinar o “talvez”, o “provavelmente”, o “possivelmente”, e além disso, por me conduzir na pesquisa que não se exauriu naquelas páginas, mas culmina agora no meu Doutorado, e que me instiga a prosseguir...

À minha Professora Doutora Clélia Peretti, cujas aulas de Metodologia da Pesquisa foram a luz que brilhou na imensidão escura do caos de não saber como definir o objeto e método da pesquisa... suas aulas foram o *FIAT LUX* da minha tese...

Aos meus três professores de línguas antigas, Professor Doutor John Thomas Ramsey (STBNB), de grego; Professor Doutor Josenildo Oliveira (STBNB), de hebraico e Dom Marcos – Professor Doutor José Jerônimo de Moraes – (UEFS), de latim e grego. Vós sois a base, há muitos anos, que me possibilitou escrever este trabalho, o que seria sem vossa colossal educação? Devo, hipotecada e penhoradamente, este momento a cada um de vós...

À minha mãe Elcia, que com suas orações e amor tem marcado minha jornada... e acima de tudo, me formou na vida e na fé... também faltam as palavras para te agradecer...

Ao meu pai, que mesmo não estando mais aqui, jamais saiu do meu coração... um dia espero alcançar a tua pureza e chegar à tua estatura...

Ao meu irmão Cléber e família, cujas vidas enriquecem a minha jornada...

Ao meu cunhado Henrique, por todo o apoio ao longo destes anos, na academia e para muito além dela, penhoradamente, o lugar onde as brumas, depois da tormenta, descansam serenas...

Ao meu amigo, Padre Dr. Renato Vieira, porque “há amigo mais chegado do que um irmão...” (provérbio popular judaico).

Aos irmãos da minha Igreja, vocês são a razão do meu pastorado, muito obrigado por participarem da jornada...

À Capes, pelo apoio financeiro desta etapa...

Aos meus Professores de ontem e de hoje, especialmente da PUCPR, muito obrigado por compartilharem conhecimento e vida, elevaram-me a existência...

Aos membros da Banca Examinatória, pelas sugestões, correções e opiniões que enriqueceram a minha pesquisa...



## RESUMO

O objeto de estudo da presente tese são as narrativas de morte violenta e de violência contra o corpo, no mundo antigo, que geralmente resulta no extermínio do cadáver. A tese apresentada no trabalho responde a seguinte pergunta: *Que relações históricas e dialógicas podem ser estabelecidas entre a morte de Jesus e outras mortes violentas no mundo antigo?* Ou, por outras palavras, *que relações há entre os relatos evangélicos da crucificação de Jesus e relatos antigos que falam de morte violenta e violência contra o corpo?* Ulteriormente também se pergunta: *Que contribuições essas relações oferecem no enfrentamento da violência nos e dos dias atuais?* A tese apresentada é a seguinte: *Uma vez que a morte de Jesus é apenas um exemplo da violência sofrida no mundo antigo, a sua crucificação fornece a hermenêutica dialogal para discutir, consolar, acolher e ofertar repouso e refúgio tanto aos que sofrem quanto aos seus familiares.* Para viabilizar tal estudo dentro da área teológica foi selecionado o tema da crucificação de Jesus, uma morte violenta com possibilidade de extermínio do seu cadáver, em comparação com outros relatos do mundo antigo de mortes violentas como a crucificação, a incineração e a devoração das vítimas por animais selvagens. O trabalho apresenta uma ambientação temática da questão da violência a partir da teoria mimética de R. Girard, que analisará a violência e a escolha dos culpados como um sistema mimético a nível de povos, ou seja, como um povo repete mimeticamente a violência contra outros povos e como, neste processo, é feita a escolha das vítimas que sofrerão morte violenta; ou mais precisamente, como é feita a escolha do inimigo que representa a vítima sacrificial, aquela sobre quem é dirigida a violência para acalmar uma sociedade. O referencial teórico desta análise é a teoria dialógica do chamado Círculo de Bakhtin, mais especificamente dos teóricos M. Bakhtin e V. Volóchinov, em que serão analisados textos do mundo antigo de vários gêneros literários distintos e que não estão, originalmente, em diálogo entre si, cujo grande desafio será estabelecer um diálogo entre eles. As teorias do chamado Círculo de Bakhtin fornecerão a base metodológica para estabelecer relações dialógicas entre os diferentes textos do mundo antigo sobre violência. Estes três elementos, a ambientação temática, o referencial teórico e o estudo histórico de relatos de morte violenta cotejando textos bíblicos e extrabíblicos garantem o ineditismo da presente análise. Separadamente, os temas já foram analisados, mas neste conjunto de análise aqui proposto, com o objeto teológico específico da crucificação de Jesus à luz de outros relatos de morte violenta no mundo antigo, analisados sob os referenciais supracitados, representa uma pesquisa original. O resultado desta análise pode ser dividido em dois polos. O primeiro, a análise dialógica dos relatos antigos de morte violenta. Sob este aspecto, a análise demonstrará que há um sistema inato em cada sociedade que produz e preserva o registro e a memória de mortes violentas, cujo objetivo é duplo: tanto despertar nos nativos o sentimento de preservação da própria etnia, custe o que custar, mesmo que isto implique na morte de outras nações, quanto também servir de advertência aos outros povos e infligir-lhes medo e respeito, para que também eles não queiram, de alguma forma, insurgir-se contra aquele povo; esta foi a causa da morte de Jesus pelo império romano, mostrar que não vale a pena a revolta ou sedição política, sob a pretensão real de Jesus: “Rei dos judeus”. O segundo polo incide sobre a análise mimética da violência. Sob este aspecto a análise demonstrou que a violência é aprendida, e que indivíduos e povos apresentam sistemas miméticos de violência semelhantes, que um governo aprende com o outro como manter-se no poder e dominar, e esse aprendizado leva a imposição do poder através da força, que é demonstrada na morte violenta. Mas, mais ainda do que o aspecto mimético, a violência é constitutiva da demonstração de força que procura manter o poder e impor-se como dominante, ou seja, a noção de domínio exige a violência. A razão para isso é hipotética, porém razoável: ninguém está disposto, *a priori*, a ser subjugado e submetido, enfim, a submeter-se voluntariamente ao outro, isto tanto no plano individual

quanto social; é pela força demonstrada nas mortes violentas que tal submissão é conquistada. E ainda que a violência é também sistêmica, ou seja, faz parte da estrutura imanente do ser humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jesus. Morte. Crucificação. Violência. Mundo Antigo.

## ABSTRACT

The object of study of this thesis are the narratives of violent death and violence against the body, in the old world, which generally results in the extermination of the corpse. The thesis presented in the work answers the following question: *What historical and dialogical relationships can be established between the death of Jesus and other violent deaths in the ancient world?* Or, in other words, *What relationship is there between the evangelical narratives of Jesus' crucifixion and ancient narratives that speak of violent death and violence against the body?* Subsequently, the question is also asked: *What contributions do these relationships offer in confronting violence in and of today?* The thesis presented is as follows: *Since the death of Jesus is just an example of the violence suffered in the ancient world, his crucifixion provides the hermeneutics to dialogue, discuss, console, welcome and offer rest and refuge to both the suffering and the your family members.* To make such a study possible within the theological area, the theme of Jesus' crucifixion was selected, a violent death with the possibility of exterminating his corpse, in comparison with other reports from the ancient world of violent deaths such as crucifixion, incineration and the devouration of victims by wild animals. The work presents a thematic setting of the issue of violence based on R. Girard's mimetic theory, which will analyze violence and the choice of the culprits as a mimetic system at the level of peoples, that is, how a people mimetically repeats violence against others peoples and how, in this process, the choice of victims who will suffer a violent death is made; or more precisely, how the choice is made of the enemy who represents the sacrificial victim, the one on whom violence is directed to calm a society. The theoretical framework of this analysis is the dialogical theory of the so-called Bakhtin Circle, more specifically by theorists M. Bakhtin and V. Voloshinov, in which texts from the ancient world of several different literary genres that are not, originally, in dialogue between will be analysed, itself, whose great challenge will be to establish a dialogue between them. The theories of the so-called Bakhtin Circle will provide the methodological basis for establishing dialogical relationships between the different texts of the ancient world on violence. These three elements, the thematic setting, the theoretical framework and the historical study of reports of violent death comparing biblical and extra-biblical texts guarantee the novelty of this analysis. Separately, the themes have already been analyzed, but in this set of analysis proposed here, with the specific theological object of Jesus' crucifixion in the light of other reports of violent death in the ancient world, analyzed under the aforementioned references, it represents an original research. The result of this analysis can be divided into two poles. The first is the dialogical analysis of ancient narratives of violent death. In this regard, the analysis will demonstrate that there is an innate system in each society that produces and preserves the record and memory of violent deaths, whose objective is twofold: to awaken in the natives the feeling of preservation of their own ethnicity, whatever the cost, even if this implies the death of other nations, as well as serving as a warning to other peoples and inflicting fear and respect on them, so that they too do not want, in some way, to rise up against that people; this was the cause of Jesus' death by the Roman Empire, to show that it is not worth the revolt or political sedition, under the real claim of Jesus: "King of the Jews". The second pole focuses on the mimetic analysis of violence. In this respect, the analysis showed that violence is learned, and that individuals and peoples have similar mimetic systems of violence, that one government learns from another how to stay in power and dominate, and this learning leads to the imposition of power through strength, which is demonstrated in violent death. But, even more than the mimetic aspect, violence is constitutive of the demonstration of force that seeks to maintain power and impose itself as dominant, that is, the notion of domain requires violence. The reason for this is hypothetical, but reasonable: nobody is willing, a priori, to be to be subjugated and subjected, in short, to

voluntarily submit to the other, this on both the individual and social levels; it is by the strength demonstrated in the violent deaths that such submission is won. And even though violence is also systemic, that is, it is part of the immanent structure of the human being.

**KEYWORDS:** Jesus. Death. Crucifixion. Violence. Ancient World.

## SUMÁRIO

PREFÁCIO DO AUTOR – DISCURSO DE DEFESA DE TESE.....	15
INTRODUÇÃO.....	22

### 1ª PARTE:

#### MIMETISMO E DIALOGISMO: ambientação temática e fundamentação metodológica

<b>1 A teoria mimética segundo R. Girard.....</b>	<b>49</b>
1.1 A violência expressa no sacrifício.....	49
1.2 O bode expiatório ou a vítima expiatória.....	59
1.3 A violência fundadora ou violência prima.....	65
1.4 O desejo mimético e a violência.....	68
1.5 A <i>mimesis</i> de apropriação e a <i>mimesis</i> metafísica.....	79
1.6 O desejo mimético e a violência mimética.....	86
1.7 Principais pontos estudados: um resumo.....	90
<b>2 A teoria dialógica no chamado Círculo de Bakhtin.....</b>	<b>97</b>
2.1 A questão dos gêneros do discurso.....	99
2.2 A questão do enunciado.....	105
2.2.1 Primeira peculiaridade do enunciado: ser resposta e exigir resposta cujos limites de início e fim são claros.....	106
2.2.2 Segunda peculiaridade do enunciado: a sua conclusibilidade.....	111
2.2.3 Terceira peculiaridade do enunciado: a sua relação do enunciado com o próprio falante e com outros participantes da comunicação discursiva.....	115
2.3 As propriedades do enunciado: uma tentativa de sistematização.....	116
2.3.1 Primeira propriedade: o enunciado como elo e resposta.....	117
2.3.2 Segunda propriedade: os limites do enunciado.....	119
2.3.3 Terceira propriedade: o objeto do enunciado jamais é inédito.....	120
2.3.4 Quarta propriedade: o enunciado deve ser direcionado a alguém.....	123
2.4 A questão das relações dialógicas.....	125
2.5 A questão do discurso sobre o objeto.....	131
2.6 A questão do discurso alheio.....	134
2.6.1 O aspecto social e o individual do enunciado.....	134
2.6.2 O discurso autoral e o discurso alheio.....	138
2.7 Principais pontos estudados: um resumo.....	142

### 2ª PARTE:

#### MORTES VIOLENTAS NO MUNDO ANTIGO: a crucificação de Jesus e outras narrativas de violência

<b>3 A crucificação de Jesus como exemplo de morte violenta.....</b>	<b>150</b>
3.1 A flagelação como parte do processo de condenação da crucificação.....	151
3.2 A crucificação de Jesus vista a partir do contexto de violência do mundo antigo.....	185
3.3 A crucificação de Jesus atestada em textos extrabíblicos e seu possível sepultamento por José de Arimateia.....	217
3.4 A crucificação de Jesus como morte vergonhosa e aviltante.....	264
3.5 A crucificação de Jesus vista de dentro do Novo Testamento.....	271

<b>4</b>	<b>Experiências de morte violenta e violência contra o corpo no Mundo Antigo.....</b>	<b>278</b>
4.1	Relatos de morte violenta e violência contra o corpo em textos dos Antigo e Novo Testamentos.....	278
4.2	O <i>Código de Hammurabi</i> e a morte violenta no Antigo Oriente Próximo.....	305
4.3	Os bárbaros e a crucificação em fontes greco-romanas.....	308
4.4	Relatos de violência em textos da Grécia clássica e do período helenístico.....	318
4.5	Relatos de violência em textos de Roma.....	327
4.6	A violência contra o corpo nas <i>Bacantes</i> de Eurípides.....	341
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>354</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>386</b>
	<b>ANEXO I – Ilustrações.....</b>	<b>426</b>

## PREFÁCIO DO AUTOR – DISCURSO DE DEFESA DA TESE

### Discurso de Defesa de Tese

Começo agradecendo ao meu Orientador, Professor Doutor Vicente Artuso, e minha Coorientadora, Professora Doutora Clóris Porto Torquato, por toda a direção na presente pesquisa desenvolvida, cujas participações foram essenciais e decisivas para o resultado final do trabalho. Devo também agradecer à minha Professora de Metodologia da Pesquisa, Professora Doutora Clélia Peretti, por suas aulas que me deram luz para preparar o Projeto que culmina agora nesta tese e pela correção e sugestões no Capítulo 1, sobre René Girard.

O tema geral da minha tese é a *violência*. Este tema é, naturalmente, muito amplo para ser aplicado, em sua totalidade, a uma pesquisa de pós-graduação, por isso foi feito um recorte metodológico.

O objeto de estudo da presente tese, como recorte metodológico, são as narrativas de morte violenta e de violência contra o corpo, no mundo antigo, que geralmente resulta no extermínio do cadáver. Por *morte violenta* define-se a morte que é realizada com escrutínios de crueldade, cuja penalidade poderia ser executada sem os requintes de selvageria. Por *violência contra o corpo* define-se a violência aplicada ao corpo a tal ponto que causa a morte. Essas duas realidades eram ainda agravadas, no mundo antigo, por outra penalidade sobreposta a essas duas, que era deixar o cadáver da vítima insepulto, isto é, além de matar de uma forma desumana, ainda era imposto ao condenado a sobrepena de saber que seu corpo não seria enterrado, uma ofensa, às vezes, maior que a própria morte.

O estudo do tema da violência contra o corpo e da morte violenta no mundo antigo demonstra um fator desconcertante: a banalização da violência por crucificação e outras formas cruéis e desumanas de matar.

No mundo antigo havia quatro penas capitais aplicadas a crimes graves: a crucificação, a incineração, as bestas feras ou animais selvagens e o banimento para uma ilha; todas elas, é claro, tinham o objetivo maior de eliminar o condenado; as três primeiras representavam uma morte imediata e a quarta um exílio irreversível, uma morte solitária.

No mundo antigo, portanto, havia basicamente três formas preferidas de matar cruelmente, com requintes de brutalidade, barbárie, selvageria e desumanidade, que demonstrava, não apenas a gravidade do suposto crime cometido, mas, acima de tudo, a impiedade, a maldade, a malignidade e a perversidade dos executores de tais penas, ou seja, estas três formas de matar mostravam a monstruosidade tanto da morte em si quanto também

de quem as executava. Estas três formas de matar eram a crucificação, a incineração e as bestas feras ou animais selvagens. Destas três formas de matar, a mais comum no mundo antigo, pelo que parece, pelos relatos que chegaram até os nossos dias, foi a crucificação.

Estas três formas de matar têm em comum a característica fundamental de deixar o cadáver do condenado insepulto.

A incineração, por si própria, já não deixava restos mortais para o enterro. As vítimas eram, geralmente, queimadas vivas.

As bestas feras era um espetáculo em particular, pois necessitava de uma grande estrutura, como uma arena, jaulas, alimento para os animais selvagens, logística dos animais, etc. Os condenados eram jogados vivos para serem devorados pelos animais famintos, restando apenas ossadas, destroçadas, ao final do macabro festejo.

A crucificação era, talvez, destas três formas de matar cruelmente, a mais grave delas, não porque fosse menos ou mais violenta, mas porque tinha os efeitos psicológicos mais duradouros. O condenado à crucificação era pendurado à cruz de algumas formas: amarrado ou pregado com cravos, ou, às vezes, os dois; era, preferencialmente, pendurado vivo, mas algumas vezes já estaria morto. A pena da crucificação poderia ser aplicada para vitimar o condenado, isto é, para matá-lo, mas este era apenas um dos seus objetivos. O objetivo máximo da crucificação era deixar o condenado pendurado na estaca até que seu corpo apodrecesse e caísse, despencando do madeiro. Enquanto o corpo estava pendurado, e muitas vezes com o condenado ainda vivo, começava a devoração, isto é, as aves de rapina vinham para comer o crucificado, que era pendurado nu. Começavam comendo os olhos, a língua, o nariz, as genitálias, ou seja, as partes moles. O corpo permaneceria pendurado e sendo devorado pelas aves. Outros animais carniceiros como cães e ratos entre outros logo chegariam para também participarem do banquete. O crucificado permaneceria assim, pendurado durante semanas, até que despencasse, apodrecido, e então terminava-se a devoração; os ossos maiores ficariam ali, insepultos e dilacerados.

A impressão psicológica que a exposição deste tipo de morte por crucificação causava, a tornava, não obstante a insanidade e selvageria das outras duas formas de matar, a mais horrenda do mundo antigo. Na incineração e nas bestas feras o cadáver logo desaparecia e, terminado o espetáculo, restava apenas a lembrança, mas na crucificação não: o cadáver permanecia exposto durante semanas, cada vez mais desconfigurado, apodrecendo, o terror desta morte ficava, não na memória apenas, mas diante dos olhos, e por longo tempo. Por isso, a crucificação era sempre realizada em lugares públicos e bem visíveis, porque ela representava uma propaganda de terror dos governos que a aplicavam.



Procurei demonstrar, com o máximo de rigor possível, como a crucificação representava o horror como penalidade para vitimar os condenados no mundo antigo. Desenvolvi os capítulos 3 e 4 da tese para que o leitor possa ter a impressão, mais próxima possível, do que representava para o mundo antigo, o horror da crucificação.

Quando lemos o Novo Testamento não percebemos, quase que de modo algum, a característica desumana desta forma de matar, porque temos impressões que nos limitam, e talvez, seja um dos propósitos do Novo Testamento: minimizar o horror da crucificação, afinal, nela terminou a vida do Salvador do Mundo. Nada mais justo que torná-la simpática ao cristão dos séculos seguintes.

Jesus foi crucificado, como milhares de outros o foram, ele é apenas um exemplo a mais no grande oceano de crucificados; talvez, é claro, o mais famoso de todos eles, mas apenas mais um de todos eles. É daí, deste ponto, que parte a minha pesquisa, cujo título é: **A CRUCIFICAÇÃO DE JESUS E MORTES VIOLENTAS NO MUNDO ANTIGO EM DIÁLOGO: hermenêutica do sofrimento.**

Ao se estudar os textos do mundo antigo sobre morte violenta, logo se depara com a realidade de que relatos de crucificação são abundantes no mundo antigo, e que nestes relatos, o número de crucificados é, quase que absolutamente, incalculável. Ou seja, os relatos de crucificação são abundantes e os números de crucificados, alarmantes. Os relatos e referências à crucificação estão em textos de história, de literatura, de legislação, de apologias cristãs, com gêneros e estilos literários os mais diversos possíveis. Historiadores como Heródoto, Apiano, Arriano, Cássio Dio, Cícero, Flávio Josefo, Tito Lívio, Suetônio, Tucídides, Tácito; literatos como Artemidoro, Lucano, Sêneca; filósofos como Platão; escritores cristãos primitivos como Eusébio de Cesareia, Fílon de Alexandria; códigos de leis como *Justinian Code – Código Justiniano*, juristas como Júlio Paulo; narrativas do Antigo Testamento, Targumin, ensinos judaicos como a Mishná, o Sifrei, apenas para citar as mais famosas fontes do mundo antigo; as referências à crucificação, à morte violenta e violência contra o corpo se multiplicam nos relatos do mundo antigo. Eu citei no meu trabalho, aproximadamente, entre 15% a 20% das fontes e dos relatos que eu estudei. Optei por selecionar os autores mais famosos e dentre eles, ainda tive que selecionar quais textos eu iria citar. É assombrosa a quantidade de relatos que existe sobre morte violenta e violência contra o corpo no mundo antigo e, em especial, sobre a crucificação.

A tese apresentada no trabalho responde a seguinte pergunta: *Que relações históricas e dialógicas podem ser estabelecidas entre a morte de Jesus e outras mortes violentas no mundo antigo? Ou, por outras palavras, que relações há entre os relatos evangélicos da*

*crucificação de Jesus e relatos antigos que falam de morte violenta e violência contra o corpo? Posteriormente também se pergunta: Que contribuições essas relações oferecem no enfrentamento da violência nos e dos dias atuais? Se é verdade que a morte de Jesus por crucificação é apenas uma morte entre milhares de outras, é justo que se pergunte que tipos de relação se podem traçar entre ela e as demais relatadas no mundo antigo.*

*A tese apresentada é a seguinte: Uma vez que a morte de Jesus é apenas um exemplo da violência sofrida no mundo antigo, a sua crucificação fornece a hermenêutica dialogal para discutir, consolar, acolher e ofertar repouso e refúgio tanto aos que sofrem quanto aos seus familiares.*

Para desenvolver este trabalho utilizei os estudos de René Girard como ambientação temática da questão da violência. Girard desenvolve, como defendem seus estudiosos, uma das mais completas teorias do mimetismo, ou seja, para ele a questão mimética está no centro das ações e relações humanas. O desejo, uma das mais fortes e fundantes características do ser humano, tem como base a *mimesis*, isto é, deseja-se por imitação. A violência, um dos temas tratados por ele, nasce justamente do desejo, do desejo mimético, da *mimesis*. Nascida da *mimesis*, a violência é também imitada, é também contagiosa, é também aprendida, e quanto mais um indivíduo está violento, mais ele contagia outros com sua violência. A abordagem que Girard faz da violência também contempla o sagrado, e o lugar da violência no sagrado e do sagrado na sociedade, contempla o lugar da violência na sociedade, bem como as relações que estes elementos tem entre si, isto é, o sagrado, a sociedade e a violência.

O estudo desenvolvido por Girard apresenta limites quanto ao tema desenvolvido por mim nesta tese e não pode ser aplicado, na tese, tal qual Girard o expõe; entretanto, para mim, sua temática da violência e a característica mimética da violência servem bem de ambientação temática, e, para isso, sua abordagem apresentada neste trabalho, serve bem à apresentação do assunto da violência.

Como referencial teórico escolhi o dialogismo como apresentado pelo Círculo de Bakhtin, ou seja, o Círculo de Bakhtin fornece a metodologia para fazer dialogar as fontes do mundo antigo com as narrativas dos Evangelhos e, de resto, com as demais do Novo Testamento sobre morte violenta e violência contra o corpo. Uma das perguntas que eu tinha em mente, e que procurei responder no trabalho, era que tipo de relação se poderia traçar entre os diversos relatos de morte violenta e violência contra o corpo no mundo antigo? Depois da minha exaustiva pesquisa sobre a violência no mundo antigo com ênfase na crucificação, eu tinha um desafio: como organizar o material para fazer dialogar fontes tão diferentes entre si, autores que não estavam, originalmente, em diálogo uns com os outros, e como estruturar o

conteúdo para que a visão do mundo antigo sobre a crucificação pudesse ser, compreensivelmente, apreendida pelo leitor atual; ou seja, eu precisava arranjar, num texto digestivo (lembrando a famosa revista *Reader's Digest*), narrativas do Antigo Testamento, ensinamentos judaicos antigos, narrativas dos Evangelhos, textos de diversos gêneros literários do Novo Testamento, narrativas de história antiga, textos de literatura, de filosofia, de legislação, de ensino religioso do cristianismo primitivo, enfim, uma grande gama de textos díspares com uma temática comum, a violência, em um texto científico, como é uma tese. Foi aí que eu recorri ao dialogismo como apresentado pelo Círculo de Bakhtin.

Como eu apresentei na INTRODUÇÃO, usando a metáfora da construção de um edifício, a teoria do dialogismo serviu-me, tanto como a fundação para erguê-lo, quanto também como argamassa para unir os diferentes textos numa construção organizada a partir de um croqui definido: a violência no mundo antigo representada, principal mas não unicamente, pela crucificação.

O caráter de ineditismo necessário a uma tese está, justamente, na estrutura geral do trabalho, ou seja, na apresentação do objeto de estudo, que é a violência no mundo antigo, morte violenta e violência contra o corpo, representada principalmente pela crucificação e nos dois pontos teóricos utilizados para arranjar e analisar o material: R. Girard e o Círculo de Bakhtin. Não há como esperar ser original citando Heródoto, Apiano, Tito Lívio, Cícero, Sêneca, Platão, Fílon de Alexandria, Girard, Bakhtin, Volóchinov, não há como esperar ter um dado inédito nessas citações, nisso não há nada de inédito, não trago novas informações, novos dados. A compilação de informações sobre crucificação no mundo antigo também é um dado já estudado, sendo o pioneiro nesta catalogação M. Hengel. Depois dele outros autores, dentre eles Chapman, Schnabel, Cook e Samuelson também fizeram catalogação de material. O meu inventário sobre a crucificação e morte violenta também não é inédito. Mas, a novidade está no arranjo do material, e nos dois polos teóricos: a ambientação temática a partir de R. Girard e na metodologia a partir do Círculo de Bakhtin.

Este arranjo eu nunca vi nos meus estudos, pelo menos eu nunca vi, nestes últimos seis anos. Foram dois anos estudando a crucificação para escrever a Dissertação de Mestrado, da qual o Professor Vicente fez parte da Banca Examinadora, e mais quatro anos e meio estudando para escrever esta tese. O diálogo que eu estabeleci entre as diversas fontes antigas, a estrutura da minha narrativa, a ordem das citações, a apresentação do assunto e o desenvolvimento do tema, as interpretações e análises realizadas, as metodologias aplicadas, e, naturalmente, o resultado final, pelo menos daquilo que eu conheço, é inédito. Há muitas

citações, mais de 800, e, é claro, meu trabalho representa uma exaustiva pesquisa. Mas há, no meio desta pesquisa, a minha mão e a minha interpretação.

Para justificar a minha tese e responder a minha pergunta apresentei nas CONSIDERAÇÕES FINAIS aquilo que eu julgo ser a contribuição de ver a morte de Jesus como parte da violência do mundo antigo. Como digo lá: A proposta deste trabalho é que, fazendo-se uma releitura dialógica da compreensão restaurada da cruz, aliada a uma adaptação para os dias atuais, a cruz pode vir a tornar-se num símbolo da hermenêutica do sofrimento, da dor, da angústia, das muitas mortes violentas e das muitas violências contra os corpos que hoje, a cada minuto, estão assolando as vidas. A cruz era, no mundo antigo, a forma mais horrível de colocar um ponto final à existência. Se conseguirmos olhar para a cruz de Jesus hoje, como os antigos a viam, com horror e espanto, a forma mais angustiante e pavorosa de findar os dias, enfim, o assombro da cruz, a cruz de Jesus poderá servir de hermenêutica do sofrimento, isto é, a crucificação de Jesus servirá como exemplo de sofrimento e abrirá diálogo com os que sofrem na atualidade, sofrimentos de vários tipos e matizes, de vários níveis e espécies, e principalmente quanto à morte violenta e violência contra o corpo e aos parentes dessas pessoas. A crucificação de Jesus servirá para interpretar as experiências de sofrimento dos nossos dias.

Quando, de um lado, a cruz é símbolo do amor de Deus que perdoa os pecados, ela, pelo menos me parece – é a minha impressão –, perde a capacidade de dialogar com o sofrimento, porque até o próprio sofrimento se torna um resultado do pecado; e o pecado, é claro, é resultado de um agir pecaminoso e faz do pecador, um culpado. Quando a cruz é o símbolo do perdão dos pecados, diante dela estão os pecadores, culpados e condenados, e todo sofrimento é interpretado a partir deste trinômio: pecado, culpa e condenação; a cruz está ali para mostrar ao pecador o quão ele é merecedor do sofrimento que padece, em face do pecado que ele mesmo pratica.

Quando, do outro lado, a cruz é vista como morte horrível, como espanto e assombro, como horror e sofrimento máximo, ela ganha a dimensão do diálogo com o sofrimento, ela alcança o direito de interpretar outros sofrimentos, ela consegue alçar-se como a maior de todas as candidatas a elo dialógico com a violência, ela – a cruz ou a crucificação de Jesus – se torna irmã das mortes violentas, e irmã da violência contra o corpo, e irmã de toda e qualquer violência, física ou psicológica; porque a crucificação era tudo isso e um pouco mais, uma vez que era, a um só tempo, uma forma violenta de matar e uma forma violenta de impressionar pelo assombro, pelo pavor e terror, aqueles que assistiam o espetáculo horrível do fim que estava destinado a todo crucificado: terminar os dias sendo devorado pelos abutres, pelos cães

e animais carniceiros, cadáveres insepultos, ossos que se perderam na poeira dos campos e da história. A cruz, nos dias antigos, representava a violência física e psicológica, física para o condenado e psicológica para os vivos que assistiam o espetáculo da exposição do cadáver e seu fim insepulto. Como digo nas CONSIDERAÇÕES FINAIS, um dos contributos deste estudo é inserir a morte de Jesus no contexto de violência do mundo antigo: a vida de Jesus foi interrompida precoce e tragicamente por uma morte violenta, a crucificação.

O sofrimento é real, e Jesus é nosso irmão de sofrimento; Jesus é irmão de todos os crucificados da história, é irmão de toda morte violenta, é irmão de toda violência contra o corpo. Na solidariedade da cruz está o sofrimento compartilhado e a violência compartilhada com Jesus, que compartilhou na sua morte com tantos outros milhares que, como ele, terminaram sua vida na estaca. O sofrimento compartilhado de Jesus é o elo hermenêutico dialogal com toda experiência de sofrimento, arrisco dizer, antes e depois dele, a.C e d.C., como ele dividiu, pelo menos no Ocidente, a nossa história. Não sei se é devaneio, mas a.C. e d.C. poderia significar: antes da cruz e depois da cruz, a cruz de Jesus. A irmanação dos crucificados é Jesus, irmão da humanidade, derramando sua vida, que como vida, é vida irmã de todas as outras vidas que sofrem e morrem pregadas numa estaca. A misericórdia que nasce do olhar para o crucificado, exemplificado no olhar de Maria, a mãe de Jesus, olhar que chora e que dilacera o coração, olhar de espanto e de amor a um só tempo. Quem de nós é capaz de entender o olhar de Maria? E de muitas outras Marias, mães dos crucificados da história, quem poderia entendê-las? A estaca e muitas outras formas violentas de matar têm colocado um “fim” em milhares de milhares, ao longo da história humana: “Quem de nós penetrará no olhar de todas essas Marias?

Pois é, a crucificação de Jesus é isto, um elo hermenêutico dialogal capaz de oferecer os princípios para *discutir, consolar, acolher e ofertar repouso e refúgio tanto aos que sofrem quanto aos seus familiares*. Como digo nas CONSIDERAÇÕES FINAIS: “De alguma forma, ao recuperar o horror da cruz, se vislumbra, em todos os crucificados da história um exemplo que ficou na memória, o exemplo de Jesus que cria o Cristo, o exemplo da morte horrível que faz da lembrança do morto um presságio de vida. De novo, do horror nasce a esperança e da esperança a memória: se o horror é história, é também esperança.”

Muito obrigado.

## INTRODUÇÃO

O objeto de estudo da presente tese são as narrativas de morte violenta, ou de violência contra o corpo, que geralmente resultavam no extermínio do cadáver do condenado. O estudo deste objeto foi feito a partir da narrativa da crucificação de Jesus e dos relatos do mundo antigo sobre mortes violentas.

A crucificação de Jesus é o dado histórico, hoje, mais seguro sobre sua vida; ou, dito de outra forma, o relato de que Jesus foi crucificado sob Pôncio Pilatos (em latim: Pontius Pilatus e em grego: Πόντιος Πιλάτος) é o dado histórico mais seguro disponível sobre a vida de Jesus e o que ratificou a sua existência como historicamente possível. Dito desta forma, para alguns círculos cristãos, a argumentação parece dispensável, pois como não seria real a existência do fundador da sua religião e objeto da sua fé. Porém, quando o assunto é história, a fé não é um método para aferir a veracidade de um determinado dado do passado; não é porque alguém crê que algo aconteceu, que isso que se crê, de fato, aconteceu. É sob esse aspecto que a análise dos relatos evangélicos de que Jesus foi justificado sob Pôncio Pilatos toma relevância e proeminência nos estudos históricos sobre sua vida. Como localiza-se nos relatos da crucificação a atestação mais segura da existência de Jesus, o estudo histórico da crucificação é o ponto de partida para a afirmação histórica da existência de Jesus.

Houve, depois do Iluminismo, uma série de dúvidas sobre a existência histórica de Jesus, e ainda hoje há quem duvide da sua existência, como, por exemplo, Joseph Atwill, no livro *Caesar's Messiah: the roman conspiracy to invente Jesus*, ou como David Fitzgerald, no livro *Nailed: Dez mitos cristãos que mostram que Jesus nunca existiu*. É claro, estas dúvidas passam ignoradas dos fiéis cristãos nas igrejas.

Na Dissertação de Mestrado deste autor intitulada: *Uma metodologia para aproximação histórica aos Evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*, defendida em 2016, sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Renato Gusso, foi apresentada uma metodologia para analisar a historicidade das diversas narrativas dos Evangelhos; a demonstração da aplicação desta metodologia foi feita nos relatos da crucificação de Jesus.<sup>1</sup> A presente tese é uma continuação do trabalho iniciado no Mestrado. Ali foi estabelecida a provável existência histórica de Jesus

---

<sup>1</sup> TORQUATO JR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades Batista do Paraná. Orientador, Antônio Renato Gusso. Curitiba, 2016. 215f. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?opup=true&id\\_trabalho=4995693#](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?opup=true&id_trabalho=4995693#).

com base em três critérios de historicidade: o *critério da múltipla atestação de fontes*, o *critério do constrangimento* e o *critério da coerência*.

O estudo desenvolvido no Mestrado chamou a atenção para um fator desconcertante: a crucificação pareceu ser uma forma banal de matar criminosos no mundo antigo, possivelmente a mais utilizada forma de justificar crimes graves, preferida dentre as outras três, que eram: incinerar as vítimas vivas, entregá-las vivas aos animais selvagens para serem devoradas e, por fim, serem banidas para uma ilha, como a famosa Ilha de Patmos, onde João, o apóstolo, foi aprisionado. O número exacerbadamente alto de relatos de crucificação no mundo antigo tem outra característica alarmante: a crucificação era efetuada com o objetivo de deixar os corpos dos condenados pendurados, o maior tempo possível, mesmo depois de mortos, até apodrecerem e, já em decomposição, despencarem da estaca em que estavam presas; enquanto ainda pendiam, os corpos já começavam a serem devorados, algumas vezes com o condenado ainda vivo, por aves de rapina; quando, enfim, caíam, putrefatos, então cães e animais selvagens também participavam da devoração. Com isto, a crucificação garantia ao condenado e à sua família a certeza de que seu corpo ficaria insepulto e vituperado.

A crucificação, no entanto, não se restringiu apenas a crimes graves, como seria de se esperar de uma execução tão grave e brutal, mas entendeu-se também para crimes triviais, chegando mesmo a ser aplicada a pessoas condenadas sem julgamento, ao bel prazer e capricho do governante, que decidia pela vida e pela morte dos seus súditos. O estudo dos relatos antigos de crucificação mostra a crueldade e desumanidade da aplicação deste tipo de pena e sua ampla utilização no mundo antigo.

Foi a banalização da violência contra o corpo e da morte violenta com o agravamento da pena pelo cadáver permanecer insepulto, que levou à escolha do tema desta tese.

As expressões “morte violenta” e “violência contra o corpo”, embora semelhantes, não são sinônimas. Por “morte violenta” define-se a morte que é realizada com escrutínios de vileza, crueldade, desumanidade, brutalidade, perversidade, barbárie e monstruosidade, cuja penalidade poderia ser executada sem esses requintes de selvageria. Por “violência contra o corpo” define-se a violência aplicada ao corpo a tal ponto que causa a morte. Essas duas realidades ainda eram agravadas, no mundo antigo, por outra penalidade sobreposta a essas duas formas de matar, que era deixar o cadáver da vítima insepulto, ou seja, além de morrer de uma forma degradante, ainda era negado aos familiares um lugar para venerar o morto e ter dele memória, além de impor ao condenado a sobrepena de saber que seu corpo não seria enterrado, uma ofensa, às vezes, maior que a própria morte.

Hoje, em vários ambientes da sociedade contemporânea, percebe-se uma banalização da violência contra as classes mais frágeis ou minoritárias, tais como a mulher (no caso, mais frágil, apesar de serem a maioria da população), o negro, o pobre, o jovem, o jovem negro e pobre – maior vítima de homicídio no Brasil atualmente –, o estrangeiro, o homossexual ou o transexual, o grupo minoritário religioso, e outros. É claro, há uma ideologia por trás dessa violência, mas aqui ressalta-se apenas o fato de que há uma violência contra várias classes sociais, uma violência que cresceu nos últimos anos e se polarizou muito. Esta observação não tem o objetivo de problematizar a questão, mas apenas constatar um dado, sejam quais forem os motivos e ideologias por trás dele.

Dando continuidade ao estudo iniciado no Mestrado, a presente análise concentra-se nos relatos de morte violenta e violência contra o corpo, com o agravamento dos corpos ficarem insepultos. A crucificação de Jesus foi a aplicação de uma pena capital a um crime grave, a insurreição contra Roma, pelas aspirações régias de Jesus, ser ele o “Rei dos judeus”; seu crime poderia ser definido como *revolta* ou *sedição política*. A crucificação de Jesus foi um ato de violência contra o corpo – no flagelo – e uma morte violenta – na crucificação – com o objetivo de exterminar seu cadáver e gerar advertência pública contra a revolta política, numa das províncias mais instáveis do Império Romano, prova é que cerca de trinta anos depois da morte de Jesus, ocorrida durante o governo de Pôncio Pilatos entre os anos de 26 a 36 d.C., Roma precisou enfrentar a insurreição dos judeus entre 66-70 d.C., e Domiciano em 115 d.C., mais uma vez, invadiu Jerusalém.

O relato da crucificação de Jesus é cotejado com outros relatos antigos de violência contra o corpo e mortes violentas. O objeto de estudo está restrito a relatos da antiguidade; não são estudados relatos contemporâneos, nem de história dos outros períodos da humanidade, e razão para isso é metodológica: cotejar relatos similares e de épocas próximas, e restringir o objeto de pesquisa para uma análise mais acurada. Os resultados desta pesquisa aplicam-se, naturalmente, a vários outros contextos.

A tese apresenta um objetivo geral ou principal e dois outros específicos.

O objetivo principal do trabalho é analisar os relatos da morte de Jesus como parte de uma violência mais ampla no e do mundo antigo, resgatando o horror da crucificação expressa na morte violenta para os seus contemporâneos, exemplo trivial de muitas outras mortes violentas no mundo antigo, tal que possibilite a (*nossa*) identificação com o sofrimento e, a partir desta (identificação) propor resposta à violência nos e dos dias atuais, tanto aos que as sofrem quanto aos seus parentes. Propondo uma analogia estrutural, pode-se afirmar que este é o edifício que se quer erguer, o projeto arquitetônico, a estrutura visível da construção:



entender a morte de Jesus no contexto de violência do mundo antigo. Se esta violência pode ser classificada como violência de estado ou de governo, como se verá na sequência, ela não é o objeto essencial nesta pesquisa; nesta tese, o mais importante é a conjuntura de violência na qual a crucificação de Jesus pode e deve ser inserida no mundo antigo.

Para alcançar este objetivo primo, dois outros estão na base sustentadora deste Projeto, ou, para usar a figura acima, deste edifício: o primeiro objetivo específico é estabelecer relações dialógicas entre os textos bíblicos da crucificação de Jesus e textos extrabíblicos de morte violenta e violência contra o corpo; estabelecer essas relações é tanto a base, a fundação sobre a qual se constrói o edifício e, portanto, não muito perceptíveis quando o edifício está pronto, porém exposta no croqui do projeto, quanto também um seu instrumento construtor; ou, especificando melhor, o primeiro objetivo específico é cotejar as narrativas bíblicas da morte de Jesus por crucificação com outras narrativas do mundo antigo sobre violência, morte violenta e violência contra o corpo, estabelecendo relações dialógicas entre elas, privilegiando a crucificação como forma de execução dos condenados. Para cotejar os relatos bíblicos e extrabíblicos e estabelecer tais relações, algo que na origem dos textos jamais esteve entre seus propósitos, emprega-se a teoria dialógica do chamado Círculo de Bakhtin. As teorias do chamado Círculo de Bakhtin são, portanto, também um instrumento na construção do pensamento, ou, para usar a alegoria, do edifício; para usar a metáfora acima, as teorias dialógicas do chamado Círculo de Bakhtin são como se fossem de um lado, o concreto que, na construção tem duas funções: primeira, construir a base, as sapatas da fundação e, segunda, construir as vigas e colunas que sustentarão as paredes, e, do outro lado, servir de argamassa que une e segura os tijolos, para a construção das paredes. Isto é, as teorias do chamado Círculo de Bakhtin estão ali, entre os relatos, fazendo-os dialogar entre si, relacionando relatos díspares em seus objetivos e conteúdos, porém cuidadosamente unidos neste edifício dialogicamente formado para recuperar o horror da crucificação. Ou seja, as relações dialógicas servem tanto de base, quanto de estrutura e amarração dos textos que formam o edifício.

Imaginando-se os diferentes textos citados no trabalho como os tijolos, todo o resto então, a estrutura dos Capítulos, a ordem das citações, os diferentes gêneros literários arranjados na ordem proposta, tudo isto é a base e a estrutura da tese, é o uso da teoria dialógica do chamado Círculo de Bakhtin. O chamado Círculo de Bakhtin está justamente na construção do conjunto, e responde a seguinte pergunta: “Que relações dialógicas podem ser estabelecidas entre as narrativas da morte de Jesus por crucificação dos Evangelhos e outros escritos, tanto com o restante do *Novo Testamento Grego* quanto com outras narrativas de

morte violenta e violência contra o corpo no mundo antigo?”. Em outras palavras, “Que relações dialógicas podem ser demonstradas entre os textos do *Novo Testamento Grego* acerca da morte de Jesus por crucificação e outros textos do mundo antigo relativos à morte violenta e violência contra o corpo?”

As relações dialógicas estabelecidas no trabalho são de variadas matizes: relações dialógicas entre os Evangelhos canônicos e o Evangelho de Pedro, extracanônico; relações dialógicas entre as narrativas dos Evangelhos e outros escritos canônicos, tais como o Livro de Atos, as Epístolas e o Apocalipse; relações dialógicas entre gêneros literários distintos dentro do *Novo Testamento Grego*, tais como narrativas históricas, fórmulas de fé, credos antigos, textos doutrinários, parenéticos, etc.; relações dialógicas entre as narrativas dos Evangelhos e outras narrativas de morte violenta e violência contra o corpo, privilegiando o tema da crucificação, do mundo antigo; relações dialógicas entre diferentes gêneros literários, diferentes épocas históricas, diferentes autores e diferentes línguas quanto ao tema da morte violenta e da violência contra o corpo no mundo antigo, cotejando narrações históricas, textos filosóficos, textos de literatura (ficção, não históricos), leis romanas, leis sumérias, cartas antigas, etc. A pluralidade e diversidade de textos cotejados é imensa e requereu atenção dobrada na construção de tais relações dialógicas.

Por outras palavras, as teorias dialógicas do chamado Círculo de Bakhtin é o referencial teórico da tese, e diz respeito à análise dialógica dos relatos antigos, sendo baseado nas teorias do dialogismo segundo a apresentaram M. Bakhtin e V. Volóchinov, membros do chamado Círculo de Bakhtin. Com esse referencial faz-se a análise do interminável diálogo dos relatos de morte violenta e violência contra o corpo no mundo antigo, sendo o *Novo Testamento Grego* apenas um documento antigo como os demais aqui analisados. O acesso às informações históricas tem algumas fontes básicas: a testemunha presencial, os relatos dos acontecimentos (orais e escritos), os objetos das sociedades e materiais arqueológicos. A fonte da maioria das informações históricas disponíveis é composta de relatos dos acontecimentos. No caso específico desta tese, o acesso às informações é feito através dos relatos antigos, produzidos pelos mais diversos autores da antiguidade. Ora, se segundo o dialogismo como defendido por M. Bakhtin e V. Volóchinov, todos os textos estão numa relação interminável de diálogo entre eles, seria justo buscar compreender em que medida é possível encontrar ou estabelecer as relações dialógicas nos textos antigos de morte violenta.

O segundo objetivo específico é, uma vez estabelecidas as relações dialógicas entre os textos, analisar a violência da morte por crucificação para resgatar o horror que este tipo de morte causava nos seus contemporâneos. A crucificação representava, muito provavelmente, a

mais horrorosa de todas as mortes no mundo antigo, e trazia em si mesma o pavor mais temido dos seus dias. A cruz, a estaca, era o fim mais severo imposto aos condenados, e impunha medo, espanto, terror e horror aos habitantes do mundo antigo. Os romanos a transformaram na sua principal propaganda de estado, para avisar, severamente, que a revolta ou sedição política não era uma opção viável à dominação, para a qual não existia, assim, remédio.

É claro, que hoje, quando o mundo cristianizado olha para a cruz, não a vê com os mesmos olhos de pavor que os antigos a viam, pois, a distância do passado e a transformação hermenêutica produzida pelo cristianismo, a transformaram no símbolo do amor de Deus, na qual seu Filho deu a vida para salvar os pecadores. Ela, no entanto, não era isto no que o cristianismo a transformou, ela era justamente o oposto, o símbolo do ódio, da fúria, da malevolência, da crueldade, da violência desumanizada, da bestialização da vida, da selvageria e brutalização do ser humano e do achatamento da dignidade; era o horror.

Uma vez recuperada a noção de horror, coisa que quase inevitavelmente escapa à compreensão da narrativa bíblica dos cristãos atuais, o que talvez, em algum momento tenha sido mesmo um dos seus objetivos – da narrativa bíblica de fazer escapar ao leitor o horror da cruz para transformá-la na força atrativa de Deus em salvar os pecadores –, este trabalho propõe analisar em que medidas a morte de Jesus, tomada como morte violenta e horror, facilita e favorece, abrindo diálogo e fornecendo hermenêuticas, o enfrentamento da violência nos dias atuais.

É nesse contexto de violência que se insere a teoria mimética de R. Girard, que alçou, não apenas a educação, como antes o fizera Aristóteles, mas todo o comportamento e principalmente o desejo, à categoria da *mímesis*. Um dos grandes contributos de R. Girard foi demonstrar que a compreensão do desejo como autônomo e autóctone deve ceder espaço para reconhecê-lo como mimético, isto é, deseja-se por imitação, ou mais até, deseja-se o mesmo objeto que outrem deseja, o outro é o modelo de desejo e aponta que objeto desejar. A partir daí nascem os conflitos, pois quando duas ou mais pessoas desejam o mesmo objeto, instaura-se a crise, e com ela a disputa pelo objeto; da disputa para a violência é apenas uma questão de dimensão. Para R. Girard, o desejo está na base da violência, que nasce por causa dele e para satisfazê-lo, na disputa inevitável que o desejo desperta quando duas ou mais pessoas desejam o mesmo o objeto, seja ele material ou ficcional.

A contribuição da teoria mimética conforme apresentada por R. Girard, neste trabalho, reside principalmente na característica de que a violência é mimética. Se a violência é, segundo a sua visão, mimética, ela é aprendida e é copiada; sendo mimética, também é

contagiosa ou epidêmica. A teoria mimética de R. Girard toca na seguinte questão: “Quais as estruturas, tanto pessoais quanto coletivas, que geram violência e morte nas sociedades?”.

As estruturas do mundo antigo e do atual são, quase que absolutamente, diferentes, mas uma coisa permanece a mesma, o desejo humano, que sempre esteve, desde a infância da humanidade, na propulsão do agir humano e, pelo menos no mito criacional judaico, desejo de ser deus. Ora, o desejo expressa-se justamente na ausência do objeto, no vazio do possuir, no não-possuir. Para possuir, tanto se deseja pelo modelo quanto também o que o modelo aponta como objeto do desejo, e nesse ambiente, desejar é tirar do modelo o que ele deseja, mas o modelo já o desejava antes, caso contrário não seria modelo. O desejo deste modo colocado quase que torna imperativa a violência, porque satisfazê-lo é tirar do outro o objeto do seu desejo.

A violência surge quase que naturalmente dos conflitos do desejo, e não há humanidade sem desejo, porque o volitivo está na base da estrutura humana. Do desejo à violência é uma questão de grau em que o desejo se expressa. O grau do desejo determina também o grau da violência. Para R. Girard, os indivíduos e as sociedades desenvolvem mecanismos de violência semelhantes e, quanto mais um indivíduo se torna violento, maior o nível de contágio interpessoal, até tornar-se epidêmica. A violência, vista sob a sua ótica, é socialmente transmitida e quanto mais violência existe, maior ela tende a se tornar, isto é, violência atrai e desenvolve mais violência, cujo ápice e coroa é a morte: o alvo de toda a violência é matar.

Matar, e matar violentamente, é um requinte da crucificação, da incineração e das bestas feras, um espetáculo de horrores que o mundo antigo, pelo que parece, não se cansava de ver, e até vibrava com ele. Ao mesmo tempo que a cruz era o horror, era também o espetáculo, a um só tempo causava asco e satisfação, repulsa e atração, enquanto que se desejava estar longe dela ao mesmo tempo se queria ver o crucificado, e assistir o sinistro e funesto espetáculo do morto pendurado até ser devorado por inteiro.

A teoria mimética de R. Girard ambienta esse quadro de violência e de *mimesis* na qual a crucificação do mundo antigo pode ser enquadrada.

As principais contribuições do chamado Círculo de Bakhtin e de R. Girard para o trabalho estão ao final de cada capítulo dos referidos temas, nas subseções 1.7 e 2.7., e serão retomadas em parte nas Considerações Finais.

A tese apresentada no trabalho responde à seguinte pergunta: *Que relações históricas e dialógicas podem ser estabelecidas entre a morte de Jesus e outras mortes violentas no mundo antigo? Ou, por outras palavras, que relações há entre os relatos evangélicos da*

*crucificação de Jesus e relatos antigos que falam de morte violenta e violência contra o corpo?* A proposta do trabalho é compreender a morte de Jesus por crucificação como morte violenta e, a partir desta compreensão, interpretar o sofrimento e dialogar com os que sofrem na atualidade – sofrimento de vários tipos e matizes diferentes, inclusive mortes violentas e violências contra o corpo – e também com seus parentes.

Pergunta-se: *Que contribuições essas relações oferecem no enfrentamento da violência nos e dos dias atuais?* Nas Considerações Finais é apresentada uma “síntese a partir do Círculo de Bakhtin e de R. Girard” quando é exposta a tese do trabalho: qual seja: *Uma vez que a morte de Jesus é apenas um exemplo da violência sofrida no mundo antigo, a sua crucificação fornece a hermenêutica dialogal para discutir, consolar, acolher e ofertar repouso e refúgio tanto aos que sofrem quanto aos seus familiares.* Aqui esforça-se para demonstrar como a crucificação de Jesus é elemento de contato com as diversas experiências de sofrimento e morte, além de fornecer a hermenêutica mais eficiente para consolar tanto os que sofrem violência de vários tipos e matizes, sofreram mortes violentas e violências contra o corpo, quanto também os seus familiares.

Deve-se perguntar: “Qual a finalidade em cotejar as narrativas dos Evangelhos com outras narrativas de violência no e do mundo antigo?”. Pode-se responder: “Para demonstrar que a morte de Jesus por crucificação foi apenas mais uma das inúmeras mortes violentas da antiguidade.” A morte de Jesus é inserida no contexto das violências do mundo antigo, isto é, a crucificação, a forma como Jesus foi vitimado, era uma forma comum de matar no mundo antigo e, como tal, deve ser colocada no mesmo contexto de tantas outras crucificações, inúmeras, pelo que parece, no mundo antigo. A morte de Jesus representou uma violência, uma morte violenta, como era a crucificação, violência muito comum e até trivial, se considerada a frequência e o incalculável número de vitimados por ela, no mundo antigo.

Se a morte de Jesus for vista sob dois aspectos de uma mesma conjuntura, qual seja, a conjuntura do contexto de violência do mundo antigo que tem dois aspectos: primeiro, o aspecto de violência de governo gerando morte violenta e violência contra o corpo e, segundo, o aspecto de que tal violência é tanto programa de manutenção do próprio governo quanto também da ordem pública, ela fornece a base hermenêutica e dialógica para a aproximação, de um lado, dos que sofrem violência, morte violenta e violência contra o corpo e do outro, dos parentes dos que sofrem tais atrocidades. Por “aproximação” entende-se *interpretar* o próprio sofrimento e *dialogar* com os que sofrem e seus parentes procurando ofertar *compreensão, consolo, acolhimento, repouso e refúgio*, além esforçar-se em *propor*

*caminhos, estratégias e soluções práticas* para fazer cessar o ciclo mimético de violência a que essas pessoas estão expostas.

O desdobramento desta proposta pode ser assim apresentado. Primeiro, a violência analisada neste trabalho trata-se eminentemente, ainda que não exclusivamente, de violência de estado ou de governo, ou seja, praticada em nome do poder estatal ou do governo que domina sobre uma determinada população. A violência contra Jesus é, antes de mais nada, violência do Império Romano, praticada para a manutenção da ordem pública e como advertência contra os revoltosos dela. Jesus foi crucificado por ter aspirações régias, como denuncia a plaquinha sobre sua cabeça cravada na estaca na qual ele foi vitimado e que contém a descrição do seu crime: “Rei dos judeus”. Quem matou Jesus foi o Império Romano, disto, hoje, há pouquíssima ou quase nenhuma dúvida. A sua acusação pode ser enquadrada na lei romana de *crimen laesae maiestatis*. Pensar a crucificação de Jesus como violência de estado não é muito comum na hermenêutica cristã, que prefere ver a crucificação como oferta sacrificial voluntária de Jesus, o que é parte da proposta canônica em Gálatas 2.20, Filipenses 2.7-8, 1 Timóteo 2.6, Tito 2.14, Hebreus 7.27, 9.14. Seja como for, ainda que Jesus tenha se entregado, mesmo assim foi morto acusado de rebeldia ou sedição contra o Império Romano e foi vitimado por um Procurador romano e Prefeito da Judeia, Pôncio Pilatos, portanto, dentro dos domínios da violência de estado.

Segundo, há um certo consentimento ou também uma aprovação velada ou mesmo aberta, porém não declarada da população frente a tal violência de governo. Por exemplo, quando Nero pregou os cristãos nas estacas em Roma, crucificando-os vivos e depois ateando-lhes fogo para iluminar a cidade, como se verá no corpo do trabalho, havia um consentimento, ou tolerância, ou até cumplicidade da população romana em aceitar tais atos violentos do Imperador; quando também os cristãos e outros criminosos eram jogados às feras nas arenas em Roma, a população estava lá para gritar diante do espetáculo de horrores que era a devoração de criminosos vivos pelas bestas feras selvagens; ou seja, de certa forma a violência era um espetáculo para a população antiga, o que parecer ser evidência da sua aquiescência.

No entanto, esta ação violenta – a de Nero contra os cristãos, por exemplo – não era outra senão violência de governo, praticada pelo governante e em nome do governo; com a desculpa de punir os responsáveis pela tragédia do incêndio, o estado gerava violência para manter-se como estado e também para manter a ordem pública, sendo que tal violência só se

sustentava porque havia a anuência<sup>2</sup> da população, ainda que não declarada verbalmente, velada é verdade, mas presente na forma tolerante com que Nero manteve-se no poder praticando violência insana.

Terceiro, a violência de estado é uma forma de governo que demonstra soberania com e pela violência, fazendo dela a arma de sujeição e temor, para a um só tempo estabelecer-se como forma de governo e coibir revoltas; possivelmente, sem a violência haveria, de um lado, a horrenda expectativa de ataque iminente e, do outro, o sentimento de que o estado estaria vulnerável, indefeso, atacável, desprotegido, destrutível, derrotável, sendo a violência tanto o antídoto contra esse sentimento quanto as suas barreiras de defesa; a sua destrutibilidade é contraposta pela violência que ele demonstra nas suas ações e não por outras formas de proteção, quais seriam elas agora não interessam.

Quarto, a soberania, neste contexto de violência de governo, é marcada principalmente pelo direito de matar impunemente, ou mais precisamente, de decidir quem vive e quem morre; pelo direito de decidir pela vida e pela morte sem ter que justificar-se pelos seus atos, isto é, tem o direito de matar livremente, de escolher e eleger seus inimigos sem precisar justificar em que medida este ou aquele sujeito ou povo tornou-se inimigo e, neste sentido, pelo direito de declarar guerra ou condições de guerra aleatoriamente. Num ensaio famoso – *Necropolítica* – Achille Mbembe define bem este aspecto da soberania:

Este ensaio pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder.<sup>3</sup>

O trabalho demonstra que no mundo antigo o governo era definido nestes termos de soberania: o estado em si, ou o governante apoiado e escondido atrás dele, decide pela vida ou pela morte dos seus governados e elege seus inimigos e contra eles exerce o direito legal de matá-los com ou sem a guerra, mas preferencialmente com ela.

Quinto, a guerra é a forma de matar legitimamente seus inimigos, ou por outras palavras, na guerra alcança-se o direito de eleger o inimigo e matá-lo como um dever de estado; mais do que matar impunemente, é matar como dever, como direito legal, como forma

---

<sup>2</sup> Todos os sinônimos cabem aqui: “aprovação, consentimento, concordância, acordo, aquiescência, assentimento, permissão, autorização, licença, anuição, deferimento, confirmação, aceitação, aderência, beneplácito, abonação, acedência, acessão, nução.; consentir (com gestos ou palavras); estar de acordo; aprovar, assentir.”

<sup>3</sup> MBEMBE, A., *Necropolítica*, p. 5.

e proteção de vida, tanto pessoal quanto nacionalmente.<sup>4</sup> A grande maioria dos relatos de morte violenta e violência contra o corpo citados na tese são relatos de guerra, em que matar por crucificação é uma demonstração de força e imposição de medo, terror e desespero nos inimigos, cuja mensagem é clara: mais vale a pena render-se e preservar a vida como escravo do que enfrentar a guerra e terminar numa estaca, crucificado, enforcado ou incinerado, e por agravo, insepulto. Talvez se possa afirmar que *Roma vivia da guerra*, mas, se se puder afirmar isto de Roma, esta afirmação praticamente caberia para qualquer outro povo do mundo antigo, até mesmo para Israel, que era um povo de guerra, com um deus guerreiro.

Sexto, a violência expressa nestes termos leva o indivíduo ou povo governado à perda do seu *estatuto de vida*, cuja definição pode ser: *o direito de viver e de decidir pela própria sobrevivência como direito adquirido numa sociedade; uma espécie de estatuto “político” de direito à vida e subsistência autônoma e autocrática.*<sup>5</sup> A violência refletida nos textos deste trabalho demonstra que este direito foi abolido ou extinguido à força pela violência do estado, ou algumas vezes pelo governante, atrás do estado.

Sétimo, o estado, neste contexto de violência, deixa de existir para favorecer e facilitar a existência em sociedade para tornar-se justamente um obstáculo a ela, na medida em que pode matar indiscriminadamente e assim expõe todos os seus cidadãos à vulnerabilidade da vida e do seu *estatuto de vida*. O estado, alicerçado neste tipo de violência de governo, torna-se o instrumento legal e possante de destruição material de corpos humanos e populações,<sup>6</sup> ou seja, o extermínio de corpos humanos e de populações passa a ser um projeto de governo, uma forma de governar, uma necessidade à existência do estado, que sem isto perde a sua essência, porque esta reside na violência. A crucificação de Jesus poderia ser facilmente enquadrada neste contexto de extermínio de corpo humano que tem como força motriz o estado violento que mata como forma de autopreservação e automanutenção.

Oitavo, esta violência de governo contida no mundo antigo pode ser definida a partir da norma velada: matar é a forma de continuar vivo e, matar violentamente a forma de continuar governando. A morte, vista sob este aspecto, deixa de ser um elemento negativo em si mesma para, pelo menos do ponto de vista do matador, ser um elemento positivo, de manutenção da própria vida e do povo. A morte do *Outro*, classificado aqui tanto pessoal quanto coletivamente, passa a ser vista “quase” como um “sacrifício”, na qual a vítima sacrificial morre para o bem do sacrificante e do seu povo. A morte da vítima sacrificial é

<sup>4</sup> Ainda que o conceito de “nacional” seja anacrônico quando aplicado ao mundo antigo, mas é empregado aqui na falta de outro advérbio que o substitua adequadamente.

<sup>5</sup> A definição proposta é nossa.

<sup>6</sup> A expressão acima é tomada MBEMBE, A., *Necropolítica*, p. 10-11.



essencial para a manutenção da sociedade, para a sobrevivência pacífica na esteira social. A violência, vista como sacrifício do *Outro* em prol da própria vida, deve ser a explicação mais plausível para os contextos de violência no mundo antigo. Matar faz bem para a sociedade e matar violentamente sustenta o estado. O *Outro*, como pessoa ou como povo, torna-se a *vítima sacrificial* que deve morrer pela e para a sociedade, sendo assim, a morte da *vítima* é, portanto, benéfica. O estado tornar-se violento, nesta conjuntura, é mais que uma necessidade, é a sua própria sobrevivência.

Dois aspectos quanto às narrativas bíblicas devem ficar bastante claros: primeiro, as narrativas bíblicas da morte de Jesus por crucificação inserem-se num contexto mais amplo de violência no mundo antigo e com ele compartilha a sua conjuntura, ambiente e conteúdo; assim, as narrativas bíblicas da crucificação, violência de estado que promove morte violenta, relacionam-se dialogicamente com outras de violência do mundo antigo, em que a morte violenta e a violência contra o corpo fazem parte de uma forma de existir do estado antigo, dos governos antigos. Vista sob este aspecto, a crucificação de Jesus é, e de novo afirma-se isto, apenas uma entre milhares de outras, e a violência por ele sofrida é somente uma centelha do insaciável fogaréu de violência que varreu o mundo antigo. Ainda, as possíveis causas da sua morte também se inserem no contexto de mortes por crime de revolta ou sedição política, o que em ambos os casos levaria ao mesmo fim, a crucificação. Mesmo que se busquem outras causas para a morte de Jesus, estas outras possíveis causas ainda estariam dentro do âmbito de violência de estado do mundo antigo, considerando que quem ordenou a crucificação de Jesus foi um Procurador romano e Prefeito da Judeia, Pôncio Pilatos, descartando-se, é claro, por motivos históricos e teologicamente condicionados, a dúvida que a narrativa joanina quer lançar sobre os agentes que decidiram a crucificação de Jesus: “os judeus?”.

Segundo, o propósito da narrativa bíblica não é prioritariamente narrar violência, mas proclamar o Evangelho, de modo que a narrativa da violência cumpre um papel proselitista e não o papel histórico propriamente dito, o de guardar a memória dos acontecimentos (já levando em conta o cunho ideológico de qualquer memória guardada – o das narrativas históricas, pois nenhuma narrativa é neutra –, e seus objetivos). O texto fala da violência de governo, porém, o objetivo não é este, o de falar da violência de estado, mas proclamar que esta violência serviu aos interesses de Deus para a salvação do seu povo, os cristãos. A novidade dos relatos bíblicos não estava na descrição da violência sofrida por Jesus, mas na interpretação do objetivo final dessa violência: a salvação dos pecadores. A transformação da narrativa que seria, originalmente, apenas uma narrativa de horror, e não deixou de sê-lo,

transformou-se, desde muito cedo, numa narrativa de perdão de Deus através da violência sofrida por Jesus: tendo Jesus morrido como cordeiro de Deus e derramado seu sangue, pode agora perdoar os pecados como o cordeiro pascal de Deus.

Este trabalho recupera o horror da cruz, da violência extrema, da desumanidade, da bestialidade, da crueldade que estavam na origem do contexto do mundo antigo representado na crucificação e, a partir disto procura identificar-se com os que hoje sofrem violência nas e das mais diversas formas e matizes, sofrem mortes violentas e violências contra o corpo e aos seus parentes. Poder-se-ia perguntar: “o que a morte de Jesus interpretada como morte violenta contribui para a práxis cristã?”. Uma possível resposta seria que a identificação com o sofrimento do *Outro* deve ser um dos alvos do cristianismo, ou mais especificamente, do cristão como indivíduo. A identificação pressupõe alguns conceitos, como absorver em si o sofrimento do *Outro*, ou seja, ser empático; a empatia pode ser definida como tomar o lugar do outro, tentar entender as circunstâncias do outro como suas, compreender emocionalmente o outro dentro da sua cosmovisão e circunstâncias. Pressupõe também igualar-se em sentimentos e pensamentos ao outro, usando a misericórdia como instrumento de aproximação.

Ao trabalhar com os Evangelhos canônicos e o Evangelho de Pedro, mesmo no caso de não ser um estudo eminentemente exegético, algumas posições precisam ser tomadas em relação aos textos, no que toca à diferença das narrativas entre eles. Essas posições são apresentadas aqui como pressupostos, embora cada uma delas seja uma tomada de decisão à luz de muito estudo, cotejamento e reflexão sobre os temas; ou, por outras palavras, é o resultado final de uma análise detalhada sobre um determinado ponto; entretanto, a apresentação detalhada dos argumentos que determinaram uma ou outra posição é demasiada longa para ser descrita aqui, pelo que, embora tais argumentos sejam o resultado de um estudo, são apresentados como pressupostos.

As narrativas da paixão, como geralmente são referidas as narrativas evangélicas sobre a última semana de Jesus, desde sua “entrada triunfal em Jerusalém” até sua “crucificação sob Pôncio Pilatos, morte e enterro”, estendem-se pelos Evangelhos por mais de trinta por cento do total das suas narrativas. Veja o quadro abaixo das porcentagens dos Evangelhos dedicadas à vida de Jesus, divididas em duas seções: o ministério terreno de Jesus (do seu batismo à “entrada triunfal em Jerusalém”) e a “última semana” (da “entrada triunfal em Jerusalém” ao “seu sepultamento”):

<b>QUADRO COMPARATIVO DAS ETAPAS DA VIDA DE JESUS E A PORCENTAGEM DEDICADA EM CADA EVANGELHO</b>					
Etapas da vida de Jesus	Evangelho da Infância	Vida de Jesus: do Batismo ao enterro	Ministério de Jesus: do batismo à entrada triunfal	Última semana: da entrada triunfal ao enterro	Relatos da Ressurreição
Evangelhos					
Marcos	X	1.1-15.47 = 658 versos / 100%	1.1-10.52 = 425 versos / 64,59%	11.1-15.47 = 233 versos / 35,41%	1.1-8(9-20) = 20 versos ( <i>fora da estatística</i> )
Mateus	1.1-2.23 = 48 versos ( <i>fora da estatística</i> )	3.1-27.66 = 1004 versos / 100%	3.1-20.34 = 635 versos / 63,25%	21.1-27.66 = 369 versos / 36,75%	20.1-20 = 20 versos ( <i>fora da estatística</i> )
Lucas	1.1-2.52 = 132 versos ( <i>fora da estatística</i> )	3.1-23.56 = 966 versos / 100%	3.1-19.27 = 733 versos / 75,88%	18.28-23.46 = 233 versos / 24,12%	24.1-53 = 53 versos ( <i>fora da estatística</i> )
João	X	1.1-19.42 = 823 versos / 100%	1.1-12.11 = 547 versos / 66,46%	12.12-19.42 = 276 versos / 33,54%	20.1-21.25 = 56 versos ( <i>fora da estatística</i> )

Diante desse percentual estatístico, em que mais de trinta por cento (+ de 30%) das narrativas dos Evangelhos são dedicadas à “última semana”, alguns pressupostos precisam ser claramente expostos.

Primeiro pressuposto, a prioridade de Marcos na Questão Sinótica. Marcos foi o primeiro dos Evangelhos canônicos a ser escrito, provavelmente de Roma, entre os anos de 65-70 d.C., depois do incêndio de Roma em 64 d.C., e consequente início da perseguição de Nero aos judeus, e também antes do início da guerra judaica dos anos 64-70 d.C., tendo a sua redação final no máximo até 75 d.C. Marcos é principal fonte dos Evangelhos de Mateus e Lucas, que consequentemente só puderam ser escritos depois de Marcos, portanto depois de 75 d.C. Os Evangelhos de Mateus e Lucas tiveram redações independentes entre si, com datas aproximadas de redação, ambos sendo terminados por volta de 90 a 95 d.C.

Segundo pressuposto, a existência de uma fonte independente, extraída dos Evangelhos canônicos de Mateus e Lucas, chamada de “Fonte Q”, ou mais recentemente de “Evangelho Q”. Essa “Fonte Q” foi usada por Mateus e Lucas, não por Marcos, e cada evangelista fez uso dela de forma independente um do outro. Essa “Fonte Q” apresenta, na sua reconstrução, unidade textual e integridade genética e teológica, podendo ser considerada não uma fonte desconexa, mas um documento do cristianismo primitivo, o qual foi perdido e pode apenas ser reconstruído a partir do Evangelhos indicados; sua constituição, portanto, é reconstruída e, logicamente, hipotética; porém, estas características não diminuem sua provável existência e importância.

Terceiro pressuposto, a dependência do Evangelho de João em relação aos evangelhos sinóticos pelo menos para as narrativas do batismo de Jesus e dos episódios da prisão de Jesus

pelo Sinédrio até o seu sepultamento; a maior parte do Evangelho joanino tem uma fonte independente dos Sinóticos. João tem uma fonte independente de sinais, discursos e encontros de Jesus que moldaram a maior porcentagem da sua narrativa, e que apresentam um Jesus substancialmente diferente da tradição sinótica, além de uma estrutura histórica também diferente, com três idas a Jerusalém, contra apenas uma dos Sinóticos. No Evangelho de João Jesus faz três viagens de Cafarnaum, para onde se transferira no início do seu ministério, a Jerusalém, sendo a terceira a última na qual ele foi crucificado; o esquema dos Sinóticos é muito diferente: ministério na Galileia, passagem por Samaria, ida a Judeia e sua crucificação, ou seja, na sua única ida a Jerusalém, ele é morto.

Quarto pressuposto, a relevância histórica do Evangelho de Pedro, escrito entre os anos 100 a 150 d.C., em parte dependente e em parte independente dos Sinóticos; provavelmente não conhecia o Evangelho de João. Há nesse Evangelho uma fonte independente dos Sinóticos, chamada por Crossan de *Evangelho da cruz*: é uma narrativa da paixão e da ressurreição de Jesus muito diferente dos Sinóticos, que não apresenta indícios de dependência literária ou genética deles – os Sinóticos.

Quinto pressuposto, as diferenças nas narrativas dos Evangelhos Sinóticos referentes à última semana de Jesus são alterações feitas por Mateus e Lucas na narrativa que herdaram de Marcos – Mateus e Lucas não dispunham de fontes independentes para esta matéria: tudo de que dispunham era o Primeiro Evangelho. O Evangelho de João elimina parte da tradição sinótica da última semana (Mc 11.12-14-31), e acrescenta sua fonte independente dos discursos de Jesus (12.20-17.26); mas no material comum com os Evangelhos Sinóticos, João também não dispunha de uma fonte independente e própria, sendo assim, as mudanças que seu Evangelho apresentam não se devem a uma fonte independente joanina, mas a transformações feitas por ele no Primeiro Evangelista, assim como também procederam Mateus e Lucas, alterando Marcos.

A tese está estruturada em duas Partes e quatro Capítulos.

A Primeira Parte trata das questões metodológicas: a ambientação temática da questão da violência, que é desenvolvida a partir da teoria mimética de R. Girard, e o referencial teórico do trabalho, que é tomado do chamado Círculo de Bakhtin.

O Capítulo 1, “A teoria mimética segundo R. Girard”, apresenta a teoria mimética com enfoque na questão da violência. A teoria de R. Girard tem várias aplicabilidades e muitas nuances, mas aqui é apresentada com especificidade na questão da violência. A presença de R. Girard no trabalho serve ao propósito de ambientar o tema da violência, ou seja, introduz algumas questões importantes sobre a violência, mas não é um estudo exaustivo de R. Girard,

ou, por outras palavras, é uma introdução ao tema da violência ambientado pela teoria mimética de René Girard. O centro da abordagem de R. Girard não é a violência em si, mas o desejo mimético, cuja expressão culmina na violência. A apresentação do pensamento de R. Girard é feita tendo em vista que ele serve como ambientação temática à questão da violência, e não como um referencial teórico da Tese, o que justifica, pelo menos em parte, a abordagem parcial da sua teoria. A estruturação do Capítulo segue de perto alguns textos de R. Girard, e procura ao máximo possível ouvir a sua voz.

O Capítulo 2, “A teoria dialógica em M. Bakhtin e V. Volóchinov”, apresenta a questão do dialogismo conforme concebida por estes dois autores russos. Com base neste referencial metodológico se organizou o material disperso no mundo para que os textos dialogassem entre si. O referencial do dialogismo toca no ponto em que o primeiro acesso às informações do passado vêm através de textos, portanto literatura. Era necessária uma análise da literatura, de textos que, como se verá logo abaixo, são muito distintos em gênero, em época histórica de composição e em regiões geográficas de redação entre si. O referencial do dialogismo como apresentado pelo chamado Círculo de Bakhtin fornece as bases para a relação textual.

A Segunda Parte trata do objeto de estudo: a crucificação de Jesus e outras experiências de morte violenta no mundo antigo. O Capítulo 3, “A crucificação de Jesus como exemplo de morte violenta” estuda a crucificação à luz dos demais relatos de crucificação e também de morte violenta e violência contra o corpo no mundo antigo. Os autores antigos citados estão organizados por tema, não havendo uma preocupação com a ordem cronológica dos textos antigos. O Capítulo 4, “Experiências de morte violenta e violência contra o corpo no Mundo Antigo”, analisa relatos de experiências diversas, não só de crucificação, mas principalmente ela, no mundo antigo, desde alguns relatos da *Bíblia Hebraica* até relatos do Império Romano. Os autores antigos citados estão organizados por ordem cronológica, havendo uma preocupação com o caráter temporal, embora algumas vezes, para explicar melhor um assunto, os autores foram organizados por tema, como no Capítulo 3.

Para que o leitor possa ambientar-se com autores do mundo antigo, nem sempre muito conhecidos, segue uma lista dos autores antigos citados no trabalho.

As fontes antigas usadas no trabalho são muito variadas, contendo historiadores romanos, gregos, judeus, e de outras origens; escritores de literatura; textos de Qumran; escritores cristãos; legislação romana; o *Código de Hammurabi*; literatura judaica como a Mishnah, Targumin, Sifrei; escritos de filosofia, enfim, uma grande quantidade de material diferente.

Abaixo seguem as informações sobre os historiadores.

Apiano de Alexandria (grego: *Ἀππιανὸς Ἀλεξανδρεὺς* *Appianòs Alexandreús*; latim: *Appianus Alexandrinus*), viveu no Século II d.C., escreveu sobre a história romana desde o período republicano até o Século II d.C., era defensor do sistema imperial e costumava criticar e condenar sistemas republicanos e movimentos populares. Nasceu em Alexandria, em 95 d.C., e morreu em Roma em 165 d.C., tendo recebido o título de cidadão romano.<sup>7</sup>

Arriano (latim: *Lucius Flavius Arrianus*) nasceu em 86 d.C., na Nicomédia, Bitínia, atual İzmit, na Turquia e morreu cerca de 160 d.C., provavelmente em Atenas, na Grécia. Era historiador e filósofo e foi um dos mais ilustres escritores do Século II d.C. em Roma. Era um grande admirador de Alexandre, no entanto, nos seus escritos históricos estava interessado no aspecto puramente militar da guerra.<sup>8</sup>

Cássio Dio (latim: *Lucius Cassius Dio* – fontes bizantinas: *Dio Cocceianus*) nasceu em Nicéia, Bitínia, atual İznik, na Turquia. Nasceu em 150 d.C. e morreu em 235 d.C. Foi administrador e historiador romano e é importante fonte para os últimos anos da República e do início do Império. A visão expressa nos seus trabalhos é a de um senador que adotou sistema imperial dos Séculos II e III.<sup>9</sup>

Cícero (latim: *Marcus Tullius Cicero*) nasceu em 106 a.C., em Arpinum, Latium, atual Arpino, na Itália. Foi um estadista, advogado e escritor romano. Adepto dos princípios republicanos, escreveu sobre as guerras que destruíram a República.<sup>10</sup>

Ctésias de Cnido (grego: *Κτησίας*) nasceu no Século V a.C., em Cnido, Caria, na atual Turquia, foi médico e historiador da Pérsia e da Índia, e escreveu sobre a história da Assíria-Babilônia e da Índia, mas seus escritos se perderam, o que restou foi compilado por Photius de Constantinopla (cerca de 860 d.C.).<sup>11</sup>

Cúrtio Rufo (latim: *Quintus Curtius Rufus*) foi senador romano e historiador. As datas de seu nascimento e morte são ignoradas, mas deve ter vivido durante os reinados de Cláudio,

<sup>7</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Appian of Alexandria”. Encyclopedia Britannica, 12 Nov. 2019, <https://www.britannica.com/biography/Appian-of-Alexandria>. Acesso em 01/04/2021, às 08:00h. Cf. também: <https://www.livius.org/sources/content/appian/>

<sup>8</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Arrian”. Encyclopedia Britannica, 12 Nov. 2019, <https://www.britannica.com/biography/Arrian>. Acesso em 01/04/2021, às 13:42.

<sup>9</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Dio Cassius”. Encyclopedia Britannica, 3 May. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Dio-Cassius>. Acesso em 01/04/2021, às 09:15.

<sup>10</sup> Cf. Ferguson, John and Balsdon, John P.V. Dacre. “Cicero”. Encyclopedia Britannica, 14 Feb. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Cicero>. Acesso em 01/04/2021, às 09:00h.

<sup>11</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Ctesias”. Encyclopedia Britannica, 3 Apr. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Ctesias>. Acesso em 01/04/2021, às 09:21h.

no Século I d.C., ou nos reinados de Nero e Vespasiano. Escreveu sobre as histórias de Alexandre e é sempre muito favorável a ele.<sup>12</sup>

Diodoro Sículo (grego: Διόδωρος ὁ Σικελός) viveu no Século I a.C., nasceu na Agyrium, Sicília. Procurou escrever uma história universal, *Bibliotheca Historica*. Foi contemporâneo de Júlio César e Augusto.<sup>13</sup>

Dionísio de Halicarnasso (grego: Διονύσιος ὁ Ἀλικαρνασσεύς) viveu por volta do ano 20 a.C., em Halicarnassus, Caria, Ásia Menor, atual Turquia. Foi historiador grego e professor de retórica, escreveu a história de Roma desde suas origens até a Primeira Guerra Púnica, cuja intenção era justificar os romanos aos gregos.<sup>14</sup>

Floro (latim: *Publius Annius Florus*) viveu na África durante o século II d.C. Foi historiador e poeta, escreveu um resumo sobre a história de Roma, desde sua fundação até a época de Augusto, baseado principalmente em Tito Lívio mas usou outras fontes também. Sua principal obra é *Epitome de T. Livio bellorum omnium annorum DCC* (“Resumo de Tito Lívio de todas as guerras ao longo de 1200 anos”).<sup>15</sup>

Heródoto (grego: Ἡρόδοτος) nasceu provavelmente em 484 a.C., em Halicarnassus, na Ásia Menor, atual Bodrum, na Turquia, e morreu por volta de 430-420 a.C. Autor da *História das guerras grego-persas*, referida como *Histories* (grego: *Ἱστορίαι*), é o primeiro grande autor de história do mundo.<sup>16</sup> Assim começa o famoso texto do historiador: “Esta é a exposição da *história* (*ἱστορίας*) de Heródoto de Halicarnasso”.<sup>17</sup>

Justino (latim: *Marcus Junianus Justinus*), historiador romano, viveu por volta do Século III d.C. Da sua vida não se têm informações algumas: local e datas do nascimento e morte, local em que viveu, a única informação que se tem dele é a sua obra. Ele escreveu um resumo de *Pompeius Trogus*, chamado de *Epitome*, que é uma abreviação de: *Historiae Philippicae et totius mundi origines et terrae situs* (*Philippic Histories*) *Pompeius Trogus*.<sup>18</sup>

*Scriptores Historiae Augustae* ou *História Augusta* é uma coleção de biografias dos imperadores romanos de de Adriano a Numeriano (117-284 d.C.) sendo uma importante

<sup>12</sup> Cf. <https://www.livius.org/sources/content/curtius-rufus/>  
<https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Curtius/home.html>

<sup>13</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Diodorus Siculus”. Encyclopedia Britannica, 4 Apr. 2018, <https://www.britannica.com/biography/Diodorus-Siculus>. Acesso em 01/04/2021, às 23:00h.

<sup>14</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Dionysius of Halicarnassus”. Encyclopedia Britannica, 3 Jun. 2008, <https://www.britannica.com/biography/Dionysius-of-Halicarnassus>. Acesso em 01/04/2021, às 10:05h.

<sup>15</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Publius Annius Florus”. Encyclopedia Britannica, 12 Nov. 2019, <https://www.britannica.com/biography/Publius-Annius-Florus>. Acesso em 01/04/2021, às 09:54h.

<sup>16</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Herodotus”. Encyclopedia Britannica, 31 Oct. 2019, <https://www.britannica.com/biography/Herodotus-Greek-historian>. Acesso em 01/04/2021, às 11:02h.

<sup>17</sup> Original: “Ἡροδότου Ἀλικαρνησσεύος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε”.

<sup>18</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Justin”. Encyclopedia Britannica, 31 Oct. 2019, <https://www.britannica.com/biography/Justin-Roman-historian>. Acesso em 01/04/2021, às 11:09h.

fonte histórica deste período. A cópia que chegou até os dias atuais não tem título nem nome de autor e está incompleta, faltando informações dos anos 244-259 d.C. O nome atual, *Scriptores Historiae Augustae*, foi criado em 1603, por Isaac Casaubon.<sup>19</sup>

Flávio Josefo (hebraico: *Joseph Ben Matthias*), nasceu em Jerusalém entre 37-38 d.C., e morreu em Roma no ano 100 d.C. Foi padre judeu, historiador e profundo estudioso. É importante fonte para a história da revolta judaica de 66-70 d.C., e da história anterior a esse período. Seus maiores trabalhos são *Bellum Judaicum – Guerra Judaica*, escrita entre 75-79, durante o reinado de Vespasiano; *Antiquitates Judaicae – Antiguidade dos Judeus*, escrita em 20 volumes no ano de 93. Escreveu ainda *Vita – Life* e *Contra Apionem – Against Apion*.<sup>20</sup>

Justo Lívio (latim: *Justus Lipsius / Iusti Lipsi*), nasceu em Overijssel, perto de Bruxelas, em 18 de outubro de 1547 e morreu Leuven Brabant (atual Bélgica) em 23/24 de março de 1606. Filósofo e humanista flamengo, erudito clássico e moral, além de teórico político e jurista. É considerado um dos eruditos mais famosos do século XVI. Estudou com os jesuítas em Colônia. Em 1579 tornou-se professor de História na Universidade de Leiden e mais tarde professor de Latim na Universidade de Lovaina. Escreveu várias obras em latim, das quais é importante para este trabalho a *De Cruce*.<sup>21</sup>

Tito Lívio (latim: *Titus Livius*) nasceu em Patavium, Venetia, atual Padua, na Itália, entre os anos de 59-64 a.C., e morreu em na mesma cidade em 17 d.C. Junto com Salústio e Tácito compõe o trio dos maiores historiadores romanos da antiguidade. Escreveu sobre a história de Roma.<sup>22</sup>

Plínio, o Jovem (latim: *Gaius Plinius Caecilius Secundus*) nasceu entre 61-62 d.C. em Comum, na Itália e morreu em 113 d.C., na Bithynia, Ásia Menor, atual Turquia. Escreveu cartas que retratavam a vida cotidiana pública e privada no Império Romano. Não foi um crítico do Império, pelo contrário, o aceitou como ele era, assim como o fizera também Tácito.<sup>23</sup>

Plutarco (grego: *Πλούταρχος*; latim: *Lucius Mestrius Plutarchus*), nasceu em 46 d.C., na Queroneia, Beócia, na Grécia, e morreu depois de 119 d.C. Foi biógrafo muito importante,

<sup>19</sup> Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Augustan History". Encyclopedia Britannica, 19 May. 2017, <https://www.britannica.com/topic/Augustan-History>. Acesso em 01/04/2021, às 23:55h.

<sup>20</sup> Cf. Poole, Gary William. "Flavius Josephus". Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Flavius-Josephus>. Acesso em 01/04/2021, às 08:32h.

<sup>21</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Justus Lipsius". Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Justus-Lipsius>. Acesso em 01/04/2021, às 23:11h.

<sup>22</sup> Cf. Ogilvie, Robert Maxwell. "Livy". Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Livy>. Acesso em 01/04/2021, às 10:21h.

<sup>23</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Pliny the Younger". Encyclopedia Britannica, 10 Feb. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Pliny-the-Younger>. Acesso em 01/04/2021, às 11:00h.



influenciando a forma de escrever este gênero nos anos posteriores, até o presente. Escreveu cerca de 227 obras.<sup>24</sup>

Caio Salústio Crispo (latim: *Gaius Sallustius Crispus*) nasceu em 86 a.C., em Amiternum, Samnium, atual San Vittorino, na Itália, e morreu entre 35-34 a.C. Historiador romano importante escreveu sobre personalidades políticas, corrupção e rivalidade partidária. O seu segundo grande trabalho foi *Bellum Jugurthinum – The Yugarthine War*, escrita entre 41-40 a.C., a guerra contra Jugurtha, o rei da Numídia, que se rebelou contra Roma no fim do Século II a.C.<sup>25</sup>

Suetônio (latim: *Gaius Suetonius Tranquillus*) nasceu em 69 d.C., provavelmente em Roma e morreu depois de 122 d.C. Foi importante biógrafo, sendo uma das suas principais obras *De vita Caesarum – Lives of the Caesars*.<sup>26</sup>

Tucídides (grego: *Θουκυδίδης*) nasceu em 460 a.C., em Atenas e morreu nesta mesma cidade em 404 a.C. Foi o maior historiador da Grécia antiga, escrevendo a *History of the Peloponnesian War*, em que foi testemunha e também dela participou.<sup>27</sup>

Tácito (latim: *Publius Cornelius Tacitus*, ou *Gaius Cornelius Tacitus*) nasceu em 56 d.C. em Roma e morreu nesta mesma cidade em 120 d.C. Foi funcionário público e orador famoso, talvez o maior historiador romano. Suas grandes obras são: *De origine et situ Germanorum – Germania*, que fala sobre as tribos germânicas, as *Historiae – Histories*, acerca do Império Romano de 69-96 d.C., e os *Annales*, que contam a história do Império entre 14-68 d.C.<sup>28</sup>

Abaixo seguem as informações sobre Escritores literários.

Artemidoro de Daldis, ou Artemidoro de Éfeso (latim: *Artemidorus Daldianus* ou *Artemidorus Ephesius*) viveu no Século III d.C., em Éfeso, na atual Turquia. Escreveu uma obra intitulada *Oneirocrítica*, que se traduz por *Interpretação dos Sonhos*. Nesta obra encontram-se informações importantes sobre superstições antigas, mitos e ritos religiosos.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Cf. Walbank, Frank W.. “Plutarch”. Encyclopedia Britannica, 11 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Plutarch>. Acesso em 01/04/2021, às 09: 05h.

<sup>25</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Sallust”. Encyclopedia Britannica, 3 Apr. 2018, <https://www.britannica.com/biography/Sallust>. Acesso em 01/04/2021, às 09:15h.

<sup>26</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Suetonius”. Encyclopedia Britannica, 12 Apr. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Suetonius>. Acesso em 01/04/2021, às 11:14h.

<sup>27</sup> Cf. Gomme, Arnold Wycombe. “Thucydides”. Encyclopedia Britannica, 6 Feb. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Thucydides-Greek-historian>. Acesso em 01/04/2021, às 10:22h.

<sup>28</sup> Cf. McDonald, Alexander Hugh. “Tacitus”. Encyclopedia Britannica, 10 Feb. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Tacitus-Roman-historian>. Acesso em 01/04/2021, às 10:45h.

<sup>29</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Artemidorus”. Encyclopedia Britannica, 19 Jan. 2015, <https://www.britannica.com/biography/Artemidorus-Ephesian-soothsayer>. Acesso em 01/04/2021, às 08:14h.

Lucano (latim: *Marcus Annaeus Lucanus*), nasceu em Córdoba, na Espanha, em 39 d.C. e morreu em Roma, na Itália, em 65 d.C. Foi poeta e patriota apaixonado pela República. Sua obra mais famosa é *Bellum Civile*, conhecida como *Pharsalia*. Era sobrinho do grande Sêneca, estudou com o filósofo Cornutus e também estudou em Atenas. Alcançou os favores de Nero.<sup>30</sup>

Luciano de Samósata (grego: *Λουκιανὸς Σαμοσατεύς*; latim: *Lucianus*), nasceu em 120 d.C. em Samosata, Commagene, na época uma província romana na Síria, atual Samsat, na Turquia, e morreu em 180 d.C., em Atenas, na Grécia. Foi um grande retórico grego, escrevendo em grego, satirista e panfletário. Sabe-se pouco sobre a cronologia da sua vida. Foi um grande satírico.<sup>31</sup>

Fronto (latim: *Marcus Cornelius Fronto*) nasceu em 95 d.C., em Cirta, Numidia, atual Constantine, na Argélia, e morreu, provavelmente em 166 d.C., em Roma. Foi um orador romano, retórico e gramático famoso.<sup>32</sup>

Platão (grego: *Πλάτων*) nasceu entre 428-427 a.C., em Atenas e morreu nessa mesma cidade entre 348-347 a.C. Filósofo e discípulo de Sócrates, fundou a Academia de Atenas. Foi professor de Aristóteles. Um dos mais importantes filósofos de todos os tempos.<sup>33</sup>

Tito Mácio Plauto (latim: *Titus Maccius Plautus*) nasceu em 254 a.C., na Sarsina, Umbria (?), na Itália e morreu em 184 a.C. Foi grande dramaturgo escrevendo tanto comédia quanto tragédia; parte da sua obra está perdida.<sup>34</sup>

Sêneca (latim: *Lucius Annaeus Seneca*, ou *Seneca the Younger*) nasceu em 4 a.C., em Córdoba, na Espanha, e morreu em 65 d.C. em Roma. Foi filósofo romano, estadista, orador e trágico. Suas obras são numerosas. Foi contemporâneo de Nero.<sup>35</sup>

Valério Máximo (latim: *Publius Valerius Maximus*) foi um escritor romano do Século I d.C. Seu livro *Factorum et dictorum memorabilium libri ix – Nove Livros de Ações e Ditos Memoráveis* foi escrito em 31 d.C. e tinha como público alvo as escolas.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Lucan”. Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Lucan-Roman-author>. Acesso em 01/04/2021, às 15:11h.

<sup>31</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Lucian”. Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Lucian>. Acesso em 01/04/2021, às 10:11h.

<sup>32</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Marcus Cornelius Fronto”. Encyclopedia Britannica, 22 May. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Marcus-Cornelius-Fronto>. Acesso em 01/04/2021, às 11:00h.

<sup>33</sup> Cf. Meinwald, Constance C.. “Plato”. Encyclopedia Britannica, 22 May. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Plato>. Acesso em 01/04/2021, às 20:21h.

<sup>34</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Plautus”. Encyclopedia Britannica, 15 Nov. 2019, <https://www.britannica.com/biography/Plautus>. Acesso em 01/04/2021, às 13:08h.

<sup>35</sup> Cf. Dudley, Donald Reynolds. “Seneca”. Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Lucius-Annaeus-Seneca-Roman-philosopher-and-statesman>. Acesso em 01/04/2021, às 13:55h.

Varrão (latim: *Marcus Terentius Varro*) nasceu em 116 a.C., provavelmente em Reate, na Itália, e morreu em 27 a.C. Foi um dos grandes estudiosos de Roma e satírico reconhecido. Foi autor profícuo, cuja principal obra é *Saturae Menippeae – Sátiras de Menippean*.<sup>37</sup>

Apuleio (latim: *Lucius Apuleius*) nasceu em 124 d.C., em Madauros, Numidia, atual M'Daourouch, na Argélia, e morreu, provavelmente, depois de 170 d.C. Filósofo platônico e retoricista, sua principal obra é *Metamorphoses – The Golden Ass*. Nessa obra ele conta as aventuras de um jovem homem transformado num asno.<sup>38</sup>

Eurípides (grego: *Εὐριπίδης* – também grafado Eurípedes) nasceu cerca de 484 a.C., em Atenas e morreu em 406 a.C., na Macedônia. Foi um dos três maiores dramaturgos dos seus dias, juntamente com Ésquilo e Sófocles.<sup>39</sup>

Juvenal (latim: *Decimus Junius Juvenalis*) nasceu entre 55-60 d.C., em Aquinum, na Itália e morreu provavelmente em ou depois de 127 d.C., foi o maior poeta satírico de Roma. Algumas de suas frases tornaram-se famosíssimas, como: por exemplo, “pão e circo” e “quem vai guardar os próprios guardas?”<sup>40</sup>

Marcial (latim: *Marcus Valerius Martialis*) nasceu entre 38-41 d.C., em Bilbilis, Hispania, e morreu em cerca de 103 d.C. Poeta romano que fez um retrato perfeito da sociedade romana no período do início do Império, que se tornou ilustre pela sua precisão e completude das fraquezas humanas. Ele elevou à perfeição o modelo do epigrama latino.<sup>41</sup>

Maneto, Astrólogo ou Pseudo-Maneto (grego: *Μανέθων; ὁ Μανέθωος*; latim: *Manēthō*) discute-se quando viveu, alguns sugerem uma data próxima do Século IV d.C.,<sup>42</sup> outros uma data por volta do Século II ou III, sendo sua única obra conhecida a *Apotelesmatica*.<sup>43</sup>

Petrônio (latim: *Gaius Petronius Arbiter*; antes era *Titus Petronius Niger*), talvez tenha nascido em cerca de 27 d.C., morreu em 66 d.C. sabe-se que frequentava a corte romana nos

<sup>36</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Valerius Maximus”. Encyclopedia Britannica, 10 Aug. 2018, <https://www.britannica.com/biography/Valerius-Maximus>. Acesso em 01/04/2021, às 11:32.

<sup>37</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Marcus Terentius Varro”. Encyclopedia Britannica, 3 Sep. 2013, <https://www.britannica.com/biography/Marcus-Terentius-Varro>. Acesso em 01/04/2021, às 12:12h.

<sup>38</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Lucius Apuleius”. Encyclopedia Britannica, 4 Apr. 2018, <https://www.britannica.com/biography/Lucius-Apuleius>. Acesso em 01/04/2021, às 15:00h.

<sup>39</sup> Cf. Taplin, Oliver and Kitto, H.D.F.. “Euripides”. Encyclopedia Britannica, 29 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Euripides>. Acesso em 01/04/2021, às 15:10h.

<sup>40</sup> Cf. Hight, Gilbert. “Juvenal”. Encyclopedia Britannica, 10 Feb. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Juvenal>. Acesso em 01/04/2021, às 12:52h.

<sup>41</sup> Cf. Huxley, Herbert Henry. “Martial”. Encyclopedia Britannica, 3 Jan. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Martial-Roman-poet>. Acesso em 01/04/2021, às 13:07h.

<sup>42</sup> Cf. <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg2583.tlg001.1st1K-grc1:2.1.1-2.1.30/>

<sup>43</sup> Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*, p. 284.

dias de Nero, período em que deve ter escrito a sua obra mais famosa, pelo menos é atribuída a ele, e a única que chegou até os dias atuais, a comédia *Satyricon* ou *Satyricon liber*.<sup>44</sup>

Horácio (latim: *Quintus Horatius Flaccus*), nasceu em dezembro de 65 a.C., em Venússia, na Itália, e morreu em 8 a.C., em Roma. Foi um dos notáveis poetas satírico e lírico do mundo antigo, sendo conhecido como um dos maiores poetas da Roma antiga. Viveu nos dias de Augusto. Os seus temas frequentes são o amor, a amizade, a filosofia e a arte da poesia; escreveu sátiras, odes, epístolas e epodos. Seu pai fora escravo, mas antes mesmo do seu nascimento alcançou a liberdade.<sup>45</sup>

Abaixo seguem as informações sobre escritores cristãos antigos

Eusébio de Cesareia (grego: *Εὐσέβιος τῆς Καισαρείας*), também chamado *Eusebius Pamphili* (grego: *Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου*) viveu no Século IV d.C., provavelmente nasceu por volta de 265 d.C. e morreu por volta de 339 d.C., em Caesarea Palestinae (Casareia Marítima), na Palestina. Foi bispo da Igreja Católica, exegeta, polemista, e historiador do cristianismo. Sua principal obra é *Historia ecclesiastica*.<sup>46</sup>

Inácio de Antioquia (grego: *Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας*) (também chamado de *Ignatius Theophoros* – portador de Deus; grego: *Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος*), não se tem a data do seu nascimento, e a sua morte deve ter ocorrido em 110 d.C., em Roma. Foi bispo de Antioquia, discípulo do Apóstolo João, conheceu o Apóstolo Paulo e foi o sucessor de Pedro em Antioquia.<sup>47</sup>

Isidoro de Sevilha (latim: *Isidorus Hispalensis*), nasceu em 560 d.C. em Cartagena ou Sevilha, Na Espanha e morreu em 4 de abril de 636 em Sevilha. Foi canonizado em 1598, sendo desde então chamado Santo Isidoro. É considerado o último dos Pais da Igreja do Ocidente, arcebispo e enciclopedista. Foi arcebispo de Sevilha por mais de três décadas.<sup>48</sup>

Justino de Roma (grego: *Ἰουστῖνος ὁ μάρτυς*), também chamado de Justino Mártir (Justino, o Mártir – Justin Martyr) nasceu em 100 d.C., em Flavia Neapolis, na Palestina, atual Nablus e morreu em Roma, na Itália, em 165 d.C. Foi um dos primeiros apologistas e filósofos cristãos da antiguidade. Escreveu uma famosa obra de apologética cristã chamada

<sup>44</sup> Cf. Kenney, Edward John. “Gaius Petronius Arbitr”. Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Gaius-Petronius-Arbitr>. Acesso em 01/04/2021, às 13:30h.

<sup>45</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Horace”. Encyclopedia Britannica, 19 Apr. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Horace-Roman-poet>. Acesso em 01/04/2021, às 15:35h.

<sup>46</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Eusebius of Caesarea”. Encyclopedia Britannica, 19 Apr. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Eusebius-of-Caesarea>. Acesso em 01/04/2021, às 10:30h.

<sup>47</sup> Cf. Bieler, Ludwig G.J.. “St. Ignatius of Antioch”. Encyclopedia Britannica, 3 Jan. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Saint-Ignatius-of-Antioch>. Acesso em 01/04/2021, às 16:00h.

<sup>48</sup> Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “St. Isidore of Sevilla”. Encyclopedia Britannica, 31 Mar. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Saint-Isidore-of-Sevilla>. Acesso em 01/04/2021, às 16:04h.

Dialogus cum Tryphone Judaeo. Esta obra foi escrita entre 155-160 e tesetemunha o conflito entre a Igreja e o Judaísmo.<sup>49</sup>

Orígenes (latim: *Oregenes Adamantius*), nasceu em 185 d.C., provavelmente em Alexandria, no Egito e morreu cerca de 254 d.C., em Tiro, Fenícia, atual Sur, no Líbano. Foi um importante teólogo da Igreja e mestre da interpretação alegórica.<sup>50</sup>

Paulo Orósio (em latim: *Paulus Orosius*), nasceu em cerca de 375/385 d.C., em Bracara Augusta, atual Braga, em Portugal e morreu nesta mesma cidade em cerca de 420 d.C. Foi defensor do cristianismo ortodoxo, foi teólogo e autor da primeira história universal escrita por um cristão: *Historiarum adversus paganos libri VII – Sete livros de história contra os pagãos*.<sup>51</sup>

Fílon de Alexandria (latim: *Philo Judaeus*; grego: *Φίλων ο Αλεξανδρινός*; hebraico: פילון האלכסנדרוני) nasceu entre 15-10 a.C., em Alexandria e morreu nesta mesma cidade entre 45-50 d.C. Foi um dos grandes filósofos do judaísmo helênico e seus escritos contribuíram com a diáspora Judaica. Os cristãos também o consideram como um precursor da teologia cristã.<sup>52</sup>

Tertuliano (latim: *Quintus Septimus Florens Tertullianus*) nasceu entre 155-160 d.C., em Cartago, na atual Turquia, e morreu em 220 d.C., na mesma cidade. Importante teólogo cristão, polemista e moralista. Escreveu uma vasta obra.<sup>53</sup>

Abaixo seguem as informações sobre legislação romana antiga.

Calístrato (grego: *Καλλίστρατος*), escreveu durante ou até os impérios de Sétimo Severo e Caracalla, 198-211 d.C. Foi jurista e seu nome aparece no famoso documento Digesta, de Justiniano, uma das mais importantes coleções de leis de Roma. Pelo seu nome pode-se suor que tinha origem grega.<sup>54</sup>

Flávio Pedro Justiniano Sabácio (latim: *Flavius Petrus Justinianus Sabbatius*; grego: *Φλάβιος Πέτρος Σαββάτιος Ιουστινιανός*), coroado *Imperador César Flávio Pedro Justiniano Sabácio Augusto* (latim: *Imperator Caesar Flavius Petrus Justinianus Sabbatius Augustus*) e

<sup>49</sup> Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "St. Justin Martyr". Encyclopedia Britannica, 31 Mar. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Saint-Justin-Martyr>. Acesso em 01/04/2021, às 16:54h.

<sup>50</sup> Cf. Chadwick, Henry. "Origen". Encyclopedia Britannica, 23 Apr. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Origen>. Acesso em 01/04/2021, às 12:15h.

<sup>51</sup> Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Paulus Orosius". Encyclopedia Britannica, 20 Aug. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Paulus-Orosius>. Acesso em 01/04/2021, às 15:33h.

<sup>52</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Philo Judaeus". Encyclopedia Britannica, 14 Mar. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Philo-Judaeus>. Acesso em 01/04/2021, às 12: 34h.

<sup>53</sup> Cf. Wilken, Robert L.. "Tertullian". Encyclopedia Britannica, 28 Apr. 2020, <https://www.britannica.com/biography/Tertullian>. Acesso em 01/04/2021, às 12:44h.

<sup>54</sup> Cf. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095543347>. Acesso em 01/04/2021, às 17:00h.

comumente referido apenas como Justiniano I ou Justiniano, o Grande, é o Imperador bizantino Justiniano I, que viveu de 529-565 d.C., famoso por formar uma coleção de leis que ficaram conhecidas como *Code of Justinian*, *Latin Codex Justinianus*, ou formalmente *Corpus Juris Civilis – Corpo de Leis Civis*. A coleção de leis não representara um novo código de leis, pelo contrário, ele é uma compilação de grandes juristas que forneceram suas obras para a formação da coleção de leis, e em grande parte representa opiniões muito anteriores à compilação. O *Justinian Code* está dividido em quatro livros: (1) *Codex Constitutionum*, (2) *Digesta*, ou *Pandectae*, (3) *Institutiones*, e finalmente (4) *Novellae Constitutiones Post Codicem*.<sup>55</sup>

Júlio Paulo (latim: *Iulius Paulus Prudentissimus*; grego: *Ἰούλιος Παῦλος*) viveu entre o Século II e III d.C. Foi importante jurista romano durante o tempo dos imperadores Septimius Severus e Caracalla e, Prefeito Pretoriano nos dias do imperador Alexander Severus (222-235 d.C.). Escreveu 339 publicações sobre leis.<sup>56</sup>

Ulpiano (latim: *Domitius Ulpianus*) nasceu em 150 d.C., em Tiro, Fenícia, e morreu em 228 d.C. Foi um dos grandes juristas romanos durante os impérios de Septimius Severus, Caracalla, Elagabalus e Alexander Severus. Autor profícuo com mais de uma centena de livros escritos sobre leis romanas; quase um terço da monumental obra *Digesta* vem das suas mãos.<sup>57</sup>

Abaixo seguem as informações sobre o *Código de Hammurabi*

*Código de Hammurabi* é a mais completa coleção de leis da Babilônia; foi compilado durante o reinado de Hammurabi (1792-1750 a.C.), consta de 282 preceitos legais, abrangendo todas as áreas civis.<sup>58</sup>

Abaixo seguem as informações sobre escritos judaicos

Mishnah ou também Mishna, que em hebraico significa “Estudo Repetido”, ou simplesmente “Repetição”, tem seu plural em Mishnayot, é o mais antigo conjunto de *Lei*

<sup>55</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Code of Justinian”. Encyclopedia Britannica, 27 Aug. 2019, <https://www.britannica.com/topic/Code-of-Justinian>. Acesso em 01/04/2021, às 13:25h.

<sup>56</sup> Cf. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100311493>  
<https://www.livius.org/articles/concept/roman-law/>  
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0104%3Aalphabetic+letter%3DP%3Aentry+group%3D10%3Aentry%3Dpaulus-julius-bio-2>  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=2927717211510F2D4547E6DC49FD1E98?doc=Perseus:text:1999.04.0104:alphabetic%20letter=P:entry%20group=10:entry=paulus-julius-bio-2&toc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0104%3Aalphabetic+letter%3DT>  
[https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/paulus\\_Scott.html](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/paulus_Scott.html)  
[http://www.self.gutenberg.org/articles/Julius\\_Paulus](http://www.self.gutenberg.org/articles/Julius_Paulus)

<sup>57</sup> cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Ulpian”. Encyclopedia Britannica, 1 Jan. 2021, <https://www.britannica.com/biography/Ulpian>. Acesso em 01/04/2021, às 14:22h.

<sup>58</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Code of Hammurabi”. Encyclopedia Britannica, 6 Dec. 2018, <https://www.britannica.com/topic/Code-of-Hammurabi>. Acesso em 01/04/2021, às 16:04h.

*Orais Judaicas*, compiladas de forma sistemática por inúmeros rabinos judaicos, chamados *tannaim*, num período superior a dois séculos. A forma atual foi dada por Judah ha-Nasi no Século III d.C. É considerada um complemento ao Pentateuco e representa tradições orais desde os tempos de Esdras, em 450 a.C.<sup>59</sup>

Targum, que em hebraico significa “Tradução” ou mais comumente “Interpretação” é uma coleção de traduções da *Bíblia Hebraica* para o aramaico. Os primeiros *Targumin* datam do Exílio Babilônico, em que os judeus foram gradativamente abandonando a língua hebraica para falar a língua dos babilônicos, o aramaico. Com o abandono do hebraico pelos judeus nos séculos posteriores ao Exílio, o targum foi adquirindo mais autoridade em todo o período talmúdico dos primeiros séculos cristãos. A forma final do texto deu-se no período pós-talmúdico, portanto depois do Século V d.C. O mais antigo dos *Targumin* é o *Targum Onkelos* do Pentateuco.<sup>60</sup>

Sifrei (hebraico: סִפְרֵי; siphrēy) se refere à *Mishnah Halaka*, que tem a ver com a exegese clássica judaica baseada nos livros do Pentateuco. Geralmente os escritos pertencem ao Século II d.C.<sup>61</sup> *Siftei Chakhamim* foi composto por Shabbetai ben Joseph Bass (1641-1718 d.C.) em cerca de 1660-1680 d.C., em Amsterdam, é uma série de comentários do próprio autor e outras observações de outros autores coletadas por ele cujo propósito é oferecer uma compreensão da *Rashi*.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Mishna”. Encyclopedia Britannica, 21 Aug. 2014, <https://www.britannica.com/topic/Mishna>. Acesso em 01/04/2021, às 16:12h.

<sup>60</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Targum”. Encyclopedia Britannica, 28 Apr. 2020, <https://www.britannica.com/topic/Targum>. Acesso em 01/04/2021, às 17:05h.

<sup>61</sup> Cf. [https://www.sefaria.org/Sifrei\\_Bamidbar?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sifrei_Bamidbar?lang=bi)  
[https://www.sefaria.org/Sifrei\\_Bamidbar?lang=bi](https://www.sefaria.org/Sifrei_Bamidbar?lang=bi)  
<https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Sifrei%20Mitzvot>

<sup>62</sup> cf. [https://www.sefaria.org/Siftei\\_Chakhamim?lang=bi](https://www.sefaria.org/Siftei_Chakhamim?lang=bi)

1ª PARTE:  
MIMETISMO E DIALOGISMO:  
ambientação temática e fundamentação metodológica



## 1. A teoria mimética segundo R. Girard

A presença da teoria mimética neste trabalho cumpre um objetivo claro: servir de ambientação temática ao assunto da “violência”. A aproximação que R. Girard faz à violência, apenas em parte toca o objeto de estudo desta Tese, que é a violência narrada na crucificação de Jesus como parte de uma violência mais ampla no mundo, violência expressa na morte violenta e na violência contra o corpo, tendo uma característica quase comum, é violência de governo. A crucificação, sabe-se, não poderia ser praticada por qualquer cidadão comum, principalmente no Império Romano, sendo propriedade deste.

A aproximação de Girard ao tema da violência não contempla privilegiadamente esse tipo de violência tratada no trabalho; sua aproximação procura relacionar mais o sagrado e a violência dentro da sociedade e como a sociedade relaciona a violência e o sagrado no seu ambiente. O tema da violência, na sua abordagem, está na maioria relacionado ao tema do sagrado, e dentro do tema do sagrado o aspecto do bode expiatório, que carrega e condensa em si o desejo de violência da sociedade. Outro aspecto da violência é tratado também sob o aspecto do desejo mimético, que culmina, finalmente, também na violência.

Embora haja limites na sua abordagem em relação ao objeto de estudo específico desenvolvido nesta Tese, algumas das conclusões sobre o processo da violência e a violência na sociedade servem bem de ambientação temática ao assunto da violência e, desta forma, justificam a sua presença neste trabalho, como se verá nas Considerações Finais.

A violência é uma realidade no mundo, tanto nos relacionamentos pessoais e sociais de todos os níveis e tipos quanto na literatura, ou seja, é uma experiência empírica da humanidade e também um tema teórico do conhecimento humano.

### 1.1. A violência expressa no sacrifício

Girard trabalha o conceito de violência, no âmbito do sacrifício, basicamente no seu livro *A violência e o sagrado*, e será na trilha desta obra que o assunto será exposto.<sup>63</sup> Girard

---

<sup>63</sup> Apesar de muitas obras não serem formalmente citadas, são fundamentais para a compreensão do assunto, são elas: GIRARD, R., *Generative Scapegoating*, p. 73-145; CARBONE, S. M., *Conversações com René Girard*; ESPERANDIO, M. R. G., *Girard e o aprisionamento do desejo*. p. 45-58; FELIPE, R. L., *A relação entre a violência e o sagrado: desejo mimético e mito em René Girard*. p. 44-59; GODOY, E. de, *Enfoques do pensamento de René Girard*. p. 119-140; GOLSAN, R., *Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano*; JOHNSEN, W. A., *Violência e modernidade: Ibsen, Joyce e Woolf*; JUNGES, M., *René Girard e o desejo mimético: as raízes da violência humana* p. 28-34; KIRWAN, M., *Teoria mimética: conceitos fundamentais*; MOURÃO, J. A., *A hipótese mimética e a paixão segundo René Girard*. p. 21-30; SCHULTZ, A., *A violência e o sagrado segundo René Girard*. p. 8-18; RODOLPHO, A. L., *Do Bode Expiatório à Galinha Preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss & Henri Hubert* p. 75-

afirma que há uma ambivalência na questão da violência quando praticada no âmbito do sagrado ou do “profano” – do não sagrado: ou a violência é uma exigência do sagrado ou é tão aviltante que seria inconcebível admiti-la; Girard fala:

Em numerosos rituais, o sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como “algo muito sagrado”, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves. Para explicar este duplo aspecto – legítimo e ilegítimo, público e quase furtivo – do sacrifício ritual, Hubert e Mauss em seu *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, invocam o caráter sagrado da vítima. É criminoso matar a vítima, pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta. Existe aqui um círculo que receberá um pouco mais tarde, conservando-o até hoje, o sonoro nome de ambivalência.<sup>64</sup>

O sacrifício é uma violência, mas a violência em si mesma pode não ser um sacrifício, ou seja, todo sacrifício é uma violência, mas nem toda violência caracteriza-se como um sacrifício, ou mais, nem toda violência pode ser apresentada como sacrifício. O sacrifício e a violência são semelhantes, aparentados, porém com caráter social distintos. Vê-se como os poetas gregos jogam com esses conceitos – os de violência e assassinato – diz Girard:

Se o sacrifício mostra-se como uma violência criminosa, não há, em contrapartida, violência que não possa ser descrita em termos de sacrifício, como por exemplo na tragédia grega. Poder-se-ia argumentar que o poeta lança um véu poético sobre realidades que seriam na verdade sórdidas. Sem dúvida, mas o sacrifício e o assassinato não se prestariam a este jogo de substituições recíprocas se não fossem aparentados.<sup>65</sup>

A violência é, de certa forma, a mesma entre os homens, ou, por outras palavras, os homens e culturas apresentam sentimentos e mecanismos de violência semelhantes, ou seja, “Estudos recentes”, escreve Girard, “sugerem que os mecanismos fisiológicos da violência pouco variam de indivíduo para indivíduo, e mesmo de cultura para cultura”.<sup>66</sup> O desejo da violência pode ser despertado, e é mais fácil despertá-lo que demovê-lo. O desejo da violência prepara o corpo para a luta numa certa disposição que tem uma duração específica:

Uma vez despertado, o desejo da violência produz certas mudanças corporais que preparam os homens para a luta. Esta disposição violenta possui uma certa duração. Ela não deve ser considerada como um simples reflexo, cujos efeitos desapareceriam assim que o estímulo deixasse de agir. Storr observa que é mais difícil apaziguar o desejo de violência que desencadeá-lo, principalmente nas condições normais de vida em sociedade.<sup>67</sup>

---

84; SBARDELLA, E. L., *A violência na perspectiva de René Girard: o ciclo mimético nos textos da Bíblia Sagrada*.

<sup>64</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 11.

<sup>65</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 11-12.

<sup>66</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 12.

<sup>67</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 12.

Uma das características da violência é encontrar substitutos que possam satisfazer os desejos de violência, de vingança, sendo que tais vítimas substitutivas, para os responsáveis pelo sacrifício, pouco ou nada importam, ou seja, exercem a violência contra uma vítima substitutiva cuja morte, de um lado, satisfaz o desejo de violência, mas do outro não lhes causa nenhum sentimento de perda, dor ou ausência. Desvia-se o desejo de violência para um animal, por exemplo, de uma violência que seria exercida contra um membro da família; ora, contra o membro da família a violência causaria dor profunda no sacrificante, já o animal tem o poder de apaziguar o desejo da violência sem causar tal dor. Veja como fala Girard:

A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance. (...) Podemos pensar, por exemplo, que a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa. Joseph de Maistre, em seu *Eclaircissement sur les sacrifices*, nota que as vítimas animais sempre apresentam algo de humano, como se se tratasse de melhor ludibriar a violência: escolhiam-se sempre, entre os animais, os mais preciosos por sua utilidade, os mais dóceis, os mais inocentes, os mais próximos do homem por seu instinto ou por seus hábitos... Escolhiam-se, na espécie animal, as vítimas mais *humanas*, se assim posso me exprimir.<sup>68</sup>

Essa identificação é encontrada em dois povos do Nilo, na forma como tratam os bovinos, concedendo-lhes características muito humanas, identificáveis no vocabulário como os tratavam.<sup>69</sup> A questão não é se a vítima originária do sacrifício é culpada ou inocente, ou se a vítima substitutiva o é ou não também: a questão não é a da culpa ou da inocência; no sacrifício, geralmente se tem uma vítima ritual ou sacrificial inocente, que satisfaz os desejos de violência em face de uma vítima real culpada, “não há nada a ser ‘expiado’”,<sup>70</sup> como afirma Girard. No entanto, como já observado acima, a vítima real culpada pode até ser um membro da família e, puni-lo seria muito doloroso, assim busca-se um substituto cuja vida valha nada para o sacrificador, mas mesmo assim lhe satisfaça os desejos de violência; o que existe, portanto, é a substituição de uma vítima importante para o grupo por outra insignificante, veja Girard:

É verdade que um Joseph de Maistre vê sempre na vítima ritual uma criatura inocente, que paga por algum “culpado”. A hipótese que propomos suprime essa diferença moral. A relação entre a vítima potencial e a vítima atual não deve ser definida em termos de culpabilidade e de inocência. Não há nada a ser “expiado”. A sociedade procura desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma vítima

<sup>68</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 14-15.

<sup>69</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 15-16.

<sup>70</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 14.

“sacrificável”, uma violência que talvez golpeasse seus próprios membros, que ela pretende proteger a qualquer custo.<sup>71</sup>

A violência não pode ser ludibriada, pelo contrário, ela necessita de uma válvula de escape que lhe satisfaça os desejos, escreve Girard: “Só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar”.<sup>72</sup> Segundo Girard esta é a concepção por trás da história bíblica de Caim e Abel: Abel, como criador de rebanhos, sacrificara uma das suas ovelhas; Caim, que cultivava os frutos da terra, não tendo o que sacrificar, sacrificou seu irmão Abel.<sup>73</sup> Caim não encontrou uma vítima sacrificial, substitutiva para o seu irmão. A violência praticada entre os irmãos é apenas o resultado de Caim não ter podido substituir Abel, não existir a vítima sacrificial.<sup>74</sup>

Girard afirma “que o objetivo da substituição sacrificial é enganar a violência”.<sup>75</sup> Isto significa que a vítima sacrificial pode até impedir a violência contra alguém em face de ter sofrido a violência que seria dirigida a outrem. É essa a intenção com que os cabritos são mortos na história bíblica da bênção de Jacó por Isaac.<sup>76</sup> Isaac está velho e não enxerga mais, e na proximidade da sua morte ele chama seu filho mais velho, Esaú – que também era seu preferido, enquanto Jacó era o proferido de Rebeca, a mãe de ambos –, e lhe solicita um guisado como ocasião para abençoá-lo: ele deveria preparar uma caça que seu pai gostava e trazer-lhe, para receber a bênção. Rebeca, que ouvira tudo sobre o desejo do marido, chama o filho mais novo e arquiteta um plano para enganar o promulgador da bênção, que também

<sup>71</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 16. Girard explica que alguns contos de fadas têm esse caráter da vítima substitutiva: “Todas as qualidades que tornam a violência terrificante – sua brutalidade cega, o absurdo de seus rompantes – não existem sem contrapartida: elas são inseparáveis de sua estranha tendência para arremessar-se sobre vítimas substitutas, o que permite ludibriar esta inimiga e lançar-lhe, no momento oportuno, a presa derrisória que irá satisfazê-la. Os contos de fada que mostram o lobo, o ogro ou o leão engolindo gulosamente uma grande pedra no lugar da criança que cobiçam, talvez possuam um caráter sacrificial”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 16.

<sup>72</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 15.

<sup>73</sup> Girard escreve: “Talvez seja este, entre outros, o significado da história de Caim e Abel. O texto bíblico oferece uma única precisão sobre os dois irmãos. Caim cultiva a terra e oferece a Deus os frutos de sua colheita. Abel é um pastor e sacrifica os primogênitos de seu rebanho. Um dos irmãos mata o outro, justamente o que não dispõe deste artifício contra a violência, o sacrifício animal. Esta diferença entre o culto sacrificial e o culto não-sacrificial é na verdade inseparável do julgamento de Deus em favor de Abel. Dizer que Deus acolhe favoravelmente os sacrifícios de Abel, o que não ocorre com as oferendas de Caim, é redizer em uma outra linguagem, a do divino, que Caim mata seu irmão, ao passo que Abel não o mata.” GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 15.

<sup>74</sup> Girard fala: “No Antigo Testamento e nos mitos gregos os irmãos são quase sempre irmãos inimigos. A violência que eles parecem estar fatalmente destinados a exercer um sobre o outro só pode se dissipar quando aplicada a vítimas terceiras, a vítimas sacrificiais. Os ‘ciúmes’ que Caim sente em relação a seu irmão são inseparáveis da privação da válvula de escape sacrificial que define o personagem.” GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 15.

<sup>75</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 16. Girard em outra parte diz: “A função do ritual é ‘purificar’ a violência, ou seja, ‘enganá-la’ e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas. Como o segredo de sua eficácia escapa-lhe, o ritual tenta compreender sua própria operação no nível de substâncias e de objetos capazes de fornecer pontos de referência simbólicos”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 52.

<sup>76</sup> Cf. Bíblia Sagrada: Gênesis 27.

poderia proferir a maldição, caso fosse necessário. O estratagema criado por Rebeca tem requintes de violência sacrificial. Esaú, filho mais velho e detentor do direito à bênção da primogenitura era caçador exímio e tinha o corpo peludo; Jacó era “pacato” e tinha o corpo liso. Rebeca ordena que ele vá até o rebanho e traga-lhe dois cabritos, com os quais ela mesma não apenas preparará o guisado para Isaac, mas também cobrirá o corpo de Jacó com a pele dos animais, para que ele engane o pai, oferecendo o guisado e recebendo a bênção no lugar do irmão.

Isaac surpreende-se pela brevidade com que a caça fora preparada, e há dúvidas: a voz é de Jacó, mas as mãos – cobertas pela pele dos cabritos – de Esaú. Jacó teme ser descoberto, e se o fosse seria amaldiçoado; mas mesmo assim segue em frente e logra êxito em enganar Isaac. Girard comenta o mito:

Os cabritos servem para enganar o pai de duas maneiras diferentes, ou seja, para desviar do filho a violência que o ameaça. Para ser abençoado e não amaldiçoado. Próximo ao pai, o filho faz-se preceder pelo animal que acabara de imolar e a ele o oferece como refeição. E o filho dissimula-se, literalmente, atrás da pele do animal sacrificado. O animal é sempre interposto entre o pai e o filho. Ele evita os contatos diretos, que poderiam desencadear a violência. Aqui, dois tipos de substituição repercutem uma sobre a outra: a de um irmão por outro e a do animal pelo homem. O texto só reconhece explicitamente a primeira que, de alguma forma, oculta a segunda.<sup>77</sup>

Para Girard, “é provável que este texto contenha o mito fundador do sistema sacrificial”,<sup>78</sup> porque de um lado, ao desviar-se para a vítima sacrificial, a violência, de alguma forma, perde de vista o objeto que sofreria a violência; mas, do outro lado, se houver um deslocamento total do alvo da violência para a vítima sacrificial, o próprio sacrifício perde o sentido; ele tem, portanto, que preservar tanto esse caráter de foco no objeto primário da violência quanto também na vítima sacrificial, pois o foco da questão não é matar uma vítima inocente que nada tem a ver com o desejo de violência – e que nada importa sua morte por ser de um valor irrelevante – mas o deslocar para tal vítima inocente uma violência que atingiria alguém cuja vida é importante e não se quer perder. Assim, diz Girard, “Isto significa que” na história de Jacó, “talvez o próprio texto possua uma significação sacrificial”.<sup>79</sup>

Há, pelo menos, duas vertentes de interpretação do sacrifício: a *primeira*, o sacrifício ligado à religião; a *segunda*, a função social do sacrifício.

O sacrifício, quando interpretado ligado à religião ou a uma divindade, é um tipo de violência alternativa, em que se transfere para a vítima a violência que seria exercida sobre

<sup>77</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 16.

<sup>78</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 17.

<sup>79</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 17.

algum membro da comunidade, ou mesmo que deveria ser sofrida por toda a comunidade.<sup>80</sup> A função substitutiva do sacrifício alcança toda a comunidade e não diz respeito à substituição de tal ou tal pessoa dentro da comunidade, mas de toda a comunidade, como escreve Girard:

O sacrifício tem aqui uma função real, e o problema da substituição coloca-se no nível de toda a comunidade. A vítima não substitui tal ou tal indivíduo particularmente ameaçado e não é oferecida a tal ou tal indivíduo particularmente sanguinário. Ela simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da sociedade, por todos os membros da sociedade. É a comunidade inteira que o sacrifício protege de *sua* própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores. O sacrifício polariza sobre a vítima os germens de desavença espalhados por toda parte, dissipando-os ao propor-lhes uma saciação parcial.<sup>81</sup>

O sacrifício também pode ser visto em sua função social, e neste caso ele evita ou mesmo aplaca a violência entre os homens, muito diferente da função de agradar aos deuses, aqui o sacrifício aplaca o furor entre os semelhantes e garante a prosperidade, diz Girard:

No entanto, há um denominador comum da eficácia sacrificial, tão mais visível e preponderante quanto mais viva for a instituição. Este denominador é a violência intestina: as desavenças, as rivalidades, os ciúmes, as disputas entre próximos, que o sacrifício pretende inicialmente eliminar; a harmonia da comunidade que ele restaura, a unidade social que ele reforça. Todo o resto decorre disto. Se abordarmos o sacrifício por meio deste aspecto essencial, por meio desta via real da violência que se abre diante de nós, perceberemos claramente que ele não é estranho a nenhum outro aspecto da existência humana, nem mesmo à prosperidade material. É verdade que quando os homens se desentendem, nem por isto o sol deixa de brilhar e a chuva de cair, mas os campos são menos bem cultivados, com prejuízo das colheitas. Os grandes textos chineses atribuem explicitamente ao sacrifício a função aqui proposta. Graças a ele, as populações permanecem serenas e não se agitam. Ele reforça a unidade da nação (Ch'uyü, II, 2). O *livro dos ritos*, afirma que os sacrifícios, a música, os castigos e as leis têm uma única finalidade: unir os corações e estabelecer a ordem.<sup>82</sup>

Os sacrifícios são sempre um tipo de violência transferida para “uma outra” vítima que não a original que sofreria a violência, esta é a característica principal da violência expressa no sacrifício. Essa substituição geralmente é feita por um animal, porém em algumas circunstâncias é feita por outros seres humanos.<sup>83</sup> Outra característica importante da violência é que ela precisa ser satisfeita, ser executada, para o que o sacrifício é uma expressão que

<sup>80</sup> Cf. Girard: “A interpretação do sacrifício como violência alternativa aparece na reflexão recente, ligada a observações de campo. Godfrey Lienhardt, em *Divinity and Experience*, e Victor Turner, em várias de suas obras, especialmente *The Drums of Affliction*, 6 reconhecem no sacrifício – estudado pelo primeiro entre os Dinka, pelo segundo entre os Ndembu – uma verdadeira operação de transferência coletiva, efetuada à custa da vítima, operação relacionada às tensões internas, aos rancores, às rivalidades e a todas veleidades recíprocas de agressão no seio da comunidade”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 19.

<sup>81</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 19.

<sup>82</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 19-20.

<sup>83</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 21: “Nos sistemas propriamente rituais que nos são um pouco familiares – os do universo judaico e da Antiguidade clássica – as vítimas são quase sempre animais. Em outros sistemas rituais, os seres humanos ameaçados pela violência são substituídos por outros seres humanos.”

canaliza a satisfação da violência.<sup>84</sup> Ainda, a distinção entre uma vítima animal ou humana nos sacrifícios nada difere em essência o sacrifício: o princípio do sacrifício é a substituição sacrificial: algumas sociedades caracterizaram-se por um tipo de vítima animal, enquanto outras por vítimas humanas, mas a essência do sacrifício continua a mesma: a substituição de uma vítima que importa por outra que pode ser menos relevante para a sociedade.<sup>85</sup> Para que haja realmente a substituição no sacrifício, são necessários dois elementos, um dos quais já demonstrado acima: a semelhança entre a vítima que é sacrificada e a que ela substitui;<sup>86</sup> e o segundo, uma identificação quase perfeita entre o substituído(a) e a vítima, ou seja, a vítima precisa ter uma semelhança “tão surpreendente quanto possível” com aquele que ela substitui.<sup>87</sup>

Conjugadas, essas duas características explicam quase todas as relações entre a vítima e aquele que ela substitui, que deve ser acrescido de um terceiro elemento: o vínculo existente entre a vítima e a sociedade, sendo uma exigência que tal vínculo seja muito fraco ou até insistente: esta é a característica que marca a vítima, um vínculo rompível ou quebrável com a sociedade. Há, geralmente, uma certa percentagem da sociedade que mantém vínculos muito frágeis e fragmentários com a sociedade e em outros casos tais vínculos nem se quer existem de fato, sendo esses vínculos de uma só categoria – o vínculo rompível –, mas com dois viés possíveis: uma de insignificância e outro de centralidade absoluta, como na figura do rei, que

<sup>84</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 22: “Caso não seja saciada, ela continua a se acumular até transbordar, espalhando-se em torno com os mais desastrosos efeitos. O sacrifício procura controlar e canalizar para a “boa” direção os deslocamentos e substituições espontâneos que ocorrem nesse momento.”

<sup>85</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 22: “Não há razão alguma, em um estudo geral sobre o sacrifício, para se separar vítimas humanas de vítimas animais. O princípio da substituição sacrificial baseia-se na *semelhança* entre as vítimas atuais e as vítimas potenciais, e essa condição pode ser perfeitamente preenchida quando, nos dois casos, trata-se de seres humanos. O fato de que algumas sociedades tenham sistematizado a imolação de certas categorias de seres humanos com o objetivo de proteger outras categorias não tem nada de surpreendente. Não pretendemos de forma alguma minimizar a ruptura entre as sociedades que praticam ou não o sacrifício humano. Entretanto, essa ruptura não deve dissimular as características comuns; não há realmente nenhuma diferença essencial entre o sacrifício humano e animal. Pelo contrário, em muitos casos eles chegam a ser intercambiáveis.”

<sup>86</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 23: “Como vimos, para oferecer ao apetite da violência um alimento conveniente, todas as vítimas, mesmo animais, devem *assemelhar-se* àquelas que substituem. Mas essa semelhança não pode chegar a uma assimilação pura e simples, o que resultaria em uma confusão catastrófica. No caso de vítimas animais, a diferença é sempre visível, impedindo qualquer confusão.” Em outro lugar Girard escreve: “Como vimos, o funcionamento correto do sacrifício exige, subjacente à ruptura absoluta, uma aparência de continuidade entre a vítima realmente imolada e os seres humanos que esta vítima substitui. Estas duas exigências só podem ser satisfeitas simultaneamente graças a uma contiguidade que repousa sobre um equilíbrio necessariamente delicado”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 55.

<sup>87</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 23: “Para que uma determinada espécie ou categoria de seres vivos (humana ou animal) mostre-se como sacrificável, é preciso que nela seja descoberta uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias (humanas) não sacrificáveis, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão. Repetimos que, no caso do animal, tal distinção salta aos olhos. Mas o mesmo não acontece no caso do homem. Se considerarmos, em um panorama geral do sacrifício humano, o leque formado pelas vítimas, iremos nos deparar com uma lista extremamente heterogênea: os prisioneiros de guerra, os escravos, as crianças e os adolescentes solteiros, os indivíduos defeituosos, ou ainda a escória da sociedade, como o *pharmakós* grego. Finalmente, em certas sociedades, temos o *rei*.”

de tão importante, acaba por se tornar descartável.<sup>88</sup> Porém, há mais uma exigência para que a vítima seja sacrificável: que ninguém na sociedade reclame sua vingança, pois se de alguma forma a vítima pode ter reclamada a sua vingança, deixa de ser aceitável; a garantia de que a violência expressa no sacrifício terminará no próprio sacrificio é fundamental para o objetivo do sacrifício, que é aplacar a continuidade da própria violência no grupo social ou entre diferentes grupos sociais.<sup>89</sup> Ou seja, a vítima do sacrifício precisa ser desamparada e abandonada, para que seja sacrificável.

“A função do sacrifício é”, diz Girard, “apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão de conflitos. Mas sociedades como as nossas, que não possuem ritos propriamente sacrificiais, passam muito bem sem eles”.<sup>90</sup> Isto significa que a violência, no caso de sociedades sem ritos sacrificiais, encontra outros meios de satisfação, ou mais especificamente, o que Girard chama de “papel compensador” que retribui ou que dá vazão ao desejo de vingança e violência, que seria expressa pelo sacrifício.<sup>91</sup> Esse papel compensador é, em sociedades semelhantes às nossas, desempenhado pelo sistema judicial, que satisfaz o desejo de vingança do ofendido e garante que o culpado seja punido, satisfazendo assim o

---

<sup>88</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 24: “Esta lista pressupõe um denominador comum, é possível dela extrair um critério único? Encontramos em primeiro lugar os indivíduos que apresentam um vínculo muito frágil ou nulo com a sociedade: os prisioneiros de guerra, os escravos, o *pharmakós*. Na maioria das sociedades primitivas, as crianças e os adolescentes ainda não iniciados também não pertencem à comunidade: seus direitos e deveres são praticamente inexistentes. Por enquanto, estamos lidando com categorias exteriores ou marginais, incapazes de tecer com a comunidade os mesmos laços que ligam seus membros entre si. Algumas vezes é o estatuto de estrangeiro ou de marginal, outras a idade ou a condição servil que impedem às futuras vítimas a plena integração na comunidade. Mas o que dizer do *rei*? Ele não se situa no coração da comunidade? Sem dúvida, mas no seu caso é justamente essa posição, central e fundamental, que vai isolá-lo dos outros homens, colocando-o fora de qualquer casta. Ele escapa da sociedade ‘por cima’, assim como o *pharmakós* escapa dela ‘por baixo’”.

<sup>89</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 25: “Não seria incorreto definir a diferença entre objetos sacrificáveis e não sacrificáveis a partir de sua plena integração à sociedade. Mas essa definição continua sendo abstrata, e não mostra grande utilidade. Poder-se-ia argumentar que em muitas culturas as mulheres não pertencem realmente à sociedade e que apesar disso, nunca ou quase nunca são sacrificadas. Talvez a razão seja simples. A mulher casada mantém vínculos com seu grupo de parentesco, mesmo ao tornar-se, em um certo sentido, propriedade do marido ou de seu grupo. Não seria possível imolá-la sem correr o risco de que um dos dois grupos interpretasse o sacrifício como um assassinato real e tentasse vingá-la. Não é difícil perceber que o tema da vingança poderia nos fornecer grandes esclarecimentos. Todos os seres sacrificáveis – quer se trate das categorias humanas que enumeramos acima ou, com mais razão, dos animais – distinguem-se dos não sacrificáveis por uma qualidade essencial, e isso sem exceção, em qualquer sociedade sacrificial. Entre a comunidade e as vítimas rituais um certo tipo de relação social encontra-se ausente: aquela que faz que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam seu dever vingá-lo. Para se convencer que o sacrifício é uma violência sem riscos de vingança, basta constatar a posição considerável concedida a este tema nos rituais.”

<sup>90</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 26.

<sup>91</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 26-27: “Entre uma sociedade como a nossa e as sociedades religiosas, talvez exista uma diferença, cujo caráter decisivo bem poderia estar mascarado pelos ritos e em particular, pelo sacrifício caso estes desempenhassem um papel compensador a seu respeito. Explicar-se-ia assim por que a função do sacrifício sempre nos escapou.”



desejo de violência, que por si mesmo desencadearia um processo de violência. Girard escreve:

Há um círculo vicioso da vingança, e é difícil imaginar seu peso nas sociedades primitivas. Para nós esse círculo não existe. Qual a razão desse privilégio? Uma resposta categórica para tal questão surge no plano das instituições: é o sistema judiciário que afasta a ameaça da vingança. Ele não a suprime, mas limita-a efetivamente a uma represália única, cujo exercício é confiado a uma autoridade soberana e especializada em seu domínio. As decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como a *última palavra* da vingança.<sup>92</sup>

O sistema penal desempenha, em nossas sociedades, a mesma função que o sacrifício desempenhava nas sociedades sacrificiais. O sistema penal é um sistema de vingança e retribuição, mas ao mesmo tempo, por não ser a retribuição de um indivíduo ou grupo social contra outrem, tem a propriedade de aplacar o ciclo de violência, e trazer uma sensação de que a paga foi dada.<sup>93</sup> O sistema judicial tem a função de conter a vingança, que por natureza é infinita, ou seja, a cada vingança cabe uma nova retribuição vingativa, e este ciclo jamais se finda, uma vingança reclama outra vingança infundamente.<sup>94</sup> O que se deve estancar, em última instância, não é a violência, mas a vingança. A violência desencadeia a vingança, e esta, por causa do seu ciclo infinito, não põe termo à violência. Se não existisse a vingança também a violência, talvez, não fosse tão nociva, mas em face da retribuição da violência pela vingança, e pela vingança a perpetuação da violência, ambas se tornam danosas e nocivas. A transferência da vingança para uma autoridade que exerça a vingança fora do ciclo do ofensor e do ofendido é uma forma de apaziguar e aplacar o ciclo vingativo, o que acaba por colocar um fim na própria violência. Girard conclui: “Enquanto não existir um organismo soberano e independente que substitua a parte lesada e que *detenha a exclusividade da vingança*, o perigo de escalada vai subsistir. Os esforços para regular e limitar a vingança continuarão sendo precários, pois a vontade de conciliação que no final das contas eles pressupõem pode ou não estar presente”.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 28.

<sup>93</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 28: “Não há, no sistema penal, nenhum princípio de justiça realmente diferente do princípio de vingança. O mesmo princípio funciona nos dois casos: a reciprocidade violenta, a retribuição. Ou esse princípio é justo e a justiça já está presente na vingança, ou então não existe justiça em lugar nenhum. (...) Embora não haja uma diferença de princípio entre vingança pessoal e pública, essa diferença é enorme no plano social: a vingança não é mais vingada, o processo termina, o perigo de escalada é afastado.”

<sup>94</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 30: “Como a vingança é um processo infinito, não é dela que se deve esperar uma contenção da violência; na verdade, é ela que deve ser contida.”

<sup>95</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 30. Assim, mais uma vez Girard conclui que o sacrifício serve como elemento de prevenção contra a violência: “Se não existe, entre as sociedades primitivas, nos momentos em que o equilíbrio foi conturbado, um remédio definitivo ou uma cura infalível para a violência, podemos supor que as medidas *preventivas*, e não as *curativas*, aí ocupem um lugar de destaque. Assim, reafirmamos a definição de sacrifício proposta acima, segundo a qual ele é um instrumento de prevenção na luta contra a violência. (...) O sacrifício oferece ao apetite de violência, que a vontade ascética não consegue saciar, um

O interesse do sistema de justiça não é o culpado, *a priori*, mas as vítimas não vingadas. O sistema de justiça é feito para apaziguar o desejo de vingança das vítimas que sentem desejo de vingança, esta realizada por uma autoridade fora do ciclo do ofensor e do ofendido; Girard explica que “não é o culpado que mais interessa, mas as vítimas não vingadas; é delas que vem o perigo mais imediato. É preciso oferecer a estas vítimas uma satisfação rigorosamente avaliada, apaziguando seu desejo de vingança sem despertá-lo em outra parte”.<sup>96</sup> Assim o sistema judiciário tem a função de impedir a violência que seria expressa pela vingança, a qual reclama nova vingança, num ciclo vicioso infindo. O sistema judiciário, assim, pode estabelecer o fim da violência, satisfazendo a um só tempo o desejo de vingança e também findando o seu ciclo.

O sistema judiciário, sendo autônomo e independente, representando toda a sociedade, logra encerrar o ciclo vingativo. Ele – o ciclo vingativo – age independente do lado de ofensor ou do ofendido, e não representa necessariamente nenhum dos lados, age com imparcialidade dos lados e alcança, assim, o respeito de toda a comunidade. Aí está a sua força para debelar o instinto vingativo e cessar seu ciclo, pondo fim à violência. Girard conclui que “No final das contas, o sistema judiciário e o sacrifício têm portanto a mesma função, mas o sistema judiciário é infinitamente mais eficaz. Só pode existir se associado a um poder político realmente forte”.<sup>97</sup>

Seja como for, ou o sacrifício ou o sistema judicial, ambos estão a serviço de aplacar a violência, seja ela expressa como violência inicial ou como vingança, o que neste caso sempre reclama nova vingança – a vingança da vingança – numa escalada de violência cada vez maior e infinita.<sup>98</sup> A violência parece conquistar seus adeptos por contágio, ou seja, ela é transmitida aos membros da comunidade por semelhança, por imitação.

Uma característica da violência é ser eminentemente comunitária, socialmente transmitida, até mesmo parece, em alguns casos, ser transferida por hereditariedade, Girard escreve: “Um olhar retrospectivo permite perceber que, desde o início, a violência revelou-se como algo eminentemente comunitário. Sua tendência para lançar-se sobre um objeto substitutivo na ausência daquele originalmente visado pode ser descrita como uma espécie de

---

alívio sem dúvida momentâneo, mas indefinidamente renovável, cuja eficácia é tão sobejamente reconhecida que não podemos deixar de levá-la em conta. O sacrifício impede o desenvolvimento dos germens de violência, auxiliando os homens no controle da vingança.” GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 30-31.

<sup>96</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 34.

<sup>97</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 36.

<sup>98</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 44: “Consideradas em conjunto, as precauções rituais dirigidas contra a violência, por mais absurdas que por vezes pareçam, não são em absoluto ilusórias. Foi isto, em suma, que já constatamos a respeito do sacrifício. Ao impedir a propagação desordenada da violência, a *catarse* sacrificial está na realidade evitando uma espécie de contágio.”

contaminação”.<sup>99</sup> Ele diz que “Às vezes é quase impossível escapar deste contágio”.<sup>100</sup> A violência tem características miméticas, ou seja, violência atrai mais violência, que por sua vez gera uma violência ainda maior. Girard diz que quanto mais se tenta frear o instinto e a prática da violência, mais ela se fortalece:

Parece que sempre chega um momento no qual só é possível opor-se à violência com uma outra violência; nesta ocasião, pouco importa ter sucesso ou fracassar, pois é sempre ela que ganha. A violência tem extraordinários efeitos *miméticos*, tanto diretos e positivos quanto indiretos e negativos. Quanto mais os homens tentam controlá-la, mais fornecem-lhe alimentos; a violência transforma em meios de ação todos os obstáculos que se acredita colocar contra ela. Assemelha-se a uma chama que devora tudo o que se possa lançar contra ela para abafá-la.<sup>101</sup>

Sendo a violência mimética e contagiosa, ou seja, transmitida por ela mesma, numa corrente de vingança – mimetismo, em que uma violência gera a seguinte e esta a próxima, e a próxima a que vem a seguir e assim por diante – e de propagação – inflamando os membros da comunidade por causa da violência primitiva, ela – a violência – ameaça a vida com a morte, o mais cruel resultado da violência. A morte é a maior das violências, o resultado luxuoso e nobre, não obstante também vil e funesto, da violência: a morte é a coroa triste que a violência entrega aos seus escravizados; Girard pondera: “A morte também ameaça todos que, de uma maneira ou de outra, ativa ou passivamente, estejam envolvidos na violência. A morte é no fundo a maior violência que pode acontecer a um homem”.<sup>102</sup> A morte avizinha-se da violência, torna-se sua anfitriã, e não o contrário: a violência está a serviço da morte, mas o inverso não é verdade; a morte serve-se da violência e a usa para si, até que ela complete o seu obstinado fim: sacrificar, vingar, disseminar a violência, multiplicá-la e espalhá-la, e por fim abeberar-se do sangue das vítimas.

## 1.2. O bode expiatório ou a vítima expiatória

Girard busca na peça de Sófocles, *Édipo Rei*, os elementos para introduzir no seu estudo os temas da cólera e do bode expiatório. A cólera é elemento integrante da violência, um dos seus principais ingredientes. O tema do bode expiatório também é outro ingrediente presente na violência, funcionando como uma válvula escapatória para frear a escalada da violência.

<sup>99</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 44-45.

<sup>100</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 45.

<sup>101</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 45.

<sup>102</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 46. O itálico é nosso.

Girard apresenta os seus três principais personagens oscilando entre a calma e a cólera.<sup>103</sup> Chama a atenção o fato de que nenhuma cólera é, nem mesmo a de Édipo, cólera prima, ou seja, os personagens reagem a cóleras anteriores.<sup>104</sup> A cólera não é um atributo exclusivo de Édipo, mas dos três personagens protagonistas: Édipo, Creonte e Tirésias.<sup>105</sup> Ambos experimentam a cólera, são dela prisioneiros e, quando pensam vencê-la, são seus escravos,<sup>106</sup> conforme defende Girard:

*Todos, no início, acreditam ser capazes de dominar a violência, mas é a violência que domina sucessivamente cada um dos personagens, inserindo-os contra sua vontade em um jogo – o da reciprocidade violenta – do qual eles sempre pensam poder escapar por considerarem como permanente e essencial uma exterioridade que é acidental e temporária. Os três protagonistas pensam ser superiores ao conflito. Édipo não é de Tebas; Creonte não é rei. Tirésias plaina nas alturas. Creonte traz de Tebas o último oráculo. Édipo, e especialmente Tirésias, possuem em seu favor muitas proezas divinatórias. Eles têm o prestígio do expert moderno, do “especialista”, que só deve ser incomodado para resolver um caso difícil. Todos acreditam estar contemplando de fora, na qualidade de observador neutro, uma situação na qual não estariam de forma alguma envolvidos. Todos querem desempenhar o papel do árbitro imparcial, do juiz soberano. A solenidade dos três sábios rapidamente cede lugar à fúria cega, quando vêem seu prestígio contestado, mesmo que seja em razão do silêncio dos dois outros.*<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Girard falando de Édipo: “A ‘nobre serenidade’ vem em primeiro lugar; a ‘cólera’ vem em seguida. Tirésias suscita um primeiro acesso; Creonte é a causa do segundo”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 92.

<sup>104</sup> Cf. o que diz Girard: “Analisando as coisas um pouco mais de perto, percebe-se que a ‘cólera’ está sempre presente no mito. Sem dúvida, foi já uma cólera surda que incitou o companheiro de Corinto a levantar dúvidas sobre o nascimento do herói. Foi a cólera, na encruzilhada, que levou Laio a levantar, em primeiro lugar, o chicote contra seu filho. E é a uma primeira cólera, necessariamente anterior a todas as de Édipo, embora não realmente originária, que se deve atribuir à decisão paterna de se desfazer deste mesmo filho. Tampouco na tragédia Édipo possui o monopólio da cólera. Quaisquer que fossem as intenções do autor, não haveria debate trágico se os outros protagonistas deixassem de se encolerizar. É certo que estas cóleras sempre seguem com um certo atraso as do herói. Somos tentados a considerá-las ‘justas represálias’, cóleras segundas e desculpáveis, diante da cólera primeira e indesculpável de Édipo. Mas acabamos justamente de ver que a cólera de Édipo nunca é na verdade primeira; ela é sempre precedida e determinada por uma cólera mais originária. E também esta ainda não é realmente originária. Qualquer busca de origem, no domínio da violência impura, é propriamente mítica”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 92; veja também: “A força que aspira os três homens para o interior do conflito não é senão sua ilusão de superioridade, ou se assim o quisermos, sua *hybris*. Em outras palavras, ninguém possui a *sophrosynd*, e também neste plano há somente diferenças ilusórias ou rapidamente suprimidas. A passagem da serenidade à cólera deve-se sempre a uma mesma necessidade. Seria arbitrário atribuir unicamente a Édipo, batizando-o de ‘traço de caráter’, algo que pertence igualmente a todos, sobretudo se esta pertinência comum é solicitada pelo contexto trágico, permitindo uma interpretação mais coerente do que a oferecida por qualquer interpretação psicologizante”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 93.

<sup>105</sup> Cf. Girard: “Tirésias e Creonte conservam por um momento o sangue frio. Mas esta sua serenidade inicial tem como contrapartida a serenidade do próprio Édipo, no decorrer da primeira cena. Na realidade, trata-se sempre de uma alternância de serenidade e cólera. A única diferença entre Édipo e seus adversários deve-se ao fato de que Édipo é o primeiro a entrar no jogo, no plano cênico da tragédia. Assim, ele está sempre um tanto adiantado em relação a seus pares. Mas não é por não ser simultânea que a simetria deixa de ser real. Todos os protagonistas ocupam as mesmas posições em relação a um mesmo objeto, não conjuntamente, mas cada um por sua vez. Este objeto é exatamente o conflito trágico que, como já se pode entrever, identifica-se à peste (...)”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 93.

<sup>106</sup> Cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 91-106.

<sup>107</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 93. O itálico é nosso.

A cólera vai passando de personagem a personagem, não num movimento linear, porém cíclico: o personagem nunca se livra da cólera, se ela por um instante abandona-o e apenas para retornar em seguida. A cólera do personagem é uma resposta a uma cólera anterior, mais primitiva, preexistente, quase uma cólera intestina na memória genética da humanidade. A violência é resultado dela, e sem ela quem se instala é a serenidade. A passagem trágica da serenidade para a violência é marcada pelo despertar da cólera, ela é a genitora de toda violência.

Por causa da violência nasce o bode expiatório; Girard consagra a Édipo esse papel:

O mito substitui a violência recíproca, espalhada em toda parte, *pela formidável transgressão de um indivíduo único*. Édipo não é culpado no sentido moderno, mas ele é responsável pelas desgraças da cidade. *Seu papel é o de um verdadeiro bode expiatório humano*. Na conclusão, Sófocles faz que Édipo pronuncie as palavras mais adequadas para tranquilizar e convencer os tebanos, ou seja, que nada aconteceu na sua cidade, *que a vítima expiatória é a única responsável, e que somente ela deve sofrer as consequências*:

Ó, acreditem em mim, não tenham medo! nenhum outro mortal foi feito para carregar minhas próprias desgraças.

Édipo é o responsável por excelência, na verdade tão responsável que *não sobra mais responsabilidade alguma para os outros*.<sup>108</sup>

O que vem a ser, segundo Girard, o tema do bode expiatório ou da vítima expiatória? É aquela vítima que carrega a culpa – real ou, a ela conferida e ou imposta –, que satisfaz o desejo de vingança da sociedade, que em seu sacrifício tem a propriedade de finalizar o ciclo de violência e que responde sozinha por todo o mal de um grupo social. Tudo isto é expresso por Girard no estudo que faz sobre Édipo e a peste, em *Édipo Rei*.

O mecanismo da vítima expiatória passa, na peça, por transferir toda a culpa sobre um único personagem. A peste é o que sobra da violência, é a consequência final de uma série de violências, desde a tentativa de assassinato do próprio filho Édipo por Laio, quanto por toda a violência que, depois, Édipo é responsável.<sup>109</sup> É necessário achar uma vítima que comporte a culpa, qualquer uma; Girard explica: “Após ter oscilado entre os três protagonistas, a acusação decisiva acaba por se fixar em um deles. Ela poderia ter se fixado em um outro. Ou então poderia não ter se fixado. Qual é o mecanismo misterioso que consegue imobilizá-

<sup>108</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 102-103. O itálico é nosso.

<sup>109</sup> Cf. o que diz Girard: “A idéia da peste resulta desta falta. A peste é o que sobra da crise sacrificial quando ela foi esvaziada de toda sua violência. (...) Para libertar toda a cidade da responsabilidade pela crise sacrificial que pesa sobre ela e para transformar a crise sacrificial em peste, esvaziando-a de sua violência, é preciso transferir esta violência sobre Édipo ou, de forma mais geral, sobre um indivíduo único. No debate trágico, todos os protagonistas tentam executar esta transferência. Como vimos, a investigação a respeito de Laio é uma investigação a respeito da própria crise sacrificial. Trata-se sempre de imputar a responsabilidade pelo desastre a um indivíduo particular, de responder à questão mítica por excelência: ‘Quem começou?’ Édipo não consegue fixar a acusação em Creonte e Tirésias, mas Creonte e Tirésias conseguem fixar perfeitamente esta mesma acusação em Édipo. Toda a enquete é uma caça ao bode expiatório, que, no final das contas, volta-se contra aquele que a inaugurou”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 103.

la?”.<sup>110</sup> O mecanismo da vítima expiatória transcorre da passagem de uma violência de todos contra todos para uma violência de todos contra um, o que culmina na acusação de Édipo, Girard conclui:

Aquela acusação que será, a partir de agora, considerada “verdadeira”, não se diferencia em nada daquelas que de agora em diante serão consideradas “falsas”, a não ser pelo fato de que nenhuma voz se levanta para contradizer quem quer que seja. Uma versão particular dos acontecimentos consegue se impor; ela perde seu caráter polêmico para tornar-se a realidade do mito, o próprio mito. A fixação mítica deve ser definida como um fenômeno de unanimidade. Ali onde duas, três, mil acusações simétricas e inversas se entrecruzavam, uma única irá triunfar, e tudo se cala em torno dela *o antagonismo de todos contra todos dá lugar à união de todos contra um único*.<sup>111</sup>

Todos poderiam levantar-se contra todos e, a crise violenta avizinha-se de todos ao mesmo tempo. Mas de repente ela é desviada sobre apenas um membro da comunidade que passa a receber o ódio de todos, que agora unidos contra uma única vítima, canalizam suas violências plurais para apenas uma vítima; e assim aplacam-se todas as violências em nome de direcionar para um só a violência que todos deflagrariam contra todos. Girard pergunta:

Que milagre é este? Como a unidade da comunidade, inteiramente destruída pela crise sacrificial, pode ser subitamente refeita?” (...) Exatamente no momento em que tudo parece perdido, em que o absurdo triunfa na infinita diversidade de sentidos contraditórios a solução encontra-se inesperadamente próxima; a cidade toda vai se lançar, com um único impulso na direção da unanimidade que irá liberá-la. De onde vem esta unanimidade misteriosa? Na crise sacrificial todos os antagonistas acreditam estar separados por uma diferença enorme. Na realidade, todas as diferenças desaparecem pouco a pouco. Em toda parte há o mesmo desejo, o mesmo ódio, a mesma estratégia, a mesma ilusão de diferença enorme na uniformidade sempre mais completa. À medida que a crise se exacerba, todos os membros da comunidade tornam-se gêmeos da violência. Nós próprios afirmaremos que eles são os *duplos* uns dos outros.<sup>112</sup>

É o “duplo uns dos outros” que dissemina a violência, que faz com que ela se entranhe em cada um, contaminando todos, fazendo com que todos se tornem, potencialmente, o estopim da violência entranhada e latente em todos; basta que um deflagre a sua violência para que todos sejam libertados a fazer a mesma coisa. Como então a violência de todos contra todos torna-se a violência de todos contra um? Relativamente simples: como não será possível sustentar a suspeita de todos contra todos, é mais fácil substituir tal suspeita coletiva por outra direcionada a apenas um membro da comunidade. Girard diz que “nada ou quase nada é necessário” para que isso aconteça, porque a mais leviana suspeita dirigida contra um dos membros da comunidade contagia o grupo, fazendo com que todos aceitem como verdade a frívola suspeita. E finalmente, como todos têm a certeza da culpa de um membro da comunidade, tal certeza conjunta não demanda por provas, ela mesma é a prova, “sob o efeito

<sup>110</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 103.

<sup>111</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 103. O itálico é nosso.

<sup>112</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 103-104.

de uma *mimese* quase instantânea”.<sup>113</sup> É essa confluência de todos contra um, do ódio que antes grassava entre todos contra todos, transferido para uma única vítima, que a esta altura torna-se indefesa e descartável, que constitui o mecanismo da vítima expiatória, segundo Girard:

Ali onde, alguns instantes antes, havia mil conflitos particulares, mil pares de irmãos inimigos isolados uns dos outros, novamente existe uma comunidade completamente una no ódio que lhe é inspirado por um só de seus membros. Todos os rancores disseminados em mil indivíduos diferentes e todos os ódios divergentes vão convergir, de agora em diante, para um indivíduo único, a *vítima expiatória*. A direção geral da presente hipótese parece clara. Qualquer comunidade às voltas com a violência, ou oprimida por uma desgraça qualquer, irá se lançar, de bom grado, em uma caça cega ao “bode expiatório”. Os homens querem se convencer de que todos os seus males provêm de um único responsável, do qual será fácil livrar-se. Aqui, lembramos imediatamente das formas de violência coletiva que se desencadeiam espontaneamente nas comunidades em crise, de fenômenos do gênero linchamento, pogrom, “julgamento sumário” etc.<sup>114</sup>

A violência coletiva é um círculo vicioso, jamais termina: uma vez iniciado o ciclo violento, jamais terminará, exceto se encontrar a sua vítima em que descarregue toda a sua violência em potência para explodir. A violência toma a forma de vingança, que desliza para a represália, que pede mais retaliação, que leva à desforra, e se não houver tergiversação, acabará por extinguir a todos; desta forma a vítima expiatória é a salvação da comunidade. Cada um julga que o seu irmão está armando-se e preparando-se contra ele e, para esta conjectura, não são necessárias provas, basta a suspeita pessoal, que neste caso serve como evidência irrefutável. Nisso reconhece-se “na violência uma natureza mimética tão intensa que ela não consegue morrer por si própria”, ou seja, a violência de todos contra todos é um mal epidêmico incontrolável.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Cf. Girard: “Uma única vítima pode substituir todas as vítimas potenciais, todos os irmãos inimigos que cada um tenta expulsar, ou seja, todos os homens sem exceção, no seio da comunidade. *Para que a suspeita de todos contra todos torne-se a convicção de todos contra um único, nada ou quase nada é necessário*. O índice mais derrisório, a presunção mais ínfima vai se transmitir a uma velocidade vertiginosa, transformando-se quase instantaneamente em prova irrefutável. A convicção aumenta como uma bola de neve, cada qual deduzindo a sua própria a partir da dos outros, sob o efeito de uma *mimese* quase instantânea. A firme crença de todos não exige outra verificação além da unanimidade irresistível de seu próprio desatino. *A universalização dos duplos e o desaparecimento completo das diferenças, que exacerba os ódios mas torna-os perfeitamente intercambiáveis, constitui a condição necessária e suficiente para a unanimidade violenta*”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 104-105.

<sup>114</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 105. O sublinhado é nosso.

<sup>115</sup> Cf. Girard: “O mecanismo da violência coletiva pode ser descrito como um círculo vicioso; uma vez que a comunidade aí penetra, é impossível sair. Este círculo pode ser definido em termos de vingança e represálias ou suscitar várias descrições psicológicas. Enquanto houver, no seio da comunidade, um capital de ódio e de desconfiança acumulados os homens continuarão a se servir dele, fazendo-o frutificar. Cada um se prepara contra a provável agressão do vizinho, e interpreta seus preparativos como a confirmação de suas tendências agressivas. De forma mais geral, é necessário reconhecer na violência uma natureza mimética tão intensa que ela não consegue morrer por si própria uma vez que tenha se instalado na comunidade”.<sup>115</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 107.

A única forma dessa epidemia ser contida é, uma vez que não é possível privar os homens da violência,<sup>116</sup> que todos na comunidade convençam-se de que todo o mal da comunidade é causado por um único de seus membros, e que livrando-se dele, todos os males serão curados. A violência seria contida, não porque será eliminada, mas porque será canalizada para a vítima expiatória que é, para o apaziguamento da violência e consequente pacificação da comunidade, a causa de todos os males do grupo, conforme explica Girard:

Se todos os homens conseguirem se convencer que um único entre eles é responsável por toda mimese violenta, se conseguirem ver nele a “mácula” que a todos contamina, se forem realmente unânimes em sua crença então esta crença se verificará, pois não haverá mais, em lugar algum da comunidade, qualquer modelo de violência a ser seguido ou rejeitado, ou seja, a ser inevitavelmente imitado e multiplicado. Destruindo a vítima expiatória, os homens acreditarão estar se livrando de seu mal e efetivamente vão se livrar dele, pois não existirá mais, entre eles, qualquer violência fascinante.<sup>117</sup>

No caso da tragédia grega, é Creonte quem sentencia a necessidade da vítima expiatória, anunciado o oráculo segundo o qual todos, na cidade, devem concordar em identificar a pessoa responsável por causar a peste e puni-la; todos devem concordar com a identidade deste único culpado, para que o remédio seja eficaz e definitivo. Somente essa escolha poderia aplacar a violência mimética a que todos estão expostos e em potência de eclodir. Quando os males todos são depositados em um único agente – seja ele animal, humano ou mesmo inanimado – e a causa do mal é assim identificada, é possível descartá-la e também a violência que ela deixava potencializada na sociedade.<sup>118</sup>

No caso de Édipo, ele mesmo expressa a sua sentença, que todos devem, à uma, executar, como diz Girard: “O poeta coloca na boca do herói palavras extremamente reveladoras: ‘Mande-me para fora deste país o mais depressa possível! Mate-me ou lance-me no mar, em um lugar onde ninguém me veja!’”.<sup>119</sup> Assim a peste é aplacada, a violência é desviada para vítima expiatória, o culpado é identificado, a responsabilidade é punida, o ciclo violento é interrompido e a serenidade volta aos corações. Tal é o mecanismo da vítima expiatória.

---

<sup>116</sup> Cf. Girard: “Para escapar do círculo, seria preciso eliminar a temível herança de violência que hipoteca o futuro, seria necessário privar os homens de todos os modelos de violência que não param de se multiplicar e de gerar novas imitações”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 107.

<sup>117</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 107.

<sup>118</sup> Cf. Girard: “O mecanismo salvador é real, e quando as coisas são analisadas um pouco mais de perto, percebe-se que ele não é de forma alguma dissimulado; na verdade, ele está presente o tempo todo, mas na linguagem e nos temas que faz surgir. Evidentemente, este mecanismo coincide com o oráculo trazido por Creonte. Para curar a cidade, é preciso identificar e expulsar o ser impuro que a contamina com sua presença. Ou seja, é necessário que todos concordem a respeito da identidade de um culpado único. A vítima expiatória desempenha, no plano coletivo, o mesmo papel do objeto que os xamãs dizem retirar do corpo de seus doentes, e que é em seguida apresentado como a causa de todo o mal”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 109.

<sup>119</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 111.



Para Girard o mecanismo do bode expiatório ou da vítima expiatória está na base fundadora dos mitos, dos rituais e das religiões em geral:

O mecanismo da vítima expiatória explica os principais temas do mito de Édipo; ele é tão eficaz no plano da gênese quanto no da estrutura. (...) Fomos levados a perguntar se neste mesmo mecanismo não residiria a energia estruturante de qualquer mitologia. E isto não é tudo: algo diferente e ainda mais essencial está em jogo se a produção do próprio sagrado e a transcendência que o caracteriza provêm da unanimidade violenta, da unidade social feita e refeita por meio da “expulsão” da vítima expiatória. *Se é isto que ocorre, o que está em causa aqui não são somente os mitos, mas os rituais e o religioso em sua totalidade.*<sup>120</sup>

### 1.3. A violência fundadora ou violência prima

A violência fundadora ou prima é aquela violência que está na gênese de todas as demais violências, é um ato fundador da violência, diz Girard:

O pensamento mítico retorna sempre àquilo que se passou *na primeira vez*, ao ato criador, considerando corretamente que é ele quem traz, sobre um fato determinado, o mais vivido testemunho... Se o assassinato ocupa um lugar tão importante (no ritual) é preciso que ele tenha um lugar particularmente importante (no momento fundador).<sup>121</sup>

Esta violência é expressa basicamente pela religião, ou seja, o aspecto religioso presta-se ao objetivo de, através do mecanismo da vítima expiatória, manter a violência sob controle numa determinada sociedade, conforme pensa Girard: “Afirmamos, portanto, que o religioso possui como objeto o mecanismo da *vítima* expiatória; sua função é perpetuar ou renovar os efeitos deste mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade”.<sup>122</sup>

Assim, os ritos sacrificiais têm a função de manter a violência afastada da comunidade, sendo que o próprio rito torna-se uma violência para ter o poder de aplacar a violência; ou seja, a violência é contida por outra violência. Um dos objetivos do sacrifício é reproduzir, tão fielmente quanto possível, a violência que toda a comunidade tem o desejo de desencadear contra cada um dos seus membros e, que neste caso, é irrompido pelo sacrifício. Reproduz-se sobre a vítima expiatória a violência que seria exercida pelos e sobre os membros da comunidade. O rito desponta como uma forma de linchamento de todos sobre todos, mas direcionado a uma vítima descartável.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> GIRARD, R., *A violência e o sagrado*, p. 114. O itálico é nosso.

<sup>121</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 120.

<sup>122</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 121.

<sup>123</sup> Cf. Girard: “O rito é a repetição de um primeiro linchamento espontâneo que trouxe a ordem de volta na comunidade, por ter refeito, contra a vítima expiatória e em torno dela, a unidade perdida na violência recíproca. Como Édipo, a vítima é considerada uma mácula que contamina todas as coisas a seu redor, e cuja morte efetivamente purifica a comunidade, pois faz retornar a tranquilidade. É por esta razão que o *pharmakós* era levado por toda parte, a fim de drenar as impurezas e de reuni-las sobre sua cabeça; após o que era expulso

A violência exercida contra a vítima expiatória tem um duplo aspecto: de um lado, a vítima é desprezada e desprezível, passível de linchamento e tida como culpada ou pelo menos culpável, ou ainda susceptível de receber a culpa e, neste ambiente desfavorável, pode ser zombada, insultada e, sem dúvida, sofrer todo tipo de violência da qual a morte é o seu coroamento e meta. Do outro lado, ela – a vítima expiatória – torna-se digna de quase ou da própria veneração, desempenhando um papel religioso no sacrifício, ou melhor, o sacrifício – que é a expressão máxima da violência através da morte – da vítima torna-se um ato religioso, quase um culto, e Girard conclui: “Esta dualidade reflete a metamorfose da qual a vítima ritual, após a violência originária, deveria ser o instrumento; ela deve atrair toda a violência maléfica para transformá-la, através de sua morte, em violência benéfica, em paz e fecundidade”.<sup>124</sup> A vítima expiatória é essa expressão de dubiedade hesitante entre a culpa e a sua expiação, flutuando entre o mal e a resolução que o extermina, o que acaba fazendo com que oscile entre ser o veneno e o antídoto ao mesmo tempo, enfim, o que Girard classifica como *pharmakós*.<sup>125</sup> A violência exercida contra a vítima expiatória, no rito, pode ser descrita como a violência primordial, primitiva, originária, ou seja, “O vínculo entre o rito e o mecanismo da unanimidade violenta é aqui”, diz Girard, “bem visível, pois a vítima original é também um ser humano. É fácil apreender a relação de imitação entre o rito e o acontecimento primordial”.<sup>126</sup>

Pode-se perguntar: “Quem, objetivamente, a vítima ritual ou sacrificial substitui?”<sup>127</sup> Girard efetua uma delicada diferenciação entre a vítima ritual, aquele que será imolado, sacrificado e a vítima expiatória, que carrega a culpa. A vítima expiatória é aquela que a comunidade identifica como a causa de todos os males e que é, possivelmente, um membro não descartável da sua sociedade. A vítima ritual é aquela que substituirá a vítima no

---

ou morto em uma cerimônia da qual participava toda a população”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 124.

<sup>124</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 124.

<sup>125</sup> Cf. como Girard classifica o *pharmakós*: “Também não é surpreendente que em grego clássico a palavra *pharmakós* signifique ao mesmo tempo o veneno e seu antídoto, o mal e o remédio, e finalmente qualquer substância capaz de exercer uma ação muito favorável ou muito desfavorável, dependendo dos casos, das circunstâncias, das doses empregadas; o *pharmakon* é a droga mágica ou *farmacêutica* ambígua, cuja manipulação os homens comuns devem deixar àqueles que gozam de conhecimentos excepcionais e não muito naturais, sacerdotes, mágicos, xamãs, médicos etc”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 124.

<sup>126</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 126. Girard pergunta-se se uma vítima não humana, mas de outra espécie, como animal, por exemplo, também carrega este mesmo poder expiatório encontrado na vítima humana. Sua resposta é positiva: cf. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 124-132.

<sup>127</sup> Cf. Girard: “...é fácil perceber que a função do sacrifício proposta em nosso primeiro capítulo não somente permite, mas requer o fundamento da vítima expiatória, ou seja, da unanimidade violenta. No sacrifício ritual a vítima realmente imolada desvia a violência de seus objetos mais “naturais”, que se encontram no interior da comunidade. *Mas quem, especificamente, esta vítima substitui?*” GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 131. O itálico é nosso.

sacrifício, ou seja, é aquela que sofrerá a violência. Deste modo, a vítima ritual substitui a vítima expiatória:

Para compreender por que e como as coisas se passam assim, basta admitir que a vítima ritual nunca substitui um ou outro membro da comunidade, e nem mesmo diretamente a totalidade da comunidade: ela *sempre substitui a vítima expiatória*. Como esta própria vítima substitui todos os membros da comunidade, a substituição sacrificial desempenharia o papel que lhe atribuímos: ela protege todos os membros da comunidade de suas violências respectivas, mas sempre por intermédio da vítima expiatória.<sup>128</sup>

Deste modo há, para Girard, uma dupla substituição no rito sacrificial:

O sacrifício ritual baseia-se em uma dupla substituição; a primeira, nunca percebida é a substituição de todos os membros da comunidade por um único; ela se funda no mecanismo da vítima expiatória. A segunda, propriamente ritual, superpõe-se à primeira; ela substitui a vítima original por uma vítima pertencente a uma categoria sacrificável. A vítima expiatória é interior à comunidade, a vítima ritual é exterior, e é necessário que ela o seja, pois o mecanismo da unanimidade não joga automaticamente a seu favor.<sup>129</sup>

É necessário entender que a vítima ritual ou sacrificial é uma expressão da comunidade, uma expressão coletiva ou da coletividade, e não uma realização pessoal ou individual.<sup>130</sup> Sendo uma expressão coletiva e comunitária, a vítima ritual identifica-se, em sua substituição à vítima expiatória.

O rito é um ato de violência, e só sendo assim é que pode aplacar a violência, enquanto é violência dirigida a uma vítima não vingável, ou, por outras palavras, desprezível para a comunidade; com esta característica, a violência primeva é afastada e o apaziguamento da sociedade é instaurado:

*O rito é certamente violento, mas ele é sempre uma violência menor, que funciona como uma barreira contra uma violência pior; ele sempre busca renovar a maior paz que a comunidade já conheceu, aquela que, após o assassinato, resulta da unanimidade em torno da vítima expiatória. (...) [É a substituição da] ...violência unânime contra a vítima expiatória.*<sup>131</sup>

<sup>128</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 132. Girard completa esse pensamento dizendo o seguinte: “A violência original é única e espontânea. Os sacrifícios rituais, pelo contrário, são múltiplos: são repetidos interminavelmente. Tudo o que escapa ao controle dos homens na violência fundadora - o lugar e a hora da imolação, a escolha da vítima - é determinado pelos próprios homens nos sacrifícios. O ato ritual visa regular aquilo que foge a qualquer regra; busca realmente retirar da violência fundadora uma espécie de *técnica* de apaziguamento catártico. (...) Se ele fosse mais “eficaz”, isto é, se não escolhesse suas vítimas nas categorias sacrificáveis, geralmente exteriores à comunidade, mas se escolhesse, como a violência fundadora, um membro desta comunidade, perderia toda eficácia, provocando aquilo que tem como função impedir, uma recaída na crise sacrificial”. GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 132.

<sup>129</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 133.

<sup>130</sup> A individualização de um sacrifício é algo muito tardio, segundo Girard: GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 131-132.

<sup>131</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 133-134. O itálico é nosso.

A “violência pior” deve ser substituída por uma violência aceitável, apaziguadora e que se dirige contra uma vítima que não tem quem a vingue, embora não seja ela também de todo sem sentido para a comunidade.

#### 1.4. O desejo mimético e a violência

Para esta seção serão utilizados quatro livros básicos: *Mentira romântica e verdade romanesca*, *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* e *Evolução e conversão*.

O desejo mimético faz parte do sistema girardiano da violência. Segundo Girard, o desejo é a gatilho que deflagra a violência – o desejo de uma categoria especial, o desejo mimético, ou seja, o desejo que está em relação com o outro, alheio de si e concorrente, que ameaça e ao mesmo tempo atrai, em que ambos desejam a mesma coisa, o eu e o outro entram em disputa pelo objeto desejado; resultante desse conflito de desejos miméticos e centrados na mesma coisa nasce a violência.<sup>132</sup>

No livro *Mentira romântica e verdade romanesca* pela primeira vez Girard expõe sua teoria do desejo mimético.<sup>133</sup> Neste livro Girard estuda cinco autores, dos quais aqui mencionar-se-ão apenas três: Cervantes, Flaubert e Dostoiévski, suficientes para a exposição necessária a este trabalho.

O primeiro autor estudado por Girard é Miguel de Cervantes, autor de Dom Quixote. No romance, Dom Quixote decide tornar-se cavaleiro andante depois de ler vários livros sobre cavalaria. Seu modelo de cavaleiro perfeito é Amadis de Gaula; num trecho

<sup>132</sup> Cf. Carvalho: “Mas a instigante hipótese girardiana reside em que a mola deflagradora da violência é o desejo. O homem é desejo, mas um desejo de natureza muito especial, mimético, que precisa experimentar a ameaça de um outro. Esse outro, porém, só desejará o que eu desejo e vice-versa. Afinal de contas, o desejo é um drama existencial original que se joga a três, palavras do próprio Girard para expressar esse modo inaugural da violência entre os seres humanos”. CARVALHO, E. de A., *Apresentação*, p. 8. Cf. também: FURTADO, M. C. S., *A inclusão efetiva de ‘todas’*, p. 167. Cf. também Rocha: “Eis a consequência-chave: o caráter mimético do desejo é a causa primordial da violência humana, ou seja, em princípio, a violência surge como uma derivação não calculada do caráter mimético do desejo. René Girard propõe que, se eu adoto um modelo para a constituição do meu próprio desejo, num primeiro momento esse fato ‘naturalmente’ me aproxima do modelo, pois estabeleço com ele uma relação de discípulo e mestre. Porém, num segundo momento, e de igual modo ‘naturalmente’, o mesmo fato tende a tornar o antigo modelo um futuro rival. Afinal, se desejo de acordo com o desejo de um modelo, isso quer dizer que necessariamente desejaremos o mesmo objeto – seja um objeto físico, simples, do cotidiano; seja um objeto mais complexo, um sentimento; seja um objeto metafísico, o desejo de ser como o meu modelo”. ROCHA, J. C. de C., *Rene Girard e o desejo mimético: as raízes da violência humana*, p. 30.

<sup>133</sup> Kirwan procura associar o aparecimento do livro a episódios da vida pessoal de Girard, especialmente uma enfermidade enfrentada que acabou por lhe conduzir a uma experiência de “conversão” mais efetiva ao cristianismo. Cf. KIRWAN, M., *Teoria mimética: conceitos fundamentais*, p. 47-51.

constantemente citado do romance ele explica a seu servo Sancho Pança, porque escolheu Amadis como modelo:

Quero, Sancho, que saibas que o famoso Amadis de Gaula foi um dos mais perfeitos cavaleiros andantes. Não disse bem “foi um”; foi o único, o primeiro, o mais cabal, e o senhor de todos quantos em seu tempo no mundo nunca houve. Quando qualquer pintor quer sair famoso em sua arte, não procura imitar os originais dos melhores pintores de que há notícia. Esta mesma regra se observa em todos os mais ofícios ou exercícios de monta com que se adornam as repúblicas e assim há de fazer, e faz, quem aspira a alcançar a nomeada de prudente e sofrido, imitando a Ulisses, em cuja pessoa e trabalhos nos pinta Homero um retrato vivo de prudência e sofrimento, como também nos mostrou Virgílio na pessoa de Eneias o valor de um filho piedoso e a sagacidade de um valente e entendido, não pintando-os ou descrevendo-os como eles foram, mas sim como deviam ser para deixar exemplos de suas virtudes aos homens da posteridade. Deste modo, Amadis foi o norte, o luzeiro, e o sol dos valentes e namorados cavaleiros, a quem devemos imitar, todos os que debaixo da andeira do amor e da cavalaria militamos. Sendo pois isto assim, como é, acho eu, Sancho amigo, que o cavaleiro andante que melhor o imitar, mais perto estará de alcançar a perfeição da cavalaria.<sup>134</sup>

Girard vale-se deste trecho para introduzir sua tese de que o desejo é triangular. Ele começa observando que Quixote abre mão do seu direito de escolher o objeto de seu desejo e elege Amadis como aquele que deve fazer esta escolha, ou seja, Quixote não escolhe mais, quem escolhe por ele é Amadis.<sup>135</sup> Girard explica que a maneira mais popular e comum de conceber o desejo acerca de um objeto qualquer é uma linha reta entre o sujeito que deseja e o objeto desejado, em que “um sujeito A” deseja “um objeto B”, sem mediadores. No caso de Quixote, no entanto, há um mediador, Amadis, que está entre Quixote e tudo mais que ele deseja. Amadis é o terceiro ponto, como num triângulo, interpondo-se entre Quixote e todos os seus desejos, ou seja, Quixote não deseja diretamente um objeto, antes, seu desejo é ser como Amadis; ao desejar qualquer outro objeto, seu desejo passa – é intermediado – por Amadis; assim Amadis é o modelo e o *mediador* do desejo de Quixote. Pode-se dizer que Quixote não tem uma vontade sua, um desejo seu, independente, mas tudo que ele deseja está intermediado por Amadis. A esta intermediação Girard chama de desejo triangular:

Na maioria das obras de ficção as personagens desejam mais simplesmente que Dom Quixote. Não há mediador, há apenas o sujeito e o objeto. (...) Mas o desejo é sempre espontâneo. Sempre se pode representá-lo por uma simples linha reta ligando o sujeito e o objeto. A linha reta está presente no desejo de Dom Quixote, porém ela não é o essencial. Acima desta linha, há o mediador que se irradia ao mesmo tempo em direção ao sujeito e em direção ao objeto. A metáfora espacial que expressa essa

<sup>134</sup> Miguel de Cervantes, *Dom Quixote*. Obra em domínio público:

[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=17707](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=17707) Acesso em 01/07/2020, às 12.34h. também em :

[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select\\_action=&co\\_autor=3860](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=3860). Cf. também: Miguel de Cervantes, Apud: GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 25-26.

<sup>135</sup> Cf. Girard: “Dom Quixote renunciou em favor de Amadis à prerrogativa fundamental do indivíduo: *ele* não escolhe mais os objetos de seu desejo, é Amadis quem deve escolher por ele. O discípulo se lança em direção aos objetos que o modelo de toda cavalaria lhe indica, ou parece lhe indicar. Chamaremos esse modelo de *mediador* do desejo. A existência cavalheiresca é a *imitação* de Amadis...” GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 26.

tripla relação é obviamente o triângulo. O objeto muda a cada aventura, mas o triângulo permanece. A bacia de barbear ou as marionetes de Mestre Pedro substituem os moinhos de vento; Amadis, em contrapartida, está sempre presente.<sup>136</sup>

Essa mesma estrutura triangular do desejo acaba apoderando-se também de Sancho Pança, que na esteira das promessas de Quixote, deseja ter uma ilha e dar um título de duquesa à sua filha.<sup>137</sup> Seus desejos não são necessariamente seus, mas instigados, intermediados por Quixote; ambos os desejos têm, segundo Girard, a mesma estrutura triangular:

Esses novos desejos formam um novo triângulo cujas pontas estão ocupadas pela ilha fabulosa, por Dom Quixote e por Sancho. Dom Quixote é o mediador de Sancho. Os efeitos do desejo triangular são os mesmos nas duas personagens. Assim que a influência do mediador se manifesta, o sentido do real fica perdido, a capacidade de julgamento, paralisada.<sup>138</sup>

Girard defende que os personagens não desejam por si mesmos, mas os seus desejos são “segundo *o outro*”, o que significa que eles estão imitando *o outro*, *o outro* se torna o modelo através do qual se deseja; não existe desejo autônomo, pessoal, autóctone poderia dizer-se: o desejo, exercido dessa forma, emerge como desejo mimético, ou seja, deseja-se por imitação, ou ainda, o próprio desejo é uma imitação do desejo *do outro*.<sup>139</sup>

A compreensão do lugar da imitação no comportamento humano vem desde Aristóteles, em *A Poética*, quando afirma categoricamente: “A tendência para a imitação é instintiva no homem, desde a infância. Neste ponto distinguem-se os humanos de todos os outros seres vivos: por sua aptidão muito desenvolvida para a imitação. Pela imitação adquirimos nossos primeiros conhecimentos, e nela todos experimentamos prazer”.<sup>140</sup> A imitação, portanto, não é uma descoberta de Girard, no entanto, apenas ele levou a ideia da *mimesis* tão longe a ponto de abranger os desejos, é o que pensa Kirwan: “Aquilo em que

<sup>136</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 26.

<sup>137</sup> Cf. Girard: “No romance de Cervantes, Dom Quixote é a vítima exemplar do desejo triangular, mas está longe de ser a única. O mais atingido depois dele é o escudeiro Sancho Pança. Certos desejos de Pança não são imitados; os que desperta, por exemplo, a visão de um pedaço de queijo ou a de um odre de vinho. Porém Sancho tem outras ambições além da de encher o estômago. Desde que passou a conviver com Dom Quixote ele sonha com uma ‘ilha’ da qual será o governador, e quer um título de duquesa para sua filha. Tais desejos não surgiram espontaneamente no homem simples que é Sancho. Foi Dom Quixote quem os sugeriu”. GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 26-27.

<sup>138</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 27.

<sup>139</sup> Cf. Girard: A paixão cavalheiresca estipula um desejo *segundo o outro* que se opõe ao desejo *segundo si próprio*, de que a maioria de nós se vangloria de usufruir. Dom Quixote e Sancho emprestam ao *outro* seus desejos com tal intensidade e tal originalidade, que o confundem perfeitamente com a vontade de ser *si próprio*. Amadis, dirão, é uma personagem fabulosa. Sem dúvida, mas a fábula não tem Dom Quixote por autor. O mediador é imaginário, a mediação não o é. Por trás dos desejos do herói, está claramente sugerida a presença de um terceiro, o inventor de Amadis, o autor dos romances de cavalaria.” GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 27.

<sup>140</sup> ARISTÓTELES, *A arte poética* 1448b 4.

Girard insiste e que foi negligenciado é um entendimento de imitação extenso o suficiente para incluir o *desejo*”.<sup>141</sup> Para Girard, deseja-se também por *mimesis*, por imitação, deseja-se o que os outros desejam, como tudo mais que a criança imita, também imita o desejar. Os adultos procuram dissimular essa imitação, mas no fundo é o mesmo mecanismo que os faz desejar. Os objetos de desejo são compartilhados e assim, conseqüentemente, as pessoas acabam desejando as mesmas coisas. E como isto acontece por imitação, estabelece-se o desejo triangular, a estrutura de desejo proposta por Girard. Também é em decorrência deste mesmo desejo mimético que nasce o conflito, e como consequência deste, a violência. A violência é, no final das contas, fruto de um desejo mimético, de um desejo que imita e quer as mesmas coisas, diz Girard:

O mimetismo do desejo infantil é universalmente reconhecido. O desejo adulto não tem nada de diferente, a não ser talvez pelo fato de que o adulto, especialmente em nosso contexto cultural, tem muitas vezes vergonha de modelar-se a partir de outrem; ele tem medo de revelar sua falta de ser. Declara-se altivamente satisfeito com ele mesmo; apresenta-se como modelo aos outros. Todos dizem: “Imitem-me”, a fim de dissimular sua própria imitação. Dois desejos que convergem para um mesmo objeto constituem um obstáculo recíproco. Qualquer mimese relacionada ao desejo conduz necessariamente ao conflito. Os homens são sempre parcialmente cegos para esta causa da rivalidade.<sup>142</sup>

A disputa surge mais cristalinamente numa imagem várias vezes evocada por Girard, um ambiente com crianças e brinquedos variados, muitos, em abundância, mas de repente duas ou mais crianças querem o mesmo brinquedo. O brinquedo desejado por uma criança desperta o desejo nas demais; a disputa reflete o triângulo sugerido por Girard: a criança, o brinquedo formam uma linha reta de base do triângulo, no topo do triângulo está a imitação do desejo, o objeto que se torna desejável por outras crianças, em que algumas crianças miram no mesmo brinquedo.<sup>143</sup>

O segundo autor analisado por Girard é Gustave Flaubert, autor de *Madame Bovary*. É a história de uma jovem camponesa que estudava num convento, tinha a cabeça cheia de fantasias das suas leituras e estava decidida a sair da fazenda em que morava. Encontrou-se com um médico mediano, homem sem ambições e pacato, com quem se casou. Seus desejos, logo ela percebeu, não se satisfarão no casamento. Na trama da vida acaba tornando-se amante de dois rapazes, em busca dos seus desejos, desejos que ela tomara emprestado das leituras que fizera. Num trecho emblemático, também constantemente citado para descrever como as leituras de Emma transferiram seus desejos para aqueles que as personagens das suas leituras tinham e assim os redefiniram nela mesma:

<sup>141</sup> KIRWAN, M., *Teoria mimética: conceitos fundamentais*, p. 53.

<sup>142</sup> GIRARD, R. *A violência e o sagrado*, p. 184-185.

<sup>143</sup> Cf. KIRWAN, M., *Teoria mimética: conceitos fundamentais*, p. 59.

Mas, ao se ver no espelho, ficou espantada com o seu rosto. Nunca tinha tido os olhos tão grandes, tão negros, nem de tamanha profundidade. Alguma coisa de sutil espalhada por sua pessoa a transfigurava.

Ela repetia a si mesma: “Eu tenho um amante! um amante!”, deleitando-se com essa ideia como com a de outra puberdade que lhe tivesse advindo. Ia finalmente possuir aquelas alegrias do amor, aquela febre da felicidade de que já tinha perdido as esperanças. Estava entrando em algo de maravilhoso onde tudo seria paixão, êxtase, delírio; uma imensidão azulada a envolvia, os píncaros do sentimento faiscavam sob o seu pensamento, e a existência ordinária apenas aparecia ao longe, lá embaixo, na sombra, entre os intervalos daquelas alturas.

*Então lembrou-se das heroínas dos livros que tinha lido, e a legião lírica daquelas mulheres adúlteras pusera-se a cantar em sua memória com vozes de irmãs que a encantavam. Tornava-se ela própria como uma parte verdadeira daquelas imaginações e realizava o longo devaneio de sua juventude, considerando-se o tipo de amante a quem tanto tinha invejado. Aliás, Emma experimentava uma satisfação de vingança. Não tinha acaso sofrido bastante! Mas triunfava agora, e o amor, tão longamente contido, jorrava inteiro com efervescências alegres. Saboreava-o sem remorsos, sem inquietude, sem perturbação.*<sup>144</sup>

Girard observa como Emma deixa de ter seus próprios desejos, para passar a desejar aquilo que as personagens das suas leituras desejavam. Mais uma vez o desejo é mimético, explica Girard:

O desejo segundo o outro e a função “seminal” da literatura também estão presentes nos romances de Flaubert. Emma Bovary deseja através das heroínas românticas das quais sua imaginação está repleta. As obras medíocres que devorou na adolescência destruíram nela toda espontaneidade. (...) Gaultier observa ainda, em seu famoso ensaio, que, para atingirem seu objetivo que é o de “se conceberem outros diferentes do que são”, os heróis flaubertianos elegem um “modelo” e “imitam da personagem que eles decidiram ser tudo o que é possível imitar, todo o exterior, toda a aparência, o gesto, a entonação, o traje”.<sup>145</sup>

Neste dois exemplos fica claro o arquétipo defendido por Girard, de um desejo mediado por um terceiro elemento, o modelo: o sujeito que deseja não deseja a partir de si mesmo, mas a partir de um outro que lhe fornece o modelo do desejo, o que desejar, ou seja, o desejo de A por B é mediado por um modelo C, exterior tanto a A quanto a B, mas é determinante do desejo de A por B, ou por outras palavras, A só deseja B por causa do modelo C que influencia e determina o desejo de A. Nos dois exemplos acima, Quixote elege Amadis como exemplo e passa a desejar o que Amadis era; Emma elege as personagens dos romances que lera como seus modelos e passa a desejar o estilo de vida que elas tiveram. Tudo que Quixote e Emma desejarem e efetivamente desejaram, estava condicionado por este terceiro ponto, o modelo que elegeram; emprestaram seus desejos ao modelo, *um desejo para o outro*, e abriram mão de desejarem por si mesmos, *o desejo para si*.

<sup>144</sup> FLAUBERT, G., *Madame Bovary*. Versão eletrônica. O itálico é nosso. Cf. KIRWAN, M., *Teoria mimética: conceitos fundamentais*, p. 59-61.

<sup>145</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 28-29.



Os modelos podem, segundo Girard, ser classificados quanto à distância que o modelo está do sujeito que deseja: numa distância maior fala-se de “mediação externa”, e numa menor de “mediação interna”. É claro que na mediação interna o conflito é muito mais próximo e possível, e que no outro caso mais distante e improvável:

As obras romanescas se agrupam, pois, em duas categorias fundamentais – em cujo interior se podem multiplicar infinitamente as distinções secundárias. Falaremos de *mediação externa* quando a distância é suficiente para que as duas esferas de *possíveis*, cujo centro está ocupado cada qual pelo mediador e pelo sujeito, não estejam em contato. Falaremos de *mediação interna* quando essa mesma distância está suficientemente reduzida para que as duas esferas penetrem com maior ou menor profundidade uma na outra.<sup>146</sup>

Seria justamente a proximidade entre aquele que deseja e seu modelo o gatilho disparador da violência. É justamente isto que Girard estuda ao dedicar-se a Fiódor Dostoiévski. Girard vê nos romances de Dostoiévski a proximidade entre aquele que deseja e seu modelo presentes no mesmo ambiente, terreno propício para o surgimento do conflito.<sup>147</sup>

Girard analisa o romance *O eterno marido* para identificar a proximidade no mesmo ambiente do modelo pelo qual o sujeito deseja.<sup>148</sup> Girard debruça-se sobre o enredo da história, em que Veltchaninov, solteirão e rico, é “um Dom Juan” que está entrando em esgotamento e tédio; perturba-lhe as aparições uma figura que a um só tempo lhe parece “familiar e misterioso”. O enigmático visitante logo é reconhecido, trata-se de Pavel Pavlovitch Trussótski. Sua mulher, que fora amante de Veltchaninov falecera recentemente. Pavlovitch, depois da morte da esposa, vai a São Petersburgo para encontrar-se com os antigos amantes da esposa. Um dos amantes da esposa também morre e Pavlovitch segue em segredo o seu cortejo fúnebre. Pavlovitch então dedica-se a perturbar Veltchaninov de diversas formas; durante uma noite Pavlovitch visita Veltchaninov no meio da noite, brinda à

<sup>146</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 33.

<sup>147</sup> Cf. Girard: “Com exceção das raras personagens que escapam inteiramente ao desejo segundo o outro, em Dostoiévski não há mais amor sem ciúme, amizade sem inveja, atração sem repulsão. Insulta-se um ao outro, cospe-se na cara um do outro e, instantes mais tarde, está-se aos pés do inimigo, beija-lhe as mãos. Em princípio, esse fascínio repleto de ódio não difere do esnobismo proustiano e da vaidade stendhaliana. O desejo copiado de um outro desejo tem por consequências inevitáveis ‘a inveja, o ciúme e o ódio impotente’. À medida que o mediador se aproxima e que se passa de Stendhal a Proust e de Proust a Dostoiévski, os frutos do desejo triangular vão ficando mais amargos. Em Dostoiévski o ódio, por demais intenso, acaba por ‘explodir’, revelando sua dupla natureza, ou melhor, o duplo papel de modelo e de obstáculo desempenhado pelo mediador. Esse ódio que adora, essa veneração que joga na lama e até mesmo no sangue, é a forma paroxísmica do conflito engendrado pela mediação interna. O herói dostoiévskiano revela a todo momento, por gestos e palavras, uma verdade que continua sendo o segredo da consciência nos romancistas anteriores. Os sentimentos ‘contraditórios’ são tão violentos que o herói não é mais capaz de dominá-los.” GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 64-65.

<sup>148</sup> Cf. *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 68-70.

saúde do rival, beija-o na boca, e “o tortura com requinte por meio de uma pobre menininha cujo pai jamais se saberá quem é...”, Girard comenta então:

A mulher se foi e o amante permanece. Não há mais objeto mas o mediador, Veltchaninov, nem por isso deixa de exercer uma atração invencível. Esse mediador é um narrador ideal, pois ele está no centro da ação apesar de mal participar dela. Ele descreve os acontecimentos com tanto maior cuidado que ele nem sempre consegue interpretá-los e receia omitir algum detalhe importante.<sup>149</sup>

Pavlovitch está decidido a casar-se novamente, e insta com Veltchaninov que o ajude a comprar um presente para a noiva e que vá com ele até à sua casa para conhecê-la, e depois de muito insistir, Veltchaninov cede e o acompanha. Eles vão até à casa da noiva de Pavlovitch e lá são muito bem recebidos. Com um jeito muito mais despojado e “mundano”, Veltchaninov, que também toca piano, logo impressiona a todos na casa e a si atrai todas as atenções; em vão Pavlovitch tenta recuperar a posição e a noiva, mas ninguém lhe concede atenção. Girard comenta que “Ele contempla esse novo desastre, tremendo de angústia e de desejo...”<sup>150</sup> Depois de alguns anos Veltchaninov encontra Pavlovitch em uma estação de trem, acompanhado de uma encantadora mulher, sua esposa, bem como de um jovem militar. Girard comenta sobre o desejo triangular:

O *Eterno Marido* revela a essência da mediação interna numa forma tão simples, tão pura quanto possível. Nenhuma digressão vem distrair ou desviar o leitor. É em razão de sua total clareza que o texto parece enigmático. Ele projeta sobre o triângulo romanesco uma luz que nos ofusca.

Diante de Pavel Pavlovitch nós não podemos mais pôr em dúvida, no desejo, esta prioridade do *Outro* cujo princípio foi estabelecido, pela primeira vez, por Stendhal. O herói procura sempre nos convencer de que sua relação com o objeto desejado independe do rival. Percebemos perfeitamente aqui que esse herói está nos enganando. O mediador é imóvel e o herói anda a seu redor como um planeta em torno do sol. O comportamento de Pavel Pavlovitch nos parece estranho; mas ele está em plena conformidade com a lógica do desejo triangular. Pavel Pavlovitch não pode desejar senão por intermédio de Veltchaninov, *em* Veltchaninov corno diriam os místicos. Assim, ele arrasta Veltchaninov até a casa da mulher que escolheu para que Veltchaninov a deseje e abone seu valor erótico.<sup>151</sup>

Girard demonstra (embora neste trabalho se tenha discutido três dos cinco autores de Girard) que “O desejo triangular é *uno*”,<sup>152</sup> ou seja, aplica-se a todos que desejam, aos heróis dos romances estudados; não há o desejo linear, o desejo que autóctone, próprio, mas sempre o desejo é intermediado por um modelo. O exemplo de Pavlovitch é emblemático, diz Girard:

<sup>149</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 68.

<sup>150</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 69.

<sup>151</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 69.

<sup>152</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 71.

“Ciúme desejado, provocado, sorrateiramente favorecido”, observa muito acertadamente Rougemont: “Chega-se a desejar que o ser amado seja infiel, para que se possa novamente persegui-lo” e “sentir o amor em si”.

De fato, salvo diferenças mínimas, é bem esse o desejo de Pavel Pavlovitch. O eterno marido não pode abrir mão de ciúme. Com o respaldo de nossas análises e do testemunho de Denis de Rougemont, distinguiremos doravante por trás de todas as formas do desejo triangular uma mesma e única armadilha infernal na qual o herói se afunda lentamente. O desejo triangular é *uno* e pensamos estar aptos a fornecer uma prova irrecusável dessa unidade no ponto exato em que o ceticismo parece o mais plenamente justificado. São as duas “extremidades” do desejo, ilustradas uma por Cervantes, a outra por Dostoievski, que parecem as mais difíceis de serem mantidas abraçadas numa mesma estrutura.<sup>153</sup>

Girard identifica em *O curioso impertinente* de Cervantes o mesmo mecanismo de mediação interna que identificara em *O eterno marido*. Anselmo, que se casara recentemente com a jovem e bela Camila, cujo casamento fora intermediado por Lotário, seu grande amigo, está agora, depois de contraídas as núpcias, insistindo com Lotário que lhe faça um favor inusitado: teste a fidelidade de Camila tentando seduzi-la. Lotário, a princípio, nega-se veementemente, mas depois de tanta insistência de Anselmo, acaba aceitando a empreitada insólita. Anselmo, de várias formas diferentes joga um nos braços do outro; quando, por fim descobre que está sendo traído pelo amigo, angustiado, suicida-se.

Nos dois romances, *O eterno marido* e *O curioso impertinente*, os heróis não desejam por si mesmos, mas sempre através do modelo que elegeram: Pavlovitch insiste para levar Veltchaninov à casa da sua amada, enquanto que Anselmo insiste com Lotário para seduzir sua esposa. Cervantes, observa Girard, construíra com cuidado a relação de amizade entre Anselmo e Lotário, para depois deixar suspenso que o sentimento de amizade profundo converter-se-á em rivalidade, esta, implícita, sempre nas sombras; já entre Pavlovitch e Veltchaninov é a rivalidade que salta aos olhos a mesma que esconde a veneração daquele por este. Veneração e amizade, rivalidade e ódio metamorfoseiam-se uma na outra mutuamente e intrincam-se na trama, precisando desvendar o que está escondido. É a amizade do outro que desperta o desejo de Anselmo, assim como os dotes sexuais de Veltchaninov escolhem a mulher que Pavlovitch deve desejar.<sup>154</sup> Em ambos os romances Anselmo e Pavlovitch ofertam a mulher amada ao “modelo do seu desejo”, quase como quem entrega uma oferenda à divindade. A diferença entre a oferenda a uma divindade e a um modelo mimético de desejo é abissal: a divindade pode desfrutar da oferta, o modelo não deve desfrutar; Veltchaninov e Lotário devem desejar, cada um de *per si*, a mulher, devem aprová-las como objeto do seu desejo, e depois privarem-se de possuí-las; deste modo, e só deste modo, Pavlovitch e Anselmo triunfariam sobre seus rivais, sobre seus modelos miméticos. O desejo mimético,

<sup>153</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 71.

<sup>154</sup> Cf. GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 73.

nesses casos, não é a favor do modelo, mas em oposição a ele, conforme diz Girard: “Ele impele a mulher amada em direção ao mediador para que ele a deseje e para triunfar depois desse desejo rival. Não é *em* seu mediador que ele deseja, é na verdade *contra* ele. O único objeto que o herói deseja é aquele de que frustrará seu mediador. Só lhe interessa, no fundo, uma vitória decisiva sobre esse mediador insolente”.<sup>155</sup>

O desejo mimético diz que o sujeito não deseja até que o modelo lhe desperte o desejo de desejar e lhe indique o que desejar, sendo o sujeito não um ser autônomo que deseja por si, mas um ser dependente do modelo, que imita o modelo, e deseja a partir do desejo do modelo: o modelo não apenas lhe indica o que desejar, mas indica o próprio desejo, ou seja, o ato de desejar – do sujeito – já é em si uma cópia do modelo – o sujeito deseja porque o modelo deseja –, é o modelo que fornece a *mimesis* que o sujeito assume para desejar; o sujeito que deseja não é um ser autônomo que deseja por si próprio, mas um imitador do modelo, que lhe instiga a desejar; o modelo atua no plano mais essencial do desejo, despertando no sujeito o desejo de desejar – não o desejo de um objeto apenas, mas o próprio ato de desejar do sujeito vem e é despertado pelo modelo; portanto, nunca há o desejo em si e por si de um objeto, não é o objeto que desperta o desejo, mas um modelo que tanto desperta o desejo como determina que objeto desejar; Girard escreve:

Na crise sacrificial, não se deve relacionar o desejo a nenhum objeto determinado, por mais precioso que pareça é preciso orientar o desejo para a própria violência (...) Trata-se de definir a posição do rival no sistema que ele forma com o objeto e o sujeito. O rival deseja o mesmo objeto que o sujeito. Renunciar à primazia do objeto e do sujeito para afirmar a do rival só pode significar uma coisa. A rivalidade não é o fruto da convergência acidental de dois desejos para o mesmo objeto. O sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja. Desejando tal ou tal objeto, o rival designa-o ao sujeito como desejável. O rival é o modelo do sujeito, não tanto no plano superficial das maneiras de ser, das ideias etc., quanto no plano mais essencial do desejo.<sup>156</sup>

Girard refere-se a isto como se o sujeito não tivesse em si um *ser em si* capaz de determinar desejar e o que desejar, é como se o sujeito dependesse de um *ser fora de si* que descobriu o desejo e deseja algo, e então imitar este *ser fora de si* elevará o *ser em si* – o sujeito – à categoria de *ser* que ele almeja ser demonstrado pelo modelo; ou seja, o modelo apresenta uma forma de *ser* que o sujeito almeja, por *mimesis*, ser também:

...o homem deseja intensamente, mas ele não sabe exatamente o quê, pois é o ser que ele deseja, um ser do qual se sente privado e do qual algum outro parece-lhe ser dotado. O sujeito espera que este outro diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo, aparentemente já dotado de um

<sup>155</sup> GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 73. Cf. GIRARD, R., *Mentira romântica e verdade romanesca*, p. 73-75 as justificativas de Girard para fazer tais comparações entre as obras de Cervantes e Dostoiévski.

<sup>156</sup> GIRARD, R., *A violência e o sagrado*, p. 183-184. O sublinhado é nosso.

ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude de ser ainda mais total. Não é por meio de palavras, mas de seu próprio desejo que o modelo designa ao sujeito o objeto sumamente desejável.

Retomamos uma ideia antiga, cujas implicações, no entanto, talvez sejam mal conhecidas: o desejo é essencialmente mimético, ele imita exatamente um desejo modelo; ele elege o mesmo objeto que este modelo.<sup>157</sup>

Uma pessoa não deseja direta, livre e espontaneamente um determinado objeto, ou, por outras palavras, o desejo não nasce *ex nihilo* no sujeito; pelo contrário, o desejo é despertado por um *outro*, naturalmente fora do sujeito – chamado por Girard de *modelo* (*modelo mimético*) –, que tanto lhe desperta o desejo quanto também lhe aponta o que desejar; esta é a característica mimética, por excelência, do desejo.

Pode-se observar isto numa sala com crianças, em que determinado brinquedo permanece jogado no canto até que uma criança se interesse por ele, nesse instante todas as demais também desejarão o mesmo objeto: tanto o ato de desejar foi despertado quanto também a designação do objeto a ser desejado. Não há diferença essencial entre os desejos da criança e do adulto, exceto pela dissimulação que o adulto efetua ao desejar algo.<sup>158</sup>

O desejo, portanto, é despertado, e o sujeito deseja porque o modelo o instigou tanto a desejar quanto lhe apontou o que desejar; desejando desta forma é inevitável surgirem os conflitos, pois o modelo que despertou o desejo e apontou o objeto a ser desejado em algum momento tornar-se-á um obstáculo à obtenção do objeto, ou seja, em algum momento o modelo tornar-se-á o rival que, se de um lado precisa ser eliminado, do outro não pode ser simplesmente extinto sem gerar violência, que por sua vez gerará mais violência – ou no caso das sociedades contemporâneas, o castigo do sistema judiciário. É claro que as pessoas procuram camuflar e até negar este processo para evitar exporem-se ao vexame de expressar uma *mimesis* tão infantil. Girard usa a figura do mestre e de seu discípulo para explicar esse processo, que ele chamou de *double bind*.<sup>159</sup> Tanto quanto mais estreita for a mediação interna, quanto maior será o conflito entre o sujeito que deseja e seu modelo, até que o modelo torne-se *modelo-obstáculo*. Quanto mais distante o modelo do sujeito que deseja, menor o conflito.

<sup>157</sup> GIRARD, R., *A violência e o sagrado*, p. 184. O sublinhado é nosso.

<sup>158</sup> Girard diz: “O mimetismo do desejo infantil é universalmente reconhecido. O desejo adulto não tem nada de diferente, a não ser talvez pelo fato de que o adulto, especialmente em nosso contexto cultural, tem muitas vezes vergonha de modelar-se a partir de outrem; ele tem medo de revelar sua falta de ser. Declara-se altivamente satisfeito com ele mesmo; apresenta-se como modelo aos outros. Todos dizem: “Imitem-me”, a fim de dissimular sua própria imitação”. GIRARD, R., *A violência e o sagrado*, p. 184.

<sup>159</sup> Cf. GIRARD, R., *A violência e o sagrado*, p. 180-206. Este assunto está desenvolvido em GIRARD, R., *Shakespeare: teatro da inveja*, p. 60-72, 194-203, 298-302.

Em casos de mediação externa como Dom Quixote e Amadis de Gaula não há conflito entre o modelo e o sujeito que deseja, e até é possível assumir que Dom Quixote claramente declare-se imitador de Amadis e admita que foi ele – Amadis – quem despertou nele o desejo de ser um cavaleiro; o mesmo ocorre com Emma Bovary, que se gaba de ter um amante como as tresloucadas dos romances que lera.

Já em casos de mediação interna a coisa complica-se, e a crise mimética transforma-se em violência. É o caso do exemplo citado por Girard do mestre e do seu discípulo para explicar o *double bind*. O discípulo, a princípio, imita o mestre e isto é normal, mas a um dado momento o mestre surpreende-se com a concorrência gerada por tal imitação. O discípulo por seu turno sente-se traído pelo mestre. Inicialmente o mestre julgava-se por demais superior ao discípulo e este indigno de parecer-se com ele, mas de repente surge a disputa, e eles se veem rivalizando-se entre si; a partir deste momento a designação de modelo e sujeito dilui-se, pois tanto o mestre pode passar a imitar o discípulo como o que antes acontecia, o discípulo imitava o mestre. Ambos passam a rivalizarem-se mutuamente num nivelamento que coloca mestre e discípulo em posição igualitária, diminuindo ou quase extinguindo a distância entre o modelo e o sujeito. O sujeito tende a julgar-se autônomo e original, e a considerar seu mestre como rivalizando-se com ele. Se ambos disputam prestígio ou um objeto é apenas um detalhe secundário, a realidade é que a distinção entre o modelo e o sujeito foi aniquilada. Pode-se ver isto em Veltchaninov e Pavlovitch, e também em Anselmo e Lotário: o sujeito oferece ao modelo a mulher amada, que ele deve desejar, porém sem possuí-la de fato. É o desejo do modelo que leva o sujeito a desejar mais ardentemente o objeto-mulher-amada. Nem Pavlovitch nem Anselmo querem perder a mulher amada, porém mesmo assim a oferecem ao modelo: é o desejo do modelo pela mulher que eles elegeram para amar que ratifica o amor e a escolha que fizeram. Neste sentido eles dizem: “deseje a minha amada, mas não a possua”. Pavlovitch e Anselmo são o que se pode chamar de modelo-obstáculo para os modelos que eles escolheram. Os papéis de sujeito, modelo e modelo-obstáculo fundem-se nestas histórias, porque Veltchaninov e Lotário acabam por roubar a mulher amada dos seus modelos-obstáculos e tornam-se para eles o obstáculo, ou seja, os personagens flutuam de um lado para o outro entre o sujeito, o modelo e o modelo-obstáculo uns para os outros. O *double bind*, portanto, é a relação entre o sujeito que deseja e o modelo, que torna-se modelo-obstáculo, cujos papéis podem inverterem-se e flutuar de uma personagem para outra dependendo das circunstâncias.<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> Cf. GIRARD, R., *A violência e o sagrado*, p. 181-184. Cf. também a exposição de SETTE-CÂMARA, P., *Modelo-obstáculo e double bind*, Disponível em: <http://renegirard.com.br/blog/?p=135>.

### 1.5. A *mimesis* de apropriação e a *mimesis* metafísica

Girard introduz ainda outra distinção entre os desejos: há o desejo que pode ser descrito como o desejo por um objeto, por uma coisa, seria o desejo de “apropriação”, ou a *mimesis* de apropriação; é um desejo mais direto, grosseiro, rústico e destarte, básico e comum.<sup>161</sup> E há o desejo mais sofisticado e por isso mesmo mais dissimulado, que seria o desejo não por um objeto material, mas por uma realidade mais abstrata, aquele desejo que enseja o ciúme, a inveja, uma questão mais ontológica, a *mimesis* metafísica.<sup>162</sup>

Para Girard, tudo que existe no comportamento humano e nas culturas humanas é resultado da *mimesis*, tudo, ou quase tudo nas sociedades humanas é aprendido por imitação, e se, de repente, não houvesse mais a imitação, as culturas se desfariam. A forma como o cérebro funciona é através da imitação e de modelos, também as ciências trabalham com modelos, que são um tipo de imitação.<sup>163</sup> Ele critica a forma como Platão fala da *mimesis*, pois para ele falta em Platão uma visão de “comportamento de apropriação”.<sup>164</sup> A *mimesis* de apropriação diz respeito ao desejo de apropriar-se de um objeto, quando uma mão estende-se na direção dele, muitas outras mãos podem também levantarem-se na direção do mesmo único objeto; ora, se são várias as mãos que se levantam para obterem o mesmo objeto o conflito está estabelecido.<sup>165</sup> Com a finalidade de evitar os conflitos, as sociedades tentam controlar ao máximo o desejo de apropriação, sendo uma das suas formas mais eficazes a

<sup>161</sup> Cf. Girard: “Se é verdade que o mimético desempenha no homem o papel fundamental que todos lhe designam, necessariamente deve existir uma imitação aquisitiva ou, se preferirmos, uma *mimesis* de apropriação cujos efeitos é importante estudar e cujas consequências devem ser avaliadas. Vocês dirão que no caso das crianças – como no dos animais – os pesquisadores reconhecem a existência dessa imitação aquisitiva. É um fato. Ela é suscetível de verificação experimental. Coloquem certo número de brinquedos, todos idênticos, num cômodo vazio, em companhia do mesmo número de crianças: há fortes chances de que a distribuição não se faça sem querelas. Raramente se vê entre adultos o equivalente da cena que imaginamos aqui. Isso não quer dizer que a rivalidade mimética não exista entre eles; talvez exista mais do que nunca, mas os adultos, assim como os macacos, aprenderam a desconfiar dela, e a reprimir, senão todas as suas modalidades, pelo menos as mais grosseiras e manifestas, aquelas que o entorno de imediato reconheceria.” GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 29.

<sup>162</sup> Cf. Girard: “Essa transfiguração que não corresponde a nada de real faz, no entanto, aparecer o objeto transfigurado como aquilo que há de mais real. Podemos qualificá-la de ontológica ou metafísica. Podemos decidir não empregar a palavra desejo senão a partir do momento em que o mecanismo incompreendido da rivalidade mimética tenha conferido essa dimensão ontológica ou metafísica àquilo que antes era apenas um apetite ou necessidade”. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 346.

<sup>163</sup> Cf. Girard: “Não há nada, ou quase, nos comportamentos humanos, que não seja aprendido, e qualquer aprendizagem remete-se à imitação. Se os homens, de repente, parassem de imitar, todas as formas culturais se dissipariam. Os neurologistas estão sempre nos lembrando que o cérebro humano é uma enorme máquina de imitar”. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 29.

<sup>164</sup> Cf. Girard: “Ora, é evidente que os comportamentos de apropriação, que desempenham um papel formidável não só nos homens, mas em todos os seres vivos, são suscetíveis de ser copiados. Não há nenhuma razão para excluí-los; no entanto, Platão não diz uma só palavra sobre eles e tal carência nos escapa, pois todos os seus sucessores, a começar por Aristóteles, seguiram a mesma tendência”. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 28.

<sup>165</sup> Cf. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 29.

*mimesis* da renúncia, que consiste em bloquear o desejo de apropriação, ao que Girard chama de “interdito”.<sup>166</sup> O interdito busca justamente frear a violência, que de outra sorte não teria fim. A violência para o mundo contemporâneo, por causa do sistema judicial, tem um caráter pessoal, individual, tem uma autonomia conceitual; para as sociedades antigas, cujo sistema judicial é fraco ou até inexistente, a violência é sempre vista sob o aspecto da sua força social, em que o próprio contexto social é violento.<sup>167</sup>

Nesse contexto Girard estuda os ritos: seu pensamento é de que nos ritos a sociedade é convidada a fazer aquilo que no dia a dia não pode, é-lhe proibido no cotidiano.<sup>168</sup>

O sacrifício é o ápice do rito, o rito reclama o sacrifício, pois “Se o sacrifício conclui os ritos”, diz Girard, “é preciso que ele apareça nas sociedades religiosas como a conclusão da crise mimética encenada por esses ritos”.<sup>169</sup> Em muitos ritos, todos os membros da comunidade são instados a participar da imolação da vítima, os quais podem ser comparados a um linchamento e, se em outros casos há uma pessoa específica designada para imolar a vítima, “um sacrificador único”, ele é, na verdade, um representante de toda a comunidade.<sup>170</sup> Para Girard, esses fenômenos demonstram a crise mimética na qual a violência de todos contra todos é convertida na violência de todos contra um apenas, a vítima sacrificial, cuja causa ninguém reclamará para si. A transmutação da violência de todos contra todos ou, de cada um contra cada um é um acontecimento com vistas a frear a violência coletiva, indiscriminada e sem fim à qual a comunidade estaria submetida, para dirigir a força vingativa que os múltiplos assassinatos gerariam na comunidade a uma só e indefesa vítima. A comunidade, nestes casos de violência generalizada, estaria em propensão de enfraquecimento

<sup>166</sup> Cf. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 30-41. Veja o que diz Girard: “O que estou dizendo é que é preciso colocar o mimético e a violência na origem de tudo para compreender os interditos em seu conjunto, incluindo a maneira pela qual são tratadas as ameaças que não tem nada a ver com as relações entre os membros da comunidade”. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 35.

<sup>167</sup> Cf. Girard; “Quando essa transcendência judiciária ainda não está presente ou se ela perde sua eficácia, caso ela se torne impotente a se fazer respeitar, logo iremos encontrar o caráter imitativo e repetitivo da violência; é mesmo no estágio das violências explícitas que esse caráter imitativo é o mais manifesto, adquirindo então uma perfeição formal que não possuía anteriormente. De fato, no estágio da vingança do sangue trata-se sempre do mesmo ato, o assassinato, executado do mesmo modo e pelas mesmas razões, em imitação vingativa de um assassinato anterior. E essa imitação propaga-se de próximo em próximo; ela é imposta como um dever a parentes afastados alheios ao ato original, isso quando é possível ainda identificar tal ato; ela transpõe as barreiras do espaço e do tempo, espalhando destruição por onde passa, transmitindo-se de geração a geração. A vingança em cadeia aparece como o paroxismo e a perfeição da *mimesis*. Ela reduz os homens à repetição monótona do mesmo gesto assassino. Ela os transforma em *duplos*”. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 33.

<sup>168</sup> Cf. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 41-45.

<sup>169</sup> GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 45.

<sup>170</sup> Cf. Girard: “Em numerosos ritos, a assistência inteira deve tomar parte da imolação que se assemelha demais a uma espécie de linchamento. Mesmo onde a imolação é reservada a um sacrificador único, é em regra geral em nome de todos os participantes que ele atua”. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 46.



e desaparecimento, mas por esta passagem da violência coletivamente disseminada para a violência direcionada à vítima sacrificial a comunidade acaba por se fortalecer. As forças de desagregação são incrivelmente transformadas em forças de agregação, e o que antes desintegraria a comunidade agora a une, ou seja, a mesma violência que tem o poder de desintegrar e desunir, destruindo afinal, o tem também de integrar e unir, preservando a fortalecendo a comunidade; Girard explica:

É a unidade da comunidade que se afirma no ato sacrificial e essa unidade surge no paroxismo da divisão, no momento em que a comunidade se sente dilacerada pela discórdia mimética, entregue à circularidade interminável das represálias vingativas. À oposição de cada um contra cada um sucede-se bruscamente a oposição de todos contra um. A multiplicidade caótica dos conflitos particulares sucede-se de repente a simplicidade de um antagonismo único: toda a comunidade de um lado, e de outro a vítima. Não é difícil compreender no que consiste essa resolução sacrificial; a comunidade encontra-se inteiramente solidária, em detrimento de uma vítima não somente incapaz de se defender, mas totalmente impotente para suscitar vingança; seu abate não poderia provocar novos distúrbios e fortalecer a crise, pois ela une todos contra si própria. O sacrifício não é apenas uma violência a mais, uma violência acrescentada a outras violências, mas é a última violência, é a última palavra da violência.<sup>171</sup>

A violência que não destrói a comunidade e ao mesmo tempo a une é a violência perfeita, aquela que satisfaz os desejos vingativos de todos, que encontra o culpado por todos os males da comunidade, que vinga sem exigir a forra, que faz com que o ódio coletivo de cada um contra cada um e de todos contra todos seja canalizado para apenas uma vítima, que assim limpa os corações e retira a animosidade que antes estivera prestes a gerar a destruição da comunidade pela violência generalizada, que atrai para si todos os males sem aspergir sobre outros respingos deste mesmo mal, que concentra em si toda culpa e a carrega sozinha para o seu morte sacrificial, que morre sozinha e assim põe fim à crise mimética da violência. O sacrifício parece ser, aquele na qual a vítima morre em nome de e por todos, a violência mais nobre que as sociedades puderam engendrar e uma válvula de escape que satisfaz os desejos violentos e mesmo assim não destrói os seus semelhantes – no sentido de serem seus pares na comunidade.

Girard pergunta-se sobre o que levaria uma comunidade inteira a virar-se com tanta ferocidade contra uma única vítima sacrificial? Será que a vítima é realmente a culpada pelos males e poderia ser “considerada responsável” pela crise mimética? O que estaria por trás da aparente equipolência de vários fenômenos tão semelhantes em tantas culturas tão distintas?<sup>172</sup> A resposta para Girard é que a vítima indefesa sacrificial tem o poder de cessar a

<sup>171</sup> GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 46.

<sup>172</sup> Cf. Girard: “Quando vemos a hostilidade dirigida contra a vítima em certos sacrifícios, somos levados a especular que ela seria considerada responsável, sozinha, pela totalidade da crise mimética. Antes de ser morta,

violência endêmica numa sociedade. Os ritos afastariam uma “ameaça real de crise”, desviando para a vítima sacrificial toda a violência que tomaria conta de todos os membros da comunidade. O rito forneceria uma resolução arquetípica, uma vítima assume a culpa e paga pelos erros da comunidade, acalmando e resfriando o desejo de vingança de todos contra todos. Ele defende que tanto os interditos quanto os ritos têm a mesma função: desviar a crise mimética e impedir a violência: o interdito refreia a violência através da proibição e o rito da vazão à violência controlada por uma vítima que não será vingada; ou seja, em ambos os pontos está uma manifestação da violência.<sup>173</sup>

A vítima é, para Girard, a resposta à crise mimética da violência que fornece uma resolução para apaziguar a comunidade. Ela – a vítima sacrificial – pode e será responsabilizada pela crise, para ela serão dirigidas todas as palavras de desagrado, ela receberá o agravo de toda a comunidade, todas as desgraças recairão sobre ela, será blasfemada, xingada, sobre ela serão depositadas as maldições imprecadas por todos, e por fim, extinguirá a crise mimética violenta.<sup>174</sup>

Girard explica este processo – da seleção de uma vítima sacrificial única pela comunidade, a qual em última instância canaliza a violência que seria disseminada por todos e contra todos na comunidade – através do que ele chamou de *mimesis do antagonista*.<sup>175</sup> O mecanismo que leva uma comunidade a identificar essa vítima sacrificial única é identificado por Girard como sendo a “a lógica do conflito mimético e da violência dele resultante” (p. 47). À medida que a rivalidade cresce em torno de um objeto comum que vários membros da comunidade desejam ao mesmo tempo – *mimesis de apropriação* –, o próprio objeto tende a

---

ela pode ser insultada e maltratada. A verdadeira questão é a seguinte: como tal união contra a vítima é possível em tantos ritos tão diversos, qual é a força que reúne a coletividade contra essa vítima?” GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 46.

<sup>173</sup> Cf. Girard: “Fica então compreensível que os homens recorram aos ritos para afastar uma ameaça real de crise; a crise seria reproduzida não por si mesma, mas por sua resolução; o importante seria chegar a essa resolução, vista como única resolução satisfatória de qualquer crise passada, presente e futura. O paradoxo a que somos confrontados estaria resolvido. Não haveria contradição de intenção entre os interditos e os rituais; os interditos buscariam afastar a crise proibindo as condutas que a suscitam, e se ainda assim a crise recomeçar, ou se ela parecer recomeçar, os ritos irão tentar canalizá-la na boa direção e conduzi-la à resolução, ou seja, a reconciliação da comunidade em detrimento de uma vítima que devemos supor arbitraria”. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 47.

<sup>174</sup> Cf. Girard: “De fato, nenhuma vítima individual pode ser responsável pela crise mimética. Apenas uma vítima arbitraria pode resolver a crise, pois todos os fenômenos de violência, sendo miméticos, são por toda parte idênticos e são de forma idêntica repartidos no seio da comunidade. Ninguém pode atribuir à crise uma origem, distribuir responsabilidades. E essa vítima expiatória acabará necessariamente por aparecer e por reconciliar a comunidade, pois a própria exasperação da crise, ligada a um mimetismo sempre crescente, deve necessariamente suscitá-la”. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 47.

<sup>175</sup> Cf. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 47-51. A exposição a seguir é feita com base nesta argumentação de Girard e as partes entre aspas (por serem extratos muito pequenos), apesar de não conterem uma citação formal, são citadas destas páginas indicadas, contendo somente, no próprio corpo do texto, a página referenciada.

ser deixado de lado, esquecido ou relegado a segundo plano, para que em primeiro plano surja uma fascinação de uns contra os outros, ou seja, o objeto, que gerou o conflito mimético, deixa de ser o primeiro interesse das pessoas, para que este primeiro interesse se volte em favor das próprias pessoas: não é mais importante agora adquirir o objeto, mas aniquilar e até trucidar os concorrentes; o concorrente aparece em primeiro plano e o objeto é relegado ao plano secundário. A rivalidade assim estabelecida – contra os concorrentes para eliminá-los e não mais somente para adquirir um dado objeto – acaba tornando-se um antagonismo de disputa de prestígio e honra na comunidade: o importante não é mais ter o objeto da disputa mimética – aquele que todos desejam porque um modelo o desejou primeiro e todos desejam para copiá-lo –, mas prevalecer sobre todos os concorrentes, isto traz prestígio e honra na comunidade. Neste ambiente de disputa cada um se torna para o outro, a um só tempo, o modelo mimético do desejo e o seu rival mais odioso, o “modelo-obstáculo”, o qual deve ser ao mesmo tempo abatido e absorvido.

Girard explica que neste ponto a *mimesis* alcança seu ponto mais alto, mas não no nível do objeto, pois ele já ficara para trás, relegado a um plano inferior e desinteressado pelos participantes, a crise agora estabelece-se na base do conflito entre os próprios participantes, tornou-se uma disputa pessoal e direta, sem mais a preocupação pelo objeto, que fora substituída pela necessidade de eliminar os participantes rivais. Eles podem, segundo Girard, ser classificados como *duplos*, ou seja, são semelhantes e nada os separa mais, nada mais intermedia o desejo de violência que os assemelha, ou por outras palavras, eles não disputam mais um objeto, mas tentam apenas eliminar o concorrente.

Uma vez que não há mais objetos em disputa, também não há mais *mimesis de apropriação*, afirma Girard, com toda a correção. A *mimesis* que se estabelece é a crise deflagrada de um contra o outro, que pode vir a tornar-se o conflito de todos contra todos, em que o centro da cena é ocupado exclusivamente pelos protagonistas antagônicos, sem mais os objetos que motivaram a primeira crise – a *mimesis de apropriação*, centrada em um objeto, a crise desencadeadora –, esquecidos e relegados ao plano secundário, emerge a disputa direta entre os atores, ou seja, no seio da crise está a *mimesis do antagonista*.

Enquanto que a *mimesis de apropriação* separa os participantes – dois, três ou vários – que disputam um único mesmo objeto que todos querem possuir – e só um poderá possuir afinal –, a *mimesis do antagonista* agrupa vários indivíduos contra um único participante que é necessário ser eliminado, que o grupo quer abater. As mesmas forças que operam na *mimesis de apropriação* também são as que operam na *mimesis do antagonista* e, assim como “a *mimesis* de apropriação é contagiosa” (p. 48), assim também é contagiosa a *mimesis do*

*antagonista*; quanto mais integrantes da comunidade estiverem interessados em um mesmo único objeto, mais tende a crescer o número de outros participantes da comunidade interessado nesse objeto, ou seja, a crise mimética tende a crescer à medida que mais participantes interessam-se pelo mesmo objeto; da mesma forma também ocorre a polarização dos participantes da comunidade contra aquele protagonista que representa a personagem que deve ser vencida e eliminada da comunidade – aquele que personifica o antagonismo abstraído do objeto. Diante do desaparecimento do objeto, surge cristalino e sem distrações o antagonista, a personagem que encarna a fúria da comunidade, o seu desejo de violência. Esse comportamento tende a crescer até contagiar toda a comunidade. Uma vez que a força de atração mimética multiplica-se alcançando os membros da comunidade, chegará o momento em que todos na comunidade estarão contra um único indivíduo. A *mimesis* do antagonista tem o poder de formar uma aliança de toda a comunidade contra um único participante que precisará ser erradicado da comunidade, ao mesmo tempo em que pagará por todos os males que adviriam da crise suscitada na comunidade caso ele não fosse eliminado – a culpa que ele carrega é uma culpa futura: se ele não existisse a sociedade desintegrar-se-ia pela violência mimética; ele carrega essa culpa, a um só tempo, antecipada e bloqueada pela sua morte ou extinção, pode-se dizer, a vítima sacrificial.

A sociedade, anteriormente à identificação desta vítima, estava prestes a entrar em colapso pela violência de todos contra todos e cada um contra cada um, mas a polarização permitiu que a divisão generalizada fosse convertida em união contagiante contra uma única personagem. O que leva à escolha “desta” personagem e não “daquela”, ou “deste representante” e não “daquele” não é passível de ser determinado, ou seja, como a vítima sacrificial é escolhida é uma incógnita cuja resposta não se pode precisar. Seja como for, essa vítima alcançará uma singularidade formidável na comunidade, não só pelo ódio que ela canaliza de toda a comunidade, mas principalmente pelo efeito reconciliador que ela exerce sobre toda a comunidade: todos concentram-se nela e contra ela agora, antes todos estavam desunidos e em propensão para atirarem-se uns contra os outros, desintegrando-se.

A raiva da comunidade é saciada contra a essa vítima, que a sociedade acredita ser a causa de todos os seus males, essa concentração gera paz na comunidade e a purga do seu desejo de violência, sendo purificada da hostilidade generalizada de outrora. A paz que a comunidade desfruta, depois de a responsabilidade de toda a crise e todo o mal serem colocados sobre a vítima, confirma sua importância na comunidade e seu papel tanto de causador da crise e discórdia quanto também de apaziguador e culpado pelos males causados à comunidade. A vítima é a real causadora de todos as crises e a única culpada pela

necessidade da sua morte: a comunidade apenas a identificou, mas ela é a sua própria algoz, ela mesma causou a sua própria morte. “Ela é vista como tão responsável pelo retorno da calma quanto pelas desordens que a precedem. Ela é vista como a manipuladora mesma de sua própria morte” (p. 49).

No entanto, não é possível estabelecer que este processo sempre ocorra como descrito, pois é possível que em várias sociedades este mecanismo não tenha sido disparado e, como consequência, essas sociedades tenham-se desintegrado diante da crise mimética de apropriação.

Esse mecanismo explica tanto os interditos quanto os rituais, segundo Girard. A sociedade que sofrera o estresse agudo da crise mimética de apropriação e passou dela para a *mimesis do antagonista*, e deste para a identificação da vítima sacrificial, culpada de todo o mal presente na comunidade e da sua própria morte, e por fim experimenta a paz e o arrefecimento da crise acompanhado da pacificação da violência, passa por dois processos: o primeiro, de proibir tudo que possa gerar novas crises em seu seio e, o segundo, pela necessidade de repetir o ato de violência como ritual para, através dele, impedir novas crises.

A crise que a *mimesis de apropriação* cria deve ser, em geral, longa e perversa, dando origem posteriormente à *mimesis do antagonista*, que por sua vez desembocará na identificação da vítima sacrificial para que se entenda a força dos interditos e dos rituais. Se a crise extrema à qual a sociedade foi exposta e sua possível desintegração foi uma experiência excessivamente traumática para a comunidade, então é possível compreender o valor da resolução – a identificação da vítima expiatória –, como, da passagem da crise desintegrante se passa à unidade integrante e pacificadora: a vítima fora identificada como o supremo mal que causou toda a crise e sua imolação a transforma na redentora da paz e da unidade da comunidade, ela se torna quase divina – a passagem do diabólico ao angelical, do mal ao bem, do culpado ao redentor. É perfeitamente compreensível que daí em diante a comunidade se encaminhe na direção dessa paz conquistada à custa da vítima sacrificial, e busque de todas as formas a manutenção desta trégua concedida miraculosamente por esse ser ao mesmo tempo satânico e divino, a vítima sacrificial, “Enfim, é pela recentíssima experiência da crise e de sua resolução que a comunidade se guia” (p. 50), presumindo sempre que tudo fora causado pela vítima sacrificial, tanto os males geradores da crise quanto a cura pacificadora que agora se experimenta. Essa é, segundo Girard, a melhor explicação do surgimento dos ritos, reproduzir o processo pelo qual a sociedade alcança a paz e freia a violência, depois de superada a crise mimética da apropriação, a qual conduz à crise mimética do antagonista, e que por fim encontra a vítima causadora de todo o mal, a vítima sacrificial: repetir o sacrifício

o mais próximo possível da resolução é a garantia da manutenção da paz e do arrefecimento da violência.

### 1.6. O desejo mimético e a violência mimética

Para Girard a questão do desejo deve ser colocada no campo do desejo animal, do reino animal e não apenas como se fosse algo exclusivo da humanidade; nos animais o desejo mimético implanta-se nos níveis mais primitivos da vida, como os apetites, mas nos homens o grau é muito maior e revelado em graus de complexidade muito maiores.<sup>176</sup> A sua definição de desejo toca a crise mimética:

O desejo é mais endêmico que epidêmico; (...) O desejo é a própria crise mimética, a rivalidade aguda em relação ao outro, em todas as atividades ditas “privadas”, que vão do erotismo à ambição profissional ou intelectual; essa crise pode se estabilizar em patamares muito diversos de acordo com os indivíduos, mas ela sempre se encontra “em falta” de catarse e de expulsão.<sup>177</sup>

A partir dessa definição de desejo, Girard procura demonstrá-lo de várias formas. A questão do desejo remete-se ao “mimetismo primário”, ou seja, àquele mimetismo no qual o ser humano torna-se ser humano, imitando os demais seres humanos, diz Girard: “Ninguém pode dispensar o hipermimetismo humano se quiser adquirir os comportamentos culturais para se inserir corretamente na cultura que é a sua”.<sup>178</sup> Apesar deste tipo de mimetismo causar conflitos, ele é importante e fundamental na aquisição da condição humana, sendo que o que vale para a cultura também é válido para o indivíduo. Girard afirma: “É sobre o mimetismo que se funda tudo o que chamamos de aprendizagem, educação, iniciação”.<sup>179</sup> Girard defende ainda que o mimetismo alcança todas as áreas da vida humana, indiscriminadamente, como é possível observar nas crianças, que repetem tudo que percebem, não distinguindo entre as condutas que são adequadas e boas para se imitar – as condutas não-aquisitivas – e aquelas que, do outro lado, podem gerar conflitos – as condutas aquisitivas –, que também são inadequadas e impróprias para a imitação.

A questão do desejo relacionado à violência nasce da rivalidade em torno de um objeto, ou melhor, da disputa de e por um objeto por duas ou mais pessoas. Se apenas uma pessoa desejasse um objeto do qual ela poderia servir-se e dele desfrutar não haveria nem conflito nem *mimesis*, ou seja, ninguém imitaria aquele que está desejando tal objeto e assim

<sup>176</sup> Cf. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 334-348.

<sup>177</sup> GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 338.

<sup>178</sup> GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 339.

<sup>179</sup> GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 339.

ninguém mais desejaria também o mesmo objeto, deixando o caminho livre para a satisfação do desejo de possuir tal objeto. Porém, esta situação imaginária parece ser impossível, porque a própria aquisição do conhecimento de qualquer área é construída a partir da imitação, e sem ela não há aquisição de conhecimento. Parece, portanto, que todo desejo conduzirá a uma rivalidade, porque todo desejo é mimético e, por natureza e conseqüente, gerará conflito porque imita-se não apenas o ato de desejar, mas principalmente o de desejar o mesmo objeto. Girard relaciona intimamente o desejo à rivalidade, quando diz que “Para desembaraçar o novelo do desejo, é necessário e suficiente admitir que tudo começa na rivalidade pelo objeto. O objeto passa à categoria de objeto disputado, e por isso as cobiças que ele desperta de ambas as partes, se avivam”.<sup>180</sup> Para Girard, quanto mais difícil é a obtenção de um determinado objeto, maior valor a sua aquisição atinge. Esse valor de aquisição do objeto inatingível – pelo menos em parte pela dificuldade de obtê-lo – cresce junto com o modelo, ou seja, um cresce condicionado ao outro.<sup>181</sup>

Em *Eu via Satanás cair como um relâmpago* Girard estuda o ciclo da violência mimética, reportando-se basicamente aos Evangelhos. Da entrada de Jesus em Jerusalém até ao momento da sua morte, o ânimo da multidão oscila entre extremos difíceis de serem coordenados, mas o que permanece comum é a característica mimética com que a multidão comporta-se: há um contágio positivo na entrada de Jesus em Jerusalém, assim como também há um contágio negativo na hora do seu julgamento e crucificação.<sup>182</sup>

Girard ilustra o contágio mimético através de Pedro, cujo amor e lealdade a Jesus não podem ser questionados, mas colocado em um ambiente hostil a Jesus veio a comportar-se como os que hostilizavam Jesus, sendo incapaz de posicionar-se contra o comportamento mimético de rivalidade e ódio a Jesus, embora não fossem esses os seus reais sentimentos por Jesus. Pedro é uma vítima marionetizada da violência mimética contra Jesus.<sup>183</sup> Pedro é o exemplo espetacular de como o meio condiciona os comportamentos, de como é difícil para uma personagem isolada evadir-se do comportamento do grupo, posicionar-se independentemente dele e à luz dos seus próprios desejos – que no caso de Pedro eram, sem dúvida, de libertar Jesus –, no entanto, ele amolda-se à hostilidade do grupo e nega conhecer Jesus. Os comentaristas que buscam explicar o comportamento de Pedro de negar a Jesus com base no seu temperamento, segundo Girard, não compreenderam o mecanismo mimético, e

<sup>180</sup> GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 344-345.

<sup>181</sup> Cf. Girard: “Todo valor de objeto cresce em proporção da resistência que sua aquisição encontra. E é também o valor do modelo que cresce. Um não acontece sem o outro”. GIRARD, R., *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 345.

<sup>182</sup> Cf. GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 41.

<sup>183</sup> Cf. GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 41-42.

buscam uma autojustificativa para sugerir que se estivessem no lugar de Pedro não se comportariam como Pedro, negando Jesus. Para Girard, o desconhecimento do mecanismo mimético é a causa desse mal entendido por parte desses comentários.<sup>184</sup>

Pilatos também cede ao mimetismo, capitula ante o desejo violento da multidão, ele que quisera até soltar Jesus, é quem o condena à morte; Girard diz:

Pilatos também é dominado pelo mimetismo. Ele teria preferido poupar Jesus. Se os Evangelhos insistem nessa preferência, não é para sugerir que os romanos sejam superiores aos judeus, não é para distribuir notas boas e ruins entre os perseguidores de Jesus, mas para sublinhar o paradoxo do poder soberano que, de alguma forma, perde-se na multidão por medo de opor-se a ela, para tornar uma vez mais manifesta a onipotência do mimetismo.<sup>185</sup>

Pilatos entrega Jesus porque teme uma revolta, porém, em última instância, não é revolta que ele de fato teme, mas rebelar-se contra o mimetismo violento. Esse mesmo mimetismo contagiou os dois ladrões crucificados ao lado de Jesus, eles também vociferam contra o crucificado mais importante da tarde, Jesus. Os ladrões agem da mesma maneira que a multidão enlouquecida por violência e sangue, que queria a crucificação de Jesus. Girard diz que:

Os seres mais humilhados, mais massacrados, comportam-se da mesma maneira que os príncipes desse mundo. Eles uivam com os lobos. Quanto mais somos crucificados, mais desejamos participar da crucificação de alguém mais crucificado ainda. Em suma, do ponto de vista antropológico, a cruz é o momento em que os mil conflitos miméticos, os mil escândalos que se entrecrocavam violentamente durante a crise, entram de acordo contra o solitário Jesus. O mimetismo que divide, fragmenta e decompõe as comunidades é substituído por um mimetismo que reúne todos os escandalizados contra uma vítima única promovida ao papel de escândalo universal.<sup>186</sup>

Para Girard, a reunião de todos contra Jesus é resultado do mimetismo, basta esta realidade para explicar toda a violência mimética que assalta a multidão, Pilatos e até os dois crucificados com ele. O caso da crucificação de Jesus é um exemplo primoroso *de todos contra todos* que desintegra a sociedade transformando-se em *todos contra um* que reúne e pacifica a comunidade.<sup>187</sup>

<sup>184</sup> Cf. GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 42-43.

<sup>185</sup> GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 43.

<sup>186</sup> GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 43.

<sup>187</sup> Cf. GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 44. Cf. também: “Para entender como e por que o mimetismo que divide e fragmenta as comunidades transforma-se em um mimetismo que as mobiliza e reunifica contra uma vítima única, é preciso examinar o modo pelo qual os conflitos miméticos evoluem. Para além de certo limiar de frustração, os antagonistas não se contentam mais com os objetos que eles disputam. Mutuamente exasperados pelo obstáculo vivo, o escândalo, que agora cada qual constitui para o outro, os duplos miméticos esquecem o objeto de sua querela e voltam-se, furiosos, uns contra os outros. É contra o rival mimético que cada um deles irá agora se encarniçar”. GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 45.



Como se dá a escolha da vítima sacrificial? Girard responde que esta escolha é do próprio movimento mimético, é uma escolha inevitável e substitui todas as outras escolhas possíveis, ou melhor, não se sabe se haveria outra escolha, porque a escolha realizada por todos parece ser a única escolha possível; ele diz: “A vítima de um arrebatamento mimético é escolhida pelo próprio mimetismo, e ela substitui todas as outras vítimas que a multidão teria podido escolher se as coisas tivessem acontecido de forma diferente. As substituições realizam-se espontaneamente, invisivelmente, por meio do som e da fúria espalhados por toda parte”.<sup>188</sup>

Os exemplos da crucificação de Jesus e da decapitação de João Batista, aliados a textos da *Bíblia Hebraica* que falam sobre o servo sofredor, levam Girard a propor o *ciclo mimético*, o ciclo no qual a desordem da sociedade e a iminência de uma violência generalizada e destrutiva é transformada na busca de uma vítima que possa carregar a culpa e purificar a sociedade, fazendo com que o *todos contra todos* converta-se no *todos contra um*, e com a imolação da vítima pacifique a comunidade. Girard define assim o *ciclo mimético*:

Uma vez que seja apreendida a estrutura de crise e de linchamento coletivo que é a do Segundo Isaías, também passamos a compreender que o conjunto constitui, assim como a vida e a morte de Jesus nos Evangelhos, o que pode ser chamado, a meu ver, de ciclo mimético. A proliferação inicial dos escândalos conduz, cedo ou tarde, a uma crise aguda, em cujo paroxismo a violência unânime é liberada contra a vítima única, a vítima finalmente selecionada por toda a comunidade. Esse acontecimento restabelece a antiga ordem ou estabelece uma nova, destinada, algum dia, a também entrar em crise, e assim por diante.<sup>189</sup>

O ciclo mimético é, portanto, o processo ou mecanismo no qual a violência é exercida para conter a violência, é uma violência menor para apaziguar a violência maior, é a violência de todos contra todos transmutada para a violência de todos contra um, começando pelo desejo mimético que deve tomar a forma de rivalidade mimética, desencadeando a crise mimética de apropriação, passando pela crise mimética do antagonista e culminando na escolha de uma vítima sacrificial, que carrega toda culpa pelos males que a sociedade sofria e ao mesmo tempo purifica esses males e também, sendo a sua válvula de escape para que todos exerçam violência, sem destruir aqueles que, na sociedade poderiam ser vingados, satisfazendo os desejos de violência na vítima indefesa, sem vingadores, e desprezível – que pode ser descartada.<sup>190</sup>

<sup>188</sup> GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 48-49.

<sup>189</sup> GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*, p. 56.

<sup>190</sup> Girard várias vezes resume esse mecanismo; uma vez mais ele o faz em *Evolução e conversão*: “A crise poderia ter a sua origem em um acontecimento catastrófico objetivo: uma epidemia, uma escassez de alimentos, uma enchente. Mas esse acontecimento objetivo transforma-se em crise mimética que, como explicado, tem grandes chances de gerar bodes expiatórios. Não haveria bodes expiatórios se a comunidade

### 1.7. Pontos principais acerca da teoria da violência em Girard – um resumo

Os pontos principais a serem apresentados resumidamente são:

- A violência no âmbito do sagrado tem dois aspectos opostos com relação à vítima: se ela é sagrada não poderia morrer, porém ela não seria sagrada se não morresse;
- Todo sacrifício é uma violência, mas nem toda violência é um sacrifício;
- Sacrifício e violência são semelhantes, tendo, entretanto, caráter social distinto: o sacrifício é uma violência autorizada e até requerida, enquanto que a violência por si é condenada na sociedade;
- As pessoas e as sociedades apresentam e desenvolvem mecanismos de violência semelhantes;
- É mais fácil deflagrar um sentimento de violência do que reprimi-lo;
- As sociedades procuram formas de satisfazer seus sentimentos de violência e ao mesmo tempo não os extravasar contra os seus membros dentro da sociedade;
- Daí nascer a vítima sacrificial, que sofre a violência, mas não produz um sentimento de vingança nem de ausência, perda ou dor;
- A vítima sacrificial, de um lado, não pode ser totalmente desprezível, mas do outro lado é descartável;
- A vítima sacrificial satisfaz os desejos de violência sem causar o sentimento de perda na sociedade;
- A vítima sacrificial não tem quem a vingue, por isso tem o poder de fazer cessar o ciclo da violência;
- O ciclo da violência é o seguinte: de uma violência inicial segue-se uma vingança secundária, terciária, etc., à qual se segue outra represália, e assim sucessivamente;
- Se a vítima sacrificial é culpada ou não pelos males da sociedade é uma questão insignificante; o importante é que ela carrega a culpa e apazigua a violência;
- A violência exige uma válvula de escape para não se tornar uma força destrutiva da sociedade;
- O alvo da substituição sacrificial é ludibriar a violência;

---

não passasse da mimesis do objeto desejado, que divide, à mimesis de antagonismo, que permite todo tipo de aliança contra a vítima. O mecanismo inteiro está contido nessa passagem. O crucial para a resolução dessa crise é a passagem do desejo pelo objeto, que divide os imitadores, para o ódio pelo rival, que, quando o ódio é dirigido a uma única vítima, tem poder reconciliador. A mimesis de rivalidade e de conflito é espontânea e automaticamente transformada em mimesis reconciliadora. Se é impossível aos rivais chegar a um acordo quanto ao objeto que todos querem, por outro lado chega-se rapidamente a esse acordo contra a vítima que todos detestam”. GIRARD, R.; ANTONELLO, P.; ROCHA, J. C de C., *Evolução e conversão*, p. 90.

- A vítima sacrificial desvia a violência de alguém importante para a comunidade e que não se quer perder para uma vítima descartável, mas que ainda preserva alguma ligação com o alvo primitivo da violência;
- O sacrifício, quando ligado à religião, pode ser interpretado como a violência que substitui uma comunidade, ou seja, a comunidade está representada no sacrifício;
- O sacrifício, quando visto sob seu aspecto social tem a função de aplacar a violência e fazer cessar seu ciclo;
- O sacrifício desvia a violência de uma vítima pertencente à sociedade que sofreria a violência para uma vítima que pode sofrer tal violência sem que a sociedade sofra pela perda desta vida;
- Para que a vítima sacrificial seja eficiente são necessários três elementos: uma semelhança entre a vítima sacrificada e a que ela substitui, uma identificação entre o substituído e a vítima que o substitui e, finalmente, a existência de um vínculo, porém fraco, entre a sociedade e a vítima sacrificial;
- A função do sacrifício é impedir que a violência mimética destrua a sociedade, é impedir que o ciclo mimético da violência se estabeleça na sociedade;
- A violência sistêmica, ou seja, aquela estabelecida pelo ciclo mimético é substituída em sociedades modernas pelo sistema judiciário;
- O sistema judiciário ocupa o lugar do sacrifício e da vingança nas sociedades modernas;
- Para isto o sistema judicial deve estar acima das questões pessoais que geraram as discórdias a partir das quais se desencadeia a violência;
- A violência e a vingança são as molas propulsoras do ciclo mimético da violência, cujas molas são substituídas pelo sistema judiciário, que tem o poder de interromper o ciclo mimético da violência, poder este ausente na vingança, antes pelo contrário, era a própria vingança o gatilho disparador da violência mimética;
- O sistema judiciário existe para apaziguar o desejo de vingança das vítimas não justificadas;
- O sistema judiciário tem que ser autônomo e independente para lograr êxito no seu papel de apaziguador da violência;
- A violência granjeia seus adeptos por imitação, por contágio;
- A violência é comunitária e transmitida socialmente; quanto mais um indivíduo está violento, mais ele tende a contagiar outros e assim sucessivamente;
- Violência atrai mais violência, que por sua vez atrai ainda mais violência;

- O resultado mais cruel e ao mesmo tempo mais cristalino da violência é a morte;
- A violência é resultado do ódio, que elevado às suas instâncias últimas e mais funestas só se satisfaz com a morte, a coroa da violência;
- No contexto da violência surge a figura do bode expiatório, para quem a sociedade direciona a sua ira e violência;
- O bode expiatório condensa a crise violenta em si, ou seja, a crise da violência de todos contra todos ou de cada um contra cada um torna-se a violência de todos contra um apenas, o bode expiatório;
- O bode expiatório é a vítima que carrega a culpa a ela imposta, pouco importando se tal culpa é real ou imaginária; que satisfaz os desejos de violência da sociedade e que com isso põe fim ao ciclo mimético da violência;
- O mecanismo que produz o bode expiatório é o de transmitir para uma única vítima toda a culpa dos males de uma sociedade, ou seja, é a passagem da violência de todos contra todos para todos contra um;
- A violência de todos contra todos produz o que se chama de duplos uns dos outros, ou seja, a violência instalada dentro de um membro da sociedade transmite-se a outro membro, que por sua vez se torna novo transmissor da violência;
- O “duplo uns dos outros” são os transmissores da violência;
- O bode expiatório é uma espécie de canalizador do ódio de todos contra todos para o ódio de todos contra um, num movimento que desvia o ódio contra um membro da sociedade para uma vítima que tem vínculos muito frágeis ou até nulos com a sociedade;
- Como seria impossível sustentar uma desconfiança de todos contra todos sem destruir a comunidade, por instinto de preservação o ódio mútuo da comunidade é transferido para uma única vítima, a vítima sacrificial ou bode expiatório;
- O ciclo mimético da violência, uma vez iniciado, não terminará jamais: à violência primeva segue-se a vingança, à qual é seguida por nova vingança – a vingança da vingança –, que exige uma forra, num ciclo infindo;
- Quem põe fim ao ciclo mimético da violência é a vítima expiatória ou bode expiatório;
- A violência descrita assim não pode ser simplesmente sufocada, mas precisa de satisfação, que segue dois caminhos: se for a violência de todos contra todos destruirá a sociedade, mas se for a violência de todos contra um salvará a comunidade;
- Houve, em tempos imemoráveis, uma primeira violência, da qual todas as demais violências são filhas e copiadas por imitação, é o tom da violência fundadora ou prima;

- Para reproduzir essa violência primitiva as sociedades criaram os ritos, cujo papel é tentar reproduzir, tão fiel quanto possível, a violência primeva;
- O rito é uma representação permitida da violência, ou seja, no rito pratica-se a violência de forma legal, oficial, permitida e até mesmo exigida;
- O rito, enquanto tira a violência da sociedade, a coloca no meio da cultura;
- O rito é a forma de extravasar a violência contida e armazenada na sociedade;
- O rito é uma forma de reproduzir a violência prima;
- A violência desferida contra a vítima sacrificial no rito tem duplo aspecto: um, a vítima deve ser descartável para a sociedade, deve parecer vil e deve ser responsabilizada por todo o mal da sociedade; e o outro, a vítima torna-se sagrada pelo seu sacrifício em favor de todos;
- É a isso que se chama *pharmakós*, ou seja, o veneno é também o seu remédio, ou, a mesma vítima culpada e odiosa se torna a vítima santa e sagrada;
- A vítima sacrificial não precisa, necessariamente, substituir um indivíduo em especial na sociedade, nem mesmo substituir toda a comunidade, ela é a que recebe a violência que seria desferida contra todos em si sozinha;
- A vítima sacrificial tem duplo aspecto: ela substitui todos os membros da sociedade por um único indivíduo e substitui um membro importante da comunidade por uma vítima sacrificável, ou seja, descartável;
- A vítima sacrificial sofre a violência sozinha que seria, caso não substituída por ela, uma violência deflagrada de todos contra todos;
- O rito tem a função de exercer violência contra a vítima sacrificial;
- O rito exercendo violência contra a vítima expiatória faz cessar a violência no seio da comunidade;
- O rito surge, assim, como violência, e se não o fosse, não serviria como instrumento para aplacar a violência;
- O rito, conquanto violento, é uma violência menor, que satisfaz os desejos de violência de uma sociedade, mas ao mesmo tempo preserva a sociedade de uma violência maior, a de todos contra todos, ou até mesmo a todos contra um membro significativo da comunidade;
- O desejo é o gatilho que dispara a violência, o desejo mimético, em que dois ou mais desejam o mesmo objeto;
- O desejo mimético é centrado no outro, é o desejo do mesmo objeto desejado pelo outro;

- A violência é o resultado do conflito de dois ou mais indivíduos desejando um mesmo objeto;
- O desejo mimético é ilustrado através de personagens da literatura mundial criados por Cervantes, Flaubert e Dostoiévski (entre outros exemplos);
- O desejo é triangular, ou seja, o sujeito nunca deseja diretamente um objeto, mas o desejo é intermediado por um modelo – o outro –, que se torna o modelo pelo qual o sujeito deseja;
- O sujeito deseja aquilo que o modelo é ou sugere (deseja), assim, deseja-se o que o outro está desejando;
- O desejo é sempre intermediado por um modelo;
- Esta estrutura triangular intermediada pelo modelo pode ser de dois tipos de intermediação: intermediação externa, quando o modelo está distante do sujeito que deseja, e intermediação interna, quando os mundos do modelo e do sujeito que deseja se encontram;
- No caso dos romances de Cervantes em *Dom Quixote* e Flaubert em *Madame Bovary* encontra-se a intermediação externa, porque os modelos de Dom Quixote e de Emma Bovary são personagens fictícios das literaturas que eles leram, ou seja, seus mundos não se tocam;
- No caso dos romances de Dostoiévski em *O eterno marido* e de Cervantes *O curioso impertinente*, encontra-se a intermediação interna, porque os personagens Trussótski e Velchandinov, bem como Anselmo e Lotário compartilham o mesmo ambiente;
- Não há o desejo linear, autóctone, independente do outro, pelo contrário, toda estrutura do desejo move-se triangularmente, em que o sujeito que deseja o faz mediado por um modelo, que pode estar mais distante ou mais próximo;
- Nasce assim dois tipos básicos de desejos: o desejo de apropriação, em que dois ou mais indivíduos desejam o mesmo objeto; e o desejo metafísico, ou a *mímesis de apropriação* e a *mímesis metafísica*;
- A *mímesis* de apropriação é quando dois ou mais indivíduos desejam um mesmo único objeto;
- A *mímesis* de apropriação é a desencadeadora da violência mimética;
- A *mímesis* metafísica é aquela que cria a inveja, o ciúme, etc, é quase uma *mímesis* ontológica;

- O comportamento humano é determinado pela *mímesis*, ou seja, por imitação; desde a fala até os desejos, tudo é apreendido em sociedade pela imitação, por mimetismo;
- Quando o desejo mimético de apropriação se torna intenso demais, há uma crise na qual o desejo desloca-se do objeto para o modelo, para o outro; neste deslocamento surge o desejo de eliminar os concorrentes pelo objeto;
- O desejo de apropriação torna-se assim desejo de eliminar os oponentes;
- Deixa-se de lutar por um objeto e passa-se a lutar contra os outros que desejam o mesmo objeto;
- Este processo é a passagem do desejo de apropriação para o desejo de antagonista, da *mímesis* de apropriação para a *mímesis* do antagonista;
- No desejo de antagonista, ou *mímesis* do antagonista o objetivo não é mais conseguir o objeto desejado, mas sim eliminar os concorrentes;
- Na *mímesis* do antagonista o modelo torna-se o adversário, ou seja, antes o sujeito desejava o que o modelo também desejava – o modelo é que determinava o objeto a ser desejado, era a *mímesis* de apropriação –; porém na *mímesis* do antagonista não basta apenas desejar o que o modelo deseja e disputar com ele a posse do objeto desejado por ambos, é necessário eliminar o modelo e extinguir a concorrência;
- Se esse processo afetar toda a sociedade, logo estarão todos contra todos, ou cada um contra cada um, e cada um buscando a eliminação de todos;
- Isto levaria à destruição da sociedade, pois todos tentariam eliminar todos;
- É nesse ponto que nasce o bode expiatório, ou a vítima sacrificial, em que a ira de todos contra todos torna-se a ira e o ódio contra apenas um;
- A vítima sacrificial é a vítima para a qual todos na sociedade dirigem seu ódio e desejo de violência, que carrega a culpa de toda a desarrumação da sociedade;
- A vítima sacrificial condensa em si o desejo de violência que antes era direcionado de todos contra todos;
- A passagem do desejo de violência de todos contra todos para o desejo de todos contra um é uma evolução quase natural do desejo do antagonista;
- A ira coletiva de todos contra todos não precisa de evidências para tornar-se a violência de todos contra apenas um, que é eleito como responsável por todos os males da sociedade, tornando-se a vítima sacrificial;

- O ciclo mimético é a crise estabelecida da violência de todos contra todos convertida na violência de todos contra um, cujo processo tem o poder de satisfazer o desejo de violência ao mesmo tempo em que cessa o ciclo de violência.



## 2. A teoria dialógica no chamado Círculo de Bakhtin

O “dialogismo” é um dos principais contributos do chamado Círculo de Bakhtin<sup>191</sup> para o campo do estudo da linguagem.<sup>192</sup> Não obstante esta realidade, é surpreendente que o principal representante do Círculo, Mikhail Bakhtin, nunca tenha apresentado de forma didática, sistemática e formal a sua teoria “dialógica” ou “do dialogismo”, portanto é preciso extrair do todo da obra do chamado Círculo de Bakhtin a sua teoria dialógica. Esta ausência ainda é agravada por outro fator: as publicações referentes ao autor não são cronologicamente ordenadas<sup>193</sup>, além de que em alguns textos há uma grande discussão sobre a própria autoria do escrito<sup>194</sup>. No estudo do dialogismo estão as importantes questões dos gêneros do discurso, do enunciado, do diálogo, e a própria questão final do dialogismo.

A presente descrição da teoria dialógica do chamado Círculo de Bakhtin procurou seguir de perto os textos dos próprios autores, o que em muitas partes parece ser repetitivo, mas esta característica está presente nos materiais estudados. A análise procurou, ao máximo possível, preservar a característica dos textos lidos, o que poderá causar estranheza para os leitores não acostumados às obras citadas. Mas esta aparente repetição é a preservação das características originais dos escritos de Bakhtin e Volóchinov.

<sup>191</sup> O chamado Círculo de Bakhtin é debatido entre os especialistas, entre aqueles que defendem a sua existência, como por exemplo, FARACO, C. A., *O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica*, p. 11-44; e aqueles que a questionam, como SÉRIOT, P., *Volosinov e a filosofia da linguagem*, p. 28-43.

<sup>192</sup> Apresenta-se aqui uma série de textos que não foram formalmente citados no corpo do trabalho, os quais, entretanto, são fulcrais para que compreensão do dialogismo nas obras de Bakhtin e Volóchinov. Como o tema do trabalho versa sobre dialogismo, este foi o foco dos estudos, reconhecendo que a obra do chamado Círculo de Bakhtin aborda vários outros temas caros ao Círculo além deste: FARACO, C. A., *Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*, este trabalho é fundamental como introdução ao pensamento do chamado Círculo de Bakhtin; TEZZA, C., *Entre a prosa e a poesia: Bakhtin e o formalismo russo*, e quanto ao dialogismo, especificamente, p. 219-233; BARROS, D. L. P. de, *Contribuições de Bakhtin à teoria do discurso*, p. 25-36; BRAIT, B., *Bakhtin e a natureza constituinte dialógica da linguagem*, p. 87-98; ZOPPI-FONTANA, M. G., *O outro da personalidade: exteriorização, exterioridade e discurso*, p. 108-118; FAÏTA, D., *A noção de “Gênero do Discurso” em Bakhtin: uma mudança de paradigma*, p. 149-198; BRAIT, B., *As vozes bakhtinianas e o diálogo inconcluso*, p. 11-27; LEMOS, C. T. G. de, *A função e o destino da palavra alheia, três momentos da reflexão de Bakhtin*, p. 37-43; BRANDIST, C., *Repensando o círculo de Bakhtin: novas perspectivas da história intelectual*, p. 35-63; BRAIT, B., *Análise e teoria do discurso*, p. 9-31; MARCHEZAN, R. C., *Diálogo*, p. 115-131; BRAIT, B.; MELO, R. de, *Enunciado / enunciado concreto / enunciação*, p. 60-78; MACHADO, I., *Gêneros discursivos*, p. 151-176; FIORIN, J. L., *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. Haveria outras obras a serem indicadas, mas estas cumprem bem a missão de introduzir os conceitos básicos do dialogismo.

<sup>193</sup> Fiorin diz: “Não é fácil ler Bakhtin. Ele não produziu nenhuma súpula da sua teoria, onde se encontram todos os conceitos acabados e bem definidos. Ao contrário, ao longo da sua vida foi desenvolvendo um projeto intelectual, que perseguiu com tenacidade, e foi trabalhando as noções que criava, refinando-as, modificando-as.” FIORIN, J. L. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*, p. 7. Cf. André Luis Mitidieri Espaço biográfico na bibliografia de Bakhtin: quatro espirais de um pensamento sinuoso revista Signótica, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 385-403, jul./dez. 2012 17013-Texto do artigo-94702-1-10-20130205 Espaço biográfico na bibliografia de Bakhtin quatro espirais de um pensamento sinuoso <https://www.revistas.ufg.br/sig/article/view/17013> <https://www.revistas.ufg.br/sig/article/view/17013/13267>.

<sup>194</sup> Cf. CLARK, K; HOLKIST, M., *Mikhail Bakhtin*, p. 171-194.

Isto pode, provavelmente, dever-se ao fato de que para Bakhtin, a língua e a linguagem são elementos do mundo real da comunicação social e só podem viver neste ambiente real e, toda abstração linguística perde a capacidade de estudar a língua como fenômeno comunicativo entre as pessoas. Para ele, o enunciado é a unidade real da comunicação e faz parte do mundo real dos falantes, além de que ele – o enunciado – só pode existir numa relação de dialógica em que todo enunciado reage a um anterior e gerará reação em um posterior. O enunciado, afirma Ponzio, faz “parte de uma relação histórica e social concreta, como texto vivo e não como texto reificado”:<sup>195</sup>

O texto só tem vida contatando com outro texto (contexto). Só no ponto desse contato de textos eclode a luz que ilumina retrospectiva e prospectivamente, iniciando dado texto no diálogo. Salientamos que esse contato é um contato dialógico entre textos (enunciados) e não um contato mecânico de “oposição”, só possível no âmbito de um texto (mas não dos textos e dos contextos) entre os elementos abstratos (os signos no interior do texto) e necessário apenas na primeira etapa da interpretação (da interpretação do significado e não do sentido). Por trás desse contato está o contato entre indivíduos e não entre coisas (no limite).<sup>196</sup>

A reificação do diálogo ou o apagamento das vozes levaria a uma destruição do sentido: “A coisificação completa, extrema levaria fatalmente ao desaparecimento da infinitude e da insondabilidade do sentido (de qualquer sentido)”.<sup>197</sup> Bakhtin é um “teórico do texto”, do texto como voz e não do texto como coisa, e que depende de outros textos para tornar-se texto, ou seja, um texto só ascende à qualidade de texto no diálogo com outros textos: sozinho não pode ser coisa alguma, aliás, nem pode existir isoladamente.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> PONZIO, A., *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*, p. 187. Veja o que diz Faraco sobre o aspecto social que Bakhtin confere à língua e à linguagem: “Como se pode perceber, a visão do mundo bakhtiniana, a arquitetônica bakhtiniana (para usar um termo do próprio autor em seus primeiros textos), se estrutura a partir de uma concepção radicalmente social do homem. Trata-se de apreender o homem como um ser que se constitui na e pela interação, isto é, sempre em meio à complexa e intrincada rede de relações sociais de que participa permanentemente”. FARACO, C. A., *O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica*, p. 101.

<sup>196</sup> BAKHTIN, M., *Metodologia das ciências humanas*, p. 401. Esta citação é selecionada por Ponzio para demonstrar a sua argumentação e é também reproduzida neste trabalho, cuja síntese antecede o texto citado. Brait também identificou essa característica: “Por um outro lado, o dialogismo diz respeito às relações que se estabelecem entre o eu e o outro nos processos discursivos instaurados historicamente pelos sujeitos, que, por sua vez, instauram-se e são instaurados por esses discursos. E aí, diálogo e dialético aproximam-se, ainda que não possam ser confundidos, uma vez que Bakhtin vai falar do eu que se realiza no nós, insistindo não na síntese, mas no caráter polifônico dessa relação exibida pela linguagem”. BRAIT, B., *A natureza dialógica da linguagem: formas e graus de representação dessa dimensão construtiva*, p. 69.

<sup>197</sup> BAKHTIN, M., *Metodologia das ciências humanas*, p. 401.

<sup>198</sup> Ponzio escreve: “É o texto, entendido desta forma, o grande protagonista de seus ensaios sobre Dostoiévski e Rabelais e de seus estudos teórico-metodológicos. O texto como ‘matéria significativa’ não como ‘coisa’, mas como ‘voz’, que vive somente em contato com outros textos (intertextualidade e intratextualidade). Todorov define Bakhtin como ‘teórico do texto’, ‘em um sentido não restritivo, mas sim num sentido que vai além da literatura’”. PONZIO, A., *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*, p. 188.

O conceito de linguagem de Bakhtin vem do materialismo histórico-dialético, ou seja, Bakhtin usa o método dialético para questionar o positivismo dos seus dias.

## 2.1. A questão dos gêneros do discurso

Bakhtin tratou da questão dos gêneros do discurso basicamente no seu texto *Os gêneros do discurso*.<sup>199</sup> Ele salienta que toda atividade humana está marcada pela linguagem, ou melhor, ligada pela linguagem: “Todos os diversos campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem”.<sup>200</sup> As pessoas comunicam-se, e comunicar-se é constitutivo da natureza humana, ou seja, o ser humano comunica-se como forma de viver, comunicar-se é uma condição necessária à manutenção da própria vida. É claro que a comunicação abre-se para um número infinito de expressões, sendo impossível limitar tais expressões ou desprezá-las. A comunicação ocorre num mundo real e concreto em que os enunciados são proferidos, sempre ligados a uma também realidade e contextos concretos e reais. Bakhtin escreve:

Todos os diversos campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem. Compreende-se perfeitamente que o caráter e as formas desse uso sejam tão multiformes quanto os campos da atividade humana, o que, é claro, não contradiz a unidade nacional de uma língua. O emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana.<sup>201</sup>

Os “enunciados” são proferidos em campos de atuação do falante e constituem-se naturalmente campos do próprio enunciado. Ora, estes campos dividem-se em três elementos, a saber: o conteúdo temático, o estilo e a construção composicional. Os gêneros do discurso são justamente a conjunção destes três campos:

Esses enunciados refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem, ou seja, pela seleção dos recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais da língua, mas, acima de tudo, por sua construção composicional. Todos esses três elementos – o conteúdo temático, o estilo, a construção composicional – estão indissoluvelmente ligados no todo do enunciado e são igualmente determinados pela especificidade de um determinado campo da comunicação. Evidentemente, cada enunciado particular é individual, mas

---

<sup>199</sup> Há duas edições em português deste texto de Bakhtin: BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*. In: BAKHTIN, M., *Estética da criação verbal*. Trad. P. Bazerra. 6ª Ed. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 261-306; BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*. Trad. P. Bezerra. São Paulo, Editora 34 Ltda., 2016, p. 11-69. Neste trabalho são indicadas duas paginações: a *primeira* da Edição da Editora WMF Martins Fontes de 2011 e a *segunda* da Editora 34 Ltda. de 2016. Deve-se observar que há em alguns poucos lugares uma tradução um pouco diferente entre as versões, mas nada que altere o conteúdo do texto, como, por exemplo, na citação 6: em *Estética da criação verbal* p. 263 lê-se: “Não se deve, de modo algum, minimizar...”; em *Os gêneros do discurso* p. 15 lê-se: “Jamais se deve minimizar...” ambas as páginas são citadas para facilitar a um pesquisador que, porventura, só tenha a uma das versões.

<sup>200</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 262 / p. 11.

<sup>201</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 262 / p. 11.

cada campo de utilização da língua elabora seus *tipos relativamente estáveis* de enunciados, os quais denominamos *gêneros do discurso*.<sup>202</sup>

É assim que Bakhtin define *gêneros do discurso*.

Segundo Morson e Emerson, o conceito de *campos* expresso por Bakhtin é uma evolução do seu pensamento.<sup>203</sup> Eles advogam que os *campos* são o complexo dos diversos possíveis ambientes em que a comunicação se dá e também as ações referentes a estes ambientes, sendo que a comunicação sempre se dá mediada por enunciados; assim, *os campos* é um termo abrangente que poderia quase substituir a própria cultura na qual a comunicação ocorre.<sup>204</sup> Segundo eles, a um só tempo os diversos *campos* determinariam os gêneros usados nesses mesmos campos e também cada gênero possuiria um determinado campo, ou seja, o *campo* exige um determinado gênero e o gênero possui um campo, de modo que *campo* e *gênero* estão imbricados e interdependentes. Eles escrevem:

Em suma, Bakhtin entende a narrativa como moldada por uma maneira específica de conceitualizar as possibilidades das ações. É como se cada gênero possuísse um *campo* específico que determina os *parâmetros* dos eventos, embora o campo não especifique unicamente campos particulares. Estudar o campo é estudar o cronótopo; e nenhum estudo do enredo particular de uma dada obra explorará a riqueza desta se não iluminar tanto o cronótopo quanto a sequência particular de eventos.<sup>205</sup>

A percepção do campo das possibilidades do gênero é parte daquilo em que a leitura está interessada (e parte daquilo que a crítica deve estar interessada). Em cada cronótopo, “o tempo, por assim dizer, engrossa, engorda, torna-se artisticamente visível; de modo análogo, o espaço torna-se carregado e suscetível ao movimento do tempo, do enredo e da história” (FTC, p. 84). Na literatura e na cultura em geral, o tempo é sempre, de um modo ou de outro, *histórico* e *biográfico*, e o espaço é sempre *social*; assim, o cronótopo da cultura deve ser definido como um “campo de relações históricas, biográficas e sociais”. Visto como as nossas vidas se desdobram numa variedades de campos, uma compreensão das características desses campos é importante para as nossas vidas como indivíduos e seres sociais.<sup>206</sup>

Os campos são, portanto, os diversos ambientes em que a comunicação ocorre, sempre por meio dos enunciados.<sup>207</sup>

Para Bakhtin, há infinitos gêneros de discurso e, poderia haver tantos gêneros quanto fossem necessários para as necessidades da comunicação:

<sup>202</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 261-262 / p. 11-12. O destaque em itálico é do próprio autor.

<sup>203</sup> Morson e Emerson escrevem: “Seu termo inicial para o complexo de ação era *arquitetura* (KEP, p. 139), mas esta metáfora deve ter parecido demasiada estática e foi substituída por *campos* e *meios vivos*.” MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 72.

<sup>204</sup> Morson e Emerson explicam: “Esses ‘campos’ culturais não apenas consistem em elementos e forças diversos como estão entrelaçados com temporalidades múltiplas e ritmos diversos. A interação desses campos, portanto, não se assemelha a colisão de bolas de bilhar, nem pode ser caracterizada em termos de ‘contradições’. A complexidade dessas interações dialógicas é imensa e poderia constituir ela própria o tópico primordial de uma teoria geral da cultura.” MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 70.

<sup>205</sup> MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 387-388.

<sup>206</sup> MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 387-388.

<sup>207</sup> Cf. a discussão de Amorim sobre os gêneros: AMORIM, M., *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*, p. 111- 114.

A riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso são infinitas porque são inesgotáveis as possibilidades da multiforme atividade humana e porque em cada campo dessa atividade é integral o repertório de gêneros do discurso, que cresce e se diferencia à medida que se desenvolve e se complexifica um determinado campo.<sup>208</sup>

O centro da questão da multiplicidade dos gêneros diz respeito à “atividade humana”, ou seja, Bakhtin pensa os gêneros do discurso como “atividade humana”, não como questão de literatura, de estilo literário, nem apenas como texto escrito; muito embora o texto escrito esteja entre as principais atividades humanas de comunicação, principalmente nos dias atuais, em que a comunicação nas redes sociais se dá essencialmente através do texto escrito, embora não literário. Seu pensamento é amplo, ele fala da linguagem “oral e escrita”, e da imensa heterogeneidade dos gêneros expressos nestes ambientes: “Cabe salientar em especial a extrema heterogeneidade dos gêneros do discurso (orais e escritos).”<sup>209</sup>

Quando se vê a lista enorme que Bakhtin traça dos ambientes em que se dá a linguagem pode-se ter uma ideia melhor do seu pensamento, e da sua justificativa: “Pode parecer que a heterogeneidade dos gêneros discursivos é tão grande que não há nem pode haver um plano único para o seu estudo”.<sup>210</sup> Para ele, a questão dos gêneros do discurso nunca foi realmente enfrentada, porque o estudo técnico dos gêneros quase sempre, desde a Antiguidade, se restringiu ao estudo dos gêneros literários,<sup>211</sup> sendo que o enunciado geral, comum – do dia a dia em suas mais variadas e improváveis expressões –, foi gravemente negligenciado.<sup>212</sup>

É neste contexto que Bakhtin pensa em discursos primários ou simples e em secundários ou complexos. Para ele, a diferença não é funcional, mas da própria natureza dos discursos.<sup>213</sup> Os gêneros discursivos simples são aqueles “que se formam nas condições da comunicação discursiva imediata”.<sup>214</sup> Os Gêneros discursivos secundários são geralmente literários, escritos:

<sup>208</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 262 / p. 12.

<sup>209</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 262 / p. 12. Ele acrescenta na p. 263 / p. 15: “Não se deve, de modo algum, minimizar a extrema heterogeneidade dos gêneros discursivos e a dificuldade daí advinda de definir a natureza geral do enunciado.”

<sup>210</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 262 / p. 12. Cf. a sua exposição nas p. 262-263.

<sup>211</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 262 / p. 13: “A isto provavelmente se deve o fato de que a questão geral dos gêneros discursivos nunca foi verdadeiramente colocada. Estudavam-se – e mais que tudo – os gêneros literários.”

<sup>212</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 263 / p. 13: “Quase não se levava em conta a questão linguística geral do enunciado e dos seus tipos.”

<sup>213</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 263 / p. 15: “Aqui é de especial importância atentar para a diferença essencial entre os gêneros discursivos primários (simples) e secundários (complexos) – não se trata de uma diferença funcional.”

<sup>214</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 263 / p. 15. Confirma (Cf.) como Bakhtin define o gênero primário: “...mas também primários (determinados tipos de diálogo oral – de salão, íntimo, de círculo, familiar-cotidiano, sociopolítico, filosófico, etc.).” BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 268 / p. 20.

Os gêneros discursivos secundários (complexos – romances, dramas, pesquisas científicas de toda espécie, os grandes gêneros publicísticos, etc.) surgem nas condições de um convívio cultural mais complexo e relativamente muito desenvolvido e organizado (predominantemente o escrito) – artístico, científico, sociopolítico, etc.<sup>215</sup>

Os gêneros complexos englobam os gêneros simples. O fato de o discurso ser fixado pela escrita leva-o a perder a sua imediata conexão com a realidade concreta dos enunciados da fala.<sup>216</sup> Ele está plenamente convencido de que o estudo dos gêneros do discurso – simples e complexo – devem ser efetuados em ambas as modalidades, sendo esta a única forma real de penetrar na natureza dos gêneros do discurso.<sup>217</sup> Para ele, é fundamental a análise contextualizada das diversas expressões da língua, seja no que ele chamou de gêneros simples ou complexos, porque é justamente na contextualização destes ambientes linguísticos que se chegará à real compressão do discurso.<sup>218</sup>

No âmago da questão dos gêneros do discurso está a questão da estilística, ou do estilo. Bakhtin afirma que: “Todo estilo está indissolivelmente ligado ao enunciado e às formas típicas de enunciados, ou seja, aos gêneros do discurso”.<sup>219</sup> Para ele, é uma ligação

<sup>215</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 263 / p. 15.

<sup>216</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 263-264 / p. 15, explica assim: “Esses gêneros primários, que integram os complexos, ai se transformam e adquirem um caráter especial: perdem o vínculo imediato com a realidade concreta e os enunciados reais alheios: por exemplo, a réplica do dialogo cotidiano ou da carta no romance, ao manterem a sua forma e o significado cotidiano apenas no plano do conteúdo romanesco, integram a realidade concreta apenas através do conjunto do romance, ou seja, como acontecimento artístico-literário e não da vida cotidiana. No seu conjunto o romance é um enunciado, como a replica do dialogo cotidiano ou uma carta privada (de tem a mesma natureza dessas duas), mas à diferença deles é um enunciado secundário (complexo).” Cf. a discussão sobre gêneros primários e secundários de Morson e Emerson: MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 310-311.

<sup>217</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 264 / p. 15-16: “A diferença entre os gêneros primário e secundário (ideológicos) é extremamente grande e essencial, e é por isso mesmo que a natureza do enunciado deve ser descoberta e definida por meio da análise de ambas as modalidades; apenas sob essa condição a definição pode vir a ser adequada à natureza complexa e profunda do enunciado (e abranger as suas facetas mais importantes); a orientação unilateral centrada nos gêneros primários redundando fatalmente na vulgarização de todo o problema (o behaviorismo linguístico é o grau extremado de tal vulgarização). A própria relação mútua dos gêneros primários e secundários e o processo de formação histórica dos últimos lançam luz sobre a natureza do enunciado (e antes de tudo sobre o complexo problema da relação de reciprocidade entre linguagem e ideologia).”

<sup>218</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 264-265 / p. 16: “O estudo da natureza do enunciado e da diversidade de formas de gênero dos enunciados nos diversos campos da atividade humana é de enorme importância para quase todos os campos da linguística e da filologia. Porque todo trabalho de investigação de um material linguístico concreto... (...) opera inevitavelmente com enunciados concretos (escritos e orais) relacionados a diferentes campos da atividade humana e da comunicação... (...) Achamos que em qualquer corrente especial de estudo faz-se necessária uma noção precisa da natureza do enunciado em geral e das particularidades dos diversos tipos de enunciados (primários e secundários), isto é, dos diversos gêneros do discurso. O desconhecimento da natureza do enunciado e a relação diferente com as peculiaridades das diversidades de gênero do discurso em qualquer campo da investigação linguística redundam em formalismo e em uma abstração exagerada, deformam a historicidade da investigação, debilitam as relações da língua com a vida.”

<sup>219</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265 / p. 17. Cf. também, p. 266 / p. 18: “A relação orgânica e indissolúvel do estilo como gênero se revela nitidamente também...”

essencial e não apenas uma questão do estudo da língua ou da linguística, ou da gramática, ou do léxico, etc.: ele afirma: “Onde há estilo há gênero”.<sup>220</sup>

Bakhtin analisa os estilos em duas categorias: uma em que se pode falar de um estilo pessoal e outra em que o estilo individual pouco aparece ou não é perceptível. Para ele, todo enunciado tem um estilo independentemente de que forma seja tal enunciado, se é primário ou secundário, oral ou escrito:

Todo enunciado – oral e escrito, primário e secundário e também em qualquer campo da comunicação discursiva (...) – e individual e por isso pode refletir a individualidade do falante (ou de quem escreve), isto é, pode ter estilo individual. Entretanto, nem todos os gêneros são igualmente propícios a tal reflexo da individualidade do falante na linguagem do enunciado, ou seja, ao estilo individual.<sup>221</sup>

Para Bakhtin, os gêneros mais propícios à manifestação do estilo pessoal são “os gêneros da literatura de ficção”.<sup>222</sup> O estilo pessoal é aquele determinado pela forma com a qual o emitente fala ou escreve, e tal estilo constitui a essência do enunciado proferido por ele,<sup>223</sup> ou seja, o estilo pessoal é o que forma o enunciado, o enunciado é constituído por este estilo. Há, no entanto, outros enunciados que não favorecem a manifestação do estilo pessoal, que são os enunciados formais de alguma organização ou todo tipo de padronização de enunciados.<sup>224</sup> Mesmo quando o enunciado aparentemente está privado de um estilo pessoal, mesmo assim o estilo é o resultado de um processo que anteriormente estava marcado pelo estilo pessoal.<sup>225</sup> Ainda, o enunciado carrega inevitavelmente um gênero e um estilo. Um determinado falante pode ter ou gerar, ao produzir um enunciado – escrito ou falado –, inúmeras relações entre gênero e estilo.<sup>226</sup>

Para Bakhtin, os gêneros nascem da necessidade de comunicação em um determinado ambiente da atividade humana, ou seja, há uma necessidade de alguém comunicar-se com outra pessoa; esta comunicação é feita no enunciado, que por sua vez é a realização material da língua – sem o enunciado a língua não se realiza; neste ambiente os enunciados são

<sup>220</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 268 / p. 21.

<sup>221</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265 / p. 17.

<sup>222</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265 / p. 17.

<sup>223</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265 / p. 17: “Os gêneros mais favoráveis são os gêneros da literatura de ficção: aqui o estilo individual integra diretamente o próprio edifício do enunciado, e um de seus objetivos principais”.

<sup>224</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265 / p. 17: “As condições menos propícias para o reflexo da individualidade na linguagem estão presentes naqueles gêneros do discurso que requerem uma forma padronizada, por exemplo, em muitas modalidades de documentos oficiais, de ordens militares, nos sinais verbalizados da produção, etc.”

<sup>225</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265-266 / p. 17-18.

<sup>226</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265-266 / p. 17-18: “Em diferentes gêneros podem revelar-se diferentes camadas e aspectos de uma personalidade individual, o estilo individual pode encontrar-se em diversas relações de reciprocidade com a língua nacional. A própria questão da língua nacional na linguagem individual é, em seus fundamentos, o problema do enunciado...”

moldados em gêneros do discurso, que são marcados por um estilo, seja ele pessoal ou não. Neste ponto da sua argumentação, Bakhtin fala da questão funcional da comunicação ou dos estilos de linguagem, afirmando que os estilos dos gêneros (tais como função científica, técnica, cotidiana) são o resultado da necessidade de comunicação de determinada esfera da atividade humana, ou que são criados em face de determinadas necessidades funcionais de dada comunicação; ora, esta necessidade funcional de comunicar algo acaba definindo também um determinado estilo a este determinado gênero.<sup>227</sup> Para cada tipo de comunicação ou para cada ambiente em que se dá a comunicação há um tipo de enunciado ao qual também corresponde um determinado gênero, que é integrado por um estilo, ou seja, o estilo marca o gênero, e o gênero é marcado pelo ambiente da comunicação.<sup>228</sup> Para ele, os gêneros e os estilos estão ligados e, no estudo sobre estilo, uma separação destes elementos torna-se nociva para a compreensão de ambas as questões – do gênero e do estilo.<sup>229</sup> Ele ainda pensa que a passagem de um estilo para outro estilo, seja em qualquer nível do enunciado,<sup>230</sup> também modifica o próprio gênero: “A passagem do estilo de um gênero para outro não só modifica o caráter do estilo nas condições do gênero que não lhe é próprio como destrói ou renova tal gênero. Deste modo, tanto os estilos individuais quanto os da língua satisfazem os gêneros do discurso”.<sup>231</sup>

Os gêneros de discurso, para Bakhtin, transmitem em uma determinada cultura os valores desta mesma cultura. O conhecimento, as tradições, a história, enfim a cultura de um grupo humano é transmitida através da linguagem, e esta está irremediavelmente circunscrita a determinados gêneros de discurso, e também uma determinada cultura tem uma grande variedade de gêneros de discurso para dar conta das suas necessidades. Por outras palavras, os gêneros carregam a cultura e a cultura gera gêneros que a carreguem. Os gêneros fazem parte

---

<sup>227</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265-266 / p. 17-18: “No fundo, os estilos de linguagem ou funcionais não são outra coisa senão estilos de gênero de determinadas esferas da atividade humana e da comunicação. Em cada campo existem e são empregados gêneros que correspondem às condições específicas de dado campo; e a esses gêneros que correspondem determinados estilos. Uma determinada função (científica, técnica, publicística, oficial, cotidiana) e determinadas condições de comunicação discursiva, específicas de cada campo, geram determinados gêneros, isto é, determinados tipos de enunciados estilísticos, temáticos e composicionais relativamente estáveis.”

<sup>228</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 265-266 / p. 17-18: “O estilo é indissociável de determinadas unidades temáticas e – o que é de especial importância – de determinadas unidades composicionais de determinados tipos de construção do conjunto, de tipos do seu acabamento, de tipos da relação do falante com outros participantes da comunicação discursiva – com os ouvintes, os leitores, os parceiros, o discurso do outro, etc. O estilo integra a unidade de gênero do enunciado como seu elemento.”

<sup>229</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 267-268 / p. 19-20.

<sup>230</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 268 / p. 20-21.

<sup>231</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 268 / p. 21.



da cultura, e transmitem também a memória da cultura, que é o que Bakhtin, chama de “consciência prosaica”, como mostram Morson e Emerson.<sup>232</sup>

Os gêneros de discurso aumentam e se tornam mais complexos à medida que as atividades e experiências de uma sociedade crescem e se complexificam também; quanto mais for crescendo em atividade e complexidade uma sociedade, tanto quanto crescerão também os gêneros de discurso, para dar conta das necessidades enunciativas desta sociedade. Morson e Emerson escrevem:

Os gêneros de discurso “diferenciam-se e crescem à medida que a esfera particular [da atividade social] se desenvolve e se torna mais complexa” (SG, p. 60). À medida que os indivíduos e as culturas adquirem um conjunto maior de atividades ou um âmbito mais amplo de experiência, seu repertório de gêneros aumenta. Tomados como um todo, portanto, os gêneros de discurso de uma cultura tendem para a heterogeneidade e formam tudo, menos um sistema.<sup>233</sup>

Bakhtin liga ainda a história social à história linguística; a língua nacional e a história nacional estão entrelaçadas e ambas cooperam para a criação, manutenção ou extinção dos gêneros de discurso. Ele diz que os enunciados e os gêneros de discurso são como que correias entre a história social e a história linguística de uma sociedade.<sup>234</sup>

## 2.2. A questão do enunciado

Para Bakhtin, o enunciado é o centro da unidade de comunicação discursiva. Esta unidade pode conter apenas uma palavra como também várias orações. *Três peculiaridades* marcam o enunciado: *primeira*, o importante é que o pensamento expresso por um enunciado esteja completo aguardando uma resposta, para o que, anteriormente, ele também já é uma resposta, ou seja, todo enunciado tem limites específicos marcado pela alternância dos

<sup>232</sup> Eles escreve sobre esse assunto: “Uma vez que cada cultura envolve um vasto âmbito de atividades praticadas por muitos grupos sociais diferentes numa variedade de circunstâncias, cada cultura possui um vasto número de gêneros de discurso. Como os ‘eventos congelados’ e a atividade ‘cristalizada’ da cultura, esses gêneros constituem uma parte importante da sua memória e transmitem grande parte da sua sabedoria. Trata-se de uma sabedoria prosaica, não-formalizada e altamente concreta da vida diária, cuja avaliação é fundamental para o que Bakhtin chama de consciência prosaica, ‘inteligência prosaica’. ‘sabedoria prosaica’ e ‘visão prosaica’ (DiN, p. 404)”. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 308-309.

<sup>233</sup> MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 309.

<sup>234</sup> Bakhtin escreve: “Para entender a complexa dinâmica histórica desses sistemas, para passar da descrição simples (e superficial na maioria dos casos) dos estilos que estão presentes e se alternam para a explicação histórica dessas mudanças faz-se necessária uma elaboração especial da história dos gêneros discursivos (tanto primários quanto secundários), que refletem de modo mais imediato, preciso e flexível todas as mudanças que transcorrem na vida social. Os enunciados e seus tipos, isto é, os gêneros discursivos, são correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem. Nenhum fenômeno novo (fonético, léxico, gramatical) pode integrar o sistema da língua sem ter percorrido um complexo e longo caminho de experimentação e elaboração de gêneros e estilos”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 267-268 / p. 20. Cf. também MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 309.

falantes, sendo que eles exigem uma resposta como anteriormente eles já foram uma resposta; *segunda*: o enunciado tem uma conclusibilidade específica e, *terceira*: a relação do enunciado com o próprio falante.

### 2.2.1. Primeira peculiaridade do enunciado: ser resposta e exigir resposta cujos limites de início e fim são claros

A *primeira peculiaridade* sinaliza para a alternância dos falantes do diálogo, marcada pelos limites do enunciado.<sup>235</sup>

O enunciado diz respeito ao fato de que a linguagem tem antes de mais nada uma função comunicativa; quer dizer, a língua serve para os indivíduos falantes se comunicarem, comunicação que se dá não de si para si, de si para o outro. O enunciado é uma unidade de comunicação entre falantes e expressa uma relação necessária da comunicação dentro de um determinado grupo social.<sup>236</sup> Esta comunicação nunca é meramente a compreensão de um enunciado, mas uma resposta ativa a ele. Ao falar do esquema linguístico proposto por Saussure,<sup>237</sup> Bakhtin contrapõe o que para ele é fundamental, que é a resposta prenehe que todo enunciado carrega em si mesmo:

<sup>235</sup> Bakhtin escreve: “Desse modo, a alternância dos sujeitos do discurso, que emoldura o enunciado e cria para ele a massa firme, rigorosamente delimitada dos outros enunciados a ele vinculados, é a *primeira peculiaridade constitutiva do enunciado como unidade da comunicação discursiva*, que o distingue da unidade da língua”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 279-280 / p. 35. O itálico é nosso.

<sup>236</sup> Bakhtin critica a visão linguística dominante em seu tempo de que a língua e a fala não estavam necessariamente vinculadas à comunicação entre pessoas, mas enfatizava-se a função de formação do pensamento (Humboldt) ou sua função expressiva (Vossler). Estes dois grandes expoentes bem como seus discípulos são criticados por ele. Bakhtin resume assim suas críticas à posição daqueles autores: “A essência da linguagem nessa ou naquela forma, por esse ou aquele caminho se reduz a criação espiritual do indivíduo. Propunham-se e ainda se propõem variações um tanto diferentes das funções da linguagem, mas permanece característico, senão o pleno desconhecimento, ao menos a subestimação da função comunicativa da linguagem; a linguagem é considerada do ponto de vista do falante, como que de *um* falante sem a relação *necessária* com *outros* participantes da comunicação discursiva. Se era levado em conta o papel do outro, era apenas como papel de ouvinte que apenas compreende passivamente o falante. O enunciado satisfaz ao seu objeto (isto é, ao conteúdo do pensamento enunciado) e ao próprio enunciador. Em essência, a língua necessita apenas do falante – de um falante – e do objeto da sua fala, se neste caso a língua pode servir ainda como meio de comunicação, pois essa e a sua função secundária, que não afeta a sua essência.” BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 270 / p. 23-24.

<sup>237</sup> Bakhtin sugere que o esquema de Saussure, à luz da comunicação real, é uma ficção do esquema da comunicação: “Ate hoje ainda existem na linguística *ficções* como o ‘ouvinte’ e o ‘entendedor’ (parceiros do ‘falante’, do ‘fluxo único da fala’, etc.). Tais ficções dão uma noção absolutamente deturpada do processo complexo e amplamente ativo da comunicação discursiva. Nos cursos de linguística geral (inclusive em alguns tão sérios quanto o de Saussure, aparecem com frequência representações evidentemente esquemáticas dos dois parceiros da comunicação discursiva – o falante e o ouvinte (o receptor do discurso); sugere-se um esquema de processos ativos de discurso no falante e de respectivos processos passivos de recepção e compreensão do discurso no ouvinte. Não se pode dizer que esses esquemas sejam falsos e que não correspondam a determinados momentos da realidade; contudo, quando passam ao objetivo real da comunicação discursiva eles se transformam em ficção científica.” BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 271 / p. 24.

Neste caso, o ouvinte, ao perceber e compreender o significado (linguístico) do discurso, ocupa simultaneamente em relação a ele uma ativa posição responsiva: concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc.; essa posição responsiva do ouvinte se forma ao longo de todo o processo de audição e compreensão desde o seu início, às vezes literalmente a partir da primeira palavra do falante. Toda compreensão da fala viva, do enunciado vivo e de natureza ativamente responsiva (embora o grau desse ativismo seja bastante diverso); toda compreensão é prenhe de resposta, e nessa ou naquela forma a gera obrigatoriamente: o ouvinte se torna falante. A compreensão passiva do significado do discurso ouvido e apenas um momento abstrato da compreensão ativamente responsiva real e plena, que se atualiza na subsequente resposta...<sup>238</sup>

Para Bakhtin, portanto, toda a compreensão é responsiva e ativa, ou seja, nunca o ouvinte escuta passivamente um enunciado; nunca o enunciado é uma parte neutra da comunicação; pelo contrário, o enunciado reclama uma resposta cujas formas são infinitas e cujas intensidades têm variáveis incontáveis, mas sempre o enunciado está à espera da sua resposta, é nisto que constitui a compreensão na comunicação:

Portanto, toda compreensão plena real é ativamente responsiva e não é senão uma fase inicial preparatória da resposta (seja qual for a forma em que ela se dê). O próprio falante está determinado precisamente a essa compreensão ativamente responsiva: ele não espera uma compreensão passiva, por assim dizer, que apenas dobre o seu pensamento em voz alheia, mas uma resposta, uma concordância, uma participação, uma objeção, uma execução, etc.<sup>239</sup>

Se é verdade que todo falante espera uma resposta ativa, e que todo ouvinte se torna um falante, ou pelo menos está em potência para tornar-se, por que o próprio falante não é um respondente em grau maior ou menor? De fato, ele afirma justamente isto, que todo falante é de alguma forma um respondente, ou seja, está respondendo a algum enunciado anterior a ele, pois nunca se fala a partir do nada, do *ex nihilo*. Sempre o falante estará respondendo a algum enunciado anterior a ele:

Ademais, todo falante é por si mesmo um respondente em maior ou menor grau: porque ele não é o primeiro falante, o primeiro a ter violado o eterno silêncio do universo, e pressupõe não só a existência do sistema da língua que usa mas também de alguns enunciados antecedentes – dos seus e alheios – com os quais o seu enunciado entra nessas ou naquelas relações (...). Cada enunciado é um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados.<sup>240</sup>

Para Bakhtin, o enunciado ocupa o centro da unidade de comunicação.<sup>241</sup> O “enunciado” é a “*real unidade da comunicação discursiva*”.<sup>242</sup> A marca mais determinante do enunciado são seus limites, ou seja, um enunciado tem limites precisos, que o fazem a parte

<sup>238</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 271 / p. 24-25.

<sup>239</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 272 / p. 25-26.

<sup>240</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 272 / p. 26.

<sup>241</sup> Ele discorda dos seus antecessores quando falam da unidade de comunicação, denominando a oração como tal unidade, BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 272 / p. 26.

<sup>242</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 273-275 / p. 26-28.

mais importante da cadeia comunicativa, e o que exigem do ouvinte uma resposta. Para ele, as réplicas são enunciados plenos, ou seja, eles têm limites precisos que permitem perceber tanto o seu início quanto também seu fim. Ele afirma:

O discurso sempre está fundido em forma de enunciado pertencente a um determinado sujeito do discurso, e fora dessa forma não pode existir. Por mais diferentes que sejam as enunciações pelo seu volume, pelo conteúdo, pela construção composicional, elas possuem como unidades da comunicação discursiva peculiaridades estruturais comuns, e antes de tudo *limites* absolutamente precisos.<sup>243</sup>

Para Bakhtin, o limite de um enunciado é a passagem de um falante para outro. Ou seja, a alternância dos falantes do discurso marca os limites do enunciado:

Os limites de cada enunciado concreto como unidade da comunicação discursiva são definidos pela *alternância dos sujeitos do discurso*, ou seja, pela alternância dos falantes. (...) O falante termina o seu enunciado para passar a palavra ao outro ou dar lugar à sua compreensão ativamente responsiva. O enunciado não é uma unidade convencional, mas uma unidade real, precisamente delimitada da alternância dos sujeitos do discurso, a qual termina com a transmissão da palavra ao outro, por mais silencioso que seja o “dixi” percebido pelos ouvintes [como sinal] de que o falante terminou.<sup>244</sup>

Bakhtin afirma que “essa alternância dos sujeitos do discurso (...) tem uma natureza diferente e assume várias formas”,<sup>245</sup> as quais dependem das condições e circunstâncias do discurso, que são por natureza infinitas, ou seja, não é possível limitar os ambientes em que possa surgir a comunicação. Esta alternância é percebida mais claramente no diálogo real, na mudança dos falantes, quando há a troca dos turnos da fala. Nesta alternância dos falantes, o diálogo assume a forma de réplicas, pois cada enunciado está respondendo ao enunciado anterior: cada enunciado, ao mesmo tempo em que é réplica do enunciado anterior, gerará uma nova réplica. Para Bakhtin, é no diálogo entre falantes que se encontra “a forma clássica da comunicação discursiva”;<sup>246</sup> e, é no diálogo, ou melhor, nas muitas réplicas, que se pode

<sup>243</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 274-275 / p. 28-29. Bakhtin fala de diferentes formas destes limites absolutos do enunciado: “Essa alternância dos sujeitos do discurso, que cria limites precisos do enunciado nos diversos campos da atividade humana e da vida, dependendo das diversas funções da linguagem e das diferentes condições e situações de comunicação, e de natureza diferente e assume formas variadas”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 275 / p. 29.

<sup>244</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 275 / p. 29.

<sup>245</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 275 / p. 29.

<sup>246</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 275 / p. 29: “Observamos essa alternância dos sujeitos do discurso de modo mais simples e evidente no diálogo real, em que se alternam as enunciações dos interlocutores (parceiros do diálogo), aqui denominadas réplicas. Por sua precisão e simplicidade, o diálogo é a forma clássica de comunicação discursiva.” Bakhtin reconhece que esse modelo expresso pelo diálogo, que é um discurso primário, sofre grande variação quando se passa do discurso primário para o secundário: “Nos gêneros secundários do discurso, particularmente nos retóricos, encontramos fenômenos que parecem contrariar essa nossa tese. Muito amiúde o falante (ou quem escreve) coloca questões no âmbito do seu enunciado, responde a elas mesmas, faz objeções a si mesmo e refuta suas próprias objeções, etc. Mas esses fenômenos não passam de representação convencional da comunicação discursiva nos gêneros primários do discurso. Essa representação caracteriza os gêneros retóricos (*lato sensu*, incluindo algumas modalidades de

perceber a unidade comunicativa, o enunciado. Quando um falante termina sua fala e outro assume o turno, por mais fragmentária que seja a réplica, ela contém todos os elementos de limites que permitem ao outro falante, antes ouvinte, exprimir sua resposta, ou seja, toda réplica pede uma resposta sendo ela mesma anteriormente, antes de exigir uma resposta, já foi resposta a outra réplica.<sup>247</sup> Para ele, isto evidencia falantes distintos, o que implica em que a réplica exige um outro falante, um outro distinto do primeiro falante, ou, pelas próprias palavras de Bakhtin: “Essas relações só são possíveis entre enunciações de diferentes sujeitos do discurso, pressupõem *outros* (em relação ao falante) membros da comunicação discursiva”.<sup>248</sup> Estes diferentes falantes, sujeitos do discurso, que ora são falantes e ora ouvintes, estes que produzem os enunciados que exigem uma resposta, cujos limites de início e fim são claramente marcados por mais fragmentário que seja tal enunciado, esses falantes alternam-se no discurso: Isto quer dizer que um enunciado pedirá uma resposta, esta resposta, que se torna um novo enunciado (mas anteriormente sua essência era ser uma resposta) pedirá outra vez outra resposta, é a isto que ele determina uma réplica, e toda réplica está determinada por limites precisos que permitem a nova réplica; é isto, enfim o que Bakhtin afirma que “Ao mesmo tempo, as réplicas são interligadas”.<sup>249</sup>

O enunciado, que no diálogo expressa-se através da réplica, cujos limites estão marcados e são determinados pela alternância dos falantes, também pode ser percebido em relação a campos secundários da comunicação:

Voltemos ao diálogo real. Como já dissemos, trata-se da forma mais simples e clássica de comunicação discursiva. A alternância dos sujeitos do discurso (falantes), que determina os limites dos enunciados, está aqui representada com excepcional evidencia. Contudo, em outros campos da comunicação discursiva, inclusive nos campos da comunicação cultural (científica e artística) de organização complexa, a natureza dos limites do enunciado é a mesma.<sup>250</sup>

A alternância dos sujeitos falantes determina os limites do enunciado, que pode ser desde uma única palavra com forma de enunciado, passando pelas réplicas de um diálogo até ser uma obra complexa, como tratados científicos ou romances, por exemplo. A tomada da

---

popularizações científicas), contudo todos os outros gêneros secundários (artísticos e científicos) se valem de diferentes formas de introdução, na construção do enunciado, dos gêneros de discurso primários e relações entre eles (note-se que aqui eles sofrem transformações de diferentes graus, uma vez que não há uma alternância real de sujeitos do discurso). É essa a natureza dos gêneros secundários”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 276 / p. 30-31.

<sup>247</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 275 / p. 29-30: “Cada réplica, por mais breve e fragmentária que seja, possui uma conclusibilidade específica ao exprimir certa posição do falante que suscita resposta, em relação à qual se pode assumir uma posição responsiva.”

<sup>248</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 276 / p. 30.

<sup>249</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 275 / p. 30.

<sup>250</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 279 / p. 34.

palavra por parte do outro marca os limites a partir dos quais o enunciado pode ser definido. O acabamento de um determinado enunciado – ainda que às vezes não se perceba com clareza o seu acabamento ou “inacabamento”<sup>251</sup> – é o que torna possível a resposta do outro.<sup>252</sup> Inacabamento diz respeito ao enunciado cujos limites são nebuloso demais para se determinar o seu início e fim, mas mesmo assim há uma certa sensação de término.

Em especial, Bakhtin advoga que “as obras” têm limites específicos e está também em diálogo com outras obras, que a antecederam e que a sucederão:

A obra, como a réplica do diálogo, está disposta para a resposta do outro (dos outros), para a sua ativa compreensão responsiva, que pode assumir diferentes formas: influência educativa sobre os leitores, sobre suas convicções, respostas críticas, influência sobre seguidores e continuadores; ela determina as posições responsivas dos outros nas complexas condições de comunicação discursiva de um dado campo da cultura. A obra é um elo na cadeia da comunicação discursiva; como a réplica do diálogo, está vinculada a outras obras – enunciados: com aquelas as quais ela responde, e com aquelas que lhe respondem; ao mesmo tempo, à semelhança da réplica do diálogo, ela está separada daquelas pelos limites absolutos da alternância dos sujeitos do discurso.<sup>253</sup>

Este aspecto tem especial relevância para este trabalho, uma vez que aqui analisam-se relatos de extermínio extraídos de diversas obras com gêneros literários bem distintos entre si; e assumindo-se a correção do pensamento bakhtiniano sobre o diálogo entre obras, mesmo que estes textos não estejam diretamente dialogando entre si, de alguma forma o contexto de extermínio impostos pelos mais fortes aos mais fracos é uma forma de diálogo das culturas, e este diálogo ficou marcado nas obras destas diversas culturas que tiveram comportamento semelhante.

A autoria de uma determinada obra pode ter diferentes aspectos: pode conter apenas um autor ou vários autores, ser escrita em um determinado tempo ou ao longo de anos, décadas e até séculos, pode conter material mítico e ou histórico, ter caráter mais religioso, histórico, filosófico ou educativo; mas seja como for, ela oferece a voz do falante à qual se pode reagir, responder, tomar uma posição dialógica.<sup>254</sup>

<sup>251</sup> Cf. a discussão de Amorim sobre “inacabamento”: AMORIM, M., *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*, p. 110.

<sup>252</sup> Cf. AMORIM, M., *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*, p. 110.

<sup>253</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 279 / p. 34-35. Sobre o livro Volóchinov tem uma consideração importante em VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 219.

<sup>254</sup> Amorim escreve: “A paternidade real dos enunciados pode ter formas diferentes: uma obra pode ser o produto de um trabalho coletivo ou o esforço de muitas gerações. De qualquer maneira, ouvimos nela uma única vontade, aquela do sujeito falante – uma única posição determinada à qual podemos reagir dialogicamente”. AMORIM, M., *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*, p. 109.

## 2.2.2. Segunda peculiaridade do enunciado: a sua conclusibilidade

A *segunda peculiaridade* de um enunciado tem a ver com a sua conclusibilidade,<sup>255</sup> ou seja, o enunciado é conclusivo de alguma forma, por mais fragmentário ou simples que venha a ser. Isto quer dizer que o falante ao terminar seu turno, seja nas formas primitivas ou secundárias do diálogo, expressou seu pensamento de forma completa:

A conclusibilidade do enunciado é uma espécie de aspecto interno da alternância dos sujeitos do discurso; essa alternância pode ocorrer precisamente porque o falante disse (ou escreveu) *tudo* o que quis dizer em dado *momento* ou sob dadas condições. Quando ouvimos ou vemos, percebemos nitidamente o fim do enunciado, como se ouvíssemos o “dixi” conclusivo do falante. Essa conclusibilidade é específica e determinada por categorias específicas.<sup>256</sup>

Segundo Bakhtin, “O primeiro e mais importante critério de conclusibilidade do enunciado é a possibilidade de *responder a ele*, em termos mais precisos e amplos, de ocupar em relação a ele uma posição responsiva (por exemplo, cumprir uma ordem). (...) Alguma conclusibilidade é necessária para que se possa responder ao enunciado”.<sup>257</sup>

A conclusibilidade tem *três elementos*: o *primeiro*: a exauribilidade semântico-objetival; o *segundo*: o projeto de discurso ou vontade de discurso do falante; e, o *terceiro*: as formas típicas da composição e do acabamento do gênero.<sup>258</sup>

O “*primeiro elemento* – a exauribilidade semântico-objetival do enunciado –” diz Bakhtin, “difere profundamente nos diversos campos da comunicação discursiva”,<sup>259</sup> pois há ambientes em que é possível praticamente chegar à exauribilidade plena de um determinado enunciado, como por exemplo, nas ordens militares, em que o processo criativo é quase nulo e há uma expectativa de resposta mais ou menos padronizada (para algumas ordens, é claro); em outros ambientes tal exauribilidade fica muito dispersa, como por exemplo, nos campos das pesquisas científicas, em que a possibilidade de exaurir determinado conteúdo é praticamente

<sup>255</sup> Bakhtin escreve: “Essa segunda peculiaridade é a *conclusibilidade* específica do enunciado”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 280 / p. 35.

<sup>256</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 280 / p. 35.

<sup>257</sup> Bakhtin escreve: “O primeiro e mais importante critério de conclusibilidade do enunciado é a possibilidade de *responder a ele*, em termos mais precisos e amplos, de ocupar em relação a ele uma posição responsiva (por exemplo, cumprir uma ordem).” BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 280 / p. 35. Mais a FRENTE Bakhtin reforça: “Alguma conclusibilidade é necessária para que se possa responder ao enunciado”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 280 / p. 35.

<sup>258</sup> Bakhtin afirma: “Essa plenitude acabada do enunciado, que assegura a possibilidade de resposta (ou de compreensão responsiva), é determinada por três elementos (ou fatores) intimamente ligados no todo orgânico do enunciado: 1) exauribilidade do objeto e do sentido; 2) projeto de discurso ou vontade de discurso do falante; 3) formas típicas composicionais e do acabamento do gênero”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 280-281 / p. 36.

<sup>259</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 281 / p. 36. O itálico é nosso.

nula.<sup>260</sup> As peculiaridades estilístico-composicionais do enunciado são determinadas justamente pelas tarefas do sujeito frente o objeto e o sentido que o sujeito quer alcançar.<sup>261</sup>

O *segundo elemento* diz respeito à vontade de produzir sentido pelo falante, e isto determina todas as suas escolhas na construção do enunciado.<sup>262</sup> Esta vontade de produzir sentido fica clara na vontade de expressar-se, pois a expressão é uma vontade de comunicar sentido, de alguma forma. Segundo Morson e Emerson, os gêneros propiciam ao falante a possibilidade de uma comunicação futura, que não é mera repetição das comunicações ou padrões anteriores; pelo contrário, partindo dos gêneros conhecidos uma transformação é efetuada, não na essência do gênero, mas na sua forma superficial, para criar algo novo; ou seja, existe uma forma essencial do enunciado e uma superficial: o falante transforma a superficial mantendo a essencial. Eles explicam assim:

Os gêneros propiciam um campo específico para a atividade futura, e essa atividade nunca é apenas a “aplicação”, a “instantização” ou a repetição de um padrão. Os gêneros possuem recursos generalizáveis de eventos particulares; mas ações ou enunciados específicos devem usar esses recursos para concretizar novos propósitos em cada ambiente irrepitível. Cada enunciado, cada uso de um gênero, requer trabalho real; começando com o dado, algo diferente deve ser criado.

Como essa paráfrase indica, os gêneros, para Bakhtin, não são um fenômeno estritamente literário. Sem dúvida, os gêneros literários são eles próprios apenas um tipo específico de “gêneros do discurso”; Volochínov foi ainda mais longe e afirmou que os gêneros do discurso são eles próprios parte de outro complexo a que ele chamou de “gêneros de vida” (...).<sup>263</sup>

O *terceiro elemento* diz respeito às formas estáveis dos gêneros de discurso. O falante ao desejar exprimir sentido apela a um determinado gênero do discurso que lhe parece favorável à sua intenção comunicativa.<sup>264</sup> Tudo que falamos está circunscrito por um

<sup>260</sup> Cf. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 281 / p. 36-37.

<sup>261</sup> Bakhtin escreve: “Todo enunciado é um elo na cadeia da comunicação discursiva. É a posição ativa do falante nesse ou naquele campo do objeto e do sentido. Por isso cada enunciado se caracteriza, antes de tudo, por um determinado conteúdo semântico-objetal. A escolha dos meios linguísticos e dos gêneros de discurso é determinada, antes de tudo, pelas tarefas (pela ideia) do sujeito do discurso (ou autor) centradas no objeto e no sentido. É o primeiro momento do enunciado que determina as suas peculiaridades estilístico-composicionais”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 289 / p. 46-47.

<sup>262</sup> Bakhtin escreve: “Em cada enunciado – da réplica monovocal do cotidiano às grandes e complexas obras de ciência ou de literatura – abrangemos, interpretamos, sentimos a *intenção discursiva* ou a *vontade de produzir sentido* por parte do falante, que determina o todo do enunciado, o seu volume e as suas fronteiras. Imaginamos o que o falante *quer* dizer, e com essa ideia verbalizada, essa vontade verbalizada (como a entendemos) e que medimos a conclusibilidade do enunciado. Essa ideia determina tanto a própria escolha do objeto (em certas condições de comunicação discursiva, na relação necessária com os enunciados antecedentes) quanto os seus limites e a sua exauribilidade semântico-objetal. Ele determina, evidentemente, também a escolha da forma do gênero na qual será construído o enunciado”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 281 / p. 37.

<sup>263</sup> MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 307.

<sup>264</sup> Bakhtin escreve: “Passemos ao elemento terceiro e mais importante para nós – as formas estáveis *de gênero* do enunciado. A vontade discursiva do falante se realiza antes de tudo na *escolha de um certo gênero de discurso*. Essa escolha é determinada pela especificidade de um dado campo da comunicação discursiva, por considerações semântico-objetais (temáticas), pela situação concreta da comunicação discursiva, pela composição pessoal dos seus participantes, etc. A intenção discursiva do falante, com toda a sua individualidade e subjetividade, e em seguida aplicada e adaptada ao gênero escolhido, constitui-se e



determinado gênero de discurso, ou por outras palavras “Falamos apenas”, diz Bakhtin, “através de determinados gêneros do discurso, isto é, todos os nossos enunciados possuem *formas* relativamente estáveis e típicas de *construção do conjunto*. Dispomos de um rico repertório de gêneros de discurso orais (e escritos)”,<sup>265</sup> e mais ainda, são eles que organizam o nosso discurso.<sup>266</sup> Morson e Emerson enumeram uma série de processos que ocorrem na formulação de um novo enunciado pelo falante (ou escritor) como parte do processo criativo de um enunciado, diga-se irrepitível, em particular; ou seja, os enunciados embora inéditos, seguem modelos mais ou menos estáveis conhecidos dos falantes;<sup>267</sup> ou por outras palavras, a ineditividade de um determinado enunciado esconde um modelo mais ou menos estável na sua base de formação.<sup>268</sup>

Do ponto de vista prático, o falante usa de determinado gênero do discurso com habilidade, apesar de que é possível não conhecê-lo do ponto de vista teórico, ou seja, o falante nem sempre tem consciência de que o que ele está falando tem um gênero de discurso específico.<sup>269</sup> Morson e Emerson completam essa explicação de Bakhtin: “O fato é que, sempre que falamos, fazemo-lo necessariamente num ou noutro gênero do discurso. Usamos os gêneros do discurso habilmente na prática, ainda que eles hajam permanecido largamente não descritos pelos estudiosos”.<sup>270</sup>

---

desenvolve-se em uma determinada forma de gênero. Tais gêneros existem antes de tudo em todos os gêneros mais multiformes da comunicação oral cotidiana, inclusive do gênero mais familiar e do mais íntimo”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 282 / p. 38.

<sup>265</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 282 / p. 38.

<sup>266</sup> Bakhtin escreve: “Os gêneros do discurso organizam o nosso discurso quase da mesma forma que o organizam as formas gramaticais (sintáticas). Nós aprendemos a moldar o nosso discurso em formas de gênero e, quando ouvimos o discurso alheio, já adivinhamos o seu gênero pelas primeiras palavras, adivinhamos um determinado volume (isto é, uma extensão aproximada do conjunto do discurso), uma determinada construção composicional, prevemos o fim, isto é, desde o início temos a sensação do conjunto do discurso que em seguida apenas se diferencia no processo da fala”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 283 / p. 39.

<sup>267</sup> Pois seria impossível criar novos modelos o tempo todo, uma vez que isto impediria a comunicação, pois só compreendemos o enunciado também por causa da compreensão do gênero ao qual ele pertence.

<sup>268</sup> Morson e Emerson escrevem: “Se nos lembrarmos de que, para Bakhtin, o discurso sempre assume a forma não de frases repetíveis, mas de enunciados irrepitíveis, podemos ver prontamente que o que se requer, para o discurso, é muito mais do que gramática e sintaxe. Devemos situar o nosso enunciado num dado contexto. Precisamos declarar as relações sociais entre os falantes e suas relações com os estranhos; indicar um conjunto de valores; oferecer um conjunto de percepções e maneiras de perceber; esboçar um campo de ações possíveis, prováveis ou desejáveis; transmitir uma percepção vaga ou específica de tempo e de espaço; sugerir um tom apropriado; incluir ou excluir vários estilos de heteroglossia; e negociar um conjunto de propósitos. Visto ser impossível fazer todo esse trabalho antes de cada enunciado – e, em todo caso, mesmo esse trabalho preliminar exigiria o seu próprio conjunto de premissas iniciais –, *contamos com os gêneros de discurso, com os ‘tipos relativamente estáveis’ de enunciado* (SG, p. 60), *como ponto de partida para trocas particulares.*” MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 308. O grifo é nosso. Ou seja, partindo de gêneros relativamente estáveis cria-se sempre um novo enunciado.

<sup>269</sup> Bakhtin escreve: “*Em termos práticos*, nós os empregamos de forma segura e habilidosa, mas *em termos teóricos* podemos desconhecer inteiramente a sua existência”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 282 / p. 38.

<sup>270</sup> MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 308.

Tais gêneros do discurso, cuja diversidade e variedade são muito grandes,<sup>271</sup> são apreendidos pelos falantes à semelhança da sua apreensão da língua, ou seja, sem a consciência de suas regras teóricas, mas por pura prática e intuição, na internalização da gramática, dos vocábulos, dos gêneros, da língua enfim; aprende-se a língua e no mesmo processo de apreensão da linguagem também apreendem-se os gêneros do discurso.<sup>272</sup> É impossível aprender a língua dissociado da apreensão dos gêneros do discurso, porque a linguagem vem ao falante através de enunciados moldados dentro de determinados gêneros de discurso que lhe são próprios em cada campo da atividade humana. Falar é dominar tanto a linguagem quanto também um gênero de discurso que enquadra o enunciado. Morson e Emerson dizem: “Na verdade, começamos necessariamente a aprender os gêneros de discurso desde a primeira vez que falamos (...)”.<sup>273</sup>

<sup>271</sup> Bakhtin advoga que o falante faz duas escolhas básicas quanto aos gêneros do discurso: a primeira, a escolha de um determinado gênero e a segunda, a entonação dada pelo falante: “As formas do gênero, nas quais moldamos o nosso discurso, diferem substancialmente, é claro, das formas da língua no sentido da sua estabilidade e da sua coerção (normalmente) para o falante. Em linhas gerais, elas são bem mais flexíveis, plásticas e livres que as formas da língua. Também neste sentido a diversidade dos gêneros do discurso é muito grande. Toda uma série de gêneros sumamente difundidos no cotidiano e de tal forma padronizada que a vontade discursiva individual do falante só se manifesta na escolha de um determinado gênero e ademais na sua entonação expressiva. Assim são, por exemplo, os diversos gêneros cotidianos breves de saudações, despedida, felicitações, votos de toda espécie, informação sobre a saúde, as crianças, etc. A diversidade desses gêneros é determinada pelo fato de que eles são diferentes em função da situação, da posição social e das relações pessoais de reciprocidade entre os participantes da comunicação: há formas elevadas, rigorosamente oficiais e respeitadas desses gêneros, paralelamente a formas familiares, e além disso de diversos graus de familiaridade, e formas íntimas (estas são diferentes das familiares)”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 283-284 / p. 39-40. Além das formas mais fixas, Bakhtin defende que há também formas mais livres de gênero do discurso: “Paralelamente a semelhantes gêneros padronizados, existiam e existem, é claro, gêneros mais livres e mais criativos de comunicação discursiva oral: os gêneros das conversas de salão sobre temas do cotidiano, sociais, estéticos e similares, os gêneros das conversas a mesa, das conversas íntimo-amistosas, íntimo-familiares, etc. (por enquanto não existe uma nomenclatura dos gêneros do discurso oral e tampouco está clara o princípio de tal nomenclatura). A maioria desses gêneros se presta a uma reformulação livre e criadora (a semelhança dos gêneros artísticos, e alguns talvez até em maior grau), no entanto o uso criativamente livre não é uma nova criação de gênero – é preciso dominar bem os gêneros para empregá-los livremente”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 284 / p. 40-41.

<sup>272</sup> Bakhtin escreve: “Esses gêneros do discurso nos são dados quase da mesma forma que nos é dada a língua materna, a qual dominamos livremente até começarmos o estudo teórico da gramática. A língua materna – sua composição vocabular e sua estrutura gramatical – não chega ao nosso conhecimento a partir de dicionários e gramáticas, mas de enunciações concretas que nós mesmos ouvimos e nós mesmos reproduzimos na comunicação discursiva viva com as pessoas que nos rodeiam. Nós assimilamos as formas da língua somente nas formas das enunciações e justamente com essas formas. As formas da língua e as formas típicas dos enunciados, isto é, os gêneros do discurso, chegam à nossa experiência e à nossa consciência em conjunto e estreitamente vinculadas. Aprender a falar significa aprender a construir enunciados (porque falamos por enunciados e não por orações isoladas e, evidentemente, não por palavras isoladas)”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 282-283 / p. 38-39. Em outro trecho Bakhtin reforça essa visão: “Desse modo, ao falante não são dadas apenas as formas da língua nacional (a composição vocabular e a estrutura gramatical) obrigatórias para ele, mas também as formas de enunciado para ele obrigatórias, isto é, os gêneros do discurso: estes são tão indispensáveis para a compreensão mútua quanto as formas da língua. Os gêneros do discurso, comparados às formas da língua, são bem mais mutáveis, flexíveis e plásticos; entretanto, para o indivíduo falante eles têm significado normativo, não são criados por ele mas dados a ele”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 285 / p. 41-42.

<sup>273</sup> MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 308. Eles ainda comentam: “Conhecer uma língua é dominar o repertório dos seus gêneros de discurso, o que significa

Tudo que se fala (ou se escreve) está determinado por certo gênero do discurso, mas o falante não o cria *ex nihilo* a cada nova fala, antes, apropria-se de um gênero já conhecido dele, pois a comunicação seria quase impossível caso tais gêneros não existissem e os falantes não os conhecessem e os dominassem.<sup>274</sup> Quanto mais o falante domina os gêneros do discurso, ainda que o faça empiricamente, melhor será o seu discurso e mais efetivamente ele conseguirá impor seu estilo pessoal à comunicação – ao enunciado.<sup>275</sup>

### 2.2.3. Terceira peculiaridade do enunciado: a relação do enunciado com o próprio falante e com outros participantes da comunicação discursiva

A *terceira peculiaridade* diz respeito ao aspecto dialógico do enunciado, que depende de uma situação concreta de um falante frente a outros falantes, ou seja, o enunciado só se torna elemento da comunicação quando entra numa rede de outros enunciados, ao qual ele é resposta e para o que também espera resposta.<sup>276</sup>

“Todo enunciado”, afirma Bakhtin, “é um elo na cadeia da comunicação discursiva. É a posição ativa do falante nesse ou naquele campo do objeto e do sentido”.<sup>277</sup> *Dois elementos* caracterizam a relação do enunciado com o próprio falante e com os demais falantes, logo com os demais enunciados também: o *primeiro* é o seu conteúdo semântico-objetual, qual seja, a escolha que o falante faz dos meios do discurso e dos gêneros do discurso que comportarão sua fala (ou escrita) são determinadas pelas tarefas que o sujeito tem a desempenhar aliadas com os objetivos que ele quer alcançar. Portanto, a tarefa e o objetivo que o falante tem em mira definem o estilo composicional do seu enunciado.<sup>278</sup>

---

compreender mais do que a ‘linguagem’, no sentido estrito. Cada gênero implica um conjunto de valores, um modo de pensar a respeito dos tipos de experiência e uma intuição sobre a conveniência de aplicar os gêneros em qualquer contexto dado. Uma quantidade enorme de conteúdo cognitivo não-formalizado é adquirida sempre que apreendemos um novo tipo de atividade social com seus gêneros concomitantes... (...)”. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 308.

<sup>274</sup> Bakhtin escreve: “Se os gêneros do discurso não existissem e nós não os dominássemos, se tivéssemos de criá-los pela primeira vez no processo do discurso, de construir livremente e pela primeira vez cada enunciado, a comunicação discursiva seria quase impossível”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 282-283 / p. 38-39.

<sup>275</sup> Bakhtin escreve: “Quanto melhor dominamos os gêneros tanto mais livremente os empregamos, tanto mais plena e nitidamente descobrimos neles a nossa individualidade (onde isso é possível e necessário), refletimos de modo mais flexível e sutil a situação singular da comunicação; em suma, realizamos de modo mais acabado o nosso livre projeto de discurso”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 285 / p. 41

<sup>276</sup> Bakhtin escreve: “Isto nos leva a uma nova, a uma terceira peculiaridade do enunciado - a relação do enunciado com o próprio falante (autor do enunciado) e com outros participantes da comunicação discursiva”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 289 / p. 46.

<sup>277</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 289 / p. 46-47.

<sup>278</sup> Bakhtin expressa-se assim: “Por isso cada enunciado se caracteriza, antes de tudo, por um determinado conteúdo semântico-objetual. A escolha dos meios linguísticos e dos gêneros de discurso é determinada, antes de tudo, pelas tarefas (pela ideia) do sujeito do discurso (ou autor) centradas no objeto e no sentido. É o

O *segundo* é o elemento expressivo do enunciado, conforme anuncia Bakhtin: “O segundo elemento do enunciado, que lhe determina a composição e o estilo, é o elemento *expressivo*, isto é, a relação subjetiva emocionalmente valorativa do falante com o conteúdo do objeto e do sentido do seu enunciado”.<sup>279</sup>

Bakhtin resume assim estes dois elementos:

Portanto, o enunciado, seu estilo e sua composição são determinados pelo elemento semântico-objetual e por seu elemento expressivo, isto é, pela relação valorativa do falante com o elemento semântico-objetual do enunciado. A estilística desconhece qualquer terceiro elemento. Ela só considera *os* seguintes fatores que determinam o estilo do enunciado: o sistema da língua, o objeto do discurso e do próprio falante e a sua relação valorativa com esse objeto. A escolha dos meios linguísticos, segundo a concepção linguística corrente, e determinada apenas por considerações semântico-objetuais e expressivas. Com isto se determinam também *os* estilos da língua, tanto os de uma corrente quanto *os* individuais. O falante com sua visão do mundo, *os* seus *juízos* de valor e emoções, por um lado, e o objeto de seu discurso e o sistema da língua (dos recursos linguísticos), por outro – eis tudo o que determina o enunciado, o seu estilo e sua composição. É esta a concepção dominante.<sup>280</sup>

Destes dois elementos constitutivos do enunciado, o expressivo, que é importantíssimo no diálogo real e, ao mesmo tempo, facilmente identificável, e nos escritos contemporâneos é marcado por sinais de pontuação com a finalidade de suprir tal falta de expressão, tem, nos escritos antigos, uma outra conotação: apresenta-se, não na forma verbal do diálogo real, nem na forma de pontuação como nos romances atuais – uma vez que em numerosos escritos antigos não havia pontuação –, mas no diálogo entre os textos: em como cada enunciado responde a outros enunciados anteriores.

### 2.3. As propriedades do enunciado: uma tentativa de sistematização

Os enunciados têm, portanto, segundo Bakhtin, algumas propriedades que merecem ser resumidas, como ele mesmo também faz.<sup>281</sup>

---

primeiro momento do enunciado que determina as suas peculiaridades estilístico-composicionais”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 289 / p. 47.

<sup>279</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 289 / p. 47. Apenas para anotar, Bakhtin pensa que o estilo individual do enunciado é dado pelo seu aspecto expressivo: “O estilo individual do enunciado é determinado sobretudo por seu aspecto expressivo”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 289 / p. 47. E ainda: “Pois bem, o elemento expressivo é uma peculiaridade constitutiva do enunciado. O sistema da língua é dotado das formas necessárias (isto é, dos meios linguísticos) para emitir a expressão, mas a própria língua e as suas unidades significativas – as palavras e orações – carecem de expressão pela própria natureza, são neutras. Por isso servem igualmente bem a quaisquer *juízos* de valor, *os* mais diversos e contraditórios, a quaisquer posições valorativas”. *Os gêneros do discurso*, p. 296 / p. 56.

<sup>280</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 296 / p. 56-57.

<sup>281</sup> Vários dos pensamentos expostos aqui já foram tratados por Bakhtin neste e em outros textos. Bakhtin repete insistentemente seus conceitos. Em uma leitura seguida, tem-se a impressão de que Bakhtin repisa demasiadamente alguns conceitos. A impressão que fica é que ele parou sua argumentação em algum momento e a retomou, novamente, algum tempo depois e, neste caso, retoma a discussão sem notar que já discutiu determinado ponto anteriormente, ou que anteriormente já dissera aquilo. Porém, tratando-se de um escritor do

### 2.3.1. Primeira propriedade: o enunciado como elo e resposta

Os conceitos de “elo” e “resposta” sobrepõem-se e mutuamente se completam. A complexa questão do enunciado resulta do fato de que todo enunciado, tudo que se fala e tudo que se responde, está numa cadeia de outros enunciados, para o qual cada enunciado em particular tem um antecedente e terá um subsequente, ou seja, ele é um elo no processo comunicativo: “Em realidade, a questão é bem mais complexa. Todo enunciado concreto é um elo na cadeia da comunicação discursiva de um determinado campo”.<sup>282</sup> Portanto, um enunciado sempre terá outros que o precederam e outros que o sucederão e, fora desta cadeia, o enunciado não pode existir. Essa característica ressalta a posição intermediária do enunciado: todo enunciado está em relação a outros, é um intermédio da comunicação e, jamais ocupa uma posição absoluta e independente, ou seja, não existe o enunciado isolado e autônomo; para cada enunciado deve-se buscar os seus antecedentes e, no caso de enunciados passados, os seus subsequentes. Mesmo quando um enunciado termina um diálogo ou um texto não se pode considerá-lo autônomo, porque ele foi resposta aos anteriores e outros virão em resposta a ele.<sup>283</sup>

O enunciado serve como um canal para um processo comunicativo, sem o qual não haveria comunicação. Toda uma série de concepções de mundo cerca um determinado enunciado, de modo que mesmo que aparentemente não haja um enunciado que lhe preceda, ainda assim para que ele faça sentido esta concepção de mundo é necessária à sua compreensão e lhe serve como antecedente. Imagine-se uma ordem militar dirigida a uma criança que nada conhece dos regimes militares de autoridade e patente, e que não discerne em absoluto os conteúdos de tais ordens (“–Meia volta, volver”): faltam-lhe os enunciados antecedentes que formam o “elo” entre a ordem e a ação esperada.

Isto significa que o caráter do enunciado é refletir o anterior e ser refletido no posterior: “Os enunciados não são indiferentes entre si nem se bastam cada um a si mesmos; uns conhecem os outros e se refletem mutuamente uns nos outros. Esses reflexos mútuos lhes determinam o caráter”.<sup>284</sup> Este reflexo, segundo Bakhtin, dá-se de diversas formas.

---

calibre de Bakhtin, mais provavelmente isto faça parte da sua forma argumentativa; mas, seja como for, os temas, assuntos e expressões repetem-se ao longo do texto.

<sup>282</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 296 / 57.

<sup>283</sup> Bakhtin escreve: “Não pode haver enunciado isolado. Ele sempre pressupõe enunciados que antecedem e o sucedem. Nenhum enunciado pode ser o primeiro ou o último. Ele é apenas o elo na cadeia e fora dessa cadeia não pode ser estudado. Entre os enunciados existem relações que não podem ser definidas em categorias nem mecânicas nem linguísticas. Eles não têm analogias consigo”. BAKHTIN, M., *Apontamentos de 1970-1971*, p. 371.

<sup>284</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 297 / p. 57.

Não existe, portanto, o enunciado absoluto, no sentido da sua etimologia latina *absolutus, a, um*, sem movimento, aquele que não se move, o enunciado que não teve um precedente: o enunciado *ex nihilo*; ou que não terá uma resposta: não faria sentido um enunciado para o qual não se espera coisa alguma: por que dizer algo que não produzirá nenhum resultado? Poderia conjecturar-se a respeito do enunciado que “nada” o precedesse, que fosse inédito, mas esse também não existe. “Todo enunciado”, diz Bakhtin, “é pleno de ecos e ressonâncias de outros enunciados com os quais está ligado pela identidade da esfera de comunicação discursiva. Cada enunciado deve ser visto antes de tudo como uma *resposta* aos enunciados precedentes de um determinado campo”.<sup>285</sup> Sendo “resposta” ele é obrigatoriamente subsequente, e assim, de alguma forma traz em si mesmo alguma coisa dos enunciados que lhe precederam, porque não é possível que um enunciado responda a apenas um único anterior, porque este anterior já é também resposta a outro mais ulterior e assim a resposta presente responde a mais de um único enunciado.

A posição que um enunciado ocupa em determinado campo da comunicação só pode, conforme pensa Bakhtin, ser definido quando correlacionado com outros enunciados do mesmo campo: “Porque o enunciado ocupa uma posição *definida* em uma dada esfera da comunicação, em uma dada questão, em um dado assunto, etc. É impossível alguém definir sua posição sem correlacioná-la com outras posições”.<sup>286</sup>

Há diferentes formas pelas quais um determinado enunciado é resposta aos anteriores e igualmente a ele podem ser resposta os posteriores, conforme diz Bakhtin: “Por isso, cada enunciado é pleno de variadas atitudes responsivas a outros enunciados de dada esfera da comunicação discursiva”.<sup>287</sup> Tais reações têm diferentes formas: é possível inserir os enunciados anteriores diretamente no enunciado em questão; também é possível inserir fragmentos representativos dos enunciados anteriores diretamente no discurso; há também como recontar os enunciados anteriores com diferentes graus de proximidade com eles; pode-se também referir-se a um enunciado como um dado conhecido dos destinatários do enunciado, como se o enunciado anterior fosse um dado do conhecimento geral. Este último é geralmente o mais comum: refere-se a um determinado assunto cujos enunciados anteriores são de patrimônio comum em determinado campo, sem necessariamente uma citação formal.<sup>288</sup> Bakhtin acha muito importante notar que um determinado enunciado não pode ser

<sup>285</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 297 / p. 57.

<sup>286</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 297 / p. 57.

<sup>287</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 297 / p. 57.

<sup>288</sup> Bakhtin afirma: “Essas reações têm diferentes formas: os enunciados dos outros podem ser introduzidos diretamente no contexto do enunciado; podem ser introduzidas somente palavras isoladas ou orações que, neste

considerado apenas por seus aspectos semântico-objetivais, mas também e talvez principalmente pelos enunciados dos outros sobre o mesmo tema, para o qual o enunciado presente torna-se resposta ao enunciado anterior.<sup>289</sup> Ele comenta mais adiante:

O enunciado é pleno de *tonalidades dialógicas*, e sem levá-las em conta é impossível entender até o fim o estilo de um enunciado. Porque a nossa própria ideia – seja filosófica, científica, artística – nasce e se forma no processo de interação e luta com os pensamentos dos outros, e isso não pode deixar de encontrar o seu reflexo também nas formas de expressão verbalizada do nosso pensamento.<sup>290</sup>

O enunciado, portanto, trará ecos dos enunciados anteriores, ainda que estes ecos não sejam completa ou facilmente perceptíveis.

### 2.3.2. Segunda propriedade: os limites do enunciado

Os limites do enunciado são determinados pela alternância dos sujeitos;<sup>291</sup> isto de forma geral, pois algumas vezes não é possível esta verificação tão estanque, em face dos enunciados dos outros estarem diluídos em um determinado enunciado. Bakhtin fala no enfraquecimento dos limites do enunciado quando em um certo enunciado são inseridos enunciados anteriores, ou mais precisamente, o enunciado do outro. Um falante (ou escritor) insere no seu enunciado um fragmento – que pode ser considerado enunciado – de outro autor – falante ou escritor. Isto se dá por meio das aspas no discurso escrito e por meio da entonação no falado. Seja como for, os limites entre os enunciados são mesclados, ou seja, um

---

caso, figurem como representantes de enunciados plenos, e além disso enunciados plenos e palavras isoladas podem conservar a sua expressão alheia mas não podem ser reacentuados (em termos de ironia, de indignação, reverência, etc.); os enunciados dos outros podem ser recontados com um variado grau de reassimilação; podemos simplesmente nos basear neles como em um interlocutor bem conhecido, podemos pressupô-los em silêncio, a atitude responsiva pode refletir-se somente na expressão do próprio discurso – na seleção de recursos linguísticos e entonações, determinada não pelo objeto do próprio discurso mas pelo enunciado do outro sobre o mesmo objeto”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 297 / p. 57-58.

<sup>289</sup> Veja o que diz Bakhtin: “A expressão do enunciado nunca pode ser entendida e explicada até o fim levando-se em conta apenas o seu conteúdo centrado no objeto e no sentido. A expressão do enunciado, em maior ou menor grau, *responde*, isto é, exprime a relação do falante com os enunciados do outro, e não só a relação com os objetos do seu enunciado”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 297-298 / p. 58. E mais: “Por mais monológico que seja o enunciado (por exemplo, uma obra científica ou filosófica), por mais concentrado que esteja no seu objeto, não pode deixar de ser em certa medida também uma resposta àquilo que já foi dito sobre dado objeto, sobre dada questão, ainda que essa responsividade não tenha adquirido uma nítida expressão externa: ela ira manifestar-se na tonalidade do sentido, na tonalidade da expressão, na tonalidade do estilo, nos matizes mais sutis da composição”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 298 / p. 58-59.

<sup>290</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 298 / p. 59.

<sup>291</sup> Veja Bakhtin: “Os próprios limites do enunciado são determinados pela alternância dos sujeitos do discurso”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 297 / p. 57. E ainda: “Cada enunciado isolado é um elo na cadeia da comunicação discursiva. Ele tem limites precisos, determinados pela alternância dos sujeitos do discurso (dos falantes), mas no âmbito desses limites o enunciado, como a mônada de Leibniz, reflete o processo do discurso, os enunciados do outro, e antes de tudo os elos precedentes da cadeia”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 299 / p. 60.

enunciado está mesclado, imbrincado ou até mesmo amalgamado a outro, enfraquecendo os limites de ambos os enunciados: o anterior para o qual o atual é resposta do anterior.<sup>292</sup>

Para Bakhtin, é possível encontrar em um determinado enunciado uma série de expressões do outro em diferentes graus de alteridade:

Contudo, em qualquer enunciado, quando estudado com mais profundidade em situações concretas de comunicação discursiva, descobrimos toda uma série de palavras do outro semilattes e latentes, de diferentes graus de alteridade. Por isso o enunciado é representado por ecos como que distantes e mal percebidos das alternâncias dos sujeitos do discurso e pelas tonalidades dialógicas, enfraquecidas ao extremo pelos limites dos enunciados, totalmente permeáveis à expressão do autor.<sup>293</sup>

Esses diferentes graus com que um enunciado é encontrado no outro enfraquecem os limites de ambos os enunciados: até que ponto um determinado enunciado responde ao anterior? O contém? O reproduz? Morson e Emerson dizem que “Em certo sentido todo discurso é discurso referido”.<sup>294</sup>

### **2.3.3. Terceira propriedade: o objeto do enunciado jamais é inédito**

Se de um lado o enunciado em si é inédito, único e irrepitível, do outro, o objeto sobre o que se fala/escreve jamais é inédito. Segundo Bakhtin, nenhum objeto envolvido no enunciado é inédito, sempre o conteúdo do um determinado enunciado já está anteriormente referido e todo falante “ecoa ecos” dos enunciados anteriores ou, por outras palavras, nunca um falante é o primeiro a se referir a um determinado assunto, todos os assuntos já estão referidos anteriormente, e o falante retoma estes discursos anteriores na sua enunciação, portanto, não há tema ou assunto inédito, absolutamente original; o que existe são novas abordagens sob novos aspectos de velhos enunciados; não existe, segundo Bakhtin, o “Adão bíblico” que fala sobre um mundo ainda não nomeado:

Qualquer que seja o objeto do discurso do falante, ele não se torna objeto do discurso em um enunciado pela primeira vez, e um determinado falante não é o primeiro a falar sobre ele. O objeto, por assim dizer, já está ressalvado, contestado, elucidado e avaliado de diferentes modos; nele se cruzam, convergem e divergem diferentes pontos de vista, visões de mundo, correntes. O falante não é um Adão bíblico, só relacionado com objetos virgens ainda não nomeados, aos quais dá nome pela primeira vez.<sup>295</sup>

<sup>292</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 298-299 / p. 59.

<sup>293</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 299 / p. 59.

<sup>294</sup> MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 154.

<sup>295</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 299-300 / p. 60-61. Morson e Emerson comentam esse assunto da seguinte forma: “Nenhum falante jamais é o primeiro a falar sobre o tópico do seu discurso. O falante afinal, não é o ‘Adão bíblico’ (SG, p. 93), que nomeia, caracteriza e avalia o mundo pela primeira vez. Cada um de



Bakhtin reafirma que todo enunciado responde a outros “que o antecederam”, ou no mínimo a um tipo de conhecimento que é comum aos falantes, que também se tornou comum por meio de outros enunciados que espelhavam tal concepção do senso comum. O enunciado acabado de ser proferido (ou escrito) inevitavelmente carrega nele uma parte desses anteriores que formaram a opinião do atual falante.<sup>296</sup> O enunciado carrega também não apenas os enunciados antecedentes, mas os enunciados que ainda serão proferidos, os enunciados futuros. Um enunciado, embora Bakhtin não use essa linguagem, está grávido de outros enunciados, é como se estivesse prenhe de um número infinito de enunciados. Bakhtin também não usa essa figura, mas poderia usar-se a imagem da semente: quando se vê uma semente, ainda não vê os seus frutos, mas toda semente está gestante de outros frutos, que carregarão em si novas sementes. O enunciado já é criado esperando resposta, e esta expectativa de resposta faz parte da essência do enunciado, da sua índole mais profunda. Todo enunciado reclama por uma resposta e é criado no aguardamento da resposta. Quando o falante produz o enunciado há intrínseco ao novo enunciado a expectativa da réplica que lhe completará a essência de ser resposta aos enunciados anteriores e gerar resposta nos enunciados posteriores.<sup>297</sup>

Nenhum enunciado é construído *ex nihilo*, porém, sempre a partir de outros enunciados, ou seja, o falante quando cria um enunciado o constrói com os enunciados

---

nós encontra um mundo ‘de-que-já-se-falou’ (*ogovórennyi, uje skázannyi*), já ‘articulado, debatido, elucidado e avaliado de diversas maneiras’ (*idem*)”. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 153.

<sup>296</sup> Bakhtin escreve: “Em realidade – repetimos –, todo enunciado, além do seu objeto, sempre responde (no sentido amplo da palavra) de uma forma ou de outra aos enunciados do outro que o antecederam. O falante não é um Adão, e por isso o próprio objeto do seu discurso se torna inevitavelmente um palco de encontro com opiniões de interlocutores imediatos (na conversa ou na discussão sobre algum acontecimento do dia-a-dia) ou com pontos de vista, visões de mundo, correntes, teorias, etc. (no campo da comunicação cultural). Uma visão de mundo, uma corrente, um ponto de vista, uma opinião sempre tem uma expressão verbalizada. Tudo isso é discurso do outro (em forma pessoal ou impessoal), e este não pode deixar de refletir-se no enunciado. O enunciado está voltado não só para o seu objeto mas também para os discursos do outro sobre ele. No entanto, até a mais leve alusão ao enunciado do outro imprime no discurso uma reviravolta dialógica, que nenhum tema centrado meramente no objeto pode imprimir. A relação com a palavra do outro difere essencialmente da relação com o objeto, mas ela sempre acompanha esse objeto. Reiteremos: o enunciado é um elo na cadeia da comunicação discursiva e não pode ser separado dos elos precedentes que o determinam tanto de fora quanto de dentro, gerando nele atitudes responsivas diretas e ressonâncias dialógicas”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 300 / p. 61-62.

<sup>297</sup> Bakhtin explica assim a questão: “Entretanto, o enunciado não está ligado apenas aos elos precedentes mas também aos subsequentes da comunicação discursiva. Quando o enunciado é criado por um falante, tais elos ainda não existem. Desde o início, porém, o enunciado se constrói levando em conta as atitudes responsivas, em prol das quais ele, em essência, é criado. O papel dos outros, para quem se constrói o enunciado, é excepcionalmente grande, como já sabemos. Já dissemos que esses outros, para os quais o meu pensamento pela primeira vez se torna um pensamento real (e deste modo também para mim mesmo), não são ouvintes passivos mas participantes ativos da comunicação discursiva. Desde o início o falante aguarda a resposta deles, espera uma ativa compreensão responsiva. É como se todo o enunciado se construísse ao encontro dessa resposta”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 301 / p. 62.

anteriores dos quais ele dispõe sobre aquele tema ou assunto.<sup>298</sup> Os novos enunciados são como que modificações dos anteriores com uma carga autoral do falante que agora pronuncia o enunciado. É isso que Bakhtin demonstra:

Contudo, o acima exposto nem de longe esgota a questão. Esta é bem mais complexa. Quando escolhemos as palavras no processo de construção de um enunciado, nem de longe as tomamos sempre do sistema da língua em sua forma neutra, *lexicográfica*. Costumamos tirá-las de *outros enunciados* e antes de tudo de enunciados congêneres com o nosso, isto é, pelo tema, pela composição, pelo estilo; conseqüentemente, selecionamos as palavras segundo a sua especificação de gênero, o gênero do discurso não é uma forma da língua mas uma forma típica do enunciado; como tal forma, o gênero inclui certa expressão típica a ele inerente. No gênero a palavra ganha certa expressão típica.<sup>299</sup>

Assim, o prévio conhecimento do assunto, o que se pode chamar de “enciclopédia do autor”, que comporta toda a sua carga cognitiva e emocional nas mais diversas áreas possíveis da existência humana, a sua capacidade transformacional dos enunciados anteriores, e as possíveis novas contribuições que o falante pretende introduzir no seu enunciado determinam juntos a confecção dos novos enunciados. É claro que nesta construção dos novos enunciados entram uma série de fatores que fazem com que cada autor tenha seu próprio estilo, seu próprio vocabulário, seu próprio enredo e conteúdo, seu próprio campo de atividade, e muitos outros aspectos correlatos, mas tudo isto ainda respeitando o fato de que os enunciados são criados dentro de parâmetros conhecidos, determinados pelo gênero e pelo estilo, como defendido por Bakhtin. A criatividade, que identifica um autor em particular, não fere o princípio de que ele escreve em gêneros já bem estabelecidos, embora ele possa ter um estilo pessoal.

<sup>298</sup> Morson e Emerson também perceberam este aspecto na exposição de Bakhtin: “Todas as vezes que falamos, respondemos a algo já falado antes e tomamos uma posição com respeito a enunciados anteriores sobre o tópico. O modo como percebemos esses enunciados anteriores – como hostis ou simpáticos, peremptórios ou frágeis, social e temporariamente fechados ou distantes – molda o conteúdo ou o estilo do que dizemos. Percebemos esses enunciados alheios no próprio objeto. É como se o objeto fosse revestido por uma espécie de cola que lhe preserva as características anteriores”. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 153.

<sup>299</sup> Bakhtin, *Gêneros do discurso*, p. 292-293 / 52. Morson e Emerson discutem esse ponto: “Ao usar palavras e falar sobre tópicos, encontramos-os ‘já povoados’ (*naseliónnie*), ou mesmo ‘superpovoados’ (*perenaseliónnie*) com os enunciados de outras pessoas a respeito deles. Por isso nosso discurso torna-se extremamente complexo. ‘Nenhuma palavra viva se relaciona com o seu objeto de maneira *singular* [e direta]: entre a palavra e seu objeto, entre a palavra e o sujeito falante, existe um ambiente elástico de outras palavras, de palavras alheias sobre o mesmo objeto, o mesmo tema, e isto constitui um ambiente que não raro é difícil de penetrar’; o ambiente é ‘cheio de tensão’ (DiN, p. 276). Nesse reino ‘agitado’ de palavras e juízos de valor alheios, a palavra do falante ‘funde-se com alguns grupos, afasta-se de outros, cruza ainda com um terceiro grupo; e tudo isso pode moldar decisivamente o discurso, pode deixar um traço em todas as suas camadas semânticas, complicar sua expressão e influenciar todo o seu perfil estilístico’ (*idem*)”. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 153.

### 2.3.4. Quarta propriedade: o enunciado deve ser direcionado a alguém

O enunciado é direcionado a “alguém” sendo que esse “alguém” pode ter uma grande gama de destinatários, ou seja, é impossível descrever todos os destinatários possíveis de todos os enunciados também possíveis. O endereçamento de um enunciado é uma das suas essências, dos seus traços mais essenciais. Bakhtin escreve:

Um traço essencial (constitutivo) do enunciado é a possibilidade do seu *direcionamento* a alguém, de seu *endereçamento*. À diferença das unidades significativas da língua – palavras e orações –, que são impessoais, de ninguém e a ninguém estão endereçadas, o enunciado tem autor (e, respectivamente, expressão, do que já falamos) e destinatário. (...) Cada gênero do discurso em cada campo da comunicação discursiva tem a sua concepção típica de destinatário que o determina como gênero.<sup>300</sup>

Os campos de atividade humana determinam os destinatários de um determinado enunciado. O enunciado é confeccionado pensando-se justamente nos seus destinatários e nas possíveis respostas que eles poderão vir a oferecer.<sup>301</sup> Os diversos gêneros do discurso existem em função dos campos de atividade humana, dos destinatários presentes nestes campos e das respostas enunciativas que cada falante espera ter ao formular os seus enunciados:

Portanto, o direcionamento, o endereçamento do enunciado é sua peculiaridade constitutiva sem a qual não há nem pode haver enunciado. As várias formas típicas de tal direcionamento e as diferentes concepções típicas de destinatários são peculiaridades constitutivas e determinantes dos diferentes gêneros do discurso.<sup>302</sup>

Ainda que o falante (ou escritor) construa seu enunciado pensando no maior grupo possível, numa nação, por exemplo, ainda assim o destinatário está determinado pela consciência de nação que permeia aquele povo, e o autor como parte deste povo.

Bakhtin supõe uma situação na qual o destinatário de um enunciado coincide com aquele a quem o enunciado responde, isto acontece no “diálogo cotidiano, na correspondência”, enfim, em uma série de circunstâncias “em que essa coincidência pessoal é

<sup>300</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 301 / p. 62.

<sup>301</sup> Bakhtin fala: “Todas essas modalidades e concepções do destinatário são determinadas pelo campo da atividade humana da vida a que tal enunciado se refere. A quem se destina o enunciado, como o falante (ou o que escreve) percebe e representa para si os seus destinatários, qual é a força e a influência deles no enunciado – disto dependem tanto a composição quanto, particularmente, o estilo do enunciado. Cada gênero do discurso em cada campo da comunicação discursiva tem a sua concepção típica de destinatário que o determina como gênero”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 301 / p. 63.

<sup>302</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 305 / p. 68.

comum”.<sup>303</sup> Ele fala de duas diferenças que essa coincidência desempenha: a primeira diz respeito ao fato de que “aquele a quem eu respondo já está presente”, mas “a sua resposta ainda está por vir”.<sup>304</sup> Embora o destinatário seja conhecido – pelo menos no intuito do direcionamento do enunciado –, a sua resposta é desconhecida: “Como ele responderá?” “Qual reação terá?” “Como compreenderá?” “Concordará em que grau?” Ou “Discordará em que grau?” “Objetará em que grau?” Essas e muitas outras possibilidades se abrem como resposta a um enunciado e, embora se saiba a quem o enunciado foi dirigido, tudo mais referente à resposta é uma incógnita.

Por isso, Bakhtin fala que este direcionamento a “alguém” ainda pode conter uma preocupação básica com as respostas e reações que o(s) possível(eis) destinatário(s) dará(ão) ao enunciado. Para Bakhtin, quando o falante constrói seu enunciado, ele já o faz prevendo tais respostas e reações e procura, de alguma forma, solucionar possíveis embaraços que seu enunciado criaria. Bakhtin escreve:

Ao construir o meu enunciado, procuro defini-lo de maneira ativa; por outro lado, procuro antecipá-lo, e essa resposta antecipável exerce, por sua vez, uma ativa influência sobre o meu enunciado (dou resposta pronta às objeções que prevejo, apelo para toda sorte de subterfúgios, etc.). Ao falar, sempre levo em conta o fundo aperceptível da percepção do meu discurso pelo destinatário: até que ponto ele está a par da situação, dispõe de conhecimentos especiais de um dado campo cultural da comunicação; levo em conta as suas concepções e convicções, os seus preconceitos (do meu ponto de vista), as suas simpatias e antipatias – tudo isso irá determinar a ativa compreensão responsiva do meu enunciado por ele. Essa consideração irá determinar também a escolha do gênero do enunciado e a escolha dos procedimentos composicionais e, por último, dos meios linguísticos, isto é, o *estilo* do enunciado.<sup>305</sup>

Esta tentativa de antecipar as respostas acontece mesmo quando o destinatário não é conhecido e também quando não é possível controlar ou estimar o público destinatário do enunciado. Isto, diz Bakhtin, é muito comum ao enunciadador a tentativa de antecipar, ao máximo possível, as respostas e reações dos seus interlocutores. Isso ocorre, segundo ele, em

<sup>303</sup> Bakhtin escreve: “O destinatário do enunciado pode, por assim dizer, coincidir *pessoalmente* com aquele (ou aqueles) a quem responde o enunciado. No diálogo cotidiano ou na correspondência, essa coincidência pessoal é comum: aquele a quem eu respondo é o meu destinatário, de quem, por sua vez, aguardo resposta (ou, em todo caso, uma ativa compreensão responsiva)”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 301-302 / 63.

<sup>304</sup> Bakhtin explica assim: “Mas nos casos de tal coincidência pessoal uma pessoa desempenha dois diferentes papéis, e essa diferença de papéis é justamente o que importa. Porque o enunciado daquele a quem eu respondo (com o qual concordo, ao qual faço objeção, o qual executa, levo em conta, etc.) já está presente, a sua resposta (ou compreensão responsiva) ainda está por vir”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 302 / 63.

<sup>305</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 302 / 63-64. Morson e Emerson escrevem: “Vimos que os enunciados são moldados pela antecipação de uma resposta – ‘de-que-ainda-não-se-falou’ (*echte ne skázannoe*). São igualmente moldados por enunciados anteriores sobre o tópico – aquilo ‘de-que-já-se-falou’. Obviamente, o tópico do nosso discurso não nos fala diretamente mas, quando falamos, ele nos afeta como se o fizesse. O tópico é, com efeito, uma terceira *pessoa*, e a retórica de Bakhtin trata-o como animado. Detectamos aqui a convicção de Bakhtin de que a corporificação se faz necessária para a expressão genuína. Em todo enunciado entramos em relações dialógicas com o nosso tópico, com o nosso herói, e as ‘palavras’ do herói contribuem para o tom, a forma e o significado do que dizemos”. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 153.

todos os âmbitos da vida ou, para usar a sua linguagem, em todos os campos da existência humana. E ele ainda defende que essa antecipação da resposta é basicamente definida pela previsão que o enunciador tem dos possíveis conhecimentos que destinatários podem possuir, além também, é claro, da relação de posição entre o falante e o destinatário: “Em todos esses casos, a consideração do destinatário (e do seu fundo aperceptível) e a sua influência sobre a construção do enunciado são muito simples. Tudo se resume ao volume dos seus conhecimentos especiais”.<sup>306</sup> Bakhtin passa a explicar como em cada determinado campo da existência humana o falante procura antecipar as respostas e reações dos seus destinatários.<sup>307</sup>

Em resumo, todo e qualquer enunciado tem essas quatro propriedades, as quais se tornam suas propriedades constitutivas, a sua essência, e são imprescindíveis para que uma determinada fala seja alçada à categoria de ou se credencie a ser enunciado.

#### 2.4. A questão das relações dialógicas

Morson e Emerson identificaram três sentidos distintos do conceito de “diálogo” em Bakhtin, ou três usos que ele tenha dado à palavra diálogo.<sup>308</sup> O primeiro conceito de diálogo é de que qualquer enunciado é por definição, dialógico.<sup>309</sup> O segundo sentido de diálogo é o que permite que alguns enunciados sejam monológicos ou não dialógicos.<sup>310</sup> O terceiro sentido de diálogo é como um modelo de mundo, ou seja, o mundo é dialógico ou o modelo do mundo é ser dialógico.<sup>311</sup>

As questões das relações dialógicas aqui expressas são tomadas de dois textos de Bakhtin: a explicação introdutória do seu 3º Capítulo de Problemas da poética de Dostoiévski e o Apêndice 2 à última edição dessa obra.

Bakhtin, ao pensar nas relações dialógicas, começa estudando o *romance polifônico*; ele diz:

<sup>306</sup> BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 302 / 64.

<sup>307</sup> Cf. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 302-306 / 64-69.

<sup>308</sup> Eles admitem que encontrar três sentidos da palavra diálogo em Bakhtin é uma sistematização, uma tentativa de organizar os usos que ele fez da palavra, porque, na verdade, os tão variados contextos em que Bakhtin usa o termo parecem torná-lo desprovido de uma significação clara: “A terceira preocupação recorrente de Bakhtin, além da prosaística e da não finalizabilidade, é o complexo de ideias que ele denomina ‘diálogo’. Ele usa o termo em tantos contextos e em sentidos tão diversos que muitas vezes a palavra parece desprovida de uma significação clara”. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 67-68.

<sup>309</sup> Cf. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 146-161.

<sup>310</sup> Cf. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 161-165. O segundo sentido apresentado por eles não será discutido neste trabalho.

<sup>311</sup> Cf. MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 68-74.

De fato, o caráter essencialmente dialógico em Dostoiévski não se esgota, em hipótese alguma, nos diálogos externos composicionalmente expressos, levadas a cabo pelas suas personagens. *O romance polifônico é inteiramente dialógico*. Há relações dialógicas entre todos os elementos da estrutura romanesca, ou seja, eles estão em oposição como em contraponto. As relações dialógicas – fenômeno bem mais amplo que as relações entre as réplicas do diálogo expresso composicionalmente – são um fenômeno quase universal, que penetra toda a linguagem humana e todas as relações e manifestações da vida humana, em suma, tudo o que tem sentido e importância.

Dostoiévski teve a capacidade de auscultar relações dialógicas em toda parte, em todas as manifestações da vida humana consciente e racional; para ele, onde começa a consciência começa o diálogo. Apenas as relações puramente *mecânicas* não são dialógicas, e Dostoiévski nega-lhes categoricamente importância para a compreensão da vida e dos atos do homem (sua luta contra o materialismo mecanicista, o fisiologismo em moda e Claude Bertrand, contra a teoria do meio, etc.). Por isso todas as relações entre as partes externas e internas e os elementos do romance têm nele caráter dialógico; ele construiu o todo romanesco como um “grande diálogo”. No interior desse “grande diálogo” ecoam, iluminando-o e condensando-o, os diálogos composicionais expressos das personagens; por último, o diálogo adentra o interior, cada palavra do romance, tornando-o bivocal, penetrando em cada gesto, em cada movimento mímico da face do herói, tornando-o intermitente e convulso; isso já é o “microdiálogo”, que determina as particularidades do estilo literário de Dostoiévski.<sup>312</sup>

O diálogo, para Bakhtin, marca tudo que na vida é importante, tudo que nos atos humanos tem relevância. De alguma forma a própria vida é uma relação dialógica, pode-se concluir, levando às últimas consequências as palavras de Bakhtin. “Todas as manifestações da vida humana consciente e racional” deve, sem dúvida, incluir toda a existência humana na sua mais ampla concepção e nas suas mais complexas situações. As estruturas romanescas, nesse sentido, podem representar as estruturas humanas e sociais em que se dá a própria vida humana. A vida é dialógica, pode-se deduzir, se se aceita que a vida humana não é possível no completo isoladamente, na solidão eterna, na solidão radical e absoluta. Logo, se há relação entre seres humanos, essas relações são determinadas e definidas por diálogos de várias formas e níveis distintos.

A língua, para Bakhtin, tem a ver com a sua realidade integral concreta e viva, ou seja, não sob o aspecto gramatical e linguístico pura e especificamente, mas com as relações de diálogos que há nas relações humanas, ele diz: “Intitulamos este capítulo ‘O discurso em Dostoiévski’ porque temos em vista o *discurso*, ou seja, a língua em sua integridade concreta e viva, e não a língua como objeto específico da linguística, obtido por meio de uma abstração absolutamente legítima e necessária de alguns aspectos da vida concreta do discurso”.<sup>313</sup> “A língua na sua integridade concreta e viva” diz respeito, para Bakhtin, ao relacionamento factual e tangível das sociedades humanas, ou seja, à comunicação real e “palpável” entre os falantes, ou, por outras palavras, a comunicação objetiva que ocorre entre um falante ou emissor e um ouvinte ou destinatário, lembrando que este pode ser uma única pessoa ou

<sup>312</sup> BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 47.

<sup>313</sup> BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 207.

uma nação inteira, assim como aquele pode ser uma única pessoa, um grupo de pessoas ou autoria institucional.

Para Bakhtin, as relações dialógicas não são adequadamente estudadas nem pela linguística, nem pela gramática. Para ele, deveria ser criada uma nova disciplina, a *metalinguística*, que estudaria as relações dialógicas, as quais, embora façam parte da língua, são essencialmente *extralinguísticas*. Para ele, a palavra e a oração quando estudadas unicamente sob o aspecto da gramática e *de uma perspectiva rigorosamente linguística* não adquirem qualidade enunciativa, ou seja, não são responsivas, e por isso também a própria “linguística pura” não é capaz de estudar relações dialógicas.<sup>314</sup> Por isso, Bakhtin sugere a criação da metalinguística, uma ciência que estudaria os enunciados, o *discurso dialógico* real, suas relações dialógicas.<sup>315</sup> Isso porque, para ele, as relações dialógicas são *extralinguísticas*, ou seja, dizem respeito ao universo das relações humanas, das sociedades, da comunicação real entre os falantes, todos esses elementos estão fora da língua enquanto sistema gramatical. É claro, os falantes utilizam-se do sistema gramatical para construir seus enunciados – que são como objetos comunicativos – mas, enquanto falantes reais estão para além do sistema da língua sob o prisma puramente gramatical, sintático, lexicográfico, semiótico enfim. A linguagem acontece na vida, na vida social, no relacionamento factual e concreto entre as pessoas de um grupo social. As regras estritamente linguísticas são usadas como meio para construir enunciados compreensíveis, mas a comunicação dá-se no ambiente do relacionamento social e não no aspecto intralinguístico da gramática. A característica extralinguística do discurso dialógico é como se a língua/linguagem fosse um recurso comunicativo das sociedades que não linguístico-gramatical. O discurso dialógico acontece na comunicação real entre os falantes, e está acima das questões puramente léxico-gramático-linguísticas. Bakhtin escreve:

---

<sup>314</sup> Cf. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 269 / p. 22, 286-289 / 44-47, 292-296 / 52-57; cf. também: BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 207-211. Bakhtin explica seu ponto de vista: “Na linguagem, como objeto da linguística, não há nem pode haver quaisquer relações dialógicas: estas são impossíveis entre os elementos do sistema da língua (por exemplo, entre as palavras no dicionário, entre os morfemas, etc.) ou entre os elementos do ‘texto’ num enfoque rigorosamente linguístico deste. Elas tão pouco podem existir entre as unidades de um nível nem entre as unidades de diversos níveis. Não podem existir, entre as unidades sintáticas, por exemplo, entre as orações vistas de uma perspectiva rigorosamente linguística. Não pode haver também relações dialógicas entre os textos, vistos também sob uma perspectiva rigorosamente linguística. Qualquer confronto puramente linguístico ou grupamento de quaisquer textos abstrai forçosamente todas as relações dialógicas entre eles enquanto enunciados integrais”. BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 208-209.

<sup>315</sup> Bakhtin escreve: “A linguística conhece, evidentemente, a forma composicional do ‘discurso dialógico’ e estuda as suas particularidades sintáticas léxico-semânticas. Mas ela as estuda como fenômenos puramente linguísticos, ou seja, no plano da língua, e não pode abordar, em hipótese alguma, a especificidade das relações dialógicas entre as réplicas. Por isso, ao estudar o ‘discurso dialógico’, a linguística deve aproveitar os resultados da metalinguística”. O grifo é nosso. BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 209.

Assim, as relações dialógicas são extralinguísticas. Ao mesmo tempo, porém, não podem ser separadas do campo do *discurso*, ou seja, da língua como fenômeno integral concreto. A linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam. É precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da *vida* da linguagem. Toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a científica, a artística, etc.), está impregnada de relações dialógicas. (...) Essas relações situam-se no campo do discurso, pois este é por natureza dialógico e, por isso, tais relações devem ser estudadas pela metalinguística, que ultrapassa os limites da linguística e possui objeto autônomo e metas próprias.<sup>316</sup>

A linguagem configura-se como diálogo, ao tornar-se resposta e pergunta liga-se à cadeia imemorable do primeiro enunciado, unindo-se a ele numa corrente que sempre levará ao próximo enunciado, torna-se ela elemento vivo comunicativo entre os falantes, só assim pode haver diálogo. “As relações dialógicas”, diz Bakhtin, “são irreduzíveis às relações lógicas ou às concreto-semânticas, que *por si mesmas* carecem de momento dialógico. Devem personificar-se na linguagem, tornar-se enunciados, converter-se em posições de diferentes sujeitos expressas na linguagem para que entre elas possam surgir relações dialógicas”.<sup>317</sup>

Bakhtin argumenta que a forma pela qual a linguagem torna-se dialógica, comunicação dialógica, discurso dialógico, enunciado é através de um autor, ou seja, quando a linguagem tem um autor que fala, que enuncia, ali passa a haver relação dialógica. As expressões impessoais não têm relações dialógicas; para que elas venham a nascer, é preciso que alguém se torne sujeito de um enunciado. Este enunciado pronunciado por um sujeito e dirigido a um ouvinte/leitor tanto responde a enunciados anteriores como reclama resposta para si mesmo. Assim, o sujeito personifica através da enunciação as formas abstratas da língua e da linguagem, criando elos, relações dialógicas.<sup>318</sup> Para ele, ainda, as relações dialógicas “são possíveis não apenas entre enunciações integrais, mas o enfoque dialógico é possível a qualquer parte significativa do enunciado, inclusive uma palavra isolada... (...). ...são possíveis entre os estilos de linguagem, os dialetos sociais... (...) ...são possíveis também como a sua própria enunciação como um todo, com partes isoladas deste todo, e com uma palavra isolada nele (...).<sup>319</sup> O diálogo é possível cada vez que um falante torna real a linguagem através da enunciação e abre-se à possibilidade de resposta, tendo ele mesmo antes

<sup>316</sup> BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 209. O sublinhado é nosso.

<sup>317</sup> BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 209.

<sup>318</sup> Bakhtin explica: “Para se tornarem dialógicas, as relações lógicas e concreto-semânticas [exemplificadas e discutidas por ele, por exemplo, como: ‘A vida é boa’ ou ‘A vida não é boa’] devem, como já dissemos, materializar-se, ou seja, devem passar a outro campo de existência, devem tornar-se discurso, ou seja, enunciado, e ganhar *autor*, criador de dado enunciado cuja posição ele expressa. Nesse sentido, todo enunciado tem uma espécie de autor, que no próprio enunciado escutamos como seu criador. Podemos não saber absolutamente nada sobre o autor real, como ele existe fora do enunciado. As formas dessa autoria real podem ser muito diversas. (...) ...e, apesar de tudo, sentimos nela vontade criativa única, uma posição determinada diante da qual se pode reagir dialogicamente. A reação dialógica personifica toda enunciação à qual se reage”. BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 210.

<sup>319</sup> BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 210-211.



respondido de alguma forma aos enunciados anteriores. Isto é o que Morson e Emerson chamam de “corporificação” do diálogo.<sup>320</sup>

É possível então compreender que de alguma forma a língua/linguagem precisa da materialidade do diálogo em forma de enunciados pronunciados por um falante, que reage a outros enunciados anteriores e que se abre, pelo seu próprio enunciado, às respostas alheias. Ora, Bakhtin identifica que Dostoiévski percebeu a realidade de que o *eu do autor* não existe sozinho, mas sempre em relação ao *outro eu*, o *eu do ser* não tem uma existência independente e autônoma podendo prescindir de todos os demais *eu's*; pelo contrário, quando o *eu* olha para si sempre o faz através *do olhar do outro e com os olhos do outro*. Bakhtin esclarece assim:

A expressão do *eu* do escritor na obra de arte. (...) Não se trata da análise da consciência sob forma de um *eu* único e singular, mas precisamente das análises das interações de muitas consciências, da análise não de muitas pessoas à luz de uma só consciência, mas precisamente de muitas consciências isônomas e plenivalentes. É a não autossuficiência, a impossibilidade de existência de uma consciência. Eu tomo consciência de mim e me torno eu mesmo unicamente me revelando para o outro, através do outro e me revelando para o outro. (...) Ele [Dostoiévski] afirma a impossibilidade da solidão, da solidão ilusória. O próprio ser do homem (tanto interno quanto externo) é convívio mais profundo. Ser significa conviver. Morte absoluta (o não ser) é o inaudível, a irreconhecibilidade, o imemoriável (Hippolit). Ser significa ser para o outro e, através dele, para si. O homem não tem um território interior soberano, está todo e sempre na fronteira, olhando para dentro de si ele olha *o outro nos olhos* ou *com os olhos do outro*.<sup>321</sup>

Segundo Bakhtin, “viver significa participar do diálogo”, ou, viver é dialogar. Isto implica em que “a vida é dialógica por natureza”. A própria vida está em diálogo e, pelo menos sob este aspecto, não existe vida se não existir diálogo ou, não existe vida sem diálogo, ou ainda, não existe vida fora das relações dialógicas. O diálogo, ou as relações dialógicas são a natureza da vida humana, que só existe sob as condições do dialogismo. Bakhtin expõe assim essa visão:

Natureza dialógica da consciência, natureza dialógica da própria vida humana. A única forma adequada da *expressão verbal* da autêntica vida do homem é o *diálogo inconcluso*. A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc. (...) ...e essa palavra entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal. (...) O modelo reificado de mundo é substituído pelo modelo dialógico. Cada pensamento e cada vida se fundam no diálogo inconclusivo. É igualmente admissível a reificação da palavra: sua natureza também é dialógica.<sup>322</sup>

<sup>320</sup> MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*, p. 152-153, (especificamente p.153).

<sup>321</sup> BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 322-323. O sublinhado é nosso.

<sup>322</sup> BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*, p. 322-323. O sublinhado é nosso.

Assim, o primeiro e terceiro sentidos sistematizados por Morson e Emerson foram expostos. Bakhtin ora fala do diálogo como os enunciados em diálogos entre si, ora fala de que a própria vida é um diálogo.

Bakhtin ainda identifica que toda palavra do outro tem um caráter dialógico – entenda-se “palavra do outro como enunciado” –, ou seja, se torna a palavra a partir da qual o falante reage e a palavra sobre a qual o ouvinte reagirá. As palavras que não são as do falante são as palavras do outro, defende Bakhtin. Existe uma orientação da vida do falante em face das palavras do outro e dirigidas para o outro, ou seja, a vida do falante é orientada para o outro: o falante reage às palavras do outro e fala na expectativa da reação do outro. A palavra do outro torna-se o desafio principal de qualquer falante, porque ele precisará reagir a ela – a palavra do outro –, e reagindo a ela abre espaço para que o outro reaja também às suas próprias palavras. Bakhtin define assim a alteridade da palavra alheia:

Por palavra do outro (enunciado, produção de discurso) eu entendo qualquer palavra de qualquer outra pessoa, dita ou escrita na minha própria língua ou em qualquer outra língua, ou seja, é qualquer outra palavra *não minha*. Nesse sentido, todas as palavras (enunciados, produções de discurso e literárias), além das minhas próprias, são palavras do outro. E toda a minha vida é uma orientação nesse mundo; é reação às palavras do outro (uma reação infinitamente diversificada)... (...) Para cada indivíduo, todas as palavras se dividem nas suas próprias palavras e nas do outro (...).<sup>323</sup>

A relação dialógica fundamenta-se, pois, na alteridade da palavra: toda palavra que não é dita pelo falante é a do outro, e toda a orientação do falante é, em certo sentido, sempre a palavra do outro: o falante ao produzir o seu enunciado responde à palavra do outro e espera do outro a resposta ao seu enunciado. O outro ascende, portanto, como o centro da preocupação e prática do falante.

Além disso, ainda há importante questão de que o diálogo não é encerrado nunca com os enunciados anteriores, ou seja, os enunciados do passado voltam sempre em algum momento do presente e do futuro, nos quais seus sentidos esquecidos serão revisitados e redescobertos ou até mesmo descobertos. Nunca haverá a última palavra, o último enunciado, assim como também não existe a primeira palavra, isto porque uma palavra ou enunciado sempre voltará à cena, não sendo esquecida, mesmo que esteja aparentemente perdida nos séculos passados, como afirma Bakhtin:

Não existe a primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites). Nem os sentidos *do passado*, isto é, nascido nos diálogos dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todas): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo.

<sup>323</sup> BAKHTIN, M., *Apontamentos de 1970-197*, p. 379.

Em qualquer momento do desenvolvimento do diálogo existem massas imensas e ilimitadas de sentidos esquecidos, mas em determinados momentos dos sucessivos desenvolvimentos do diálogo, em seu curso, tais sentidos serão lembrados e reviverão em forma renovada (em novo contexto). Não existe nada absolutamente morto: cada sentido terá sua festa de renovação.<sup>324</sup>

Cada geração revisita o passado, revisita as grandes obras, retraduz os clássicos, relê os grandes autores, reconta a história, reescreve os grandes manuais, revisa as gramáticas, faz novas edições dos dicionários, o passado está presente na atualidade, repisado de diversas maneiras, e nessa visitação constante surge inevitavelmente o fatídico diálogo do qual fala Bakhtin.

Esta Tese, por exemplo, revisita os textos do passado à busca dos relatos de violência, principalmente relatos de crucificação. Não há como esperar que uma citação de Heródoto, Sêneca, Cícero, Apiano, do *Código de Hammurabi*, etc, seja inédito, muitas vezes estes autores já foram citados. O que este trabalho procura fazer, em parte, é colocar em diálogo textos que originalmente não são resposta direta um ao outro, como as réplicas do diálogo real. O passado está aqui revisitado, de um modo novo na proposta desta Tese, mas de um modo antigo também, porque o tema da Tese, a violência, é um tema muito antigo, visitado e revisitado por todas as gerações, desde o antigo mito de Caim e Abel.

## 2.5. A questão do discurso sobre o objeto

Outro ponto importante para Bakhtin referente aos enunciados é a relação da palavra com o objeto: o falante, ao referir-se a um objeto, afirma ele, o faz sempre através dos discursos ou enunciados anteriores sobre aquele objeto. Outros já falaram sobre aquele objeto e não há como fazer um discurso inédito – inaudito, dizer algo que nunca foi dito –; o objeto, assim já está deslindado de diversas formas:

Contudo, todo discurso vivo varia na forma de sua oposição ao seu objeto: entre o discurso e o objeto, o discurso e o falante situa-se o meio elástico e amiúde dificilmente penetrável de outros discursos alheios a respeito do mesmo objeto, “no mesmo tema”. O discurso pode individualizar-se estilisticamente e enformar-se no processo mesmo da interação viva com esse meio específico.

Ora, todo discurso concreto (enunciado) encontra o objeto para o qual se volta sempre, por assim dizer, já difamado, contestado, avaliado, envolvido ou por uma fumaça que o obscurece ou, ao contrário, pela luz de discursos alheios já externados a seu respeito. Ele está envolvido e penetrado por opiniões comuns, pontos de vista, avaliações alheias, acentos. O discurso voltado para o seu objeto entra nesse dialogicamente agitado e tenso de discursos, avaliações e acentos alheios, entrelaça em suas complexas relações mútuas, funde-se com uns, afasta-se de outros, cruza-se com terceiros...<sup>325</sup>

<sup>324</sup> BAKHTIN, M., *Apontamentos de 1970-1971*, p. 410.

<sup>325</sup> BAKHTIN, M., *Teoria do romance I: a estilística*, p. 48.

O discurso ou o enunciado sobre o objeto revela a relação que o falante tem com o mundo e com as coisas, seu relacionamento com o mundo sensorial ao seu redor. Ora, este mundo, apesar de não ser linguístico, é sempre mediado pela linguagem. O acesso do falante às coisas tem duas características básicas: primeira, suas experiências sensoriais e sensitivas, poderia dizer-se, aquelas empíricas, experimentais, aquelas que chegam às sensações pela experimentação e observação; e, segunda, a necessidade de interpretação dessas experiências. A experiência que outrora não era mediada pela linguagem, mas fruto de uma provação, na interpretação – dessa experiência não-linguística – é obrigatoriamente transportada para dentro da linguagem, ou seja, toda interpretação “linguística”, “palavrifica”<sup>326</sup> a experiência, ou para falar sem neologismos, insere a experiência dentro de um discurso e o discurso dentro da experiência, justamente no ponto em que a antiga experiência passa a existir somente no discurso e não mais fora dele, como experiência autônoma e independente. Daí para frente não é mais possível reportar-se à experiência em si, ao objeto em si ou mesmo recuperar tal experiência, mas apenas reportar-se a ela através de uma representação linguística dessa experiência, a uma imagem da experiência criada pela linguagem.

Ademais, a transposição da experiência para o discurso – ou a inserção da experiência no discurso –, e a inserção do discurso na experiência é uma tarefa social. Quando se alude à transposição da experiência para o discurso – ou para dentro do discurso, do enunciado – refere-se ao fato de que se usam palavras para se referir à experiência com o mundo e até o próprio mundo, ou seja, a palavra toma o lugar do mundo, das coisas, no discurso, mesmo porque, no discurso, não cabe o mundo concreto das coisas, mas apenas os enunciados acerca dele – o mundo. Quando se alude à inserção do discurso dentro da experiência refere-se ao fato de que o discurso fala da experiência, fala do mundo, ou seja, o assunto do discurso é a experiência com o mundo, ou o próprio mundo. Em ambos os movimentos – um de ida da experiência para o discurso e outro de ida do discurso para a retomada da experiência – o falante está em um ambiente social que lhe fornece os meios, os princípios, os enunciados, as interpretações anteriores, a cosmovisão, os condicionamentos de toda sorte psíquico-individuais e socialmente orientados, e tudo mais que ele usa para efetuar tais movimentos. Esses movimentos não são autônomos, independentes, autocráticos e absolutamente livres do meio social no qual está o falante, muito pelo contrário, o falante se utilizará e incorporará em suas decisões justamente os elementos fornecidos pela sua sociedade que o rodeia, e nesse

---

<sup>326</sup> Esses neologismos podem ser explicados assim: “*linguisticar*, *palavrificar*: tornar linguística uma determinada experiência empírica, usar a linguagem para referir-se a uma experiência extralinguística, inserir a linguagem na experiência, interpretar as experiências empíricas, falar sobre a experiência.”

sentido principalmente a forma de interpretação das suas experiências, que são os enunciados já existentes acerca do objeto.

O falante encontra um mundo socializado, um mundo modificado pela linguagem, um mundo não-virgem linguisticamente, um mundo já intermediado pela linguagem, um mundo já enunciado de infinitas formas e, isto implica inexoravelmente, que sua aproximação ao mundo passa pelos enunciados que transferiram a experiência para o discurso e inseriram o discurso na experiência. Bakhtin fala disso apelando para o Adão mítico e relacionando-o com todos os demais falantes, que encontram um mundo já penetrado pelos discursos do outro e por esses discursos determinado, é o que ele chama de heterodiscurso, diferentemente desse Adão que encontrou um mundo não “palavrificado”, não “linguistificado”, um mundo não enunciado:

O artista da prosa erige esse discurso heterodiscurso em torno do objeto até atingir a imagem acabada, penetrada pela plenitude dos ecos dialógicos, das ressonâncias literárias calculadas para todas as vozes e tons essenciais desse heterodiscurso. Contudo, como já afirmamos, todo discurso da prosa extraliterária – discurso do dia a dia, o retórico, o científico – não pode deixar de orientar-se “dentro do que já foi dito”, “do conhecido”, “da opinião geral”, etc. A orientação dialógica do discurso é, evidentemente, um fenômeno próprio de qualquer discurso. É a diretriz natural de qualquer discurso vivo. Em todas as suas vias no sentido do objeto, em todas as orientações, o discurso depara com a palavra do outro e não pode deixar de entrar numa interação viva e tensa com ele. Só o Adão mítico, que chegou com sua palavra primeira ao mundo virginal ainda não condicionado, o Adão solitário conseguiu evitar efetivamente até o fim essa orientação dialógica mútua da palavra do outro no objeto. Isto não é dado à palavra histórica concreta do homem: pode abstrair-se da palavra do outro, mas apenas em termos convencionais e só até certo grau.<sup>327</sup>

Isto é o que Bakhtin fala do discurso historicamente determinado, ou seja, todo discurso, toda produção enunciativa é realizada num dado momento histórico e compartilha o a linguagem sócio-histórica que permite tal produção dialógica, sendo assim, o discurso apropria-se dos anteriores, não apenas nos pontos vocabulares, gramaticais, de gênero do discurso, de campos específicos em que os enunciados são produzidos, mas sobretudo dos enunciados, para referir-se aos objetos. Bakhtin fala disso da seguinte maneira:

O enunciado vivo, que surge de modo consciente num determinado momento histórico em um meio social determinado, não pode deixar de trocar milhares de linhas dialógicas vivas envoltas pela consciência socioideológica no entorno de um dado objeto da enunciação, não pode deixar de ser participante ativo do diálogo social. É disso que ele surge, desse diálogo, como sua continuidade, como uma réplica e não como se com ele se relacionasse à parte.<sup>328</sup>

<sup>327</sup> BAKHTIN, M., *Teoria do romance I: a estilística*, p. 51. O sublinhado é nosso. Bakhtin explica que o fato de o objeto já estar enunciado pode tanto obscurecê-lo quanto clarificá-lo, cf. BAKHTIN, M., *Teoria do romance I: a estilística*, p. 49.

<sup>328</sup> BAKHTIN, M., *Teoria do romance I: a estilística*, p. 49.

Por fim, a relação dialógica em torno do objeto é apenas o reflexo de que o mundo é dialógico, de que todas as demais relações enunciativas são dialógicas, pois afinal de contas, todo discurso é dialógico, não é possível enunciar sem dialogar; os enunciados estão, irremediavelmente, numa inexorável cadeia dialógica, em que todo enunciado é reposta aos anteriores e será respondido – até mesmo é construído nessa expectativa – pelos seguintes:

O discurso surge no diálogo como sua réplica viva, forma-se na interação dinâmica com o discurso do outro no objeto. A concepção do seu próprio objeto pelo discurso é dinâmica. Com isso, porém, não se esgota a dialogicidade interna do discurso. Não é só no objeto que ela depara com o discurso do outro. Todo discurso está voltado para resposta e não pode evitar a influência profunda do discurso responsivo antecipável.<sup>329</sup>

O resultado final de todo esse processo é que o discurso sobre o objeto segue as mesmas regras de todos os demais discursos e enunciações:

O discurso falado vivo está voltado de modo imediato e grosseiro para futura palavra-resposta: provoca a resposta, antecipa-a e constrói-se voltado para ela. Formando num clima do já dito, o discurso é ao mesmo tempo determinado pelo ainda não dito, mas que pode ser forçado e antecipado pelo discurso responsivo. Assim acontece com qualquer diálogo vivo.<sup>330</sup>

E poderia concluir-se, assim, exatamente assim acontece com o discurso sobre o objeto.

## 2.6. A questão do discurso alheio

O “discurso alheio” e o “discurso autoral”, nomes dados por Volóchinov a uma parte dos seus estudos em *Marxismo e filosofia da linguagem*, também estuda as questões dos enunciados e das possíveis relações existentes entre eles.<sup>331</sup>

### 2.6.1. O aspecto social e o individual do enunciado

Esse tema do discurso alheio no discurso autoral é importante porque ele reflete não os aspectos psíquico-pessoais, ou subjetivo-psicológicos dos falantes, e mais especificamente sobre o recebimento e reações que o ouvinte realiza diante do discurso e enunciado alheio, mas sim os aspectos sociais estáveis que os falantes criam para manobram as relações entre

<sup>329</sup> BAKHTIN, M., *Teoria do romance I: a estilística*, p. 52. O sublinhado é nosso.

<sup>330</sup> BAKHTIN, M., *Teoria do romance I: a estilística*, p. 52-53.

<sup>331</sup> Um texto fundamental para a compreensão do “discurso alheio” está em PONZIO, A., *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*, p. 101-108. Sugere-se a leitura deste texto para esclarecimento das questões levantadas por Volóchinov.

o discurso alheio e discurso autoral ou, por outras palavras, como o discurso alheio recebe as diversas e possíveis reações do ouvinte, responde enfim, no discurso autoral; Volóchinov declara: “A língua não reflete oscilações subjetivo-psicológicas, mas inter-relações sociais estáveis dos falantes”.<sup>332</sup> Ou seja, ao estudar o discurso alheio e o discurso social não se estudam as reações pessoais ao discurso alheio, mas a forma como uma determinada sociedade reage ao discurso alheio. Dito de outra forma, descobre-se nos discursos e enunciados autorais a forma como uma sociedade reage ao discurso alheio. Isto se deve ao fato de que Volóchinov vê a linguagem em sua função social – assim como Bakhtin também a via – e não apenas como uma abstração linguística para que a humanidade se refira à realidade exterior e às coisas. Ele expõe assim a origem social da linguagem: “O que expusemos basta para convencer que a linguagem não é um dom divino nem um presente da natureza. *É o produto da atividade humana coletiva e reflete em todos os seus elementos tanto a organização econômica como a sociopolítica da sociedade que a gerou*”.<sup>333</sup> Brait também percebe essa dimensão histórica na qual os enunciados são inseridos e que lhes confere o estatuto de enunciado pelas suas relações dialógicas.<sup>334</sup>

Volóchinov insiste de que a linguagem tem um caráter social e não individual: “De fato, o ato discursivo – o enunciado – de modo algum pode ser reconhecido como um fenômeno individual no sentido exato dessa palavra, e tampouco pode ser explicado a partir das condições psicoindividuais e psíquicas ou psicofisiológicas do indivíduo falante. *O enunciado é de natureza social*”.<sup>335</sup>

Volóchinov pensa que a individualidade do falante, seu aspecto psíquico, está incondicionalmente determinado por sua consciência social, por sua vivência social. Mesmo quando o falante produz seu enunciado na sua mente ainda assim ele leva em conta a estrutura e relações sociais que determinam sua existência como pessoa no mundo:

---

<sup>332</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 253.

<sup>333</sup> VOLÓCHINOV, V., *O que é a linguagem*, p. 141.

<sup>334</sup> Brait escreve: “As formas de representação e transmissão do discurso de outrem, parte integrante, constitutiva, de qualquer discurso, quer essa heterogeneidade seja marcada, mostrada ou não, bem como a natureza social e não individual das variações estilísticas, configuram em *Marxismo e filosofia da linguagem* um momento de formalização da possibilidade de estudar o discurso, isto é, não enquanto fala individual, mas enquanto instância significativa, entrelaçamento de discursos que, veiculados socialmente, realizam-se nas e pelas interações entre sujeitos. Sob essa perspectiva, a natureza do fenômeno linguístico passa a ser enfrentada em sua dimensão histórica, a partir de questões específicas de interação, da compreensão e da significação, trabalhadas discursivamente”. BRAIT, B., *A natureza dialógica da linguagem: formas e graus de representação dessa dimensão construtiva*, p. 69.

<sup>335</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 200.

Se tomarmos o enunciado no processo da sua constituição “ainda dentro da alma”, a essência da questão não será alterada, pois a estrutura da vivência é tão social quanto a estrutura da sua objetivação exterior. O grau de consciência, de clareza e de constituição da vivência está proporcionalmente relacionado à orientação social.<sup>336</sup>

O mundo interior e o pensamento de todo indivíduo possuem seu *auditório social* estável, e nesse ambiente se formam os seus argumentos interiores, motivos interiores, avaliações, etc.<sup>337</sup>

Agora podemos dar uma resposta às questões por nós colocadas no primeiro capítulo desta parte. *A realidade efetiva da linguagem não é o sistema abstrato das formas linguísticas nem o enunciado monológico isolado, tampouco o ato psicológico da sua realização, mas o acontecimento social da interação discursiva que ocorre por meio de um ou de vários enunciados.* Desse modo, a interação discursiva é a realidade fundamental da língua.<sup>338</sup>

O enunciado, portanto, mesmo quando ainda está apenas na mente do falante, antes de ser externamente executado – seja falando ou escrevendo –, mesmo nesse estágio ele já está socialmente orientado, ou seja, poderia afirma-se que a própria natureza do enunciado é ser socialmente orientado. Volóchinov faz algumas afirmações:

*A situação social mais próxima e o ambiente social mais amplo determinam completamente e, por assim dizer, de dentro, a estrutura do enunciado.*<sup>339</sup>

*A comunicação discursiva nunca poderá ser compreendida nem explicada fora dessa relação com a situação concreta. (...) A língua vive e se forma historicamente justo aqui, na comunicação discursiva concreta, e não no sistema abstrato das formas da língua nem no psiquismo individual dos falantes.*<sup>340</sup>

*A estrutura do enunciado é uma estrutura puramente social.* O enunciado, como tal, existe entre falantes. O ato discursivo individual (no sentido estrito da palavra “individual”) é um *contradictio in adjecto*.<sup>341</sup>

O enunciado, para Volóchinov também como o era para Bakhtin – e nesse sentido eles compartilham o mesmo pensamento –, é uma realidade que só pode existir entre os falantes, uma entidade dialogal, ou seja, quando existe diálogo e, esse, sempre, é social, mas Volóchinov salienta seu aspecto “*puramente social*”.

O diálogo tem formas extremamente amplas, que extrapolam tanto o diálogo em si que é a forma mais importante da interação discursiva, alcançando formas como, por exemplo, o

<sup>336</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 207.

<sup>337</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 205.

<sup>338</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 218-219.

<sup>339</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 206.

<sup>340</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 220.

<sup>341</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 225.



livro, um discurso verbal impresso são igualmente formas de discurso, de enunciado; ou seja, o enunciado assume formas quase inúmeras e variadas.<sup>342</sup>

O diálogo se forma e existe entre os indivíduos de uma determinada sociedade e, no máximo, não havendo um interlocutor direto e real para o qual o enunciado se dirija, ele – o interlocutor – obrigatoriamente existe na formulação do enunciado ainda que como interlocutor hipotético, ou seja, há sempre uma imagem do interlocutor ao falante produzir o seu enunciado. Os interlocutores socialmente organizados sempre existem na essência do enunciado, mesmo que um deles esteja ausente no momento concreto da produção do enunciado. Volóchinov escreve: “Efetivamente, o enunciado se forma entre dois indivíduos socialmente organizados, e, na ausência de um interlocutor real, ele é ocupado, por assim dizer, pela imagem do representante médio daquele grupo social ao qual o falante pertence. A *palavra é orientada para o interlocutor*, ou seja, é orientada para *quem* é esse interlocutor: se ele é integrante ou não do mesmo grupo social (...)”.<sup>343</sup> O diálogo reclama a existência do interlocutor para o qual não há qualquer outro substituto, como ele afirma: “Não pode haver um interlocutor abstrato, por assim dizer, isolado; pois com ele não teríamos uma língua comum nem no sentido literal, tampouco figurado”.<sup>344</sup> O direcionamento da palavra a um interlocutor é um aspecto fundante e fundamental do enunciado, como ele afirma: “*A palavra é um ato bilateral*”.<sup>345</sup>

O enunciado faz parte de uma cadeia ininterrupta comunicativa, que nunca conhecerá o último e final enunciado que encerre determinada questão ou assunto, como diz Volóchinov: “Todo enunciado, por mais significativo e acabado que seja, é apenas um momento de comunicação discursiva ininterrupta (cotidiana, literária, científica, política)”.<sup>346</sup>

<sup>342</sup> Cf. VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 219. Cf. também FARACO, C. A., *O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica*, p. 106.

<sup>343</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 204.

<sup>344</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 205.

<sup>345</sup> Volóchinov insiste nesse ponto: “A importância da orientação da palavra para o interlocutor é extremamente grande. Em sua essência, *a palavra é um ato bilateral*. Ela é determinada tanto por aquele *de quem* ela procede quanto por aquele *para quem* se dirige. Enquanto palavra, ela é justamente *o produto das inter-relações do falante com o ouvinte*. Toda palavra serve de expressão de ‘um’ em relação ao ‘outro’. Na palavra, eu dou forma a mim mesmo do ponto de vista do outro e, por fim, da perspectiva da minha coletividade. A palavra é uma ponte que liga o eu ao outro. A palavra é o território comum entre o falante e o interlocutor”. VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 205.

<sup>346</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 219.

## 2.6.2. O discurso autoral e o discurso alheio

Volóchinov defini o discurso alheio da seguinte forma: “O ‘discurso alheio’ é o discurso dentro do discurso, o enunciado dentro do enunciado, mas ao mesmo tempo é também o discurso sobre o discurso, o enunciado sobre o enunciado”.<sup>347</sup> Ora, o discurso alheio para Volóchinov tem dois aspectos. O primeiro é o discurso de alguém sobre o que outrem já disse, porém este discurso, defende ele, está dentro do discurso do falante, o discurso do outro faz parte do discurso do falante; é como se o falante incorporasse no seu discurso o discurso do outro. O mesmo se dá com o enunciado: o enunciado anterior é incorporado ao novo enunciado e passa a fazer parte constitutiva do novo enunciado. O segundo é o discurso sobre o discurso, não necessariamente se incorpora no discurso posterior o anterior, mas o posterior reage ao anterior: o discurso atual é a respeito do anterior. O mesmo se dá com o enunciado: o enunciado posterior reage ao enunciado anterior, sem necessariamente incorporá-lo.

Volóchinov faz uma distinção entre o que se fala, o tema a respeito de que se fala e o próprio enunciado alheio em si, ou seja, o tema de que se fala e o enunciado alheio são elementos distintos em natureza, são essencialmente distintos:

Tudo aquilo sobre o que falamos é apenas o conteúdo do discurso, o tema das nossas palavras. Esse tema – e apenas o tema – pode ser, por exemplo, a “natureza”, o “homem”, a “oração subordinada” (um dos temas da sintaxe); porém o enunciado alheio não é apenas o tema do discurso: ele pode, por assim dizer, entrar em pessoa no discurso e na construção sintática como seu elemento construtivo específico. Nesse caso, o discurso alheio mantém a sua independência construtiva, sem destruir o tecido discursivo do contexto que o assimilou.<sup>348</sup>

Reprisando as palavras de Volóchinov, pode-se dizer que “tudo a respeito do que se fala é apenas o tema do discurso; o enunciado alheio, no entanto, não é apenas o tema do discurso”. “Sobre o que se fala” ou, “a respeito do que se fala” é tão somente a *matéria*, o *objeto do assunto ou tema*: pode-se falar sobre vários assuntos, esses vários assuntos possíveis representam os *temas*, os *assuntos*, a *matéria*, o *objeto da fala ou discussão*, o *tópico*: fala-se sobre ou a respeito de – qualquer assunto –, por exemplo, *futebol* (a escolha desse assunto é feita a dedo, por ser um ambiente em geral constituído de muitos enunciados em respostas e réplicas – e imagina-se aqui dois debatedores, Debatedor A (DA) e Debatedor B (DB), hipotéticos, é claro). Ora, *futebol* torna-se aquilo sobre o que se fala, ou na maioria das vezes,

<sup>347</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 249.

<sup>348</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 249.

se discute – preferir-se-á a expressão *discutir* à expressão *falar* no exemplo a seguir –. Esse é o tema, o assunto, o objeto discutido. Sobre o que se discute – qual o tema? Resposta: *futebol*. Isto é o tema do que se fala.

Discutindo esse tema – *futebol* – os debatedores formulam inúmeros enunciados que compõem a discussão que travam a respeito desse assunto. Volóchinov defende que esses enunciados específicos que os debatedores produzem ao discutirem o tema *futebol* – exemplo hipotético aplicado aqui – não são “apenas o tema do discurso”, mas muito mais do que isso – o tema do discurso –. Para ele, o enunciado assume duas características além de ser “apenas o tema do discurso”: primeira, o enunciado alheio pode fazer parte do próprio discurso, isto significa que o enunciado de um debatedor pode passar a fazer parte do enunciado do outro debatedor; por exemplo: o enunciado do DA passa a fazer parte do enunciado do DB, quando DB retoma o assunto ou até mesmo cita trechos do enunciado de DA; nesse exemplo, o enunciado de DA, que não deixa de ser sobre o tema *futebol* passa a ser mais que um tema, passa a fazer parte de um novo enunciado, foi inserido num novo enunciado, ou seja, no enunciado do DB pode-se ouvir o enunciado do DA; o enunciado de DA, nas palavras de Volóchinov, “entrou em pessoa no discurso e na construção sintática como seu elemento constitutivo”, quer dizer, faz parte constitutiva do enunciado de DB parte do enunciado de DA; não se pode retirar do enunciado de DB o conteúdo do enunciado de DA, pois esse conteúdo tornou-se essencial, imprescindível, parte integrante do enunciado de DB.<sup>349</sup>

Segunda, Volóchinov defende que a assimilação do enunciado anterior pelo enunciado seguinte não destrói a independência construtiva e semântica do enunciado anterior e ainda preserva o contexto discursivo do enunciado posterior que assimilou o enunciado anterior, ou seja, é possível perceber no novo enunciado as características construtivas e semânticas do enunciado anterior que foi incorporado no novo enunciado, além de também o novo enunciado ter o seu próprio contexto independente e preservado da assimilação que fez do enunciado anterior. Voltando ao exemplo da discussão a respeito de *futebol*, pode-se imaginar que o DB ao se referir à parte do enunciado que o DA proferiu, o enunciado produzido pelo DB preserva a independência do enunciado do DA ao mesmo tempo em que essa preservação não destrói o seu próprio enunciado. Pode-se imaginar parte da discussão:

DA: “– O time deveria ter contratado um atacante.”

---

<sup>349</sup> Os debatedores futebolísticos costumam ter expressões como essas: “Retomando suas palavras...”, “Como você mesmo disse...”, “Para usar suas palavras...”, “Conforme você disse...”: todas essas expressões colocam no enunciado seguinte parte do enunciado anterior, tornando o enunciado anterior parte constitutiva do enunciado seguinte.

DB: “– Como você disse: ‘...contratar um atacante’ seria a solução para o problema do ataque, que hoje está sem um jogador específico para esta posição.”

Percebe-se, no exemplo acima, que as duas características que Volóchinov defende são mantidas: primeira, parte do enunciado do DA “entrou em pessoa” no enunciado do DB, ou seja, no exemplo hipotético do diálogo acima, a expressão “contratar um atacante” do DA foi incorporada pelo enunciado do DB: “– Como você disse: ‘–Contratar um atacante’...”; no entanto, a segunda característica também está presente: os contextos construtivos e semânticos de ambos os enunciados estão preservados ou seja, o discurso do DA está preservado e o discurso do DB não foi destruído apesar da preservação do elemento construtivo discurso de DA. Enfim, ambos os contextos estão preservados.

Á luz desse entendimento Volóchinov avança para uma terceira característica da distinção entre o que se fala sobre o tema do discurso e o enunciado alheio:

Mais do que isso, o enunciado alheio, ao permanecer apenas o tema do discurso, pode ser caracterizado apenas superficialmente. *Para penetrar na plenitude do seu conteúdo é necessário introduzi-lo na construção do discurso.* Se permanecermos nos limites da apresentação temática do discurso alheio, poderemos responder somente a perguntas “como” e “sobre o que” falou NN, mas apenas poderemos descobrir “o que” ele falou ao transmitir suas palavras, mesmo que isso seja feito na forma do discurso indireto.<sup>350</sup>

O enunciado alheio, se permanecer somente como um tema, um assunto, um objeto acerca do qual ou a respeito do qual se fala, jamais poderá passar disso mesmo que é, um tema, um assunto acerca do qual se disse alguma coisa. Se o discurso alheio – ou mesmo o enunciado alheio – for apenas um tema para o falante, ele se restringirá a falar sobre o que o tema versa se relaciona, ou seja, o falante fará um discurso sobre o tema, e necessariamente o discurso alheio ou enunciado alheio não entra nesse discurso, porque o enunciado atual não reage ao enunciado anterior – dá uma resposta qualquer –, mas somente refere-se ao tema que ele traz.

Como tema, o discurso ou enunciado alheio não integra o enunciado do falante para além da consideração temática que ele evoca, ou seja, interessa-se pelo tema, não pelo enunciado em si, ou por outras palavras, o enunciado alheio serve apenas para delimitar o tema sobre o qual se fala. Mas o discurso alheio pode deixar de ser meramente o assunto, o tema do discurso ou do enunciado do falante, para fazer parte integrante do enunciado do falante e, neste caso, o discurso alheio passa a ser a um só tempo o tema do discurso e o

---

<sup>350</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 249-250. O grifo é nosso.

enunciado ao qual se responde – entendendo resposta aqui no seu sentido mais amplo possível: qualquer reação responsiva como concordância, discordância, aquiescência, contradição, etc. Volóchinov escreve: “Entretanto, por ser um elemento construtivo do discurso autoral e integrá-lo em pessoa, o enunciado alheio é ao mesmo tempo o seu tema. Ele entra na unidade temática do discurso do autor justamente como um enunciado alheio, cujo tema entra como o *tema do tema do discurso alheio*”.<sup>351</sup>

Desse modo, de diversas formas distintas, o discurso do falante percebe o discurso alheio como o enunciado do outro sujeito, como o enunciado alienígena, como a alteridade do enunciado. A independência do enunciado do outro é mantida ao mesmo tempo em que ele é incorporado no novo enunciado e transferido para dentro do discurso do falante. O enunciado autoral que integrou – anexou, absorveu – o enunciado alheio constrói suas próprias regras sintáticas e semânticas autonomamente, pode-se dizer: autoralmente, ou seja, o autor falante conserva sua forma própria de falar e seu estilo mesmo incorporando no seu discurso o discurso alheio, como resume Volóchinov:

O discurso alheio é concebido pelo falante como enunciado de outro sujeito, em princípio totalmente autônomo, finalizado do ponto de vista da construção e fora do contexto em questão. É justamente dessa existência independente que o discurso alheio é transferido para o contexto autoral, mantendo ao mesmo tempo o seu conteúdo objetivo e ao menos rudimentos da sua integridade linguística e da independência construtiva inicial. O enunciado autoral que incorporou outro enunciado em sua composição elabora as normas sintáticas, estilísticas e composicionais para a sua assimilação parcial, para a sua inclusão na unidade sintática, composicional e estilística do enunciado autoral, mantendo ao mesmo tempo, nem que seja de um modo rudimentar, a independência inicial (sintática, composicional e estilística) do enunciado alheio, sem a qual a sua integridade seria imperceptível.<sup>352</sup>

Volóchinov explica que mesmo nos casos em que o “discurso indireto livre” transfere “o enunciado alheio da esfera da construção discursiva para o plano temático, do conteúdo”, o enunciado alheio ainda pode ser “apalpado como um todo autônomo”, ou seja, o discurso autoral não desfaz os “indicadores semânticos” e a “firmeza construtiva constitutiva do enunciado alheio”; quer dizer que o enunciado alheio sobrevive no discurso indireto livre e é possível identificá-lo por dois elementos: os indicadores semânticos e a firmeza construtiva do enunciado. Isto implica em que quando o enunciado alheio é tomado apenas como o tema do discurso ainda assim é possível recuperar elementos do enunciado anterior.<sup>353</sup> Ora, Volóchinov havia dito que o enunciado ou discurso alheio não é “apenas” o tema do discurso,

<sup>351</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 250.

<sup>352</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 250.

<sup>353</sup> Cf. VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 250.

mas mesmo que o enunciado alheio torne-se “apenas” o tema do discurso ele – o enunciado alheio – ainda pode ser percebido por trás do discurso autoral. Isto evidencia a força do enunciado alheio e sua característica quase *indestrutível*, ou seja, não é possível apagá-lo do discurso autoral, como conclui Volóchinov: “Desse modo, as formas de transmissão do discurso alheio expressam *a relação ativa* de um enunciado com o outro, não no plano temático, mas nas formas construtivas estáveis da própria língua. Estamos diante do fenômeno da *relação da palavra à palavra (...)*”.<sup>354</sup>

Ora, o discurso indireto livre é essencialmente distinto do diálogo, o qual, se inserido no diálogo autoral tornar-se-á discurso direto.<sup>355</sup> O restante da exposição de Volóchinov versa sobre duas tendências distintas de inter-relação entre o discurso autoral e o discurso alheio, e esta parte da sua exposição já não interessa diretamente aos objetivos deste trabalho.<sup>356</sup>

## 2.7. Pontos principais acerca do dialogismo

Os pontos principais a serem apresentados resumidamente são:

- O dialogismo do chamado Círculo de Bakhtin é um dos grandes contributos aos estudos da linguagem, seja para a análise do discurso como campo de estudo seja para as ciências humanas e sociais;
- A atividade humana está marcada e ligada pela linguagem, ou seja, só há atividade humana onde há linguagem, e não há atividade humana não relacionada à linguagem ou fora dela;
- As pessoas comunicam-se como forma de viver, comunicar-se é condição necessária à existência humana;

<sup>354</sup> VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 251.

<sup>355</sup> Volóchinov escreve: “[A reação da palavra à palavra] difere clara e essencialmente do diálogo. No diálogo, as réplicas são separadas gramaticalmente e não são incorporadas em um único contexto. Pois *não há formas sintáticas que constroem a unidade do diálogo*. Já se o diálogo estiver incluído no contexto autoral, temos diante de nós um caso de discurso direto, isto é, de uma das formas do fenômeno em questão”. VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 251.

<sup>356</sup> O restante da discussão de Volóchinov diz respeito ao final do terceiro capítulo de VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 251-262, em que ele estuda essas duas tendências: “...a principal tendência de reação ativa ao discurso alheio pode preservar a sua alteridade e a sua autenticidade. A língua pode tentar criar limites claros e estáveis para o discurso alheio” (p. 255); “Na segunda tendência da dinâmica da mútua orientação entre o discurso autoral e o alheio, percebemos processos de caráter totalmente opostos. A língua elabora um meio de introdução mais sutil e flexível da resposta e do comentário autoral ao discurso alheio. O contexto autoral tende à decomposição da integridade e do fechamento do discurso alheio, à sua dissolução e ao apagamento das suas fronteiras” (p. 258). No quarto capítulo, VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*, p. 263-290 se ocupa de dar basicamente exemplos dos discursos direto e indireto.

- A comunicação sempre ocorre no mundo real e concreto e em relações sociais também reais e concretas, que é o ambiente vivo da língua;
- A língua pode ser um sistema de signos abstratos apenas na análise linguística da linguagem, mas esta análise não alcança o aspecto comunicativo real que ocorre entre as pessoas numa sociedade;
- Existem multiformas de comunicação social, sendo impossível estabelecer limites que discriminem o que é e o que não é comunicação;
- O emprego concreto da língua se dá através dos enunciados;
- Um enunciado é uma unidade comunicativa completa da língua que contenha um conteúdo e limites claros de início e fim, podendo ser desde uma única palavra a uma obra complexa, como um romance;
- O enunciado é a unidade comunicativa da língua;
- Os enunciados são proferidos pelos falantes da língua;
- Os falantes proferem os enunciados em determinados “campos da linguagem”;
- “Campos de linguagem” são ambientes nos quais se dá a comunicação real entre os falantes;
- São três os elementos constitutivos internamente do enunciado: o tema do enunciado, o estilo do falante e a construção composicional;
- O tema do enunciado é o seu assunto, de que trata o enunciado;
- O estilo do enunciado é a forma como o falante constrói seu enunciado; diz respeito aos recursos linguísticos (léxico-gramaticais) selecionados pelo falante;
- A construção composicional se refere à estrutura textual que o falante utiliza na construção do enunciado;
- Os campos determinam os gêneros do discurso a serem usados na comunicação e os gêneros se adaptam aos campos da linguagem;
- O campo exige um determinado gênero e o gênero possui um campo, de modo que campo e gênero são imbricados e interdependentes;
- Há infinitos gêneros do discurso e há quantos forem necessários à comunicação;
- Os gêneros do discurso são equivalentes a atividades humanas, ou seja, eles existem para enquadrar os enunciados nas diversas atividades humanas;
- Os gêneros nascem da necessidade de comunicação em um determinado campo da atividade humana;
- Há gêneros do discurso simples ou primários e complexos ou secundários;

- Os gêneros simples são os da comunicação pessoal direta;
- Os gêneros complexos são aqueles dos ambientes culturais mais complexos, frequentemente mediados pela escrita;
- O estilo do enunciado está ligado ao enunciado e ao gênero a que o enunciado pertence;
- Os gêneros transmitem a própria sabedoria de uma cultura;
- Os gêneros carregam a cultura e a cultura gera gêneros que a carreguem;
- Os gêneros crescem e se complexificam à mesma proporção em que crescem e se complexificam as esferas de atividade de uma determinada sociedade;
- A criação, manutenção ou extinção dos gêneros do discurso estão ligadas à própria história de uma sociedade;
- A apreensão dos gêneros se dá no mesmo processo de apreensão da linguagem, ou seja, aprende-se a falar porque, de um lado, apreende-se a língua, e do outro, os gêneros em que a comunicação se dá;
- A apreensão dos gêneros do discurso se dá de modo semelhante à apreensão da língua, prática e intuitivamente;
- É impossível a apreensão da língua dissociado da apreensão dos gêneros do discurso e vice-versa;
- Falar é dominar tanto a língua quanto os gêneros do discurso;
- O enunciado, a um só tempo, responde a enunciados anteriores como também se abre à resposta dos enunciados futuros, ou seja, ele responde e pede resposta conjuntamente;
- Ao ouvir um enunciado o destinatário tem uma postura ativa: ele é um ouvinte de quem se espera uma resposta ativa;
- O falante foi um ouvinte no momento anterior à sua fala e o ouvinte da sua atual fala será um futuro falante no instante seguinte, ou seja, o falante é um anterior ouvinte e o ouvinte é um futuro falante;
- O enunciado ocupa o centro da unidade comunicativa, é a real unidade da comunicação;
- Todo enunciado é uma réplica a um enunciado anterior, ou seja, o que parece ser uma proposição inicial é, na verdade, uma reação a um enunciado anterior;
- A alternância dos sujeitos do discurso marca os limites do enunciado;
- A alternância tanto dos sujeitos da fala quanto dos enunciados falados está interligada;
- Tanto no diálogo real quanto nas grandes obras é possível perceber a alternância dos sujeitos falantes;



- A autoria de um enunciado ou de uma obra pode conter um grande número de variáveis, mas nada disso altera a sua vontade dialógica: ser resposta e exigir resposta;
- O enunciado tem uma conclusibilidade própria que permite perceber como que “dixi” final que marca seu término;
- A fragmentariedade de um determinado enunciado não quebra necessariamente a sua conclusibilidade;
- O mais importante critério da conclusibilidade de um enunciado é a possibilidade de responder a ele;
- A exauribilidade do enunciado diz respeito à possibilidade ou não de em alguns ambientes praticamente exaurir-se o sentido do enunciado;
- A vontade de produzir sentido é o que marca a produção do enunciado, ou seja, o falante quer se fazer entendido, o que implica em se fazer respondido;
- Para produzir sentido, o falante apela para um gênero do discurso que favoreça a sua intenção comunicativa;
- Por mais criativo que possa parecer um dado enunciado, ele ainda está ineludivelmente atrelado a um gênero do discurso, pois sem este não há comunicação;
- O domínio dos gêneros do discurso é indispensável à comunicação, embora nem sempre o falante detenha os conhecimentos técnicos dos mesmos;
- O enunciado é um elo na cadeia comunicativa;
- O enunciado sempre é inédito, embora não se fale pela primeira vez de um determinado assunto; ou seja, cada enunciado é único e irrepetível, mas o assunto contido no enunciado é resposta a outros que antes já falaram do mesmo tema;
- O enunciado é sempre dirigido ao ouvinte, mesmo que ele não esteja diante do falante;
- O falante ao produzir o seu enunciado procura antecipar-se à resposta do seu ouvinte, seja ela qual for, por exemplo, de concordância ou de discordância;
- Bakhtin usou a palavra “diálogo” com pelo menos três sentidos;
  - Primeiro: qualquer enunciado é dialógico, ou seja, participa da cadeia de relacionamento dialógico sendo resposta a enunciados anteriores e esperando ser respondido por posteriores;
  - Segundo: seria o enunciado monológico;
  - Terceiro: diálogo como visão do mundo;
- Para Bakhtin, a própria vida é uma relação dialógica;

- As relações dialógicas são extralinguísticas, mas constituem internamente o enunciado, ou seja, existem nas relações pessoais, que por natureza são sociais, e integram o enunciado no seu interior;
- A linguagem só existe porque existe comunicação concreta entre os falantes, deste modo a língua vive na comunicação dialógica daqueles que a usam;
- O discurso dialógico se baseia no extraverbal, ou seja, acontece fora das regras puramente linguístico-gramaticais;
- Todo diálogo deve ligar-se à corrente imemorável dos primeiros discursos ligando-se à corrente interminável dos próximos discursos;
- A relação dialógica surge quando um autor produz seu enunciado; é na enunciação concreta que as formas linguísticas ascendem à categoria de relações dialógicas;
- Na materialidade do diálogo a linguagem torna-se comunicação efetiva, enunciado produzido por um sujeito;
- A comunicação efetiva, o enunciado, sempre exigirá um sujeito que enuncia, mas também um destinatário que responde, ou seja, o *eu do autor* sempre se dirige para o *outro eu*, o *eu do receptor-enunciador*;
- O falante sempre olha para si com os olhos do outro, ou seja, a construção do seu enunciado nunca é absolutamente autóctone, mas sempre virá mediada pelo outro e pelos discursos anteriores à sua enunciação;
- “Viver é participar de um diálogo”, ou viver é dialogar;
- A vida é dialógica, ou por outras palavras, para viver é necessário entrar em diálogo na interminável rede de enunciados;
- A palavra do outro é dialógica no sentido de que ela sempre é uma resposta e sempre exigirá uma resposta dos ouvintes;
- A relação dialógica fundamenta-se na alteridade: todas as palavras ditas por outras pessoas são *a palavra do outro* e, de certa forma, todas as *palavras do eu* também são orientadas para o outro;
- Quando se enuncia, enuncia-se para o outro; mesmo quando se enuncia para si mesmo, o eu próprio é tido como o outro; a palavra está sempre orientada para fora em direção ao outro;
- Toda palavra é sempre *palavra de alteridade*, ou seja, palavra para o outro;

- Nunca os diálogos findam-se ou tornam-se o último da cadeia dialógica: os diálogos do passado sempre voltarão em algum momento e serão inseridos em novas relações dialógicas;
- Os diálogos do passado são frequentemente revisitados pelos falantes posteriores;
- O diálogo refere-se a objetos, que podem ser concretos ou abstratos; esses novos diálogos sobre os objetos sempre retomam os diálogos anteriores sobre o mesmo objeto;
- Não existe o objeto inaudito, o discurso sobre um objeto que já não tenha sido referido no passado, toda a aproximação a um tema é intermediada pelos discursos ou enunciados anteriores a ele referidos;
- O discurso ou enunciado revela a relação que o falante tem com o mundo ao seu redor e expõe seu grau dialógico com os enunciados anteriores;
- O falante trava duas relações básicas com os objetos: a sua relação empírica ou experiencial e sua necessidade de verbalizar tal relação;
- A relação experiencial torna-se relação dialógica, intermediada pela palavra num segundo momento, ou seja, toda experiência empírica – que como experiência sensorial é extralinguística ou não intermediada pela língua ou linguagem – é transferida para dentro da linguagem e torna-se experiência enunciativa, ou seja mediada pela linguagem;
- Uma vez transferida a experiência para dentro da linguagem, ela apenas existirá a nível discursivo, e mais, uma vez terminada a experiência não mais é possível retornar a ela se não pela linguagem;
- A transposição da experiência para a linguagem é uma necessidade e um encargo social, e é a responsável pela criação da cultura e partilha do conhecimento;
- As palavras, os enunciados, assim, dão sentido às experiências e aos objetos, conquanto que no discurso cabe o mundo;
- A relação que as pessoas têm com o mundo passa pela linguagem; quer dizer, o falante encontra um mundo intermediado pela linguagem e é impossível relacionar-se com o mundo abstraído-se da relação dialógica que os enunciados criaram/criam nesta relação;
- Relaciona-se com o mundo sempre através da linguagem, sem negar o lugar da experiência empírica, que de novo será transportada para dentro da linguagem se o falante quiser de alguma forma recuperá-la no futuro;
- Essa relação dialógica com o mundo é um encontro com a palavra do outro, porque o falante encontra um mundo já enunciado de várias formas pelos falantes que o precederam;

- Deste modo, a relação dialógica com o mundo pode ser considerada histórica, quer dizer, os enunciados do passado, anteriores ao falante do presente foram proferidos em dado momento histórico e determinados pelos condicionantes do seu tempo, ora, esses condicionantes dialogam conjuntamente com os enunciados que os respondem no presente e com os enunciados que serão proferidos ainda no futuro;
- O discurso autoral reflete não os aspectos psíquico-pessoais ou subjetivo-psicológicos dos falantes, mas os aspectos sociais de como o discurso do outro é recebido, absorvido e respondido socialmente;
- Através do discurso autoral é possível ver como os discursos anteriores foram assimilados – que tipo de reação houve a eles – e respondidos na sociedade, ou seja, ao ler os discursos autorais pode-se ver como os discursos anteriores estão refletidos e como foram respondidos, como a sociedade reagiu a eles;
- Não existe discurso autoral independente dos enunciados anteriores; é possível encontrar nos discursos autorais os discursos anteriores;
- Todo diálogo é socialmente orientado, ou seja, o falante orienta seu enunciado para atender às necessidade e exigências da sua cultura e meio social no qual está inserido;
- O discurso alheio é o discurso do outro que se insere no discurso autoral;
- O tema do discurso é aquilo sobre o que se fala, o assunto sobre o qual se fala; o discurso alheio são os enunciados aos quais se responde e para os quais ele foi anteriormente resposta também – o discurso alheio respondeu a um enunciado anterior;
- Deste modo, o discurso alheio deve passar a fazer parte da construção do discurso, não meramente como tema ou assunto a respeito do qual se fala, mas como enunciado ao qual se reage diante dele, respondendo-o;
- O discurso alheio alcança assim a qualidade de alteridade, ou seja, torna-se palavra do outro ao qual se responde de diversas formas distintas, concordando, discordando, ampliando, restringindo, etc.

2ª PARTE:  
MORTES VIOLENTAS NO MUNDO ANTIGO:  
a crucificação de Jesus e outras experiências de violência

### 3. A crucificação de Jesus como exemplo de morte violenta

A crucificação era, nos dias antigos, uma das mais cruéis formas de exposição do corpo do condenado e a maneira mais infame de vitimar o morto, ao penalizá-lo, além de uma morte desumana, vergonhosa e extremamente dolorida, à sina de ficar insepulto, pois o corpo permanecia pendurado na estaca até decompor-se, sendo comido a princípio pelas aves de rapina e depois por todos os demais animais, quando o corpo, apodrecido, finalmente despencava do madeiro no qual fora afixado. Os crucificados não eram enterrados e permaneceriam durante longo tempo em exposição na cruz até que a putrefação os fizesse cair, seus restos mortais permaneceriam jogados no chão como lembrança aos demais dos efeitos dessa condenação. Ao negar ao morto uma sepultura dois fatores básicos eram pretendidos: primeiro, não havia um local de memória para celebrar o morto e lembrá-lo; segundo, condenava-se a sua alma a vagar sem descanso, conforme as concepções antigas.

A crucificação, sendo uma das mais antigas formas de condenar criminosos à morte, foi praticada desde tempos imemoriais. É provável que este tipo de morte fosse praticado antes mesmo dos primeiros relatos existentes sobre ela. Seja como for, esta fora a forma, muito provavelmente, com a qual Jesus de Nazaré foi condenado à morte no Império Romano.<sup>357</sup>

Pesquisar sobre a morte de Jesus é deparar-se com a afirmação uníssona de todo o *Novo Testamento Grego* de que ele fora crucificado por Pôncio Pilatos,<sup>358</sup> em Jerusalém, numa Festa da Páscoa qualquer, possivelmente entre os anos de 26 a 36 d.C.

O estudo abaixo apresenta as seguintes partes: a flagelação como parte do processo de condenação à crucificação; a crucificação como modo infame de condenar Jesus à morte e o possível enterro por José de Arimateia.

---

<sup>357</sup> O trecho a seguir é retomado da Dissertação de Mestrado do autor, e segue abaixo, algumas poucas partes na íntegra, com ligeiras modificações, e vários acréscimos, uma vez que a presente tese de doutorado é uma continuação da pesquisa iniciada no Mestrado: TORQUATO JUNIOR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*. Dissertação de Mestrado. Orientador A. R. Gusso. Faculdades Batista do Paraná, 2016, p. 166-195. Disponível em:

[https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=4995693](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=4995693).

<sup>358</sup> Para um estudo bem detalhado de questões históricas referentes a Pilatos, cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 153-210. Abaixo também estuda-se a personalidade de Pilatos, quando do julgamento de Jesus na sua Corte.

### 3.1. A flagelação como parte do processo de condenação da crucificação

Jesus não foi somente crucificado, foi também flagelado, embora seja preciso depurar dos relatos evangélicos uma visão geral dos acontecimentos. Enquanto que a informação unânime de todo o *Novo Testamento Grego* é de que Jesus foi crucificado e não há um único texto em que essa informação seja contestada, quanto à flagelação e o caminho para o Gólgota os relatos são contraditórios.<sup>359</sup> É necessário esclarecer que, segundo os relatos evangélicos da

---

<sup>359</sup> A questão extremamente delicada da diferença de narrativa entre os Evangelhos – em todo o conteúdo dos quatro Evangelhos e não apenas nas narrativas da Paixão – envolve uma série de questões que exigem dos exegetas uma decisão e pressupostos, sem os quais é impossível tratar tal questão – da diferença. Os pontos abaixo não são apresentados num crescente das questões, porque não há uma prioridade na ordem das questões, antes porém, a importância está na tomada de decisão no conjunto das mesmas. Alguns dos principais pontos são: A) a questão da relação e dependência entre os Evangelhos, que envolve outra questão mais delicada, que é a da prioridade de algum dos Evangelhos sobre outros e da ascendência e descendência entre eles, ou da independência literária e de fontes. B) A questão das fontes evangélicas e o acesso que cada evangelista tinha a essas fontes; as diferenças de fontes a que eles podem ter tido acesso, fontes semelhantes, fontes diferentes, como no caso, por exemplo, da chamada Fonte Q para Mateus e Lucas e o suposto uso comum do Evangelho de Marcos. C) A explicação das diferenças é de cunho bastante complexo. Algumas diferenças podem ser explicadas aplicando-se a Crítica Literária em relação às diferentes redações, como, por exemplo, quando Mateus altera para o aoristo um presente histórico de Marcos. Outras diferenças podem ser ocasionadas por fontes distintas ou interpretações diferentes do mesmo episódio, como no caso do sinal de Jonas entre Mateus e Lucas. D) A ordem da narrativa é outra questão ainda mais independente, quando se analisam os Sinóticos em comparação com João; as respostas propostas estão muito longe de um consenso. D) A relação entre os Sinóticos e João é uma questão mais grave ainda, em face da complexa história de redação do Quarto Evangelho e das fontes disponíveis que João poderia ter ou não, do seu projeto redacional e teológico, em muito diferente dos Sinóticos. E) O uso de material já escrito e a questão da tradição oral, além da questão de quais desses materiais cada evangelista tinha à sua disposição, e da possibilidade ou não de terem acesso a essas fontes de modo independente. F) A questão da história da redação de cada Evangelho e da influência que o meio ambiente – local de redação – teve sobre o material à disposição para a redação; por exemplo, até que ponto a perseguição de Nero influenciou a redação de Marcos e a perseguição de Domiciano a de João. Isto leva ao ponto anterior, de decidir em que local cada Evangelho foi produzido, sua data de redação e teologia, entre outras questões. G) A questão do cânon, pois é sabido que nos primeiros cinco séculos vários outros “evangelhos”, hoje chamados de “apócrifos”, eram livremente usados na Igreja; a decisão sobre a validade ou não dessas fontes extracanonônicas e que papel elas devem ocupar no estudo dos Evangelhos intracanonônicos. H) A questão da ancestralidade dos escritos paulinos sobre os Evangelhos e a relação que existe entre o *corpus paulinum* e os Evangelhos, como por exemplo na decisão de dependência ou independência entre 1Co 15.3-5 e as redações do sepultamento de Jesus em Marcos e João. I) A questão do projeto literário-teológico que cada Evangelista tinha em mente e as mudanças que fizeram em suas fontes em decorrência deste projeto. Esta é uma questão muito delicada em alguns casos, porque não existe mais a fonte original, apenas a modificada e, a rigor, não existe a fonte original, pois as fontes de Marcos (admitindo-se a sua primazia e ancestralidade) já estão contaminadas por seu projeto literário-teológico e, antes dela, a tradição oral já estava orientada pela fé na ressurreição e pelo querigma cristão. Talvez jamais tenha existido uma fonte com interesse prioritariamente histórico, ou seja, guardar a memória de um acontecimento (sabe-se que os acontecimentos são guardados na memória por algum interesse, e nunca neutramente). J) A questão da orientação doutrinária do exegeta e da exegese, com questões como, por exemplo, se há inspiração ou não; se há, qual a teria da inspiração; se o texto é fruto do trabalho redacional dos primeiros cristãos; e a possível influência ou não de outras culturas na redação evangélica. L) A questão da imensa bibliografia que trata da questão das relações entre os Evangelhos depois do estudo do alemão Johann Jakob Griesbach, entre 1789-1790, estudos críticos que deram à questão uma tal diversidade de opiniões que uma decisão hoje precisa ser definida com precisão e justificativas. As questões multiplicam-se; porém, seja como for, a tomada de decisão interfere na exegese e na interpretação. Uma decisão equivocada sobre os assuntos acima leva a um resultado inválido, embora não haja um modo de enfrentar a exegese sem que todas essas e outras decisões sejam tomadas, conscientemente ou não, explicitamente ou não, mesmo quando o exegeta pensa que sua posição é neutra na aproximação ao texto, coisa que não existe. É mais honesto assumir uma posição e deixá-la explícita na exegese. Para este trabalho, que estuda a crucificação como forma de extermínio de cadáveres e analisa a

prisão, julgamento e morte de Jesus, ele sofreu escárnio e agressões em duas ocasiões distintas: a primeira, durante seu julgamento pelos judeus e, a segunda, durante seu julgamento pelas autoridades romanas. Por uma questão de objeto de estudo, não se analisará o período de Jesus entre os judeus, mas somente os flagelos sofridos durante o julgamento na corte romana. Os textos colocados em diálogo são:

**MARCOS:**

Então, Pilatos, querendo contentar a multidão, soltou-lhes Barrabás; e, após mandar açoitar a Jesus, entregou-o para ser crucificado. Então, os soldados o levaram para dentro do palácio, que é o pretório, e reuniram todo o destacamento. Vestiram-no de púrpura e, tecendo uma coroa de espinhos, lha puseram na cabeça. E o saudavam, dizendo: Salve, rei dos judeus! Davam-lhe na cabeça com um caniço, cuspiam nele e, pondo-se de joelhos, o adoravam. Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe a púrpura e o vestiram com as suas próprias vestes. Então, conduziram Jesus para fora, com o fim de o crucificarem (Marcos 15:15-20 RA).

**MATEUS:**

Então, Pilatos lhes soltou Barrabás; e, após haver açoitado a Jesus, entregou-o para ser crucificado. Logo a seguir, os soldados do governador, levando Jesus para o pretório, reuniram em torno dele toda a coorte. Despojando-o das vestes, cobriram-no com um manto escarlate; tecendo uma coroa de espinhos, puseram-lha na cabeça e, na mão direita, um caniço; e, ajoelhando-se diante dele, o escarneciam, dizendo: Salve, rei dos judeus! E, cuspiando nele, tomaram o caniço e davam-lhe com ele na cabeça. Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe o manto e o vestiram com as suas próprias vestes. Em seguida, o levaram para ser crucificado (Mateus 27:26-31 RA).

**LUCAS:**

Portanto, após castigá-lo, soltá-lo-ei (Lucas 23:16 RA).

Então, pela terceira vez, lhes perguntou: Que mal fez este? De fato, nada achei contra ele para condená-lo à morte; portanto, depois de o castigar, soltá-lo-ei (Lucas 23:22 RA).

**JOÃO:**

Então, por isso, Pilatos tomou a Jesus e mandou açoitá-lo. Os soldados, tendo tecido uma coroa de espinhos, puseram-lha na cabeça e vestiram-no com um manto de púrpura. Chegavam-se a ele e diziam: Salve, rei dos judeus! E davam-lhe bofetadas. Outra vez saiu Pilatos e lhes disse: Eis que eu vo-lo apresento, para que saibais que eu não acho nele crime algum. Saiu, pois, Jesus trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. Disse-lhes Pilatos: Eis o homem! (João 19:1-5 RA).

**EVANGELHO DE PEDRO:**

[3.6] E ele o entregou ao povo antes do primeiro dia da festa dos Pães Ázimos. [6] Mas, tendo levado o Senhor, correndo, eles o empurraram e disseram: ‘Vamos arrastar o Filho de Deus agora que temos poder sobre ele.’ [7] E eles o vestiram de púrpura e o sentaram na cadeira de julgamento, dizendo: ‘Julgue com justiça, Rei de Israel.’ [8] E um deles, trazendo uma coroa de espinhos, pôs-a na cabeça do Senhor. [9] E outros que estavam lá estavam cuspiando em seu rosto, e outros bateram em seu rosto. Outros o estavam cutucando com uma cana; e alguns o açoitaram, dizendo: ‘Com tal honra honremos o Filho de Deus’.<sup>360</sup>

---

violência como forma de comportamento humano, basta analisar aqui as diferenças entre os relatos evangélicos da crucificação, pois necessariamente não é feita uma exegese dos textos. Interessa, para os fins deste trabalho, apenas anotar as diferenças, porque, seja como for, são diferentes e, descartadas as explicações exegéticas destas diferenças, que não interessam ao objetivo desta Tese, a diferença em si das redações evangélicas colocam, como as únicas fontes disponíveis para o estudo da crucificação de Jesus, a questão da validade histórica, tanto das próprias fontes, quanto também dos fatos a que elas remetem.

<sup>360</sup> A tradução é feita a partir do grego e da tradução de R. E. Brown. O mesmo vale para todas as citações do Evangelho de Pedro no restante do trabalho. A datação do Evangelho de Pedro é discutida, porém a grande maioria aceita que a redação esteja entre 100 a 150 d.C., portanto, no início do Século II: Brown escreve: “A primeira é a probabilidade, explicada acima, de ter o autor usado ecos dos Evangelhos canônicos de Mateus, Lucas e João (todos compostos por volta do ano 100), um uso que subentende ter o *EvPd* sido composto, com



Na sequência é feita uma análise comparativa dos relatos acima, uma crítica literária. O interesse aqui é quanto à forma como os textos estão em diálogo e como os leitores posteriores de Marcos com ele dialogaram, modificando-o, ou até, talvez, inserindo tradições que, possivelmente, Marcos não conhecia. Como já explicitado nos pressupostos, Marcos é o primeiro dos evangelhos a ser escrito e todos os demais se utilizaram dele para as suas redações. Assim, é justo supor que as diferenças entre os relatos são modificações que os leitores do Primeiro Evangelho operaram a partir dele para construir suas narrativas. Pensando como o chamado Círculo de Bakhtin sugere, ao enunciado marcano, Mateus, Lucas, João e o Evangelho de Pedro responderam; cada um *de per si* com ele dialogou, produziu sua réplica com base em seus próprios objetivos, teologias, contextos, propósitos, enfim, produz um novo enunciado em resposta ao enunciado marcano.

Quem são os flageladores de Jesus? Marcos usa o “δέ” “mas” e Mateus “Τότε” “Então” para ligar os períodos e informar que Jesus tendo sido entregue para a flagelação, foi condenado à crucificação. Aqui os agentes que receberam Jesus são os guardas romanos, implícito em Marcos, que usa “στρατιώτης” “soldado”, e que Mateus torna mais explícito: “os soldados do governador”; João também deixa implícito que os soldados são romanos, ao indicar que quem mandou flagelar Jesus foi Pilatos, princípio que também serve para Marcos e Mateus. A primeira vez que Lucas menciona “στρατιώτης” “soldado” é na zombaria da cruz, em Lucas 23.36. os agentes da flagelação que se seguiu estão definidos.<sup>361</sup>

Em Marcos e Mateus, a cena a seguir desenrola-se *dentro* do Pretório, enquanto que em João há uma alternância entre *dentro* e *fora*. Marcos e Mateus imaginam um lugar grande o suficiente para reunir *todos* os soldados, embora longe dos olhos da multidão.<sup>362</sup>

Uma leitura cuidadosamente cotejada mostrará as discrepâncias entre os relatos. Marcos é o relato mais antigo pelo simples motivo de ser o primeiro dos Evangelhos a ser escrito.<sup>363</sup> Mateus e Lucas são dependentes de Marcos. Quanto a João, há um intenso debate

toda probabilidade, depois do ano 100. Além disso, o espaço de tempo entre 100 a 150 enquadra-se nos aspectos teológicos que acabamos de discernir.” BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 557. Para uma introdução geral ao Evangelho de Pedro ver BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 525-567; nas pp. 548-549 Brown dá a sua visão da composição do Evangelho de Pedro; nas pp. 527-532 tem uma tradução completa do *EvPd*.

<sup>361</sup> Cf. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 1027.

<sup>362</sup> Cf. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 1028.

<sup>363</sup> Cf. TORQUATO JR., C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*, p. 104-105: “A datação dos Evangelhos é hoje um assunto quase unânime entre os críticos, que os situam na geração sub-apostólica, ou seja, a geração logo após os apóstolos, a geração que conheceu os apóstolos. As linhas gerais de local de

sobre a dependência ou independência em relação ao relato de Marcos, decisão que afeta a análise histórica da narrativa, pois, de um lado, se é dependente, não se pode advogar o critério de *múltipla atestação de fontes* para os episódios narrados; do outro lado, se é independente, há uma forte atestação múltipla.<sup>364</sup> Adota-se aqui a posição de dependência de João<sup>365</sup> do Evangelho de Marcos nos Relatos da Paixão. Estão nas alterações ou não que os evangelistas Mateus, Lucas e João fazem do relato de Marcos que se pode verificar o grau de confiança histórica que se pode ter das tradições, além do cotejo com o Evangelho de Pedro. Antes de tudo deve-se ter em mente que neste particular não existe uma das principais formas de comprovação histórica para fatos da antiguidade que é a *múltipla atestação de fontes* sob o crivo intracanônico, uma vez que todos os quatro relatos são dependentes do de Marcos, e portanto, são geneticamente mapeados.

Segundo a versão de Marcos, que foi adotada por Mateus, Pilatos “...após mandar açoitar a Jesus, entregou-o para ser crucificado”; isto sugere que a flagelação é parte integrante do processo de crucificação e precede a sentença formal de condenação à morte. Segundo Lucas, o açoitamento servia como uma pena alternativa à crucificação, e depois de flagelado Jesus poderia ser liberado; no entanto, não há um indicativo de que Jesus tenha sido

---

escrita e data dos Evangelhos podem ser resumidas assim: Marcos deve ter sido escrito em Roma por volta do ano 70 d.C., não antes disto. Este é o primeiro Evangelho a ser escrito, Mateus e Lucas dependerão dele, logo as datas para estes dois Evangelhos precisam ser posteriores à data de Marcos. Mateus escreveu em Antioquia da Síria, entre 85 e 90 d.C. Lucas escreveu de Antioquia(?), entre 80-85 d.C. João escreveu de Éfeso, por volta do ano 90 d.C.” A dependência de Mateus e Lucas do Evangelho de Marcos não é uma unanimidade, mas desfruta de uma esmagadora maioria dos peritos na atualidade. Isto, no entanto, não descarta a possibilidade de Mateus e Lucas terem fontes próprias ou compartilhadas entre si, que Marcos não conhecia. É possível, por exemplo, que, hipoteticamente, no caso de Herodes, a redação de Lucas tivesse uma fonte particular que nem Marcos nem Mateus tiveram conhecimento e acesso; outra hipótese, no entanto, é que este incidente (com Herodes) foi pura criação lucana, o que parece ser muito mais provável.

<sup>364</sup> Para análise desta questão, que tem uma quantidade abundante de bibliografia, indica-se duas leituras em posições antagônicas e que estudam com relativa extensão o assunto. Brown adota a posição de que João é uma redação independente do Evangelho de Marcos: “Aqui, não vou tratar do debate em detalhes completos, nem mesmo quanto à NP [Narrativas da Paixão]; mas vou examinar os indícios da relação da NP joanina com as NPs de Marcos, de Mateus e de Lucas, respectivamente. Nessas três análises (em especial na primeira), será interpretada a teoria alternativa da independência Joanina” (p. 120). “Por esse motivo, vou trabalhar com a tese de que João escreveu sua NP independentemente da de Marcos” (p. 126) Cf. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 120, 126. Do outro lado está Crossan que interpreta a narrativas joanina da paixão como sendo dependente, pelo menos em parte (e conjugada com uma possível fonte particular), da narrativa marcana: “Por conseguinte, meu terceiro pressuposto sobre os evangelhos intracanônicos é que João depende dos Evangelhos sinóticos *pelo menos e especialmente* para as narrativas da paixão (aqui concordo com Maurits Sabbe [1991, pp. 355-388, 567-513; 1994; 1995]) e para as narrativas da ressurreição (com Frans Neiryck [1982, pp. 181-488; 1991, pp. 571-616]). Mais uma vez, se isso está errado, tudo o que fundamento nele é inválido. E o mesmo vale para a posição contrária” CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 155. Cf. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 73-139; cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 145-162, 594-604.

<sup>365</sup> Embora essa escolha exegética seja tomada a partir de várias justificativas, o objetivo do trabalho não permite uma descrição detalhada dos fundamentos da escolha, por isso, para fins de justificativa, adota-se aqui um pressuposto semelhante ao de Crossan, exposto acima.

flagelado, quer como uma pena alternativa à crucificação, quer como parte integrante da crucificação. Para o Evangelista João Jesus foi açoitado logo no início do processo, muito antes da própria condenação de crucificação. Segundo Marcos, seguido por Mateus, os soldados cuspiram em Jesus e com uma cana bateram na sua cabeça depois de ele ser entregue por Pilatos e antes de ser crucificado. Segundo Lucas, que modifica Marcos, a zombaria dos soldados é posterior à crucificação (Lc 23.36) e não há a cusparada nem as pancadas na sua cabeça. João não menciona nenhum maltrato por parte dos soldados.

Com dados tão dispares, é necessário perguntar o que possivelmente aconteceu, o como e o porquê aconteceu. Se só houvesse os textos de Marcos e Mateus (Mateus é mencionado por seguir Marcos) seria justo supor que, uma vez que os soldados são também os carrascos de Jesus (Mc 15.24 par.<sup>366</sup> Mt 27.35), depois de terem batido e cuspidos nele como parte da condenação de crucificação, enfim o pregaram à cruz.

Porém, com o relato de João de que os açoites foram muito anteriores e aparentemente independentes de uma condenação formal à crucificação, os dados de Marcos e Mateus não podem ser simplesmente aceitos acima dos outros relatos. João acrescenta que os soldados colocaram uma coroa de espinhos em Jesus, lhe davam bofetadas e o injuriavam chamando-o de “Rei dos Judeus”; no entanto, toda essa descrição de agressões é muito estranha para um Governador que não via qualquer crime no acusado: “Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? Tendo dito isto, voltou aos judeus e lhes disse: Eu não acho nele crime algum” (João 18:38 RA). Se não existiam indícios de crime, por que mandar flagelar o acusado inocente? Cohn apresenta duas possibilidades para essa versão joanina: primeira, a imagem de um homem flagelado, frágil, angustiado, e enfraquecido não justificaria a pretensão de perigo das suas reivindicações régias; segunda, poderia supor-se que Pilatos mandou flagelar Jesus para gerar compaixão por parte dos seus acusadores ao vê-lo flagelado;<sup>367</sup> tudo isso para Pilatos justificar-se diante dos seus súditos de que ele não acha crime no acusado que lhe trouxeram: isto é muito estranho e não se coaduna com a independência e superioridade do Governador romano, além de parecer esdrúxula a imagem de um governador entrando e saindo do seu aposento para dar justificativas a judeus:

Saiu, pois, Jesus trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. Disse-lhes Pilatos: Eis o homem! Ao verem-no, os principais sacerdotes e os seus guardas gritaram: Crucifica-o! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Tomai-o vós outros e crucificai-o; porque eu não acho nele crime algum. Responderam-lhe os judeus: Temos uma lei, e, de conformidade com a lei, ele deve morrer, porque a si mesmo se fez Filho de Deus. Pilatos, ouvindo tal declaração, ainda mais atemorizado ficou, e, tornando a entrar no

<sup>366</sup> par.: texto paralelo nos Evangelhos Sinóticos.

<sup>367</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 211.

pretório, perguntou a Jesus: Donde és tu? Mas Jesus não lhe deu resposta. Então, Pilatos o advertiu: Não me respondes? Não sabes que tenho autoridade para te soltar e autoridade para te crucificar? Respondeu Jesus: Nenhuma autoridade terias sobre mim, se de cima não te fosse dada; por isso, quem me entregou a ti maior pecado tem. A partir deste momento, Pilatos procurava soltá-lo, mas os judeus clamavam: Se soltas a este, não és amigo de César! Todo aquele que se faz rei é contra César! Ouvindo Pilatos estas palavras, trouxe Jesus para fora e sentou-se no tribunal, no lugar chamado Pavimento, no hebraico Gabatá. E era a parascève pascal, cerca da hora sexta; e disse aos judeus: Eis aqui o vosso rei. Eles, porém, clamavam: Fora! Fora! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Hei de crucificar o vosso rei? Responderam os principais sacerdotes: Não temos rei, senão César! Então, Pilatos o entregou para ser crucificado (João 19:5-16 RA).

João ainda torna Pilatos subserviente dos seus súditos, um governador que não tem independência para tomar suas próprias decisões, em total desarmonia com o conhecimento geral que se tem dele, e também com outro episódio dentro do Evangelho: Pilatos depois de ser criticado pela frase que escrevera como epíteto do crime de Jesus disse:

Pilatos escreveu também um título e o colocou no cimo da cruz; o que estava escrito era: JESUS NAZARENO, O REI DOS JUDEUS. Muitos judeus leram este título, porque o lugar em que Jesus fora crucificado era perto da cidade; e estava escrito em hebraico, latim e grego. Os principais sacerdotes diziam a Pilatos: Não escrevas: Rei dos judeus, e sim que ele disse: Sou o rei dos judeus. Respondeu Pilatos: O que escrevi escrevi (João 19:19-22 RA).

Logo acima é apresentado um Governador inseguro, temendo o povo, sem capacidade de tomar decisões autônomas, condenando um inocente à morte, subserviente dos seus súditos; e, no texto seguinte, apresenta outro homem, seguro, independente, decidido a afirmar o que ele mesmo pensa. Dentro do próprio Evangelho de João, o relato da imagem de Pilatos é contraditório.

Cohn comenta que essa imagem joanina é inconcebível:

...já que segundo esta tratava-se apenas de um outro interlúdio no julgamento, de apenas mais um incidente nas prolongadas negociações entre o governador romano que julgava Jesus em seu palácio e uma multidão furiosa do lado de fora. Apresentamos nossas razões para descartar como não realista e absurda qualquer ideia de ficar o governador indo de um lado para o outro, sentar no seu banco e sair correndo para conferência com “os judeus”, para ser censurado e repreendido por eles repetida vezes e, por fim, ceder ao que cruelmente pediam contra o seu próprio juízo. Somos constrangidos a descartar como não menos irreal e absurda a ideia de que o governador infligiria a tortura com um único objetivo de apresentar uma sangrenta a aflita vítima à multidão do lado de fora a fim de excitar nela compaixão e caridade: não apenas nenhum governador exporia um homem à tortura com tal propósito, mas nenhum exibiria a vítima para despertar qualquer dos dois sentimentos; se o fizesse, seria apenas como uma dissuasão.<sup>368</sup>

<sup>368</sup> COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 212.

A personalidade de Pilatos, conhecida a partir das fontes históricas, não se coaduna com a imagem que João cria do Governador da Judeia.<sup>369</sup> Pilatos é sempre descrito como um homem violento, sanguinário, inflexível, irredutível, e Lohse diz: “rígido, sem consideração, ávido e cruel no exercício do seu cargo”.<sup>370</sup> Lucas relata em parte essa imagem em Lc 13.1: “Naquela mesma ocasião, chegando alguns, falavam a Jesus a respeito dos galileus cujo sangue Pilatos misturara com os sacrifícios que os mesmos realizavam”. Fílon de Alexandria escreve sobre ele: “pois ele era um homem de disposição muito inflexível, e muito impiedoso, bem como muito obstinado” (Fílon de Alexandria, *Legatio ad Gaium* 38.301).<sup>371</sup> Fílon resume os crimes de Pilatos da seguinte forma:

Mas esta última frase o exasperou no maior grau possível, já que ele menos temia que eles pudessem, na realidade, ir para uma embaixada do imperador, e poderia pedir sua deposição com relação a outros detalhes de seu governo, em relação à sua corrupção, e seus atos de insolência, e sua rapina, e seu hábito de insultar as pessoas, e sua crueldade, e seus contínuos assassinatos de pessoas não julgadas e não condenadas, e sua interminável e gratuita e mais dolorosa desumanidade (Fílon, *Legatio ad Gaium* 38.302).<sup>372</sup>

Alguns incidentes mostram sua disposição contrária aos judeus: geralmente os governadores romanos na Palestina tinham o cuidado de, ao cunhar moedas, não ofender a religiosidade judaica; Flusser diz: “Só Pilatos pode ser considerado uma exceção neste aspecto. As moedas por ele cunhadas traziam símbolos pagãos na forma de vasos sagrados”.<sup>373</sup> Pilatos teve três conflitos graves com os judeus. O primeiro, quando ele introduziu, em Jerusalém, estandartes militares com imagens do imperador. Os judeus, em multidões, invadiram Casareia marítima solicitando a Pilatos a retirada dos estandartes, o qual depois de muita relutância, retirou-os.<sup>374</sup> Em outro incidente Pilatos pegou o dinheiro do Templo para construir um aqueduto em Jerusalém. Quando milhares de judeus protestaram, ele, num estratagema cruel, infiltrou soldados seus no meio da multidão, e com um sinal pré-determinado, seu exército dizimou dezenas de judeus.<sup>375</sup> Em mais um atrito, ele levou para o palácio de Herodes escudos dourados, com dedicatórias a várias pessoas, mas principalmente

<sup>369</sup> O conhecimento geral que se tem de Pilatos não se coaduna, sob hipótese alguma, com a imagem que João cria dele. Cf. uma discussão sobre a personalidade de Pilatos em FLUSSER, D., *Jesus*, p. 125-131; SHÜRER, E., *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, Vol 1, p. 358, 383-387. Para uma leitura de autores antigos veja: Fílon de Alexandria, *Lagatio ad Gaium* 38.299-306; Josefo, *De Bello Judaico*, 2.169-177, *Antiquitates Judaicae* 18.55-62, 85-90.

<sup>370</sup> LOHSE, E., *A história da paixão e morte de Jesus Cristo*, p. 133.

<sup>371</sup> Original: “ἦν γὰρ τὴν φύσιν ἀκαμπῆς καὶ μετὰ τοῦ αὐθάδους ἄμεικτος”.

<sup>372</sup> Original: “[302] τὸ τελλυταῖον τοῦτο μάλιστα αὐτὸν ἐξετράχυνε καταδείσαντα, μὴ τῶ ὄντι πρεσβευσάμενοι καὶ τῆς ἄλλης αὐτὸν ἐπιτροπῆς ἐξελέγξωσι τὰς δωροδοκίας, τὰς ὕβρεις, τὰς ἀρπαγὰς, τὰς αἰκίας τὰς ἐπιηρίας, τοὺς ἀκρίτους καὶ ἐπαλλήλους φόνους, τὴν ἀνήνυτον καὶ ἀργαλεωτάτην ὠμότητα διεξεληθόντες”.

<sup>373</sup> FLUSSER, D., *Jesus*, p. 129.

<sup>374</sup> Cf. as fontes antigas: Josefo, *Antiquitates Judaicae* 18.55-59.

<sup>375</sup> Cf. as fontes antigas: Josefo, *Antiquitates Judaicae* 18.60-62; Josefo, *De Bello Judaico*, 2.175-177.

a ele mesmo, Pilatos, e a Tibério César, o imperador. Mais uma vez houve grande movimentação dos judeus, os quais enviaram uma carta a Tibério César, então Pilatos os levou para Casareia.<sup>376</sup> Flusser escreve sobre Pilatos: “No que tange ao caráter, sua brutalidade era, evidentemente, proverbial. Aparentemente, ele desgostava dos judeus e do judaísmo”.<sup>377</sup>

Quanto à frase que se tornaria famosa nos lábios do cruel Pilatos: “Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.”, ou em latim: “Ecce Homo” – “Eis o homem!”, tem um ingrediente de ridicularização, o qual, segundo a opinião de Flusser, coaduna-se bem a personalidade de Pilatos e o fato de ele nutrir um ódio e desprezo pelos judeus. O significado dessa frase, portanto, não é alcançar a piedade dos judeus quanto a Jesus, mas é participar da zombaria a Jesus e zombar também dos judeus, ao apresentar o rei dos judeus naquelas condições; acrescido que a frase “Eis o homem” em 19.5 é paralela a “Eis aqui o vosso rei” em 19.14.<sup>378</sup> Por conseguinte, a própria frase escrita sobre a cruz de Jesus também tinha uma função de zombaria ao povo judeu: “Rei dos Judeus”, além é claro, de declarar a culpa capital de Jesus e servir de advertência a qualquer um que pretendesse uma revolta contra Roma.

Se o objetivo do açoitamento, em João, era substituir a pena ou ser a pena em si, a versão de Lucas seria preferível à de João, com uma lógica mais razoável. Porém, segundo Lucas, Jesus não foi exposto à flagelação, seja como punição em si, seja como parte da pena capital da crucificação.

A flagelação no relato de João poderia ser tomada como uma tentativa de dissuadir Jesus de permanecer com suas reivindicações régias:

“Depois, levaram Jesus da casa de Caifás para o pretório. Era cedo de manhã. Eles não entraram no pretório para não se contaminarem, mas poderem comer a Páscoa. Então, Pilatos saiu para lhes falar e lhes disse: Que acusação trazeis contra este homem? Responderam-lhe: Se este não fosse malfeitor, não to entregaríamos. Replicou-lhes, pois, Pilatos: Tomai-o vós outros e julgai-o segundo a vossa lei. Responderam-lhe os judeus: A nós não nos é lícito matar ninguém; para que se cumprisse a palavra de Jesus, significando o modo por que havia de morrer. Tornou Pilatos a entrar no pretório, chamou Jesus e perguntou-lhe: És tu o rei dos judeus? Respondeu Jesus: Vem de ti mesmo esta pergunta ou to disseram outros a meu respeito? Replicou Pilatos: Porventura, sou judeu? A tua própria gente e os principais sacerdotes é que te entregaram a mim. Que fizeste? Respondeu Jesus: O meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros se empenhariam por mim, para que não fosse eu entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui. Então, lhe disse Pilatos: Logo, tu és rei? Respondeu Jesus: Tu dizes que sou rei. Eu para isso nasci e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz. Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? Tendo dito isto, voltou aos judeus e lhes disse: Eu não acho nele crime algum. É costume entre vós que eu vos solte alguém por ocasião da Páscoa; quereis, pois, que eu solte o rei dos judeus? Então, gritaram todos, novamente: Não este, mas Barrabás! Ora, Barrabás era salteador. Então, por isso, Pilatos tomou a Jesus e mandou açoitá-lo” (João 18:28-19:1 RA).

<sup>376</sup> Cf. as fontes antigas: Filon de Alexandria, *Legatio ad Gaium* 38.299-306.

<sup>377</sup> FLUSSER, D., *Jesus*, p. 129.

<sup>378</sup> Cf. a exposição de Flusser: FLUSSER, D., *Jesus*, p. 171-181.

Os judeus<sup>379</sup> levaram Jesus até o palácio de Pilatos, que a princípio não queria receber o acusado Jesus, mas acabou assentindo. A pergunta chave de Pilatos que revela o crime de que os judeus acusaram Jesus está no verso 33: “–És tu o rei dos judeus?” Esta foi a acusação de que Jesus foi objeto: ser o rei dos judeus. Jesus pergunta a Pilatos se esta pergunta era própria de Pilatos ou se foram os judeus que lhe induziram a fazê-la: “Respondeu Jesus: Vem de ti mesmo esta pergunta ou to disseram outros a meu respeito?” (v. 34). Jesus confirma por duas vezes que tem aspirações régias:

“Respondeu Jesus: **O meu reino não é deste mundo**. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros se empenhariam por mim, para que não fosse eu entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui. Então, lhe disse Pilatos: *Logo, tu és rei?* Respondeu Jesus: **Tu dizes que sou rei. Eu para isso nasci e para isso vim ao mundo**, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz” (João 18:36-37 RA).

Na narrativa joanina, Jesus reafirma por duas vezes que é rei, e Pilatos compreendeu bem essa parte. Uma terceira pergunta de Pilatos tem a ver com as aspirações régias de Jesus: “–O que é a verdade?” Pergunta que fica aparentemente sem resposta e que pelo silêncio de Jesus parece reafirmar suas pretensões. Pelo menos dois objetivos são possíveis para o açoitamento no relato joanino, sob a argumentação acima. Um possível objetivo seria, nesse cenário, Pilatos mandar açoitar Jesus com a finalidade de dissuadi-lo das suas pretensões ou como castigo por elas, uma vez que Pilatos deve ter julgado que tais pretensões de Jesus não teriam o menor risco e sentido. Jesus, na sua opinião, muito provavelmente, era incapaz de incrementar um plano capaz de suscitar uma revolta armada que, de fato, o levasse a algum ponto de revolta que fosse preocupante para ele mesmo, Pilatos. O açoite, sob esse aspecto, seria uma forma de castigo para livrar Jesus da pena capital. Também poderia ter o objetivo de forçar uma confissão mais pormenorizada, porém, a confissão já tinha sido feito, estava clara para Pilatos e não há rastros de que esse fosse o propósito de Pilatos.<sup>380</sup>

---

<sup>379</sup> Como o tema da presente tese não versa sobre o processo legal da condenação de Jesus não cabe aqui também uma discussão do julgamento que ele recebera do Sinédrio e mesmo durante a noite, na casa de Caifás. Para esse tema sugerem-se as seguintes leituras: sobre a prisão de Jesus pelos guardas do Templo e o julgamento pelo Sinédrio, ver LOHSE, E., *A história da paixão e morte de Jesus Cristo*, p. 103-130; FLUSSER, D., *Jesus*, p. 117-124; FABRIS, R., *Jesus de Nazaré: história e interpretação*, p. 253-255. Flusser declara: “Na verdade, Jesus foi detido pelos guardas dos sumos sacerdotes, e não pelas tropas romanas.” FLUSSER, D., *Jesus*, p. 176. Fabris escreve que é improvável que os guardas romanos estivessem envolvidos na captura de Jesus no Monte, mas não é de todo impossível: “Pode-se considerar como substancialmente aceitável a versão evangélica dos fatos: só Jesus foi preso de surpresa durante a noite com a conveniência de Judas, nas vizinhanças de Jerusalém, pelos guardas enviados pela autoridade do templo. O envolvimento direto da autoridade romana na captura de Jesus é improvável, mesmo que não se possa excluir em princípio um acordo entre os dois poderes interessados em evitar agitações por motivos religiosos e políticos.” FABRIS, R., *Jesus de Nazaré: história e interpretação*, p. 255.

<sup>380</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 212-215.

Segundo a versão de Lucas, Jesus não foi açoitado porque o flagelo representava uma pena alternativa à crucificação e os judeus não aceitaram tal substituição. De novo, segundo a versão de Lucas, Pilatos não quer condenar Jesus à morte, mas não tem condições de tomar uma decisão autônoma, sendo constrangido pela multidão a condenar um que na sua opinião era inocente:

“Levantando-se toda a assembléia, levaram Jesus a Pilatos. E ali passaram a acusá-lo, dizendo: Encontramos este homem pervertendo a nossa nação, vedando pagar tributo a César e afirmando **ser ele o Cristo, o Rei. Então, lhe perguntou Pilatos: És tu o rei dos judeus? Respondeu Jesus: Tu o dizes.** Disse Pilatos aos principais sacerdotes e às multidões: *Não vejo neste homem crime algum.* Insistiam, porém, cada vez mais, dizendo: Ele alvoroça o povo, ensinando por toda a Judéia, desde a Galiléia, onde começou, até aqui” (Lucas 23:1-5 RA).

“Então, reunindo Pilatos os principais sacerdotes, as autoridades e o povo, disse-lhes: Apresentastes-me este homem como agitador do povo; mas, tendo-o interrogado na vossa presença, *nada verifiquei contra ele dos crimes de que o acusais.* Nem tampouco Herodes, pois no-lo tornou a enviar. *É, pois, claro que nada contra ele se verificou digno de morte.* **Portanto, após castigá-lo, soltá-lo-ei.** E era-lhe forçoso soltar-lhes um detento por ocasião da festa. **Toda a multidão, porém, gritava: Fora com este!** Soltamos Barrabás! Barrabás estava no cárcere por causa de uma sedição na cidade e também por homicídio. Desejando Pilatos soltar a Jesus, insistiu ainda. **Eles, porém, mais gritavam: Crucifica-o! Crucifica-o!** Então, pela terceira vez, lhes perguntou: Que mal fez este? De fato, *nada achei contra ele para condená-lo à morte;* portanto, **depois de o castigar, soltá-lo-ei. Mas eles instavam com grandes gritos, pedindo que fosse crucificado.** E o seu clamor prevaleceu. Então, Pilatos decidiu atender-lhes o pedido” (Lucas 23:13-24 RA).

Segundo Lucas, o crime de Jesus era dizer-se “Rei”, e sua acusação estava claramente respondida, admitida a sua culpa: “Então, lhe perguntou Pilatos: És tu o rei dos judeus? Respondeu Jesus: Tu o dizes.” Também segundo esse relato Pilatos não viu na figura de Jesus um perigo iminente e real de revolta, sendo que uma punição menor que a morte, como, por exemplo, o açoite, seria suficiente; entretanto, em ambos os momentos em que Pilatos sugeria que o açoite poderia ser a pena de Jesus, a multidão gritava enfurecida que ele deve ser crucificado.

A lei romana que falava da traição contra o Estado, a *Lex Julia Maiestatis*,<sup>381</sup> era muito ampla e, portanto, permitia que quase qualquer ação ou pessoa fosse acusada de traição como se pode observar em Justiniano:<sup>382</sup>

O crime de traição é aquele que é cometido contra o povo romano ou contra a sua segurança. Ele é o responsável, por cuja agência um plano é formado com intenção maliciosa para matar reféns sem o comando do imperador; ou que homens armados com armas ou pedras deveriam estar, ou deveriam se reunir, dentro da cidade contra os interesses do estado, ou deve ocupar lugares ou templos; ou que deveria haver uma assembléia ou reunião ou que os homens deveriam ser convocados para propósitos

<sup>381</sup> Cf. [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Leges/Iulia\\_maiestate.htm](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Leges/Iulia_maiestate.htm). Para uma análise da aplicação desta lei veja: BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol I, p. 855-868, para o processo judicial tanto judaico quanto romano, p. 815-868; cf. também COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 163-209.

<sup>382</sup> Cf. MUNRO, M. F., *Violence and state response in the reigns of Augustus and Tiberius*, p. 50-52.



sediciosos; ou por cuja agência um plano é formado com intenção maliciosa para matar qualquer magistrado do povo romano, ou qualquer pessoa que detenha imperium ou poder; ou que qualquer um deveria usar armas contra o estado; ou que envia um mensageiro ou cartas aos inimigos do povo romano, ou lhes dá uma senha, ou faz qualquer coisa com intenção maliciosa por meio da qual os inimigos do povo romano podem ser ajudados em seu conselho contra o Estado; ou que persuade ou incite as tropas a fazerem uma rebelião ou tumulto contra o Estado (Justiniano, *Digesta* 48.4.1.1 – *Lex Iulia de Maiestate / Lex Julia Maiestatis*).<sup>383</sup>

E também é percebida em Cícero:

...Mas o fato é que *maiestas* (a despeito de Sila) são de natureza tão vaga que permitem a denúncia segura de qualquer pessoa: enquanto suborno é uma palavra de significado tão definido que tanto a acusação quanto a defesa devem ser desacreditáveis... (Cícero, *Epistulae ad Familiares* 3.11.2).<sup>384</sup>

Isto fazia com que uma grande gama de ações pudesse ser interpretada como *crimen laesae maiestatis*; Tácito descreve como Tibério César reviveu a lei da traição,<sup>385</sup> e depois também mostra como essa lei foi aplicada a Falanius e Rubrius.<sup>386</sup> Cohn comenta que a flagelação, nos casos de crime previstos pela *Lex Julia Maiestatis*, eram aplicados não apenas a escravos e estrangeiros, mas também a cidadãos romanos e notáveis, sem distinção.<sup>387</sup> Porém ele também observa que nesses casos o flagelo servia para extrair a confissão do acusado, ou para fazer com que os hesitantes confessassem, ou ainda para houvesse a delação de outros envolvidos.<sup>388</sup> Quando a acusação de traição contra o Estado era provada quer pela admissão da culpa por parte do acusado, quer pela prova testemunhal, o flagelo preliminar era dispensado, tendo em vista que ele seria aplicado mais tarde como parte da pena capital. Entretanto se o condenado não admitisse a culpa, o acusador era então torturado para admitir que talvez houvesse mentido.<sup>389</sup> Já se observa que em um período posterior, o flagelo era

<sup>383</sup> Original: “1 [ Ulpianus ], pr. Proximum sacrilegio crimen est, quod maiestatis dicitur. 1. Maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum romanum vel adversus securitatem eius committitur. quo tenetur is, cuius opera dolo malo consilium inicum erit, quo obsides iniussu principis interciderent : quo armati homines cum telis lapidibusve in urbe sint convenientve adversus rem publicam, locave occupentur vel templa, quove coetus conventusve fiat hominesve ad seditionem convocentur : cuiusve opera consilio malo consilium inicum erit, quo quis magistratus populi romani quive imperium potestatemve habet occidatur : quove quis contra rem publicam arma ferat : quive hostibus populi romani nuntium litterasve miserit signumve dederit feceritve dolo malo, quo hostes populi romani consilio iuventur adversus rem publicam : quive milites sollicitaverit concitaveritve, quo seditio tumultusve adversus rem publicam fiat:”.

<sup>384</sup> Original: “verum tamen est maiestas, etsi Sulla voluit, ne in quemvis impune declamari liceret; ambitus vero ita apertam vim habet, ut aut accusetur improbe aut defendatur. quid enim? facta necne facta largitio, ignorari potest? tuorum autem honorum cursus cui suspectus umquam fuit?”

<sup>385</sup> Cf. Tácito, *Annales* 1.72.1.

<sup>386</sup> Cf. Tácito, *Annales* 1.73.1.

<sup>387</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 215.

<sup>388</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 215. Cf. Justiniano, *Digesta* 48.18.15, 22.5.21.

<sup>389</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 215.

quase sinônimo de interrogatório, escrito do *Codex Justiniani* – *quaestio*: “CTh.9.35.0. *De quaestionibus*”<sup>390</sup> – pode-se ver isso também em Atos:

“ordenou o comandante que Paulo fosse recolhido à fortaleza e que, sob açoite, fosse interrogado para saber por que motivo assim clamavam contra ele. Quando o estavam amarrando com correias, disse Paulo ao centurião presente: Ser-vos-á, porventura, lícito açoitar um cidadão romano, sem estar condenado?” (...) “Imediatamente, se afastaram os que estavam para o inquirir com açoites. O próprio comandante sentiu-se receoso quando soube que Paulo era romano, porque o mandara amarrar” (Atos 22:24-25,29 RA).

Cohn conclui dizendo que: “Um elemento de tortura num julgamento desse tipo seria, portanto, encarado quase como uma questão de rotina; não empregar a tortura nesses processos seria uma exceção à regra geral.”<sup>391</sup>

É sempre bom lembrar que, de acordo com as narrativas evangélicas, no caso de Jesus, ele ainda não havia estabelecido seu reino, não tinha ainda um exército, não havia constituído uma revolução armada e, em sua provável revolta contra Roma, sua revolução não era sequer embrionária, apesar de reunir, ao redor de si, um grupo de seguidores. Outro elemento importantíssimo é que, segundo os Evangelhos, ele havia confessado suas aspirações régias, mas a materialidade dessas aspirações era demasiado frágil ou inexistente no julgamento de Pilatos. Jesus estava sendo interrogado, na narrativa joanina, num momento em que ele facilmente poderia ter-se livrado das acusações, e mesmo confessando-se culpado de sua pretensão real, Pilatos não enxergou nele um perigo real. Jesus estava sendo acusado de traição contra Roma pelos judeus, segundo as versões de Lucas e João e, caso fosse a questão, se ele desistisse da sua intenção, muito provavelmente não seria condenado. Parecia mais interessante para Roma que cidadãos como Jesus, revoltosos em potencial, fossem regenerados e professassem lealdade ao Estado, do que matá-los, embora a crucificação fosse uma mensagem clara de que o crime de revolta contra Roma não valia a pena.<sup>392</sup>

Seria possível, portanto, que Pilatos mandasse flagelar Jesus para demovê-lo do seu intento admitido de que ele era “rei” e, nesse caso, a flagelação teria uma função punitiva e corretiva, após o que seria possível libertar Jesus. Seja como for, um acusado de traição contra o Estado, segundo a *Lex Julia Maiestatis*, estaria sujeito à flagelação de qualquer modo. Sob esse aspecto a versão joanina, segundo a qual Jesus foi torturado logo depois do interrogatório e antes de haver uma condenação formal, faria todo sentido; as versões de Marcos e Mateus poderiam também encaixarem-se nesse propósito. Na versão joanina o flagelo vem após

<sup>390</sup> Cf. <https://www.thelatinlibrary.com/theodosius/theod09.shtml>.

<sup>391</sup> COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 215.

<sup>392</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 215-216.

Pilatós extrair a confissão de Jesus por duas vezes, e ainda posterior à pergunta: “–O que é a verdade?” Poderia conjecturar-se que Jesus afirmara ser verdade que ele seria coroado rei e Pilatos quis mostrar-lhe que a verdade era outra: era que ele jamais seria rei (excetuando-se o incidente de Barrabás):<sup>393</sup>

“Então, lhe disse Pilatos: Logo, tu és rei? Respondeu Jesus: Tu dizes que sou rei. Eu para isso nasci e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz. Perguntou-lhe Pilatos: Que é a verdade? Tendo dito isto, voltou aos judeus e lhes disse: Eu não acho nele crime algum” (João 18:37-38 RA).

“Então, por isso, Pilatos tomou a Jesus e mandou açoitá-lo” (João 19:1 RA).

Se se considera que, nas versões de Marcos e Mateus, o flagelo de Jesus é anterior a uma condenação formal e, nesse caso, o açoitamento não fazia parte da pena capital, poderia também ser interpretado como o foi o flagelo na tradição joanina: para dissuadir Jesus de manter suas aspirações régias.<sup>394</sup> Assim seria possível explicar o açoitamento nos Evangelhos de Marcos e Mateus, como no de João, além de sugerir que essa fosse a intenção da tradição de Lucas.

Há o relato de escárnios por parte dos soldados romanos: Marcos, cuja versão foi adotada por Mateus com leves mudanças, escreve: “Vestiram-no de púrpura e, tecendo uma coroa de espinhos, lha puseram na cabeça. E o saudavam, dizendo: Salve, rei dos judeus! Davam-lhe na cabeça com um caniço, cuspiam nele e, pondo-se de joelhos, o adoravam. Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe a púrpura e o vestiram com as suas próprias

<sup>393</sup> Não há notícia desse tipo de indulto de Páscoa (Jo 18.39-40) em toda a literatura latina e grega que se tem conhecimento até hoje: “É costume entre vós que eu vos solte alguém por ocasião da Páscoa” (João 18:39). Essa informação de um perdão a um criminoso na Páscoa judaica não é confirmada por nenhum historiador, poeta ou escritor. Isso sugere que o incidente com Barrabás seja uma criação joanina. Fabris e Flusser fazem referência a uma lei do *Mishnah Tratado Pessakhim* 8.6: “[As to] an onen, and one who is removing a heap [of stones], and likewise one whom they promised to take out of prison, and a sick or an old person who can eat as much as an olive, they slaughter on their behalf. [Yet in the case of] all these, they may not slaughter for them alone, lest they bring the pesah to disqualification. Therefore if a disqualification occurs to them, they are exempt from keeping the second pesah, except for one who was removing the heap, because he was unclean from the beginning”. Original: “וְכֹלֵי דְּשָׁחַן וְהַזְּקָן וְהַחֹלָה, הָאֶסוּרִים מִבַּיִת לְהוֹצִיאָו שֶׁהִבְטִיחוּהוּ מִי וְכֵן, הִגֵּל אֶת וְהַמִּפְקָח, הָאוֹנֵן וְכֹלֵי פְּטוּרָיו, לְפָסוּל בְּהֵן אֶרַע אִם לְפִיקָדוֹ. פְּסוּל לַיְדֵי הַפְּסַח אֶת יְבִיאָו שְׁמָא, עֲצָמָן בַּפְּנֵי עָלִיָּהוּן שׁוֹחֲטִין אֵין פְּלֹן עַל. עָלִיָּהוּן שׁוֹחֲטִין, כְּפִזֵּית לְאֵכָל בְּגַל הַמִּפְקָח מִן חוּץ, שְׁנֵי פְּסַח מִלְעֲשׂוֹת מִתְּחֵלְתוֹ טָמֵא שְׁהוּא, בְּגַל הַמִּפְקָח מִן חוּץ, שְׁנֵי פְּסַח מִלְעֲשׂוֹת”. Flusser toma essa informação de S. SAFRAI, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluy, 1981, p. 206. Safrai, como indica Flusser, cita os seguintes tratados: “*Tratado Pessakhim* 8.6; TB, *Tratado Pessakhim* 91a; TJ, *Tratado Pessakhim* 36a (8.6)”. cf. FLUSSER, D., *Jesus*, p. 175; FABRIS, R., *Jesus de Nazaré: história e interpretação*, p. 271, nota 30. Fabris argumenta que o referido tratado (*Pessakhim* 8.6) não representa uma prova do indulto pascal romano, porque esta lei referia-se a autoridades judaicas, não romanas. Sabe-se de um indulto a um certo Fíbiõn, no Egito, relatado por Tito Lívio, *Ab Urbe Condita* 10.13.4-8) em finais do Século I d.C. em uma festa. Seja como for, não há um paralelo histórico para o indulto anual como sugere João.

<sup>394</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 215-217.

vestes”; a versão de João é semelhante: “Os soldados, tendo tecido uma coroa de espinhos<sup>395</sup>, puseram-lha na cabeça e vestiram-no com um manto de púrpura. Chegavam-se a ele e diziam: Salve, rei dos judeus! E davam-lhe bofetadas” (João 19:2-3). Em Marcos e Mateus o escárnio parece ser pura bufonaria, já em João, o próprio Pilatos participa dele.

Quanto às vestes que os soldados colocaram Jesus, Marcos escreve apenas “πορφύρα” “púrpura”, e João sofisticada indicando que é um manto de púrpura: “ἵμάτιον πορφυροῦν”.<sup>396</sup> Mateus modifica Marcos para “manto escarlate” “χλαμύδα κοκκίνην”, que talvez seja a capa comum da guarda romana.<sup>397</sup> Quanto à saudação dos soldados “Salve rei dos judeus” deve corresponder a “Ave, César!”, a saudação corrente entre os romanos e respeito e reverência a César. Mateus ameniza a redação brusca de Marcos, indicando que os soldados se ajoelhavam para saudá-lo e então escarneciam dele. João nada fala de cuspir e golpear Jesus, porém fala que davam tapas em Jesus.<sup>398</sup> É claro que neste meio tempo Jesus foi despido duas vezes, a primeira para vestirem-lhe a púrpura e outra vez para tirar a púrpura e vesti-lo com suas próprias roupas, segundo os relatos. Também despiram Jesus para a flagelação, uma vez que sua capa e túnica estavam intactas e os guardas inclusive a sortearam, a qual era tecida sem costuras, um luxo para aqueles dias.

Craveri, citado por Cohn, suspeita que todo o episódio da zombaria é pura invenção para fazer com que a história da paixão se encaixe dentro das profecias bíblicas de Isaías 50.6 e Miquéias 5.1:

A melhor opinião parece ser proposta por Craveri, *The Life of Jesus*, p. 388, a saber, que todo o relato da brutalidade dos soldados romanos foi talvez “inserido no Novo Testamento apenas para satisfazer a necessidade de fazer com que a vida de Jesus se conformasse às profecias messiânicas do Velho Testamento” – “o catálogo desses ultrajes atribuídos à soldadesca romana” repetia quase *verbatim* passagens como Isaías 50.6 [“Ofereci as costas aos que me feriam e as faces, aos que me arrancavam os cabelos; não escondi o rosto aos que me afrontavam e me cuspiam.” (Isaías 50:6 RA)] ou Miquéias 5.1 [“...ferirão com a vara a face do juiz de Israel.” (Miquéias 5:1 RA)]; e “começa-se suspeitar que todo o episódio é pura invenção”.<sup>399</sup>

Crossan apresenta um quadro muito mais completo da influência que as profecias tiveram na confecção do relato da paixão:

<sup>395</sup> Sobre a coroa e o cetro veja BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 1030-1032.

<sup>396</sup> Brown esclarece que este era um manto caro e fora do alcance econômico dos soldados romanos, o que sugere trajes reais. Cf. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 1029.

<sup>397</sup> Cf. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 1029-1030.

<sup>398</sup> Cf. a exposição dos maus tratos feita por BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 1032-1034. Cf. também a exposição dos maltratos de Crossan: CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus: as raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p. 143-158.

<sup>399</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 394-395, Nota 33.

(1) As autoridades no julgamento	em Ev. Ped. 1.1	de Sl 2.1
(2) Os maltratos e a tortura	em Ev. Ped. 3.9	de Is50.6-7 e Zc 12.10
(3) A morte entre os ladrões	em Ev. Ped. 4.10a	de Is 53.12
(4) O silêncio	em Ev. Ped. 4.10b	de Is 50.7, 53.7
(5) As vestes e o sorteio	em Ev. Ped. 4.12	de Sl 22.18
(6) A escuridão ao meio-dia	em Ev. Ped. 5.15	de Am 8.9
(7) O vinagre	em Ev. Ped. 5.16	de Sl 69.21
(8) O grito de morte	em Ev. Ped. 5.19	de Sl 22.1 <sup>400</sup>

Em Marcos e Mateus, esses escárnios foram posteriores à condenação final decretada por Pilatos, segundo João, anteriores. Os detalhes são razoavelmente idênticos, porém a ordem cronológica anterior ou posterior à condenação formal de Jesus é muito significativa. Esses escárnios também não podem ser interpretados como tortura física e não parecem ter efeito moral algum sobre as pretensões de Jesus, também parecem nada terem a ver com a intenção corretiva de dissuadir Jesus da sua pretensão real, ainda não servia à finalidade de tirar dele uma confissão, o que aliás não era necessário, pois ele já se declarara culpado no interrogatório, antes de quaisquer torturas.

A versão de Lucas dos escárnios tem um ingrediente que é desconhecido dos demais evangelistas, e é inserido por ele na versão herdada de Marcos: o incidente com Herodes Antipas; segundo Lucas ele estava em Jerusalém durante a Páscoa e Pilatos enviou Jesus até ele, uma vez que Jesus era da Galileia. Após Jesus ser interrogado por Herodes, e este não encontrando em Jesus um crime digno de morte, após escarnecê-lo, o vestiu de “um manto aparatoso” e o devolveu a Pilatos. Os detalhes do escárnio não são relatados, embora haja a menção do manto. Esse relato esbarra na possibilidade histórica de Herodes condenar à morte um criminoso na província da Judeia, fora da sua jurisdição, o que também impediria a própria presença de Jesus diante de Herodes, pois autoridades romanas não violariam uma lei que eles sabem que por essa violação poderiam ser acusados em Roma.<sup>401</sup> Os escárnios em

<sup>400</sup> CROSSAN, J. D., *O Jesus histórico: a vida de um judeu camponês do Mediterrâneo*, p. 425.

<sup>401</sup> Não se conhece, dentro do Direito Romano, a competência jurídica da autoridade para julgar um caso fora da sua própria área administrativa, ou seja, fora do local em que está locado como autoridade reconhecida por Roma. Assim, Herodes Antipas é Tetrarca da Galileia e não tem qualquer autoridade em Jerusalém, embora lá tenha uma residência oficial herdada. Lucas tem o costume de inventar legislação, como no caso do recenciamento descrito em Lc 2.3, em que cada um deveria voltar à sua cidade natal para o tal recenciamento, cuja informação também não é confirmada por nenhuma fonte histórica conhecida. Pelo que parece, o redator Lucas não tem conhecimento mínimo da legislação do direito romano e das práticas recenseias romanas com a finalidade única de coletar impostos. Lucas também demonstra desconhecimento histórico da administração romana na Palestina, por exemplo, confunde as datas de Herodes, o grande, que morreu em 4 a.C., e de Quirino, que só veio a ser governador da Síria em 6 d.C., um erro de 10 anos na cronologia do suposto rescenciamento universal. O mesmo ocorre em Lucas 22.66 e 23.50, em que, seguindo o texto marcano, sugere dois conselhos administrativos em Jerusalém, “συνέδριον” “Sinédrio” (22.66) e “βουλευτής” “conselho” (23.50), o que não se tem notícia. O evangelista Mateus corrige a informação da existência de dois conselhos em Jerusalém. Fabris comenta o incidente de Herodes e Pilatos: “O pormenor do envio de Jesus a Herodes Antipas, referido só por Lucas, não corresponde ao direito romano que reconhece a competência judiciária à

Lucas, portanto, não podem ser considerados; pode-se assumir que, embora Lucas conhecesse a tradição dos escárnios, não sabia ao certo como teriam acontecido, e criou um incidente improvável. Considerando os quatro Evangelhos, os detalhes são muito contraditórios para serem considerados, embora seja possível que Jesus tenha sido escarnecido, pois nada, *a priori*, impediria tal escárnio. Os Evangelistas, de novo, pelo que parece, não conheciam bem os fatos e os encaixaram, cada um de *per si*, como melhor lhes pareceu.

Os escárnios são apresentados em duas cenas: a primeira, em Marcos 15.17,18,19b, que inclui a veste de púrpura, a coroa, o ato de ajoelhar-se, o cetro (acrescido por Mateus), ações não violentas e, a segunda, em Marcos 15.19a, que inclui bater-lhe na cabeça e cuspir nele, ações violentas.<sup>402</sup>

Fílon narra um exemplo do escárnio dos habitantes de Alexandria dirigido a Agripa I, quando voltava para casa depois de ter sido nomeado rei por Calígula, que deve ter ocorrido por volta de 38 d.C. A narrativa tem pontos de contato com a dos Evangelhos:

A turba preguiçosa e desocupada da cidade, uma multidão acostumada à conversa vazia, que se devotava a caluniar e a falar mal, teve a permissão dele [Flaco] para vilipendiar o rei [Agripa I]; as ofensas foram iniciadas por ele mesmo ou causadas por ter iniciado e provocado aqueles que eram seus ministros regulares em tais assuntos. Assim levados, passaram seus dias no ginásio zombando do rei e fazendo uma série de insultos contra ele. Na verdade, tomaram os autores de farsas e pilhérias como seus instrutores e mostraram sua natural habilidade nas coisas da vergonha, lentos para aprender qualquer coisa boa, porém extremamente rápidos para serem instruídos no oposto. Havia um certo lunático Carabas, cuja loucura não era do tipo faroz e selvagem, que é perigosa tanto para os próprios loucos quanto para aqueles que deles se aproximam, mas do tipo dócil, calmo. Ele passava dia e noite nas ruas, nu, sem mostrar que sentia frio ou calor, alvo de brincadeiras das crianças e dos jovens que passavam. Os arruaceiros pegaram o pobre homem e colocaram-lhe sobre a cabeça uma folha de biblos aberta, como se fosse um diadema; vestiram o resto do seu corpo com um tapete, como um manto real, enquanto alguém, que notou um pedaço de papiro nativo jogado na rua, deu-lho como cetro. E quando, em farsa teatral, ele recebeu a insígnia de rei e foi ornamentado como tal, jovens portando varas nos ombros, como lanceiros, ficaram-lhe de ambos os lados, imitando a guarda. Então outros aproximaram-se, alguns fingindo saudá-lo, outros pedindo justiça, outros para consultá-lo sobre assuntos de estado. Então, da multidão à volta, surgiu um tremendo grito saudando-o como Marin, que é dito como sendo a palavra “senhor” na Síria. Pois eles sabiam que Agripa era sírio de nascimento e havia uma grande parte da Síria sobre a qual ele era rei (Fílon, *Flaccum* 32-34, 36-39).<sup>403</sup>

---

autoridade do local em que foi perpetrado o delito, não a do local de origem do transgressor.” FABRIS, R., *Jesus de Nazaré: história e interpretação*, p. 271. Cf. em Fílon de Alexandria, *Lagatio ad Gaium* 38.299-306 sobre o processo de acusação de Pilatos em Roma.

<sup>402</sup> Veja sobre os escárnios as considerações de BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. I, p. 1036-1043.

<sup>403</sup> Original: “[33] τῷ γὰρ ἀργοῦντι καὶ [\*] σχολάζοντι τῆς πόλεως ὄχλῳ — πλῆθος δ’ ἐστὶν ἐπιτετηδευκὸς γλωσσαλίαν καὶ ἐνευκαιροῦν διαβολαῖς καὶ βλασφημίαις — ἐπιτρέπει κακηγορεῖν τὸν βασιλέα εἴτε ἀρξάμενος δι’ ἑαυτοῦ τῶν λοιδοριῶν εἴτε προτρεψάμενος καὶ ἐναγαγὼν αὐτὸς διὰ τῶν ὑπέρεταν τὰ τοιαῦτα εἰωθῶτων. [34] οἱ ἀφορμῆς λαβόμενοι διημέρευον ἐν τῷ γυμνασίῳ χλευάζοντες τὸν βασιλέα καὶ σκώμματα συνείροντες· πῆ δὲ καὶ ποιηταῖς μίμων καὶ γελοίων διδασκάλους χρώμενοι τὴν ἐν τοῖς αἰσχροῖς εὐφυίαν ἐπεδείκνυτο, βραδεῖς μὲν ὄντες τὰ καλὰ παιδεύεσθαι, τὰ δ’ ἐναντία μανθάνειν ὀξύτατοι καὶ προχειρότατοι. [36] Ἦν τις μεμηνῶς ὄνομα Καραβᾶς οὐ τὴν ἀγρίαν καὶ θηριώδη μανίαν — ἄσκητος γὰρ αὕτη γε καὶ τοῖς ἔχουσι καὶ τοῖς πλησιάζουσιν —, ἀλλὰ τὴν ἀνειμένην καὶ μαλακωτέραν. οὗτος διημέρευε καὶ διενυκτέρευε γυμνὸς ἐν ταῖς

Há semelhanças entre a narrativa de Fílon e a dos Evangelhos a respeito da zombaria a Jesus e a Carabas, exceto pelos atos de violência dirigidos a Jesus que não foram perpetrados a Carabas, ou seja, a Carabas não se infligiu tortura ou agressão de qualquer tipo, porém alguns pontos são similares: a coroa, o cetro, o manto, a guarda, a veneração, os interrogatórios, a saudação, as consultas, e principalmente, a aclamação de rei; pontos de contato entre as duas narrativas que as aproximam.

No Evangelho de Pedro, essa história toma outras proporções. Nesse Evangelho, há informações sobre o flagelo, bem como sobre os insultos. Assim como no Evangelho de Marcos, os soldados o vestem de “πορφύρα” “púrpura”, e também lhe colocam uma coroa de espinhos. No Evangelho de Pedro, ele é assentado numa cadeira, que é a forma ridicularizada do trono do rei. Há os insultos verbais e as agressões físicas: como insultos verbais diziam: “– Julgue com justiça, rei de Israel!”, uma versão diferente dos Evangelhos canônicos. As agressões constituíam de cuspir no seu rosto, dar-lhe bofetadas no rosto e cutucá-lo com um cano (um pedaço de pau). Entrementes a tudo isso o Evangelho de Pedro ainda afirma que ele era açoitado: “[3.9] E outros que estavam lá estavam cuspiendo em seu rosto, e outros bateram em seu rosto. Outros o estavam cutucando com uma cana; e alguns o açoitaram, dizendo: ‘Com tal honra honremos o Filho de Deus’”, ou seja, ele era insultado durante o flagelo. A cena descrita pelo Evangelho de Pedro é mais confusa que a descrição dos Evangelhos canônicos, pois parece que o flagelo e os insultos ocorrem juntos: a cena é difícil de ser concebida como narrada.

Há dois detalhes, porém, que são muito diferentes dos evangelhos canônicos: o primeiro, sem paralelo nos Evangelhos canônicos, é a narrativa de que Herodes, não Pilatos, entregou Jesus para ser crucificado:

[1.1] Mas dos judeus nenhum lavou as mãos, nem Herodes, nem um dos seus juízes. E como não queriam se lavar, Pilatos se levantou. [2] E então o rei Herodes ordenou que o Senhor fosse levado embora, dizendo-lhes: ‘Façam o que vos ordenei’.

---

ὁδοῖς οὐτε θάλαπος οὐτε κρυμὸν ἐκτρεπόμενος, ἄθυρμα νηπίων καὶ μεираκίων σχολαζόντων [37] συνελάσαντες τὸν ἄθλιον ἄχρι τοῦ γυμνασίου καὶ στήσαντες μετέωρον, ἵνα καθορῶτο πρὸς πάντων, βύβλον μὲν εὐρύναντες ἀντι διαδήματος ἐπιτιθέασιν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ, χαμαι- στρώτῳ δὲ τὸ ἄλλο σῶμα περιβάλλουσιν ἀντι χλαμύδος, ἀντι δὲ σκίπτρου βραχὺ τι πατύρου τμήμα τῆς ἐγχωρίου καθ’ ὁδὸν ἐρριμμένον ἰδὼν τις ἀναδίδωσιν. [38] ἐπεὶ δὲ ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις τὰ παράσημα τῆς βασιλείας ἀνειλήφει καὶ διεκεκόσμητο εἰς βασιλέα, νεανίαὶ ῥάβδους ἐπὶ τῶν ὤμων φέροντες ἀντι λογχοφόρων ἐκατέρωθεν εἰστήκεσαν μιμούμενοι δο- ρυφόρους. εἴθ’ ἕτεροι προσήεσαν, οἱ μὲν ὡς ἀσπασόμενοι, οἱ δὲ ὡς δικασόμενοι, οἱ δ’ ὡς ἐντευζόμενοι περὶ κοινῶν πραγμάτων. [39] εἴτ’ ἐκ τοῦ περιεστῶτος ἐν κύκλῳ πλήθους ἐξήχει βοή τις ἄτοπος Μάριν ἀποκαλούντων — οὕτως δὲ φασὶ τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ Σύροις —• ἦδεσαν γὰρ Ἀγρίππαν καὶ γένει Σύρον καὶ Συρίας μεγάλην ἀποτομὴν ἔχωντα, ἧς ἐβασίλευε, ταῦτα δὲ ἀκούων, μᾶλλον δὲ ὄρων ὁ Φλάκκος,”. A tradução é tomada de CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus: as raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p. 152.

Segue-se a esse detalhe, outro, que dependendo da interpretação que se faça da redação do Evangelho de João, pode ter uma correspondência dentro do cânon do Novo Testamento, que é o fato de que a liderança romana entrega Jesus aos judeus, e são eles os responsáveis diretos pela crucificação. Desta forma, o Evangelho de Pedro inocenta e desvia a responsabilidade pela morte de Jesus das autoridades romanas. De fato, o Evangelho de João parece ter a princípio indicado que Jesus foi entregue aos judeus:

“Então, Pilatos o entregou para ser crucificado. Tomaram eles, pois, a Jesus; e ele próprio, carregando a sua cruz, saiu para o lugar chamado Calvário, Gólgota em hebraico, onde o crucificaram e com ele” (João 19.16 RA).

De acordo com o relato joanino, por duas vezes, Pilatos quer livrar-se da responsabilidade de decretar a condenação de Jesus à morte, ou pelo menos de proferir a sentença formal de condenação, e quer jogar essa responsabilidade para os judeus, que relutam em aceitá-la e devolvem-lhe tal responsabilidade:

“Replicou-lhes, pois, Pilatos: Tomai-o vós outros e julgai-o segundo a vossa lei. Responderam-lhe os judeus: A nós não nos é lícito matar ninguém; para que se cumprisse a palavra de Jesus, significando o modo por que havia de morrer” (João 18:31-32 RA).

“Ao verem-no, os principais sacerdotes e os seus guardas gritaram: Crucifica-o! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Tomai-o vós outros e crucificai-o; porque eu não acho nele crime algum. Responderam-lhe os judeus: Temos uma lei, e, de conformidade com a lei, ele deve morrer, porque a si mesmo se fez Filho de Deus” (João 19:6-7 RA).

No relato joanino, fica uma dúvida implícita: quem crucificou Jesus? Os judeus o poderiam tê-lo condenado à morte por apedrejamento, o que é testemunhado pelo apedrejamento de Estevão, por exemplo, em Atos 7.58-59, e dos judeus em geral a Paulo, em Atos 14.19 (veja o testemunho paulino em 2Co 11,25). Mas, na narrativa joanina, parecem relutar em quererem ser os responsáveis pela morte de Jesus por crucificação. O Quarto Evangelista constrói sua história apagando os insultos que Jesus sofreu e deixando uma nuvem sobre a possibilidade de Jesus ter sido crucificado pelos judeus, e não por Pilatos.<sup>404</sup> É

---

<sup>404</sup> Cohn é da opinião de que, muito provavelmente, o evangelista João transfere para os judeus a responsabilidade da crucificação: “É significativo que no Evangelho segundo João não encontramos qualquer registro ou menção de insultos ou zombarias dirigidas a Jesus pelos judeus em geral ou pelos principais sacerdotes presentes (Jo 19.21) em particular. São os judeus que são responsabilizados pelo quarto evangelista levando-o para a crucificação (19.16) e, pelo menos por insinuação, crucificando-o (19.18). Não poderia haver mais clara, nem mais inequívoca indicação de que o quarto evangelista estava determinado a superar os seus predecessores em culpar a estigmatizar os judeus. Nem por isso deixou ele de aceitar a tradição de Marcos quanto às tiradas dos judeus contra Jesus na cruz, embora Mateus, e em menor grau Lucas, a tivessem adotado. Para ser fiel a seu projeto tendencioso, João não deveria ter exitado em aceitar a tradição e explorá-la ao máximo. Notemos que, no que diz respeito às zombarias dos soldados romanos, João segue a tradição dos



claro, essa interpretação da excitação joanina não é de toda aceita pelos peritos; mas, se for admitida, nisso as narrativas do Evangelho de Pedro e o de João podem ser harmônicos.

É possível que a tradição joanina do julgamento de Jesus estivesse refletindo o conhecimento que se tinha do julgamento de cristãos no final do Século I e início do Século II. Eusebius narra o caso contado por Justinus ([Dos mártires mencionados por Justino em sua própria obra]) de um tal Ptolomeu, um cristão que só após ser torturado e não renunciar a sua fé foi então condenado à morte, juntamente com outros. A narrativa conta de um casal que vivia dissolutamente, o marido e esposa. A esposa converteu-se ao cristianismo e queria também converter seu marido; como ele resistia e ainda fazia coisas piores, ela se separou dele. O marido, querendo vingar-se da esposa, acusou-a de ser cristã. Ela apresentou-se ao imperador e conseguiu um tempo para apresentar sua defesa. O marido então acusou um tal Ptolomeu:

8. Mas seu ex-marido, não podendo então dizer nada contra ela, voltou-se contra um tal Ptolomeu – a quem Urbicio havia imposto um castigo – porque havia sido mestre daquela nas doutrinas cristãs. Procedeu da seguinte maneira: 9. Ao Centurião que havia aprisionado Ptolomeu, e que era seu amigo, persuadiu a que se apoderasse de Ptolomeu e lhe dirigisse esta única pergunta: se era cristão. E Ptolomeu, que amava a verdade e não tinha o caráter embusteiro nem mentiroso, confessou que era cristão. O Centurião fez com que o acorrentassem, e durante muito tempo submeteu-o a castigo no cárcere. 10. E quando por último Ptolomeu foi conduzido à presença de Urbicio, também lhe perguntaram unicamente isto: se era cristão. E novamente, consciente do bem que havia recebido por meio da doutrina de Cristo, confessou a escola da divina virtude; 11. porque quem nega algo, o que quer que seja, ou nega porque o condena, ou rejeita a confissão porque considera a si mesmo indigno e alheio a isto. Nenhum destes casos enquadra o verdadeiro cristão. 12. E quando Urbicio mandou que o levassem à execução, um tal Lúcio, que também era cristão, vendo que a sentença era dada tão contra a razão, disse dirigindo-se a Urbicio: ‘Qual é a causa de que tenhas condenado este homem sem haver provado que seja um adúltero, um fornicador, um homicida, um ladrão e sem que, em uma palavra, tenha cometido injustiça, mas somente porque confessou levar o nome de cristão? Tu, Urbicio, não julgas como corresponde ao imperador Pio nem ao filósofo que é o filho do César, nem tampouco ao senado sagrado.’ 13. E Urbicio, sem nada responder, disse dirigindo-se também a Lúcio: ‘Parece-me que também tu és cristão.’ E como Lúcio respondeu: ‘Assim é!’, mandou que também a este levassem à execução. Lúcio declarou que estava agradecido, pois – acrescentava – afastava-se de uns anos tão malvados e ia para Deus, seu bom Pai e Rei. E a um terceiro que se apresentou foi infligida a mesma pena (Eusébio de Cesareia, *Historia Ecclesiastica* 4.17.8-13; Trad. Wolfgang Fischer).<sup>405</sup>

---

Evangelhos Sinóticos, embora a situe numa fase um tanto anterior (18.2-3): o mais notável, certamente, é que ele desconhece qualquer zombaria pelos judeus” COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 242.

<sup>405</sup> Original: “ [8] καὶ συνεχώρησας τοῦτο: ὁ δὲ ταύτης ποτὲ ἀνὴρ πρὸς ἐκείνην μὲν μὴ δυνάμενος τὰ νῦν εἶπε λέγειν, πρὸς Πτολεμαῖόν τινα, ὃν Οὐρβίκιος ἐκολάσατο, διδάσκαλον ἐκείνης τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων γενόμενον, ἐτράπετο διὰ τοῦδε τοῦ τρόπου. ‘ [9] ἑκατόνταρχον εἰς δεσμὰ ἐμβαλόντα τὸν Πτολεμαῖον, φίλον αὐτῷ ὑπάρχοντα, ἔπεισε λαβέσθαι τοῦ Πτολεμαίου καὶ ἀνρωτῆσαι εἰ, αὐτὸ τοῦτο μόνον, Χριστιανός ἐστιν. καὶ τὸν Πτολεμαῖον, φιλαλήθη ἀλλ’ οὐκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον τὴν γνώμην ὄντα, ὁμολογήσαντα ἑαυτὸν εἶναι Χριστιανόν, ἐν δεσμοῖς γενέσθαι ὁ ἑκατόνταρχος πεποίηκεν, καὶ ἐπὶ πολὺν χρόνον ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ ‘ [10] ἐκολάσατο: τελευταῖον δὲ ὅτε ἐπὶ Οὐρβίκιον ἦχθη ὁ ἄνθρωπος, ὁμοίως αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐξητάσθη, εἰ εἶη Χριστιανός: καὶ πάλιν, τὰ καλὰ ἑαυτῷ συνεπιστάμενος διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ διδαχὴν, τὸ διδασκαλεῖον τῆς θείας ἀρετῆς ὁμολόγησεν. ‘ [11] ὁ γὰρ ἀρνούμενος ὅτι οὐδὲν ἢ κατεγνωκῶς τοῦ πράγματος ἔξαρνος γίνεται ἢ ἑαυτὸν ἀνάξιον ἐπιστάμενος καὶ ἀλλότριον τοῦ πράγματος τὴν ὁμολογίαν φεύγει: ὧν οὐδὲν πρόσσεστιν τῷ ἀληθινῷ Χριστιανῷ. ‘ [12] καὶ τοῦ Οὐρβικίου κελεύσαντος αὐτὸν ἀπαχθῆναι, Λουκίος τις, καὶ αὐτὸς ὧν

Plínio o Jovem também testemunhou da prática de torturar cristãos, numa carta escrita ao governador da Bitúnia, em que diz não saber exatamente como se procede nos casos de cristãos e expõe sua prática, para receber orientação:

[1] Meu senhor, tenho como costume fazer chegar a ti todas aquelas dúvidas que me acometem no cumprimento de meu cargo. Quem melhor, na verdade, para conduzir minhas hesitações por um bom caminho ou instruir-me em minha ignorância? Nunca participei em Roma de nenhum processo contra os cristãos. Desconheço por isso qual é o crime do qual os acusam, quais punições merecem, qual procedimento deve regular o inquérito e quais limites devem colocar-se a eles. [2] (...) sobre se deve conceder-se a absolvição à retratação, ou pelo contrário, àquele que tenha sido cristão em nada lhe beneficia a renúncia; por fim, se o castigo é pelo mero nome de cristão, inclusive na ausência de quaisquer tipos de crimes, ou se o que se castiga são os crimes associados ao dito nome. Eis de que modo me comportei até o momento com aqueles que foram conduzidos diante de mim e acusados de ser cristãos. [3] Perguntei diretamente a eles se são cristãos. Ao responder-me que sim, perguntei-lhes uma segunda e até uma terceira vez, advertindo-lhes que o reconhecimento de algo assim expressaria a morte. Aos que mantiveram sua declaração, ordenei que os executassem. A razão disso foi que não me cabia dúvida de que, qualquer que fosse a natureza do crime que confessavam, certamente este fanatismo e esta obstinação intransigente merecia a morte. [5] Por exemplo, apareceu fixado em um lugar público uma denúncia anônima contendo um grande número de nomes. Aos que negaram ser ou terem sido em algum momento cristãos, como invocaram aos deuses de acordo com a norma ditada por mim, fizeram uma oferenda de incenso e vinho diante de tua imagem, que com este propósito eu havia ordenado trazer junto às estátuas dos deuses, e também maldisseram o nome de Cristo, o que segundo se diz, não se pode forçar de modo algum aos que são verdadeiramente cristãos, a estes cri que devia deixá-los em liberdade. [6] Outros, cujos nomes foram revelados por um delator, reconheceram inicialmente ser cristãos, mas logo negaram, dizendo que, na verdade, haviam sido cristãos, mas que deixaram de sê-lo. Alguns afirmam que faz três anos, outros dizem que faz muitos anos, inclusive alguns há mais de vinte anos. Todos estes também veneraram tua imagem e as estátuas dos deuses e maldisseram o nome de Cristo. [7] Houve entre eles quem assegurou, além disso, que toda a sua culpa, ou melhor, todo o seu erro consistiu tão somente em reunir-se regularmente em certo dia antes do nascer do sol, entoar alternadamente entre os presentes um hino em honra de Cristo, como se de um deus se tratasse, e comprometer-se mediante juramento a não perpetuar alguns tipos de crimes, como se comenta, a não cometer furto nem roubo com violência, nem adultério, a não faltar com a palavra dada e a não se negar a restituir um depósito quando chamados a pagar. Também manifestaram que, uma vez cumpridos esses ritos, tinham o costume de retirar-se e voltar a se reunir mais tarde para celebrar com comida, composta, ao contrário do que foi dito, de alimentos normais e inocentes, mas que já haviam deixado estas práticas desde que meu edito, seguindo tuas ordens, proibiu a todos os tipos de associações. [8] Por esta razão, considerei necessário investigar quanto há de verdade em tudo isso e, assim, submeti à tortura duas escravas as quais os cristãos denominam de ministras. Mas não encontrei nada além de uma tola e extravagante superstição. [9] Por tudo isso, adiando de momento a instrução da causa, apressei-me a consultar-te. (...) [10] (...) Disto se deduz facilmente que grande quantidade de pessoas poderia ser afastada dessa superstição se a elas fosse oferecida a absolvição no caso de retratação (Plínio o Jovem, *Epistulae* 10.96; Trad. Thiago David Stadler).<sup>406</sup>

---

Χριστιανός, ὄρων τὴν ἀλόγως οὕτως γενομένην κρίσιν, πρὸς τὸν Οὐρβίκιον ἔφη ἴτις ἡ αἰτία τοῦ μήτε μοιχὸν μήτε πόρνον μήτε ἀνδροφόνον μήτε λοποδύτην μήτε ἄρπαγα μήτε ἀπλῶς ἀδίκημά τι πράξαντα ἐλεγχόμενον, ὀνόματος δὲ Χριστιανοῦ προσωνομίαν ὁμολογοῦντα, τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἐκόλασω; οὐ πρόποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδί οὐδὲ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις, ᾧ Οὐρβίκιε.’ ‘ [13] καὶ ὅς, οὐδὲν ἄλλο ἀποκρινάμενος, καὶ πρὸς τὸν Λούκιον ἔφη ἴδοκεῖς μοι καὶ σὺ εἶναι τοιοῦτος,’ καὶ τοῦ Λουκίου φήσαντος ἴμαλιστα,’ πάλιν καὶ αὐτὸν ἀπαχθῆναι ἐκέλευσεν: ὁ δὲ χάριν εἰδέναι ὁμολόγει: πονηρῶν γὰρ δεσποτῶν τῶν τοιούτων ἀπηλλάχθαι ἐπέειπεν καὶ παρὰ ἀγαθὸν πατέρα καὶ βασιλέα τὸν θεὸν πορεύεσθαι. καὶ ἄλλος δὲ τρίτος ἐπελθὼν κολασθῆναι προσετιμήθη.”

<sup>406</sup> Original: “[96] [1] Sollemne est mihi, domine, omnia de quibus dubito ad te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel ignorantiam instruere? Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri. [2] (...) detur paenitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit; nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.

É possível que a forma como João retrata o julgamento de Jesus seja uma criação do Evangelista a partir da prática que existia na passagem do final do Século I cristão e início do Século II (a correspondência deve ter sido escrita entre os anos de 111 a 113 d.C.),<sup>407</sup> uma vez que a redação final do Evangelho está situada entre os anos 90 a 110 d.C. Porém, o aspecto importante desse texto está no uso da tortura para extrair a confissão do condenado e também para tentar demover o acusado das suas crenças ou aspirações. Fica claro, pelo testemunho de Pliny, que a tortura era usada em larga escala, como forma de extrair a “verdade”: *“Por esta razão, considerei necessário investigar quanto há de verdade em tudo isso e, assim, submeti à tortura duas escravas as quais os cristãos denominam de ministras”*. Os paralelos entre a correspondência de Pliny e o Evangelho de João são consistentes: a datação das redações é muito próxima ou até coincidentes; são feitas duas perguntas ou até três para se ter certeza de que o condenado da confissão do condenado; é aplicada a tortura para tentar dissuadir o acusado de perseverar na sua confissão, caso a tentativa falhasse, a vítima seria entregue à morte. Esse mesmo argumento pode ser usado para explicar a criação do relato de Marcos: o flagelo de Jesus era uma projeção do que os cristãos estavam sofrendo em Roma por volta dos anos 65-70, quando da redação do Evangelho em Roma, na grande perseguição de Nero após o incêndio da cidade, o qual foi depois replicada por Mateus no seu Evangelho; e também a tradição de Lucas que coloca a possibilidade do flagelo apenas como advertência punitiva para Jesus.

É justo compreender que nem o imperador, nem os governadores estavam presos a regras e procedimentos rígidos na condução de julgamentos criminais de quaisquer tipos: quais pessoas interrogar, como fazer isso, recorrer ou não à tortura e mesmo muitas vezes decidir pela validade ou não das provas e a gravidade delas, dependia, em grande parte, do

---

Interim, in iis qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. [3] Interrogavi ipsos an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam, quaecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. [5] Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferri, ture ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re vera Christiani, dimittendos putavi. [6] Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. Hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt. [7] Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innocuum; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. [8] Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam. [9] Ideo dilata cognitione ad consulendum te decucurri. (...) [10] (...) Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus”.

<sup>407</sup> Cf. a data em COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 218.

arbítrio pessoal do governante. O caso relatado em Atos 22.23-30 de que um funcionário de patente inferior não poderia flagelar cidadãos romanos não se aplicava, naturalmente, nem ao imperador nem a governadores, os quais poderiam aplicar a tortura a quaisquer pessoas, nativas e estrangeiros e inclusive a cidadãos romanos. É claro, a liberdade de conduzir o julgamento da forma como pessoalmente parecesse melhor e a naturalidade do flagelo fazia com que a tortura se tornasse quase uma prática a não ser dispensada.<sup>408</sup>

Considerando os detalhes sobre a flagelação, novamente, os relatos são muito contraditórios entre si e, é mais provável que tais relatos tenham sido inseridos nos Evangelhos em razão do conhecimento que os autores tinham de que a tortura fazia parte do procedimento romano de condenação por crucificação dos criminosos, embora não se possa descartar de modo algum que, por força desse mesmo procedimento, Jesus tenha sido, de fato, flagelado. Se realmente Jesus foi flagelado ou não, pelos relatos evangélicos que se dispõe, não é possível determinar, pois as contradições praticamente impedem uma conclusão histórica segura e não existe a *múltipla atestação de fontes* neste caso, porque, além de os relatos de Mateus, Lucas e João dependerem de Marcos, eles ainda se contradizem. Cohn privilegia a tradição de Marcos e conclui dizendo que “Da flagelação que acompanhou a crucificação de Jesus conhecemos alguns, embora poucos, aspectos particulares (Marcos 15.19; Mateus 27.30); da flagelação antes da sua condenação nada sabemos”.<sup>409</sup> A presença de tais relatos nos evangelhos, no entanto, parecem ter sido inseridas aí com o objetivo de relacionar as profecias veterotestamentárias do sofrimento do messias a Jesus, objetivo que, pelo menos literariamente, foi alcançado.

Outro ponto de conflito no tocante ao flagelo entre os Evangelhos diz respeito a Jesus carregar a cruz:

**MARCOS:**

Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe a púrpura e o vestiram com as suas próprias vestes. Então, conduziram Jesus para fora, com o fim de o crucificarem. E obrigaram a Simão Cireneu, que passava, vindo do campo, pai de Alexandre e de Rufo, a carregar-lhe a cruz. E levaram Jesus para o Gólgota, que quer dizer Lugar da Caveira (Marcos 15:20-22 RA).

**MATEUS:**

Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe o manto e o vestiram com as suas próprias vestes. Em seguida, o levaram para ser crucificado. Ao saírem, encontraram um cireneu, chamado Simão, a quem obrigaram a carregar-lhe a cruz. E, chegando a um lugar chamado Gólgota, que significa Lugar da Caveira (Mateus 27:31-33 RA).

**LUCAS:**

Soltou aquele que estava encarcerado por causa da sedição e do homicídio, a quem eles pediam; e, quanto a Jesus, entregou-o à vontade deles. E, como o conduzissem, constringendo um cireneu,

<sup>408</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 218.

<sup>409</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 219.

chamado Simão, que vinha do campo, puseram-lhe a cruz sobre os ombros, para que a levasse após Jesus (Lucas 23:25-26 RA).

JOÃO:

Então, Pilatos o entregou para ser crucificado. Tomaram eles, pois, a Jesus; e ele próprio, carregando a sua cruz, saiu para o lugar chamado Calvário, Gólgota em hebraico, onde o crucificaram e com ele outros dois, um de cada lado, e Jesus no meio (João 19:16-18 RA).

Os Evangelhos asseguram que Jesus foi levado até o lugar em que seria crucificado. A *via crucis*, como é chamada a jornada de Jesus da Fortaleza Antônia até o Gólgota, local da crucificação, também é questão de debate em face das divergências dos relatos evangélicos. De novo a versão mais antiga é a de Marcos; Mateus, Lucas e João são dependentes dela e, de novo também, estão nas alterações ou não que fazem da versão mais antiga que se pode atestar maior ou menor conhecimento dos fatos.

De acordo com a versão de Marcos, que neste ponto é adotada sem modificações significativas por Mateus e Lucas (há modificações literárias que não mudam o conteúdo da versão marcana), os guardas, ao saírem da Fortaleza, encontraram um certo Simão de Cirene a quem obrigaram a carregar a cruz de Jesus. Foi Mateus que, dando maior clareza a Marcos, disse: “Ao saírem, encontraram um cireneu, chamado Simão, a quem obrigaram a carregar-lhe a cruz”. Portanto, segundo o relato dos Evangelhos Sinóticos, Jesus não carregou a cruz desde o primeiro momento em que saíra da Fortaleza, até chegar ao Gólgota, missão executada por Simão. Marcos procura identificar com mais precisão quem era esse Simão, indicando os seus filhos, para com isso trazer mais confiabilidade à história; Mateus e Lucas apagaram essa informação nas suas histórias. João apagou totalmente a tradição sinótica e adotou uma versão própria, segundo a qual Jesus mesmo carrega a sua própria cruz durante todo o percurso, desde a Fortaleza Antônia até ao Gólgota. A concordância dos sinóticos geralmente recebe maior peso e aceitação entre os peritos.

Lietzmann apresenta a doutrina gnóstica segundo a qual um certo Basilides afirmava que Simão de Cirene, e não Jesus, é quem foi crucificado no lugar de Jesus: os carrascos, outros guardas diferentes daqueles que flagelaram Jesus e o conduziram até o Gólgota, teriam confundido Simão, que carregava a cruz com Jesus e o crucificaram no lugar de Jesus.<sup>410</sup> No entanto, como Basilides viveu muito tempo depois da redação do Evangelho, esta não seria uma justificativa plausível, exceto se já nos dias da redação do Evangelho essa teoria já estivesse em circulação no meio ambiente da Ásia Menor. Outra justificativa para João suprimir a tradição de Simão cireneu seria a de que ele não teria aceitado a imagem de uma

---

<sup>410</sup> Cf. LITZMANN, H., *Geschichte der Alten Kirche*, p. 305. Cf. também COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 222-223.

outra pessoa que não o próprio Jesus a carregar a cruz; fazer com que, ao final de tudo, Jesus não carregasse a sua própria cruz, seria enfraquecer a mensagem do crucificado.<sup>411</sup>

A solução harmonizadora, que é uma tendência de um ramo da teologia, segundo a qual Jesus carregou a cruz ao princípio, mas como não suportasse o peso da cruz, Simão Cireneu foi incumbido de completar a jornada, seria uma solução intermediária entre as tradições sinótica e joanina: Jesus teria carregado a cruz como informa João, e Simão o teria ajudado, como diz a tradição sinótica. No entanto, essa solução esbarra em três pontos-chaves. Primeiro, os relatos dos Evangelhos Sinóticos não admitem que Jesus saiu carregando a sua cruz sob nenhum pretexto, pelo contrário, eles fazem, desde o primeiro momento que os guardas saem da Fortaleza, Simão carregar a cruz; nada indica no relato sinótico que Jesus saiu carregando a cruz e depois, por não a suportar, outro assumiu a tarefa de levá-la até o Gólgota. Segundo, o relato de João em momento algum admite que outra pessoa, que não o próprio Jesus, carregue a cruz desde a Fortaleza até o Gólgota. Terceiro, nenhum dos Evangelhos tem uma única menção ou mesmo sugestão de que Jesus sucumbiu sob a pesada carga da cruz durante o trajeto da Fortaleza Antônia até o Gólgota; os sinóticos poderiam admitir que Jesus foi ajudado em apenas parte do caminho, ou João poderia ter reconhecido que Jesus, não suportando o peso da cruz, foi ajudado; porém essas possibilidades estão absolutamente ausentes dos Evangelhos. A solução harmonizadora violenta ambas as tradições – sinótica e joanina –, e faz os Evangelhos defenderem uma ideia que, a princípio, eles querem refutar: de um lado, os sinóticos afirmam que Jesus não carregou a cruz e não admitem que ele a tenha carregado; do outro, a tradição joanina afirma que Jesus carregou a cruz e não admite que outra pessoa o tenha ajudado nesta tarefa.

Cohn informa que alguns eruditos descartaram como não histórica a tradição dos Evangelhos Sinóticos, pelo simples fato de que não se encontra na literatura histórica um outro exemplo similar ao narrado aqui: uma outra pessoa que não o condenado carregar a cruz (do condenado), enquanto o condenado segue seu caminho sem o símbolo da sua condenação, a cruz.<sup>412</sup> No entanto, em se tratando de soldados que muito provavelmente nada sabiam de leis a serem observadas, distantes das autoridades maiores que não acompanhavam a comitiva e, estando sob a responsabilidade deles a missão de levar o condenado até o local da execução, nada realmente impede que eles tenham obrigado Simão Cireneu a carregar a cruz de Jesus, além do que já estava sob o arbítrio deles mesmos a flagelação anterior e a condução

---

<sup>411</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 223.

<sup>412</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 222.

do condenado pelo caminho até o local da execução da pena.<sup>413</sup> Os condenados poderiam carregar ou a própria estaca – *furca* –, ou ainda a trave horizontal – *patibulum* –, que seria depois afixada à trave vertical.<sup>414</sup>

Pode-se perguntar: se, de um lado, Jesus não sofreu flagelação severa, qual a razão de os soldados obrigarem uma pessoa não condenada a carregar a cruz de um condenado, no caso Simão de Cirene? Só há uma justificativa plausível para a tradição de Simão cireneu: é o flagelo severo que Jesus sofreu, em algum momento do julgamento, antes ou depois da sentença formal de condenação e, em decorrência dele, a impossibilidade física de ele mesmo carregar a cruz até o local da execução da sentença. Não haveria nenhuma razão para os soldados pouparem Jesus de carregar sua própria cruz caso ele estivesse em condições físicas para isso. Se, porém, do outro lado, Jesus estivesse tão enfraquecido pelo flagelo, que na avaliação dos soldados ele não suportaria a cruz, a tradição de Simão faria muito sentido.

Essa grande variação dos testemunhos dos evangelhos levou Crossan a sugerir que os evangelistas nada sabiam do processo que condenou Jesus, ele escreve:

Nesse trabalho, sugeri que, primeiro, os seguidores mais próximos de Jesus nada sabiam da paixão, a não ser o fato da crucificação; eles provavelmente tinham fugido e, mais tarde, não conseguiram encontrar testemunhas que pudessem fornecer-lhes maiores detalhes. Além disso estavam preocupados com problemas bem mais sérios, como, por exemplo, descobrir se a morte de Jesus anulava tudo aquilo que ele havia dito e feito, tudo aquilo em que acreditavam.<sup>415</sup>

Seja como for, na maioria das vezes carregar a cruz era parte da condenação do crucificado. A literatura antiga guardou abundante material sobre a flagelação e tortura no mundo antigo. A crucificação era geralmente precedida de um flagelo, que assumia várias

---

<sup>413</sup> Veja o que escreve Cohn: “Legalmente falando era expressamente proibido pedir a um inocente passante que transportasse a cruz de um condenado: isso significava transferir parte da sentença a ser cumprida pelo condenado a um estranho de todo inocente. Mas é sugerido que a credibilidade do relato não é afetada pela ilegalidade dos fatos relatados: onde, num assunto criminal que envolve punição capital, são relatados procedimentos em que juízes competentes, doutos nas leis, não apenas ignoraram inteiramente a lei substantiva a ser por eles aplicada, mas também infringiram todas as normas de procedimentos estatutário – um tal relato, dizíamos, não é digno de crédito, especialmente se os juízes em questão são geralmente conhecidos por serem formalísticos e conscienciosos ao aplicar a lei. É diferente o caso com homens como os soldados romanos que levaram Jesus para a crucificação, gente rude e não educada que agem de conformidade com ordens dadas expressamente ou segundo seus instintos e inclinações de momento: sua desatenção às formalidades legais pode ser prontamente acreditada e em si nada prova. Mesmo presumindo que, quando levavam Jesus, os soldados estavam sob o comendo de um oficial que conhecia as leis e que eles não agiriam sem a aprovação deste, não é improvável que, nesse caso particular, ele tivesse aprovado: quando se contorna a letra da lei para aliviar o acusado e tornar as coisas mais fáceis para ele, a ilegalidade é, naturalmente, muito menos repreensível do quando ela é transgredida em seu detrimento; e a inflicção de sofrimento e castigo ao condenado enquanto ele seguia para a crucificação era, de qualquer forma, em grande parte deixada ao arbítrio de seus guardas e carrascos.” COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 224.

<sup>414</sup> Cf. COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 221.

<sup>415</sup> CROSSAN, J. D., *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, p. 413-414.

formas de tortura além do açoite.<sup>416</sup> A crucificação era o derradeiro ato de atrocidade contra a vítima, já desfalecente.<sup>417</sup>

As fontes antigas trazem vários testemunhos de flagelação, em várias circunstâncias, narrativas que podem se relacionar com a dos Evangelhos. Josefo narra como a crucificação era cruel e precedida de um grave flagelo ao falar de Antíoco IV Epifanes, em 167 a.C.:

E de fato muitos judeus haviam obedecido às ordens do rei, seja voluntariamente, seja por medo da pena que foi denunciada. Mas os melhores homens, e aqueles das almas mais nobres, não o consideravam, mas prestavam maior respeito aos costumes de seu país do que preocupação quanto ao castigo que ele ameaçava aos desobedientes; em razão disso, todos os dias passavam por grandes misérias e amargos tormentos; pois foram açoitados com varas e seus corpos foram despedaçados e foram crucificados enquanto ainda estavam vivos e respiravam. Eles também estrangularam aquelas mulheres e seus filhos que haviam circuncidado, como o rei havia designado, pendurando seus filhos ao redor do pescoço como estavam nas cruzes. E se algum livro sagrado da lei foi encontrado, ele foi destruído, e aqueles com quem foram encontrados miseravelmente pereceram também (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 12.255-256).<sup>418</sup>

<sup>416</sup> Cohn afirma categoricamente que “Segundo a lei romana, a flagelação era automaticamente incluída em toda sentença de morte.” COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 210. Para justificar essa afirmação ele cita Tito Lívio, *Ab Urbs Condita* 34, 26, na Nota 1 sem especificar os capítulos (cf. p. 392).

<sup>417</sup> Sloyan escreve sobre o flagelo: “O açoitamento, normalmente, precedia a crucificação entre os romanos, como também entre os cartagenenses. Isso enfraquecia as vítimas a tal ponto que seu tempo na cruz era abreviado.” SLOYAN, G. S., *Por que Jesus morreu?*, p. 23-24; cf. também: BARBET, P., *A paixão de Jesus Cristo segundo o cirurgião*, p. 57-59. Para um estudo detalhado da “flagelação” consultar: COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 210-225. Dentre as várias formas de tortura no mundo antigo havia uma bastante severa que era chamada de *eculeius* ou *equuleius* – cavalo de madeira – uma forma de tortura descrita por Scoot da seguinte forma: “Este aparelho variou um pouco em sua construção em diferentes países, embora seu princípio fosse o mesmo em todos. A prateleira ficava a cerca de um metro do chão e consistia em uma estrutura de madeira robusta com prendedores nele à maneira de uma escada. A vítima era esticada sobre esta estrutura, seus pulsos e tornozelos sendo presos com cordas fortes a dois rolos, um em cada extremidade do rack. Esses rolos eram operados por alavancas que eram movidas em direções opostas uma à outra. Quando a vítima era presa com segurança no suporte, as perguntas eram feitas à vítima. Qualquer resposta insatisfatória foi o sinal para os dois algozes para começar a operar as alavancas. O resultado foi o alongamento nos membros e corpo da vítima. Se a vítima não confessasse, seria puxada até causar deslocamento das articulações ou a arrastar os membros. Em alguns casos, os membros foram alongados em muito da mesma maneira que no rack, mas por meio de cordas e polias presas a anéis ou grampos nas paredes. Ocasionalmente, as torturas do rack eram variadas ou aumentado pelo uso de cordas além do alongamento mecanismo. Os braços e pernas foram amarrados aos lados do rack com cordas finas, mas fortes. Esses cabos eram enrolados em cada membro três vezes, e um pedaço de pau foi inserido em cada. Quando tudo estava pronto para a tortura começar, os algozes torciam essas varas, assim, gradualmente apertavam cortar os cordões e fazia com que cortassem a carne até os ossos serem atingidos, causando feridas terríveis. (...) Era geralmente referido como ‘cavalo de madeira’”. SCOTT, G. R., *The history of torture throughout the ages*, p. 169. Este tipo de tortura – *quaestio* – para obter confissão ou testemunho foi aplicada na Grécia e Roma antigas a escravos apenas, mas como forma de punição foi aplicada a qualquer pessoa, seja escravo ou livre. SCOTT, G. R., *The history of torture throughout the ages*, p. 44. No *Codex Theodosius* 9.6.6 há a recomendação de tortura para extrair a confissão dos inimigos da humanidade: feiticeiros, advinhos mágicos e astrólogos: “Se ele for condenado por seu crime, e mediante negação se opuser a revelá-lo, será entregue ao cavalo de tortura, garras de ferro lhes rasgarão os flancos e sofrerá punição digna do seu crime”. (*Codex Theodosius* 9.6.6 Trad. de Hain Cohn, *O julgamento e a morte de Jesus*, p. 393).

<sup>418</sup> Original: “[255] καὶ πολλοὶ μὲν τῶν Ἰουδαίων οἱ μὲν ἔκοντι οἱ δὲ καὶ δι’ εὐλάβειαν τῆς ἐπιγγελημένης τιμωρίας κατηκολούθουν οἷς ὁ βασιλεὺς διέτακτο, οἱ δὲ δοκιμώτατοι καὶ τὰς ψυχὰς εὐγενεῖς οὐκ ἐφρόντισαν αὐτοῦ, τῶν δὲ πατριῶν ἐθῶν πλείονα λόγον ἔσχον ἢ τῆς τιμωρίας, ἣν οὐ πειθόμενοις ἠπέλησεν αὐτοῖς, καὶ διὰ τοῦτο κατὰ πᾶσαν ἡμέραν αἰκίζόμενοι καὶ πικρὰς βασάνους ὑπομένοντες ἀπέθνησκον. [256] καὶ γὰρ μαστιγούμενοι καὶ τὰ σώματα λυμαινόμενοι ζῶντες ἔτι καὶ ἐμπνέοντες ἀνεσταυροῦντο, τὰς δὲ γυναῖκας καὶ



Geralmente se admite que Josefo usou como fonte 1 Macabeus 1.20-64.<sup>419</sup> Antíoco Epifânio ordenara que os ritos do Templo fossem interrompidos, que cessassem as circuncisões, que os rolos da Torá fossem destruídos e que se iniciassem sacrifícios idólatras, com punições para aqueles que desobedecem. Entretanto, nas punições mencionadas em 1 Macabeus 1.60-61 não se menciona a crucificação:

As mulheres que haviam circuncidado o filho eram – de acordo com o decreto – punidas de morte, como os filhinhos suspensos ao pescoço, bem como os seus parentes e os que haviam operado a circuncisão (1 Macabeus 1.60-61 TEP).<sup>420</sup>

Em duas passagens citadas na íntegra a seguir, mas apenas para destacar o flagelo que precedia a crucificação, Josefo afirma: “Foram presos também muitos dos moderados e conduzidos perante Florus, que depois de tê-los feito *flagelar*, os crucificou” (*De Bello Judaico* 2.306); e ainda: “*Eram flagelados, e depois de ter padecido todo tipo de suplícios antes de morrer, eram crucificados em frente às muralhas*” (*De Bello Judaico* 5.449; *De Bello Judaico* 2.308).

Florus mandou flagelar e crucificar judeus, “pessoas pertencentes à ordem equestre”. Luciano de Samosata tratando de como no direito penal estava previsto o flagelo, afirma:<sup>421</sup>

Aristóteles, mais uma corrida. Lá! O bruto é pego; nós temos você, vilão. Em breve você saberá um pouco mais sobre os personagens que atacou. Agora, o que devemos fazer com ele? Deve ser uma execução bastante elaborada, para atender a todas as nossas reivindicações sobre ele; ele deve uma morte separada a cada um de nós.

Primeiro Phil. Empale ele, eu digo.

Segundo Phil. Sim, mas açoite-o primeiro.

Terceiro Phil. Arranque seus olhos.

Quarta Phil. Ah, mas primeiro com a língua ofensiva.

Soc. O que você diz, Empédocles?

Emp. Oh, jogue-o em uma cratera; isso o ensinará a difamar seus superiores.

Pl. Era o melhor para ele, como Orfeu ou Penteu, para encontre a morte em pedaços na rocha; então cada um pode ter levado um pedaço para casa com ele (Luciano de Samósata, *Piscator* 2).<sup>422</sup>

---

τοὺς παῖδας αὐτῶν, οὓς περιέτεμνον παρὰ τὴν τοῦ βασιλέως προαίρεσιν, ἀπήγγχον ἐκ τῶν τραχίλων αὐτοὺς τῶν ἀνεσταυρωμένων γονέων ἀπαρτῶντες. ἠφανίζετο δ' εἴ που βίβλος εὐρεθείη ἱερὰ καὶ νόμος, καὶ παρ' οἷς εὐρέθη καὶ αὐτοὶ κακοὶ κακῶς ἀπόλλυντο”.

<sup>419</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian Perceptions of crucifixion*, p. 47-49.

<sup>420</sup> Original: “<sup>60</sup>καὶ τὰς γυναῖκας τὰς περιτεμηκίας τὰ τέκνα αὐτῶν ἐθανάτωσαν κατὰ τὸ πρόσταγμα <sup>61</sup>καὶ ἐκρέμασαν τὰ βρέφη ἐκ τῶν τραχίλων αὐτῶν καὶ τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ τοὺς περιτεμηκότητας αὐτοὺς” (1 Ma 1:60-61 LXT).

<sup>421</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 505.

<sup>422</sup> Original: “[2] Ἀριστότελες, ἐπισπούδασον ἔτι θᾶπτον εὖ ἔχει: ἐάλωκεν τὸ θηρίον. εἰλήφαμέν σε, ὦ μιარέ. εἶση γοῦν αὐτίκα οὐστυνας ἡμᾶς ὄντας ἐκακηγόρεις. τῷ ‘τρόπῳ δέ τις αὐτὸν καὶ μετέλθη; ποικίλον γάρ τινα θάνατον ἐπινοῶμεν κατ’ αὐτοῦ πᾶσιν ἡμῖν ἐξαρκέσαι δυνάμενον: καθ’ ἕκαστον γοῦν ἐπτάκις δίκαιός ἐστιν ἀπολωλέναι. Φιλόσοφος: ἐμοὶ μὲν ἀνασκολοπισθῆναι δοκεῖ αὐτόν. Ἄλλος: νῆ Δία, μαστιγῶθέντα γε πρότερον. Ἄλλος: πολὺ πρότερον τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκεκολάφθω. Ἄλλος: τὴν γλῶτταν αὐτὴν ἔτι πολὺ πρότερον ἀποτεμηθῆθω. Σωκράτης: σοὶ δὲ τί, Ἐμπεδόκλεις, δοκεῖ; Ἐμπεδοκλῆς: εἰς τοὺς κρατῆρας

Pagola sugere que, na crucificação, “era normal combinar o castigo básico da crucificação com humilhações e tormentos diversos. (...) Não é estranho mutilar o crucificado, vazá-lo os olhos, queimá-lo, flagelá-lo ou torturá-lo de diversas formas antes de pendurá-lo na cruz. A maneira de levar a cabo a crucificação prestava-se sem mais ao sadismo dos verdugos.”<sup>423</sup>

De acordo com um trecho de Platão, em *Górgias*, é possível deduzir que a crucificação era precedida de vários tipos de torturas. Sócrates dirigiu-se a Polus e disse que os que sofriam o flagelo eram mais felizes que os que escapavam dos tormentos; em resposta Polus descreve várias torturas sofridas pelos condenados.<sup>424</sup>

...

**Sócrates**

Possivelmente. Mas você disse, por outro lado, que os malfeitores ficam felizes se não pagarem nenhuma penalidade.

**Polo**

Certamente.

**Sócrates**

Enquanto eu digo que eles são os mais miseráveis, e aqueles que pagam a pena, menos. Você deseja refutar isso também?

... (Platão, *Górgias*, 473b)

**Polo**

O que você quer dizer? Se um homem for pego criminosamente conspirando para se tornar um déspota, e ele for imediatamente colocado na tortura e castrado e ter seus olhos queimados, e depois de sofrer e ver infligido à sua esposa e filhos, uma série de tormentos dolorosos de todo tipo, ele será finalmente crucificado ou queimado em um casaco de piche, ele será mais feliz do que se escapasse e se tornasse déspota, e passasse sua vida como governante em sua cidade, fazendo o que quisesse, e invejado e parabenizado pelo cidadãos e estrangeiros, além disso? (Platão, *Górgias* 473c)<sup>425</sup>

Platão também analisa este tema em *Republic*, no famoso tema do “sofredor inocente”. Glaucon compara o homem completamente injusto com o completamente justo: o injusto, em face da sua inescrupulosidade, adquire riquezas e poder, o que lhe confere um ar de justiça enquanto que o outro será tido por injusto, mesmo não o sendo. Glauco diz então:<sup>426</sup>

O que dirão é o seguinte: que tal sendo a sua disposição, o justo terá de suportar o açoite, a tortura, as correntes, o ferro em brasa nos olhos e, finalmente, após cada extremidade de sofrimento, será

---

ἐμπεσεῖν αὐτόν, ὡς μάθη μὴ λοιδορεῖσθαι τοῖς κρείττοσιν. Πλάτων: καὶ μὴν ἄριστον ἦν καθάπερ τινὰ Πενθέα ἢ Ὀρφέα λακιστὸν ἐν πέτραισιν:εὐρέσθαι μόνον, ἵνα ἂν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἕκαστος ἔχων ἀπηλλάττετο.”

<sup>423</sup> PAGOLA, J. A. *Jesus, aproximação histórica*, p. 464-465.

<sup>424</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 461-463.

<sup>425</sup> Original: “Σωκράτης: ἴσως, σὺ δέ γε εὐδαιμόνας αὖ τοὺς ἀδικοῦντας, ἐὰν μὴ διδῶσι δίκην. Πῶλος: πάνυ μὲν οὖν. Σωκράτης: ἐγὼ δέ γε αὐτοὺς ἀθλιωτάτους φημί, τοὺς δὲ διδόντας δίκην ἤττον. βούλει καὶ τοῦτο ἐλέγγειν; [473ξ] ἐπιβουλεύων, καὶ ληφθεὶς στρεβλῶται καὶ ἐκτέμνηται καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκάηται, καὶ ἄλλας πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ παντοδαπὰς λώβας αὐτός τε λωβηθεὶς καὶ τοὺς αὐτοῦ ἐπιδῶν παῖδας τε καὶ γυναῖκα τὸ ἔσχατον ἀνασταυρωθῆ ἢ καταπιττωθῆ, οὗτος εὐδαιμονέστερος ἔσται ἢ ἐὰν διαφυγῶν τύραννος καταστῆ καὶ ἄρχων ἐν τῇ πόλει διαβίῃ ποιῶν ὅτι ἂν βούληται, ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος ὑπὸ τῶν”.

<sup>426</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 459-461.

crucificado, e assim aprenderá sua lição de que não ser, mas parecer justo, é o que devemos desejar (Platão, *Republic* 361e-362a).<sup>427</sup>

Justiniano afirma que muitos morrem enquanto são torturados: “Nem ninguém deveria ser condenado à morte por açoitamento, açoitamento ou tortura, embora muitos morrem enquanto são torturados” (Justiniano, *Digesta* 48.19.8.3).<sup>428</sup> Enquanto Fílon fala que depois de serem torturados, aí somente é que são crucificados: “depois de todas as torturas antecedentes, eram crucificados” (Fílon, *In Flaccum* 72),<sup>429</sup> sendo a crucificação a punição máxima. Dionísio de Halicarnasso também testemunha que antes de as vítimas serem crucificadas, eram flageladas: “depois de serem atormentados com chicotes e torturas, todos foram crucificados” (Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae* 5.51.3).<sup>430</sup> Diodoro Sículo, contando como Perdiccas, depois de derrotar o rei Ariarathes, torturou e crucificou os seus parentes: “Ora. O rei [Perdiccas] e todos os seus parentes foram torturados e crucificados” (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, 18.16.3).<sup>431</sup> Suetônio informa da pena de morte que foi destinada a Nero, quando ele foi considerado inimigo de Roma:

2 Enquanto isso, as cartas sendo trazidas por um servo pertencente a Phaon, ele as arrancou de sua mão, e lá leu: “Que ele havia sido declarado inimigo pelo Senado, e que a busca estava sendo feita por ele, para que pudesse ser punido de acordo com o antigo costume dos romanos.” Ele então perguntou que tipo de punição era; e sendo informado de que a prática era despir o criminoso e açoitá-lo até a morte, enquanto seu pescoço estava preso a uma estaca bifurcada, ele ficou tão apavorado que pegou duas adagas que trouxera consigo, e depois de sentir as pontas de ambos, coloque-as novamente, dizendo: “A hora fatal ainda não chegou” (Suetônio, *De Vita Caesarum, Nero* 49.2).<sup>432</sup>

<sup>427</sup> Original: “ἐροῦσι δὲ τὰδε, ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται ἔκκαυθήσεται τῶφθαλμῷ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται καὶ γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν.”

<sup>428</sup> Original: “Nec ea quidem poena damnari quem oportet, ut verberibus necetur vel virgis interematur, nec tormentis: quamvis plerique dum torquentur deficere solent”.

<sup>429</sup> Original: “ἡ τελευταία καὶ ἔφεδρος τιμωρία σταυρὸς ἦν”.

<sup>430</sup> Original: “μάστιξι καὶ βασάνοις αἰκισθέντες ἀνεσκοπίσθησαν ἅπαντες”. Em *Antiquitates Judaicae* 7.69.1-2 ele escreve: “[1] Com isso, os senadores ficaram com medo e todos ficaram sem palavras de espanto, sem conseguir adivinhar o que a mensagem do deus significava, e quem era o líder da dança na procissão que parecia inaceitável para ele. Pelo menos um deles, lembrando-se do incidente, relatou-o aos demais e todos o confirmaram com seus depoimentos. Foi isso. Um cidadão romano de nenhuma posição obscura, tendo ordenado que um de seus escravos fosse condenado à morte, entregou-o aos seus companheiros escravos para ser levado embora, e para que sua punição pudesse ser testemunhada por todos, ordenou que eles o arrastassem através o Fórum e todas as outras partes conspícuas da cidade quando o açoitaram, e que ele deveria ir à frente da procissão que os romanos estavam conduzindo então em honra do deus. [2] Os homens ordenaram que conduzissem o escravo ao seu castigo, tendo esticado ambos os braços e amarrado-os a um pedaço de madeira que se estendia pelo peito e ombros até aos pulsos, seguiram-no, rasgando-lhe o corpo nu com chicotes. O culpado, vencido por tamanha crueldade, não só proferia gritos de mau agouro, arrancados de si pela dor, mas também fazia movimentos indecentes sob os golpes. Este homem, portanto, todos pensavam ser o dançarino inaceitável representado pelo deus”

<sup>431</sup> Original: “τοῦτον μὲν οὖν καὶ τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ πάντας αἰκισάμενος ἀνεσταύρωσε:”

<sup>432</sup> Original: “Inter moras perlato a cursore Phaonti codicillos praecepit legitque se hostem a senatu iudicatum et quaeri, ut puniatur more maiorum, interrogavitque quale id genus esset poenae; et cum comperisset nudi

Cássio Dio fala da forma tirana pela qual Tarquin, o Orgulhoso, tratou os senadores:

A maior parte dos negócios ele conduzia sozinho ou com a ajuda de seus filhos, em parte para que ninguém mais tivesse poder, e em parte porque evitava publicar assuntos que envolvessem seus próprios erros. Ele era de difícil acesso e difícil de abordar, e mostrou tamanha arrogância e brutalidade para com todos que recebeu como resultado o apelido de Orgulhoso. Entre outras ações decididamente tirânicas de si mesmo e de seus filhos, uma vez ele amarrou alguns cidadãos nus a estacas no próprio Fórum e diante dos olhos dos cidadãos, e os açoitou até a morte com varas. Essa punição, inventada por ele naquela época, muitas vezes foi infligida (Cássio Dio, *Historiae Romanae* 2.11.6).<sup>433</sup>

A flagelação ou tortura acompanhava praticamente qualquer julgamento, e estava sob o arbítrio do Governador ou Imperador qual tortura aplicar e o grau dessa flagelação. Os exemplos são vários na literatura antiga. Suetônio, em *De Vita Caesarum* narra vários episódios de torturas e condenações, sendo que não necessariamente ligados à crucificação.

No ano 23 d.C. morreu envenenado o filho do imperador Tibério César, que a princípio julgava que ele tivesse morrido de uma enfermidade, mas ao descobrir que fora envenenado, desencadeou uma chacina para descobrir os culpados:

Exasperado com as informações que recebeu a respeito da morte de seu filho Druso, ele levou sua crueldade ainda mais longe. Ele imaginou que morreria de uma doença ocasionada por sua intemperança; mas descobrindo que havia sido envenenado pelo artifício de sua esposa Livila, e Sejano, ele não poupou ninguém da tortura e da morte. Ele estava tão inteiramente ocupado com o exame deste caso, por dias inteiros juntos, que, ao ser informado de que a pessoa em cuja casa ele havia se hospedado em Rodes, e que ele tinha por carta amiga convidada a Roma, chegou, ele ordenou que fosse imediatamente submetida à tortura, como parte interessada no inquérito. Ao descobrir seu erro, ordenou que fosse condenada à morte, para que não publicasse o dano que lhe causou. O local da execução ainda é mostrado em Capri, onde ordenou que os condenados à morte, depois de longas e delicadas torturas, fossem lançados, diante de seus olhos, de um precipício ao mar. Lá, um grupo de soldados pertencentes à frota esperava por eles e quebrou seus ossos com varas e remos, para que não lhes restasse qualquer vida (Suetônio, *De Vita Caesarum, Tiberius* 62).<sup>434</sup>

---

hominis ceruicem inseri furcae, corpus uirgis ad necem caedi, conterritus duos pugiones, quos secum extulerat, arripuit temptataque utriusque acie rursus condidit, causatus 'nondum adesse fatalem horam.'"

<sup>433</sup> Original: "[6] τὰ δὲ δὴ πλεῖστα καθ' ἑαυτὸν ἢ καὶ μετὰ τῶν υἰέων, τοῦτο μὲν ὅπως μηδεὶς τῶν ἄλλων μηδὲν δύναίτο, τοῦτο δὲ καὶ κατοκνῶν δημοσιεύειν ἐν οἷς ἑκακούργει, ἔπραττεν. δυσπρόσοδός τε καὶ δυσπρόσηγος ἦν, καὶ τῆ ὑπεροψία τῆ τε ὁμότητι τοσαύτη πρὸς πάντα ὁμοίως ἐχρηῖτο ὥστε καὶ Ὑπερήφανος ἀπ' αὐτῶν ἐπικληθῆναι. τὰ τε γὰρ ἄλλα καὶ αὐτὸς καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ τυραννικώτερον ἔπραττον, καὶ ποτε τῶν πολιτῶν τινὰς ἐν τε τῇ ἀγορᾷ καὶ ἐν τοῖς τοῦ δήμου ὀμμασι σταυροῖς τε γυμνοὺς προσέδησεν καὶ ῥάβδοις αἰκισάμενος ἀπέκτεινεν. καὶ τοῦθ' ὑπ' ἐκείνου τότε ἐξευρεθὲν καὶ πολλάκις ἐγένετο."

<sup>434</sup> Original: "[1] Auxit intenditque saeuitiam exacerbatus indicio de morte filii sui Drusi. quem cum morbo et intemperantia perisse existimaret, ut tandem ueneno interemptum fraude Liuillae uxoris atque Seiani cognouit, neque tormentis neque supplicio cuiusquam pepercit, soli huic cognitioni adeo per totos dies deditus et intentus, ut Rhodiensem hospitem, quem familiaribus litteris Romam euocarat, aduenisse sibi nuntiatum torqueri sine mora iusserit, quasi aliquis ex necessariis quaestioni adesset, deinde errore detecto et occidi, ne uulgaret iniuriam. [2] carnificinae eius ostenditur locus Capreis, unde damnatos post longa et exquisita tormenta praecipitari coram se in mare iubebat, excipiente classiariorum manu et contis atque remis elidente cadauera, ne cui residui spiritus quicquam inesset. excogitauerat autem inter genera cruciatus etiam, ut larga meri potione per fallaciam oneratos, repente ueretris deligatis, ficularum simul urinaeque tormento distenderet."

Suetônio narra trechos de extrema crueldade de Calígula, como ele torturava e matava sem piedade, ou melhor, por sádico prazer:

[32] Mesmo no meio de suas diversões, enquanto jogava ou festejava, essa ferocidade selvagem, tanto em sua linguagem quanto em suas ações, nunca o abandonou. Muitas vezes as pessoas eram torturadas em sua presença, enquanto ele jantava ou festejava. Um soldado, adepto da arte da decapitação, costumava tirar as cabeças dos presos trazidos para esse fim. Em Puteoli, na dedicação da ponte que ele planejou, como já mencionado, ele convidou várias pessoas a irem até ele da costa e, de repente, as jogou de cabeça no mar; derrubando com varas e remos aqueles que, para se salvarem, haviam se apoderado dos lemes dos navios. Em Roma, em uma festa pública, um escravo tendo roubado algumas finas placas de prata com as quais os sofás estavam embutidos, ele o entregou imediatamente a um carrasco, com ordens de cortar suas mãos e conduzi-lo ao redor dos convidados, com eles pendurados do pescoço antes do peito, e uma etiqueta, significando a causa de sua punição. Um gladiador que estava praticando com ele e voluntariamente se jogou a seus pés, ele esfaqueou com um punhal, e então correu com um ramo de palmeira na mão, como os que vencem nos jogos (Suetônio, *De Vita Caesarum, Caligula* 32).<sup>435</sup>

[33] Entre muitas outras piadas, esta foi uma: Enquanto estava ao lado da estátua de Júpiter, ele perguntou a Apeles, o trágico, qual deles ele achava que era o maior? Ao se opor a isso, ele o açoitava com mais severidade, de vez em quando elogiando sua voz enquanto ele implorava por misericórdia, como sendo bem modulado mesmo quando ele estava desabafando sua dor. Sempre que beijava o pescoço de sua esposa ou amante, ele dizia: “Uma garganta tão bonita deve ser cortada sempre que por favor”; e de vez em quando ameaçava torturar sua querida Cesônia, para que descobrisse por que a amava com tanta paixão (Suetônio, *De Vita Caesarum, Caligula* 33).<sup>436</sup>

Suetônio também narra várias torturas de Domiciano:

Mas ele não perseverou por muito tempo nessa conduta de clemência e justiça, embora tenha caído antes na crueldade do que na avareza. Ele matou um erudito de Paris, o pantomímico, embora menor e depois doente, apenas porque, tanto em pessoa como na prática de sua arte, ele se parecia com seu mestre; como ele fez também Hermogenes de Tarso para algumas reflexões oblíquas em sua História; crucificar, além disso, os escribas que copiaram a obra. (...) ... muitos deles ele torturou com uma nova tortura inventada, inserindo fogo em suas partes privadas; e de alguns ele cortou suas mãos (Suetônio, *De Vita Caesarum, Domitianus* 10).<sup>437</sup>

<sup>435</sup> Original: “[1] Animum quoque remittenti ludoque et epulis dedito eadem factorum dictorumque saeuitia aderat. saepe in conspectu prandentis uel comisantis seriae quaestiones per tormenta habebantur, miles decollandi artifex quibuscumque e custodia capita amputabat. Puteolis dedicatione pontis, quem excogitatum ab eo significauimus, cum multos e litore inuitasset ad se, repente omnis praecipitauit, quosdam gubernacula apprehendentes contis remisque detrusit in mare. [2] Romae publico epulo seruum ob detractam lectis argenteam laminam carnifici confestim tradidit, ut manibus abscisis atque ante pectus e collo pendentibus, praecedente titulo qui causam poenae indicaret, per coetus epulantium circumduceretur. murmillonem e ludo rudibus secum battuentem et sponte prostratum confodit ferrea sica ac more uictorum cum palma discucurrit.”

<sup>436</sup> Original: “[1] inter uarios iocos, cum assistens simulacro Iouis Apellen tragoedum consulisset uter illi maior uideretur, cunctantem flagellis discidit conlaudans subinde uocem deprecantis quasi etiam in gemitu praedulcem. quotiens uxoris uel amicae collum exosculetur, addebat: ‘tam bona ceruix simul ac iussero demetur.’ quin et subinde iactabat exquisitum se uel fiduculis de Caesonia sua, cur eam tanto opere diligeret”.

<sup>437</sup> Original: “[1] Sed neque in clementiae neque in abstinentiae tenore permansit, et tamen aliquanto celerius ad saeuitiam desciiuit quam ad cupiditatem. discipulum Paridis pantomimi impuberem adhuc et cum maxime aegrum, quod arte formaque non absimilis magistro uidebatur, occidit; item Hermogenem Tarsensem propter quasdam in historia figuras, libris etiam, qui eam descripserant, cruci fixis. (...) [5]... nouo quaestione genere distorsit immisso per obscaena igne; nonnullis et manus amputauit.”

Suetônio conta como Cláudio ficava impaciente para ver a tortura e a morte das vítimas:

Sua disposição cruel e sanguinária foi exibida em ocasiões grandes e triviais. Quando qualquer pessoa devia ser submetida à tortura, ou criminoso punido por parricídio, ficava impaciente com a execução e queria que fosse executada em sua própria presença. Quando ele estava em Tibur, desejoso de ver um exemplo da velha maneira de condenar malfeitores à morte, alguns foram imediatamente amarrados a uma estaca para esse propósito; mas não havendo nenhum carrasco no local, mandou chamar um de Roma e esperou sua vinda até a noite. Em qualquer exibição de gladiadores, apresentada por ele mesmo ou por outros, se algum dos combatentes por acaso caísse, ele ordenava que fossem massacrados, especialmente os Retiaii, para que pudesse ver seus rostos nas agonias da morte (Suetônio, *De Vita Caesarum, Divus Claudius* 34).<sup>438</sup>

Nero é outro imperador de quem Suetônio narra várias crueldades:

[37] A partir deste período, ele massacrou, sem distinção ou trimestre, todos os que seu capricho sugeria como objetos de sua crueldade; e com as pretensões mais frívolas. (...) Havia naquela época um egípcio de apetite muito voraz, que digerira carne crua ou qualquer outra coisa que fosse dada a ele. Foi relatado com credibilidade que o imperador estava extremamente desejoso de fornecer-lhe homens vivos para rasgar e devorar. Exultante com seu grande sucesso na perpetração de crimes, declarou ele. “que nenhum príncipe antes dele jamais soube a extensão de seu poder” (Suetônio, *De Vita Caesarum, Nero* 37).<sup>439</sup>

Suetônio e Tácito narram que Nero assassinou sua esposa Poppea Sabina com um chute quando ela estava grávida, uma violência sem explicações:

[3] Casou-se com Popéia doze dias após o divórcio de Otávia, por quem nutria um grande afeto; no entanto, matou-a com um pontapé que lhe deu quando ela estava grávida e com problemas de saúde, só porque o culpou por ter regressado tarde da sua carruagem. Tinha com ela uma filha, Claudia Augusta, que morreu quando ainda era criança (Suetônio, *De Vita Caesarum, Nero* 35.3).<sup>440</sup>

Após a conclusão dos jogos, Poppea morreu por causa de uma explosão casual de raiva em seu marido, que a derrubou com um chute quando ela estava grávida (Tácito, *Annales* 16.6).<sup>441</sup>

Suetônio narra como Nero se alegrava ao ver Roma em chamas, sendo que ele mesmo pusera fogo na cidade:

<sup>438</sup> Original: “[1] Saeuum et sanguinarium natura fuisse, magnis minimisque apparuit rebus. tormenta quaestionum poenasque parricidarum repraesentabat exigebatque coram. cum spectare antiqui moris supplicium Tiburi concupisset et deligatis ad palum noxiis carnifex deesset, accitum ab urbe uesperam usque opperiri perseueravit. quocumque gladiatorio munere, uel suo uel alieno, etiam forte prolapsos iugulari iubebat, maxime retiarios, ut expirantium facies uideret”.

<sup>439</sup> Original: “[1] Nullus posthac adhibitus dilectus aut modus interimendi quocumque libuisset quacumque de causa. (...) [2] (...) . creditur etiam polyphago cuidam Aegypti generis crudam carnem et quidquid daretur mandere assueto, concupisse uiuos homines laniandos absumendosque obicere”.

<sup>440</sup> Original: “[3] Poppaeam duodecimo die post diuortium Octauiae in matrimonium acceptam dilexit unice; et tamen ipsam quoque ictu calcis occidit, quod se ex aurigatione sero reuersum grauida et aegra conuiciis inceserat. ex hac filiam tulit Claudiam Augustam amisitque admodum infantem”.

<sup>441</sup> Original: “[6] Post finem ludicri Poppaea mortem obiit, fortuita mariti iracundia, a quo grauida ictu calcis adflicta est”.

Além disso, não poupou nem o povo de Roma, nem a capital do país. Alguém em uma conversa dizendo “ἐμοῦ θανάτος γὰρ μιχθήτω πυρί” “Quando eu estiver morto, deixe o fogo devorar o mundo.” “Não”, disse ele, “que seja enquanto eu vivo” [ἐμοῦ ζῶντος] E ele agiu de acordo; pois, fingindo estar desgostoso com os edifícios antigos e as ruas, ele incendiou a cidade tão abertamente que muitos de posição consular pegaram seus próprios empregados domésticos em sua propriedade com estopa e tochas em suas mãos, mas não ousaram se intrometer com eles. Havendo perto de sua Casa Dourada alguns celeiros, o local que ele cobiçava excessivamente, eles foram golpeados como se por máquinas de guerra e incendiados, as paredes sendo construídas de pedra. Durante seis dias e sete noites esta terrível devastação continuou, sendo as pessoas obrigadas a voar aos túmulos e monumentos para alojamento e abrigo. Enquanto isso, um grande número de edifícios majestosos, as casas de generais celebradas em tempos anteriores, e mesmo então ainda decoradas com os despojos de guerra, foram reduzidas a cinzas; bem como os templos dos deuses, que foram jurados e consagrados pelos reis de Roma, e depois nas guerras púnica e gaulesa: em suma, tudo o que foi notável e digno de ser visto que o tempo poupou. Este incêndio ele viu de uma torre na casa de Mecenas e, “estando muito encantado”, como disse, “com os belos efeitos da conflagração”, cantou um poema sobre as ruínas de Tróia, com a roupa trágica que usou o palco. Para tirar proveito dessa calamidade por meio de pilhagem e rapina, ele prometeu remover os corpos daqueles que morreram no incêndio e limpar o lixo às suas próprias custas: não permitindo que ninguém se metesse com os restos de sua propriedade. Mas ele não só recebeu, mas exigiu contribuições por conta da perda, até que esgotou os meios tanto das províncias como dos particulares (Suetônio, *De Vita Caesarum, Nero* 38).<sup>442</sup>

Esses relatos – históricos, filosóficos e literários – do mundo antigo mostram o quão trivial eram as torturas, a flagelação e condenação de vítimas, pelos motivos mais banais ou pelo bel prazer do governante. A tortura era aplicada tanto nas condenações quanto em casos que nem estavam em um julgamento formal. Se assim era, a flagelação num julgamento formal seria muito mais esperada.

Josefo narra como, quando Pilatos tomou à força o dinheiro do Templo de Jerusalém para construir um aqueduto, como a população fez um movimento em Jerusalém, e como após flagelar uma grande quantidade de judeus alguns morreram da ferocidade dos flagelos:

Depois disso, ele levantou outro distúrbio, gastando aquele tesouro sagrado que é chamado Corban em aquedutos, por meio do qual ele trouxe água a uma distância de quatrocentos estádios. Com isso a multidão ficou indignada; e quando Pilatos chegou a Jerusalém, eles se aproximaram de seu tribunal e fizeram um clamor contra ele. Agora, quando ele foi informado de antemão desta perturbação, ele misturou seus próprios soldados em suas armaduras com a multidão, e ordenou-lhes que se ocultassem sob os hábitos de homens particulares, e não de fato para usar suas espadas, mas com seus cajados para derrotar aqueles isso fez o clamor. Ele então deu o sinal de seu tribunal [para fazer o que ele havia ordenado]. Ora, os judeus foram espancados tão tristemente, que muitos deles pereceram pelos açoites

<sup>442</sup> Original: “[1] Sed nec populo aut moenibus patriae pepercit. dicente quodam in sermone communi: ἐμοῦ θανάτος γὰρ μιχθήτω πυρί, ‘immo,’ inquit, ‘ἐμοῦ ζῶντος,’ planeque ita fecit. nam quasi offensus deformitate ueterum aedificiorum et angustiis flexurisque uicorum, incendit urbem tam palam, ut plerique consulares cubicularios eius cum stuppa taedaque in praediis suis deprehensos non attigerint, et quaedam horrea circa domum Auream, quorum spatium maxime desiderabat, ut bellicis machinis labefacta atque inflammata sint, quod saxeo muro constructa erant. [2] per sex dies septemque noctes ea clade saeuitum est ad monumentorum bustorumque deuersoria plebe compulsa. tunc praeter immensum numerum insularum domus priscorum ducum arserunt hostilibus adhuc spoliis adornatae deorumque aedes ab regibus ac deinde Punicis et Gallicis bellis uotae dedicataeque, et quidquid uisendum atque memorabile ex antiquitate durauerat. hoc incendium e turre Maecenatiana prospectans laetusque ‘flammae,’ ut aiebat, ‘pulchritudine’ Halosin Ilii in illo suo scaenico habitu decantauit. [3] ac ne non hinc quoque quantum posset praedae et manubiarum inuaderet, pollicitus cadauerum et rudrum gratuitam egestionem nemini ad reliquias rerum suarum adire permisit; conlationibusque non receptis modo uerum et efflagitatis prouincias priuatorumque census prope exhaustit”.

que receberam, e muitos deles morreram pisoteados por si próprios; por meio do qual a multidão ficou surpresa com a calamidade daqueles que foram mortos e ficaram calados (Josefo, *De Bello Judaico libri vii* 175-177 – 2.9.4).<sup>443</sup>

Tito Lívio narra como Anibal, após perceber que o seu guia havia errado o caminho e o conduzido para muito longe de onde ele queria estar, ordenou a flagelação e crucificação do guia: “O guia foi açoitado e crucificado para causar terror nos outros” (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita* 22.13.9).<sup>444</sup>

Hengel argumenta que os flagelos infligidos antes da crucificação tinham a função de enfraquecer a vítima e com isso encurtar o tempo de vida depois da crucificação, o que encurtava o sofrimento do condenado;<sup>445</sup> e já no tempo de Constantino, algumas vezes o enforcamento substituía a crucificação, como uma pena mais humana, segundo Isidoro de Sevilha:

34. O patibulum é comumente chamado de forca (*furca*), como se estivesse “apoiando a cabeça” (*ferre caput*), pois pendurado em uma forca causa a morte por estrangulamento; mas o patíbulo é um castigo menor do que a cruz. O patíbulo mata imediatamente os que nele estão pendurados, mas a cruz atormenta os que estão pregados nela há muito tempo; de onde, no Evangelho, as pernas dos ladrões foram quebradas, para que morressem e fossem tirados da cruz antes do sábado, porque os pendurados na cruz não podiam morrer rapidamente (Isidoro de Sevilha, *Etymologia*, 5.27.34).<sup>446</sup>

Estes textos mostram que flagelar a vítima, tanto no processo de julgamento, quanto depois da condenação à morte, era natural nos julgamentos romanos da antiguidade. Jesus, muito provavelmente, não escapou dessa prática comum e até tida como parte do processo de julgamento e condenação; em algum momento, antes ou depois da sentença formal que condenou Jesus à cruz, ele deve ter sofrido a flagelação. O quão severa ou branda foi essa flagelação é uma questão que, sobre a qual, parece não ser possível decidir, embora, se a tradição de Simão cireneu for histórica, deve-se considerar severa a flagelação. Relatos do mundo antigo são abundantes e não deixam dúvidas dessa prática nos julgamentos romanos.

<sup>443</sup> Original: “[175] Μετὰ δὲ ταῦτα ταραχὴν ἑτέραν ἐκίνει τὸν ἱερὸν θησαυρὸν, καλεῖται δὲ κορβωνᾶς, εἰς καταγωγὴν ὑδάτων ἐξαναλίσκων: κατήγεν δὲ ἀπὸ τετρακοσίων σταδίων. πρὸς τοῦτο τοῦ πλήθους ἀγανάκτησις ἦν, καὶ τοῦ Πιλάτου παρόντος εἰς Ἱεροσόλυμα περιστάντες τὸ βῆμα κατεβόων. [176] ὁ δὲ, προήδει γὰρ αὐτῶν τὴν ταραχὴν, τῷ πλήθει τοὺς στρατιώτας ἐνόησεν ἰδιωτικαῖς κεκαλυμμένους ἐγκαταμίξας καὶ ζίφει μὲν χρῆσασθαι κωλύσας, ξύλοις δὲ παίειν τοὺς κεκραγότας ἐγκελευσάμενος σύνθημα δίδωσιν ἀπὸ τοῦ βήματος. [177] τυπτόμενοι δὲ οἱ Ἰουδαῖοι πολλοὶ μὲν ὑπὸ τῶν πληγῶν, πολλοὶ δὲ ὑπὸ σφῶν αὐτῶν ἐν τῇ φυγῇ καταπατηθέντες ἀπόλοντο. πρὸς δὲ τὴν συμφορὰν τῶν ἀνηρημένων καταπλεγὲν τὸ πλήθος ἐσιώπησεν.” Cf. esse mesmo episódio em Josefo, *Antiquitates Judaicae*, 18.60-64 (18.3.2).

<sup>444</sup> Original: “[9] virgisque caeso duce et ad reliquorum terrorem in crucem sublato, castris communitis.”

<sup>445</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 28-29.

<sup>446</sup> Original: “Patibulum enim vulgo furca dicitur, quasi ferens caput. Suspensum enim et strangulatum ex eo exanimat; sed patibuli minor poena quam crucis. Nam patibulum adpensos statim exanimat, crux autem subfixos diu cruciat; unde et in Evangelio latronibus, ut morerentur et de ligno ante sabbatum deponerentur, crura confracta sunt, quia ligno suspensi cito mori non poterant”.



Uma vez que o crime de Jesus estava definido e sua condenação formalmente decretada, restava escolher entre a crucificação, as bestas feras, a incineração ou a extradição para uma ilha, dentre as penas determinadas para o crime de sedição ou alta traição contra Roma, que é o crime de Jesus, sua aspiração real. Júlio Paulo, em *Sententiae* e Justiniano em *Digesta* enumeram as penas:

Título 22. - A respeito de pessoas sediciosas.

1. Os autores de sedição e tumulto, ou aqueles que agitam o povo, serão, de acordo com sua categoria, ou crucificados, jogados às feras ou deportados para uma ilha (Júlio Paulo, *Sententiae* 5.22.1).<sup>447</sup>

Aqueles que são responsáveis pela sedição e perturbação quando uma multidão é excitada, de acordo com sua posição social, ou são enforcados na forca ou lançados às feras ou deportados para uma ilha (Justiniano, *Digesta* 48.19.38.2).<sup>448</sup>

Muitos concordam que bandidos famosos, no mesmo lugar onde eles rondaram, devem ser afixados na furca, para que outros possam ser dissuadidos pela visão desses mesmos delitos, e para que haja consolo para os parentes e parentes dos mortos no mesmo lugar (uma vez aplicada a pena) em que os bandidos cometeram os homicídios; no entanto, alguns os condenaram às bestas (Justiniano, *Digesta* 48.19.28.15).<sup>449</sup>

Flusser comenta que “A punição era determinada pela posição do perpetrador na sociedade romana”,<sup>450</sup> segue-se que Jesus foi condenado à morte por crucificação, disto é testemunha unânime todo o *Novo Testamento Grego*; as testemunhas extra-evangélicas que afirmam a crucificação devem seu testemunho, com muita probabilidade, à tradição e à pregação cristãs dos séculos seguintes.<sup>451</sup>

### 3.2. A crucificação de Jesus vista a partir do contexto de violência do mundo antigo

A crucificação de Jesus é uma afirmação inquestionável do cristianismo primitivo, do ponto de vista das afirmações que o próprio *Novo Testamento Grego* faz acerca da forma com que ele morreu: é uma afirmação uníssona, não há, em todo o Novo Testamento, uma única dissonância na forma como Jesus morreu. Esse fato implica em que, pelo menos dentro das fontes cristãs mais antigas – o *Novo Testamento Grego* – pode-se partir dessa informação para fazer-se uma análise tanto da sua historicidade quanto também da correspondência desse fato com outros narrados pelos historiadores antigos que se referiram à crucificação.

<sup>447</sup> Original: “5.22.0. De seditiosis. 5.22.1 Auctores seditiosis et tumultus vel concitatores populi pro qualitate dignitatis aut in cruce tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur.”

<sup>448</sup> Original: “2. Actores seditiosis et tumultus populo concitato pro qualitate dignitatis aut in furcam tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur.”

<sup>449</sup> Original: “15. Famosos latrones in his locis, ubi grassati sunt, furca figendos compluribus placuit, ut et conspectu deterreant alii ab isdem facinoribus et solacio sit cognatis et adfinibus interemptorum eodem loco poena reddita, in quo latrones homicidia fecissent: nonnulli etiam ad bestias hos damnaverunt”.

<sup>450</sup> FLUSSER, D., *Jesus*, p. 66.

<sup>451</sup> Cf. FABRIS, R., *Jesus de Nazaré: história e interpretação*, p. 243-249.

Ao estudar o tema da crucificação está-se, em última instância, diante do tema do extermínio de cadáveres, uma das formas de matar que até hoje é encontrada nas sociedades contemporâneas: o sumiço do corpo ou a impossibilidade de identificar o local do seu sepultamento, ou ainda a famosa vala comum, local do enterro de uma quantidade de pessoas sem a devida identificação. O estudo das narrativas da crucificação de Jesus encaminha a discussão sobre a sua historicidade.

A historicidade de Jesus foi, durante muitos anos, uma questão intocável, principalmente durante o reinado soberano da fé Católica no mundo antigo; porém, depois do Iluminismo, algumas críticas surgiram, e a sua própria historicidade foi colocada em questão. Hoje em dia quase não se duvida mais da historicidade de Jesus, sendo a sua morte um dos fatores mais fortes para a sua comprovação histórica. Estuda-se, nesta Tese, a crucificação de Jesus como tentativa de extermínio do seu corpo, o que, a princípio, não pode ser negado, uma vez que, independentemente das teorias que se adote, não há os seus restos mortais nem o seu local de sepultura, abstraindo da tradição do local do seu sepulcro em Jerusalém, que nada tem de histórica. A crucificação é o foco da análise em curso a partir de agora.

Todo o arcabouço da história da chamada *última semana* que naturalmente culmina na crucificação não será analisado. Este trecho, a *última semana*, estende-se pelos textos de Mc 11.1-15.47 (e par. Mt 21.1-27.66 e Lc 19.28-23.56) e Jo 12.12-19.42; uma análise historiográfica destes textos demandaria alguns volumes escritos.<sup>452</sup> Por isso, cirurgicamente foi escolhida a informação de que Jesus foi crucificado para analisar os temas da crucificação, do extermínio de cadáver e da violência. Marcos 15.24 faz uma afirmação curta e sem detalhes: “καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν...” “E o crucificam...”; Mateus 27.35 também: “σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν” “Porém, crucificando-o”; Lucas 23.33: “ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν” “ali o crucificaram” João 19.18 da mesma forma: “ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν...” “Onde o crucificaram...” –, esta frase tão austera é o objeto da investigação a seguir:<sup>453</sup>

<sup>452</sup> Como, por exemplo, o extraordinário livro escrito por M. J. BORG; J. D. CROSSAN, J. D., *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*.

<sup>453</sup> Dois temas da mais alta importância para o estudo da crucificação de Jesus não serão abordados no momento: o primeiro, o da existência de Jesus e, o segundo, a data da sua morte. Parece lógico que antes de tratar da crucificação de Jesus sob o prisma histórico, seria necessário estabelecer a sua existência. Como as dimensões da atual pesquisa não permitem a ampliação do objeto por questões metodológicas e de extensão da pesquisa, sugere-se as seguintes leituras para aproximação ao assunto: quanto à existência de Jesus: BLOMBERG, C. L., *Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo dos 4 evangelhos*, p. 482-496; e EHRMAN, B. D. *Jesus existiu ou não?*. Quanto à data da morte de Jesus sugere-se: MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico, Vol. 1: as raízes do problema e da pessoa*, p. 380-397; e THEISSEN, G. & MERS, A., *O Jesus histórico, um manual*, p. 611; BLOMBERG, C. L., *Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo dos 4 evangelhos*, p. 250-253, SANDERS, E. P. *The historical figure of Jesus*, p. 282-290. Para uma discussão da cronologia da vida de Jesus consultar BLOMBERG, C. L., *Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo*

Marcos 15.24:	“καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν”	“E o crucificam”
Mateus 27.35:	“σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν”	“Porém, crucificando-o”
Lucas 23.33:	“ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν”	“ali o crucificaram”
João 19.18:	“ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν”	“Onde o crucificaram...”

A crucificação de Jesus, a partir das narrativas dos evangelhos, será analisada sob três dos critérios históricos<sup>454</sup>: o *critério da múltipla atestação*, o *critério do constrangimento* e o *critério da coerência*. A aplicação destes três critérios permitirá uma aproximação à crucificação de Jesus com os mesmos objetivos com que os povos antigos crucificavam suas vítimas.<sup>455</sup> Sempre lembrando que ao estudar história, não há a esperança de se ter certezas, muito menos absolutas, ao agravo de que ao estudar *história* antiga, muito menos ainda.<sup>456</sup> Esses critérios também guiarão o caminho da pesquisa das narrativas sobre a violência no mundo antigo e do extermínio de cadáveres.

---

*dos 4 evangelhos*, p. 250-256; para um esboço da vida de Jesus cf. SANDERS, E. P. *The historical figure os Jesus*, p. 10-14; CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P., *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*, p. 19-35.

<sup>454</sup> Cf. em TORQUATO JUNIOR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*, p. 154-165 uma exposição das principais metodologias de historicidade aplicadas aos Evangelhos para a identificação da probabilidade histórica de um determinado relato evangélico.

<sup>455</sup> Brown seleciona quatro critérios para aplicar ao seu estudo das Narrativas da Paixão (NP): *atestação múltipla, coerência, embaraço e descontinuidade ou dissimilaridade*. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 1, p. 52-54. As Narrativas da Paixão conforme selecionadas por Brown têm a seguinte extensão: Mc 14.26-15.47; Mt 26.30-27.66; Lc 29.32-23.56 e Jo 18.1-19.42. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 1, p. 74. Veja o pensamento de Brown sobre a utilização de critérios históricos para extrair informação histórica das Narrativas da Paixão (o que vale também para todo o Novo Testamento): “Contudo, à medida que procuramos descobrir aspectos de como a morte de Jesus realmente ocorreu, precisamos reconhecer que há dificuldades que se originam das limitações de nossa metodologia e do próprio assunto. *Métodos usados para averiguar o material histórico que fundamenta os Evangelhos*. Os estudiosos criaram alguns critérios para separar o que se origina do ministério de Jesus de desdobramento da imagem desse ministério atribuíveis à pregação e aos escritos primitivos. Alguns desses critérios são úteis para estudar a Paixão, desde que tomemos o cuidado de não esquecer suas limitações. Provavelmente, é histórica uma parte das NPs maior do que nossos métodos nos permitem provar; os métodos sucumbem em especial onde o conteúdo é substancialmente histórico, mas a vocalização do conteúdo foi adaptada no decorrer da pregação às novas gerações.” BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 1, p. 51-52. Portanto, ao se aplicar um método, tem-se apenas uma expectativa (às vezes grande e, às vezes menor) de se tocar o histórico; e outras vezes, é justamente o método que impede de se tocar a história. Não se pode esquecer disso jamais, e julgar, por um só instante que seja, que se alcançou a *história* – o *histórico* – ou se descobriu o que não é *história*, com certeza histórica, pois como já observado, esta certeza não é possível ao se estudar história antiga. Além das observações já anotadas, as fontes de que se dispõe são limitadas e podem estar viciadas; nem sempre é possível determinar este dado pelos métodos disponíveis: pode-se aceitar uma fonte contaminada como também descartar uma íntegra, sempre se corre este risco e, como observou Crossan: “Mais uma vez, como sempre e para todos: errado nas fontes, errado nas reconstruções.” CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 520. Brown anota várias outras observações úteis que valem a pena ser conferidas quanto ao processo de averiguação histórica das NPs (e do Novo Testamento por extensão) em: BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 1, p. 54-60.

<sup>456</sup> Cf. TORQUATO JUNIOR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*, Nota Bibliográfica nº 365, p. 165-166.

O *critério da múltipla atestação* será usado principalmente para cotejar tradições canônicas e não canônicas, como os Evangelhos de Marcos, Atos, Epístolas de Paulo, de Pedro e Hebreus (fontes intracanônicas), e achados arqueológicos e historiadores antigos: Josefo, Cícero, Sêneca e o Evangelho de Pedro (fontes extracanônicas). O *critério do constrangimento* servirá para identificar se a tradição da crucificação de Jesus poderia ter sido inventada pelos primeiros cristãos ou não, e em que circunstâncias eles tiveram que preservar esta tradição. O *critério da coerência* será usado para averiguar se a informação a respeito da crucificação de Jesus tem coerência com a história geral, ou seja, se era uma prática dos romanos crucificar seus criminosos. Com esta metodologia será possível aferir/averiguar a informação da crucificação de Jesus. Isto tudo aproximará o relato bíblico dos Evangelhos com a prática dos povos antigos de crucificar suas vítimas.

A crucificação como forma de punição vem dos persas ou dos fenícios, mas foi popularizada pelos romanos.<sup>457</sup> Ao se pensar na palavra cruz, geralmente se tem a ideia de duas linhas que se cruzam; porém, nem o grego σταυρός nem o latim *crux* tem esse sentido, pelo contrário, os termos significam *estaca*, à qual a pessoa poderia ser presa de várias formas: amarrada, pregada, enforcada ou empalada.<sup>458</sup> O tempo que a vítima levava para morrer dependia do tipo de afixação à estaca: quando enforcada ou empalada a morte era mais rápida, quando amarrada ou pregada, mais lenta. A arqueologia fornece indícios de crucificação de piratas no porto de Atenas, já no século VII a.C.:<sup>459</sup> Brown observa que “H. W. Kuhn menciona a descoberta, no porto de Atenas (Falero), de dezessete esqueletos de piratas com cravos de ferros nas mãos e nos pés, o que reflete uma execução no século VII

<sup>457</sup> Cf. sobre a origem da crucificação: SLOYAN, G. S. *Por que Jesus morreu?* p. 21. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 2, p. 98 afirma ainda: “Com a difusão do poder grego no Oriente por Alexandre Magno, no fim do século IV, a crucificação tornou-se prática helena comum.” Cf. também o que diz Kyle: “Usado anteriormente no Oriente Próximo e provavelmente inventado pela Pérsia, a crucificação em Roma parece ter se desenvolvido a partir de uma forma de punição (carregar publicamente uma cruz, ser amarrado a ela e açoitado) a um forma de execução (sendo preso a uma cruz e suspenso)”. Tradução nossa. KYLE, D. G., *Spectacles of death in Ancient Rome*, p. 53. Hengel oferece uma análise mais detalhada: “Via de regra, os livros sobre o assunto dizem que a crucificação começou entre os persas. Isso é verdade na medida em que já encontramos numerosas referências à crucificação como uma forma de execução entre os persas em Heródoto, e estas podem ser complementadas por evidências posteriores de Ctésias [Heródoto 1.128.2; 3.125.3; 3.132.2; 3.159.1: Dario tem três mil habitantes da Babilônia crucificados; 4.43.2,7; 6.30.1; 7.194.1ss; Tucídides 1.110.1; também Ctésias (de acordo com Photius) FGH6SS F 14.39] No entanto, de acordo com as fontes antigas, a crucificação era considerada um modo de execução usado pelos povos bárbaros em geral, incluindo os índios, os assírios, os citas e os taurianos.” Tradução nossa. HENGEL, M. *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 22-23.

<sup>458</sup> BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro evangelhos*. Vol. 2, p. 98.

<sup>459</sup> BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro evangelhos*. Vol. 2, p. 98.

a.C.”<sup>460</sup> Pode-se admitir que a crucificação começou entre os persas.<sup>461</sup> É possível encontrar referências em Heródoto (*Histories*, 1.128.2, 3.125.3, 3.132.2, 3.159.1, 4.43.2,7, 6.30.1, 7.194.1) sobre a crucificação entre os persas, o que também é complementado por Ctésias:<sup>462</sup>

Isso dizendo, mandou, sem demora, crucificar<sup>463</sup> os magos que lhe haviam aconselhado a deixar partir o neto. Em seguida, fez pegar em armas todos os medos que ainda restavam na cidade — jovens e velhos (Heródoto, *Histories* 1.128.2; Tradução de J. Brito Broca).<sup>464</sup>

Orestes fê-lo perecer de uma maneira que não tenho ânimo para narrar, crucificando-o<sup>465</sup> em seguida. Consumado o ato, permitiu que regressassem a Samos todos os nativos que compunham a comitiva real, dizendo-lhes que deviam agradecer-lhe aquela graça, mas reteve como prisioneiros os estrangeiros e os escravos (Heródoto, *Histories* 3.125.3; Tradução de J. Brito Broca).<sup>466</sup>

Obteve de Dario o perdão para os médicos egípcios assistentes do soberano e que, por se terem deixado suplantar na arte por um médico grego, haviam sido condenados a morrer crucificados. Salvou um adivinho da Eléia, componente da comitiva de Polícrates e por isso submetido à escravidão, sem que ninguém se lembrasse mais dele. Enfim, Demócetes passou a desfrutar, junto ao rei, da maior consideração (Heródoto, *Histories* 3.132.2; Tradução de J. Brito Broca).<sup>467</sup>

CLIX — Foi assim que Babilônia caiu pela segunda vez em poder dos Persas. Dario, tornando-se senhor da cidade, mandou demolir as muralhas e retirar todas as portas. Ciro, que a conquistara antes dele, não havia feito nem uma coisa nem outra. Mandou, em seguida, crucificar cerca de três mil homens entre os mais ilustres de Babilônia. Aos demais, permitiram continuarem habitando a cidade como antes, dando-lhes mulheres para que a repovoassem, pois os Babilônios, como dissemos atrás, tinham estrangulado a maior parte das suas companheiras, a fim de poupar provisões. Ordenou aos povos vizinhos que enviassem mulheres à Babilônia, e cada nação tinha de contribuir com um certo

<sup>460</sup> BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro evangelhos*. Vol. 2, p. 103-104.

<sup>461</sup> Hengel diz: “As a rule, books on the subject say that crucifixion began among the Persians”. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 22.

<sup>462</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 22, nota 1. Hengel fala sobre Ctésias: “...also Ctesias (according to Photius) *FGH 688 F 14.39*: Amastris ‘crucifies’ the Egyptian usurper Inarus on three crosses (presumably this was a matter of impaling his corpse): *e crucificaram sobre três cruces* (tradução nossa) *F 14.45*: Amastris has the Caunian Alcides crucified”. Sobre Ctésias veja também: NICHOLS, A., *The complete fragments of Ctesias of Cnidus: translation and commentary with an introduction*.

<sup>463</sup> “ἀνεσκολόπισε” ἀνασκολοπ-ίζω :—Pass., with fut. Med. -σκολοπιούμαι (in pass. sense) *Hdt.3.132, 4.43*, but Pass. A. [select] “-σκολοπισθήσομαι” *Luc.Prom.7*: aor. -εσκολοπίσθην *ib.2,10*: pf. “-εσκολόπισμα” *Id.Peregr.13*:—fix on a pole or stake, impale, *Hdt.1.128, 3.159*, al.; in 9.78 it is used convertibly with ἀνασταυρώω, *asin Ph.1.237,687, Luc.Peregr.11*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a%29neskolo%2Fpise&la=greek&can=a%29neskolo%2Fpise0&prior=tou/tous&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=1:chapter=128:section=2&i=1>.

<sup>464</sup> Original: “[2] τῶσαυτα εἶπας πρῶτον μὲν τῶν Μάγων τοὺς ὄνειροπόλους, οἳ μιν ἀέγνωσαν μετεῖναι τὸν Κύρον, τοὺτους ἀνεσκολόπισε, μετὰ δὲ ὄπλισε τοὺς ὑπολειφθέντας ἐν τῷ ἄστυ τῶν Μήδων, νέους τε καὶ πρεσβύτας ἄνδρας”.

<sup>465</sup> “ἀνεσταύρωσε” ἀνασταυρ-όω , = foreg., *Hdt.3.125, 6.30*, al.; identical with ἀνασκολοπίζω, 9.78:—Pass., *Th. 1.110, Pl.Grg.473c. II*. [select] in Rom. times, affix to a cross, crucify, *Plb. 1.11.5*, al., *Plu.Fab.6, al. 2*. [select] crucify afresh, *Ep.Hebr.6.6*.

<sup>466</sup> Original: “[3] ἀποκτείνας δὲ μιν οὐκ ἀξίως ἀπηγήσιος Ὀροίτης ἀνεσταύρωσε: τῶν δὲ οἱ ἐπομένων ὅσοι μὲν ἦσαν Σάμιοι, ἀπῆκε, κελεύων σφέας ἐωυτῶ χάριν εἶδέναι ἐόντας ἐλευθέρους, ὅσοι δὲ ἦσαν ξεῖνοί τε καὶ δοῦλοι τῶν ἐπομένων, ἐν ἀνδραπόδων λόγῳ ποιεῦμενος εἶχε”.

<sup>467</sup> Original: “[2] καὶ τοῦτο μὲν τοὺς Αἰγυπτίους ἱητρούς, οἳ βασιλέα πρότερον ἰῶντο, μέλλοντας ἀνασκολοπιεῖσθαι ὅτι ὑπὸ Ἑλληνοῦ ἱητροῦ ἐσσώθησαν, τοὺτους βασιλέα παραιτησάμενος ἐρρύσατο: τοῦτο δὲ μάντιν Ἥλειον Πολυκράτει ἐπισπόμενον καὶ ἀπημελημένον ἐν τοῖσι ἀνδραπόδοισι ἐρρύσατο. ἦν δὲ μέγιστον πρῆγμα Δημοκῆδης παρὰ βασιλεί”.

número delas. Ao todo, para ali se encaminharam cinquenta mil mulheres, das quais descendem os Babilônios de hoje (Heródoto, *Histories* 3.159.1,2; Tradução de J. Brito Broca).<sup>468</sup>

[2] Sataspes havia violado uma jovem, filha de Zópiro, que era, por sua vez, filho de Megabizo. Estando em vias de ser crucificado por esse crime, por ordem de Xerxes, sua mãe, irmã de Dario, implorou o perdão para ele, prometendo puni-lo de maneira ainda mais rigorosa do que a pena imposta, (...) [7] Um eunuco de Sataspes, logo que soube da morte do amo refugiou-se em Samos com grandes riquezas, das quais se apoderou um habitante dessa ilha. Não ignoro o seu nome, mas não desejo revelá-lo (Heródoto, *Histories* 4.43.2,7; Tradução de J. Brito Broca).<sup>469</sup>

Estou convencido de que se o conduzissem à presença de Dario logo que o aprisionaram, longe de sofrer um cruel tratamento, teria sido perdoado pela sua rebeldia. Foi, pois, receando que, em lugar de ser punido, ele reconquistasse os favores de Dario, que Artafernes, governador de Sardes, e Harpages, de quem Hísteu era prisioneiro, mandaram crucificá-lo assim que chegaram a Sardes, embalsamando-lhe a cabeça e enviando-a a Dario, em Susa. (Heródoto, *Histories* 6.30.1; Tradução de J. Brito Broca).<sup>470</sup>

CXCIV — Quinze navios da frota de Xerxes, que navegavam um pouco atrás dos outros, perceberam os Gregos postados em Artemísio, e, julgando tratar-se de unidades persas, foram ao seu encontro. Esse destacamento era comandado por Sandoces, filho de Taumásias, governador de Cime, na Eólia. Sandoces havia sido um dos juízes reais, e Dario mandara pô-lo na cruz, sob a acusação de suborno num julgamento. (Heródoto, *Histories* 7.194.1; Tradução de J. Brito Broca).<sup>471</sup>

Segundo Hengel, a crucificação era uma forma de execução entre povos bárbaros: indianos, assírios, citas, tauros, celtas, germânicos e britânicos.<sup>472</sup> Pelos textos de Heródoto não é possível precisar se as vítimas eram penduradas vivas ou mortas, como eram afixadas à

<sup>468</sup> Original: “[1] Βαβυλῶν μὲν νυν οὕτω τὸ δεύτερον αἰρέθη. Δαρείος δὲ ἐπεῖτε ἐκράτησε τῶν Βαβυλωνίων, τοῦτο μὲν σφέων τὸ τεῖχος περιεῖλε καὶ τὰς πύλας πάσας ἀπέσπασε: τὸ γὰρ πρότερον ἐλὼν Κῦρος τὴν Βαβυλῶνα ἐποίησε τούτων οὐδέτερον: τοῦτο δὲ ὁ Δαρείος τῶν ἀνδρῶν τοὺς κορυφαίους μάλιστα ἐς τρισχιλίους ἀνεσκόλοπισε, τοῖσι δὲ λοιποῖσι Βαβυλωνίοισι ἀπέδωκε τὴν πόλιν οἰκέειν. [2] ὡς δ’ ἔξουσι γυναῖκας οἱ Βαβυλώνιοι ἵνα σφι γενεὴ ὑπογίγηται, τάδε Δαρείος προῖδὼν ἐποίησε: τὰς γὰρ ἐαυτῶν, ὡς καὶ κατ’ ἀρχὰς δεδήλωται, ἀπέπνιξαν οἱ Βαβυλώνιοι τοῦ σίτου προορέοντες: ἐπέταξε τοῖσι περιοίκοισι ἔθνεσι γυναῖκας ἐς Βαβυλῶνα κατιστάναι, ὅσας διὴ ἐκάστοισι ἐπιτάσσω, ὥστε πέντε μυριάδων τὸ κεφαλαῖωμα τῶν γυναικῶν συνῆλθε: ἐκ τούτων δὲ τῶν γυναικῶν οἱ νῦν Βαβυλώνιοι γεγόνασι”.

<sup>469</sup> Original: “[2] θυγατέρα γὰρ Ζωπύρου τοῦ Μεγαβύζου ἐβίησατο παρθένον: ἔπειτα μέλλοντος αὐτοῦ διὰ ταύτην τὴν αἰτίην ἀνασκολοπιεῖσθαι ὑπὸ Ξέρξω βασιλέως, ἡ μήτηρ τοῦ Σατάσπεος εὐῶσα Δαρείου ἀδελφεῖ παραιτήσατο, φᾶσά οἱ αὐτὴ μέζω ζημίην ἐπιθήσειν ἢ περ ἐκείνον: [7] τούτου δὲ τοῦ Σατάσπεος εὐνοῦχος ἀπέδρη ἐς Σάμιον, ἐπεῖτε ἐπύθετο τάχιστα τὸν δεσπότηα τετελευτηκότα, ἔχων χρήματα μεγάλα, τὰ Σάμιος ἀνὴρ κατέσχε, τοῦ ἐπιστάμενος τὸ οὖνομα ἐκὼν ἐπιλήθομαι”.

<sup>470</sup> Original: “εἰ μὲν νυν, ὡς ἐζωγήθη, ἄχθη ἀγόμενος παρὰ βασιλέα Δαρείον, ὁ δὲ οὐτ’ ἂν ἔπαθε κακὸν οὐδὲν δοκέειν ἐμοί, ἀπῆκέ τ’ ἂν αὐτῷ τὴν αἰτίην: νῦν δὲ μιν αὐτῶν τε τούτων εἵνεκα καὶ ἵνα μὴ διαφυγὼν αὐτὶς μέγας παρὰ βασιλεῖ γένηται, Ἄρταφρένης τε ὁ Σαρδίων ὑπαρχος καὶ ὁ λαβῶν Ἄρπαγος, ὡς ἀπίκετο ἀγόμενος ἐς Σάρδις, τὸ μὲν αὐτοῦ σῶμα αὐτοῦ ταύτη ἀνεσταύρωσαν, τὴν δὲ κεφαλὴν ταριχεύσαντες ἀνήνεικαν παρὰ βασιλέα Δαρείον ἐς Σοῦσα”.

<sup>471</sup> Original: “πεντεκαίδεκα δὲ τῶν νεῶν τούτων ἐτυχόν τε ὕσταται πολλὸν ἐξαναχθεῖσαι καὶ κως κατεῖδον τὰς ἐπ’ Ἄρτεμισίῳ τῶν Ἑλλήνων νέας. ἔδοξάν τε διὴ τὰς σφετέρας εἶναι οἱ βάρβαροι καὶ πλείοντες ἐσέπεσον ἐς τοὺς πολεμίους: τῶν ἐστρατήγεε ὁ ἀπὸ Κύμης τῆς Αἰολίδος ὑπαρχος Σανδώκης ὁ Θαμασίῳ τὸν διὴ πρότερον τούτων βασιλεὺς Δαρείος ἐπ’ αἰτὴν τοιῆδε λαβῶν ἀνεσταύρωσε ἐόντα τῶν βασιλῆων δικαστέων. ὁ Σανδώκης ἐπὶ χρήμασι ἄδικον δίκην ἐδίκασε”.

<sup>472</sup> Cf. em Hengel não apenas o seu texto, mas também as referências aos documentos antigos: “However, according to the ancient sources crucifixion was regarded as a mode of execution used by barbarian peoples generally, including the Indians, the Assyrians, the Scythians, and the Taurians. It was even used by the Celts, who according to Posidonius offered their criminals in this way as a sacrifice to the gods, and later by the Germani and the Britanni, who may well have taken it over from the Romans and combined it with their own forms of punishment. Finally, it was employed by the Numidians and especially by the Carthaginians, who may be the people from whom the Romans learnt it”. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 22-23.

estaca, se amarradas com cordas ou presas com cravos, ou ainda empaladas, e também se havia apenas as estacas ou se alguma trave horizontal era utilizada.<sup>473</sup>

Segundo Sloyan, a única descrição detalhada que Heródoto dá de uma crucificação é a crucificação que o general ateniense Xantipo fez ao sátrapa Artaites em face de supostas ofensas religiosas.<sup>474</sup> Heródoto escreve:

Essas ofertas não impressionaram Xantipo. Os habitantes de Eleonte pediam a morte de Artaites para vingar Protesilau, e era essa também a intenção do general ateniense. Crucificaram-no no local onde Xerxes havia mandado construir uma ponte; ou, segundo dizem outros, numa colina acima da cidade de Mádito. Seu filho foi esquartejado ante os seus olhos (Heródoto, *Histories*, 9.120.4; Tradução de J. Brito Broca).<sup>475</sup>

A crucificação não era uma punição originalmente dos gregos, mas, junto com outras formas, a adotaram, fazendo da crucificação uma das formas de punir os criminosos. Historiadores gregos e romanos sempre ligaram a crucificação a povos bárbaros.<sup>476</sup> Apiano, escrevendo no Século II d.C. sobre as Guerras Mitridáticas, durante a Terceira Guerra Mitridática (cerca de 73-63 a.C.), narra como o rei Pontius Mitridates VI tratou com crueldades os que desertaram do seu exército, que lutava contra Pompeu. No trecho abaixo ele narra como o rei Mitridates tratava os seus desertores:<sup>477</sup>

[97] Por essa vitória, obtida de forma tão rápida e inesperada, os romanos exaltaram Pompeu além da conta; e enquanto ele ainda estava na Cilícia, eles o escolheram comandante da guerra contra Mitridates, dando-lhe os mesmos poderes ilimitados de antes, para fazer guerra e paz como quisesse, e proclamar nações amigas ou inimigas de acordo com seu próprio julgamento. Eles deram a ele o comando de todas as forças além das fronteiras da Itália. Todos esses poderes nunca haviam sido dados a nenhum general antes. Esta foi talvez a razão pela qual lhe deram o título de Pompeu, o Grande, pois a guerra mitridática havia sido conduzida com sucesso por outros generais antes dele. Ele, portanto, reuniu seu exército e marchou para o território de Mitridates. Este último tinha um exército selecionado de suas próprias forças, de 30.000 soldados e 3.000 cavalos, estacionado em sua fronteira; mas, como Lúculo havia recentemente devastado aquela região, o suprimento de provisões era escasso e, por essa razão, muitos de seus homens desertaram. Os desertores que ele pegou, ele crucificou, ou arrancou seus olhos, ou os queimou vivos. Mas, embora o medo da punição diminuísse o número de desertores, a escassez de provisões o enfraqueceu (Apiano, *Mithridatic Wars* 15.97).<sup>478</sup>

<sup>473</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 22; veja também: SLOYAN, G. S., *Por que Jesus morreu?*, p. 21-22.

<sup>474</sup> SLOYAN, G. S., *Por que Jesus morreu?*, p. 22.

<sup>475</sup> Original: “[4] ταῦτα ὑπισχόμενος τὸν στρατηγὸν Ξάνθιππον οὐκ ἔπειθε: οἱ γὰρ Ἐλαιούσιοι τῷ Πρωτεσίλω τμωρόντες ἐδέοντό μιν καταχρησθῆναι, καὶ αὐτοῦ τοῦ στρατηγοῦ ταύτη νόος ἔφερε. ἀπαγόντες δὲ αὐτὸν ἐς τὴν Ξέρξης ἔξευξε τὸν πόρον, οἱ δὲ λέγουσι ἐπὶ τὸν κολωνὸν τὸν ὑπὲρ Μαδύτου πόλιος, πρὸς σανίδας προσπασσαλεύσαντες ἀνεκρέμασαν: τὸν δὲ παῖδα ἐν ὀφθαλμοῖσι τοῦ Ἀρταῦκτεω κατέλευσαν.”

<sup>476</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 23.

<sup>477</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 422-423.

<sup>478</sup> Original: “[97] ἐπὶ δὴ τούτοις ὀξέως τε οὕτω καὶ παραδόξως γενομένοις οἱ Ῥωμαῖοι τὸν Πομπήιον μέγα ἐπαίροντες, ἔτι ὄντα περὶ Κιλικίαν εἴλοντο τοῦ πρὸς Μιθριδάτην πολέμου στρατηγὸν ἐπὶ τῆς ὁμοίας ἐξουσίας, αὐτοκράτορα ὄντα, ὅπῃ θέλοι, συντίθεσθαι τε καὶ πολεμεῖν, καὶ φίλους ἢ πολεμίους Ῥωμαίοις οὓς δοκίμασει

E Diodoro Sículo (33.15.1, 34/35.12.1) cita os exemplos dos dois reis de Trácia,<sup>479</sup> o cruel Diegylis e seus filho Ziselmius, como exemplos do período helenístico.<sup>480</sup>

Quando Attalus entendeu que Diēgylis era odiado por todos os seus súditos por sua crueldade e ganância, ele tomou uma atitude totalmente contrária; e, portanto, depois de ter feito cativos muitos prisioneiros trácios e libertado a todos livremente, muitos espalharam sua fama por sua generosidade e clemência. Quando muitos da nobreza trácia, por ódio a Diēgylis, fugiram para ele, foram gentilmente recebidos; mas Diēgylis, quando soube disso, torturou os reféns deixados por aqueles que haviam fugido com os mais dolorosos tormentos. Muitos destes, que eram muito jovens e de tenra idade, ele os despedaçou, membro por membro, e de outros ele cortou suas mãos, pés e cabeças; alguns ele crucificou, e outros ele pendurou em árvores; muitas mulheres também estavam de braços abertos antes de serem condenadas à morte e prostituídas para a luxúria de todo homem vil, como da maneira mais bárbara ele se entregou a todo tipo de imundície. Assim como isso evidenciava claramente sua crueldade sem paralelos, também comoveu muitos espectadores, que tinham apenas o mínimo senso de humanidade, com pena e comiseração (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, 33.15.1).<sup>481</sup>

12 mas, com violência, arrancou-os do peito da mãe e jogou-os no chão. Não se pode expressar quão vil e imundo, para a satisfação de seus desejos, eles usaram as esposas dos homens na presença de seus maridos. Esses vilões se juntaram a uma multidão de escravos que estavam na cidade. Eles primeiro executaram sua raiva e crueldade contra seus próprios mestres, e então começaram a matar outros. (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, 34/35.12.1)<sup>482</sup>

Diodoro Sículo fala da forma cruel com a qual os celtas ofereciam seus prisioneiros em sacrifício aos seus deuses:<sup>483</sup>

6 E na busca de seus caminhos selvagens eles manifestam uma impiedade bizarra também com respeito a seus sacrifícios; para seus criminosos eles mantêm prisioneiros por cinco anos e depois empalam em homenagem aos deuses, dedicando-os junto com muitas outras oferendas de primícias e

---

ποιεῖσθαι: στρατιᾶς τε πάσης, ὅση πέραν ἐστὶ τῆς Ἰταλίας, ἄρχειν ἔδωκαν. ἄπερ οὐδενί πω παντάπασι πρὸ τοῦδε ὁμοῦ πάντα ἐδόθη. καὶ ἴσως αὐτὸν καὶ διὰ τάδε μέγαν ὀνομάζουσιν: ὁ γάρ τοι πόλεμος ὁ τοῦ Μιθριδάτου καὶ ὑπὸ τῶν προτέρων στρατηγῶν ἐξήνυστο ἤδη. Πομπήσιος μὲν οὖν εὐθὺς ἐκ τῆς Ἀσίας στρατὸν ἀγείρας μετεστρατοπέδευσεν ἐπὶ τοὺς ὄρους τοῦ Μιθριδάτου: Μιθριδάτη δὲ ἦν ἐπιλεκτός οἰκεῖος στρατός, τρισμύριοι πεζοὶ καὶ ἰππεῖς τρισχίλιοι, καὶ προῦκάθητο τῆς χώρας. ἄρτι δ' αὐτὴν Λευκόλλου διεφθαρκότες ἀπόρως εἶχεν ἀγορᾶς: ὅθεν αὐτομολίας ἐπετίθεντο πολλοί. καὶ τούσδε μὲν ὁ Μιθριδάτης ἐρευνώμενος ἐκρήμη καὶ ὀφθαλμοὺς ἀνώρυττε καὶ ἔκαιεν. καὶ τὰ μὲν τῶν αὐτομολιῶν ἦσσαν ἠνώχλει διὰ φόβον τῶν κολάσεων, ἐπέτριβε δ' ἡ ἀπορία.”

<sup>479</sup> Cf.: [https://stringfixer.com/pt/List\\_of\\_rulers\\_of\\_Thrace](https://stringfixer.com/pt/List_of_rulers_of_Thrace). Acesso em: 06/07/2021, às 16:03h.

<sup>480</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 23-24.

<sup>481</sup> Original: “[15] Ε Ὅτι ὁ Ἄτταλος ἀκούων τὸν Διήγυλιν παρὰ τοῖς ὑποτεταγμένοις διαβεβλήσθαι διὰ τε τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὀμότητος ἐξήλωσε τὴν ἐναντίαν προαίρεσιν. διὸ καὶ τοὺς ἀλίσκομένους τῶν Θρακῶν ἀπολύων μετὰ φιλανθρωπίας πολλοὺς ἔσχε κήρυκας τῆς ἰδίας ἐπιεικείας. ἃ δὴ πυνθανόμενος ὁ Διήγυλις τῶν μὲν ἀποχωρούντων τοὺς ὀμήρους δειναῖς ὕβρεσι καὶ παρανόμοις αἰκίας περιέβαλλεν, ὧν ἡσάν τινες τῶν ἀσθενεστάτων παίδων ἠλικία καὶ φύσει. καὶ γὰρ τούτων οἱ μὲν διαμεμελισμένοι τὰ σώματα ποικίλως, οἱ δὲ κεφαλὰς καὶ χεῖρας καὶ πόδας ἀφηρημένοι: καὶ τούτων οἱ μὲν ἐπὶ σκόλοψιν, οἱ δὲ ἐπὶ δένδρεσιν ἀνήρηγτο. 2 οὐκ ὀλίγας δὲ καὶ τῶν γυναικῶν ἀνεπτυγμένας τὰ σώματα πρὸς ὕβριν τε ἦν ἰδεῖν πρὸς ταῖς τοῦ θανάτου συμφοραῖς προκειμένας, καὶ παν τοίας διαθέσεις αἰσχύνης ἐξ ὑπερηφανίας βαρβάρων συντετελεσμένας, αἱ τοῖς μὲν πράξασιν ὀμότητος ἀναισχύντου δεῖγμα προέκειντο, τῶν δὲ θεωρούντων καὶ τὸν ἡμερον ἐχόντων λογισμὸν πολλοὺς ἐξεκαλοῦντο πρὸς τὸν τῶν ἠτυχηκότων ἔλεον”.

<sup>482</sup> Original: “12 ἀλλὰ ταῦτα μὲν τῆς θηλῆς ἀποσπῶντες προσήρασσον τῇ γῆ· εἰς δὲ τὰς γυναῖκας οὐδ' ἔστιν εἰπεῖν, καὶ ταῦτα βλέπόντων τῶν ἀνδρῶν, ὅσα ἐνύβριζόν τε καὶ ἐνησέλγαινον, πολλοῦ αὐτοῖς πλήθους τῶν ἀπὸ τῆς πόλεως δούλων προστεθέντος, οἱ καὶ κατὰ τῶν κυρίων πρότερον τὰ ἔσχατα ἐνδεικνύμενοι οὕτω πρὸς τὸν τῶν ἄλλων φόνον ἐτρέποντο”.

<sup>483</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 412.



construindo piras de grande tamanho. Os cativos também são usados por eles como vítimas de seus sacrifícios em honra aos deuses. Alguns deles matam da mesma forma, junto com os seres humanos, os animais que são levados na guerra, ou queimá-los ou eliminá-los de alguma outra forma vingativa (Diodoro Sículo, *Biblioteca Historica*, 5.32.6).<sup>484</sup>

Quanto ao vocabulário, os termos para cruz, crucificação e crucificar, empalar ou suspender (com o sentido de condenação) são ambíguos e variados no mundo de fala grega e latina,<sup>485</sup> além do vocabulário em línguas aramaica e hebraica. O léxico era variado, para indicar propriamente a haste vertical, usam os vocábulos: *crux* e *σταυρός*; com seus respectivos verbos: *crucifigere* e *σταυρώω*. O uso de *σταυρός* sugere o poste, a estaca, mas pode também sugerir a cruz em forma de “T”.<sup>486</sup> A trave horizontal da cruz era chamada de *partibulum*, que indica uma *pars pro toto*.<sup>487</sup> Mais genericamente usavam-se os vocábulos *lignum* e *xylon*, para indicar o madeiro; para indicar haste, usavam-se *stipes* e *σκόλοψ*, mas nesse caso a ideia é mais de empalar o condenado.<sup>488</sup> Há ainda os verbos suspender: *suspendere* e *κρεμάννυμι*; e pregar *affigere* e *proseloun*.<sup>489</sup> Os verbos *κρεμάω* e *κρεμάννυμι* têm mais um sentido de suspender ou crucificar.<sup>490</sup> Já os vocábulos *ἀποτυμπανισμός* e *ἀποτυμπανίζω* são mais dúbios e talvez possam significar “ser exposto em uma prancha, em um feixe”.<sup>491</sup> Heródoto, de modo geral, usa *ἀνασκολοπίζω* para vivos e *ἀνασταυρόω* para mortos, embora esses verbos não apareçam juntos.<sup>492</sup> Ctésias, por seu turno, usa *ἀνασκολοπίζω* tanto para vivos quanto para mortos.<sup>493</sup> O que importa é que as vítimas, vivas ou mortas, eram afixadas a um poste. Polícrates de Samos, um dos exemplos antigos mais famosos, informa Heródoto, foi morto “de uma forma que não cabe ser narrada” e depois foi

<sup>484</sup> Original: “[6] ἀκολούθως δὲ τῆ κατ’ αὐτοὺς ἀγριότητι καὶ περὶ τὰς θυσίας ἐκτόπως ἀσεβοῦσι: τοὺς γὰρ κακοῦργους κατὰ πενταετηρίδα φυλάξαντες ἀνασκολοπίζουσι τοῖς θεοῖς καὶ μετ’ ἄλλων πολλῶν ἀπαρχῶν καθαγίζουσι, πυρὰς παμμεγέθεις κατασκευάζοντες. χρῶνται δὲ καὶ τοῖς αἰχμαλώτοις ὡς ἱερείοις πρὸς τὰς τῶν θεῶν τιμὰς. τινὲς δ’ αὐτῶν καὶ τὰ κατὰ πόλεμον ληφθέντα ζῶα μετὰ τῶν ἀνθρώπων ἀποκτείνουσιν ἢ κατακάουσιν ἢ τισιν ἄλλαις τιμωρίαις ἀφανίζουσι.”

<sup>485</sup> Aqui oferece-se apenas uma visão geral dos termos e seus usos, pois a abordagem detalhada do vocabulário referente à crucificação será desenvolvida no 5º Capítulo. A eposição deste tema segue de perto as seguintes fontes bibliográficas: HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24-25; CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and christian perceptions of crucifixion*, p. 7-27; CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J. *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 301-310; COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterrean World*, p. 1-50; SAMUELSSON, G., *Crucifixion in Antiquity*, p. 271-287.

<sup>486</sup> COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterrean World*, p. 5-7.

<sup>487</sup> Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterrean World*, p. 8-10.

<sup>488</sup> Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterrean World*, p. 10-11.

<sup>489</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 502-503, e também BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 2, p. 98.

<sup>490</sup> Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterrean World*, p. 11-13.

<sup>491</sup> Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterrean World*, p. 13-15.

<sup>492</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24.

<sup>493</sup> Esta é a proposta de Hengel: HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24.

crucificado:<sup>494</sup> “Orestes fê-lo perecer de uma maneira que não tenho ânimo para narrar, crucificando-o<sup>495</sup> em seguida. Consumado o ato, permitiu que regressassem a Samos todos os nativos que compunham a comitiva real, dizendo-lhes que deviam agradecer-lhe aquela graça, mas reteve como prisioneiros os estrangeiros e os escravos” (Heródoto, *Historias* 3.125.3).<sup>496</sup> Hengel informa que depois de Heródoto, ambos os verbos tornaram-se sinônimos.<sup>497</sup> Josefo usa o verbo (ἀνα)σταυρώω enquanto Fílon prefere o verbo ἀνασκολοπίζω.<sup>498</sup> Hengel também informa que mesmo entre os romanos, em que parece haver um certo padrão na crucificação, em que a vítima sofria o flagelo (ou o açoite), carregava a estaca ou a trave até o local da crucificação e era afixada à estaca pelos braços, a forma da crucificação ainda é incerta, afirmando que o gosto do carrasco definia a forma da crucificação.<sup>499</sup> O vocábulo latim *furca* poderia ter algumas formas Y, V, ou até a forma de *V-shape*, onde o criminoso era pendurado.<sup>500</sup> O vocábulo *furcifer* é um tipo de garfo que o condenado carrega preso ao pescoço pelas ruas da cidade, como advertência a não cometer um determinado crime mais brando, mas nem por isso menos punitivo.<sup>501</sup> A penalidade de *arbor infelix* não é uma crucificação, embora a pessoa seja afixada numa árvore, mas nesse caso ela é flagelada, enquanto suas mãos estão amarradas para trás.<sup>502</sup>

Em hebraico, há a raiz verbal תלה, e em aramaico, a raiz verbal צלב. A frase hebraica על-עץ [אתו] תלה, no contexto egípcio, deve ter o sentido de crucificação em Gênesis 40.19,22. O verbo תלה significa basicamente “pendurar”, pendurar alguma coisa em algum lugar, por exemplo, pendurar objetos numa estaca (Is 22.24 e Ez 15.3), pendurar armas na parede (Ez 27.10 e Ct 4.4), uma lira na árvore (Sl 137.2). Outros usos mais específicos para o sentido de pendurar um condenado podem ser encontrados em Lamentações 5.12

<sup>494</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24, nota 13, para uma lista de autores antigos que se referem a ele como exemplo máximo de mudança entre a boa fortuna para a má fortuna.

<sup>495</sup> “ἀνεσταύρωσε” ἀνασταυρ-όω, = foreg., Hdt.3.125, 6.30, al.; identical with ἀνασκολοπίζω, 9.78:—Pass., Th. 1.110, Pl.Grg.473c. II. [select] in Rom. times, affix to a cross, crucify, Plb. 1.11.5, al., Plu.Fab.6, al. 2. [select] crucify afresh, Ep.Hebr.6.6.

<sup>496</sup> HERÓDOTO, *História*. Trad. J. Brito Broca. Original: “[3] ἀποκτείνας δέ μιν οὐκ ἀξίως ἀπηγήσιος Ὀροίτης ἀνεσταύρωσε: τῶν δὲ οἱ ἐπομένων ὅσοι μὲν ἦσαν Σάμιοι, ἀπῆκε, κελεύων σφέας ἐουτῷ χάριν εἰδέναι ἐόντας ἔλευθέρους, ὅσοι δὲ ἦσαν ξεῖνοί τε καὶ δοῦλοι τῶν ἐπομένων, ἐν ἀνδραπόδων λόγῳ ποιούμενος εἶχε”.

<sup>497</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24.

<sup>498</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24-25.

<sup>499</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 25. Veja o que ele diz: “crucifixion was a punishment in which the caprice and sadism of the executioners were given full rein. All attempts to give a perfect description of *the* crucifixion in archaeological terms are therefore in vain; there were too many different possibilities for the executioner.” HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 25.

<sup>500</sup> Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*, p. 37-44.

<sup>501</sup> Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*, p. 44-45.

<sup>502</sup> Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*, p. 45-48.

(nifal) e 2 Samuel 4.12, 18.10.<sup>503</sup> O aramaico צלב é encontrado no Targum de Rute 1.17, numa lista de punições para crimes graves, em que a expressão קיסא וצליבת deve ter o sentido de ser empalado ou crucificado.<sup>504</sup>

A forma da crucificação também era muito variada no mundo antigo.<sup>505</sup> O condenado poderia ter os braços amarrados à cruz com corda, e mais raramente pregados, mas mesmo se pregados, também seriam amarrados.<sup>506</sup> Na haste vertical era fixado um pequeno estrado com a finalidade de dar algum suporte ao crucificado, a fim de que ele não morresse repentinamente por asfixia. Este estrado podia apoiar as nádegas ou os pés; os pés geralmente seriam fixados com pregos.<sup>507</sup> Também uma árvore, ou um tronco mais forte eram suficientes para a crucificação. Assim, as formas da cruz são também diversificadas. A mais comum era a trave horizontal fixada em cima de uma trave vertical em forma de T (*crux commissa*) – compunha-se de uma trave vertical previamente fincada ao chão (no local das crucificações) e, de uma haste horizontal, que geralmente era carregada pelo condenado à crucificação, à qual seria amarrado ou pregado, para então os soldados afixarem a trave horizontal na vertical e formar o T –; ou também da forma de um † (*crux immissa*).<sup>508</sup> Havia também a cruz em forma de X (*crux decussata*, torta).<sup>509</sup> Além de a forma da crucificação ser muito variada, também é difícil fazer uma distinção muito clara se as vítimas eram crucificadas ainda vivas ou se eram penduradas já depois de mortas. Também não há uma forma precisa de determinar, pelos relatos antigos, quando eram crucificadas ou empaladas, se crucificadas, se eram amarradas ou afixadas com cravos, nem mesmo quanto à forma da cruz utilizada.<sup>510</sup> Justo

<sup>503</sup> YOUNGBLOOD, R.F., 2512 תלה (tâlâ) pendurar, enforcar; in: HARRIS, R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B. K., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 1641-1642.

<sup>504</sup> Cf. a discussão destes termos em CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions fo crucifixion*, p. 13-30.

<sup>505</sup> HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and christian perceptions of crucifixion*, p. 7-27; CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J. *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 310-322; SAMUELSSON, G., *Crucifixion in Antiquity*, p. 287-297.

<sup>506</sup> BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 503.

<sup>507</sup> BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 503, cf. nesta mesma página que os suportes/estrados para os pés (*suppendaneum*) são posteriores ao século III; cf. também em BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos, Vol. 2*, p. 106, ele acrescenta os nomes destes suportes: “*sedile* – assento, *pegma* – alguma coisa fincada”.

<sup>508</sup> BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 503; cf. também em BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos, Vol. 2*, p. 101-102; e BARBET, P., *A paixão de Jesus Cristo segundo o cirurgião*, p. 50-57.

<sup>509</sup> BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos, Vol. 2*, p. 101. Com relação a esta cruz, Barbet afirma que não era conhecida até o século X: “Quanto à cruz de Sto. André, em X, não era conhecida pelos autores antigos. A primeira menção que dela se faz é do século X, e a primeira imagem, do século XIV.” BARBET, P., *A paixão de Jesus Cristo segundo o cirurgião*, p. 52.

<sup>510</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24-26. Cf. Hengel: “A particular problem is posed by the fact that the *form* of crucifixion varied considerably. Above all, there is not always a clear distinction between the crucifixion of the victim while he is still alive and the display of the corpse of someone who has been executed in a different fashion. In both cases it was a matter of

Lípsio, na sua obra *De Cruce*, traz várias imagens diferentes para essa penalidade.<sup>511</sup> Sêneca fala de várias formas de crucificação:

Vejo diante de mim cruces não todas iguais, mas feitas de forma diferente por diferentes povos: alguns penduram um homem de cabeça para baixo, alguns forçam um pedaço de pau para cima em sua virilha, alguns estendem seus braços em uma forca bifurcada. Eu vejo cordas, açoites e instrumentos de tortura para cada membro e cada junta: mas eu vejo a morte também. Existem inimigos sanguínários, existem compatriotas dominadores, mas onde eles estão eu vejo a morte também (Sêneca, *Dialogue* 6.20.3 – *De Consolatione ad Marcion*, 20.3).<sup>512</sup>

O título colocado sobre a vítima da crucificação era algo comum, mas quando a quantidade de vítimas era grande, acredita-se que não era usado. O *titulus crucis* era uma pequena tábua escrita com a acusação da vítima. Suetônio atesta esta prática em *De Vita Caesarum*, em que o condenado, um escravo, havia roubado uma placa, e foi conduzido pela cidade com uma plaquinha pendurada indicando a causa da sua punição<sup>513</sup>:

Em Roma, em uma festa pública, um escravo tendo roubado algumas finas placas de prata com as quais os sofás estavam embutidos, ele o entregou imediatamente a um carrasco, com ordens de cortar suas mãos e conduzi-lo ao redor dos convidados, com eles pendurados do pescoço antes do peito, e uma etiqueta, significando a causa de sua punição. Um gladiador que estava praticando com ele e voluntariamente se jogou a seus pés, ele esfaqueou com um punhal, e então correu com um ramo de palmeira na mão, como os que vencem nos jogos (Suetônio, *De Vita Caesarum*, *Caligula* 32.2).<sup>514</sup>

Suetônio volta a falar da plaquinha na história de um pai de família da Trácia condenado a arena dos cães: o título era: “‘impie locutus parmularius’”:

Mas ele não perseverou por muito tempo nessa conduta de clemência e justiça, embora tenha caído antes na crueldade do que na avareza. Ele matou um erudito de Paris, o pantomímico, embora menor e depois doente, apenas porque, tanto em pessoa como na prática de sua arte, ele se parecia com seu

---

subjecting the victim to the utmost indignity”. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 24; cf. também Brown: “O termo ‘cruz’ prejudica nosso entendimento, pois dá a imagem de duas linhas que cruzam uma à outra. Nem o grego *stauros*, nem o latim *crux* tem necessariamente esse sentido; ambas referem-se a uma estaca nas quais a pessoa eram ligadas de várias maneiras: empaladas, enforcadas, pregadas e amarradas. O uso de uma estaca para empalar normalmente matava a vítima instantânea ou rapidamente. O uso de uma estaca ou um poste para crucificar normalmente provocava uma morte lenta, pois nenhum órgão vital era perfurado”. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro Evangelhos*. Vol. 2, p. 98.

<sup>511</sup> Cf. no Anexo I – Imagens de crucificação – as imagens.

<sup>512</sup> Original: “[3] Video istic cruces non unius quidem generis sed aliter ab aliis fabricatas : capite quidam conversos in terram suspendere, alii per obscena stipitem egerunt, alii brachia patibulo explicuerunt ; video fiduculas, video verbera, et membris singulis articulis singula nocuerunt machinamenta. At video et mortem. Sunt istic hostes cruenti, cives superbi; sed video istic et mortem. Non est molestum servire, ubi, si dominii pertaesum est, licet uno gradu ad libertatem transire. Caram te, vita, beneficio mortis habeo!”

<sup>513</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 503-504.

<sup>514</sup> Original: “[2] Romae publico epulo seruum ob detractam lectis argenteam laminam carnifici confestim tradidit, ut manibus abscisis atque ante pectus e collo pendentibus, praecedente titulo qui causam poenae indicaret, per coetus epulantium circumduceretur. murmillonem e ludo rudibus secum battuentem et sponte prostratum confodit ferrea sica ac more uictorum cum palma discucurrat”.

mestre; como ele fez também Hermogenes de Tarso para algumas reflexões oblíquas em sua História; crucificar, além disso, os escribas que copiaram a obra. Aquele que era mestre de um bando de gladiadores, por acaso dizendo, “que um Thrax era páreo para um Marmillo, mas não para o exibidor dos jogos”, ordenou que fosse arrastado dos bancos para a arena, e exposto aos cães, com este rótulo sobre ele, “Um parmular culpado de falar impiedosamente” (Suetônio, *De Vita Caesarum, Domitianus*, 10.1).<sup>515</sup>

Cássio Dio fala de um escravo que foi conduzido através do foro:<sup>516</sup>

de qualquer maneira, quando o pai de Caepio libertou um dos dois escravos que acompanhavam seu filho em sua fuga porque este escravo queria defender seu jovem amo quando este encontrou a morte, mas no caso do segundo escravo, que abandonou o filho, o conduziu pelo meio do Fórum com uma inscrição dando a conhecer o motivo pelo qual foi condenado à morte, e depois o crucificou (Cássio Dio, *Historiae Romanae*, 54.3.7).<sup>517</sup>

Tertuliano fala assim dos cristãos condenados no Império: “*Denique quid de tabella recitatis illum Christianum?*” “*Quando na tabuinha ledes esta inscrição – cristão*”:<sup>518</sup>

Portanto, eles também acreditam de nós em coisas que não são provadas, e não desejam que sejam investigadas, para que não seja provado que aquelas coisas que antes deveriam ser acreditadas são; de maneira que o nome oposto a esse plano rival pode, por sua própria confissão, ser condenado, na presunção, não na prova, de crimes. Por isso somos torturados quando confessamos, punidos quando perseveramos e absolvidos quando negamos, porque é uma guerra por um nome. Finalmente, quando nan tabuinha se le a acusação: cristão? Por que não um assassino também, se um cristão é um assassino? Por que ele também não comete incesto, ou qualquer outra coisa que vocês acreditem que somos? Só em nosso caso, vocês têm vergonha ou relutância em proclamar os próprios nomes de nossos crimes. Se ‘cristão’ não é o nome de nenhum crime, é muito absurdo que haja crime apenas no nome (Tertuliano, *Apologeticum*, 2.19-20).<sup>519</sup>

E Eusébio de Cesareia faz a mesma referência: “‘οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ Χριστιανός,’”:<sup>520</sup>

<sup>515</sup> Original: “Sed neque in clementiae neque in abstinentiae tenore permansit, et tamen aliquanto celerius ad saeuitiam desciiuit quam ad cupiditatem. discipulum Paridis pantomimi impuberem adhuc et cum maxime aegrum, quod arte formaque non absimilis magistro uidebatur, occidit; item Hermogenem Tarsensem propter quasdam in historia figuras, libraris etiam, qui eam descripserant, cruci fixis. patrem familias, quod Thraecem murmilloni parem, munerario imparem dixerat, detractum spectaculis in harenam canibus obiecit cum hoc titulo: ‘impie locutus parmularius.’”

<sup>516</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 504.

<sup>517</sup> Original: “[7] τῷ δημοσίῳ διέταξεν, ισχυρῶς διέδειξε: τοῦ γοῦν πατρὸς τοῦ Καιπίωνος τὸν μὲν ἕτερον τῶν δούλων τῶν συμφυγόντων τῷ υἱεὶ ἐλευθερώσαντος, ὅτι ἀμῦναί οἱ θνήσκοντι ἠθέλησε, τὸν δὲ 1 ἕτερον τὸν προδόντα αὐτὸν διὰ τε τῆς ἀγορᾶς μέσης μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλούντων διαγαγόντος καὶ μετὰ ταῦτα ἀνασταυρώσαντος”.

<sup>518</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 504.

<sup>519</sup> Original: “[2.19] Ideo et credunt de nobis quae non probantur, et nolunt inquiri, ne probentur non esse quae malunt credidisse, ut nomen illius aemulae rationis inimicum praesumptis, non probatis criminibus de sua sola confessione damnetur. Ideo torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia nominis proelium est. Denique quid de tabella recitatis illum Christianum? Cur non et homicidam? Si homicida Christianus, cur non et incestus vel quodcunque aliud esse nos creditis? In nobis solis pudet aut piget ipsis nominibus scelerum pronuntiare? [20] Christianus si nullius criminis nomine reus est, valde incestum, si solius nominis crimen est.”

<sup>520</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 504.

Ele foi conduzido ao redor do anfiteatro e um cartaz foi levado diante dele, no qual estava escrito em latim: ‘Este é Attalus, o cristão’. O povo gritou muito contra ele, mas quando o governador soube que ele era romano, ordenou que fosse devolvido com os demais, que estavam na prisão, sobre os quais escrevera ao imperador e aguardava sua resposta (Eusébio de Cesareia, *Historia Ecclesiastica* 5.1.44).<sup>521</sup>

A crucificação estava entre as penalidades mais cruéis, como fala Lucano:

Uma dupla vantagem, pois seus inimigos estavam reprimidos  
 Dentro da entrada estreita, que para ele  
 515 E por suas ajudas deu acesso ao mar.  
 A condenação de Pothinus não foi mais atrasada,  
 Ainda não com cruz ou chama, nem com a ira  
 Seu crime exigia; nem por bestas selvagens  
 Rasgado, ele sofreu; mas pela morte de Magnus,  
 520 Que vergonha! Ele caiu; a cabeça dele pela espada  
 Cortado em seus ombros. Próximo por fraudes, prepare (Lucano, *Pharsalia* 10.517).<sup>522</sup>

Sêneca fala de um lugar específico para crucificar em Roma, a Colina Esquilino (*campus esquilinus*): “Ele foi arrastado para um local destinado à execução de escravos” (Sêneca, *Annales* 15.60.1)<sup>523</sup>. Josefo (*De Bello Judaico* 5.449-451) fala de como os romanos tratavam os judeus e como os soldados divertiam-se, crucificando-os:

Quando eles iam ser capturados (pelos romanos), eles foram forçados a se defender, e depois que lutaram, pensaram que era tarde demais para fazer qualquer súplica por misericórdia: então eles foram primeiro açoitados e depois atormentados com todos os tipos de torturas, antes de morrerem e depois serem crucificados diante da muralha da cidade. Esse procedimento miserável fez com que Tito tivesse muita pena deles, mas como seu número – dado como até quinhentos por dia, ou às vezes mais – era grande demais para ele arriscar deixá-los ir ou colocá-los sob guarda, ele permitiu que seus soldados fizessem o que queriam, especialmente como ele esperava que a visão horripilante das incontáveis cruces pudesse mover os sitiados à rendição. Para ele a principal razão pela qual ele não proibiu aquela crueldade era esta, que ele esperava que os judeus talvez pudessem ceder àquela visão, por medo de que eles próprios pudessem depois ser sujeitos ao mesmo tratamento cruel. ‘Então os soldados, por causa da raiva e do ódio que carregaram os prisioneiros, pregaram aqueles que pegaram, em posturas diferentes,

<sup>521</sup> Original: “[44] καὶ περιαχθεὶς κύκλῳ τοῦ ἀμφιθεάτρου, πίνακος αὐτὸν προάγοντος ἐν ᾧ ἐγγράπτο Ῥωμαῖστί ‘οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ Χριστιανός,’ καὶ τοῦ δήμου σφόδρα σφριγῶντος ἐπ’ αὐτῷ, μαθὼν ὁ ἡγεμὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν, ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀναληφθῆναι μετὰ καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἐν τῇ εἰρκτῇ ὄντων, περὶ ὧν ἐπέστειλεν τῷ Καίσαρι καὶ περιέμενεν τὴν ἀπόφασιν τὴν ἀπ’ ἐκείνου”.

<sup>522</sup> Original:

“Abstulit excursus et fauces aequoris hosti;  
 Caesaris auxiliis aditus et libera ponti  
 515 Ostia permisit. Nec poenas inde Pothini  
 Distulit ulterius sed non qua debuit ira,  
 Non cruce, non flammis, rabido non dente ferarum;  
 Heu facinus! cervix gladio male caesa pependit:  
 Magni morte perit! Nec non, subrepta paratis  
 520 A famulo Ganymede dolis, pervenit ad hostes  
 Caesaris Arsinoe: quae castra carentia rege”.

<sup>523</sup> Original: “raptus in locum servilibus poenis sepositum”. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 503 traduz: “local reservado às penas servis”.

nas cruzes, como que de brincadeira; e seu número era tão grande que não havia espaço suficiente para as cruzes e nem cruzes suficientes para os corpos. (Josefo, *De Bello Judaico* 5.449-451).<sup>524</sup>

Tácito fala de como os cristãos foram tratados por Nero:

Zombaria de todo tipo foi adicionada às suas mortes. Cobertos com peles de feras, eles foram rasgados por cães e pereceram, ou foram pregados em cruzes, ou foram condenados às chamas e queimados, para servir como uma iluminação noturna, quando a luz do dia terminasse (Tácito, *Annals*, 15.44.4).<sup>525</sup>

Segundo Hengel não se deve descartar a possibilidade de que os cristãos foram crucificados primeiro e depois incinerados, pois a crucificação era a punição básica aplicada pelos romanos.<sup>526</sup>

No período romano, a crucificação era a pena preferida para os crimes classificados de *crimen laesae maiestatis*, ou seja, crimes de revoltas políticas, como já visto acima. Tito Lívio narra que nos casos de sedição política os criminosos condenados eram crucificados, ao mesmo tempo em que a dissuasão é recompensada; Tito Lívio fala como Scipio punia os desertores do exército romano durante a Segunda Guerra Púnica:

Mais ou menos na mesma época, um espião cartaginês que por dois anos havia escapado da detecção foi preso em Roma e, depois que suas duas mãos foram cortadas, ele foi mandado embora. [2] Vinte e cinco escravos que haviam formado uma conspiração no Campus Martius foram crucificados; o informante teve sua liberdade concedida a ele e 20.000 ases de bronze (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita* 22.33.1-2).<sup>527</sup>

<sup>524</sup> Original: “[449] τολμηροῦς δὲ πρὸς τὰς ἐξόδους ὁ λιμὸς ἐποίει, καὶ κατελείπετο λανθάνοντας τοὺς πολεμίου ἀλίσκεσθαι. λαμβανόμενοι δὲ κατ’ ἀνάγκην ἡμόνοντο, καὶ μετὰ μάχην ἰκετεύειν ἄωρον ἐδόκει. μαστιγούμενοι δὴ καὶ προβασανιζόμενοι τοῦ θανάτου πᾶσαν αἰκίαν ἀνεσταυροῦντο τοῦ τείχους ἀντικρῦ. [450] Τίτω μὲν οὖν οἰκτρὸν τὸ πάθος κατεφαίνετο πεντακοσίων ἐκάστης ἡμέρας ἔστι δὲ ὅτε καὶ πλείονων ἀλισκομένων, οὔτε δὲ τοὺς βία ληφθέντας ἀφεῖναι ἀσφαλὲς καὶ φυλάττειν τοσοῦτους φρουρὰν τῶν φυλαζόντων ἑώρα: τό γε μὴν πλεόν οὐκ ἐκόλυεν τάχ’ ἂν ἐνδοῦναι πρὸς τὴν ὄψιν ἐλπίσας αὐτούς, εἰ μὴ παραδοῖεν, ὅμοια πεισομένων. [451] προσήλουν δὲ οἱ στρατιῶται δι’ ὀργὴν καὶ μῖσος τοὺς ἀλόντας ἄλλον ἄλλω σχήματι πρὸς χλεῦν, καὶ διὰ τὸ πλῆθος χώρα τε ἐνέλειπε τοῖς σταυροῖς καὶ σταυροὶ τοῖς σώμασιν”. Tradução de Vicente Pedroso: “A necessidade e o temor do suplício os obrigavam a se defender quando eram descobertos e atacados; e como não podiam esperar misericórdia, depois de se terem defendido, não a pediam também, e eram assim crucificados a vista dos que estavam na cidade. Tito achava que havia naquilo muita crueldade, pois não se passava um dia sem que não se apanhassem pelo menos uns quinhentos e, às vezes, mais; ele não via porém possibilidade de fazer voltar, àqueles que haviam sido aprisionados; achava muita dificuldade em prendê-los, por causa de seu número e ele esperava que a vista de um espetáculo tão terrível poderia impressionar os judeus da cidade, pelo temor de serem tratados do mesmo modo, pois o ódio e a raiva de que os soldados romanos estavam possuídos, faziam sofrer àqueles míseros, antes de morrer, tudo o que se pode esperar da insolência de soldados. Não eram suficientes as cruzes, e havia já falta de lugar, para tantos instrumentos de suplício.”

<sup>525</sup> Original: “Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contacti laniatu canum interirent, aut crucibus adfixi aut flammandi, atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur”. Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 25-27. Este trecho está integralmente citado abaixo.

<sup>526</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 26-27.

<sup>527</sup> Original: “[1] per eosdem dies speculator Carthaginensis, qui per biennium fefellerat, Romae deprensus praecisisque manibus dimissus, [2] et servi quinque et viginti in crucem acti, quod in campo Martio coniurassent; indici data libertas et aeris gravis viginti milia. legati”.

“Os desertores foram tratados mais severamente do que os escravos fugitivos, cidadãos latinos eram decapitados, romanos crucificados” (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, 30.43.13).<sup>528</sup>

Um grupo de conspiradores foi derrotado em batalha aberta e muitos deles foram mortos ou feitos prisioneiros; os líderes foram açoitados e crucificados; os outros enviados de volta para seus mestres (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita* 33.36.3).<sup>529</sup>

Paulo Orósio também coloca a pena de crucificação como punição por crime de revolta política, quando conta como os romanos puseram fim a uma rebelião de escravos:

[4] 4 Além disso, o contágio da Guerra dos Escravos que havia surgido na Sicília infectou muitas províncias por toda a parte. Em Minturnae, os romanos crucificaram quinhentos escravos, e em Sinuessa, Q. Metellus e Cn. Servilius Caepio oprimiu cerca de quatro mil escravos (Paulo Orósio, *Historiarum Adversum Paganos Libri VII* 5.9.4).<sup>530</sup>

Apiano conta como na guerra entre Spartacus e Crassos, primeiro, depois de Spartacus sofrer uma derrota considerável, na qual Crasso matou seis mil do exército inimigo e outros mais, Spartacus crucificou um soldado romano entre os dois acampamentos, para alertar aos seus homens qual seria a consequência caso perdessem a batalha: “Ele também crucificou um prisioneiro romano no espaço entre os dois exércitos para mostrar aos seus próprios homens qual o destino que os esperava se não conquistassem” (Apiano, *Bella Civilia* 1.119).<sup>531</sup> Quando Crassos descobriu que seus soldados estavam dispostos a chamar o exército de Pompeu para ajudar na guerra contra Spartacus, resolveu atacar. O próprio Spartacus julgou que seria melhor guerrear antes da chegada de Pompeu. Num estratagem de Spartacus que convidou Crassos para um acordo, que acabou fracassando, Spartacus resolveu atacar Crassos. A batalha foi sangrenta, Spartacus foi ferido e seu exército dizimado, exceto aqueles que conseguiram fugir, os quais foram perseguidos, capturados e crucificados, um total de seis mil homens:

A batalha foi longa e sangrenta, como era de se esperar com tantos milhares de homens desesperados. Spartacus foi ferido na coxa com uma lança e caiu sobre os joelhos, segurando o escudo à sua frente e lutando desta forma contra seus agressores até que ele e a grande massa daqueles com ele fossem cercados e mortos. A perda romana foi de cerca de 1000. O corpo de Spartacus não foi encontrado. Um grande número de seus homens fugiu do campo de batalha para as montanhas e Crasso os seguiu até lá. Eles se dividiram em quatro partes e continuaram lutando até que todos morreram, exceto 6.000, que

<sup>528</sup> Original: “De perfugis gravius quam de fugitivis<sup>10</sup> consultum; nominis Latini qui erant securi percussi, Romani in crucem sublati.”

<sup>529</sup> Original: “[3] ex his multi occisi, multi capti; alios verberatos crucibus adfixit, qui principes coniurationis fuerant, alios dominis restituit”.

<sup>530</sup> Original: “. orta praeterea in Sicilia belli seruilis contagio multas late infecit prouincias. nam et Minturnis CCCCL serui in crucem acti et Sinuessae ad quattuor milia seruorum a Q. Metello et Cn. Seruilio Caepione oppressa sunt”.

<sup>531</sup> Original: “...αἰχμάλωτόν τε Ῥωμαίων ἐκρέμασεν ἐν τῷ μεταίχμιῳ, δεικνὺς τοῖς ἰδίοις τὴν ὄψιν ὧν πείσονται, μὴ κρατοῦντες...”



foram capturados e crucificados ao longo de toda a estrada de Cápuia a Roma (Apiano, *Bella Civilia* 1.120).<sup>532</sup>

A lei *Lex Julia Maiestatis*, como já visto acima, era muito ampla e permitia que qualquer pessoa fosse enquadrada nesse crime e crucificada.

Sêneca, em sua *Ad Lucilium Epistulae Morales* (101) faz uma defesa contra Mecenas de que o suicídio é uma opção muito melhor contra o sofrimento do envelhecimento: Mecenas, em versos, compara os sofrimentos da sua velhice com as de um homem crucificado, no entanto, ele não está disposto ao suicídio, pelo contrário, continuará sofrendo e vivendo:

[11] Modele-me com uma mão paralisada, pé fraco e aleijado.  
 Construa sobre mim uma corcunda torta, Balance meus dentes até que eles chacoalhem.  
 Tudo estará bem se minha vida permanecer. Salve, oh, salve, eu oro a você,  
 Embora eu me sente na cruz penetrante (Sêneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales* 101.11).<sup>533</sup>

Sêneca, no entanto, está convencido de que não vale a pena o sofrimento final da vida, que se assemelha a um crucificado:

[12] Você pode me pregar e colocar meu assento na cruz penetrante!” Vale a pena pesar para baixo sobre a própria ferida, e pendurado em uma forca, que se pode apenas adiar algo que é o bálsamo dos problemas, o fim do castigo? (Sêneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales* 101.12).<sup>534</sup>

Sêneca continua narrando os sofrimentos de ser crucificado, narrativa que, segundo Hengel,<sup>535</sup> é única no mundo antigo:

<sup>532</sup> Original: “γενομένης δὲ τῆς μάχης μακρᾶς τε καὶ καρτερᾶς ὡς ἐν ἀπογνώσει τοσῶνδε μυριάδων, τιτρώσκειται ἐς τὸν μηρὸν ὁ Σπάρτακος δορατίῳ καὶ συγκάμψας τὸ γόνυ καὶ προβαλὼν τὴν ἀσπίδα πρὸς τοὺς ἐπιόντας ἀπεμάχετο, μέχρι καὶ αὐτὸς καὶ πολὺ πλῆθος ἀμφ’ αὐτὸν κυκλωθέντες ἔπεσον. ὁ τε λοιπὸς αὐτοῦ στρατὸς ἀκόσμως ἤδη κατεκόπτοντο κατὰ πλῆθος, ὡς φόνον γενέσθαι τῶν μὲν οὐδ’ εὐαρίθμητον, Ῥωμαίων δὲ ἐς χιλίους ἄνδρας, καὶ τὸν Σπαρτάκου νέκυν οὐχ εὐρεθῆναι. πολὺ δ’ ἔτι πλῆθος ἦν ἐν τοῖς ὄρεσιν, ἐκ τῆς μάχης διαφυγόν: ἐφ’ οὗς ὁ Κράσσος ἀνέβαινε. οἱ δὲ διελόντες ἑαυτοὺς ἐς τέσσαρα μέρη ἀπεμάχοντο, μέχρι πάντες ἀπώλοντο πλὴν ἑξακισχιλίων, οἱ ληφθέντες ἐκρεμάσθησαν ἀνὰ ὄλην τὴν ἐς Ῥώμην ἀπὸ Καπύης ὁδόν”.

<sup>533</sup> Original: “Dabilem facito manu, debilem pede coxo, Tuber adstrue gibberum, lubricos quate dentes; Vita dum superest, benest; hanc mihi, vel acuta Si sedeam cruce, sustine”.

<sup>534</sup> Original: “Est tanti vulnus suum premere et patibulo pendere districtum, dum differat id, quod est in malis optimum, supplicii finem?”. Cf. o trecho completo: “[12] Lá está ele, orando por aquilo que, se tivesse acontecido com ele, seria a coisa mais lamentável do mundo! E buscando um adiamento do sofrimento, como se pedisse a vida! Eu o consideraria muito desprezível se ele quisesse viver até o momento da crucificação: ‘Não’, ele grita, ‘você pode enfraquecer meu corpo se você apenas deixar o fôlego da vida em minha carcaça maltratada e ineficaz!’ ‘Mutile-me se quiser, mas permita-me, por mais disforme e deformado que eu seja, só mais um pouco de tempo no mundo! Você pode me pregar e colocar meu assento na cruz penetrante!’ Vale a pena pesar para baixo sobre a própria ferida, e pendurado em uma forca, que se pode apenas adiar algo que é o bálsamo dos problemas, o fim do castigo? Vale a pena tudo isso possuir o fôlego da vida apenas para desistir?”

<sup>535</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 30.

[14] Alguém pode ser encontrado que preferiria morrer de dor, membro por membro, ou deixar sua vida sair gota a gota, em vez de morrer de uma vez por todas? Pode alguém ser encontrado disposto a ser preso à árvore amaldiçoada, há muito doente, já deformado, inchando com tumores feios no peito e nos ombros, e respirar a vida em meio à agonia prolongada? Acho que ele teria muitas desculpas para morrer antes mesmo de subir na cruz! (Sêneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales* 101.14)<sup>536</sup>

Sêneca, em *De Ira*, fala da crucificação como o ápice de uma série de tormentos: “ordenou a um derramar seu próprio sangue por a mão parricida de seu filho, outra para ter sua garganta real cortada pela mão de um escravo, outra para esticar seus membros na cruz” (Sêneca, *De Ira* 1.2.2),<sup>537</sup> ou dela como um tormento entre outros, não menos cruéis e torturantes: “o cavalo de tortura, a corda, a masmorra e a cruz, os fogos acesos em torno dos corpos enterrados dos homens, o gancho que arrasta tanto homens vivos como cadáveres, os diferentes tipos de grilhões e de punições, as mutilações de membros, a marcação da testa, os covis de animais selvagens” (Sêneca, *De Ira* 3.3.6).<sup>538</sup> Apuleio fala que as entranhas do crucificado deveriam ser devoradas por animais selvagens: “o tormento da forca, onde cães e abutres arrastarão suas entranhas (comerão as suas vísceras)” (Apuleio, *Metamorphoses* 6.32.1).<sup>539</sup>

A crucificação era considerada a pena mor, a *summum supplicium*, de acordo com as palavras de Cícero, no seu discurso contra Verres, que chega a chamar a crucificação de *crudelissimi taeterrimique supplici*:

...Pois até agora só foram apresentados por mim testemunhas desta classe, não homens que dizem que conheciam Gavius, mas homens que dizem que o viram no momento em que estava sendo arrastado para a cruz, enquanto clamavam que ele era um cidadão romano. E você, ó Verres, diga a mesma coisa. Você confessa que ele gritou que era um cidadão romano; mas que o nome da cidadania não valeu para você nem mesmo a ponto de causar a menor hesitação em sua mente, ou mesmo qualquer breve trégua de um castigo mais cruel e ignominioso (Cícero, *In Verrem* 2.5.165).<sup>540</sup>

Ele conhecia o homem? Então, você pode perdoar alguma parte da punição extrema. Ele não o conhecia? Então, se você achasse adequado, você poderia estabelecer esta lei para todas as pessoas, que

<sup>536</sup> Original: “[14] Invenitur aliquis, qui velit inter supplicia tabescere et perire membratim et totiens per stilicidia emittere animam quam semel exhalare? Invenitur, qui velit adactus ad illud infelix lignum, iam debilis, iam pravus et in foedum scapularum ac pectoris tuber elisus, cui multae moriendi causae etiam citra crucem fuerant, trahere animam tot tormenta tracturam?”

<sup>537</sup> Original: “alium filii parricidio dare sanguinem iussit, alium servili manu regalem aperire iugulum, alium in cruce membra distendere”.

<sup>538</sup> Original: “eculei et fidiculae et ergastula et cruces et circumdati defossis corporibus ignes et cadavera quoque trahens uncus, varia vinculorum genera, varia poenarum, lacerationes membrorum, inscriptiones frontis et bestiarum immanium caveae”.

<sup>539</sup> Original: “et patibuli cruciatum, cum canes et vultures intima protrahent viscera”.

<sup>540</sup> Original: “...adhuc enim testes ex eo genere a me sunt dati, non qui novisse Gavius, sed se vidisse dicerent, cum is, qui se civem Romanum esse clamaret, in crucem ageretur. hoc tu, Verres, idem dicis, hoc tu confiteris, illum clamitasse se civem esse Romanum; apud te nomen civitatis ne tantum quidem valuisse ut dubitationem aliquam crucis, ut crudelissimi taeterrimique supplici aliquam parvam moram saltem posset adferre”.

todo aquele que não fosse conhecido por você e não pudesse produzir um homem rico para atestar por ele, mesmo sendo um cidadão romano, ainda deveria ser crucificado (Cícero, *In Verrem* 2.5.168).<sup>541</sup>

Cícero continua argumentando que o crime de Verres é menor contra Gavius do que contra Roma e a Itália, pois pendurou na cruz um cidadão romano virado para Roma:

E conseqüentemente, ó juízes, aquela cruz, pela primeira vez desde a fundação de Messana, foi erguida naquele lugar. Um local com vista para a Itália foi escolhido por aquele homem, com o propósito expresso de que o infeliz que estava morrendo em agonia e tortura pudesse ver que os direitos de liberdade e de escravidão eram separados apenas por um estreito muito estreito, e que a Itália pode ver seu filho assassinado pela punição mais miserável e dolorosa apropriada para escravos sozinhos (Cícero, *In Verrem* 2.5.169).<sup>542</sup>

Fílon de Alexandria descreve os flagelos que os criminosos sofriam e por fim a cruz era o mal ainda maior que tinham de enfrentar:

72 E aqueles que fizeram essas coisas imitaram os sofredores, como pessoas empregadas na representação de farsas teatrais; mas os parentes e amigos daqueles que foram as verdadeiras vítimas, simplesmente porque simpatizaram com a miséria de seus parentes, foram levados para a prisão, foram açoitados, foram torturados e depois de todos os maus tratos que seus corpos vivos poderiam suportar, descobriram que a cruz era o fim de tudo e a punição da qual não podiam escapar (Fílon, *In Flaccum* 72).<sup>543</sup>

Sêneca fala da cruz como *infelix lignum*:

Alguém pode ser encontrado que prefira morrer de dor, morrer membro por membro ou deixar sua vida escapar gota a gota, em vez de morrer de uma vez por todas? Pode alguém ser encontrado disposto a ser preso à árvore maldita, há muito doente, já deformado, inchando com tumores feios no peito e nos ombros, e respirar o fôlego da vida em meio à agonia prolongada? Acho que ele teria muitas desculpas para morrer antes mesmo de subir na cruz (Sêneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales* 101.14).<sup>544</sup>

Júlio Paulo, o famoso advogado romano do período pré-Constantino, apresenta uma classificação de penas, começando das mais leves para as mais pesadas, sendo a cruz a pena mais severa a ser aplicada ao condenado:

<sup>541</sup> Original: “cognosceret hominem, aliquid de summo supplicio remitteres; si ignoraret, tum, si ita tibi videretur, hoc iuris in omnis constitueres, ut, qui neque tibi notus esset neque cognitorem locupletem daret, quamvis civis Romanus esset, in crucem tolleretur”.

<sup>542</sup> Original: “ítaque illa crux sola, iudices, post conditam Messanam illo in loco fixa est. Italiae conspectus ad eam rem ab isto delectus est, ut ille in dolore cruciatuque moriens perangusto fretu divisa servitutis ac libertatis iura cognosceret, Italia autem alumnum suum servitutis extremo summoque supplicio adfixum videret”.

<sup>543</sup> Original: “καὶ οἱ μὲν ταῦτα δρῶντες ὥσπερ ἐν τοῖς θεατρικοῖς μίμοις καθυπεκρίνοντο τοὺς πάσχοντας· τῶν δ’ ὡς ἀληθῶς πεπονθότων φίλοι καὶ συγγενεῖς, ὅτι μόνον ταῖς τῶν προσηκόντων συμφοραῖς φοραῖς συνήλγησαν, ἀπήγοντο, ἐμαστιγοῦντο, ἐτροχίζοντο, καὶ μετὰ πάσας τὰς αἰκίας, ὅσας ἐδύνατο χωρῆσαι τὰ σώματα αὐτοῖς, ἢ τελευταία καὶ ἔφεδρος τιμωρία σταυρὸς ἦν”. Cf. também Florus, *Epitome Rerum Romanorum*, 1.18.2.25.

<sup>544</sup> Original: “[14] Invenitur aliquis, qui velit inter supplicia tabescere et perire membratim et totiens per stilicidia emittere animam quam semel exhalare? Invenitur, qui velit adactus ad illud infelix lignum, iam debilis, iam pravus et in foedum scapularum ac pectoris I tuber elisus, cui multae moriendi causae etiam citra crucem fuerant, trahere animam tot tormenta tracturam?”

As punições extremas são a cruz, a queima e a decapitação; mas as penas para ofensas moderadas são a mina, a escola [de gladiadores] e a deportação [para uma ilha]; as menores [penalidades são] banimento, exílio, obras públicas e correntes. Certamente, aqueles que são condenados à pena de morte devem ser mortos dentro de um ano (Júlio Paulo, *Sententiae* 5.17.2).<sup>545</sup>

Nas suas palavras – “*Summa supplicia sunt crux*” – a cruz aparece como a pena máxima, a “*summa supplicia*”, as outras penas: a incineração e a decapitação são as penas que a antecedem num crescente que culmina com a crucificação. Hengel argumenta que *damnatio ad bestias* frequentemente assume a posição de decapitação como uma das penas capitais.<sup>546</sup> Salústio também tem uma lista de atrocidades, num discurso referido por Adherbal, que menciona a morte de seu irmão Hiempsal, e ainda recorda o que aconteceu com a sua família:

Que devo fazer agora? Infeliz por estar, para que lugar, em vez de outro, devo me dirigir? Todos os adereços de nossa família estão extintos; meu pai, necessariamente, pagou a dívida da natureza; um parente, em quem muito menos se tornou, perversamente tirou a vida de meu irmão; e quanto a meus outros parentes, amigos e conexões, várias formas de destruição os atingiram. Apreendidos por Jugurta, alguns foram crucificados e alguns lançados às feras, enquanto alguns, cujas vidas foram poupadas, são encerrados na escuridão da masmorra e arrastam, em meio ao sofrimento e à tristeza, uma existência mais dolorosa do que a própria morte (Salústio, *The Jugurthine War* 14.15).<sup>547</sup>

Júlio Paulo (*Sententiae*, 5.19.2, 5.21.4, 5.22.1, 5.23.1,2,16, 5.24.1, 5.25.1, 5.30b.1)<sup>548</sup> também fornece uma lista de crimes graves punidos com *summum supplicium*, a pena máxima, entre elas a crucificação, as bestas feras e a incineração e decapitação, sendo estas as mais comuns, mas havia também penas especiais. Entre os crimes estavam a deserção para o exército inimigo, a espionagem ou a delação de segredos militares, a incitação de rebelião, o assassinato, os oráculos contra os governantes, a impiedade noturna, a magia e casos graves de falsificação de testamentos, os escravos incendiarem seus domicílios e matarem seus senhores, escravos consultarem adivinhação com referência à saúde de seus senhores, escravos roubarem os bens dos seus senhores, homicídios planejados ou cumplicidade em homicídios, mentir em questões importantes, fornecimento de poções mágicas que conduzam à morte (seja intencional ou não), envolver-se em magia com a finalidade de enfeitiçar outras

<sup>545</sup> Original: “*Summa supplicia sunt crux crematio decollatio: mediocrium autem delictorum poenae sunt metallum ludus deportatio: minimae relegatio exilium opus publicum vincula. Sane qui ad gladium dantur, intra annum consumendi sunt*”.

<sup>546</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 33.

<sup>547</sup> Original: “[15] *quid agam? aut quo potissimum infelix adcedam? generis praesidia omnia extincta sunt. pater, uti necesse erat, naturae concessit. fratri, quem minime decuit, propinquos per scelus vitam eripuit. affinis amicos propinquos ceteros meos alium alia clades oppressit: capti ab Iugurtha pars in crucem acti, pars bestiis obiecti sunt, pauci, quibus relicta est anima, clausi in tenebris cum maerore et luctu morte graviorem vitam exigunt*”.

<sup>548</sup> Cf. todas as referências em: <http://www.ancientrome.ru/ius/library/paul/paul5.htm>. Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 34-35.

peçoas, fraudes em questões de testamento e de estado, manter uma peçoas em cárcere privado ou escravizar alguém indevidamente, ou que pertencia a outro senhor.<sup>549</sup>

#### 5.19.2

1. Peçoas que invadem um templo à noite com o propósito de roubo e pilhagem, serão lançadas às feras; se, porém, durante o dia roubarem qualquer coisa de um templo que possa ser facilmente levado embora, se forem de alto escalão, serão deportados; se de categoria inferior, serão condenados às minas.

#### 5.21.4

4. Todos devem se abster não apenas de adivinhação, mas também dos livros que ensinam essa ciência. Se os escravos consultarem um adivinho com referência à vida de seu mestre, eles serão submetidos a punições extremas, isto é, à crucificação; e se os consultados derem alguma resposta, serão condenados às minas ou deportados para uma ilha.

#### 5.22.1

1. Os autores de sedição e tumulto, ou aqueles que agitam o povo, serão, de acordo com sua categoria, ou crucificados, jogados em feras ou deportados para uma ilha.

#### 5.23.1,2,16

1. A *Lex Cornelia* impõe a pena de deportação a quem matar um homem, se o fizer com arma com o objetivo de roubar os seus bens; ou se ele tem em sua posse, vende ou prepara veneno com o propósito de matar outro; ou se ele der falso testemunho através do qual alguém pode perder sua vida, ou que pode dar ocasião para sua morte. Foi decidido que as peçoas de categoria superior que cometem crimes desse tipo serão punidas com a pena capital, e as de categoria inferior serão crucificadas ou lançadas às feras.

#### 2 (...)

16. Quem sacrificar um homem, ou tentar obter auspícios por meio de seu sangue, ou poluir um santuário ou um templo, será lançado às feras ou, se for de categoria superior, será punido com a morte.

#### 5.24.1

1. Aquele que mata seu pai, sua mãe, seu avô, sua avó, seu irmão, sua irmã, seu tio ou tia paterno ou materno, seu primo ou prima, uma esposa, um marido, um genro, uma sogra, um padrasto, um enteado, uma enteada, um patrono ou uma patrona, é responsável sob a *Lex Pompeia* com referência a paricídios. Qualquer peçoas que matar seu pai ou mãe, avô ou avó, irmão ou irmã, patrono ou patrona, embora tenha sido costurado em um saco e jogado no mar, atualmente é queimado vivo ou abandonado aos animais selvagens.

#### 5.25.1

1. Qualquer peçoas que, de forma consciente e maliciosa, escreva ou leia publicamente, substitua, suprima, remova, feche novamente ou apague um testamento ou qualquer outro instrumento escrito; e qualquer um que grava um selo falso, ou o faz, ou o imprime, ou o exhibe; e quem falsificar dinheiro de ouro ou prata, ou lavar, derreter, raspar, estragar ou adulterar qualquer moeda com a impressão da face do Imperador, ou se recusar a aceitá-la, a menos que seja falsificada, deverá, se de categoria superior, ser deportado para uma ilha e, se de posição inferior, ser condenado às minas ou com pena de morte. Escravos se alforriados após o crime ter sido perpetrado, serão crucificados.

#### 5.30b.1

Ele está sujeito à *Lex Fabia* quem escondeu, vendeu, acorrentou ou comprou um cidadão romano livre, um liberto ou o escravo de outra peçoas. E anteriormente a pena desta lei era reconhecidamente financeira, mas o inquérito judicial foi transferido para o *praefectus* da cidade e, correspondentemente, incorreu em punição extraordinária do governador da província. E, portanto, os mais humildes são entregues à mina ou são levantados numa cruz; honestiores, após metade de seus bens terem sido

<sup>549</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J. *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 602, 289-290; HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 34-35.

confiscados, são banidos para sempre (Júlio Paulo, *Sentintiae* 5.19.2, 5.21.4, 5.22.1, 5.23.1,2,16, 5.24.1, 5.25.1, 5.30b.1).<sup>550</sup>

Justiniano ainda declara que havia uma pena especial para os que matavam parentes consanguíneos. Segundo ele, os criminosos eram colocados dentro de um saco com uma serpente, e este saco poderia ser puxado pela cidade até o rio ou mar, onde era jogado:

6. Uma nova pena foi concebida para o crime mais odioso por outro estatuto, chamado *Lex Pompeia* em parricídio, que prevê que qualquer pessoa que por maquinação secreta ou ato aberto deve apressar a morte de seu pai, ou filho, ou outra relação cujo assassinato equivale, por lei, a parricídio, ou quem deve ser instigado ou cúmplice de tal crime, embora estranho, sofrerá a pena de parricídio. Isso não é execução pela espada ou pelo fogo, ou qualquer forma comum de punição, mas o criminoso é costurado em um saco com um cachorro, um galo, uma víbora e um macaco, e nesta prisão sombria é lançado ao mar ou um rio, de acordo com a natureza da localidade, para que antes mesmo de morrer comece a ser privado do gozo dos elementos, o ar sendo negado a ele em vida e sepultamento na terra quando morto. Aqueles que matam pessoas relacionadas a eles por parentesco ou afinidade, mas cujo assassinato não é parricídio, sofrerá as penas da *Lex Cornelia* por assassinato (Justiniano, *Istitutes* 4.18.6).<sup>551</sup>

---

<sup>550</sup> Original: “5.19<sup>a</sup>: Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humilioris quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur: alias autem relegantur aut in metallum damnantur. 5.21.4: Non tantum divinatione quis, sed ipsa scientia eiusque libris melius fecerit abstinere. Quod si servi de salute dominorum consuluerint, summo supplicio, id est cruce, adficiuntur: consulti autem si responsa dederint, aut in metallum damnantur aut in insulam relegantur. 5.22.1: Auctores seditionis et tumultus vel concitatores populi pro qualitate dignitatis aut in crucem tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur. 5.23.1: Lex Cornelia poenam deportationis infligit ei qui hominem occiderit eiusve rei causa furtive faciendi cum telo fuerit, et qui venenum hominis necandi causa habuerit vendiderit paraverit, falsum testimonium dixerit, quo quis periret, mortisve causam praestiterit. Quae omnia facinora in honestiores poena capitis vindicari placuit, humiliores vero in crucem tolluntur aut bestiis obiciuntur. 5.23.2: Homicida est qui aliquo genere teli hominem occidit mortisve causam praestitit. 5.23.16: Qui hominem immolaverint exve eius sanguine litaverint, fanum templumve, polluerint, bestiis obiciuntur, vel si honestiores sint, capite puniuntur. 5.24.1: Lege Pompeia de parricidiis tenentur qui patrem matrem avum aviam fratrem sororem patronum patronam occiderint, etsi antea insuti culleo in mare praecipitabantur, hodie tamen vivi exuruntur vel ad bestias dantur. 5.25.1: Lege Cornelia testamentaria tenentur: qui testamentum quodve aliud instrumentum falsum sciens dolo malo scripserit recitaverit subiecerit suppresserit amoverit resignaverit deleverit, quodve signum adulterinum sculpsit fecerit expresserit amoverit reseraverit, quive nummos aureos argenteos adulteraverit laverit conflaverit raserit corruperit vitiaverit, vultuve principum signatam monetam praeter adulterinam reprobaverit: honestiores quidem in insulam deportantur, humiliores autem aut in metallum dantur aut in crucem tolluntur: servi autem post admissum manumissi capite puniuntur. 5.25.1: Qui falsam monetam percusserint, si id totum formare noluerunt, suffragio iustae paenitentiae absolvuntur. 5.25.1: Accusatio suppositi partus nulla temporis praescriptione depellitur, nec interest, decesserit nec ne ea quae partum subdidisse contenditur. 5.30b.1: Lege Fabia tenetur, qui civem Romanum ingenuum, libertinum servumve alienum celaverit vendiderit vinxerit comparaverit. Et olim quidem huius legis poena nummaria fuit, sed translata est cognitio in praefectum urbis, itemque praesidis provinciae extra ordinem meruit animadversionem. Ideoque humiliores aut in metallum dantur aut in crucem tolluntur, honestiores adempta dimidia parte bonorum in perpetuum relegantur.”

<sup>551</sup> Original: “Alia deinde lex asperrium crimen nova poena persequitur, quae Pompeia de parricidiis vocatur. qua cavetur, ut, “si quis parentis aut filii, aut omino adfectionis eius quae nuncupatione parricidii continetur, fata properaverit, sive clam sive palam id” ausus fuerit, nec non is cuius dolo malo id factum est, vel conscius criminis existit, licet extraneus sit, “poena parricidii puniatur, et neque gladio neque ignibus neque ulli alii solemnium poenae subiugetur, sed insutus culeo cum cane et gallo gallinaceo et vipera et simia et inter eius ferales angustias comprehensus,” secundum quod regionis qualitas tulerit, “vel in vicinum mare vel in amnem proiciatur, ut omni elementorum usu vivus carere incipiat et ei caelum superstiti, terra mortuo auferatur.” si quis autem alias cognatione vel adfinitate coniunctas personas necaverit, poenam legis Corneliae de sicariis sustinebit”.

Júlio Paulo alterna tanto a crucificação quanto as bestas feras como *summum supplicium*, o que caracteriza a gravidade destas penas:

14. Pessoas que administram poções com o propósito de causar aborto, ou amam filtros, mesmo que não o façam maliciosamente, ainda, porque o ato dá mau exemplo, se de categoria inferior, serão sentenciadas às minas; se forem de categoria superior, serão relegados a uma ilha, após terem sido privados de seus bens. Quando, porém, o homem ou a mulher perder a vida em consequência do seu ato, sofrerão a pena extrema.

15. As pessoas que celebram, ou fazem celebrar ritos ímpios ou noturnos, de modo a encantar, enfeitiçar ou amarrar alguém, serão crucificadas ou lançadas às feras.

16. Quem sacrificar um homem, ou tentar obter auspícios por meio de seu sangue, ou poluir um santuário ou um templo, será lançado às feras ou, se for de categoria superior, será punido com a morte.

17. Foi decidido que as pessoas que são viciadas na arte da magia devem sofrer punição extrema; isto quer dizer que serão lançados às feras ou crucificados. Os próprios mágicos serão queimados vivos (Júlio Paulo, *Senteitiae* 5.25.14-17).<sup>552</sup>

Na tradição judaica há uma lista de penas para crimes graves em *Aramaic Targum to Ruth* 1.17, em que são alistadas as penas de apedrejamento, queimar com fogo, morte pela espada e enforcamento na forca, esta última, numa outra tradução, pode significar empalamento ou crucificação:

Disse Noemi: “Temos quatro métodos de pena capital para os culpados - apedrejamento, queimar com fogo, morte pela espada e enforcamento na forca.” Disse Ruth: “A qualquer morte que você esteja sujeita, eu estarei sujeita.” Disse Noemi: “Temos dois cemitérios.” Disse Ruth: “Ali serei sepultada. E não continue a falar. Que o Senhor faça assim comigo e muito mais, se [até] a morte me separar de você” (*Aramaic Targum to Ruth* 1.17).<sup>553</sup>

O criminoso ainda, como parte da sua condenação, deve também carregar a sua própria cruz, segundo informa Plutarco: “E como todo malfeitor que sofre em seu corpo carrega sua própria cruz no lugar de sua execução” (Plutarco, *Moralis* 554A-B / *De sera numinis vindicta* 9).<sup>554</sup> De igual modo narra também Plauto: “Carrega o patíbulo através da cidade e depois é fixado na cruz” (Plauto, *Carbonaria* fr. 2).<sup>555</sup>

<sup>552</sup> Original: “5.23.14: Qui abortionis aut amatorium poculum dant, etsi id dolo non faciant, tamen quia mali exempli res est, humiliiores in metallum, honestiores in insulam amissa parte bonorum relegantur: quod si ex hoc mulier aut homo perierit, summo supplicio adficiuntur. 5.23.15: Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendave curaverint, aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur. 5.23.16: Qui hominem immolaverint exve eius sanguine litaverint, fanum templumve, polluerint, bestiis obiciuntur, vel si honestiores sint, capite puniuntur. 5.23.17: Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, idest bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur.”

<sup>553</sup> Original: תאמר נעמי אית לנא ארבע דיגי מותא לתביא רגימת אבנא ויקידת נורא וקטילת סנפא וצליבת קיסא אמרת רות בקל: מה דתמותי אמרת מרתא נעמי אית לנא בית קבורתא אמרת רות ותמן אהא קבירא ונא תוסיפי עוד למלא: .. כדנן יעביד יי לי וכדנן יוסיף עלי ארום מותא יהי מפריש ביני ובינך:

<sup>554</sup> Original: “καὶ τῷ μὲν σώματι τῶν κολαζομένων ἕκαστος κακούργων ἐκφέρει τὸν αὐτοῦ σταυρόν:” Cf. sobre esses trecho CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J. *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 602, 289-290.

<sup>555</sup> Original: “II. Patibulum ferat per urbem, deinde adfigatur cruci. (Nonius 221)”. Tradução retirada de FABRIS, R., *Jesus de Nazaré: história e interpretação*, p. 274.

A cruz, é claro, sempre foi destinada às classes mais pobres e mais baixas da população, aos *humiliores*, àqueles que menos poderes tinham,<sup>556</sup> mas isso não significa que outros criminosos de classes sociais mais altas também não fossem crucificados. Mas era notável que os cidadãos das classes sociais mais altas, os *honestiores*, tinham penas mais humanas. Pode-se, com certo grau de confiança, afirmar que a pena mais temida ainda era a crucificação, e talvez também fosse considerada a pena mais severa no Império Romano.<sup>557</sup>

Segundo Hengel, a crucificação, a incineração e as bestas feras constituem um típico exemplo de “pena de classe social” ou “justiça de classe”, especialmente depois que Caracalla instituiu no Império Romana a categoria de “Cidadão Romano”, levando a uma estratificação ainda mais severa entre a população mundial do Império, criando uma classe de estrangeiros chamada de *peregrini*. As penas da *crux*, *bestiae*, *ignis* foram consideradas ambas como *summum supplicium*. A pena das bestas feras geralmente dependia de um festival, de algum entretenimento popular; a crucificação era a forma mais comum de condenar criminosos perigosos à morte, as bestas feras já dependiam de uma arena especial. Isto não significa que a crucificação também não fosse utilizada como meio de entretenimento, como fica claro em um texto em que Fílon (*In Flaccum* 72) fala da crucificação como sendo encenada no teatro e também da crucificação de judeus em Alexandria, quando Flaccus era prefeito da cidade.<sup>558</sup>

E aqueles que faziam essas coisas como se estivessem em mímica teatral agiam como quem estava sofrendo; mas amigos e parentes daqueles que realmente sofreram, simplesmente porque simpatizavam com os infelizes de suas relações familiares, foram presos, açoitados, torturados e, depois de todos esses tormentos, tanto quanto seus corpos foram capazes de suportar, o último e o castigo à espreita era uma cruz (Fílon, *In Flaccum* 72).<sup>559</sup>

Josefo e Sutônio falam de uma encenação teatral, nos dias de Calígula (37-41 d.C.), em que muito sangue artificial foi derramado no palco, e havia no mesmo espetáculo uma conspiração para matar Felipe, filho de Amintas, rei dos macedônios:

<sup>556</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J. *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 602, 609-610, 612; HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 34. Chapman e Schnabel escrevem: “The penalties within each category may be distributed according to the social class of the criminal. Thus concerning perpetrators who commit acts deserving punishment from the middle category: Slaves or humiliores would be sent to the mines, while honestiores are more likely to face deportation”. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J. *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 609-610.

<sup>557</sup> HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 34-35.

<sup>558</sup> Cf. HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 35.

<sup>559</sup> Original: “καὶ οἱ μὲν ταῦτα δρῶντες ὡσπερ ἐν τοῖς θεατρικοῖς μίμοις καθυπεκρίνοντο τοὺς πάσχοντας· τῶν δ’ ὡς ἀληθῶς πεπονθότων φίλοι καὶ συγγενεῖς, ὅτι μόνον ταῖς τῶν προσηκόντων συμφοραῖς φοραῖς συνήλγησαν, ἀπήγοντο, ἐμαστιγοῦντο, ἐτροχίζοντο, καὶ μετὰ πάσας τὰς αἰκίας, ὅσας ἐδύνατο χωρῆσαι τὰ σώματα αὐτοῖς, ἡ τελευταία καὶ ἐφεδρὸς τιμωρία σταυρὸς ἦν”.



E mesmo lá ele [Gaius Calígula] notou que havia dois presságios: pois um mímico foi introduzido, durante o qual um governante foi crucificado após ter sido preso, e o dançarino de pantomima introduziu o drama Cinyras, no qual ele e sua filha Myrrha foram mortos; e muito sangue artificial foi derramado ao redor do homem crucificado e ao redor de Cinyras. E também é acordado que foi o dia em que Pausânias, um dos guardas, matou Filipe, filho de Amintas e rei dos macedônios, ao entrar no teatro. (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 19.94-95).<sup>560</sup>

Enquanto ele estava no sacrifício, ele foi salpicado com o sangue de um flamingo. E Mnester, o ator pantomímico, representou uma peça, que o trágico Neoptolemo havia representado anteriormente nos jogos em que Filipe, o rei da Macedônia, foi morto. E na peça chamada Laureolus, em que o ator principal, correndo apressado e caindo, vomitou sangue, vários dos atores inferiores competindo entre si para dar o melhor espécime de sua arte, fizeram todo o palco escorrer sangue. Um espetáculo havia sido proposto para ser realizado naquela noite, em que as fábulas das regiões infernais seriam representadas por egípcios e etíopes (Suetônio, *De Vita Caesarum, Caligula* 57.4).<sup>561</sup>

Para se ter uma ideia de como a crucificação era um espetáculo para a mundo antigo, Juvenal deseja que o ator Lentulus de fato seja crucificado durante a peça: “O ágil Lentulus fez o famoso papel de Laureolus: merecendo, a meu ver, ser real e verdadeiramente crucificado” (Juvenal, *Satires* 8.187-188).<sup>562</sup> Pelo que parece, nos dias de Domiciano, um criminoso foi realmente crucificado e devorado por um urso na encenação da peça, como descreve Marcial:

Laureolus, pendurado não sobre uma cruz irreal, entregou seus órgãos vitais indefeso a um urso da Caledônia. Seus membros mutilados viveram, embora as partes pingassem sangue e em todo o seu corpo não houvesse a forma de um corpo (Marcial, *Liber Spectaculorum* 7).<sup>563</sup>

Nos dias de Nero, Blandina, uma escrava, foi também crucificada e exposta às bestas feras, que não a tocaram:

mas Blandina foi pendurada em uma estaca e oferecida como presa às feras que foram deixadas entrar. Ela parecia estar pendurada em forma de cruz e, por sua oração contínua, deu grande zelo aos combatentes, enquanto olhavam durante a competição, e com seus olhos externos viram na forma de sua irmã aquele que foi crucificado para eles, para persuadir aqueles que creem nele que todos os que sofrem para a glória de Cristo terão para sempre comunhão com o Deus vivo. Então, quando nenhuma

<sup>560</sup> Original: “[94] ἔνθα δὲ καὶ σημεῖα μανθάνει δύο γενέσθαι: καὶ γὰρ μῖμος εἰσάγεται, καθ’ ὃν σταυροῦται ληφθεὶς ἡγεμών, ὃ τε ὀρχηστῆς δρᾶμα εἰσάγει Κινύραν, ἐν ᾧ αὐτὸς τε ἐκτείνεται καὶ ἡ θυγάτηρ Μύρρα, αἰμὰ τε ἦν τεχνητὸν πολὺ καὶ περὶ τὸν σταυρωθέντα ἐκκεχυμένον καὶ τῶν περὶ τὸν Κινύραν. [95] ὁμολογεῖται δὲ καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην γενέσθαι, ἐν ἣ Φίλιππον τὸν Ἀμύντου Μακεδόνων βασιλεῖα κτείνει Πανσανίας εἰς τῶν ἐταίρων εἰς τὸ θέατρον εἰσιόντα”.

<sup>561</sup> Original: “[4] sacrificans respersus est phoenicopteri sanguine; et pantomimus Mnester tragoediam saltavit, quam olim Neoptolemus tragoedus ludis, quibus rex Macedonum Philippus occisus est, egerat; et cum in Laureolo mimo, in quo auctor proripiens se ruina sanguinem uomit, plures secundarum certatim experimentum artis darent, cruore scaena abundavit. parabatur et in noctem spectaculum, quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur”.

<sup>562</sup> Original: “[187] Laureolum velox etiam bene Lentulus egit, [188] iudice me dignus vera cruce, nec tamen ipsi”.

<sup>563</sup> Original: “nuda Caledonio sic viscera praebuit urso non falsa pendens in cruce Laureolus vivebant laceri membris stillantibus artus inque omninusquam corpore corpus erat.”

das bestas a tocou, ela foi tirada da estaca e levada de volta para a prisão, e assim foi preservada para outra competição (Eusébio de Cesareia, *Historia Ecclesiae* 5.1.41-42).<sup>564</sup>

Varrão denuncia a crueldade dessas punições: “Somos bárbaros porque amarramos os inocentes à cruz, e vocês não são bárbaros porque jogam os culpados às bestas feras?” (Varrão, *Menippus* frag. 24).<sup>565</sup> A crucificação sempre foi considerada a mais cruel forma de executar os condenados à morte no mundo antigo. Apuleio, escrevendo sobre as histórias de Aristomenes, narra como depois de duas bruxas matarem o recém conhecido Sócrates, cortando-lhe a garganta e deixando o próprio Aristomenes com vida, sugerindo com isso que a culpa do assassinato de Sócrates seja dele, pensava que sua vida havia sido poupada, porém estava enganado, havia sido reservada para a cruz:<sup>566</sup> “Naquela hora lembrei-me de ter visto, à medida que a terra se abria, o Tártaro mais profundo e neste certamente o cão faminto Cerberus. E eu estava certamente pensando que a boa Meroen não poupou minha garganta com pena, mas com crueldade ela me reservou para a cruz” (Apuleio, *Metamorphoses* 1.15.4, 1.16).<sup>567</sup> Sêneca também fala da crueldade com que os prisioneiros eram tratados:

Em torno de um conjunto de espadas e fogo e correntes e uma multidão de bestas a serem soltas sobre as entranhas estripadas de homens. Imagine sob este título a prisão, a cruz, a cremalheira, o gancho e a estaca que eles enfiam direto no homem até que saia de sua garganta. Pense em membros humanos dilacerados por carruagens conduzidas em direções opostas, da terrível camisa manchada e entrelaçado com materiais inflamáveis, e de todos os outros artifícios inventados pela crueldade, além daqueles que mencionei! (Sêneca, *Epistolae Morales* 14.5).<sup>568</sup>

A crueldade de Avidius Cassius (antes 175 d.C.) para com os seus soldados é narrada pelo escritor de *Historiae Augustae*: “há muitos indícios de selvageria, ao invés de rigidez, de sua parte. Para, no primeiro lugar, os soldados que haviam apreendido à força qualquer coisa dos provincianos que ele crucificou [elevado a uma cruz] no mesmo local onde cometeram o

<sup>564</sup> Original: “ [41] ἡ δὲ Βλανδῖνα ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα προύκειτο βορὰ τῶν εἰσβαλλομένων θηρίων: ἦ καὶ διὰ τοῦ βλέπεσθαι σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη διὰ τῆς εὐτόνου προσευχῆς πολλὴν προθυμίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις ἐνεποίει, βλέπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἐξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον, ἵνα πείσῃ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν ὅτι πᾶς ὁ ὑπὲρ τῆς Χριστοῦ δόξης παθὼν τὴν κοινωνίαν αἰεὶ ἔχει μετὰ τοῦ ζῶντος θεοῦ. ‘ [42] καὶ μηδενὸς ἀψαμένου τότε τῶν θηρίων αὐτῆς, καθαιρεθεῖσα ἀπὸ τοῦ ξύλου ἀνελήφθη πάλιν εἰς τὴν εἰρκτήν, εἰς ἄλλον 1 ἀγῶνα τηρουμένη”.

<sup>565</sup> Original: “nos barbari quod innocentes in gabalum suffligimus homines; uos non barbari quod noxios obicitis bestiis”.

<sup>566</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J. *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 702.

<sup>567</sup> Original: “[15] Illud horae memini me terra dehiscente ima Tartara inque his canem Cerberum prorsus esurientem mei prospexisse: ac recordabar profecto bonam Meroen non misericordia iugulo meo pepercisse sed [16] saevitia cruci me reservasse”.

<sup>568</sup> Original: “Cogita hoc loco carcerem et cruces et eucleos et uncum et adactum per medium hominem, qui per os emergeret, stipitem et distracta in diversum actis curribus membra, illam tunicam alimentis ignium et inlitam et textam, et quicquid aliud praeter haec commenta saevitia est”.

crime” (Scriptores Historiae Augustae 6 – *Vulcacius Gallicanus, Avidius Cassius* 4.1-2).<sup>569</sup>

Segundo Hengel, apenas uma vez Cícero protestou contra a crucificação de um cidadão romano, em uma situação muito específica: Verres crucificou um romano P. Gavius e ao mesmo tempo soltou um grupo de soldados suspeitos de traição:

O que me diz, ó admirável guardião e defensor da província? Você ousou arrancar das próprias mandíbulas da morte e libertar escravos que você decidiu que estavam ansiosos para pegar em armas e fazer a guerra na Sicília, e que segundo a opinião dos vossos colegas da magistratura vossa condenação, depois de já terem sido entregues a castigo à maneira dos nossos antepassados e atados à fogueira, a fim de reservar aos cidadãos romanos a cruz que você erigiu para escravos condenados? (Cícero, *In Verrem* 2.5.12).<sup>570</sup>

A crucificação, portanto, foi também uma forma de espetáculo e entretenimento para a população antiga, além é claro das bestas feras, um dos momentos mais concorridos do mundo antigo, ao que parece.

A história da crucificação entre os judeus tem quatro etapas. A crucificação judaica, a romana, a asmonéia e a essênica. As práticas de crucificação entre os judeus podem ser comparadas às práticas de crucificação de outros povos antigos, com os quais eles tiveram contato ou por quem foram dominados, como os romanos e asmoneus. A prática entre os judeus e os essênios era crucificação de mortos: primeiro o criminoso era morto e então pendurado no madeiro; entre os asmoneus e romanos era crucificação de vivos: o criminoso era pendurado ainda vivo.<sup>571</sup>

Entre os judeus havia a crucificação, atestada desde os tempos de Josué, o qual após vencer os cinco reis amorreus, os pendurou na árvore: “Depois disto, Josué, ferindo-os, os matou e os pendurou em cinco madeiros; e ficaram eles pendentes dos madeiros até à tarde” (Js 10.26). Sobre a crucificação judaica, Crossan afirma: “A crucificação judaica era crucificação de *mortos*. O criminoso executado e já morto era pendurado na cruz. A *crucificação após a morte* era uma advertência pública na tradição judaica”.<sup>572</sup> Neste caso, é obrigatória a observância da ordem de Deuteronômio 21.22-23 para não deixar o cadáver

<sup>569</sup> Original: “multa extant crudelitatis potius quam severitatis eius indicia. 2 Nam primum milites, qui aliquid provincialibus tulissent per vim, in illis ipsis locis, in quibus peccaverant, in crucem sustulit.”

<sup>570</sup> Original: “quid ais, bone custos defensorque provinciae? tu quos servos arma capere et bellum facere in Sicilia voluisse cognoras et de consili sententia iudicaras, hos ad supplicium iam more maiorum traditos[\*] ex media morte eripere ac liberare ausus es, ut, quam damnatis crucem servis fixeras, hanc indemnatis videlicet civibus Romanis reservares?”

<sup>571</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 574-576. As exposições das crucificações entre os judeus, os asmoneus e os essênios são desenvolvidas a partir da apresentação de Crossan. Sobre a lei de Moisés cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 117-149.

<sup>572</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 574.

pendurado além do final do dia: “Se alguém houver pecado, passível da pena de morte, e tiver sido morto, e o pendurares num madeiro, o seu cadáver não permanecerá no madeiro durante a noite, mas, certamente, o enterrarás no mesmo dia; porquanto o que for pendurado no madeiro é maldito de Deus; assim, não contaminarás a terra que o SENHOR, teu Deus, te dá em herança”. Como se pode observar em Deuteronômio 21.22-23, a morte antecede a crucificação.<sup>573</sup>

Entre os asmoneus, a prática da crucificação era semelhante à prática romana: crucificava-se o criminoso ainda vivo.<sup>574</sup> Josefo fala desta prática quando Alexandre Janeu, rei asmoneu, crucificou 800 inimigos fariseus de uma só vez; ele os crucificou ainda vivos porque seus filhos e esposas foram mortos enquanto eles, crucificados, assistiam à barbárie horrível:

[97] Não, sua raiva tornou-se tão extravagante, que sua barbárie chegou ao grau de impiedade; pois quando ele ordenou que oitocentos fossem pendurados em cruzes no meio da cidade, ele teve as gargantas de suas esposas e filhos cortadas diante de seus olhos; e essas execuções ele viu enquanto bebia e se deitava com suas concubinas (Josefo, *De Bello Judaico* 1.97).<sup>575</sup>

[380] e quando ele encerrou o mais poderoso deles na cidade Betome, ele os sitiou ali; e quando ele tomou a cidade e colocou os homens em seu poder, ele os trouxe a Jerusalém e cometeu uma das ações mais bárbaras do mundo contra eles; pois enquanto festejava com suas concubinas, à vista de toda a cidade, ele ordenou que cerca de oitocentos deles fossem crucificados; e enquanto eles viviam, ele ordenou que as gargantas de seus filhos e esposas fossem cortadas diante de seus olhos (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 13.380).<sup>576</sup>

No fragmento de Qumram<sup>577</sup> 4QPesher Naum (4Q169), que é um comentário a Naum, há uma referência a essa crucificação efetuada por Alexandre Janeu. O manuscrito tem alguns buracos, que dificultam a leitura e geram interpretações diferentes. Aqui usa-se a tradução de Florentino García Martínez, em que ele completa os vazios; abaixo seguem duas leituras

<sup>573</sup> Entre as penas de morte descritas no judaísmo, não havia a crucificação, pois, como visto, a crucificação era depois da morte. “Os modos de execução que vemos prescritos ou descritos na Bíblia são o apedrejamento (Deuteronômio 17.5 *et al*), o fogo (Levítico 20.14 *et al*), o enforcamento (Josué 8.29 *et al*) e a espada (Deuteronômio 20.13 *et al*). Por motivos que mais adiante examinaremos, os codificadores mishnaicos eliminaram o enforcamento e acrescentaram o estrangulamento.” COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus* p. 229. Para uma discussão sobre a pena de morte em Israel, ver COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus* p. 229-233; WINTER, 1998, p. 147-161. Para uma discussão se em Israel crucificava-se vivos ou somente mortos, veja: WINTER, 1998, p. 139-146.

<sup>574</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 575.

<sup>575</sup> Original: “[97] προύκοψεν δὲ αὐτῷ δι’ ὑπερβολὴν ὀργῆς εἰς ἀσέβειαν τὸ τῆς ὀμότητος: τῶν γὰρ ληφθέντων ὀκτακοσίους ἀνασταυρώσας ἐν μέσῃ τῇ πόλει γυναῖκάς τε καὶ τέκνα αὐτῶν ἀπέσφαζεν ταῖς ὄψεσι: καὶ ταῦτα πίνων καὶ συγκατακείμενος ταῖς παλλακίσιν ἀφεώρα”.

<sup>576</sup> Original: “[380] κατακλείσας δὲ τοὺς δυνατωτάτους αὐτῶν ἐν Βαιθομμει πόλει ἐπολιόρκει, λαβὼν δὲ τὴν πόλιν καὶ γενόμενος ἐγκρατῆς αὐτῶν ἀνήγαγεν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ πάντων ὀμώτατον ἔργον ἔδρασεν: ἐστιώμενος γὰρ ἐν ἀπόπτῳ μετὰ τῶν παλλακίδων ἀνασταυρῶσαι προσέταξεν αὐτῶν ὡς ὀκτακοσίους, τοὺς δὲ παῖδας αὐτῶν καὶ τὰς γυναῖκας ἐτι ζώντων παρὰ τὰς ἐκείνων ὄψεις ἀπέσφαττεν”.

<sup>577</sup> Cf. BOWMAN, S., “The meaning of the name ‘QUMRAN.’” *Revue De Qumrân*, vol. 11, no. 4 (44), 1984, pp. 543–547. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/24607072](http://www.jstor.org/stable/24607072). Accessed 26 Nov. 2020.

manuscrito 4Q164 Fragmento 3+4col I: a primeira, com os buracos preenchidos e outra com a indicação dos buracos:

(Na 2.13) O leão captura o suficiente para os seus filhotes e despedaça uma presa para sua leoa: [enche de presas a sua cova e sua guarida de despojos. A interpretação da citação] se refere ao Leão Furioso que golpeia com seus nobres os homens de seus conselhos [aos simples de Efraim. E o que diz: (Na 2.13) “enche de presas] sua cova e sua guarida de despojos” *Vacat*. Sua interpretação se refere ao Leão Furioso [que encheu a sua guarida com uma multidão de cadáveres, executando vin]ganças contra os que buscam interpretações fáceis, que dependurou homens vivos [na árvore, cometendo uma abominação que não se cometia] em Israel desde antigamente, pois é terrível para o dependurado vivo na árvore (4QPesher Naum [4Q169] Fragmento 3+4col I: Naum 2.13).<sup>578</sup>

(Na 2.13) O leão captura o suficiente para os seus filhotes e despedaça uma presa para sua leoa: [*BURACO NO MENUSCRITO*] se refere ao Leão Furioso que golpeia com seus nobres os homens de seu conselho [*BURACO NO MENUSCRITO*] sua cova e sua guarida de despojos”. Sua interpretação se refere ao Leão Furioso [*BURACO NO MENUSCRITO*]ganças contra os que buscam interpretações fáceis, que dependurou homens vivos [*BURACO NO MENUSCRITO*] em Israel desde antigamente, pois é terrível para o dependurado vivo na árvore.

Crossan oferece também uma interpretação deste manuscrito:

Há uma referência codificada a esse massacre em 4Q169, (...) Nos fragmentos 3-4, coluna 1, versículos 6-8, Alexandre Janeu é chamado “o Leão zangado”, que “suspendia homens vivos [há um buraco no manuscrito] em Israel desde os tempos antigos”. Por causa desse buraco não é certo o que o texto trazia “o que não era feito” ou “o que era feito”. Mas, de qualquer modo, é a crucificação de vivos que está em consideração, por isso está claro que os asmoneus adotaram a crucificação de vivos de estilo romano, em vez da crucificação de mortos judaica tradicional.<sup>579</sup>

Entre os essênios, há graves dúvidas se, de alguma forma, é possível falar de crucificação, uma vez que não há, em todos os seus escritos, um único relato dessa prática. No entanto, no manuscrito 11Q19-20, o *Rolo do Templo*, da gruta 11, o manuscrito mais longo de Qumram (*DSST* 154-184), há uma regra de como deveriam ser crucificados os criminosos. Esse texto, que é datado de cerca de 100 a.C., supostamente Deus legisla em primeira pessoa, e refere-se ao tempo futuro quando a comunidade tomará o controle de Jerusalém e do templo e, passará a governar a terra. Portanto, reflete como o estado de coisas ainda *não é*.<sup>580</sup> A legislação sobre a crucificação está em 11Q19, coluna 64, versículos 7-13 (também legisla sobre o enterro dos condenados):

<sup>578</sup> *Textos de Qumram: edição fiel e complete dos Documentos do Mar Morto*, Trad. de Florentino García Martínez, 4Q169 Frag.3+4 Col. I; in: *Textos de Qumram: edição fiel e complete dos Documentos do Mar Morto*, Tradução dos originais hebraico e aramico à cura de Florentino García Martínez, p. 237. Cf. originais e imagens dos fragnmetos dos Manuscritos de Qumram em: <http://dss.collections.imj.org.il/temple>; <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive>. Chapman apresenta uma longa discussão sobre os sentidos das raízes hebraica de תלת e aramaica de ܬܠܬ; cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and christian perceptions of crucifixion*, p. 14-30.

<sup>579</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 575-576.

<sup>580</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 575-576.

Se <sup>7</sup>houver um espia contra o seu povo que entrega seu povo a uma nação estrangeira ou faz mal contra o seu povo <sup>8</sup>o suspenderás a uma árvore e morrerás. Pelo testemunho de duas testemunhas e pelo testemunho de três testemunhas <sup>9</sup>será executado e o suspenderão a uma árvore. Se houver em um homem um pecado condenável à morte e escapa <sup>10</sup>em meio às nações e maldiz o seu povo e os filhos de Israel, também ele o suspenderás à árvore <sup>11</sup>e morrerá. Seus cadáveres não passarão a noite na árvore, mas os enterrarei durante esse dia, porque <sup>12</sup>são malditos por Deus e pelos homens os suspensos à árvore; assim não contaminareis a terra que eu <sup>13</sup>te dou em herança *Vacat*. (11Q Rolo do Templo (11Q19 [11QTemple]) Col. LXIV, 7-13).<sup>581</sup>

Como é possível observar, trata-se de crucificação de mortos, e também é observada a regra geral de Dt 21.22-23:

Se alguém houver pecado, passível da pena de morte, e tiver sido morto, e o pendurares num madeiro, o seu cadáver não permanecerá no madeiro durante a noite, mas, certamente, o enterrarás no mesmo dia; porquanto o que for pendurado no madeiro é maldito de Deus; assim, não contaminarás a terra que o SENHOR, teu Deus, te dá em herança.” (Dt 21:22-23 RA)

No período romano, Quintinus Varrius, governador da Síria, utilizou três legiões de soldados, além de tropas auxiliares, para acalmar e reprimir a revolta depois da morte de Herodes, o Grande, por volta de 4 a.C.:<sup>582</sup>

[295] Diante disso, Varrius enviou uma parte de seu exército ao país, para procurar aqueles que haviam sido os autores da revolta; e quando foram descobertos, ele puniu alguns dos mais culpados, e alguns ele dispensou: agora o número daqueles que foram crucificados por causa disso era de dois mil (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 17.295).<sup>583</sup>

Mas Varrius mandou uma parte de seu exército para o país, contra aqueles que haviam sido os autores dessa comoção, e como eles pegaram um grande número deles, aqueles que pareciam ter sido os menos preocupados com esses tumultos ele colocou sob custódia, mas tais quais foram os mais culpados que ele crucificou; estes eram cerca de dois mil (Josefo, *De Bello Judaico* 2.75).<sup>584</sup>

Josefo não registra nenhuma crucificação em Jerusalém, entre os anos da prefeitura romana na Judeia, entre os anos 6-40 d.C., depois da morte de Herodes o Grande, e que Quirinus Varrius acalmou a revolta dos judeus, embora dos anos 44-66 d.C., o segundo

<sup>581</sup> *Textos de Qumram: edição fiel e complete dos Documentos do Mar Morto*, Trad. de Florentino García Martínez, 11Q Rolo do Templo (11Q19 [11QTemple]) Col. LXIV, 7-13; in: *Textos de Qumram: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Tradução dos originais hebraico e aramico à cura de Florentino García Martínez, p. 219.

<sup>582</sup> Cf. SLOYAN, G. S., *Por que Jesus morreu?*, p. 22; cf. também em BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 2, p. 99; CROSSAN, J. D., *Jesus, uma biografia revolucionária*, p. 137.

<sup>583</sup> Original: “[295] Οὐαρος δὲ κατὰ τὴν χώραν πέμψας τοῦ στρατοῦ μέρος ἐπέζητει τοὺς αἰτίους τῆς ἀποστάσεως, καὶ σημαιομένων τοὺς μὲν ἐκόλασεν ὡς αἰτιωτάτους, εἰσὶ δ’ οὓς καὶ ἀφήκεν: ἐγίνοντο δὲ οἱ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν σταυρωθέντες δισχίλιοι.”

<sup>584</sup> Original: “[75] Οὐαρος δὲ κατὰ μοῖραν τῆς στρατιᾶς ἐπὶ τοὺς αἰτίους τοῦ κινήματος ἔπεμψεν περὶ τὴν χώραν, καὶ πολλῶν ἀγομένων τοὺς μὲν ἤττον θορυβώδεις φανέντας ἐφρούρει, τοὺς δὲ αἰτιωτάτους ἀνεσταύρωσεν περὶ δισχίλιους”.

período dessa prefeitura, haja relatos de crucificações. Diante disso, pode-se afirmar que a crucificação de Jesus entre 36-46 d.C. é uma das raras exceções a esse período.<sup>585</sup>

Fox explica que uma das possíveis causas para compreender a crucificação de Jesus pode ser vista num acontecimento paralelo, em que quarenta soldados romanos prenderam e mataram Theudas, um mágico que atraía multidões prometendo dividir as águas do Jordão:<sup>586</sup>

Agora aconteceu que, enquanto Fadus era procurador da Judéia, um certo mágico, cujo nome era Theudas, persuadiu uma grande parte do povo a levar consigo seus pertences e seguiu-o até o rio Jordão; pois disse-lhes que era um profeta e que, por sua própria ordem, dividiria o rio e lhes daria uma passagem fácil por ele; e muitos se iludiram com suas palavras. No entanto, Fadus não permitiu que tirassem qualquer vantagem de sua tentativa selvagem, mas enviou uma tropa de cavaleiros contra eles; que, caindo sobre eles inesperadamente, matou muitos deles e levou muitos deles vivos. Também tomaram Theudas vivo, cortaram-lhe a cabeça e levaram-na para Jerusalém. Foi isso que aconteceu aos judeus na época do governo de Cuspius Fadus (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 20.97-99).<sup>587</sup>

Dessa forma, o movimento de Theudas foi dissipado.

Sloyan afirma que o procedimento padrão do exército romano para com seus capturados era, depois de terem sido presos, sofrerem açoites e torturas, e depois eram crucificados diante do muro da cidade.<sup>588</sup>

Crucificações em massa podem ser identificadas tanto no começo como no fim da Primeira Guerra Romano-Judaica.<sup>589</sup> No ano de 66 d.C., Florus, governador romano da terra judaica, deu ordens para que os soldados invadissem Jerusalém e atacassem dentro da cidade, segundo Josefo:

Florus ficou mais irritado com isso e clamou em voz alta para os soldados saquearem o que era chamado de Mercado Superior e matar aqueles que encontrassem. Assim, os soldados, aceitando esta exortação de seu comandante em um sentido agradável ao seu desejo de ganho, não só saquearam o lugar para onde foram enviados, mas forçaram-se a entrar em todas as casas, mataram seus habitantes; assim, os cidadãos fugiram ao longo das ruas estreitas e os soldados mataram aqueles que pegaram, e nenhum método de pilhagem foi omitido; eles também pegaram muitas pessoas quietas e as trouxeram perante Florus, a quem ele primeiro castigou com açoites e depois crucificou. Conseqüentemente, o número total daqueles que foram destruídos naquele dia, com suas esposas e filhos, (pois eles não pouparam nem mesmo as próprias crianças) foi cerca de três mil e seiscentos. E o que tornou essa calamidade ainda mais pesada foi esse novo método de barbárie romana; pois Florus se aventurou então a fazer o que ninguém havia feito antes, isto é, mandar que homens da ordem equestre fossem

<sup>585</sup> Cf. o que diz Brown: “No século I d.C., Jesus é o judeu que *sabemos* ter sido crucificado.” BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 2, p. 99.

<sup>586</sup> FOX, *Bíblia, verdade e ficção*, p. 264.

<sup>587</sup> Original: “[97] Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνὴρ Θευδᾶς ὀνόματι πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἔπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῶ: προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔχειν ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥάδιαν. [98] καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. οὐ μὴν εἶασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φᾶδος, ἀλλ’ ἐξέπεμψεν ἴλην ἰπέων ἐπ’ αὐτούς, ἥτις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνεῖλεν, πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν, αὐτὸν δὲ τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλὴν καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα. [99] τὰ μὲν οὖν συμβάντα τοῖς Ἰουδαίοις κατὰ τοὺς Κουσπίου Φάδου τῆς ἐπιτροπῆς χρόνους ταῦτ’ ἐγένετο”.

<sup>588</sup> Cf. SLOYAN, G. S., *Por que Jesus morreu?*, p. 22.

<sup>589</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *Jesus, uma biografia revolucionária*, p. 137-138.

chicoteados e pregados na cruz diante de seu tribunal; que, embora fossem judeus de nascimento, ainda assim eram de dignidade romana, não obstante (Josefo, *De Bello Judaico* 2.305-308).<sup>590</sup>

Depois de quatro anos desta carnificina, o exército de Tito cercaria totalmente Jerusalém, levando o conflito para o seu desenlace, conforme escreve Josefo em *De Bello Judaico* 5.449-451, acima citado.<sup>591</sup>

A crucificação sempre deveria ocorrer em local público e visível, pois era parte da propaganda romana de terror contra os possíveis condenados. O *campus esquilinus* parece ter sido o local preferido para as execuções em Roma.<sup>592</sup>

#### CAMPUS ESQUILINUS

o nome em uso durante o último período da república e início do império para aquela parte do planalto Esquilino que ficava fora da porta Esquilina (Cic. *Phil.* ix. 17; Suet. *Claud.* 25; Strabo v. 237). Quais eram seus limites exatos, na época ou antes, não se sabe, mas diz-se que estava situado ao norte da via Labicana (Strabo, loc. cit.), e provavelmente inclui uma parte da presente Piazza Vittorio Emanuele e o distrito imediatamente ao norte dela. Fazia parte do que havia sido a primeira necrópole Esquilina (Hor. *Sat.* i. 8. 8; cf. HJ 265-27 ; DE ii. 2163-2167), um campo de enterro para romanos proeminentes (Cic. loc. cit.) bem como também para pessoas pobres (Hor. loc. cit.), mas tinha sido recuperado no início do período de Augusto e era usado como um parque (Hor. loc. cit. 14-16). Ele é referido como *Agri novi by Prop.* iv. 8. 2; cf. *Hor. cit.: vetatque novis considerare in hortis*. Execuções também eram feitas ali (Suet. loc. cit.).<sup>593</sup>

Esses diferentes relatos de crucificação no mundo antigo e, sobretudo, sob o Império Romano, produzidos em diferentes momentos históricos e por diferentes autores são lidos aqui como enunciados que se assemelham às narrativas dos Evangelhos. São identificados elementos comuns nesses relatos com as narrativas evangelísticas e, neste sentido, tais relatos possibilitam compreender as práticas de crucificação no mundo antigo, dentre as quais, a de Jesus.

<sup>590</sup> Original: “[305] Πρὸς ταῦτα μᾶλλον παροξυνθεὶς ἐμβοᾷ τοῖς στρατιώταις διαρπάζειν τὴν ἄνω καλουμένην ἀγορὰν καὶ κτείνειν τοὺς ἐντυγχάνοντα. οἱ δ’ ἐπιθυμία κέρδους προσλαβόντες ἡγεμονικὴν παρακέλευσιν οὐ μόνον ἐφ’ ὃν ἐπέμφθησαν τόπον ἤρπαζον, ἀλλ’ εἰς πάσας ἐμπηδῶντες τὰς οἰκίας ἐσφάζον τοὺς οἰκῆτορας. [306] φυγὴ δ’ ἦν ἐκ τῶν στενωπῶν καὶ φόνος τῶν καταλαμβανομένων, τρόπος τε ἀρπαγῆς οὐδεὶς παρελείπετο, καὶ πολλοὺς τῶν μετρίων συλλαβόντες ἐπὶ τὸν Φλωρον ἀνήγον: οὓς μᾶστιζιν προαικισάμενος ἀνεσταύρωσεν. [307] ὁ δὲ σύμπαρ τῶν ἐκείνης ἀπολομένων τῆς ἡμέρας ἀριθμὸς σὺν γυναιξίν καὶ τέκνοις, οὐδὲ γὰρ νηπίων ἀπέσχοντο, περὶ τριάκοντα καὶ ἑξακοσίους συνήχθη. [308] βαρυτέραν τε ἐποίει τὴν συμφορὰν τὸ καινὸν τῆς Ῥωμαίων ὀμότητος: ὁ γὰρ μηδεὶς πρότερον τότε Φλωρος ἐτόλμησεν, ἄνδρας ἵπτικοῦ τάγματος μαστιγῶσαι τε πρὸ τοῦ βήματος καὶ σταυρῶν προσηλῶσαι, ὧν εἰ καὶ τὸ γένος Ἰουδαίων ἀλλὰ γοῦν τὸ ἀξίωμα Ῥωμαϊκὸν ἦν.”

<sup>591</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *Jesus, uma biografia revolucionária*, p. 138.

<sup>592</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 503.

<sup>593</sup> *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Samuel Ball Platner. Thomas Ashby. London: Humphrey Milford. Oxford University Press. 1929. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0054:id=campus-esquilinus>. Consultado em 26/07/2020, às 15:32h. A tradução é nossa.



### 3.3. A crucificação de Jesus atestada em textos extrabíblicos e seu possível sepultamento por José de Arimateia

A morte de Jesus é referida na antiga literatura dos primeiros séculos cristãos.<sup>594</sup> Um dos historiadores mais importantes da Antiguidade, Tácito, num dos trechos mais citados sobre a crucificação de Jesus, afirma que ele sofreu *supplicium* sob Pôncio Pilatos, o que implica em flagelos e aplicação de pena mortal; ele, no entanto, não cita a interferência dos judeus no episódio da morte de Jesus, Tácito diz: “...Christus, de quem o nome teve sua origem, sofreu a pena extrema durante o reinado de Tibério nas mãos de um de nossos procuradores, Pôncio Pilatos...” (Tácito, *Annales* 15.44).<sup>595</sup>

Flávio Josefo é uma das testemunhas mais citadas na atestação histórica da crucificação de Jesus, ele escreve sobre a morte de Jesus:

Por volta dessa época viveu Jesus, um homem sábio, *sé é que se deve chamá-lo de homem*. Pois ele realizou feitos surpreendentes e era um mestre de pessoas que aceitavam a verdade de bom grado. Conquistou a simpatia de muitos judeus e de muitos gregos. *Ele era o messias*. Quando Pilatos, depois de ouvir as acusações feitas contra ele por homens da mais alta posição entre nós, condenou-o à cruz, aqueles que foram os primeiros a amá-lo não abandonaram a afeição que sentiam por ele. *No terceiro dia reapareceu diante deles, de volta à vida, pois os profetas de Deus tinham previsto isso, além de outras coisas maravilhosas a seu respeito*. E a tribo dos cristãos, que recebeu esse nome por sua causa, não desapareceu até hoje. (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 18.63).<sup>596</sup>

Assim, ele [Anan, sumo sacerdote] reuniu os juízes do Sinédrio [em 62 EC, no intervalo entre os prefeitos Festo e Albino] e levou à sua presença um homem chamado Tiago, irmão daquele que era chamado de Cristo, junto com alguns outros; (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 20.200).<sup>597</sup>

Inácio de Antioquia também atesta a crucificação de Jesus:<sup>598</sup>

e foi verdadeiramente, sob Pôncio Pilatos e Herodes o tetrarca, pregado [na cruz] por nós em Sua carne. Desse fruto somos, por Sua paixão divinamente bendita, para que Ele possa estabelecer um padrão para todos os tempos, por meio de Sua ressurreição, para todos os Seus santos e fiéis [seguidores], sejam

<sup>594</sup> Cf. várias das referências a seguir em: BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 484.

<sup>595</sup> Original: “...auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat...”

<sup>596</sup> Original: “[63] Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρῆ: ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο: ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. [64] καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ’ ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες: ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον.” A tradução aqui adotada foi extraída de CROSSAN, J. D., *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo*, p. 411. As partes em negrito são as que, de acordo com Crossan, foram interpoladas por um escriba cristão.

<sup>597</sup> Original: “[200] ἄτε δὴ οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ Ἄνανος, νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτίθειον διὰ τὸ τεθνάναι μὲν Φῆστον, Ἀλβῖνον δ’ ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν, καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καὶ τινες ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους.” A tradução aqui adotada foi extraída de CROSSAN, J. D., *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo*, p. 411.

<sup>598</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo*, p. 413.

judeus ou gentios, no único corpo de Sua Igreja (Inácio de Antioquia, *Letter to the to the Smyrnaeans* 1.2).<sup>599</sup>

Outro, Fronto (100-160 d.C.), autor de uma obra intitulada *Oração contra os cristãos*, registrada no *Octavius* de Minicius Felix, refere-se tanto ao suplício quanto à crucificação de Jesus:

Não sei se essas coisas são falsas; certamente a suspeita é aplicável a ritos secretos e noturnos; e aquele que explica suas cerimônias referindo-se a um homem punido por extremo sofrimento por sua maldade, e à madeira mortal da cruz, apropria-se de altares adequados para homens réprobos e ímpios, para que possam adorar o que merecem. Ora, a história da iniciação de jovens noviços é tão detestável quanto conhecida (Fronto, *M. Minucii Felicis Octavius* 9.4).<sup>600</sup>

Não diversamente se expressou Luciano de Samósata (120-190) na obra *De Morte Peregrini*.<sup>601</sup>

...Os cristãos, você sabe, adoram um homem até hoje, - o personagem distinto que introduziu seus novos rituais e foi crucificado por causa disso... (Luciano de Samósata, *De Morte Peregrini* 11).<sup>602</sup>

...Veja, essas criaturas equivocadas começam com a convicção geral de que são imortais para sempre, o que explica o desprezo pela morte e a auto-devoção voluntária que são tão comuns entre elas; e então ficou com a impressão de seu legislador original que eles são todos irmãos, desde o momento em que são convertidos e negam os deuses da Grécia, adoram o sábio crucificado e vivem de acordo com suas leis... (Luciano de Samósata, *De Morte Peregrini* 13).<sup>603</sup>

Nas controvérsias entre Orígenes e Celso, no texto de Orígenes *Contra Celsum*, se tem acesso através da citação de Orígenes ao que pensava Celso:<sup>604</sup>

...E aqui Celsus age como os mais desprezíveis inimigos do Evangelho, e como aqueles que imaginam que decorre da nossa história de Jesus crucificado que devemos adorar aqueles que foram crucificados! (Orígenes, *Contra Celsum* 2.47).<sup>605</sup>

...Tampouco dizemos, como Celso alega zombeteiramente: “Acredite que aquele que eu apresento a ti é o Filho de Deus, embora tenha sido vergonhosamente amarrado e vergonhosamente punido, e muito

<sup>599</sup> Original: “2. ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί, ἀφ’ οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους, ἵνα ἄρη σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίῳ εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ”.

<sup>600</sup> Original: “nescio an falsa, certe occultis ac nocturnis sacris adposita suspicio! Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur”.

<sup>601</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 484.

<sup>602</sup> Original: “11 μετὰ ἂν γοῦν ἐκεῖνον ὃν ἐτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα”.

<sup>603</sup> Original: “13 πεπέικασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰεὶ χρόνον, παρ’ ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν ἂν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκεῖνου νόμους βιώσιν”.

<sup>604</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 484-485.

<sup>605</sup> Original: “2.47 ... Ὅμοιον δ’ ἐν τούτῳ ποιεῖ ὁ Κέλσος τοῖς ἀνδραποδωδεστάτοις τῶν ἐχθρῶν τοῦ λόγου καὶ οἰομένοις ὅτι ἀκολουθεῖ τῇ περὶ τὸν Ἰησοῦν ἱστορίᾳ σταυρωθέντα τὸ σέβειν ἡμᾶς τοὺς ἐσταυρωμένους.”

recentemente foi tratado de forma mais contumaz diante dos olhos de todos os homens (Orígenes, *Contra Celsum* 6.10).

Apesar de as fontes falarem com abundância de crucificados no período romano, a única evidência arqueológica de crucificação neste período que existe até hoje foi encontrada em junho de 1968, na Judéia (o outro achado arqueológico pertence ao século VII a.C., conforme indicado por H. W. Kuhn, referido por Brown). O achado arqueológico foi encontrado por Vassilios Tzaferis, do Departamento de Antiguidades de Israel. Na data supracitada, ele coordenava escavações em covas fúnebres no subúrbio Givat Hamivtar, ao norte de Jerusalém. Numa tumba do Século I d.C. escavada na rocha, ele encontrou cinco ossuários, num dos quais estavam preservados restos de um esqueleto de dois homens e uma criança. Crossan e Reed explicam a figura: “No osso direito do calcanhar de um dos homens, medindo cinco pés e cinco polegadas de comprimento, dando a impressão de ter entre vinte e trinta anos, ainda se podia ver um prego de 4 1/5 polegadas atravessando o osso com um fragmento de madeira de oliveira preso nele.”<sup>606</sup> O esqueleto do homem, medindo cerca de 1,65m, deixa claro que suas pernas foram quebradas. O prego está um pouco entortado na ponta, dando a impressão de que tentaram tirá-lo após a sua morte, mas ele estava muito preso à madeira e não saiu. Imagina-se então que a peça de madeira foi cortada junto com o corpo do homem e, finalmente, quando seus ossos foram colocados no ossuário, ficou assim. Presume-se que a vítima tenha sido amarrada à cruz pelos braços, pois nestes não se percebe trauma violento nem nos antebraços nem nas mãos. É possível que as pernas tenham sido quebradas para



Figura 1 – Tornozelo de um crucificado – (Coleção do Departamento de Antiguidades de Israel – © Museu de Israel em Jerusalém – Fonte: CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca do Jesus histórico: debaixo das pedras, atrás dos textos*, p. 269.

<sup>606</sup> CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca do Jesus histórico: debaixo das pedras, atrás dos textos*, p. 268. Cf. a descrição dos horrores dessa crucificação em FABRIS, R., *Jesus de Nazaré, história e interpretação*, p. 276. Sobre a abundância de crucificados na Palestina no Século I d.C. e o único achado de um crucificado enterrado, Crossan comenta: “Jesus não foi o primeiro judeu executado por meio da crucificação romana fora dos muros de Jerusalém, no século I. Nem foi o último. Josefo menciona três incidentes importantes de crucificação *coletiva* nas décadas anteriores e posteriores a Jesus. O governador romano Varo mandou crucificar ‘dois mil’ em 4. A.C. (*A guerra dos judeus* II,75 = *Antiguidades judaicas* XVII,295). O procurador romano Floro crucificou ‘cerca de três mil e seiscentos’, em 66 d.C. (*A guerra dos judeus* II,307). O general romano Tito crucificava ‘quinhentos ou às vezes mais... diariamente’, em 70 d.C. (*A guerra dos judeus* V,450). Contudo, até agora só foi encontrado um único esqueleto daquele terrível século I na terra judaica.” CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 576. O sublinhado é nosso.

acelerar a morte, assim a vítima morreu por asfixia. Alguém registrou no ossuário o nome da vítima, Yehochanan, hoje conhecido como o Homem Crucificado de Givat Hamivtar.<sup>607</sup>

Além deste achado arqueológico que comprova o enterro de um crucificado, o filósofo Fílon, em *In Flaccum* 83, menciona que governadores decentes mandavam, às vezes, criminosos crucificados depois de mortos para seus parentes a fim de serem enterrados:<sup>608</sup>

83 Eu conheci casos anteriores de homens que foram crucificados quando este festival e feriado estavam próximos, sendo retirados e entregues a seus parentes, a fim de receber as honras da sepultura e desfrutar as observâncias que são devidas ao morto; pois costumava-se considerar que mesmo os mortos deveriam obter algum prazer com o festival natal de um bom imperador, e também que o caráter sagrado do festival deveria ser considerado (Fílon, *In Flaccum* 83).<sup>609</sup>

Josefo, em *Autobiografia* 420-421, informa que após o saque romano em 70 d.C. encontrou três amigos seus crucificados e rogou a Tito clemência, e diz:<sup>610</sup>

E quando fui enviado por Tito César com Cerealins, e mil cavaleiros, a uma certa aldeia chamada Thecoa, a fim de saber se era um lugar adequado para um acampamento, quando voltei, vi muitos cativos crucificados, e lembrei três deles como meus antigos conhecidos. Fiquei muito triste com isso em minha mente, e com lágrimas nos olhos fui até Tito e contei-lhe sobre eles; então ele imediatamente ordenou que fossem retirados e que tivessem o maior cuidado com eles, a fim de sua recuperação; no entanto, dois deles morreram nas mãos do médico, enquanto o terceiro se recuperou (Josefo, *Josephi vita* 420-421).<sup>611</sup>

Ele também testemunha como os judeus buscavam enterrar os mortos diante da crueldade do idumeus:

Tanto sangue derramado não satisfaz o furor dos idumeus; eles continuaram a derramá-lo por toda a cidade; saquearam as casas e mataram a todos os que encontraram. Pouparam somente o povo, da camada mais baixa, porque não o julgavam digno de sua cólera; eram principalmente os sacerdotes o objeto de sua vingança. Apenas caíam-lhes nas mãos, eram logo mortos; calcaram aos pés os corpos de Anano e de Jesus, verberando ao primeiro o afeto que o povo lhe tinha, e ao outro, o discurso que ele

<sup>607</sup> Cf. estas informações em CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca do Jesus histórico: debaixo das pedras, atrás dos textos*, 2007, p. 268-270; FABRIS, 1998, p. 276-277; CROSSAN, J. D., *Jesus, uma biografia revolucionária*, p. 136-137; CHARLESWORTH, J. H. *Jesus dentro do judaísmo: novas perspectivas a partir de estimulantes descobertas arqueológicas*, p. 137-138, BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 2, p. 10.

<sup>608</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 577-578.

<sup>609</sup> Original: “ἦδη τινὰς οἶδα τῶν ἀνεσκολοπισμένων μελλούσης ἐνίστασθαι τοιαύτης ἐκεχειρίας καθαιρεθέντας καὶ τοῖς συγγενέσιν ἐπὶ τῇ ταφῆς ἀξιοθῆναι καὶ τυχεῖν τῶν νενομισμένων ἀποδοθέντας· ἔδει γὰρ καὶ νεκροὺς ἀπολαῦσαί τινος χρηστοῦ γενεθλιακαῖς αὐτοκράτορος καὶ ἅμα τὸ ἱεροπρεπὲς τῆς πανηγύρεως φυλαχθῆναι”.

<sup>610</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 578.

<sup>611</sup> Original: “[420] πεμφθεὶς δ’ ὑπὸ Τίτου Καίσαρος σὺν Κερεαλίῳ καὶ χιλίοις ἰππεῦσιν εἰς κόμην τινὰ Θεκῶαν λεγομένην προκατανοήσων, εἰ τόπος ἐπιτήδειός ἐστιν χάρακα δέξασθαι, ὡς ἐκεῖθεν ὑποστρέφων εἶδον πολλοὺς αἰχμαλώτους ἀνεσταυρωμένους καὶ τρεῖς ἐγνώρισα συνήθει μοι γενομένους, ἠλγησά τε τὴν ψυχὴν καὶ μετὰ δακρῶν προσελθὼν Τίτῳ εἶπον. [421] ὁ δ’ εὐθὺς ἐκέλευσεν καθαιρεθέντας αὐτοὺς θεραπείας ἐπιμελεστάτης τυχεῖν. καὶ οἱ μὲν δύο τελευτῶσιν θεραπευόμενοι, ὁ δὲ τρίτος ἔζησεν”.

tinha feito de uma das torres da cidade. Sua impiedade chegou a ponto de lhes recusarem a sepultura, embora os judeus sintam-se inclinados a prestar essa honra aos mortos, tanto que retiram da cruz e sepultam antes do pôr-do-sol, os que sofreram a morte como punição de seus crimes (Josefo, *De Bello Judaico*, 4.314-317, Tradução de Vicente Pedroso).<sup>612</sup>

Este achado e os testemunhos de Fílon e Josefo também reforçam a tese de que Jesus pode, de fato, ter sido sepultado depois de sua morte,<sup>613</sup> ou por outras palavras, é possível que crucificados tenham sido sepultados e Jesus, como um crucificado qualquer, também pode ter sido objeto desse cuidado; expressa-se aqui essa possibilidade, não a probabilidade, que deve ser decidida com base nos documentos canônicos.

A decisão acerca da probabilidade do sepultamento de Jesus deve ser tomada por dois fatores básicos: os relatos do seu sepultamento e pelos testemunhos das suas aparições junto ao túmulo (as demais aparições não produzem provas para seu suposto sepultamento), portanto, de trás para frente, no tocante aos relatos da ressurreição para o sepultamento, e não o contrário, do sepultamento para a ressurreição. Seguem abaixo os principais testemunhos do sepultamento de Jesus na tradição cristã, e suas aparições:<sup>614</sup>

PAULO:

<sup>1</sup>Irmãos, venho lembrar-vos o evangelho que vos anunciei, o qual recebestes e no qual ainda perseverais; <sup>2</sup>por ele também sois salvos, se retiverdes a palavra tal como vo-la preguei, a menos que tenhais crido em vão. <sup>3</sup>Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi que:

Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que

<sup>4</sup>foi sepultado e

ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras.

<sup>5</sup>E apareceu a

[1] Cefas e,

[2] depois, aos doze. Depois,

[3] <sup>6</sup>foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora; porém alguns já dormem. Depois,

[4] <sup>7</sup>foi visto por Tiago, mais tarde,

[5] por todos os apóstolos e, afinal, depois de todos,

[6] <sup>8</sup>foi visto também por mim, como por um nascido fora de tempo. <sup>9</sup>Porque eu sou o menor dos apóstolos, que mesmo não sou digno de ser chamado apóstolo, pois persegui a igreja de Deus. <sup>10</sup>Mas, pela graça de Deus, sou o que sou; e a sua

<sup>612</sup> Original: “[314] Οὐκ ἐκορέσθησαν δὲ τούτοις οἱ θυμοὶ τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ’ ἐπὶ τὴν πόλιν τραπόμενοι πᾶσαν μὲν οἰκίαν διήρπαζον, ἔκτεινον δὲ τὸν περιτυχόντα. [315] καὶ τὸ μὲν ἄλλο πλῆθος αὐτοῖς ἐδόκει παρανάλωμα, τοὺς δὲ ἀρχιερεῖς ἀνεζήτουν, καὶ κατ’ ἐκείνων ἦν τοῖς πλείστοις ἡ φορὰ. [316] ταχέως δ’ ἀλόντες διεφθείροντο, καὶ τοῖς νεκροῖς αὐτῶν ἐπιστάντες τὸν μὲν Ἄνανον τῆς πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίας. [317] τὸν δὲ Ἰησοῦν τῶν ἀπὸ τοῦ τείχους λόγων ἐπέσκαπτον. προῆλθον δὲ εἰς τοσοῦτον ἀσεβείας ὥστε καὶ ἀτάφους ρῖψαι, καίτοι τοσαύτην Ἰουδαίων περὶ τὰς ταφὰς πρόνοιαν ποιουμένων, ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀνεσταυρωμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθελεῖν τε καὶ θάπτειν”.

<sup>613</sup> BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 499-502 cita vários casos de pessoas mortas pelos romanos na Palestina por revolta contra o Império; e também o caso de Jesus de Ananias, que pregava poder dividir as águas do rio Jordão, e depois de ser preso e levado à autoridade romana, esta o considerou louco e mandou soltar, depois de ordenar que ele fosse açoitado; para Barbaglio também João Batista foi morto por medida preventiva, como Jesus.

<sup>614</sup> A ordem a seguir, com Paulo em primeiro lugar é uma esclolha condicionada: muito provavelmente a tradição de 1Co 15.3b-5 é uma tradição oral muito antiga, talvez anterior às tradições evangélicas.

graça, que me foi concedida, não se tornou vã; antes, trabalhei muito mais do que todos eles; todavia, não eu, mas a graça de Deus comigo.

<sup>11</sup>Portanto, seja eu ou sejam eles, assim pregamos e assim crestes (1 Coríntios 15:1-11 RA).<sup>615</sup>

#### MARCOS:

<sup>15.42</sup>Ao cair da tarde, por ser o dia da preparação, isto é, a véspera do sábado, <sup>43</sup>vindo José de Arimatéia, ilustre membro do Sinédrio, que também esperava o reino de Deus, dirigiu-se resolutamente a Pilatos e pediu o corpo de Jesus. <sup>44</sup>Mas Pilatos admirou-se de que ele já tivesse morrido. E, tendo chamado o centurião, perguntou-lhe se havia muito que morrera. <sup>45</sup>Após certificar-se, pela informação do comandante, cedeu o corpo a José. <sup>46</sup>Este, baixando o corpo da cruz, envolveu-o em um lençol que comprara e o depositou em um túmulo que tinha sido aberto numa rocha; e rolou uma pedra para a entrada do túmulo. <sup>47</sup>Ora, Maria Madalena e Maria, mãe de José, observaram onde ele foi posto. <sup>16.1</sup>Passado o sábado, Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, e Salomé, compraram aromas para irem embalsamá-lo. <sup>2</sup>E, muito cedo, no primeiro dia da semana, ao despontar do sol, foram ao túmulo. <sup>3</sup>Diziam umas às outras: Quem nos removerá a pedra da entrada do túmulo? <sup>4</sup>E, olhando, viram que a pedra já estava removida; pois era muito grande. <sup>5</sup>Entrando no túmulo, viram um jovem assentado ao lado direito, vestido de branco, e ficaram surpreendidas e atemorizadas. <sup>6</sup>Ele, porém, lhes disse: Não vos atemorizeis; buscais a Jesus, o Nazareno, que foi crucificado; ele ressuscitou, não está mais aqui; vede o lugar onde o tinham posto. <sup>7</sup>Mas ide, dizei a seus discípulos e a Pedro que ele vai adiante de vós para a Galiléia; lá o vereis, como ele vos disse. <sup>8</sup>E, saindo elas, fugiram do sepulcro, porque estavam possuídas de temor e de assombro; e, de medo, nada disseram a ninguém (Marcos 15:42-16:8 RA).

#### MATEUS:

<sup>27.57</sup>Caindo a tarde, veio um homem rico de Arimatéia, chamado José, que era também discípulo de Jesus. <sup>58</sup>Este foi ter com Pilatos e lhe pediu o corpo de Jesus. Então, Pilatos mandou que lho fosse entregue. <sup>59</sup>E José, tomando o corpo, envolveu-o num pano limpo de linho <sup>60</sup>e o depositou no seu túmulo novo, que fizera abrir na rocha; e, rolando uma grande pedra para a entrada do sepulcro, se retirou. <sup>61</sup>Achavam-se ali, sentadas em frente da sepultura, Maria Madalena e a outra Maria. <sup>62</sup>No dia seguinte, que é o dia depois da preparação, reuniram-se os principais sacerdotes e os fariseus e, dirigindo-se a Pilatos, <sup>63</sup>disseram-lhe: Senhor, lembramo-nos de que aquele embusteiro, enquanto vivia, disse: Depois de três dias ressuscitarei. <sup>64</sup>Ordena, pois, que o sepulcro seja guardado com segurança até ao terceiro dia, para não suceder que, vindo os discípulos, o roubem e depois digam ao povo: Ressuscitou dos mortos; e será o último embuste pior que o primeiro. <sup>65</sup>Disse-lhes Pilatos: Aí tendes uma escolta; ide e guardai o sepulcro como bem vos parecer. <sup>66</sup>Indo eles, montaram guarda ao sepulcro, selando a pedra e deixando ali a escolta. <sup>28.1</sup>No findar do sábado, ao entrar o primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria foram ver o sepulcro. <sup>2</sup>E eis que houve um grande terremoto; porque um anjo do Senhor desceu do céu, chegou-se, removeu a pedra e assentou-se sobre ela. <sup>3</sup>O seu aspecto era como um relâmpago, e a sua veste, alva como a neve. <sup>4</sup>E os guardas tremeram espavoridos e ficaram como se estivessem mortos. <sup>5</sup>Mas o anjo, dirigindo-se às mulheres, disse: Não temais; porque sei que buscais Jesus, que foi crucificado. <sup>6</sup>Ele não está aqui; ressuscitou, como tinha dito. Vinde ver onde ele jazia. <sup>7</sup>Ide, pois, depressa e dizei aos seus discípulos que ele ressuscitou dos mortos e vai adiante de vós para a Galiléia; ali o vereis. É como vos digo! <sup>8</sup>E, retirando-se elas apressadamente do sepulcro, tomadas de medo e grande alegria, correram a anunciá-lo aos discípulos. <sup>9</sup>E eis que Jesus veio ao encontro delas e disse: Salve! E elas, aproximando-se, abraçaram-lhe os pés e o adoraram. <sup>10</sup>Então, Jesus lhes disse: Não temais! Ide avisar a meus irmãos que se dirijam à Galiléia e lá me verão. <sup>11</sup>E, indo elas, eis que alguns da guarda foram à cidade e contaram aos principais sacerdotes tudo o que sucedera. <sup>12</sup>Reunindo-se eles em conselho com os anciãos, deram grande soma de dinheiro aos soldados, <sup>13</sup>recomendando-lhes que dissessem: Vieram de noite os discípulos dele e o roubaram enquanto dormíamos. <sup>14</sup>Caso isto chegue ao conhecimento do governador, nós o persuadiremos e vos poremos em segurança. <sup>15</sup>Eles, recebendo o dinheiro, fizeram como estavam instruídos. Esta versão divulgou-se entre os judeus até ao dia de hoje <sup>16</sup>Seguiram os onze discípulos para a Galiléia, para o monte que Jesus lhes designara. <sup>17</sup>E, quando o viram, o adoraram; mas alguns duvidaram. (Mateus 27:57-28:17 RA).

#### LUCAS:

<sup>23.50</sup>E eis que certo homem, chamado José, membro do Sinédrio, homem bom e justo <sup>51</sup>(que não tinha concordado com o desígnio e ação dos outros), natural de Arimatéia, cidade dos judeus, e que esperava o reino de Deus, <sup>52</sup>tendo procurado a Pilatos, pediu-lhe o corpo de Jesus, <sup>53</sup>e, tirando-o do madeiro, envolveu-o num lençol de linho, e o depositou num túmulo aberto em rocha, onde ainda ninguém havia sido sepultado. <sup>54</sup>Era o dia da preparação, e começava o sábado. <sup>55</sup>As mulheres que tinham vindo da

<sup>615</sup> A diagramação da citação é tomada de CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 578-579.

Galiléia com Jesus, seguindo, viram o túmulo e como o corpo fora ali depositado. <sup>56</sup>Então, se retiraram para preparar aromas e bálsamos. E, no sábado, descansaram, segundo o mandamento. <sup>24.1</sup>Mas, no primeiro dia da semana, alta madrugada, foram elas ao túmulo, levando os aromas que haviam preparado. <sup>2</sup>E encontraram a pedra removida do sepulcro; <sup>3</sup>mas, ao entrarem, não acharam o corpo do Senhor Jesus. <sup>4</sup>Aconteceu que, perplexas a esse respeito, apareceram-lhes dois varões com vestes resplandecentes. <sup>5</sup>Estando elas possuídas de temor, baixando os olhos para o chão, eles lhes falaram: Por que buscais entre os mortos ao que vive? <sup>6</sup>Ele não está aqui, mas ressuscitou. Lembrai-vos de como vos preveniu, estando ainda na Galiléia, <sup>7</sup>quando disse: Importa que o Filho do Homem seja entregue nas mãos de pecadores, e seja crucificado, e ressuscite no terceiro dia. <sup>8</sup>Então, se lembraram das suas palavras. <sup>9</sup>E, voltando do túmulo, anunciaram todas estas coisas aos onze e a todos os mais que com eles estavam. <sup>10</sup>Eram Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago; também as demais que estavam com elas confirmaram estas coisas aos apóstolos. <sup>11</sup>Tais palavras lhes pareciam um como delírio, e não acreditaram nelas. <sup>12</sup>Pedro, porém, levantando-se, correu ao sepulcro. E, abaixando-se, nada mais viu, senão os lençóis de linho; e retirou-se para casa, maravilhado do que havia acontecido. (Lucas 23:50-24:12 RA)

**JOÃO:**

<sup>19.38</sup>Depois disto, José de Arimatéia, que era discípulo de Jesus, ainda que ocultamente pelo receio que tinha dos judeus, rogou a Pilatos lhe permitisse tirar o corpo de Jesus. Pilatos lho permitiu. Então, foi José de Arimatéia e retirou o corpo de Jesus. <sup>39</sup>E também Nicodemos, aquele que anteriormente viera ter com Jesus à noite, foi, levando cerca de cem libras de um composto de mirra e aloés. <sup>40</sup>Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o envolveram em lençóis com os aromas, como é de uso entre os judeus na preparação para o sepulcro. <sup>41</sup>No lugar onde Jesus fora crucificado, havia um jardim, e neste, um sepulcro novo, no qual ninguém tinha sido ainda posto. <sup>42</sup>Ali, pois, por causa da preparação dos judeus e por estar perto o túmulo, depositaram o corpo de Jesus. <sup>20.1</sup>No primeiro dia da semana, Maria Madalena foi ao sepulcro de madrugada, sendo ainda escuro, e viu que a pedra estava revolvada. <sup>2</sup>Então, correu e foi ter com Simão Pedro e com o outro discípulo, a quem Jesus amava, e disse-lhes: Tiraram do sepulcro o Senhor, e não sabemos onde o puseram. <sup>3</sup>Saiu, pois, Pedro e o outro discípulo e foram ao sepulcro. <sup>4</sup>Ambos corriam juntos, mas o outro discípulo correu mais depressa do que Pedro e chegou primeiro ao sepulcro; <sup>5</sup>e, abaixando-se, viu os lençóis de linho; todavia, não entrou. <sup>6</sup>Então, Simão Pedro, seguindo-o, chegou e entrou no sepulcro. Ele também viu os lençóis, <sup>7</sup>e o lenço que estivera sobre a cabeça de Jesus, e que não estava com os lençóis, mas deixado num lugar à parte. <sup>8</sup>Então, entrou também o outro discípulo, que chegara primeiro ao sepulcro, e viu, e creu. <sup>9</sup>Pois ainda não tinham compreendido a Escritura, que era necessário ressuscitar ele dentre os mortos. <sup>10</sup>E voltaram os discípulos outra vez para casa. <sup>11</sup>Maria, entretanto, permanecia junto à entrada do túmulo, chorando. Enquanto chorava, abaixou-se, e olhou para dentro do túmulo, <sup>12</sup>e viu dois anjos vestidos de branco, sentados onde o corpo de Jesus fora posto, um à cabeceira e outro aos pés. <sup>13</sup>Então, eles lhe perguntaram: Mulher, por que choras? Ela lhes respondeu: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. <sup>14</sup>Tendo dito isto, voltou-se para trás e viu Jesus em pé, mas não reconheceu que era Jesus. <sup>15</sup>Perguntou-lhe Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Ela, supondo ser ele o jardineiro, respondeu: Senhor, se tu o tiraste, dize-me onde o puseste, e eu o levarei. <sup>16</sup>Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, lhe disse, em hebraico: Raboni (que quer dizer Mestre)! <sup>17</sup>Recomendou-lhe Jesus: Não me detenhas; porque ainda não subi para meu Pai, mas vai ter com os meus irmãos e dize-lhes: Subo para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus. <sup>18</sup>Então, saiu Maria Madalena anunciando aos discípulos: Vi o Senhor! E contava que ele lhe dissera estas coisas. (João 19:38-20:18 RA)

**EVANGELHO DE PEDRO:**

[6.21] E tiraram os cravos das mãos do Senhor e o colocaram na terra; e toda a terra foi abalada, e um grande medo surgiu. [22] Então o sol brilhou e parecia ser a hora nona. [23] E os judeus se alegraram e deram seu corpo a José para que o enterrasse, visto que ele tinha visto muitas coisas boas que ele fez. [24] E, tendo tomado o Senhor, lavou-o e amarrou-o com um pano de linho e levou-o para o seu sepulcro, chamado Jardim de José.

[8.28] Mas os escribas, os fariseus e os anciãos, reunindo-se uns com os outros, ouvindo que todo o povo murmurava e batia no peito, dizendo: 'Se na sua morte aconteceram estes grandes sinais, eis como ele era justo, [29] temeu (especialmente os anciãos) e veio perante Pilatos, implorando-lhe e dizendo: [30] 'Dê-nos soldados para que possamos proteger seu local de sepultamento por três dias, para que, tendo vindo, seus discípulos roubem ele, e as pessoas aceitam que ele ressuscitou da morte, e eles nos fazem mal'. [31] Pilatos, porém, entregou-lhes Petrônio, o centurião, com os soldados, para guardar o sepulcro. E com eles os anciãos e os escribas foram ao cemitério. [32] E rolando uma grande pedra,

todos os que ali estavam, o centurião e os soldados, colocaram-na contra a porta da sepultura. [33] E marcaram-no com sete selos de cera; e tendo armado uma tenda ali, eles a protegeram.

[9.34] Mas bem cedo, quando o sábado estava amanhecendo, uma multidão veio de Jerusalém e dos arredores para ver a tumba selada. [35] Mas na noite em que amanheceu o dia do Senhor, quando os soldados o protegiam dois a dois em cada vigília, ouviu-se uma grande voz no céu; [36] e eles viram que os céus se abriram e que dois homens que tinham muito esplendor desceram de lá e chegaram perto do sepulcro. [37] Mas a pedra que foi encostada na porta, rolando sozinha, ficou longe; e o sepulcro se abriu, e os dois jovens entraram.

[10.38] E então aqueles soldados, vendo, despertaram o centurião e os anciãos (pois eles também estavam presentes, salvaguardando). [39] E enquanto eles estavam relatando o que tinham visto, novamente eles viram três homens que tinham saído do sepulcro, com os dois apoiando o outro, e uma cruz os seguindo, [40] e a cabeça dos dois alcançando até o céu, mas daquele que é conduzido pela mão por eles que vão além dos céus. [41] E ouviam uma voz do céu que dizia: ‘Proclamaste os adormecidos?’ [42] E uma reverência foi ouvida na cruz: ‘Sim’.

[11.43] E então aquelas pessoas estavam buscando uma perspectiva comum para sair e deixar essas coisas claras para Pilatos; [44] e enquanto eles ainda estavam considerando isto, lá aparecem novamente os céus abertos e um certo homem desceu e entrou na sepultura. [45] Tendo visto essas coisas, os que estavam ao redor do centurião apressaram-se à noite diante de Pilatos (tendo deixado o sepulcro que protegiam) e descreveram todas as coisas que realmente tinham visto, agonizando muito e dizendo: ‘Verdadeiramente ele era o Filho de Deus. ‘ [46] Em resposta, Pilatos disse: ‘Estou limpo do sangue do Filho de Deus, mas foi a vocês que isso pareceu [a coisa a fazer].’ [47] E todos, aproximando-se, rogavam e exortavam-no a ordenar ao centurião e aos soldados que não dissessem a ninguém o que tinham visto. [48] ‘Pois’, eles disseram, ‘é melhor para nós ter a dívida do maior pecado aos olhos de Deus do que cair nas mãos do povo judeu e ser apedrejados.’ [49] E assim Pilatos ordenou ao centurião e aos soldados que nada dissessem.

[12.50] Agora, ao amanhecer do dia do Senhor, Maria Madalena, uma discípula do Senhor (que, com medo por causa dos judeus, visto que estavam inflamados de raiva, não tinha feito no túmulo do Senhor o que as mulheres estavam acostumadas a fazer pelos mortos por eles amados), [51] tendo levado com suas amigas, foi ao túmulo onde havia sido colocado. [52] E eles temiam que os judeus os vissem e diziam: ‘Se de fato naquele dia em que ele foi crucificado não pudéssemos chorar e bater em nós mesmos, contudo agora podemos fazer essas coisas em seu túmulo. [53] Mas quem vai rolar por nós até a pedra colocada contra a porta do túmulo, para que, tendo entrado, possamos sentar ao lado dele e fazer as coisas esperadas? [54] porque a pedra era grande, e temíamos que alguém nos visse. E se não podemos, vamos jogar contra a porta o que trouxemos em memória dele; vamos chorar e nos bater até voltarmos para nossas casas ‘.

[13.55] E, tendo partido, encontraram o sepulcro aberto. E, avançando, abaixaram-se e viram ali um certo jovem sentado no meio do sepulcro, formoso e vestido com um manto esplêndido, que lhes disse: [56] ‘Por que viestes? Quem você procura? Não aquele que foi crucificado? Ele ressuscitou e foi embora. Mas se você não acredita, abaixe-se e veja o lugar onde ele jazia, porque ele não está aqui. Pois ele ressuscitou e foi embora para lá de onde foi enviado. ‘[57] Então as mulheres fugiram amedrontadas.

[14.58] Agora era o último dia dos Pães Ázimos; e muitos voltaram para casa depois que a festa acabou. [59] Mas nós, os doze discípulos do Senhor, estávamos chorando e tristes; e cada um, triste com o que havia acontecido, foi para sua casa. [60] Mas eu, Simão Pedro, e meu irmão André, pegando nossas redes, partimos para o mar. E estava conosco Levi de Alfeu a quem o Senhor ...

É necessário fazer uma observação sobre o Evangelho de Pedro, qual seja, a existência de uma possível fonte independente dentro do Evangelho, contida por três atos, conforme sugerida por Crossan. Crossan advoga que dentro do Evangelho de Pedro há uma fonte antiga que ele denominou de *Evangelho da cruz*, o qual, segundo ele é uma tradição mais antiga e independente dos Evangelhos canônicos, seria o seguinte estrato:

A fonte que propus, o *Evangelho da cruz* (ou qualquer outro nome) envolveu um drama em três atos: o primeiro ato foi a crucificação e a deposição em I.1-2 e II.5b-VI.22. O segundo ato é o sepulcro e os guardas em VII.25 e VIII.28-X.34. O terceiro ato é Ressurreição e Confissão em IX.35-X.42 e XI.45-



49. Brown aceita os dois últimos desses atos e deve supor um primeiro ato (que afirmo estar presente, de maneira mais econômica, bem ali no próprio *Evangelho de Pedro*).<sup>616</sup>

O quarto texto, o *Evangelho de Pedro*, depende dos textos intracanônicos, mas também contém uma fonte independente, que denominei de *Evangelho da cruz* (como o *Evangelho Q* dentro de Mateus e Lucas).<sup>617</sup>

6° Pressuposto: A existência e independência do *Evangelho da cruz*

Existe dentro do *Evangelho de Pedro* atual uma fonte consecutiva que, por conveniência, denomino o *Evangelho da cruz* (...). O *Evangelho da cruz* é uma narrativa da paixão e ressurreição muito diferente da contida em Marcos.<sup>618</sup>

Brown... aproxima-se do *Evangelho da cruz* de Crossan em sua abordagem da narrativa dos guardas do sepulcro [*EvPd* VIII.28-IX.49]; o autor conhecia uma forma independente desta longa narrativa, e uma forma pré-mateana menos desenvolvida da mesma narrativa também está preservada no evangelho de Mateus.<sup>619</sup>

Brown escreve sobre o *Evangelho de Pedro* 8.28-9.49:

Vou afirmar que o autor do *EvPd* recorreu não só a Mateus, *mas também a uma forma independente da história da guarda do sepulcro, e em EvPd 8.28-11.49, a história básica ainda se encontra consecutivamente* (embora detalhes das histórias sejam modificados por fatos mais tardios). (...) A história da guarda no sepulcro, quando contada como uma unidade em círculos populares, não tinha de ser relacionada com a outra história do túmulo vazio (as mulheres veem o túmulo) que encontramos em Marcos; mas Marcos e o *EvPd* inter-relacionam as duas histórias: Mateus mistura-as e o *EvPd* narra uma depois da outra (ver em *EvPd* 12.50-13.57 a história das mulheres).<sup>620</sup>

Ao admitir-se essa hipótese, os capítulos 12 e 13 que falam das mulheres é secundário e dependente das fontes evangélicas, portanto pode-se considerar que foram acrescentadas tardiamente ao estrato fonte original que o autor do *Evangelho de Pedro* dispunha.

Dois grupos de tradições dentro do Novo Testamento desfrutaram de um reconhecimento de ancestralidade especial: são a fórmula encontrada em 1 Coríntios 15.3b-7 e alguns afirmações colhidas dos discursos de Pedro em Atos 2-5. Sobre a fórmula encontrada em Paulo, Goppelt comenta:

a) A afirmação a respeito da morte de Jesus, em *1Co* 15.3b-7 (8), é apresentada nos versos 1 a 3ª, expressamente, como uma fórmula que já foi adotada pelo próprio Paulo como uma tradição literalmente estabelecida. Na afirmação há três camadas que divergem uma da outra quanto ao estilo: depois de quatro sentenças que principiam com “que”, em 3b-5, seguem três sentenças que principiam com “depois”, em 6s, e finalmente temos como adendo, no verso 8, a referência a aparição ante Paulo, sua experiência de Damasco. Provavelmente Paulo não formulou 3b-7, mas adotou essa passagem como

<sup>616</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 530.

<sup>617</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 157.

<sup>618</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 161.

<sup>619</sup> NEIRYNCK, F., *The historical Jesus: reflections on an inventory*, p. 229; Apud: CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 524.

<sup>620</sup> BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 492.

um todo da tradição, comentando-a no versículo 6b. Os versículos 3b-5 sobressaem como efetivo mais antigo e são uma fórmula compacta em *parallelismus membrorum*:

“Cristo morreu pelos nossos pecados segundo as Escrituras  
e foi sepultado,  
e foi ressuscitado ao terceiro dia segundo as Escrituras  
e apareceu a Cefas, depois aos Doze.”

*Qual a proveniência dessa fórmula?* Sua terminologia não é paulina. Provém do cristianismo judeu primitivo de fala grega, tendo provavelmente como base um modelo aramaico. Paulo deve ter adotado essa fórmula, logo após sua conversão em Damasco ou três a seis anos após a morte de Jesus. A fórmula não só nos aproxima bastante da fé pascal; ela também era aceita em toda a parte. Em 1Co 15.11, Paulo acentua que concorda nessa pregação com os apóstolos de Jerusalém. (...) 1Co 15, no entanto, é um resumo catequético autônomo no centro do evangelho. (...) Nesse sentido a fórmula que encontramos em 1Co 15 pode ser designada de *quarigma primitivo*.<sup>621</sup>

Quanto ao texto paulino, em primeiro lugar, é necessário reconhecer a provável independência do antigo credo de 1 Coríntios 15.3b-5 da tradição evangélica dos Sinóticos, de João e do Evangelho de Pedro, bem como a sua ancestralidade, ou seja, ela deve ter se formado independente e anteriormente das tradições narrativas do sepultamento e ressurreição de Jesus nos Evangelhos.<sup>622</sup> Em segundo lugar, a análise a seguir não busca o sentido teológico dos textos, mas os possíveis traços históricos identificáveis nos testemunhos; ou seja, o que pode ter acontecido ou não com base nas narrativas, e não o sentido teológico ou eclasiástico das narrativas para as comunidades a que os escritos foram originalmente dirigidos. Em terceiro lugar, admite-se aqui a independência da tradição do Evangelho de Pedro da narrativa do Evangelho de Marcos, pelo menos no trecho referente à ressurreição de Jesus.<sup>623</sup> Por fim, mais uma vez será feita uma análise crítico-comparativa, como já realizada acima, nas narrativas da flagelação e da zombaria.

A pergunta que se quer responder neste momento é: que elementos das diferentes narrativas (o relato de Marcos e dos demais evangelistas, e de 1 Coríntios 15.4) podem ser aproximados no que diz respeito ao sepultamento de Jesus? Essas aproximações permitiriam apontar a probabilidade de Jesus ter sido sepultado. A construção dessa probabilidade dialoga com a tradição presente nos relatos antigos, os quais apontam que a morte por crucificação implicava frequentemente no insepultamento do morto. Por outro lado, a tradição e a lei judaicas, como em Deuteronômios, apontam para a prática do sepultamento ainda antes do fim do dia, como já apontado. A pergunta a ser respondida é, assim situada, no entrecruzamento e diálogo de textos provenientes de diferentes autores, em diferentes tempos,

<sup>621</sup> GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, Vol I e II, p. 239-240; cf. as páginas 236-254.

<sup>622</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 582-583; cf. GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, Vol 1 e 2, p. 317-328, 236-254.

<sup>623</sup> Aqui segue-se a opinião de Crossan: CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 145-162.

sobre o sepultamento de Jesus. Quanto à possibilidade de um crucificado ser sepultado, na palestina do Século I, é grande, como observam alguns eruditos a seguir (Crossan, Fabris):

CROSSAN: Vimos antes indícios históricos – textuais e arqueológicos – de que a pessoa crucificada podia acabar sendo enterrada por amigos ou parentes, por misericórdia ou humanidade, suborno ou proteção. José de Arimatéia poderia ter enterrado Jesus, talvez por piedade pessoal ou dever comunitário.<sup>624</sup>

FABRIS: A apresentação evangélica dos dados essenciais da sepultura de Jesus não contradiz as informações que se podem colher das fontes profanas a respeito do sepultamento de condenados à cruz. É verdade que os corpos dos crucificados eram deixados pendentes do patíbulo até que o cadáver fosse consumido pelos animais selvagens, em sinal de escárnio e extrema profanação. Em caso de deposição da cruz, os corpos dos justicados eram lançados à fossa comum. Mas a legislação romana previa também a entrega do corpo do crucificado aos parentes, depois de constatada oficialmente a morte e de ser feito o pedido à autoridade competente. No ambiente judaico, prevalecia o costume de tirar o corpo da cruz antes do sol posto, porque, segundo o texto de Dt 21.22-23, o homem que pende do madeiro é uma ameaça de contaminação para a terra de Israel.<sup>625</sup>

A antiga tradição referida por Paulo em 1 Coríntios 15.3b-7 deve, como afirmado acima, ser anterior às tradições evangélicas e do Evangelho de Pedro, embora nestes – os evangelhos – haja um relato de acontecimentos completo do antigo querigma cristão. Uma pergunta que deve ser feita é: até que ponto a lista de aparições fazia parte da tradição ou foi sendo acrescida tardiamente a 1 Coríntios 15, pois nela é enfatizado o papel preponderante de Pedro, os doze,<sup>626</sup> Tiago e os apóstolos, em comparação com os Evangelhos e o Evangelho de Pedro, em que é enfatizado o papel das mulheres, Maria e as mulheres.

Como a tradição em Paulo é anterior aos Evangelhos e a própria redação de 1 Coríntios também, deve-se iniciar a análise por 1 Coríntios 15.3-7,(8), na qual não se menciona nenhuma mulher como testemunha da ressurreição, como acontece nas tradições dos evangelhos; são explícitos os nomes de homens Pedro e Tiago, entre somente homens está grupo dos “doze”, outro grupo que inclui os “doze”, mas parece ser mais amplo estão “todos os apóstolos”, e por fim um grande grupo de “quinhentos irmãos” (a aparição a ele próprio, Paulo, deve ser compreendida dentro da sua experiência pessoal no caminho de Damasco, portanto fora das aparições registradas durante o período da ressurreição até a ascensão em Atos 1.2-11). É possível admitir em dois locais a presença de mulheres: entre “todos os apóstolos” e “quinhentos irmãos”, mas essa seria uma admissão como concessão e não uma menção explícita à presença das mulheres nas narrativas da ressurreição.

<sup>624</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 585.

<sup>625</sup> FABRIS, R., *Jesus de Nazaré: história e interpretação*, p. 281.

<sup>626</sup> É necessário observar que dentro dos Evangelhos o grupo “δώδεκα” “doze” constitui um grupo específico.

O Evangelho de Marcos fala das mulheres como testemunhas ou do local do sepultamento ou da visão do túmulo vazio, ele nomeia quatro mulheres: “Maria Madalena, Maria, mãe de José, Maria, mãe de Tiago, e Salomé”; as duas primeiras viram onde Jesus foi sepultado, e Maria Madalena e as últimas duas foram para embalsamar o corpo de Jesus “passado o sábado”, quando encontraram o túmulo vazio. Mateus fala de “Maria Madalena e a outra Maria”, ambas viram onde Jesus fora sepultado e somente as duas foram para embalsamá-lo; Lucas fala que “As mulheres que tinham vindo da Galiléia com Jesus, seguindo, viram o túmulo e como o corpo fora ali depositado” e depois nomeia “Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago”, mas acrescenta um certo número indefinido de outras mulheres: “também as demais que estavam com elas confirmaram estas coisas aos apóstolos” para falar da visão do sepulcro vazio. João tem apenas o nome de Maria Madalena na cena do sepulcro. Os nomes de Pedro ou outro homem e a menção aos “doze” ou aos “apóstolos” nem aparece no final mais curto de Marcos. Mateus também não menciona explicitamente nenhum homem, exceto pela menção a “onze apóstolos”, todos homens, na aparição de Jesus no monte da Galileia, mas aí muito longe tanto temporal quanto geograficamente do túmulo vazio. Lucas menciona somente Pedro que corre para ver o sepulcro vazio, enquanto que João acrescenta o “outro discípulo”, talvez uma forma velada com a qual o quarto evangelista refere-se a si mesmo dentro do Evangelho. Na versão sugerida por Crossan e por Brown do Evangelho de Pedro, o túmulo vazio é testemunhado pelos guardas, que são também os que veem Jesus ressuscitado; não há as mulheres. No entanto, na versão atual do Evangelho de Pedro há a menção a Maria Madalena “com suas amigas”, sem especificar os nomes das demais companheiras de Madalena.

Contudo, o interessante disso, é que nenhum homem, nas tradições dos Evangelhos canônicos vê Jesus ressuscitado junto ao sepulcro vazio, embora no Evangelho de Pedro sejam justamente os homens – os guardas – que o veem ressuscitado, enquanto que no estrato preservado por Paulo – 1 Coríntios 15.3b-5 – não são citadas as mulheres, isto é, os elementos das narrativas não são correspondentes. Já as mulheres, no final curto de Marcos (16.1-8), não veem o ressuscitado, mas no final longo (Mc 16.9-20) ele se manifesta a Maria Madalena, pelo que parece numa cena ainda no sepulcro (Mc 16.9); as demais aparições registradas no final longo de Marcos parecem não ser mais no sepulcro. Mateus diz que as mulheres mal saíram do sepulcro e Jesus ressuscitado lhes pareceu, antes do que aos “onze discípulos”, os quais só o veem no monte da Galileia, portanto numa cena muito distante do sepulcro vazio. Em Lucas, ninguém vê Jesus, apenas são testemunhas do túmulo vazio, as mulheres primeiro e Pedro depois. É João, quem faz com que Maria Madalena veja e converse com Jesus, e

possa depois testemunhar: “–Vi o Senhor!”, numa cena junto ao sepulcro. No Evangelho de Pedro, as mulheres são testemunhas do túmulo vazio, mas mais impressionante é que neste Evangelho a visão do ressuscitado é dada aos guardas: “[10.39] *E enquanto eles estavam relatando o que tinham visto, novamente eles viram três homens que tinham saído do sepulcro, com os dois apoiando o outro, e uma cruz os seguindo, [40] e a cabeça dos dois alcançando até o céu, mas daquele que é conduzido pela mão por eles que vão além dos céus.*” A aparição a Pedro e a Tiago não é mencionada nos Evangelhos, como uma epifania particular a eles, que só vêem Jesus no conjunto dos “discípulos” ou “apóstolos”.

Será que Paulo apagou deliberadamente as mulheres ou elas foram tardiamente acrescentadas ao relato dos Evangelhos? Teria Paulo recebido uma tradição que continha a informação sobre a aparição de Jesus às mulheres e ele as apagou da tradição? A frequente sugestão de que ele apagou por causa das profetizas do Templo de Diana em Corinto não parece ser uma resposta convincente, pois Paulo também teve disputas com Tiago e Cefas/Pedro (Gl 2.11-14 e Pedro em 1Co 1.12) e não os apagou da tradição recebida.<sup>627</sup> A interpretação de que a orientação de 1 Coríntios 14.34 é devido a profetizas de Corinto, embora largamente empregada por muitos intérpretes, parece totalmente errônea à luz de uma exegese baseada na eclesiologia paulina. Parece que Paulo não tem uma razão plausível para apagar uma parte do credo recebido que incluía as mulheres; ao não citar as mulheres é provável que o credo por ele recebido não contivesse mesmo menção às mulheres.

Quanto à comparação entre o antigo credo de 1 Coríntios 15.3b-7 e as narrativas dos Evangelhos e do Evangelho de Pedro salta à vista um dado importante: o credo paulino nada fala de um “túmulo vazio”: fala da morte, do enterro, da ressurreição, das testemunhas que viram Jesus ressuscitado, mas não do “sepulcro vazio”. Já as narrativas evangélicas enfatizam o túmulo vazio e não as testemunhas que viram Jesus ressuscitado. Ou seja, o credo e as narrativas evangélicas apontam para o mesmo objeto, qual seja, Jesus ressuscitado, mas o fazem de modo totalmente diverso: os credos falam das testemunhas que o viram ressuscitado, e a narrativa de Marcos 16.1-8 fala do túmulo vazio, as testemunhas são muito mais do túmulo vazio do que do Jesus ressuscitado, e quando Mateus e João criaram as suas versões da aparição às mulheres, parece ser uma tentativa de preencher essa lacuna: a visão do ressuscitado.

É justamente aí que é possível perceber como a tradição evangélica (Mateus, Lucas e João) e depois, tanto o final longo do Marcos 16.9-20, quanto o Evangelho de Pedro foram

---

<sup>627</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 582-583.

inventando narrativas para contornar o problema criado pelo final curto de Marcos 16.1-8, que, como se verá, é, muito provavelmente, uma invenção do evangelista como narrativa preliminar e necessária a outra das suas invenções, o túmulo vazio.

Quanto às aparições de Jesus, que é a questão contida no antigo credo de 1 Coríntios 15.3b-7, em comparação com os relatos dos Evangelhos e do Evangelho de Pedro, é observável o seguinte: o credo antigo fala da aparição a Pedro, Tiago, aos “doze”, a “todos os apóstolos” e aos “quinhentos irmãos”, e nada fala de mulheres; o Evangelho de Mateus e João enfatizam que Jesus apareceu a Maria Madalena e às mulheres (Mateus). O Evangelho de Pedro nada fala de aparição às mulheres. O Evangelho de Mateus teve sua última redação por volta de 85 a 100 em Antioquia da Síria e o de João entre os anos 90 a 110, em Éfeso, na Ásia Menor, portanto bem tardiamente. O final expandido de Marcos 16.9-14 só apareceu bem mais tardiamente, talvez no segundo século cristão, nele se lê sobre a aparição de Jesus ressuscitado a Maria Madalena:

<sup>9</sup>Havendo ele ressuscitado de manhã cedo no primeiro dia da semana, apareceu primeiro a Maria Madalena, da qual expelira sete demônios. <sup>10</sup>E, partindo ela, foi anunciá-lo àqueles que, tendo sido companheiros de Jesus, se achavam tristes e choravam. <sup>11</sup>Estes, ouvindo que ele vivia e que fora visto por ela, não acreditaram. <sup>12</sup>Depois disto, manifestou-se em outra forma a dois deles que estavam de caminho para o campo. <sup>13</sup>E, indo, eles o anunciaram aos demais, mas também a estes dois eles não deram crédito. <sup>14</sup>Finalmente, apareceu Jesus aos onze, quando estavam à mesa, e censurou-lhes a incredulidade e dureza de coração, porque não deram crédito aos que o tinham visto já ressuscitado (Marcos 16:9-14 RA).

Também no Evangelho de Pedro há uma expansão final na qual se narra a aparição de Jesus ressuscitado a Maria Madalena:

[12.50] Agora, ao amanhecer do dia do Senhor, Maria Madalena, uma discípula do Senhor (que, com medo por causa dos judeus, visto que estavam inflamados de raiva, não tinha feito no túmulo do Senhor o que as mulheres estavam acostumadas a fazer pelos mortos por eles amados), [51] tendo levado consigo suas amigas, foi ao túmulo onde havia sido colocado. [52] E eles temiam que os judeus os vissem e diziam: ‘Se de fato naquele dia em que ele foi crucificado não pudéssemos chorar e bater em nós mesmos, contudo agora podemos fazer essas coisas em seu túmulo. [53] Mas quem vai rolar por nós até a pedra colocada contra a porta do túmulo, para que, tendo entrado, possamos sentar ao lado dele e fazer as coisas esperadas? [54] porque a pedra era grande, e temíamos que alguém nos visse. E se não podemos, vamos jogar contra a porta o que trouxemos em memória dele; vamos chorar e nos bater até voltarmos para nossas casas ‘.

[13.55] E, tendo partido, encontraram o sepulcro aberto. E, avançando, abaixaram-se e viram ali um certo jovem sentado no meio do sepulcro, formoso e vestido com um manto esplêndido, que lhes disse: [56] ‘Por que viestes? Quem você procura? Não aquele que foi crucificado? Ele ressuscitou e foi embora. Mas se você não acredita, abaixe-se e veja o lugar onde ele jazia, porque ele não está aqui. Pois ele ressuscitou e foi embora para lá de onde foi enviado. ‘ [57] Então as mulheres fugiram amedrontadas.

As mulheres foram acrescentadas nas tradições dos Evangelhos ou foram apagadas do credo antigo de 1 Coríntios? Os indícios parecem indicar que as mulheres estão sendo acrescentadas à narrativa de uma visão do Jesus ressuscitado, e não o contrário, de ter Paulo eliminado as mulheres do credo que ele havia recebido: a) o credo anterior (1Co 15.3b-7) à redação dos Evangelhos nada falava de mulheres que viram o Ressuscitado; b) o final breve de Marcos (Mc 16.1-8) e versão do *Evangelho da cruz* também não conhecem a tradição de que as mulheres viram o Jesus ressuscitado; c) somente nos textos cuja última redação aproxima-se do ano 100 (Mateus) ou até posterior a isso (Evangelho de João e Evangelho de Pedro, e principalmente o final longo de Marcos [16.9-20]) é que as mulheres aparecem como testemunhas da visão do Jesus ressuscitado. Aqui é possível concordar com Crossan: “Os indícios parecem se mover na direção oposta. As mulheres não estão sendo eliminadas ou diminuídas quanto sendo introduzidas e enfatizadas na tradição daquela narrativa.”<sup>628</sup>

Como, então, foi surgindo a tendência de acrescentar as mulheres à narrativa do túmulo vazio e da visão do Jesus ressuscitado? Uma observação prévia e imprescindível, que já foi feita acima, é que, no antigo credo preservado por Paulo, menciona-se o sepultamento, a visão do Jesus ressuscitado, mas nada entre esses dois ocorridos, ou seja, nada acerca do túmulo vazio.

A narrativa do sepultamento de Jesus, de acordo com Marcos, tem um elemento inusitado: não são as mulheres que preparam o corpo de Jesus para o enterro, mas um homem, José de Arimateia, que também o enterra; na narrativa de João ele é ajudado por Nicodemos e os dois juntos embalsamaram o corpo de Jesus. As mulheres observam onde o corpo é colocado, um papel passivo e distante. É no domingo de manhã que elas, segundo Marcos, Mateus e Lucas, uma vez passado e sábado e distante dos homens, têm a oportunidade de embalsamar o corpo de Jesus, o que parece não ter sido feito por José, caso contrário, por que elas o fariam novamente? No Evangelho de João, como Jesus fora embalsamado, não se narra um propósito para a visita de Maria Madalena, a única mulher mencionada no relato joanino junto ao sepulcro “no primeiro dia da semana”. Ou seja, segundo os Sinóticos, Jesus não foi embalsamado por José de Arimateia (e Nicodemos), segundo o Evangelho de João, o fora por estes dois.

Da mesma forma que na narrativa marcana José de Arimateia surge *ex nihilo*, também desaparece, mas esse é apenas um detalhe. Deve-se perguntar, antes, se ele é um personagem

---

<sup>628</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 583.

real ou fictício, qual a sua motivação em enterrar Jesus e, se de fato, conforme narrado, ele pode ter enterrado o corpo de Jesus.

Quanto às possíveis motivações de José de Arimateia, Crossan alista duas: piedade e misericórdia ou dever comunitário.<sup>629</sup>

A piedade está exemplificada no romance judaico Tobit, escrito por volta de 200 a.C., narra a história de duas famílias que caem em desgraça, são exiladas para Nínive e Acbátama, perdem tudo. O romance se passa Assíria dos séculos VIII a VII a.C.<sup>630</sup> O judeu da primeira família chamava-se Tobit, e é um homem piedoso e bondoso. Ele fala de como ele agia para com seus conterrâneos deportados também como ele:

Eu, Tobit, segui o caminho da verdade e pratiquei boas obras todos os dias da minha vida; dei muitas esmolas a meus irmãos e às pessoas da minha nação vindos comigo na deportação para a terra da Assíria, em Nínive (Tobit 1.3 TEB).

Ele também fazia obras por piedade, como enterrar os mortos que foram abandonados fora dos muros:

No tempo de Salmanasar, eu dava muitas esmolas aos meus irmãos de raça; eu dava meu pão aos que tinham fome e roupas aos que estavam nus. Caso avistasse o cadáver de um compatriota jogado fora das muralhas de Nínive, sepultava-o. E todos os que Senaquerib matou depois que voltara fugindo da Judeia, por ocasião que o castigo que o Rei do céu lhe infligiu por todas as blasfêmias que proferira, fui eu que os enterrei – pois em sua fúria ele matava muitos filhos de Israel, mas subtraía seus corpos para enterrá-los –: Senaquerib mandou procurá-los, mas em vão (Tobit 1.16-18 TEB)

Então, um dos moradores de Nínive delatou ao rei que era Tobit quem enterrava os mortos, o que lhe custou o confisco de tudo o que tinha:

Um dos moradores de Nínive foi dizer ao rei que era eu quem os sepultava, então eu me escondi; a seguir, quando soube que o rei estava a par do que eu fazia e que eu era procurado para ser executado, fiquei com medo e fugi. Apoderaram-se de todos os meus bens, nada ficou que não fosse confiscado para o tesouro real; só me deixaram minha mulher, Ana, e meu filho Tobias (Tobit 1.19-20 TEB).

Menos de quarenta dias depois, Senaquerib morreu; foi então que Aicar, encarregado por Asaradon, que sucedeu Senaquerib, intercedeu por Tobit e ele pode retornar:

Quarenta [dias] não houve transcorrido e o rei foi morto por seus dois filhos, que fugiram para os montes Ararat. Sucedeu-lhe o filho Asaradon; ele encarregou Aicar, filho de meu irmão Anael, de todas as finanças do reino, e ele exerceu poderes absolutos em toda a administração. Então Aicar intercedeu por mim e eu pude regressar a Nínive – com efeito, Aicar fora copeiro-mor, chanceler, chefe da

<sup>629</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 585-586.

<sup>630</sup> Cf. a Introdução ao Livro de Tobit em BÍBLIA TEB: notas integria tradução e cumênica, p. 1479-1482.



administração e das finanças de Senaquerib, rei da Assíria, e Asaradon o confirmara em suas funções; ademais, era meu sobrinho, era da minha parentela. Sob o reinado de Asaradon, voltei para casa, e minha mulher Ana e meu filho Tobias foram-me restituídos. (Tobit 1.21-2.1a TEB).

Uma vez restaurado em sua situação, ele perseverou em sua piedade e misericórdia para com seus patrícios:

Na nossa festa de Pentecostes, ou seja, a santa festa das Semanas, preparem-me um bom jantar. Eu me reclinei para jantar, trouxeram-me a refeição, trouxeram-me pratos finos em abundância, e então eu disse ao meu filho Tobias: “Vai, meu filho, vê se encontra entre nossos irmãos deportados em Nínive algum pobre que se lembre do Senhor de todo o coração, traze-o para que participe da minha refeição; por isso vou esperar, meu filho, até que voltes”. Tobias partiu à procura de um pobre entre nosso irmãos, mas voltou dizendo: “Pai!”. Eu lhe disse: “Que há, meu filho?” Ele me respondeu: “Pai, há alguém da nossa nação que foi assassinado, atiraram-no à praça pública, e ele ainda está lá, estrangulado”. Eu me precipitei, deixando o meu jantar intocado, para recolher o homem da praça, e guardei-o numa das dependências aguardando o por do sol para sepultá-lo. Voltando à casa, tomei um banho e comi o meu pão em luto, lembrando-me da palavra do profeta Amós, proferida contra Betel: *Vossas festas se mudarão em luto e todos os vossos caminhos em lamento*. E pus-me a chorar. Depois, quando o sol de pôs, saí, cavei uma fossa e enterrei-o. Os meus vizinhos zombavam dizendo: “Ele já não tem medo! Já o procuraram para matá-lo por causa desse tipo de ocupação, e ele fugiu, e ei-lo de novo a enterrar os mortos” (Tobit 2.1b-8 TEB).

Finalmente, o anjo Rafael, enviado para curá-lo e também a Sara, sua nora, declarei-lhe:

Agora vou comunicar-vos toda a verdade, sem nada esconder-vos. Acabo de comunicar o seguinte: “É bom esconder o segredo de Deus”. Pois Bem! Quando tu oraste, assim como Sara, fui eu que apresentei o memorial da vossa prece na presença da glória do Senhor, bem como quando enterravas os mortos. Quando não hesitaste em levantar e deixar o teu jantar para ir sepultar o morto, nesse momento eu fui enviado a ti para por-te à prova. Mas, ao mesmo tempo Deus enviou-me para curar-te, bem como a Sara, tua nora. Eu sou Rafael, um dos sete anjos que assistem diante da glória do Senhor e têm acesso à sua presença (Tobit, 12.11-15 TEB).

A motivação de Tobit é piedade e misericórdia praticada para com os seus patrícios, para não deixar insepulto um dos irmãos.

Já a obrigação legal de sepultar os condenados estava determinada na Mishná, *Mishnah Sanhedrim* 6.5-6, que diz:

5. Rabino Meir disse: A frase “porque aquele que está pendurado é uma maldição de Deus” deve ser entendida como segue: Quando um homem sofre na esteira de seu pecado, que expressão usa a Presença Divina? Estou angustiado [kallani] por causa da minha cabeça, estou angustiado por causa do meu braço, ou seja, eu também sofro quando os ímpios são punidos. Daqui se deriva: Se Deus sofre tal aflição pelo sangue dos ímpios que é derramado, mesmo que eles justamente merecessem sua punição, pode-se inferir a fortiori que Ele sofre aflição pelo sangue dos justos. E os sábios não disseram apenas isso, que um transgressor executado deve ser enterrado no mesmo dia em que for morto, mas eles disseram que qualquer um que deixar seu parente falecido durante a noite sem enterrá-lo transgredir uma proibição. Mas se ele deixou o falecido durante a noite por causa da honra do falecido, por exemplo, para trazer um caixão ou mortalhas para seu enterro, ele não transgredir a proibição de deixá-lo insepulto durante a noite. Depois que o transgressor executado é retirado, ele é enterrado, e eles não o enterrariam

em seu cemitério ancestral. Em vez disso, dois cemitérios foram estabelecidos para o sepultamento dos executados pelo tribunal: um para aqueles que foram mortos por decapitação ou estrangulamento e outro para aqueles que foram apedrejados ou queimados (*Mishnah Sanhedrim 6.5*).<sup>631</sup>

6. Uma vez que a carne do morto tivesse se decomposto, eles recolheriam seus ossos e os enterrariam em seu lugar apropriado em seu cemitério ancestral. E logo após a execução, os parentes do transgressor executado viriam e indagariam sobre o bem-estar dos juízes e sobre o bem-estar das testemunhas, como se dissessem: Não guardamos rancor contra você, pois você julgou um julgamento verdadeiro. E os parentes do homem executado não o pranteariam com a observância dos rituais de luto usuais, de modo que sua morte não lamentada expiasse sua transgressão; mas eles lamentariam por sua morte, visto que a dor é sentida apenas no coração (*Mishnah Sanhedrim 6.6*).<sup>632</sup>

Os condenados à morte em Israel eram enterrados, mas não no cemitério familiar dos ancestrais: eram colocados em dois cemitérios dependendo do tipo de morte a que foram condenados. O crucificado – “pendurado” – é maldito de Deus e não pode ficar insepulto, seus parentes devem sepultá-lo; havia dois cemitérios para o enterro dos condenados à morte: um para enterrar os mortos por decapitação ou estrangulamento e outro para os mortos por apedrejamento ou queimados. Depois que eles estivessem decompostos (cerca de um ano depois, pelo clima local), eles eram desenterrados e novamente enterrados, agora no cemitério ancestral, com as devidas reverências familiares. Essa lei é de cerca de 200 d.C., e se estivesse em vigor como tradição no seio da sociedade judaica do I Século cristão, o que é muito provável, José de Arimateia poderia ser o encarregado oficial desse serviço.<sup>633</sup>

A narrativa de Marcos para apresentar o sepultamento de Jesus por José de Arimateia não permite determinar qual das duas motivações era predominante na ação dele, se fez por misericórdia ou por descargo legal; embora Marcos tente criar uma atmosfera amistosa para José em relação a Jesus, ele não se sente confortável em fazer de José um seguidor de Jesus, mas também não pode distanciar José de Jesus, porque nesse caso, qual a razão para José sepultar Jesus? Ou seja, Marcos está em aperto, porque de um lado, José, na sua narrativa, é o responsável pelo sepultamento de Jesus, e do outro lado, ele precisa justificar a razão pela qual José fez isso, uma vez que ele nunca antes aparecera na narrativa do seu Evangelho. Dois pontos devem ser estudados em face desse dilema marcano: quem era José de Arimateia e o que, de fato, pode José ter feito ao corpo de Jesus. Também é necessário analisar as correções

<sup>631</sup> Original: “כבִּיכּוּל, אוֹמֶרֶת הַלְשׁוֹן מֵה שְׂכִינָהּ מִצְטַעֵר, שְׂאֵדָם בְּשִׁעָה מֵאִיר, רַבִּי אָמַר: “רְשָׁעִים שֶׁל דָּמָם עַל מִצְטַעֵר הַמָּקוֹם כֵּן אִם מִזְרוּעֵי. קַלְנֵי מֵרֵאשִׁי. קַלְנֵי אֶת הַמַּלְיָן כֹּל אֶלָּא בַלְבַד, זֶה וְלֹא צְדִיקִים. שֶׁל דָּמָם עַל נֶחֱמַר קַל שְׁנֹשְׁפֵי, עוֹבֵר אֵינּוּ וְתַמְרִיכִים, אֲרוֹן לֹו לְהִבִּיא לְכַבּוּדוֹ הֵלִינוּ תַעֲשֶׂה. בְּלֹא עוֹבֵר מֵתוֹ. הֵיוּ קְבָרוֹת בְּתֵי שְׁתֵּי אֶלָּא אֲבוֹתֵי, בְּקְבָרוֹת אוֹתוֹ קוֹבְרִין הֵיוּ וְלֹא עָלִיו. “וְלִנְשָׁרְפֵיו לְנִסְקֵלִין וְאֶסֶת וְלִפְתָּחֵקִין לְנִהְרָגִין אֶסֶת דִּין. לְבֵית מִתְקַנִּין:”

<sup>632</sup> Original: “כַּלְנֵתַע הַבְּשָׂר, מִלְקָטִין אֶת הַעֲצָמוֹת וְקוֹבְרִין אוֹתָן בְּמִקְוֵי. וְהַקְרֹבִים בָּאִים:”  
וְשׁוֹאֲלִין בְּשִׁלּוֹם הַדִּינִים וּבְשִׁלּוֹם, הַעֲדִים כְּלוֹמַר שְׂאִין בְּלִבְנוֹ עָלֵיכֶם כְּלוֹם,  
”שְׂדִין אֶמֶת דְּנָתֶם, וְלֹא הֵיוּ מִתְאַבְּלִין, אֲבָל אוֹנְנִין, שְׂאִין אֲנִינּוֹת אֶלָּא בַלְבַד:”

<sup>633</sup> Cf. Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 585-586.

que Mateus e Lucas fazem na narrativa marcana e como o quarto evangelista também a corrigiu.<sup>634</sup>

Apenas para recordar os textos, referem-se abaixo:

#### MARCOS:

<sup>15,42</sup>Ao cair da tarde, por ser o dia da preparação, isto é, a véspera do sábado, <sup>43</sup>vindo José de Arimatéia, ilustre membro do Sinédrio, que também esperava o reino de Deus, dirigiu-se resolutamente a Pilatos e pediu o corpo de Jesus. <sup>44</sup>Mas Pilatos admirou-se de que ele já tivesse morrido. E, tendo chamado o centurião, perguntou-lhe se havia muito que morrera. <sup>45</sup>Após certificar-se, pela informação do comandante, cedeu o corpo a José. <sup>46</sup>Este, baixando o corpo da cruz, envolveu-o em um lençol que comprara e o depositou em um túmulo que tinha sido aberto numa rocha; e rolou uma pedra para a entrada do túmulo. <sup>47</sup>Ora, Maria Madalena e Maria, mãe de José, observaram onde ele foi posto

#### MATEUS:

<sup>27,57</sup>Caíndo a tarde, veio um homem rico de Arimatéia, chamado José, que era também discípulo de Jesus. <sup>58</sup>Este foi ter com Pilatos e lhe pediu o corpo de Jesus. Então, Pilatos mandou que lho fosse entregue. <sup>59</sup>E José, tomando o corpo, envolveu-o num pano limpo de linho <sup>60</sup>e o depositou no seu túmulo novo, que fizera abrir na rocha; e, rolando uma grande pedra para a entrada do sepulcro, se retirou. <sup>61</sup>Achavam-se ali, sentadas em frente da sepultura, Maria Madalena e a outra Maria

#### LUCAS:

<sup>23,50</sup>E eis que certo homem, chamado José, membro do Sinédrio, homem bom e justo <sup>51</sup>(que não tinha concordado com o desígnio e ação dos outros), natural de Arimatéia, cidade dos judeus, e que esperava o reino de Deus, <sup>52</sup>tendo procurado a Pilatos, pediu-lhe o corpo de Jesus, <sup>53</sup>e, tirando-o do madeiro, envolveu-o num lençol de linho, e o depositou num túmulo aberto em rocha, onde ainda ninguém havia sido sepultado. <sup>54</sup>Era o dia da preparação, e começava o sábado. <sup>55</sup>As mulheres que tinham vindo da Galiléia com Jesus, seguindo, viram o túmulo e como o corpo fora ali depositado.

#### JOÃO:

<sup>19,38</sup>Depois disto, José de Arimatéia, que era discípulo de Jesus, ainda que ocultamente pelo receio que tinha dos judeus, rogou a Pilatos lhe permitisse tirar o corpo de Jesus. Pilatos lho permitiu. Então, foi José de Arimatéia e retirou o corpo de Jesus. <sup>39</sup>E também Nicodemos, aquele que anteriormente viera ter com Jesus à noite, foi, levando cerca de cem libras de um composto de mirra e aloés. <sup>40</sup>Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o envolveram em lençóis com os aromas, como é de uso entre os judeus na preparação para o sepulcro. <sup>41</sup>No lugar onde Jesus fora crucificado, havia um jardim, e neste, um sepulcro novo, no qual ninguém tinha sido ainda posto. <sup>42</sup>Ali, pois, por causa da preparação dos judeus e por estar perto o túmulo, depositaram o corpo de Jesus.

#### EVANGELHO DE PEDRO:

[6.21] E tiraram os cravos das mãos do Senhor e o colocaram na terra; e toda a terra foi abalada, e um grande medo surgiu. [22] Então o sol brilhou e parecia ser a hora nona. [23] E os judeus se alegraram e deram seu corpo a José para que o enterrasse, visto que ele tinha visto muitas coisas boas que ele fez. [24] E, tendo tomado o Senhor, lavou-o e amarrou-o com um pano de linho e levou-o para o seu sepulcro, chamado Jardim de José.

O primeiro ponto é a apresentação que Marcos faz de José de Arimateia, e a forma como Mateus e Lucas a modificam, bem como João e o Evangelho de Pedro. Marcos diz que José era: “ἐλθὼν Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ” (Mc 15.43 NESTLE-ALAND, 28ª Ed.). Marcos diz que ele era “εὐσχήμων” “ilustre” membro do “βουλευτής” “conselho”, e que “προσδεχόμενος” “era aquele que está esperando” o “τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ” “reino de

<sup>634</sup> Aqui segue-se de perto a reflexão de Crossan, de onde a conclusão é dependente, em CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p. 586-587.

Deus”.<sup>635</sup> O detalhe da identificação da cidade é também importante: é uma cidade sem nenhuma ligação, quer seja com toda a tradição judaica, quer seja com a cristã. Na apresentação que Marcos faz de José de Arimateia ficam pelo menos duas grandes dúvidas: de que “conselho” ele faz parte e, o que é “esperar” o reino de Deus. Analisando a questão do “conselho”, nota-se que Marcos usa duas palavras distintas para referir-se a “conselho”: em 14.55 e 15.1 Marcos fala de “συνέδριον” “Sinédrio”, e afirma que “καὶ ὅλον τὸ συνέδριον” “todo o Sinédrio” estava envolvido na condenação, delação e entrega de Jesus ao poder romano:

E os principais sacerdotes e todo o Sinédrio procuravam algum testemunho contra Jesus para o condenar à morte e não achavam (Marcos 14:55 RA).

οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ἠύρισκον (Marcos 14.55 NESTLE-ALAND, 28ª Ed.).

Logo pela manhã, entraram em conselho os principais sacerdotes com os anciãos, os escribas e todo o Sinédrio; e, amarrando a Jesus, levaram-no e o entregaram a Pilatos (Marcos 15:1 RA).

Καὶ εὐθὺς πρῶτ' συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ (Marcos 15.1 NESTLE-ALAND, 28ª Ed.).

Marcos emprega novamente a palavra “συνέδριον” “Sinédrio” em 13.9, quando Jesus alerta seus discípulos que eles serão perseguidos e entregues ao tribunal, como mais tarde acabou acontecendo com Jesus (será que 13.9 não é uma exortação em tom de reflexão à comunidade?). Porém, a palavra “βουλευτής” “conselho” só empregada por ele aqui, e é mantida por Lucas em 23.50. O que Marcos quer dizer com essa palavra? A que “conselho” ele se refere? Como “εὐσχήμων” “ilustre” membro do “βουλευτής” “conselho” é razoável imaginar que esse “conselho” seja eminente, importante e decisivo nas questões administrativas de Jerusalém. A questão é que não se tem notícia de dois conselhos em Jerusalém, um chamado “συνέδριον” “Sinédrio” e outro chamado “βουλευτής” “conselho”. Como segundo Marcos “καὶ ὅλον τὸ συνέδριον” “todo o Sinédrio” estava envolvido na condenação de Jesus, ele dissimula a referência ao “conselho” para fazer de José uma figura

<sup>635</sup> Cf. sobre o Sinédrio: BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol I, p. 423-445. Sobre a forma como Marcos alterna “συνέδριον” e “βουλευτής” ver: BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 408-419; segundo ele Marcos não fazia distinção entre os dois termos para referir-se ao Sinédrio: “‘U respeitoso membro do conselho’ (*euschemon bouleutes*) é o primeiro item da informação. Os leitores gentios de Marcos entendiam isso: em sua região, eles deviam ter um conselho (*boule*) da cidade ou vilarejo, e em inscrições que homenageiam administradores públicos, *euschemon* ocorre com frequência. (...) Como mencionei (§18, B2), no decorrer da história esse organismo foi citado na história com certa permutabilidade, como *boule* e também como *synedriou*; e Josefo (*Guerra* II,xvii,1; #405) usa *bouleutes* para membros do conselho associados às autoridades governantes de Jerusalém. Com toda a probabilidade, então, Marcos queria que os leitores soubessem que José era membro ilustre do sinédrio”. BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 408-409.

ilustre, da mais alta casta administrativa de Jerusalém, importante na cidade e na administração dos negócios da capital, e ao mesmo livre de estar envolvido na condenação de Jesus, uma vez que “todo o Sinédrio” o estava. Marcos, portanto, cria um segundo “conselho” em Jerusalém, que simplesmente, do ponto de vista histórico, jamais existiu, fazendo uma distinção entre “συνέδριον” “Sinédrio” e “βουλευτής” “conselho”. Com isso Marcos cria uma dúvida no leitor do seu Evangelho, Evangelho produzido em Roma, para pessoas que pouco ou nada sabiam da vida social e política de Jerusalém, qual seja, a de saber se José estava ou não entre os que condenaram Jesus,<sup>636</sup> ou melhor, ao criar uma outra instância e instituição em Jerusalém, Marcos empenha-se em isentar José de Arimateia de estar envolvido na condenação de Jesus; mas há uma nuvem sobre a questão do “conselho” ao qual José pertence, e o leitor se pergunta indeciso sem ter uma resposta definitiva, o que parece ser o objetivo de Marcos.

Marcos novamente usa uma palavra que jamais usara no seu projeto literário para referir-se a José de Arimateia: ele diz que José de Arimateia era “προσδεχόμενος” “aquele que está esperando” o “τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ” “reino de Deus”.<sup>637</sup> Dentro do verso 14,43 tem-se dois *hapax legomena* dentro do Evangelho: O substantivo “βουλευτής” e o verbo “προσδέχομαι”. De novo, a informação descritiva de José de Arimateia é imprecisa. Marcos já estabelecera a centralidade do Reino de Deus no projeto de Jesus e no seu projeto literário, em 1.15:

dizendo: O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho (Marcos 1:15 RA).

καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (MARCOS 1.15 NESTLE-ALAND, 28ª Ed.).

A relação com o reino, porém, de acordo com o projeto colocado nos lábios de Jesus não é “προσδέχομαι” “esperar” o reino, mas crer nele: “πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ” “crede no Evangelho”. O verbo “πιστεύω” “crer” aparece no Evangelho vezes 15 vezes (1.15, 5.23, 9.23,24,42, 11.23,24,31, 13.21, 15.32, 16.13,14.16.17), e o substantivo “πίστις” “fé” aparece 5 vezes (2.5, 4.40, 5.34, 10.52, 11.22). É à luz desta desconcertante estatística que a pergunta pelo significado de “προσδέχομαι” “esperar” o reino ganha peso: “O que é “προσδέχομαι” “esperar” o reino? Com certeza não é crer nele, entrar nele, estar perto dele, pertencer a ele,

<sup>636</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 586.

<sup>637</sup> Cf. sobre esperar o reino: BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 409-415.

pois se o fosse Marcos teria criado alguma relação dentro do Evangelho, mas não o fez. A locução “ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ” “reino de Deus” aparece no Evangelho 14 vezes (1.15, 4.11,26,30, 9.1,47, 10.14,15,23,24,25, 12.34, 14.25, 15,43); as ações possíveis frente à presença do reino que se aproxima são descritas por Marcos: o reino se aproxima (1.15), conhecer o mistério do reino (4.11), o reino assemelha-se a algo (4.26, 4.30), ver chegar o reino (9.1), entrar no reino (9.47, 10.23,24,25), o reino é dos pequeninos (10.14), receber o reino (10.15), não estar longe do reino (12.34), e o texto em questão, esperar o reino (15.43). Portanto, ao usar em 14.43 o verbo “esperar”, de novo Marcos gera uma dúvida nos seus leitores, tão acostumados ao verbo “πιστεύω” “crer” e ao substantivo “πίστις” “fé”, e às demais atitudes frente ao reino; é a primeira vez que se diz que alguém “espera” o reino. Era ou não José de Arimateia um seguidor de Jesus? De novo o leitor do Evangelho não sabe responder a essa pergunta e gerar esta dúvida parece ser, mais uma vez, o objetivo de Marcos.

A cidade de Arimateia é um local desconhecido do Antigo Testamento e do Novo Testamento também. Não tem tradição alguma nos escritos rabínicos, não parece em lugar algum de qualquer texto da tradição judaica; e a primeira e única vez que aparece no Novo Testamento é na narrativa marcana, que depois é copiada pelos outros evangelistas. Não se tem notícia de onde ficava essa cidade e não se sabe a que cidade corresponde atualmente. Sua importância e localização são desconhecidas.<sup>638</sup> De novo Marcos gera uma incerteza nos seus leitores, e de novo parece ser esse seu objetivo.

Estão nas alterações que os demais evangelistas fizeram na história de Marcos a maior evidência contra a própria história marcana. Mateus e Lucas, leitores meticolosos do primeiro Evangelista, perceberam a dubiedade dessas colocações, e cada um, por seu turno, e independentemente um do outro, fizeram correções no texto recebido, cujos indícios levam a desconfiar da versão original marcana, e logicamente das transformações operadas também.

Mateus, em 27.57, elimina a informação imprecisa do conselho, talvez por conhecer melhor a situação ierosolomitana – não fala nem do “Sinédrio”, nem do “conselho” – e, faz de José um “ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ” “discípulo de Jesus”: “*um homem rico de Arimatéia, chamado José, que era também discípulo de Jesus*”. Assim, Mateus não hesitou em transformar José num seguidor de Jesus, o que a hesitação marcana não o permitiu fazer, e Mateus ainda o ausentou da reunião que condenou Jesus – José não pertencia quer ao “conselho”, quer ao “Sinédrio”.

<sup>638</sup> No ATLAS HISTÓRICO DA BÍBLIA E DO ANTIGO ORIENTE: da pré-história à queda de Jerusalém no ano 70 d.C., Ilustração 71, AB2, p. 245, há a localização da cidade de Arimateia, a noroeste de Jerusalém, vizinha das cidades a oeste: Jope, Java; ao sul: Adida; ao sudeste: Bir Zeit; a leste: Tamnata e ao norte Pegai Afec, no mapa, no quadrante 2B.

Lucas também trabalha para inocentar José de uma possível atuação para condenar Jesus, dizendo que ele não concordara com o desígnio e ação dos outros. Mas Lucas preserva a palavra marcana “βουλευτής” “conselho”, talvez pelo mesmo motivo já assinalado acima, um desconhecimento da administração política romana de Jerusalém; em 22.66 ele preserva o “συνέδριον” “Sinédrio” de Marcos, e de novo em 23.50 ele preserva o “βουλευτής” “conselho” marcano.<sup>639</sup> Isso mostra que ele, diferentemente de Mateus que corrigiu a informação errônea de Marcos de dois conselhos administrativos dos judeus em Jerusalém, não conhecia a situação política da administração a qual o sumo-sacerdote desempenhava em Jerusalém à frete do Sinédrio, e repetiu o erro marcano. Mas justamente por não conhecer a situação da administração desempenhada pelo Sinédrio, ele faz uma ressalva: José de Arimateia não concordava com o que estava acontecendo: *“E eis que certo homem, chamado José, membro do Sinédrio, homem bom e justo (que não tinha concordado com o desígnio e ação dos outros), natural de Arimatéia, cidade dos judeus, e que esperava o reino de Deus”*. Ao dizer que ele não concordava com o que estava acontecendo, ele abre uma possibilidade para José de Arimateia ser um seguidor de Jesus. Dentro do seu projeto literário, cuidadosamente, ele inseriu o verbo “esperar” em dois locais chaves referentes a pessoas que entraram em contato com Jesus e que “esperam” algo de Deus. A primeira pessoa foi Simão, que apresentou Jesus no Templo; Simeão *“era homem justo e piedoso e ‘προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ’ ‘esperava a consoloção de Israel’ e o Espírito Santo estava sobre ele”* (Lucas 2.25 RA). A segunda pessoa Ana, profetiza, que ao ver o menino Jesus *“dava graças a Deus e falava a respeito do menino ‘πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ’ ‘a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém’”* (Lucas 22.38 RA). Portanto, quando José de Arimatéia também *“προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ”* “esperava o reino de Deus”, ele pode muito bem ser considerado um seguidor, adepto, simpatizante ou até discípulo de Jesus.

O evangelista João também, como Mateus, eliminou a referência dúbia ao “conselho” e fez de Arimateia um discípulo de Jesus, criptocristão, aquele que segue ocultamente, por medo dos Judeus: *“Depois disto, José de Arimatéia, que era discípulo de Jesus, ainda que ocultamente pelo receio que tinha dos judeus”*.

O Evangelho de Pedro também elimina a referência ao “conselho” e faz de José um seguidor de Jesus que viu muitas das coisas boas que Jesus fizera: *“E os judeus se alegraram*

---

<sup>639</sup> As duas únicas ocorrências de “βουλευτής” no Novo Testamento são Marcos e Lucas, nos textos acima estudados.

*e deram seu corpo a José para que o enterrasse, visto que ele tinha visto muitas coisas boas que ele fez.”*

O segundo ponto é a atitude de José de enterrar Jesus.

Marcos construiu uma história dúbia sobre quem era José de Arimateia, se era ou não seguidor de Jesus e se estivera ou não no conselho que o condenou, e morador de uma cidade desconhecida. Ao falar do processo de funeral, deixou de lado a informação sobre o embalsamento do defunto, fez de José um agente solitário na sua missão, e descreveu a cena com modos rudes: *“Este, baixando o corpo da cruz, envolveu-o em um lençol que comprara e o depositou em um túmulo que tinha sido aberto numa rocha; e rolou uma pedra para a entrada do túmulo”* (Marcos 15.47 RA). Esta descrição impacta pela falta de afeto com o corpo, que não é embalsamado, que é colocado num túmulo que parece ser um local comum em que outros defuntos já estavam enterrados e outros seriam ainda. Intriga também, de forma mais grave, como José de Arimateia teve permissão para baixar o corpo de Jesus da cruz, sendo que a crucificação fora realizada pelos romanos: seria de esperar que a guarda romana tirasse Jesus da cruz, no entanto, este detalhe foi mantido pelos demais evangelistas, que também não perceberam o problema legal da retirada do corpo de Jesus da cruz, pois segundo sugerem Fílon (*In Flaccum* 83) e Josefo (*Josephi vita* 420-421), a retirada dos corpos era feita pelos que executaram a crucificação.

Marcos nada falou dos outros dois que foram crucificados junto com Jesus: que destino tiveram seus corpos? Por que José de Arimateia só enterrou Jesus? Ou será que enterrou os outros dois também? No “túmulo aberto na rocha” também poderiam ser colocados os outros dois criminosos? Marcos procura atenuar essa rudeza ao dizer que José comprara um pano novo, esta é a única gentileza que José faz por Jesus, no relato marcano. Restam duas perguntas. Se José de Arimateia enterrou Jesus por piedade e misericórdia, por que não enterrou os outros dois também? Se José enterrou Jesus por causa da lei prescrita e era ele um dos responsáveis por cumprir o mandamento da Mishnah, por que privilegiou o enterro de Jesus e negligenciou ou até negou-se à obrigação legal de enterrar os outros dois criminosos? Ou se os enterrou, por que Marcos não narrou isto também? A forma rude e grosseira como Marcos conta a sua história foi percebida pelos demais evangelistas, e cada um tentou corrigir de um modo particular essa aspereza, frieza e indiferença com o cadáver de Jesus.

Mateus procura criar uma relação afetiva e respeitosa ao dizer que o túmulo em que José depositara Jesus era seu mesmo, que era novo, ou seja, ninguém mais estava enterrado ali, e por fim, que sendo dele, dificilmente ele estava apenas cumprindo uma ordem da



Mishnah, mas estava agindo por piedade, amor e misericórdia; além de gerar uma explicação para justificar porque não se mencionam os outros dois criminosos crucificados com Jesus: tendo José uma afinidade com Jesus e não com outros dois criminosos, privilegiando-o e reverenciando-o, José não tinha a menor necessidade estender esse mesmo desvelo aos outros criminosos dele totalmente desconhecidos: *“E José, tomando o corpo, envolveu-o num pano limpo de linho <sup>60</sup> e o depositou no seu túmulo novo, que fizera abrir na rocha; e, rolando uma grande pedra para a entrada do sepulcro, se retirou”* (Mateus 27.59-60 RA). Vale a pena lembrar que Mateus tornou José discípulo de Jesus, e com isso criou vínculos que justificavam o cuidado e até a veneração com o corpo do seu mestre.

Lucas corrige também a rudeza de Marcos explicando que no sepulcro em que Jesus fora depositado por José, ainda ninguém antes havia sido sepultado. Com isso ele também justifica porque não se mencionam os outros dois crucificados com Jesus. Ora, por que colocar Jesus num túmulo novo, se outros junto com ele serão enterrados? Lucas escreve: *“e, tirando-o do madeiro, envolveu-o num lençol de linho, e o depositou num túmulo aberto em rocha, onde ainda ninguém havia sido sepultado”* (Lucas 23.53 RA).

João vai mais longe na correção de Marcos. Primeiro, coloca na cena outro criptocristão, Nicodemos, que conversara com Jesus de noite (Jo 3.1ss, 19.39); José não está mais sozinho. Também eles embalsamaram Jesus, algo que nenhum dos Sinóticos anotou. José e Nicodemos tem um cuidado completo com o corpo do seu mestre: *“Tomaram, pois, o corpo de Jesus e o envolveram em lençóis com os aromas, como é de uso entre os judeus na preparação para o sepulcro. <sup>41</sup>No lugar onde Jesus fora crucificado, havia um jardim, e neste, um sepulcro novo, no qual ninguém tinha sido ainda posto”* (Jo 10.40 RA). De novo Jesus é enterrado num local novo, por seus discípulos, que nutriam por ele respeito e admiração, justificando assim a ausência de menção aos outros dois criminosos crucificados com Jesus.

O Evangelho de Pedro também corrige Marcos, indicando que o local do sepultamento era de propriedade particular de José: *“[24] E, tendo tomado o Senhor, lavou-o e amarrou-o com um pano de linho e levou-o para o seu sepulcro, chamado Jardim de José”*.

A análise feita até agora levanta as seguintes questões: primeira, “Por que Marcos não falou claramente que José de Arimateia era discípulo de Jesus?” ou, dito de outra forma, “Se ele era discípulo de Jesus, por que ocultar essa informação essencial?”. Mateus, Lucas, João e o Evangelho de Pedro não tiveram escrúpulos em tornar José um discípulo de Jesus. Mas a pergunta persiste: “ele era discípulo?”. É muito mais fácil explicar porque os outros evangelistas tornaram José um discípulo de Jesus, do que explicar porque Marcos não o

reconhece como discípulo de Jesus, caso ele o fosse. “Que justificativa teria Marcos para não o reconhecer discípulo, caso ele o fosse?”. Parece não haver tal justificativa. Então a conclusão deve ser de que ele não era discípulo, e as transformações dos outros evangelistas tentam resolver um problema que há na narrativa marcana, mas para isso criam uma situação que é falsa.

Segunda, “Ele era membro do Sinédrio em Jerusalém?”; “Se era, por que Marcos não usou a palavra consistente ‘Sinédrio’ como fizera em todo o evangelho?”; “Se não era, por que Marcos inventou um segundo ‘conselho’ que historicamente não é reconhecível, pelo menos dentro das fontes hoje disponíveis?”; “Por que Marcos quer fazer com que ele pertença a um ‘conselho’?”. Marcos, sem dúvidas, tentou tornar o seu personagem um “ilustre membro da sociedade hierosolimitana”, “mas, por quê?”. Essa informação não fez falta aos evangelistas que a eliminaram. “Se ele era membro do Sinédrio era contra Jesus, porque ‘todo o sinédrio’ é contra Jesus; se ele não é contra Jesus, não pode estar no Sinédrio; afinal, ele estava ou não estava no Sinédrio?”. Parece só restar uma conclusão: ele não era membro do único conselho administrativo que havia em Jerusalém por volta do segundo quartel do I Século cristão, o Sinédrio; portanto, Marcos inventou uma filiação a um “conselho” que é falsa, para dar eminência ao seu personagem fictício. Os demais evangelistas ou eliminaram essa informação desnecessária, ou a corrigiram; somente Lucas copiou o erro por desconhecimento histórico, como parece ser um dos seus erros recorrentes, embora o prefácio do seu Evangelho o pinte como eminente historiador.

Terceira, “qual a motivação de Jose de Arimateia em sepultar Jesus?”; “Foi por piedade e misericórdia, como Tobit?”; “Foi por ser um dos responsáveis diante da administração da cidade pelo comprimento da Mishnah?”; “Havia alguma afinidade entre José e Jesus que justificasse o seu pedido para sepultar Jesus?”. Marcos não deixa pistas. Os demais evangelistas respondem que foi por piedade, misericórdia e afinidade, afinal, ele se tornara discípulo de Jesus. “Se havia esse nível de afinidade entre José e Jesus, por que Marcos o apagou do seu relato?”. É mais fácil explicar porque os demais evangelistas criaram os vínculos de afinidade entre José e Jesus, do que explicar porque Marcos os apagou, se houvesse tais vínculos. De novo, a questão parece muito complicada para não se admitir que Marcos criou um relato rude que foi depois depurado pelos demais evangelistas.

Quarta, “por que o sepultamento segundo Marcos é tão impreciso, vago e impessoal?”. Ao ler Marcos tem-se a impressão de que José livra-se de uma obrigação da qual ele não tem menor envolvimento pessoal. Os outros evangelistas criam laços e fazem do seu esforço de enterrar Jesus quase uma veneração, na qual ele doa o seu túmulo pessoal ao seu mestre,

como discípulo. Outra vez é mais fácil explicar porque os outros evangelistas criam os laços de afinidade, do que explicar porque tendo tais laços, Marcos os apagou do seu relato.

Quinta, “O túmulo<sup>640</sup> no qual Jesus foi enterrado era um túmulo usado, compartilhado com outros defuntos e público, ou era novo e particular?”; “Se era novo, por que Marcos não conta isso?”; “Se havia outros defuntos enterrados, como explicar o túmulo vazio, como identificar a cova específica de Jesus, ou a gaveta específica?”. “Se o sepulcro era de propriedade particular de José de Arimateia, por que há a necessidade de as mulheres espiarem onde o colocaram?”; “Seria, porventura, para identificar a gaveta ou a cova específica de Jesus?”; “Neste caso, o sepulcro não seria novo, mas já compartilhado por outros defuntos?”. “Se o sepulcro era particular de José de Arimateia e novo, por que a necessidade de ficar espiando onde o colocaram? Não seria mais óbvio simplesmente informar-se do local e ir até lá?”. Os demais evangelistas resolvem um problema do qual parece que Marcos não se dá conta. De novo a história de Marcos precisa de reparos para atender às necessidades. “Quanto constrangimento seria procurar a cova ou gaveta específica de Jesus no meio de outros defuntos?”. Mais uma vez a história de Marcos não se encaixa bem no conjunto do quadro da ressurreição; parece uma criação meio confusa. De novo, é mais fácil explicar porque os demais evangelistas corrigem Marcos, do que explicar porque Marcos omitiu as informações que os outros evangelistas fornecem.

Marcos estava desconfortável em considerar o seu personagem José de Arimateia um discípulo de Jesus; queria dar-lhe um ar célebre, mas não podia colocá-lo no Sinédrio, pois lá, “todos” eram contra Jesus, e para isso inventou um “conselho” em Jerusalém; falou do sepultamento com aspereza, como se José quisesse se livrar do corpo de Jesus; colocou Jesus num cemitério que não se sabe se já fora usado e se havia outros defuntos; não criou nenhum tipo de vínculo entre José e Jesus. Talvez, individualmente, cada uma dessas perguntas possa ser respondida satisfatoriamente, mas no conjunto parece não haver uma resposta que justifique e explique porque Marcos escreveu da forma como escreveu, o que obrigou os demais evangelistas a revisarem a sua história para que ela fizesse sentido e vencesse as dubiedades e improbidades. A conclusão parece inevitável: Marcos inventou a história do sepultamento de Jesus por José de Arimateia, o qual também é um personagem inventado por ele, e inventado com relutância: ao dar o designativo “de Arimateia”, ele eliminou a

---

<sup>640</sup> Crossan faz uma descrição de como eram os túmulos dos dias de Jesus: “Os túmulos judaicos típicos do século I eram esculpidos na rocha calcárea com uma antecâmara que se abria para um cômodo contendo diversos nichos profundos, nos quais o corpo era colocado em ângulo reto com o cômodo. Esses nichos eram usados repetidas vezes depois que a carne de determinado cadáver se decompunha. Os ossos eram, então, enterrados juntos em buracos cavados no chão, ou reunidos em caixas de ossos chamadas ossuários.” CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 576.

possibilidade de verificação histórica do seu personagem, a menos que Arimateia fosse um local conhecido nos seus dias, porque hoje não é mais. Escrevendo de Roma, deu uma indicação geográfica confusa e imprecisa: um lugar perfeito para o seu personagem ficcional.

Assim, se as considerações acima estão corretas, então muito provavelmente, a história de Marcos 15.42-16.8 é uma invenção do evangelista, José de Arimateia nunca existiu e jamais sepultou Jesus, o túmulo vazio é uma lenda e, por conseguinte, tudo que contém as histórias de Mateus, Lucas, João e o Evangelho de Pedro está também comprometido, como textos que tiveram suas fontes no Evangelho de Marcos.

A história do sepultamento é uma narrativa necessária à criação da outra narrativa, a do túmulo vazio que é visto pelas mulheres, ou seja, Marcos criou a história de José de Arimateia que sepultou Jesus para depois poder criar outra narrativa, a do túmulo vazio, em Marcos 16.1-8. Parece que a narrativa do túmulo vazio é o ponto de chegada de Marcos e, a do sepultamento de Jesus por José de Arimateia a que prepara o ambiente para alcançar tal ponto, uma vez que seu Evangelho termina (no final curto e, provavelmente, original do Evangelho) com o túmulo vazio que é visto pelas mulheres.

Em Marcos 16.1-8 são as mulheres que veem o túmulo vazio, “Mas, por que pelas mulheres?”. E, de novo, os primeiros leitores de Marcos reformularão seu relato, para torná-lo mais palatável aos seus leitores.

O final curto e original de Marcos (16.1-8) é meio desconcertante: as mulheres, Maria Madalena, Salomé e Maria mãe de Tiago dirigem-se ao túmulo de Jesus, mas o encontraram já aberto, o corpo lá não estava, entraram e viram um jovem assentado, o qual anuncia que Jesus ressuscitara (literalmente: “foi levantado” “ἠγέρθη”), e que vai adiante dos discípulos para a Galileia, cuja mensagem elas devem entregar a Pedro e aos demais discípulos. Ninguém vê Jesus ressuscitado, ninguém conversa com ele, a informação sobre o paradeiro do seu corpo é dada por um jovem anônimo, que permanece desconhecido; não há materialidade na história, que fica inconclusa e impessoal. O pânico tomou conta delas: estavam “ἔξεθαμβήθησαν” “amedrontadas” (16.5), “τρόμος” “tremendo [de medo]” e “ἔκστασις” “assustadas” e estavam “ἐφοβοῦντο” “apavoradas”, deste modo, nada disseram a ninguém (16.8). O local do túmulo ficou desconhecido, pois José de Arimateia desaparece como aparecera, *ex nihilo*, e, de um lado, é estranho que ele não vá checar o sumisso do corpo de Jesus, e do outro, as mulheres nada falaram, então não se sabe do local da sepultura de Jesus nem o que lá aconteceu; e, neste caso, é estranho que Marcos passa narrar tal história, pois como ele veio a conhecê-la, se as únicas pessoas que a vivenciaram – as mulheres –, dela nada

falaram? A impessoalidade e a inconclusividade desconcertantes desta história depõem contra ela mesma.

O relato de Marcos termina com as mulheres saindo com “temor e assombro, e de medo nada disseram a ninguém” (16.8); parece que falta um epílogo, o que foi acrescentado no segundo século, o final longo de 16.9-20; além de o final de Marcos ser incoerente: se elas não contaram nada a ninguém, como é que se sabe desse assunto? Mateus criou o relato da aparição de Jesus às mulheres, para desfazer o final negativo de Marcos; Lucas colocou Pedro no cenário do túmulo vazio e criou ainda outras histórias, para complementar Marcos; a tradição joanina acrescentou à Pedro “o outro discípulo” na cena do sepulcro vazio; Mateus e João são os mais ousados, fazem o Jesus ressuscitado encontrar as mulheres, no entanto, jamais algum dos discípulos homens, só as mulheres junto ao sepulcro vazio. A aparição de Jesus ressuscitado aos homens são todas cenas posteriores ao túmulo vazio.<sup>641</sup>

Marcos colocou mulheres no cenário do túmulo vazio: Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago e Salomé, que compraram unguentos para ungir o corpo de Jesus (Marcos 16.1-8), mas, curiosamente, está ausente Maria, mãe de José, que junto com Maria Madalena foram as que viram onde José de Arimateia o sepultara (Marcos 15.47).

Quanto às testemunhas da ressurreição junto ao sepulcro vazio, Marcos, no acréscimo do final longo 16.9-20, Mateus, Lucas, João e o Evangelho de Pedro alistam principalmente mulheres, pelo menos são as primeiras a testemunharem o e do túmulo vazio. Lucas acrescenta Pedro – depois das mulheres –, e João acrescenta a Pedro “o outro discípulo”, mas ambos também veem o túmulo vazio depois das mulheres; ou seja, as mulheres estão em destaque e ocupam o centro da cena, têm a primazia. Os Evangelhos falam das mulheres: Maria Madalena está em todas as listas dos Evangelhos e do Evangelho de Pedro, e é ela também que vê o ressuscitado em Mateus e João, inclusive toca nele, outras mulheres a acompanham; um alista já foi dada acima, mas não custa lembrar: Marcos cita Maria Madalena e Maria, mãe de José que observam onde o corpo de Jesus é depositado, depois Maria Madalena e Maria, mãe de José que foram para embalsamá-lo e testemunharam o túmulo vazio; Mateus informa que Maria Madalena e a outra Maria estavam em frente ao túmulo enquanto ele era sepultado, e as mesmas duas foram, depois do sábado, ver o sepulcro

<sup>641</sup> As teses de Crossan sobre as narrativas do túmulo vazio são também sobre a criação de Marcos: “No que segue, analiso três dessas unidades nessa ordem: sepultamento, túmulo e visão. Tenho dois pontos a oferecer. Primeiro, Marcos criou a descoberta do túmulo vazio pelas mulheres e a narrativa do sepultamento como narração necessária para isso. Segundo, Mateus criou a narrativa da aparição de Jesus às mulheres para transformar o final negativo de Marcos em um final mais positivo. João copiou essa visão de Mateus. Nesses dois casos, a visão era mensagem (diga aos discípulos) e não ordem (mude o mundo). Não há, portanto, nenhuma tradição anterior, muito menos informação histórica, em nenhuma dessas unidades.” CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 584.

e encontraram vazio. Ao saírem, Jesus se apresentou a elas e elas veem o Jesus ressuscitado, numa cena próxima ao túmulo vazio; Lucas fala que Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago e as outras mulheres tanto testemunharam o sepultamento de Jesus, quanto também o túmulo vazio “no primeiro dia da semana, alta madrugada”; João, cirurgicamente, deixa apenas Maria Madalena na cena do sepulcro vazio, e depois que Pedro e “outro discípulo” testemunham o túmulo vazio e vão embora, é que Jesus aparece a ela; o Evangelho de Pedro fala de Maria Madalena e suas amigas.

A presença das mulheres junto ao túmulo vazio está também relacionada ao mensageiro ou mensageiros, anjo ou varão – anjos ou varões – que estão junto ou dentro do túmulo vazio e anunciam a ressurreição. Marcos, o primeiro a compor a redação do túmulo vazio coloca um “jovem, vestido de branco, sentado do lado direito” – “εἶδον (viram) νεανίσκον (um jovem) καθήμενον (assentado) ἐν τοῖς δεξιοῖς (do lado direito) περιβεβλημένον (trajando) στολήν (uma túnica) λευκὴν (branca)”.<sup>642</sup> Mateus modifica o modesto relato do jovem vestido de branco sentado no interior do túmulo para um “anjo do Senhor que, descendo do céu...” – “ἄγγελος (anjo) γὰρ (pois) κυρίου (do Senhor) καταβάς (descendo) ἐξ οὐρανοῦ (do céu)...” Lucas coloca não um, mas “dois varões com vestes resplandecentes...” – “ἰδοὺ (eis) ἄνδρες (homens) δύο (dois) ἐπέστησαν (apareceram) αὐταῖς (a elas) ἐν ἐσθῆτι (em roupa) ἀστραπτύσει (resplandecente)...”<sup>643</sup> João coloca “dois anjos vestidos de branco, sentados no local onde o corpo de Jesus estivera, um na cabeceira e outro aos pés” – “καὶ θεωρεῖ (vê) δύο (dois) ἀγγέλους (anjos) ἐν λευκοῖς (com [roupas] brancas) καθεζομένους (sentados), ἓνα (um) πρὸς τῇ κεφαλῇ (junto à cabeceira) καὶ (e) ἓνα (um) πρὸς τοῖς ποσίν (aos pés)”.<sup>644</sup> O Evangelho de Pedro fala de “um certo jovem sentado no meio do sepulcro” – “ὄρωσιν (viram) ἐκεῖ (ali) τινα (certo) νεανίσκον (jovem) καθεζομένον (assentado) μεσσω (no meio) του ταφου (do sepulcro)”. Marcos e o Evangelho de Pedro fala de um “jovem” “νεανίσκος”, sendo que o jovem de Marcos está assentado do lado direito enquanto que o jovem do Evangelho de Pedro está assentado no meio do sepulcro; o jovem de Marcos traja vestes brancas, o Evangelho de Pedro nada fala das roupas. Lucas é o único que usa a palavra “homem” “ἄνθρωπος”, são dois com vestes resplandecentes. Mateus e João falam de “anjo” “ἄγγελος”, para Mateus é apenas um (1), para João são dois (2).

<sup>642</sup>Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. (1993, c1979). *The Greek New Testament* (electronic ed. of the 4th ed.) (Mc 16:5). Federal Republic of Germany: United Bible Societies.

<sup>643</sup>Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. (1993, c1979). *The Greek New Testament* (electronic ed. of the 4th ed.) (Lc 24:4). Federal Republic of Germany: United Bible Societies.

<sup>644</sup>Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A. (1993, c1979). *The Greek New Testament* (electronic ed. of the 4th ed.) (Jo 20:12). Federal Republic of Germany: United Bible Societies.

Parece, à primeira vista, um testemunho robusto de que as mulheres são testemunhas tanto do sepultamento de Jesus quanto do túmulo vazio e da sua aparição. Porém, é necessário lembrar que todos esses testemunhos são dependentes do relato de Marcos, como diz Crossan: “Não são cinco testemunhos independentes; é Marcos com quatro outros autores que copiam direta ou indiretamente dele. Não adianta falar de ‘todos os quatro evangelhos e... até mesmo... o *Evangelho de Pedro*’, ou de ‘todos os quatro evangelhos’ ou da ‘tripla tradição’ de Mateus Marcos e Lucas”,<sup>645</sup> porque no final de tudo é apenas uma fonte literária: Marcos; não há, aqui, a evidência da *múltipla atestação de fontes*, pois não há múltiplas fontes, apenas uma fonte copiada quatro vezes. Por que então as mulheres aparecem na narrativa? A resposta a essa pergunta que é uma pergunta mais profunda, é uma pergunta pelo projeto literário de Marcos, que inventou essa narrativa e nela inseriu as mulheres.<sup>646</sup> Aqui, apresenta-se uma resposta mais simples, que é a seguinte.

Com a crucificação de Jesus, todos os seus seguidores mais envolvidos no seu projeto devem de fato ter fugido, o que é plenamente compreensível frente a brutalidade da crucificação e da possibilidade de alguém mais ser condenado por compartilhar do projeto do condenado. É muito provável que a informação em Marcos 14.50 seja resquício histórico seguro: “Então, deixando-o, todos fugiram” (Marcos 14:50 RA), logo depois da sua prisão. A pergunta que forçou Marcos a criar a narrativa do sepultamento, do túmulo vazio, e das mulheres junto ao túmulo vazio foi a seguinte: “Entre a morte de Jesus na sexta-feira e a sua ressurreição ao terceiro dia, o que aconteceu?”.

As fórmulas de fé antigas – 1 Coríntios 15.3b-5 e os estratos de Atos 2-5 – não têm a necessidade de responder à pergunta acima, antes, passam da morte e enterro direto para a ressurreição, sem o intervalo de três dias entre os dois polos. Mas a narrativa, diferentemente das fórmulas, precisa enfrentar o problema do que aconteceu neste intervalo de tempo: onde o corpo de Jesus ficou entre a sexta-feira à tarde, depois que ele foi descido da cruz e segundo o costume judaico, sepultado, e o domingo – terceiro dia desde a sexta-feira –, quando ressuscitou?

A morte de Jesus se deu numa sexta-feira e a sua ressurreição só aconteceu no domingo de manha. Ora, para justificar a ressurreição no domingo, sendo que ele morreu e foi

<sup>645</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 588.

<sup>646</sup> Cf. em CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 587-594 uma abordagem da razão pela qual Marcos inseriu as mulheres no final do seu Evangelho e o resultado que isso causou quando os outros Evangelistas e o Evangelho de Pedro usaram essa forma peculiar de Marcos de encerrar seu Evangelho, uma criação marcana que foi adaptada pelos outros autores. Na exposição que se segue o Autor da tese procura uma solução própria.

sepultado na sexta-feira, era necessário criar o enredo desde seu sepultamento, passando pelo sábado, e chegando no domingo, em que a ressurreição foi anunciada. A narrativa da ressurreição, neste enredo, precisava explicar, primariamente, como ele saiu da sepultura, já que estava sepultado: para ressuscitar tem que sair da sepultura, como se deu esta saída; ou seja, a ressurreição implica em sair da sepultura. A narrativa, diferentemente das fórmulas, precisava explicar, portanto, duas questões: a primeira, o que aconteceu no intervalo de tempo entre a sexta-feira e o domingo, cuja resposta foi o seu sepultamento; e segunda, uma vez que está sepultado, como se deu a sua ressurreição e necessária saída da sepultura. A narrativa não podia, simplesmente, ignorar esta segunda questão, anterior às suas epifanias posteriores aos seus discípulos e seguidores. A criação do “túmulo vazio” era uma necessidade diante do provável sepultamento de Jesus, segundo o costume judaico. Para responder à segunda questão, Marcos criou o relato do final curto do seu Evangelho, 16.1-8. Primeiro, como os discípulos haviam fugido, Marcos criou o papel das mulheres para esta cena do seu Evangelho; depois, criou o túmulo vazio necessário à narrativa; terceiro, segundo seu relato ninguém viu Jesus ressuscitado, mas as mulheres testemunham o túmulo vazio, no qual um jovem anuncia a ressurreição. As mulheres nada falam porque estão temendo. Assim ele se livra do problema de dar uma explicação para a segunda pergunta: como Jesus saíra do sepulcro; ele simplesmente aparece vazio, sem nenhuma explicação de como isto se deu. “Para onde foi o corpo de Jesus?”; “Que fim teve esta história?”; “Quem saberia que destino teve o corpo depositado na urna?”; “Quem o viu ressuscitado? Somente o jovem?”; “Como esta história se tornou conhecida, se as mulheres nada falaram?”. Para corrigir o final negativo de Marcos as histórias foram sendo cada vez mais elaboradas pelos demais evangelistas. Com muita probabilidade, o trecho de Marcos 16.1-8 foi integralmente inventado por Marcos, bem como a história do seu sepultamento por José de Arimateia (Marcos 15.42-47), como história preludiar à narrativa do “túmulo vazio visto pelas mulheres”.

É claro que, no entanto e talvez, a grande maioria dos estudiosos admita como historicamente segura a narrativa do sepultamento de Jesus por José de Arimateia, como o faz Brown:

Em tudo isso, a clara e unânime apresentação evangélica é que Jesus recebeu sepultamento honroso, em lugar que podia ser lembrado. Seu sepultamento não foi no tipo de sepultamento comum, no qual os cadáveres ficavam em desordem; nem foi ele sepultado e depois sepultado de novo, de modo que as mulheres foram ao túmulo errado na Páscoa e foi por isso que o encontraram vazio.<sup>647</sup>

---

<sup>647</sup> BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 400.



Que Jesus foi sepultado é historicamente certo. Que a sensibilidade judaica queria que isso fosse feito antes do próximo sábado (que também pode ter sido um dia de festa) também é certo, e nossos registros não nos dão nenhuma razão para pensar que essa sensibilidade não foi respeitada. Que o sepultamento foi feito por José de Arimateia é muito provável, pois uma criação ficcional cristã (a partir do nada) de um membro do sinédrio judaico que faz o que é certo é quase inexplicável. Considerando a hostilidade nos escritos cristãos primitivos para com as autoridades judaicas responsáveis pela morte de Jesus. Além disso, a designação fixa dessa personagem como “de Arimateia”, cidade muito difícil de identificar e que não recorda nenhum simbolismo bíblico, torna uma tese de invenção mais implausível ainda.<sup>648</sup>

A questão do sepultamento de Jesus ainda deve ser vista sob os seguintes aspectos: o testemunho da ressurreição nos discursos de Atos 2-5, e as fórmulas de sofrimento em Marcos 8.31 e 9.31; o testemunho que os apóstolos dão de que eles são as testemunhas da ressurreição e, por fim, o antigo hino cristológico de Filipenses 2.6-11.

De acordo com um certo consenso, os discursos de Pedro em Atos 2-5 contém estratos de antiga tradição da igreja, preservada pelo autor de Atos nos discursos por ele criados em Atos 2-5, ou seja, no estado atual de Atos 2-5, eles devem ser considerados criação do Autor

---

<sup>648</sup> BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 439. A tese geral de Brown, como se observa, é totalmente diferente da apresentada aqui; os pressupostos são diferentes e o resultado do exame das fontes diferente também; cf. toda a abordagem de Brown: BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*, Vol II, p. 399-521. Cf. também outros autores que consideram históricas as narrativas do sepultamento de Jesus e do túmulo vazio: GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, Vol I e II, p. 251-254; ele escreve na p. 251: “A narrativa de Marcos (16.1-8) foi escrita no estilo de lenda. Não podemos ler a narrativa como uma descrição que constatou algo, para então observarmos disparates facilmente constatáveis. Se, no entanto, observarmos os elementos básicos dessa tradição, muitos pontos são favoráveis à sua historicidade.” Embora estes e outros peritos (parece que a grande maioria dos cristãos está neste grupo representado por Brown e Goppelt) defendam a historicidade de José de Arimateia e do sepultamento efetuado por ele, bem como do túmulo vazio, tais pesquisadores não respondem satisfatoriamente às questões levantadas nesta tese, isto é, afirmam a historicidade de Marcos 15.42-16.8, mas não analisam criticamente e respondem os problemas literários apontados neste trabalho. Por exemplo: Brown interpreta que a designação “‘de Arimateia’, cidade muito difícil de identificar e que não recorda nenhum simbolismo bíblico, torna uma tese de invenção mais implausível ainda”, como evidência de que a história não seria inventada, isto é, a cidade de Arimateia sem identificação e sem tradição não seria inventada, ou dificilmente seria inventada; mas, é justamente a falta de identificação e de tradição o que facilita e possibilita a invenção: um personagem real de uma cidade real poderia, facilmente, ser checado, mas, um personagem, real ou ainda fictício, de uma cidade desconhecida, seria praticamente impossível. Outro exemplo pode ser mostrado a partir das alterações que os demais evangelistas fazem na identidade de José de Arimateia que Marcos criou: Brown, por exemplo, assume que tais alterações são complementos à imagem que Marcos criou de José de Arimateia: então, quando Mateus diz que ele era discípulo de Jesus, isto é um complemento a Marcos que este deixara de fora, e que representava uma situação real do personagem; nesta tese, esta alteração é interpretada como um correção que Mateus opera sobre a imagem dúbia de José de Arimateia e sua relação imprecisa com Jesus, no relato marciano: fazendo de José de Arimateia um discípulo de Jesus, Mateus resolve o problema da possível motivação de ter ele sepultado Jesus, além de criar vínculos com o crucificado, cuja relação ficara desconexa na história de Marcos. A disputa entre os que apoiam a historicidade e os que a questionam reside, pelo que parece, na interpretação dos dados, mas, o que são os dados sem a interpretação? Parfrasando Crossan: “Mais uma vez, como sempre e para todos: errado nos pressupostos e na interpretação dos dados, errado nas conclusões assumidas”. Parece que as perguntas que questionam a historicidade dos relatos de Marcos 15.42-16.8 e dos demais evangelistas não têm respostas satisfatórias e, nem mesmo o porquê de os evangelistas depois de Marcos o alteraram tão bruscamente, senão para corrigi-lo: pois, “Por que omitir as relações de José de Arimateia com Jesus que Marcos omite.?”; “Por que omitir que o cemitério é novo e particular de José de Arimateia?”; “Por que omitir que Jesus fora embalsamado?”, são exemplos de questões sem resposta.

de Atos, no entanto, possuem tradições muito anteriores à sua redação.<sup>649</sup> Há um reconhecimento da ancestralidade da tradição cristã nos discursos de Pedro. Goppelt diz:

1) *Dois tradições*, diferentes segundo o seu gênero, transmitem o evento pascal: Os relatos pascais dos evangelhos e dos Atos dos Apóstolos e afirmações semelhantes às fórmulas, p. ex., 1Co 15.3-8. Sem dúvida, as fórmulas são, em sua configuração atual, a tradição mais antiga (...).

2) Dentre essas muitas *afirmações, semelhantes às fórmulas*, a respeito da ressurreição de Jesus, há duas tradições que sobressaem. Elas nos aproximam bastante dos acontecimentos e citam expressamente testemunhas.

a) A afirmação a respeito da morte de Jesus, em 1Co 15.3b-7(8)...

(...)

b) Isso também é sugerido pelo fato de que *uma segunda tradição em forma de fórmula* da igreja primitiva da Palestina contém os mesmos elementos básicos, *o esquema das prédicas de Pedro em At 2-5*. Essas quatro prédicas de Pedro, em sua forma atual, foram redigidas pelo autor de Atos. Elas têm, no entanto, como base um esquema comum que corresponde, nos quatro elementos básicos, em esquema encontrado em 1Co 15.3-5. Em ambos os casos temos, no centro, uma afirmação a respeito da morte e da ressurreição de Jesus. Ela foi formulada como fórmula antitética de contraste: Vós matastes a Jesus, Deus, porém, o ressuscitou (2.23-24, 3.15, 4.10, 5,3, 10.39-40). Ambas as vezes aponta-se expressamente para as Escrituras e para testemunhas das aparições pascais como base para essa afirmação. (...)

c) *Os anúncios sinóticos do sofrimento* são uma *outra tradição em forma de fórmula* que aponta para a ressurreição de Jesus. A locução “ressuscitará depois de três dias”, contidas nas afirmações básicas de Mc 8.31 e 9.31, que já é substituída em Mt e Lc pelo “ao terceiro dia” do querigma, pode fazer parte do efetivo original.<sup>650</sup>

Há um certo consenso entre os peritos, expresso aqui por Goppelt, da ancestralidade das fórmulas contidas nos discursos de Pedro em Atos 2-5, ou seja, como discurso são criação do autor de Atos, e provavelmente Pedro jamais os pronunciou, mas o autor de Atos, ao confeccionar seus discursos, lançou mão de estratos da tradição muito antigos para organizar tais discursos e os colocou nos lábios de Pedro. Uma vez aceita a ancestralidade das fórmulas contidas nos discursos de Pedro em Atos 2-5, basta um exame simples das mesmas para notar que elas colocam dois pontos em destaque: primeiro, as testemunhas da ressurreição são os apóstolos, não as mulheres; segundo, a prova da ressurreição é a teofania do ressuscitado aos apóstolos, não o túmulo vazio, que aliás, jamais é citado em qualquer lugar da tradição querigmática antiga da igreja fora dos Evangelhos:

É necessário, pois, que, dos homens que nos acompanharam todo o tempo que o Senhor Jesus andou entre nós, começando no batismo de João, até ao dia em que dentre nós foi levado às alturas, um destes se torne testemunha conosco da sua ressurreição (Atos 1:21-22 RA).

sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos; ao qual, porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte; porquanto não era possível fosse ele retido por ela (Atos 2:23-24 RA).

A este Jesus Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas (Atos 2:32 RA).

<sup>649</sup> Cf. GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, Vol. I e II, p. 231-250.

<sup>650</sup> GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, Vol. I e II, p. 240.

Dessarte, matastes o Autor da vida, a quem Deus ressuscitou dentre os mortos, do que nós somos testemunhas (Atos 3:15 RA).

tomai conhecimento, vós todos e todo o povo de Israel, de que, em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, a quem vós crucificastes, e a quem Deus ressuscitou dentre os mortos, sim, em seu nome é que este está curado perante vós (Atos 4:10 RA).

O Deus de nossos pais ressuscitou a Jesus, a quem vós matastes, pendurando-o num madeiro (Atos 5:30 RA).

e nós somos testemunhas de tudo o que ele fez na terra dos judeus e em Jerusalém; ao qual também tiraram a vida, pendurando-o no madeiro. A este ressuscitou Deus no terceiro dia e concedeu que fosse manifesto, não a todo o povo, mas às testemunhas que foram anteriormente escolhidas por Deus, isto é, a nós que comemos e bebemos com ele, depois que ressurgiu dentre os mortos (Atos 10:39-41 RA).

No prólogo do Livro de Atos, o autor dá o tom da fé pascal, pois o que fora morto “se apresentou vivo, com muitas provas incontestáveis, aparecendo-lhes durante quarenta dias”; são as aparições ou teofanias de Jesus aos apóstolos a prova da sua ressurreição:

Escrevi o primeiro livro, ó Teófilo, relatando todas as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar até ao dia em que, depois de haver dado mandamentos por intermédio do Espírito Santo aos apóstolos que escolhera, foi elevado às alturas. A estes também, depois de ter padecido, se apresentou vivo, com muitas provas incontestáveis, aparecendo-lhes durante quarenta dias e falando das coisas concernentes ao reino de Deus (Atos 1:1-3 RA).

Uma observação necessária é que o antigo credo de 1 Coríntios concorda com as fórmulas de Atos, no tocante aos discípulos serem as testemunhas da ressurreição de Jesus: a lista de aparições de Jesus aos discípulos de 1 Coríntios combina com as afirmações de Pedro, e ele se coloca como um dos viu o ressuscitado. Outro dado importante sobre Pedro é que em Lucas 24.34 afirma-se categoricamente que Pedro viu a Jesus, embora a linguagem já seja eclesiástica – “o Senhor” –: “*os quais diziam: O Senhor ressuscitou e já apareceu a Simão!*” (Lucas 24:34 RA). Em Lucas e João, Pedro vê o túmulo vazio. Todas essas informações servem para robustecer o papel dos apóstolos, não apenas de Pedro, como testemunhas da ressurreição.<sup>651</sup>

As fórmulas de sofrimento em Marcos também passam direto da morte para a ressurreição:

Então, começou ele a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem sofresse muitas coisas, fosse rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas, fosse morto e que, depois de três dias, ressuscitasse (Marcos 8:31 RA).

porque ensinava os seus discípulos e lhes dizia: O Filho do Homem será entregue nas mãos dos homens, e o matarão; mas, três dias depois da sua morte, ressuscitará (Marcos 9:31 RA).

---

<sup>651</sup> Sobre a teofania a Pedro, cf. MAINVILLE, O., *As cristofanias do Novo Testamento: historicidade e teologia*, p. 25-43.

Essas tradições também são anteriores a Marcos e ele as toma, já como fórmulas estabelecidas, de novo o esquema conhece apenas dois pólos: morte e ressurreição, sem o interlúdio do sepultamento.

Mais significativo ainda é o fato de que as fórmulas antigas de Atos 2-5 tiveram sua origem muito provavelmente na Palestina, nos primeiros anos que se seguiram à morte de Jesus, e todas têm a mesma estrutura: morte e ressurreição; entre esses dois polos não há mais outra informação; e ainda a evidência da ressurreição é o testemunho daqueles que viram o ressuscitado, não um túmulo vazio.

Se as fórmulas são muito antigas, se foram possivelmente criadas em aramaico e logo cedo vertidas para o grego, se nasceram em Jerusalém, se foram colocadas nos lábios de Pedro (que segundo Lucas e João viu o túmulo vazio), por que não falam do túmulo vazio? O túmulo vazio seria uma evidência incontestável para aqueles que não o viram, pois da forma como está o querigma cristão primitivo, ele é dependente das testemunhas oculares da ressurreição; o túmulo vazio seria uma prova neutra, independente do envolvimento emocional dos seus seguidores, que o viram ressuscitado. Talvez seja por essa dependência que Paulo acrescenta que ele também viu o ressuscitado em 1 Coríntios 15.8. O mesmo se dá com as fórmulas de sofrimento de Marcos 8.31 e 9.31, passa-se da morte imediatamente para a ressurreição, sem o interlúdio do sepultamento. É a ausência do sepultamento nas fórmulas de Atos e de Marcos que chama a atenção. Atos 10.41, que é um acréscimo ao querigma, explicita que a prova da ressurreição de Jesus é testemunhal: “a nós que comemos e bebemos com ele”.

Apesar de não pertencer ao estrato da tradição querigmática mais antiga, o resumo do autor de Atos em 13.27-31 também deve ser citado:

Pois os que habitavam em Jerusalém e as suas autoridades, não conhecendo Jesus nem os ensinamentos dos profetas que se lêem todos os sábados, quando o condenaram, cumpriram as profecias; e, embora não achassem nenhuma causa de morte, pediram a Pilatos que ele fosse morto. Depois de cumprirem tudo o que a respeito dele estava escrito, tirando-o do madeiro, puseram-no em um túmulo. Mas Deus o ressuscitou dentre os mortos; e foi visto muitos dias pelos que, com ele, subiram da Galiléia para Jerusalém, os quais são agora as suas testemunhas perante o povo (Atos 13:27-31 RA).

Nele três elementos, devem ser ressaltados: primeiro, a prova da ressurreição são as teofanias de Jesus, e é a teofania que faz do discípulo uma testemunha da ressurreição, ou seja, a testemunha da ressurreição é uma testemunha ocular do ressuscitado. Aqui, entre a morte e a ressurreição há o interlúdio do sepultamento: “tirando-o do madeiro, puseram-no em um túmulo”, mas, em terceiro lugar, surpreendentemente, não se fala do túmulo vazio

como evidência da ressurreição; pelo contrário, como já dito, o peso da evidência sempre cai sobre as testemunhas oculares que viram Jesus ressuscitado.

Paulo é uma testemunha importante também, no tocante a fórmulas antigas. Já se viu a de 1 Coríntios 15.3b-7, mas há outras no Novo Testamento, tanto dos escritos de Paulo quanto também de 1 Pedro:

Se, com a tua boca, confessares Jesus como Senhor e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo (Romanos 10:9 RA).

Pois, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus, mediante Jesus, trará, em sua companhia, os que dormem (1 Ts 4:14 RA).

Lembra-te de Jesus Cristo, ressuscitado de entre os mortos, descendente de Davi, segundo o meu evangelho (2 Timóteo 2:8 RA).

Pois também Cristo morreu, uma única vez, pelos pecados, o justo pelos injustos, para conduzir-vos a Deus; morto, sim, na carne, mas vivificado no espírito (1 Pedro 3:18 RA).

a qual, figurando o batismo, agora também vos salva, não sendo a remoção da imundícia da carne, mas a indagação de uma boa consciência para com Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo; o qual, depois de ir para o céu, está à destra de Deus, ficando-lhe subordinados anjos, e potestades, e poderes (1 Pedro 3:21-22 RA).

Nessas fórmulas de Paulo, também não se menciona o sepultamento de Jesus, nem o túmulo vazio. A fórmula da Epístola de Pedro também não faz referência ao sepultamento e ao túmulo vazio. As fórmulas têm essa característica: apontam para os dois extremos da confissão de fé: morte e ressurreição de Jesus, sem o interlúdio do sepultamento.

O antigo hino cristológico contido em Filipenses 2.6-11 tem uma estrutura de duas estrofes, a primeira estrofe contém oito versos e a segunda, seis versos:<sup>652</sup>

- I. <sup>6</sup>pois ele, subsistindo em forma de Deus,  
não julgou como usurpação o ser igual a Deus;  
<sup>7</sup>antes, a si mesmo se esvaziou,  
assumindo a forma de servo,  
tornando-se em semelhança de homens;  
e, reconhecido em figura humana,  
<sup>8</sup>a si mesmo se humilhou,  
tornando-se obediente até à morte [e morte de cruz.]
- II. <sup>9</sup>Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira  
e lhe deu o nome que está acima de todo nome,  
<sup>10</sup>para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho,  
nos céus, na terra e debaixo da terra,  
<sup>11</sup>e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor,  
para glória de Deus Pai (Filipenses 2:6-11 RA).

O hino, no estado atual de redação, tem elementos muito antigos, tirados da tradição anterior a Paulo, que foram por ele levemente adaptados:

<sup>652</sup> Cf. essa estrutura em GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, Vol. I e II, p. 348-349.

A tradição em que se baseia o evangelho paulino. (...) referências expressas e a análise da história das formas revelam *três categorias de tradições* nas epístolas de Paulo:

a) Básicas são, evidentemente, fórmulas doutrinárias e de confissão que descrevem de maneira cristológica e soteriológica a morte e ressurreição de Jesus. Remontam, em parte, à igreja da Palestina (1Co 15.3-5, Rm 1;3s, talvez também 3,25s e outras), mas em parte também à igreja helenista (1Co 12.3., Rm 10.9 e outras). As mencionadas por último são complementadas por confissões de Deus em 1Ts 1.9, 1Co 8.6, e desdobradas em hinos em Fp 2.6-11, Cl 1.15-20.<sup>653</sup>

O hino cristológico de Fp 2.6-11 apresenta a vinda de Cristo não como envio de Deus, mas como esvaziamento do Filho preexistente. Várias expressões não conhecidas de Paulo sugerem que todo o hino, ou pelo menos seus elementos essenciais, foi tirado da tradição, e Paulo o modificou levemente.<sup>654</sup>

O objetivo em analisar o hino cristológico não é fazer sua exegese, mas ressaltar dois pontos: primeiro, sua ancestralidade, ou pelo menos a ancestralidade das suas tradições, do seu querigma; e, segundo, ressaltar que entre a morte de Jesus, comentada por Paulo: “e morte de cruz”, logo o hino fala da ressurreição, sem o ponto intermediário do sepultamento. Não se pode, entretanto, negar que o pensamento de Paulo é que Jesus foi sepultado, isto fica claro em pelo menos dois textos: um de uma epístola autêntica: Romanos 6.4; e outro de uma deuteropaulina: Colossenses 2.12; além da citação do credo de 1 Coríntios 15.4:

Fomos, pois, sepultados com ele na morte pelo batismo; para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também andemos nós em novidade de vida (Romanos 6:4 RA).

tendo sido sepultados, juntamente com ele, no batismo, no qual igualmente fostes ressuscitados mediante a fé no poder de Deus que o ressuscitou dentre os mortos (Colossenses 2:12 RA).

No entanto, é necessário afirmar que Paulo jamais cita o túmulo vazio, nada conhece dessa tradição. Esteve em Jerusalém e não narra uma visita a este local. Sua argumentação de que também é testemunha da ressurreição seria robustecida pela informação de que ele visitou o sepulcro de Jesus e ele estava vazio, mas isso não acontece.

Em resumo, somando a evidência cumulativa de todos os pontos aqui apresentados, quais sejam: a possibilidade de Marcos ter criado os relatos do sepultamento de Jesus e do túmulo vazio, e inserido as mulheres, uma vez que não podia acrescentar os discípulos, pois eles não estiveram mesmo lá; a possibilidade de Mateus e João terem criado os relatos das aparições de Jesus às mulheres; as antigas fórmulas inseridas nos discursos de Pedro em Atos que falam da morte e ressurreição sem o interlúdio do sepultamento; as fórmulas de sofrimento de Marcos que também seguem o mesmo esquema, sem o interlúdio do sepultamento; o hino cristológico que também fala da morte e ressurreição, sem falar do sepultamento; fora dos quatro Evangelhos canônicos, todo o restante do Novo Testamento

<sup>653</sup> GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, Vol. I e II, p. 320.

<sup>654</sup> GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, Vol. I e II, p. 348.

desconhece a tradição do túmulo vazio; tudo isso aponta para duas conclusões e geram duas hipóteses.

A primeira conclusão é que as fórmulas do querigma cristão primitivo, por sua estrutura básica, pela brevidade e dualidade antitética – morte e vida, crucificado e ressuscitado, morreu e Deus ressuscitou –, e pela sua característica proclamativa, querigmática, de convite à fé não carecem do interlúdio do sepultamento.

A segunda conclusão é que as narrativas dos Evangelhos, pela própria natureza descritiva de eventos (inventados ou reais, tanto faz: uma narração histórica ou romanesca), exigem uma explicação do que aconteceu entre a morte na sexta-feira e a ressurreição na manhã do “primeiro dia”, afinal de contas, um corpo pende do madeiro num dia e como simplesmente desaparece sem a menor explicação, para reaparecer ressuscitado na manhã do dia posterior. Ele ressuscitou na cruz? Ficou a sexta-feira da páscoa pendurado, permaneceu assim no sábado e de repente desapareceu da cruz, como? Ressuscitou e a cruz ficou vazia? Daí justifica-se, sem a menor dúvida, a empreitada de Marcos em criar os relatos do sepultamento e do túmulo vazio, e é compreensível que Mateus, Lucas e João, além do Evangelho de Pedro, quisessem transformar a forma rude e o final negativo de Marcos em relatos mais amistosos e finais mais positivos, o que a própria tradição de Marcos sentiu falta e tentou fazer acrescentando o final longo, 16:9-20.

Disso decorrem duas hipóteses. A primeira hipótese é de que Jesus foi de fato sepultado, mas como as fórmulas não necessitam dessa informação, ela foi apagada nas fórmulas querigmáticas; e como essa informação é necessária para o gênero narrativo, foi preservada nos Evangelhos. A segunda hipótese é de que Jesus não foi sepultado e as narrativas evangélicas foram criadas para suprir uma necessidade própria do gênero narrativo dos Evangelhos. A possibilidade de Marcos ter criado o relato ainda é acrescida do fato de que ele escreveu seu Evangelho, muito provavelmente, de Roma, e a possível verificação dessa informação logo tornava-se inviável. Isto, se se admite, com Crossan, de que a tradição do túmulo vazio não tem antecedentes nas tradições recebidas anteriormente.<sup>655</sup> Isto, no entanto, não explicaria a presença da informação de sepultamento em 1 Coríntios 15.4; uma possível explicação para a inserção do sepultamento em 1 Coríntios seria a extensão da fórmula (ela é muito maior do que as de Atos e Marcos), e o fato de que ela contém uma lista de teofanias, que a aproxima quase de um relatório de aparições: deste modo o sepultamento foi inserido para dar fluidez à fórmula. Filipenses 2.6-11, como não tem uma lista de pessoas que viram Jesus ressuscitado, já não tem o interlúdio do sepultamento.

<sup>655</sup> Como defendeu Crossan acima, cf. p. 245, Nota Bibliográfica 641.

Portanto, do ponto de vista da possibilidade histórica, Jesus pode ter sido sepultado; do ponto de vista da probabilidade histórica de ter sido sepultado com honras por um discípulo chamado José de Arimateia, a resposta deve ser negativa; ele não foi sepultado com honras e deferências, mas foi colocado num espaço comum, num cemitério onde, segundo a Mishnah, eram colocados os condenados de vários crimes, até que seus corpos se decompusessem e seus ossos, então, pudessem ser entregues à familiares para um enterro honroso. Jesus foi enterrado, muito provavelmente, mas não com as honras; é justamente isto o que Marcos empenha-se, porém timidamente, em corrigir, dando a Jesus um enterro digno; porém a rudeza do seu relato não alcançou o objetivo desejado e, é precisamente essa forma grotesca e desrespeitosa que Mateus, Lucas e João tentam reverter da narrativa marcana. O túmulo individual e peculiar dedicado a Jesus jamais existiu, ele foi colocado num sepulcro escavado na rocha, onde os outros crucificados com ele provavelmente também foram colocados também, no final daquela fatídica sexta-feira da Páscoa judaica. É praticamente impossível imaginar em Jerusalém, com a forte tradição da Páscoa, que no sábado da festa um corpo de crucificado penderia insepulto no madeiro, ou ainda que fosse jogado numa vala rasa nos arredores da cidade. Ele deve ter sido descido e, possivelmente, colocado nesse lugar comum.<sup>656</sup> Esses lugares comuns permitiam, como sugere a *Mishnah Sanhedrim* 6.6, a identificação do corpo para mais tarde, depois de decomposto o cadáver, o reconhecimento dos ossos do condenado pelos seus familiares, para um enterro digno. Portanto, mesmo sendo enterrado sem honras e num cemitério comum, o local do corpo de Jesus poderia, pelo menos dentro das possibilidades da lei, ser identificado.

Outra provável evidência deste enterro desonroso pode ser visto na tentativa dos autores dos Evangelhos e do Evangelho de Pedro de encobrir esta característica do sepultamento de Jesus conferindo-o cada vez mais dignidade, ou seja, à medida que o tempo passa a tradição acrescenta dignidade ao enterro de Jesus. Começando com o possível enterro comum de Jesus por um encarregado qualquer do Sinédrio para isto, que teria também enterrado os outros dois criminosos que, junto com ele foram crucificados, a tradição cresceu e enobreceu.

Do que provavelmente aconteceu ao corpo de Jesus historicamente, já há um avanço na tradição representado pelo relato de Marcos: Jesus é enterrado pessoalmente, por um

---

<sup>656</sup> Mainville também conclui assim sua análise dos textos do sepultamento de Jesus: “O estudo dos textos em torno do embalsamento de Jesus e sua deposição no sepulcro nos leva a concluir pela não historicidade do relato de um túmulo vazio, tal qual encontramos em cada um dos quatro evangelhos.” MAINVILLE, O., *As cristofanias do Novo Testamento: história e teologia*, p. 120. Cf. sobre o sepultamento de Jesus: MAINVILLE, O., *As cristofanias do Novo Testamento: história e teologia*, p. 99-149.



ilustre membro do Conselho, que tinha acesso a Pilatos ao ponto de poder pedir o corpo Jesus para enterrá-lo com dignidade, e ser atendido. O pedido a uma autoridade romana para enterrar um criminoso acusado de revolta ou sedição política, como no caso de Jesus, não era comum e, além de tudo, o fato de ser atendido demonstra a dignidade do requerente. Enterrar um crucificado é uma notícia raríssima, menos de meia dúzia pelos relatos do mundo antigo que se tem notícia: Jesus estava entre esta pequeníssima elite. Não são os soldados que tiram Jesus da cruz, é o próprio José (Mc 15.46). Marcos fez do seu personagem um esperançoso pelo Reino de Deus que faz uma única gentileza a Jesus: envolvê-lo num pano novo. De resto, ele é colocado numa gaveta aberta na rocha e uma pedra é colocada na abertura.

Mateus, Lucas, João e o Evangelho de Pedro vão melhorar e dar dignidade à história que Marcos timidamente inventou.

O sepultamento em Marcos, já foi dito, é rápido, grosseiro e descuidado, meio inadequado, pairam muitas dúvidas e acaba ficando desconfortável. Mateus melhora o quadro, fazendo com que o sepultamento seja feito por um discípulo de Jesus, que o envolveu num pano de linho, limpo, e o colocou no seu próprio sepulcro, porque era rico; ter um cemitério pessoal era para muito poucos, José estava nessa rara casta social. Mas são os soldados que tiram o corpo de Jesus da cruz para entregá-lo a José (Mt 27.58-59).

Lucas, a seu turno, não diz que José era discípulo de Jesus, mas afirma que não concordara com sua condenação no Conselho, além de ser homem bom e justo. Lucas agora não deixa os soldados tocarem no corpo de Jesus, é José quem o retira da cruz, e fica claro que Jesus foi colocado numa sepultura em que ninguém ainda havia usado. Na história de Mateus, é muito provável que no cemitério pessoal de José outros seus parentes já estivessem lá, e até amigos. Lucas melhora ainda mais a história meio desconcertante de Marcos.

Os anos se seguem e a tradição dá contornos realmente nobres ao enterro de Jesus. João também não permite que os soldados toquem no corpo de Jesus, é José quem o retira da estaca. Mas José, que segundo João também é discípulo de Jesus, não está sozinho, acompanha-o Nicodemos, levando um composto de mirra e aloés de cerca de cem libras,<sup>657</sup> ou seja, cerca de 32 quilos de perfume; finalmente a tradição conseguiu, na virada do século,<sup>658</sup> embalsamar o corpo de Jesus, conforme é o costume dos judeus na preparação do enterro. Os avanços de Mateus e Lucas são preservados e enobrecidos: não é mais um pano,

---

<sup>657</sup> A λίτρα era uma medida de peso de cerca de um terço de um quilo; alguns sugerem que pesaria 327 gramas. A Nova Versão Internacional fala em 34 quilos.

<sup>658</sup> Considerando a redação do Quarto Evangelho entre os anos 90-110 d.C.

mas “os lençóis” “com aromas”; o sepulcro, agora é “novo” e fica “num jardim”, e é claro, ninguém fora sepultado nele ainda, como em Lucas.

Mas é o Evangelho de Pedro<sup>659</sup> que alça a retirada do corpo de Jesus da cruz às alturas do poder divinizado; quando seu corpo, dilacerado e já sem vida, toca o chão, “toda a terra foi abalada” e “grande medo surgiu”. Se, de um lado, os requintes nobres de João não foram replicados, mas Jesus é de novo coberto por um pano de linho e colocado no sepulcro pessoal de José, o Jardim de José, do outro lado, ele não é mais chamado pelo nome, mas pelo título que o alçou à divindade: Senhor.

Este avanço na forma como a tradição do sepultamento de Jesus foi sendo reescrita ao longo dos anos é mais um argumento contra o seu enterro digno, pois se o tivesse sido desde a origem, as tradições desde cedo o teriam relatado; mas, o crescente na dignidade mostra que o início foi ignóbil. A transformação tornava-se, com o passar dos anos e o crescente número de títulos<sup>660</sup> que Jesus recebia na Igreja, imperiosa: o Senhor e Cristo, o Salvador, o Filho de Deus, o Verbo que se fez carne, não podia apenas ter sido jogado numa gaveta qualquer, por um funcionário qualquer, desnudo e desamparado, cujo corpo desumanizado teria o único fim possível, um destino desconhecido nas cinzas da história. Como poderia ter ressurgido em glória depois de tanto horror?

Isto tudo aliado ao ponto extremamente delicado de que a porcentagem de material dedicado ao enterro de Jesus é mínima: seis versos em Marcos (15.42-47), cinco em Mateus (27.57-61), seis em Lucas (23.50-55), cinco em João (19.38-42) e quatro no Evangelho de Pedro (6.21-24). A impressão que esta estatística deixa é que os evangelistas queriam se livrar do assunto, do qual, acima de tudo, eles nada sabiam e nada receberam, senão o relato marcano, e diga-se, Marcos o havia inventado muito desconfortavelmente. O sepultamento de Jesus, torna-se assim, um dos pontos mais delicados do cristianismo nascente, assim como o fora sua morte na cruz; da morte não pairam dúvidas consistentes, do sepultamento, no entanto, elas se multiplicam.<sup>661</sup>

---

<sup>659</sup> EvPe: [6.21] E tiraram os cravos das mãos do Senhor e o colocaram na terra; e toda a terra foi abalada, e um grande medo surgiu. [22] Então o sol brilhou e parecia ser a hora nona. [23] E os judeus se alegraram e deram seu corpo a José para que o enterrasse, visto que ele tinha visto muitas coisas boas que ele fez. [24] E, tendo tomado o Senhor, lavou-o e amarrou-o com um pano de linho e levou-o para o seu sepulcro, chamado Jardim de José.

<sup>660</sup> Calcula-se que Jesus tenha mais de 320 títulos de dignidade referidos no Novo Testamento. Este número vem de várias listas diferentes encontradas nas catequeses de várias Igrejas. Uma das maiores listas segue no [link](https://pt.scribd.com/document/328893195/320-Nomes-e-Titulos-de-Jesus-Cristo) disponibilizado, mas outros títulos e nomes são encontrados ainda além desta exaustiva lista, cf. <https://pt.scribd.com/document/328893195/320-Nomes-e-Titulos-de-Jesus-Cristo>.

<sup>661</sup> Pode-se encontrar estudos que tentam menosprezar os problemas levantados aqui e oferecer respostas muito parciais às questões, fazendo supor que tais questões não descredenciam os relatos do sepultamento de Jesus, como a tentativa de KANKAANNIEMI, M., *The guards of the tomb (Matt 27:62–66 and 28:11–15): Matthew’s apologetic legend*, p. 165-221.

Mesmo com todas essas questões, os peritos do Novo Testamento e do Jesus histórico, em sua esmagadora maioria, aceitam que ele foi sepultado, com excessão, pelo que parece, somente de Crossan e Ehrman, os únicos dois peritos a sugerir que Jesus não foi enterrado, mas jogado numa vala comum, nos arredores de Jerusalém.<sup>662</sup> Embora poucos, em face do peso que têm na comunidade acadêmica e do tema do trabalho, vale a pena examinar, ainda que muito sucintamente, os argumentos de Crossan e citar um trecho de Ehrman.

A proposta de Crossan é de que o corpo de Jesus deve ter tido um dos dois únicos destinos possíveis dentro do costume romano: ou foi deixado na cruz até apodrecer sendo comido por aves de rapina e cães, ou foi jogado numa vala rasa, cujo sorte em nada mudou, foi também comido pelos carneiros; Ehrman, seguindo Crossan, faz também a mesma proposta. Crossan é anterior a Ehrman ou, dito de outra forma, Ehrman é dependente de Crossan, na sugestão de que Jesus não foi enterrado, mas jogado numa vala comum. Os argumentos de Crossan são basicamente os seguintes: a) a prática comum romana era de deixar os crucificados pendurados para serem devorados a princípio pelos abutres e, depois de decomposto o corpo e caído, os cães também participariam do banquete, ou seja, deixar o condenado insepulto era parte essencial da pena da crucificação, enterrá-lo seria minimizar o processo, e não havia nenhuma razão para isto; b) as pessoas que crucificaram Jesus foram os romanos e foram também eles que se responsabilizaram pelo seu corpo (não só o de Jesus, mas também os outros dois condenados) depois de morto; c) se foram os romanos que se responsabilizaram pelo corpo de Jesus não o teriam enterrado segundo o costume judaico nem sob as leis de Deuteronômio 21, nem da Mishna *Sanhedrim* 6.5-6; d) a lei da Mishna

---

<sup>662</sup> Este autor jamais encontrou essa proposta em outro estudioso qualquer do Jesus histórico e do Novo Testamento, embora o fato de não ter encontrado não faz com que não haja, apenas evidencia a ignorância quanto a outros peritos com propostas semelhantes. No entanto, essa percepção de que Crossan e Ehrman são os únicos a terem esta proposta é compartilhada por outros estudiosos do Novo Testamento, veja o que dizem Evans e Monette: “Até certa época, ninguém havia argumentado que o corpo de Jesus e dos dois homens que com ele foram crucificados havia sido negado sepultamento. Mas, em um ensaio publicado em 1994, John Dominic Crossan argumentou que, dada a lei romana, dada a história com base na profecia da Paixão, incluindo o sepultamento, e dada a escassez de evidência arqueológicas a respeito do sepultamento das vítimas da crucificação, devia-se assumir que, provavelmente, Jesus não fora sepultado. Antes, devia-se supor que, de acordo com a prática romana, aqueles corpos foram deixados pendurados na cruz ou, na melhor das hipóteses, *lançados em uma vala próxima*, onde foram espancados e, depois, comidos por cães.<sup>399</sup>” [Nota Bibliográfica Nº 39] O grifo é nosso. EVANS, A. C.; MONETTE, G., *O sepultamento de Jesus: arqueologia, autenticidade e história*, in: BOCK, D. L.; KOMOSZEWSKI, J. E. (Eds), *O Jesus histórico: critérios e contextos no estudo das origens cristãs*, p. 321. Ao final deste trecho, e na mesma página, há uma Nota Bibliográfica de Nº 39 na qual os autores dão as referências e comentam: “John Dominic Crossan, ‘The Dogs beneath the Cross’ [os cães debaixo da cruz], em *Jesus, A revolutionary Biography* (San Francisco: HarperOne, 1994), 1123-58; e idem, *Who Killed Jesus? [Quem matou Jesus?]*, 188. O único estudioso de renome do Novo Testamento que sabemos seguir Crossan é Barth D. Ehrman, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee* (Nova York: HarperOne, 2014), 157, 377n8. [Como Jesus se tornou Deus (São Paulo, SP: LeYa Brasil, 2014.) Não temos conhecimento de nenhum arqueólogo ou historiador que aceite esse argumento peculiar.” Pelo que parece, há mais estudiosos que também não conhecem outros peritos a fazer a mesma proposta de Crossan e Ehrman.

*Sanhedrim* 6.5-6 não estava em vigor em Jerusalém nos primeiros séculos cristãos; e) nada há na tradição judaica antiga, quer bíblica quer extrabíblica, sobre o corpo dos condenados serem enterrados na véspera do Shabbat, ou não poderem passar o shabbat insepultos, a única lei era a de Deuteronômio 21; f) havia a exceção de um crucificado ser enterrado pela família, porém a família deveria ter grande influência para isto, o que não era o caso da família de Jesus, que nem na Judeia morava, e nem seus seguidores; g) a história de José de Arimateia é uma invenção marcana para justificar o túmulo vazio e, a narrativa do túmulo vazio uma invenção para justificar a ressurreição; h) ainda que Jesus tivesse sido retirado da cruz, o seria sob a responsabilidade dos romanos, que foram quem o crucificaram, e neste sentido, eles não teriam o menor cuidado em enterrar adequadamente o criminoso; i) há relatos de milhares de condenados na Palestina que foram crucificados e não se encontram os seus corpos nem seus túmulos, o que aconteceu com eles? Foram devorados?; j) o Sinédrio, que eram quem poderia interferir a favor do sepultamento dos crucificados, os três no caso do evento de Jesus, era o menos interessado em que Jesus tivesse tal enterro e um lugar de memória; l) Jesus não era da Judeia e não tinha lá nenhum parente ou amigo para enterrá-lo; m) o que aconteceu aos corpos dos outros dois condenados com Jesus? não há resposta na tradição cristã; n) as tradições que falam do sepultamento de Jesus são fruto da piedade cristã e da esperança; o) os relatos do sepultamento de Jesus foram crescendo em dignidade com o passar do tempo, sendo transformado de um evento grotesco em Marcos até chegar a um nobre em João. O trecho em que ele conclui sua argumentação segue abaixo:

Em conclusão, qual a historicidade dos relatos do sepultamento? Pelas expectativas romanas, o corpo de Jesus e de quaisquer outros crucificados com ele teriam sido deixados na cruz como carniça para os corvos e cães. Pelas exceções judaicas, não teria Deuteronômio 21.22-23 sido seguido? É possível, mas apenas, talvez, o mínimo. Josefo proclama-o em teoria, porém o Pergaminho do Templo indica-me que não foi seguido na Jerusalém asmoneia ou herodiana. E eu duvido que fosse seguido na Jerusalém sob a feliz combinação de Pilatos e Caifás. Contudo, mesmo que o fosse, os soldados que crucificaram Jesus provavelmente o teriam feito, rápida e indiferentemente, numa cova rasa e em montículo, em vez de num túmulo cavado na rocha. Isto significaria argila, no máximo, e os cães novamente, no mínimo. A humanidade e a decência das pessoas gritam contra essa solução; porém, a decência e humanidade não podem mudar os fatos, apenas os resultados, da história. Fico a pensar em todos aqueles milhares de judeus crucificados em torno de Jerusalém naquele terrível primeiro século, dos quais encontramos apenas um esqueleto e um prego. Penso que sei o que aconteceu com seus corpos, e não tenho motivos para pensar que o corpo de Jesus não se tivesse juntado a eles. Quando leio textos cristãos sobre o sepultamento de Jesus, do Evangelho da Cruz, em Pedro, passando por Marcos, Mateus, Lucas e seguido por João, encontro um motivo absolutamente compreensível da esperança à hipérbole, de um sepultamento *esperançoso* por seus inimigos, que obedeciam a Deuteronômio 21.22-23, no Evangelho da Cruz, a um sepultamento *factual* por um membro nomeado do Conselho e quase discípulo, em Marcos; e de um sepultamento apressado ou inadequado por discípulos, em Mateus, a um enterro transcendente e magnífico pelos discípulos, em João. Os relatos do sepultamento não são lembrados pela história, nem são profecias historicizadas. Que profecias estavam presentes para ser historicizadas? Os relatos do sepultamento são esperança e hipérbole expandidas em desculpas e polêmica. Porém,

esperança nem sempre é história, nem o é a hipérbole. Neste caso, como tantas vezes antes e depois, o horror é história.<sup>663</sup>

B. Ehrman segue a sugestão de Crossan e, no geral, também seus argumentos, embora a extensão material dos seus argumentos seja bem mais curta:

Às vezes, os apologistas cristãos argumentam que Jesus teve de ser retirado da cruz antes do pôr do sol na sexta-feira porque o dia seguinte era o sabá, e era contra a lei judaica, ou pelo menos contra as sensibilidades judaicas, deixar uma pessoa na cruz durante o sabá. Infelizmente, o registro histórico sugere exatamente o contrário. Não foram os judeus que executaram Jesus, de modo que não tinham direito de decidir quando ele seria tirado da cruz. Além disso, os romanos que crucificaram Jesus não se preocupavam em obedecer a lei judaica e não tinham virtualmente interesse algum nas sensibilidades judaicas. Muito pelo contrário. Quando se tratava de crucificar criminosos — neste caso, alguém acusado de crimes contra o estado —, de modo geral não havia misericórdia, nem preocupação com a sensibilidade de ninguém. O ponto central da crucificação era torturar e humilhar uma pessoa o mais plenamente possível, e mostrar aos espectadores o que acontecia com alguém que fosse um agitador aos olhos de Roma. Parte da humilhação e degradação era o corpo ser deixado na cruz após a morte, sujeito a animais necrófagos. (...) Meu segundo motivo para duvidar que Jesus tenha recebido um sepultamento digno é que, naquele tempo, criminosos de todos os tipos eram, via de regra, jogados em valas comuns. Mais uma vez, está disponível uma variedade de evidências de muitas ocasiões e locais. (...) Mais uma vez: é possível que Jesus fosse uma exceção, mas nossa evidência de que isso possa ter acontecido dever ser julgada de veras tênue. As pessoas crucificadas normalmente eram deixadas na cruz como alimento para necrófagos, e parte da punição por crimes ignominiosos era ser lançado em uma vala comum, onde em breve os corpos decompostos não podiam ser distinguidos uns dos outros. Nas tradições sobre Jesus, é claro que seu corpo tinha de ser distinguido dos outros; do contrário, não poderia ser demonstrado que ressuscitou fisicamente.<sup>664</sup>

Do contrário, com uma alguma probabilidade histórica, o corpo de Jesus não foi jogado numa vala comum; alguns pontos parecem descartar essa possibilidade: primeiro, uma razão legal judaica, segundo, outra dos registros históricos disponíveis, terceiro e por fim, um arqueológico. Uma vala destampada a céu aberto, com corpos putreficados, sendo devorados por aves de rapina, cães e animais selvagens nos arredores de Jerusalém é uma cena quase impossível de imaginar, lembrando as rigorosidades da lei judaica para com os mortos — que deveriam ser enterrados — e o cuidado com os defuntos na tradição judaica, além da

<sup>663</sup> O sublinhado é nosso. CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus? As raízes do antisemitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p. 219-220. Cf. toda a sua exposição em CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus? As raízes do antisemitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p. 189-220. Crossan também expõe seu pensamento em CROSSAN, J. D., *Jesús: biografía revolucionaria*, p. 169-176; às páginas 172-173 ele argumenta: “Podemos avaliar o que aconteceu historicamente com o corpo de Jesus examinando como os documentos cristãos posteriores, lenta mas inexoravelmente, aumentaram a dignidade reverencial de sua versão do Santo Enterro. Mas o que foi que aconteceu no início, que um trabalho tão intenso de desculpas foi necessário? Se os romanos não tivessem respeitado os preceitos de Deuteronômio, o cadáver de Jesus teria sido deixado na cruz para ser devorado por feras. E seus seguidores, que haviam fugido, deveriam estar perfeitamente cientes desse fato. Pelo contrário, se os romanos tivessem respeitado esses preceitos, os soldados da guarda, depois de verificarem que Jesus havia morrido, o teriam sepultado, cumprido-os. Pleiteando sua obrigação. Em ambos os casos, se o cadáver deles tivesse sido deixado na cruz ou enterrado em uma cova rasa, mal coberto com uma leve camada de entulho e entulho, os cães estariam à espreita. E os discípulos de Jesus, que haviam fugido, também sabiam desse detalhe. Vejamos, então, como o horror dessa verdade irrefutável foi sublimado pela esperança e imaginação dos cristãos, até se tornar algo totalmente diferente.”

<sup>664</sup> EHRMAN, B. D., *Como Jesus se tornou Deus*, Versão Kindle.

repugnância que essa realidade traria aos cidadãos hierosolimitanos; as autoridades judaicas dificilmente permitiriam tal situação.

Depois, não há nenhum registro histórico dessa dita vala nos arredores de Jerusalém: nem Joséfo, nem Fílon, nem nenhum dos escritores cristãos primitivos, nem nenhum dos escritores romanos, nem o Talmude judaico, nem a Mishnah; nada, não há registro histórico de uma vala a céu aberto nos arredores de Jerusalém, seja nos séculos anteriores ou posteriores ao governo de Pilatos e à morte de Jesus; pelo contrário, os testemunhos disponíveis vão na direção oposta, apontando que os corpos dos criminosos, mesmo os crucificados, deveriam ser enterrados, como o *Rolo do Templo* citado acima (11Q Rolo do Templo (11Q19 [11QTemple]) Col. LXIV, 7-13), e textos de Fílon, além de uma lei da *Digesta*, esta é claro, tomada com cautela no caso de Jesus, por causa da gravidade do seu crime, revolta ou sedição política:

XXVIII. (150) A lei estipula expressamente que não será lícito aceitar qualquer resgate de assassinos que devam ser condenados à morte, com o propósito de diminuir sua punição ou substituir a morte pelo banimento. Pois o sangue deve ser expiado pelo sangue, o sangue daquele que foi traiçoeiramente morto por aquele que o matou. (151) Visto que os homens de disposições perversas nunca se cansam de ofender, mas estão sempre cometendo ações atroz em excesso de sua maldade, e aumentando suas iniquidades, e estendendo-as além de todos os limites ou limites. Pois o legislador teria, se estivesse em seu poder, condenado aqueles homens a dez mil mortes. Mas como isso não era possível, ele prescreveu outra punição para eles, ordenando que aqueles que haviam matado um homem fossem pendurados em uma árvore. (152) E depois de ter estabelecido esta ordenança, ele retornou novamente à sua humanidade natural, tratando com misericórdia mesmo aqueles que haviam se comportado impiedosamente para com os outros, e ele pronunciou: “Não deixe o sol se pôr sobre pessoas penduradas em uma árvore; mas que sejam enterrados sob a terra e ocultados da vista antes do pôr do sol. Pois era necessário elevar ao alto todos aqueles que eram inimigos de todas as partes do mundo, a fim de se mostrarem mais evidentemente ao sol, e ao céu, e ao ar, e à água, e à terra, que eles foram castigados; e depois disso era apropriado removê-los para a região dos mortos e enterrá-los, a fim de evitar que poluíssem as coisas sobre a terra (Fílon, *De Specialibus Legibus* (lib. i-iv) 3.28).<sup>665</sup>

(61) Ora, a alma que se submete às compunções corporais tem os habitantes mencionados. Acheman, sendo interpretado, significa, meu irmão, e Jesein significa “fora de mim” e Thalmein significa, alguém em suspense; pois segue necessariamente que o corpo deve ser considerado semelhante às almas que amam o corpo, e que as coisas boas externas devem ser extremamente admiradas por eles, e todas as almas que têm este tipo de disposição dependem de coisas mortas, e, como pessoas que são crucificadas, estão apegadas a matéria corruptível até o dia de sua morte (Fílon, *De Posteritate Caini* 61).<sup>666</sup>

Tit. 24. A respeito dos cadáveres de pessoas que são punidas.  
1. Ulpiano, Sobre as Funções do Procônsul, Livro IX.

<sup>665</sup> Original: “[3.28] ἐγείρονται γὰρ ἐκ τούτων χαλεπαὶ ζηλοτυπία καὶ δυσπαρηγόρητοι φιλονεικία φορὰς ἀμυθήτους ἐπάγουσαι κακῶν· ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ καὶ τὰ μέρη τοῦ σώματος τῆς κατὰ φύσιν ἀρμονίας ἐκστάντα καὶ κοινωνίας στασιάξοι πρὸς ἄλληλα, ὁ νόσους ἀνιάτους ἀπεργάζεται καὶ φθοράς· ἀδελφαὶ δέ, εἰ καὶ διαιετὰ μέρη γεγόνασιν, ἀλλ’ οὖν ἀρμόζονται καὶ ἐνοῦνται φύσει καὶ συγγενεῖα μᾶ· ἡ δὲ ζηλοτυπία, πάθος ἀργαλεώτατον”.

<sup>666</sup> Original: “[61] ἡ μὲν οὖν σωματικαῖς συζυγίαις ὑποβάλλουσα αὐτὴν οἰκίτορας ἔχει τοὺς λεχθέντας· ἐρμηνεύεται δὲ ὁ μὲν Ἀχεμιὰν ἀδελφός μου, ὁ δὲ Σεσειν ἐκτός μου, ὁ δὲ Θαλαμειν κρεμάμενός τις· ἀνάγκη γὰρ ψυχαῖς ταῖς φιλοσωμάτοις ἀδελφὸν μὲν νομίζεσθαι τὸ σῶμα, τὰ δὲ ἐκτὸς ἀγαθὰ διαφερόντως τετιμῆσθαι· ὅσα δὲ τοῦτον διάκεινται τὸν τρόπον, ἀψύχων ἐκκρέμανται καὶ καθάπερ οἱ ἀνασκολοπισθέντες ἄχρι θανάτου φθαρταῖς ὕλαις προσηλῶνται”.

Os corpos daqueles que estão condenados à morte não devem ser recusados a seus parentes; e o divino Augusto, no décimo livro de sua vida, disse que essa regra havia sido observada. Atualmente, os corpos dos punidos só são enterrados quando solicitados e autorizados; e às vezes não é permitido, especialmente quando as pessoas foram condenadas por alta traição. Até os corpos dos condenados à queima podem ser reclamados, para que seus ossos e cinzas, depois de recolhidos, sejam enterrados.

2. Marcianus, Ministério Público, Livro II.

Se alguém foi deportado para uma ilha ou relegado, seu castigo continua existindo mesmo depois de sua morte, pois não é permitido que ele seja levado para outro lugar e enterrado, sem o consentimento do Imperador; como Severus e Antoninus declararam repetidamente nos Rescritos, e eles freqüentemente concederam isso como um favor a muitas pessoas que o solicitaram.

3. Paulus, Sentenças, Livro I.

Os corpos das pessoas punidas devem ser entregues a quem os solicitar, para fins de sepultamento (*Digesta* 48.24.1-3).<sup>667</sup>

Deve-se, naturalmente, admitir que a viabilidade de enterrar os criminosos na Palestina antiga só pode ser considerada uma possibilidade real em tempos de paz, pois na guerra tudo é muito diferente, e com segurança não se enterravam criminosos de guerra. Mas, em tempos de paz, é muito provável que os romanos não quisessem afrontar demais a religião e os princípios religiosos judaicos, sendo permitido supor a possibilidade de, nestas condições, o poder romano – aqui representado pelo Procurador e Prefeito da Judeia, Pôncio Pilatos – permitir o enterro de criminosos, para não melindrar sobremodo e desnecessariamente os sentimentos religiosos-nacionalistas dos judeus.<sup>668</sup>

Por fim, a arqueologia jamais encontrou valas abertas na Judeia, principalmente nos arredores de Jerusalém; as expedições arqueológicas têm encontrado cemitérios e ossuários, não valas a céu aberto. Tudo isso descarta a possibilidade de Jesus ter sido jogado numa vala comum a céu aberto nos arredores de Jerusalém.<sup>669</sup> Esses pontos, aliados à tentativa de Marcos de encobrir um enterro desrespeitoso, corroboram a provável inexistência de valas rasas na Judeia e de Jesus ter sido jogado numa delas.

<sup>667</sup> Original: “48.24.1

Ulpianus libro nono de officio proconsulis

Corpora eorum qui capite damnantur cognatis ipsorum neganda non sunt: et id se observasse etiam divus Augustus libro decimo de vita sua scribit. Hodie autem eorum, in quos animadvertitur, corpora non aliter sepeliuntur, quam si fuerit petitum et permissum, et nonnumquam non permittitur, maxime maiestatis causa damnatorum. Eorum quoque corpora, qui exurendi damnantur, peti possunt, scilicet ut ossa et cineres collecta sepulturae tradi possint.

48.24.2

Marcianus libro secundo publicorum

Si quis in insulam deportatus vel relegatus fuerit, poena etiam post mortem manet, nec licet eum inde transferre aliubi et sepelire inconsulto principe: ut saepissime Severus et Antoninus rescripserunt et multis potentibus hoc ipsum indulerunt.

48.24.3

Paulus libro primo sententiarum

Corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt.”

<sup>668</sup> Cf. EVANS, A. C.; MONETTE, G., *O sepultamento de Jesus: arqueologia, autenticidade e história*, in: BOCK, D. L.; KOMOSZEWSKI, J. E. (Eds), *O Jesus histórico: critérios e contextos no estudo das origens cristãs*, p. 323-324.

<sup>669</sup> A respeito de uma vala a céu aberto em Jerusalém veja: MAINVILLE, O., *As cristofanias do Novo Testamento: história e teologia*, p. 104-106.

A questão dessas valas rasas nos arredores de Jerusalém é ainda agravada pelas numerosas crucificações ocorridas no Século I d.C., algumas referidas por Josefo, de cujos ossos não se tem notícia; Josefo informa que Varro crucificou “dois mil”, em 4 a.C (*De Bello Judaico* 2.75, *Antiquitates Judaicae* 17.295), Floro, em 66 d.C., crucificou “cerca de três mil e seiscentos” (*De Bello Judaico* 2.307) e Tito, em 70 d.C., “crucificava diariamente quinhentos ou mais” (*De Bello Judaico* 5.450). Estes números não devem ser considerados finais, uma vez que, dificilmente, Josefo tenha narrado todas as crucificações ocorridas nestes dois momentos de guerra – 4 a.C, logo depois da morte de Herodes, o Grande a a guerra de 66-70 d.C., a primeira revolta judaica –, sem levar em conta a segunda revolta na Judeia, chamada de *A Revolta dos Barcoquebas*, ou a *Revolta de Bar Kokhba*, entre 132-135 d.C., nos dias do Imperador Adriano.<sup>670</sup> Varro só crucificou dois mil revoltosos? Entre 66-70 d.C., em quatro anos de guerra, o número de crucificados deve ter sido muito superior aos números referidos por Josefo. E na revolta de 132-135 d.C., quantos mais foram crucificados? O número de condenados e mortos nessas guerras extrapola as estimativas, pelo que parece, e é claro, nas guerras não havia a honra de enterrar os derrotados: fossem eles crucificados ou não, permaneceriam insepultos; mas, uma pergunta permanece: onde estão as ossadas de tantos condenados à morte e crucificados? Parece que a única resposta plausível é que, sejam os crucificados, que apodreceram na estaca e despencaram dela, sejam os que tombaram em batalha, todos permaneceram insepultos, jogados pelo campo, seus corpos putrefatos foram devorados pelos carneiros e seus ossos perderam-se na poeira dos campos e da história. Em face dos prováveis números exorbitantes de mortos e crucificados na Judeia dos Séculos I e II d.C., a presumível conclusão é que não havia essas valas nos arredores de Jerusalém, pois, se houvesse tais valas em que os crucificados e derrotados fossem jogados, a arqueologia teria achado vestígios delas, mas, dessas valas até agora nada se achou.

### **3.4. A crucificação de Jesus como morte vergonhosa e aviltante**

A cruz era a forma mais horrível de condenação do mundo antigo e do Império Romano, não porque as outras duas formas de condenar criminosos graves, quais sejam, a incineração de vivos e ser entregue às feras para ser devorado vivo, fossem mais brandas, mas porque com a crucificação a exposição da pena alcançava um impacto psicológico muito maior e duradouro, pois o condenado ficava pendurado insepulto sendo devorado por aves de rapina e feras selvagens. Na verdade, as três penas capitais tinham a mesma característica

<sup>670</sup> Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Bar Kokhba Revolt". Encyclopedia Britannica, 25 Sep. 2021, <https://www.britannica.com/event/Second-Jewish-Revolt>. Acesso em 03/09/2021, às 16:34h.



final: não conceder ao condenado um sepultamento, um lugar para seus parentes chorarem seus mortos, para os lembrarem ou os visitarem. A incineração e o devoramento pelas feras quase não deixavam restos mortais para o enterro, mas a crucificação expunha de forma agressiva e ostensiva a desonra de não ser sepultado, pois o corpo jazia pendurado até ser decomposto e devorado por aves de rapina, cães e animais selvagens, o que agravava a pena de não ser sepultado.<sup>671</sup> Crossan explica: “A pessoa condenada era pregada na cruz para morrer em agonia e, em geral, ali era deixada depois disso, como carniça para aves e cães.”<sup>672</sup> Um corpo exposto suspenso, aves de rapina e cães, animais selvagens o devorando por dias, o mau cheiro que toda esta cena gerava, não deixava de causar um impacto terrível na mente das testemunhas. Cícero diz da crucificação:<sup>673</sup>

Lamentável é a perda do bom nome nos tribunais públicos, desgraçada também, uma multa monetária exigida de sua propriedade, e desgraçada é o exílio, mas, ainda assim, em cada calamidade é retido algum traço de liberdade. Mesmo que a morte esteja diante de nós, podemos morrer em liberdade. Mas o carrasco, o véu de cabeças e a própria palavra “cruz”, deixem que todos sejam distantes não apenas dos corpos dos cidadãos romanos, mas até de seus pensamentos, olhos e ouvidos. Os resultados e o sofrimento dessas ações, bem como a situação, até mesmo a antecipação, de sua capacitação e, no final, a mera menção delas são indignas de um cidadão romano e de um homem livre. Ou será que, enquanto a bondade de seus senhores liberta nossos escravos do medo de todas essas punições com um golpe do cajado da alforria, nem nossas façanhas, nem as vidas que vivemos, nem as honras que você concedeu nos libertarão da flagelação, do gancho e, finalmente, do terror da cruz (Cícero, *Pro C. Rabirio perduellionis reo ad quirites oratio* 16).<sup>674</sup>

Segundo Cícero, portanto, um cidadão romano não deveria ser carrasco e jamais pensar ou mesmo pronunciar a palavra *cruz*, tal a ignomínia da realidade da crucificação.<sup>675</sup> Cícero ainda considera a crucificação “o mais cruel e horrível suplício” (*In Verrem* 2.5.165); e Sêneca chama a cruz de “madeiro estéril” (*Ad Lucilium Epistulae Morales* 101.14), e também

<sup>671</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p. 190.

<sup>672</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 574.

<sup>673</sup> Cf. LOHFINK, G. *Jesus de Nazaré: o que ele queria? Quem ele era?* p. 367.

<sup>674</sup> Original: “[16] misera multatio bonorum, miserum exsilium; sed tamen in omni calamitate retinetur aliquod vestigium libertatis. mors denique si proponitur, in libertate moriamur, carnifex vero et obductio capitis et nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum sed etiam a cogitatione, oculis, auribus. harum enim omnium rerum non solum eventus atque permissio sed etiam condicio, exspectatio, mentio ipsa denique indigna cive Romano atque homine libero est. an vero servos nostros horum suppliciorum omnium metu dominorum benignitas vindicta una liberat; nos a verberibus, ab unco, a crucis denique terrore neque res gestae neque acta aetas neque vestri honores vindicabunt?”

<sup>675</sup> Cf. a exposição de BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 504: “A cruz era enumerada entre as penas mais horríveis, e muitas vezes encabeçava a classificação. Nas *Sententiae*, Paulus arrola como penas máximas *crux*, *crematio*, *decollatio* (5.17.2). Mas também a *dommatio ad bestias* às vezes era inserida no vértice das penas mais espantosas. Apuleio, com efeito, atesta esta tríade: *ferae*, *ignis*, *patibulum* (*Matam* 6.32.1); Tácito inverte os termos das últimas duas: *ferae*, *crux*, *ignis* (*Ann* 15.44.4), e Luciano tem a seguinte ordem: *crux*, *flammae*, *dens ferarum* (*Pharsalia* 10.517). Também Ignácio de Antioquia menciona a supracitada tríade, invertendo a ordem dos componentes: *pyr*, *stauros*, *therion systaseis* (fogo, cruz, rebanhos de feras) (*Rm* 5.3).”

de “haste infame” (*Anthologia Latina* 415).<sup>676</sup> Orígenes fala da cruz como a pena mais obscena: “*mors turpissima crucis*” (*Comm in Matt 27.22-26*).<sup>677</sup> Havia um provérbio latino cuja significado hoje seria “–Vá para o inferno!”: “*I in malam maximam crucem*”, citado por Plauto.<sup>678</sup>

A falta de sepultamento era uma forma de castigo extremamente grave no mundo antigo, e saber que não seria sepultado era a última grande pena aplicada ao condenado. A crucificação garantia esta certeza aos condenados. Suetônio informa que Otávio – se tornaria o imperador Augusto –, depois de derrotar os assassinos de Júlio César em Filipéia, em 42 d.C. respondeu a um dos derrotados diante do seu pedido de ser sepultado: “–Isto estará nas mãos dos pássaros”:<sup>679</sup>

Tendo entrado na confederação com Antônio e Lépido, ele terminou a guerra de Filipos em duas batalhas, embora na época ele estivesse fraco e sofrendo de doença. Na primeira batalha ele foi expulso de seu acampamento e com alguma dificuldade escapou para a ala do exército comandado por Antônio. E agora embriagado de sucesso, ele enviou a cabeça de Brutus para ser lançada aos pés da estátua de César, e tratou o mais ilustre dos prisioneiros não apenas com crueldade, mas com linguagem abusiva; de modo que se diz que ele respondeu a um deles que humildemente intrigou para que pelo menos ele não pudesse permanecer insepulto: “Isso estará nas mãos dos pássaros”. Dois outros, pai e filho, que imploravam por suas vidas, ele ordenou que se lançassem sortes sobre qual deles deveria viver, ou resolveria o problema pela espada; e foi um espectador de suas mortes: para o pai oferecendo sua vida para salvar seu filho, e sendo executado, o filho também se matou no local. Por conta disso, o resto dos prisioneiros, e entre eles Marco Favônio, rival de Catão, sendo conduzido por grilhões, depois de saudar Antônio, o general, com muito respeito, insultou Otávio na linguagem mais suja (Suetônio, *De Vita Caesarum, Divus Augustus* 13.1-2).<sup>680</sup>

A cruz era a pena de morte que mais suscitava comiseração e piedade. Josefo fala dela como “a morte mais digna de compaixão”:<sup>681</sup>

Diante disso, Eleazar rogou-lhes que não o desconsiderassem, agora ele iria sofrer uma morte miserável, e os exortou a se salvarem, cedendo ao poder romano e à boa fortuna, já que todas as outras pessoas agora eram conquistadas por eles (Josefo, *De Bello Judaico* 7.203).<sup>682</sup>

<sup>676</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 504.

<sup>677</sup> ORÍGENES, apud: BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 504.

<sup>678</sup> Cf. <https://scaife-cts.perseus.org/api/cts?request=GetPassage&urn=urn:cts:latinLit:phi0119.phi015.perseus-lat2:347b>; cf. também BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 504.

<sup>679</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p. 189.

<sup>680</sup> Original: “[1] Inita cum Antonio et Lepido societate Philippense quoque bellum, quamquam inualidus atque aeger, duplici proelio transegit, quorum priore castris exutus uix ad Antoni cornu fuga euaserat. nec successum uictoriae moderatus est, sed capite Bruti Romam misso, ut statuae Caesaris subiceretur, in splendidissimum quemque captiuum non sine uerborum contumelia saeuit; [2] ut quidem uni suppliciter sepulturam precanti respondisse dicitur iam istam uolucrum fore potestatem; alios, patrem et filium, pro uita rogantis sortiri uel micare iussisse, ut alterutri concederetur, ac spectasse utrumque morientem, cum patre, quia se optulerat, occiso filius quoque uoluntariam occubisset necem. quare ceteri, in his M. Fauonius ille Catonis aemulus, cum catenati producerentur, imperatore Antonio honorifice salutato, hunc foedissimo conuicio coram prosciderunt”.

<sup>681</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 504.

Outro exemplo de como os antigos prezavam por um sepultamento pode ser visto no incidente narrado por Tácito, quando em 31 d.C., Sejanus conspirou contra Tibério César. Entre 26-31 d.C. Tibério César governou Roma da ilha de Capri, nas costas de Nápoles; na época, Sejanus era o chefe da guarda pretoriana em Roma. Este se rebelou contra o imperador na própria Roma. Em outubro de 31 d.C. Tibério César agiu rapidamente contra eles, e Tácito escreve que muitos dos revoltosos preferiram o suicídio a esperar as penalidades que o imperador designaria:<sup>683</sup>

Enquanto Roma era uma cena de incessante derramamento de sangue, Pomponius Labeo, que era, como já contei, governador da Mœsia, cortou suas veias e deixou que sua vida diminuísse. Sua esposa, Paxæa, imitou seu marido. O que fez com que tais mortes buscassem avidamente foi o medo do carrasco, e também o fato de que os condenados, além do confisco de seus bens, foram privados de sepultamento, enquanto aqueles que decidiram por si mesmos seus destinos tiveram seus corpos enterrados e seus testamentos permaneceram válido, uma recompensa esta pelo seu despacho. O imperador, porém, argumentou em carta ao Senado que era prática de nossos ancestrais, sempre que rompiam uma intimidade, proibir à pessoa sua casa e, assim, pôr fim à amizade (Tácito, *Annales* 6.29)<sup>684</sup>

O sepultamento, às vezes, era adquirido por dinheiro. Cícero fala de como um governador corrupto da Sicília exigia que os pais pagassem para enterrar seus filhos, ou até para que a tortura na hora da execução fosse diminuída:

[119] Ó grande e insuportável agonia! Oh terrível e amarga má sorte! Os pais foram obrigados a comprar, não a vida de seus filhos, mas a rapidez de execução para eles. E os próprios jovens também negociaram com Sextius sobre a mesma execução, e sobre aquele golpe; e, por fim, os filhos imploraram aos pais que dessem dinheiro ao lictor para abreviar seus sofrimentos. Muitos e terríveis sofrimentos foram inventados para pais e parentes; muitos – mas a morte é a última de todas. Não será. Existe mais algum avanço que a crueldade pode fazer? Uma tenda pode ser encontrada – pois, quando seus filhos forem executados e mortos, seus corpos serão expostos às feras. Se é uma coisa miserável para um pai suportar, que ele pague pela licença para enterrá-lo. Você ouviu Onasus, o Segestan, um homem de nascimento nobre, dizer que pagou dinheiro a Timarchides pela permissão para enterrar o capitão da Marinha, Heráclio. E isso (para que você não possa dizer: “Sim, os pais vêm, zangados com a perda de seus filhos”) é declarado por um homem da mais alta consideração, um homem do nascimento mais nobre; e ele não o declara com respeito a nenhum filho seu. E quanto a isso, quem estava em Siracusa naquela época, quem não ouviu, e quem não sabe que essas barganhas de permissão para enterrar foram feitas com Timarchides por parentes vivos daqueles que haviam sido condenados à morte? Eles não falaram abertamente com Timarchides? Não estavam todas as relações de todos os homens presentes? Não foram os funerais de homens vivos negociados abertamente? E

<sup>682</sup> Original: “[203] ἐνταῦθα δὴ τοίνυν Ἐλεάζαρος ἰκέτευεν αὐτοὺς μῆτε αὐτὸν περιδεῖν ὑπομείναντα θανάτων τὸν οἴκτιστον καὶ σφίσις αὐτοῖς τὴν σωτηρίαν παρασχεῖν τῇ Ῥωμαίων εἴξαντας ἰσχύι καὶ τύχῃ μετὰ πάντας ἤδη κεχειρωμένους”.

<sup>683</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p. 190.

<sup>684</sup> Original: “At Romae caede continua Pomponius Labeo, quem praefuisse Moesiae rettuli, per abruptas venas sanguinem effudit; aemulataque est coniunx Paxaea. nam promptas eius modi mortes metus carnificis faciebat, et quia damnati publicatis bonis sepultura prohibebantur, eorum qui de se statuebant humabantur corpora, manebant testamenta, pretium festinandi. sed Caesar missis ad senatum litteris disseruit morem fuisse maioribus, quoties dirimerent amicitias, interdicere domo eumque finem gratiae ponere:”.

então, quando todas essas questões foram resolvidas e arranjadas, os homens são tirados da prisão e amarrados à estaca (Cícero, *In Verrem* 2.5.119).<sup>685</sup>

Esta forma de tratamento, a crucificação, fazia parte da propaganda de terror do Império Romano contra as suas vítimas. Roma aplicava aos seus condenados três tipos básicos de pena capital: a cruz, o fogo e os animais. O que chamava a atenção na crucificação era sua crueldade desumana e a sua desonra pública para com as vítimas. Quando as vítimas eram incineradas ou oferecidas aos animais – tratamentos não menos cruéis que a crucificação – os seus corpos tinham um destino final curto e desapareciam. Mas, ao contrário, quando as vítimas eram crucificadas, seus corpos ficavam expostos para serem devorados pelas aves de rapina e animais; os corpos podiam neste caso ser jogados ao chão, mas podiam também permanecer na madeira por alguns dias sendo decompostos, enquanto também eram devorados.<sup>686</sup> A desonra com a vítima, na crucificação, fica evidente na falta de um enterro digno, como conclui Hengel:

A crucificação era agravada ainda mais pelo fato de, com muita frequência, as vítimas servirem de alimento para as bestas selvagens e aves de rapina. Dessa forma, a humilhação era completa. O homem moderno dificilmente entende o que significava para alguém da antiguidade ter o sepultamento recusado, e a desonra que acompanhava essa recusa.<sup>687</sup>

Crossan explica que “A morte após a crucificação foi a advertência pública na tradição romana”.<sup>688</sup>

Desta forma, é possível compreender que a morte na cruz era uma forma desonrosa de morrer, pois implicava no não sepultamento do condenado.

Artemidoro afirma que o valor de um crucificado é “nutrir muitos corvos”.<sup>689</sup>

<sup>685</sup> Original: “[119] O magnum atque intolerandum<sup>1</sup> dolorem! o gravem acerbamque fortunam! non vitam<sup>2</sup> liberum<sup>3</sup>, sed mortis celeritatem pretio redimere cogebantur parentes. atque ipsi etiam adulescentes cum Sextio suo<sup>4</sup> de plaga et de uno illo ictu loquebantur, idque postremum parentis suos liberi orabant, ut levandi cruciatus sui causa lictori pecunia daretur. multi et graves dolores inventi parentibus et propinquis, multi; verum tamen mors sit<sup>5</sup> extremum<sup>6</sup>. non erit. estne aliquid ultra quo crudelitas progredi possit? reperietur; nam illorum, cum erunt securi percussi ac necati, corpora feris obicientur. hoc si luctuosum est parentibus, redimant<sup>7</sup> pretio sepeliendi potestatem”.

<sup>686</sup> Crossan escreve sobre o livro de Hengel: “Martin Hengel, mais uma vez, lembra-nos essa terrível realidade. Seu livro, que é um catálogo de textos de autores greco-romanos sobre o tema da crucificação, cita, por exemplo, ‘amarrado [e] pregado (...) [como] comida ruim para as aves de rapina e desagradáveis restos para cães’ na página 9, ‘alimetava os corvos na cruz’ na página 58 e ‘pendurado (...) vivo para os animais selvagens e aves de rapina’ na página 76.” CROSSAN, J. D., *Jesus, uma biografia revolucionária*, p. 138.

<sup>687</sup> HENGEL, M., *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, p. 87-88. A tradução foi tomada de CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 575.

<sup>688</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 574-575.

<sup>689</sup> Cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 506.

Por exemplo, “a certo homem imaginou que foi crucificado”, e imaginar-se crucificado significa estima e grande riqueza. Estima devida à elevação de alguém quando é crucificado, e tendo grande riqueza devido a alimentar muitos pássaros. Na Grécia, Menandro imaginou que foi crucificado em frente do templo de Zeus, Guardião da Cidade, e ele foi nomeado sacerdote desse deus e se tornou ainda mais notável e mais rico (Artemidoro, *Oneirocritica* 4.49).<sup>690</sup>

Petrônio engrossa o coro: “Ele não sabe o que está fazendo, o que pende na cruz é alimento dos corvos” (Petrônio, *Satyricon* 58.2).<sup>691</sup> Neste mesmo romance, Petrônio, quando narra a história de uma viúva de exacerbada honra que chora a morte de seu marido sem aceitar consolo, e está mesmo disposta a morrer de fome para ajuntar-se a seu marido, o Governador que já havia mandado matar o seu marido, mandou também crucificar outros homens no mesmo lugar em a viúva ia chorar seu marido, e fala que havia uma guarda para evitar que os corpos dos criminosos crucificados fossem roubados para serem enterrados.<sup>692</sup>

Nesse momento, o governador da província deu ordens para que alguns ladrões fossem crucificados perto do pequeno prédio onde a senhora lamentava sua recente perda. Então, na noite seguinte, quando o soldado que observava as cruzes, para evitar que alguém levasse um corpo para o enterro, observou uma luz brilhando claramente entre os túmulos e ouviu os gemidos de um enlutado, uma fraqueza muito humana o deixou curioso para saber quem era e o que ele estava fazendo (Petrônio, *Satyricon*, 111).<sup>693</sup>

Um escritor anônimo deixou este testemunho:

“Castigados com membros esticados, eles vêem a estaca como seu destino; são acorrentados, pregados a ela com cravos afiados, uma horrenda refeição para as aves de rapina, sinistros restos para os cães” (Maneto, Astrólogo, *Apotelesmatica* 5.1.198-200).<sup>694</sup>

Horácio também expressa essa mesma concepção:

Se um escravo me dissesse: “Eu nunca furtei nem fugi”

<sup>690</sup> Original: “οἷον ἔδοξε τις ἐσταυρῶσθαι σημαίνωτος τοῦ δοκεῖν ἐσταυρῶσθαι δόξαν καὶ εὐπορίαν. δόξαν μὲν διὰ τὸ ὑψηλότατον εἶναι τὸν ἐσταυρωμένον, εὐροπῖαν δὲ διὰ τὸ πολλοὺς τρέφειν οἰονοῦς. ὁ μένανδρος ἐν ἐλλάδι ἔδοξεν ἐσταυρῶσθαι ἔμπροσθεν ἱεροῦ διὸς πολιέως, καὶ ἱεροῦς ἀποδεχθεὶς αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ θεοῦ λαμπρότερός τε καὶ εὐπορότερος ἐγένετο”.

<sup>691</sup> Original: “Nescit quid faciat, crucis offla, corvorum cibaria”. Pelo menos é assim que Barbaglio traduz esse trecho: cf. BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 506.

<sup>692</sup> Cf. CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 575.

<sup>693</sup> Original: “Proxima ergo nocte, cum miles, qui cruces asservabat, ne quis ad sepulturam corpus detraheret, notasset sibi et lumen inter monumenta clarius fulgens et gemitum lugentis audisset, vitio gentis humanae concupiit scire, quis aut quid faceret. Descendit igitur in conditorium, visaque pulcherrima muliere primo quasi quodam monstro infernisque imaginibus turbatus substitit”.

<sup>694</sup> Original: “198. στρεβλὰ κολαζόμενοι σκολοπηίδα μοῖραν ὀρῶσιν 199. πικροτάτοις κέντροισι προσαρτηθέντες ἐν ἥλοις, 200. οἰωνῶν κακὰ δεῖπνα, κυνῶν θ' ἐλκύσματα δεινά. A tradução foi tomada de SLOYAN, G. S., *Por que Jesus morreu?*, p. 23. Cf. também o dizem Crossan e Reed: “Mas os milhares de vítimas da crucificação não deixaram traço algum de sua morte (...). Em geral, eram abandonadas na cruz até se decompor ou serviam de alimento aos animais carniceiros.” CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca do Jesus histórico: debaixo das pedras, atrás dos textos*, p. 268.

A minha resposta seria: “Você tem a sua recompensa; você não é chicoteado”.

[Se um escravo me dissesse:] “Eu nunca matei ninguém”.

[A minha resposta seria:] “Você não ficará pendurado na cruz para alimentar os corvos” (Horácio, *Epistulae* 1.16.46-48. Tradução de CROSSAN, J. D., *Quem matou Jesus?* p. 190.).<sup>695</sup>

Pode-se perceber quão grande era a expectativa de que o crucificado seria devorado por aves de rapina e, depois de caído no chão, também por cães e outros animais carniceiros, nesses três trechos acima, que não são relatos históricos, mas textos de literatura como a sátira, de Petrônio, o poema de Maneto e a epístola de Horácio. Se se pode admitir que a literatura é um espelho da vida, da cosmovisão de um povo e de um tempo, então esses trechos literários são demonstrativos da forma de pensar daquela sociedade acerca da crucificação. No imaginário popular, estava encravada a apoteose do horror, o corpo pendurado, as aves bicando o condenado ainda vivo, o sangue jorrando, o corpo apodrecendo e tombando, e mais carniceiros banqueteadando-se. O que assusta a concepção atual é a espontaneidade com a qual se fala desta violência horrenda, desta forma cruel de matar e de deixar exposto o cadáver até sumir, devorado, insepulto e vituperado. Surge no leitor atual uma certa expectativa de que o mundo antigo esperava pelo horror da crucificação, como se o condenado merecesse tal fim ultrajante e desumano, e que este fim, esperado com normalidade, era a forma justa de por fim à sua existência. Além da condenação à morte, a morte violenta com escrutínios de perversidade e selvageria, e por fim o corpo pendente sendo atacado pelas aves, desfigurado pela devoração, as víceras caídas, os carnívoros à espreita, o corpo semanas a fio apodrecendo lentamente, os restos pendurados na estaca, o horror vira história, e o mundo antigo parece achar isso tudo natural.

Isto acontecia porque na crucificação “não se danificava diretamente nenhum órgão vital do crucificado,” afirma Pagola, “de maneira que sua agonia podia prolongar-se durante longas horas e até por dias”.<sup>696</sup> Por isso, conforme Pagola, “naquele tempo a crucificação era considerada a execução mais terrível e temida.”<sup>697</sup> Portanto, o que tornava a crucificação algo tão horrível, ignóbil e repugnante é, além da crucificação em si (o que já era horrível pela crueldade e dor geradas), principalmente o destino que se dava ao cadáver, negando a possibilidade de enterro digno e entregando-o às aves e animais, o que leva Crossan a concluir

<sup>695</sup> Original: “45.....

‘nec furtum feci nec fugi,’ si mihi dicat  
servus, ‘habes pretium, loris non ureris,’ aio.

‘non hominem occidi:’ ‘non pasces in cruce corvos.’”

<sup>696</sup> PAGOLA, J. A. *Jesus, aproximação histórica*, p. 464.

<sup>697</sup> PAGOLA, J. A. *Jesus, aproximação histórica*, p. 464.

que: “Na verdade, era o *não-sepultamento* que fazia ser crucificado vivo uma das três penalidades máximas do castigo romano.”<sup>698</sup>

Por tudo isso, é que Crossan conclui que “a *crucificação romana era terrorismo de Estado*; que sua função era impedir resistência ou revolta, especialmente entre as classes inferiores; e que o corpo era geralmente deixado na cruz para ser finalmente consumido pelos animais selvagens.”<sup>699</sup> A ignomínia da cruz era tal, que um romano dificilmente poderia ser crucificado, exceto em casos gravíssimos; a cruz era reservada para escravos, estrangeiros e provincianos, e reservada para delitos graves como assassinatos, roubos de coisas sagradas, alta traição e insuflar revoltas.<sup>700</sup> Pagola escreve que: “A crueldade da crucificação tinha a intenção de aterrorizar a população e servir assim de escarmento geral. Sempre era um ato público. As vítimas permaneciam totalmente nuas, agonizando na cruz, num lugar visível... (...) Não era fácil esquecer o espetáculo daqueles homens retorcendo-se de dor entre gritos e maldições.”<sup>701</sup>

### 3.5. A crucificação de Jesus vista de dentro do Novo Testamento

Todo o Novo Testamento atesta a crucificação de Jesus, desde os Evangelhos, Atos, as Epístolas, e até o Apocalipse. No tocante aos Evangelhos, a crucificação de Jesus foi o tema que mais recebeu atenção. A porcentagem de material evangélico que é dedicado à

<sup>698</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 575.

<sup>699</sup> CROSSAN, J. D., *Jesus, uma biografia revolucionária*, p. 138-139. O grifo é nosso. Sloyan diz: “Outros epítetos entre as classes mais baixas, encontrados nos escritos de Plauto, Terêncio e Petronio, são ‘tolos das traves’ e ‘comida de corvos’.” SLOYAN, G. S., *Por que Jesus morreu?*, p. 23.

<sup>700</sup> LOHFINK, G. *Jesus de Nazaré: o que ele queria? Quem ele era?* p. 366-367; cf. sobretudo em BARBAGLIO, G., *Jesus, hebreu da Galileia, pesquisa histórica*, p. 506-507; cf. também PAGOLA, J. A. *Jesus, aproximação histórica*, p. 464-467.

<sup>701</sup> PAGOLA, J. A. *Jesus, aproximação histórica*, p. 465. EHRMAN, B. D. *Jesus existiu ou não?* p. 174-175 escreve sobre os horrores e a propaganda da crucificação no Império Romano: “Foi Roma que tornou a crucificação a forma convencional de punição do Estado, criando certa uniformidade no processo, especialmente quando se tratava de pregar as mãos e os pés numa viga. Tão comum era a crucificação no Império Romano que Cícero se refere a ela como ‘aquela praga’. Entre os cidadãos, a palavra ‘cruz’ (*crux*) tornou-se uma provocação popular e praticamente vulgar, semelhante a ‘vá se enforcar’. No entanto, seria incorreto se referir a crucificação como pena de morte, pois era frequente que a vítima fosse executada primeiro e, em seguida, pregada a uma cruz. O objetivo da crucificação não era tanto matar o criminoso, mas servir como forma de dissuasão para outros que quisessem desafiar o Estado. Por esta razão, as crucificações eram sempre realizadas em público – nas encruzilhadas, nos teatros, nos morros ou em terreno alto –, em qualquer lugar onde a população não tivesse escolha senão testemunhar a cena macabra. O criminoso era sempre deixado pendurado por muito tempo após a morte; os crucificados quase nunca eram enterrados. Afinal, o ponto principal da crucificação era humilhar a vítima e assustar as testemunhas, com o cadáver deixado pendurado para ser comido por cães e bicado até os ossos por aves de rapina. Os ossos seriam então jogados numa pilha de lixo, que é como o Gólgota, o lugar da crucificação de Jesus, ganhou seu nome: *o local de crânios*. Simplificando, a crucificação era mais do que uma pena de morte para Roma – era um lembrete público do se acontecia quando se desafiava o Estado. Por isso, era reservada exclusivamente para os crimes políticos mais radicais: traição, rebelião, sedição, banditismo.” Para um estudo completo da crucificação no Império Romano consultar Martin Hengel, *Crucifixion*, SCM Londres & Fortress Filadélfia, 1977.

*última semana* – os episódios compreendidos entre a *entrada triunfal* de Jesus em Jerusalém até o seu *enterro* – ocupa mais de 1/3 das narrativas: dos 658 versículos de Marcos que cobrem a vida de Jesus – do seu batismo ao seu enterro –, 425 são dedicados ao seu ministério, e 233 à última semana, ou seja, a narrativa da “última semana” ocupa 35,41% do total do Evangelho; se o evangelista fosse dar a mesma atenção a todo o ministério terreno de Jesus conforme deu à última semana, seu Evangelho teria cerca de 11.766 versículos (considerando que a cronologia dos sinóticos é de cerca de um ano de ministério, cada ano lunar contendo cerca de 50,5 semanas multiplicando 233 versículos por semana); um acréscimo de 1.700% a mais do tamanho original. Um ano de ministério é coberto por 425 versículos, enquanto que uma semana é coberta por 233 versículos, esta é uma proporção desconcertante.<sup>702</sup> Os Evangelhos de Mateus e Lucas seguem proporções semelhantes.

O Evangelho de João, considerado ao lado dos Evangelhos sinóticos, também tem a sua tradição da última semana: são 547 versículos para cobrir o ministério de Jesus, Jo 1.1-12.11 – sendo que o ministério terreno de Jesus, segundo a cronologia deste Evangelho, fica entre três a cinco anos – e 276 versículos para a última semana, 12.12-19.42. O Evangelho teria quase 41,814 versículos se o autor de João dedicasse 276 versículos por semana de ministério de Jesus durante 3 anos – segundo a cronologia joanina mais curta (3 x 50,5 semanas x 276 versículos/semana). Isto mostra que explicar a morte de Jesus e interpretar seu significado foi o grande desafio dos evangelistas.<sup>703</sup>

O livro de Atos traz uma tradição muito antiga da Igreja das origens, na qual se tem vasta referência à crucificação de Jesus. At 2.23, 36; 3.13, 15, 17; 4.10, 25-28; 13.28-29. Estas tradições são anteriores à redação dos Evangelhos e de Atos, e em alguns casos anteriores às epístolas de Paulo, como já anteriormente visto.

Paulo é o mais antigo escritor conhecido do cristianismo primitivo de que se tem os materiais. É possível que outras fontes escritas, anteriores a Paulo, tenham existido, mas não

---

<sup>702</sup> Este fato levou M. Kähler a sugerir que o Evangelho de Marcos seja uma história da Paixão com uma introdução, conforme citado por LOHSE, E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 123: “O evangelho de Marcos pode ser denominado uma história da paixão com uma introdução (M. KÄHLER).” Koester diz: “A fonte mais importante do Evangelho de Marcos é uma narrativa da Paixão escrita que apresenta numa sequência contínua os eventos desde a entrada de Jesus em Jerusalém (Mc 11.1-10) até a descoberta do túmulo vazio (16.1-8). A narrativa da Paixão do Evangelho de João deriva da mesma fonte ou de outra semelhante.” KOESTER, B., *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Vol 2, p. 182. O grifo é nosso. Esta constatação de Koester corrobora para o fato de que a crucificação foi o evento mais importante que os evangelistas tiveram que explicar.

<sup>703</sup> Ehrman afirma sobre a informação da crucificação de Jesus: “Se alguém não soubesse mais nada sobre Jesus de Nazaré exceto que ele foi crucificado por Roma, saberia praticamente tudo o que é necessário para descobrir quem ele era e porque acabou pregado na cruz. Seu crime, aos olhos de Roma, é autoevidente. Foi gravado em uma placa e colocado acima de sua cabeça para que todos pudessem ver: *Jesus de Nazaré, Rei dos Judeus*. Seu crime foi ousar assumir ambições régias.” EHRMAN, B. D. *Jesus existiu ou não?* p. 175.



sobreviveram até os dias atuais. Os escritos cristãos mais antigos que chegaram até hoje são os de Paulo: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemom.<sup>704</sup> Nestes escritos, há abundante referência à crucificação de Jesus: 1Co 1.13, 17-18, 23, 23-24; 2.2,8; 11.23; 13.4; 15.3-4; Rm 5.8, 3.24, 6.3-4, 6; Gl 2.19-20; 3.1; 6.14 ; Fp 2.5-11(8); 3.18; 1Ts 2.15, e à palavra “cruz” 1Co 1.17-18; Gl 5.11; 6.12,14; 1Tm 6.13 faz referência a Pilatos, e com ela uma referência velada à crucificação.

A Epístola de Hebreus também contém tradições referentes à crucificação: Hb 12.2; 13.12, 13; 5.7-8 (referência a Mc 14.35-41).

A Epístola de 1 Pedro também fala da tradição da cruz ao se referir ao madeiro: 1Pe 2.24, e o Apocalipse também Ap 11.8.

O Evangelho de Pedro, um escrito cristão do Século II, também atesta a crucificação. O trecho que faz referência à crucificação de Jesus segue abaixo:

[1.1] Mas dos judeus nenhum lavou as mãos, nem Herodes, nem um dos seus juízes. E como não queriam se lavar, Pilatos se levantou. [2] E então o rei Herodes ordenou que o Senhor fosse levado embora, dizendo-lhes: ‘Façam o que vos ordenei’.

[2.3] Mas José, o amigo de Pilatos e do Senhor, estava ali; e sabendo que estavam prestes a crucificá-lo, ele se apresentou a Pilatos e pediu o corpo do Senhor para ser sepultado. [4] Pilatos, mandando-o a Herodes, pediu o corpo dele. [5] E Herodes disse: ‘Irmão Pilatos, mesmo que ninguém o tivesse pedido, nós o teríamos sepultado, pois de fato o sábado está amanhecendo. Pois na Lei está escrito: O sol não se põe sobre quem é condenado à morte.’

[3.6] E ele o entregou ao povo antes do primeiro dia da festa dos Pães Ázimos. [6] Mas, tendo levado o Senhor, correndo, eles o empurraram e disseram: ‘Vamos arrastar o Filho de Deus agora que temos poder sobre ele.’ [7] E eles o vestiram de púrpura e o sentaram na cadeira de julgamento, dizendo: ‘Julgue com justiça, Rei de Israel.’ [8] E um deles, trazendo uma coroa de espinhos, pôs-a na cabeça do Senhor. [9] E outros que estavam lá estavam cuspidos em seu rosto, e outros bateram em seu rosto. Outros o estavam cutucando com uma cana; e alguns o açoitaram, dizendo: ‘Com tal honra honremos o Filho de Deus’.

[4.10] E trouxeram dois malfeitores e crucificaram o Senhor no meio deles. Mas ele ficou em silêncio por não sentir dor. [11] E quando eles colocaram a cruz na vertical, eles escreveram que ESTE É O REI DE ISRAEL. [12] E, pondo as suas vestes diante dele, eles as repartiram e jogaram por eles. [13] Mas um desses malfeitores os insultou, dizendo: ‘Fomos feitos sofrer assim por causa do mal que cometemos; mas este, tendo se tornado o Salvador dos homens, que injustiça ele fez a você?’ [14] E, irritados com ele, ordenaram que não se quebrassem as pernas, para que morresse atormentado.

[5.15] Mas era meio-dia e as trevas cobriram toda a Judéia; e eles estavam angustiados e ansiosos, temendo que o sol se tivesse posto, visto que ele ainda estava vivo. [Pois] está escrito para eles: Não se ponha o sol sobre um morto. [16] E um deles disse: ‘Dai-lhe de beber fel com vinho vinagre.’ E, tendo feito a mistura, deram de beber. [17] E eles cumpriram todas as coisas e completaram os pecados em suas próprias cabeças. [18] Mas muitos andavam com lâmpadas, pensando que já era noite, e caíram. [19] E o Senhor gritou, dizendo: ‘Meu poder, ó poder, você me abandonou.’ E, tendo dito isso, ele foi arrebatado. [20] E na mesma hora o véu do santuário de Jerusalém foi rasgado em dois.

<sup>704</sup> Romanos: KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 395-416; 1 e 2 Coríntios: KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 346-38; Gálatas: KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 380-395; Filipenses: KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 416-438; 1 Tessalonicenses: KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 326-336; e Filemom: KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 455-458, LOHSE, E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 51-84.

[6.21] E tiraram os cravos das mãos do Senhor e o colocaram na terra; e toda a terra foi abalada, e um grande medo surgiu. [22] Então o sol brilhou e parecia ser a hora nona. [23] E os judeus se alegraram e deram seu corpo a José para que o enterrasse, visto que ele tinha visto muitas coisas boas que ele fez. [24] E, tendo tomado o Senhor, lavou-o e amarrou-o com um pano de linho e levou-o para o seu sepulcro, chamado Jardim de José.

[7.25] Então os judeus e os anciãos e os sacerdotes, sabendo o quanto eles próprios haviam cometido, começaram a se espancar e dizer: ‘Ai dos nossos pecados. O julgamento se aproxima e o fim de Jerusalém.’ [26] Mas eu com os companheiros estava triste; e tendo sido feridos no espírito, estávamos nos escondendo, pois éramos procurados por eles como malfeitores e como desejosos de atear fogo ao santuário. [27] Além de todas essas coisas, estávamos jejuando; e ficamos sentados lamentando e chorando noite e dia até o sábado.

[8.28] Mas os escribas, os fariseus e os anciãos, reunindo-se uns com os outros, ouvindo que todo o povo murmurava e batia no peito, dizendo: ‘Se na sua morte aconteceram estes grandes sinais, eis como ele era justo, [29] temeu (especialmente os anciãos) e veio perante Pilatos, implorando-lhe e dizendo: [30]’ Dê-nos soldados para que possamos proteger seu local de sepultamento por três dias, para que, tendo vindo, seus discípulos roubem ele, e as pessoas aceitam que ele ressuscitou da morte, e eles nos fazem mal’. [31] Pilatos, porém, entregou-lhes Petrônio, o centurião, com os soldados, para guardar o sepulcro. E com eles os anciãos e os escribas foram ao cemitério. [32] E rolando uma grande pedra, todos os que ali estavam, o centurião e os soldados, colocaram-na contra a porta da sepultura. [33] E marcaram-no com sete selos de cera; e tendo armado uma tenda ali, eles a protegeram.

O Evangelho de Pedro é uma fonte extracanjônica que corrobora as informações dos Evangelhos sinóticos, Mateus, Marcos e Lucas, o Evangelho de João para gerar prova de atestação múltipla.

Os quatro Evangelhos canônicos trazem a narrativa da crucificação de Jesus. É necessário aplicar a crítica literária aos textos para determinar a dependência ou independência das tradições intraevangélicas. Há uma estreita relação literária entre os Evangelhos sinóticos, mas Marcos é o mais antigo deles, sendo que Mateus e Lucas são seus dependentes, neste caso usa-se o mais antigo – Marcos – como fonte específica.

Portanto, para cotejar com a informação do Evangelho de Marcos de que Jesus foi crucificado, serão utilizadas fontes intracanjônicas e extracanjônicas: as fontes intracanjônicas são: Atos e as Epístolas; as fontes extracanjônicas são: o Evangelho de Pedro, e as informações históricas de Josefo e Tácito.

A independência da fonte do livro de Atos em relação a Marcos está clara devido ao gênero literário: em Atos a informação da crucificação está registrada no gênero *discurso* elaborado sob uma *fórmula declarativa*, enquanto que nos Evangelhos o gênero é *narrativo*. O mesmo princípio pode ser aplicado às Epístolas: as Epístolas não usam a narrativa para apresentar a crucificação de Jesus, pelo contrário, apresentam-na como parte da argumentação que está sendo desenvolvida, como um argumento para corroborar a tese que está sendo defendida.

A posição geral é que Mateus e Lucas dependem de Marcos naquilo em que eles seguem a sequência de Marcos, e isto é particularmente verdade nas narrativas da

crucificação. As concordâncias na ordem da narrativa no material sinótico é muito grande, e as pequenas diferenças são explicadas com certo grau de razoabilidade.<sup>705</sup> Como a concordância do material sinótico é incontestável e de alta porcentagem, é possível concluir que Mateus e Lucas dependem de Marcos; o relato de João, apesar de distanciar-se da narrativa marcana,<sup>706</sup> ainda pode ser considerada dependente dela.

Quanto à informação da crucificação, ela não deve, necessariamente, ser considerada dependente de Marcos. A crucificação de Jesus é uma tradição muito anterior à redação dos Evangelhos canônicos. Se há dependência literária entre Marcos e os demais Evangelhos de Mateus, Lucas e João, essa dependência não deve ser estendida à informação da crucificação de Jesus, que com certeza era do conhecimento anterior dos Evangelistas. É muito improvável que Mateus, Lucas e João tivessem tomado conhecimento da crucificação de Jesus exclusivamente pelo Evangelho de Marcos; pelo contrário, os Evangelistas sabiam que Jesus havia sido crucificado em Jerusalém, numa festa da Páscoa qualquer, entre os anos do domínio de Pôncio Pilatos. A dependência literária, neste caso específico da crucificação de Jesus, não pode significar dependência de informação. Assim, aqui, advoga-se que, apesar da dependência literária inegável de Marcos, Mateus, Lucas e João podem ser considerados fontes independentes – no tocante à crucificação:

- |                                  |                                     |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| A) Marcos: καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν  | – E o crucificam (Mc 15.24).        |
| B) Mateus: σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν | – Porém, crucificando-o (Mt 27.35). |
| C) Lucas: ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν  | – Ali o crucificaram (Lc 23.33).    |
| D) João: ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν   | – Onde o crucificaram (Jo 19.18).   |

A questão das relações de dependência e independência do Evangelho de Pedro em relação aos Evangelhos canônicos é muito discutida e não há concordância entre os peritos.<sup>707</sup>

<sup>705</sup> Para conferir detalhadamente como as diferenças são explicadas em cada perícopo da tradição, pode-se consultar o volumoso trabalho de R. E. Brown, BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 1 e 2.

<sup>706</sup> Para citar um exemplo oferecido por BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 1, p. 121, confira: “Ordem: ordem marcana: a) Mc 11.1-10: Jesus aclamado ao entrar em Jerusalém; b) Mc 11.15-19: Jesus expulsa os vendedores do Templo; c) Mc 14.3-9: uma mulher unge Jesus; d) Mc 14.17-25: a Última Ceia de Jesus. Desde o momento em que Jesus se aproxima de Jerusalém (Mc 11.1) até a Paixão (Mc 14.26), essas são as únicas cenas que Marcos tem em comum com João, de modo que, se recorreu a Marcos, João foi altamente seletivo. A ordem joanina das cenas é b), c) a) e d) e, assim bastante diferente.” Este é apenas um (1) exemplo das diferenças entre Marcos e João; as diferenças se multiplicam, o que implica em fontes diferentes para a narrativa da última semana, o que não descarta certa dependência nos relatos em que compartilham as mesmas informações.

<sup>707</sup> Cf. a discussão em CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 520-524, em que há três posições básicas, mas ele resume assim a discussão: “Há três posições, mas certamente a primeira posição sempre foi o ponto de vista dominante ou majoritário. A primeira opção, dependência, aparece em comentários mais antigos (de Swete em 1893, passando por Vaganay em 1930 até Mara em 1973) e em artigos de críticas mais recentes (de Green em 1987 e Neiryneck em 1991, passando por Charlesworth e Evans em 1994 até Kirk em 1994 e Van Voorst em 1995). A terceira opção,

A posição de que o Evangelho de Pedro tem secções dependentes e outras independentes é a posição de uma minoria dentre os estudiosos, mas parece ser a mais provável, pois, como na redação dos Evangelhos canônicos, algumas fontes foram compartilhadas – por exemplo, a fonte Q para Mateus e Lucas e o respectivo desconhecimento de Marcos desta fonte, e o uso comum que Mateus e Lucas fizeram de Marcos (o qual continha fontes que Mateus e Lucas não conheciam, mas Marcos conhecia – e outras fontes eram próprias do autor de Evangelho de Pedro, porque senão, qual a razão de escrever um novo evangelho?

Como determinar a dependência de um texto em relação ao outro? Pelo menos dois critérios devem ser usados: a *relação genética* e a *confirmação redacional*.<sup>708</sup> Portanto, seguindo esses dois critérios é possível dizer que há no Evangelho de Pedro trechos com dependência literária dos Evangelhos canônicos, mas também há trechos independentes, segundo Crossan: “Primeiro, encontramos DNA canônico presente no *Evangelho de Pedro*? Eu mesmo respondo sim a essa pergunta, mas vejo indícios genéticos em outras partes dele. Segundo, e todo o *resto*?”.<sup>709</sup>

A secção do Evangelho de Pedro que fala da crucificação de Jesus é uma secção dependente ou independente? Bem, esta resposta não é unânime, mas precisa ser oferecida. A posição aqui adotada é de independência para este trecho,<sup>710</sup> seguindo Crossan: “Na fonte *extracanônica* de 1.1-2 e 2.5b-6.22 as autoridades judaicas enterram Jesus por obediência a Dt 21.22-23, que proíbe corpos de crucificados permanecerem na cruz à noite.”<sup>711</sup> Uma razão a mais para pensar na independência desta fonte é o fato de que o enterro de Jesus é

independência é, claramente, opção minoritária. Aparece principalmente a partir de Denker em 1975, passando por Koester em 1980<sup>a</sup> e 1990<sup>a</sup> (e seus alunos, Johnson em 1965 e Hutton em 1970) até Dewey em 1989, 1990 e 1995. A *segunda* opção, fusão de dependência e independência, é minoria entre uma opção de minoria.” CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 523.

<sup>708</sup> Cf. estes critérios em CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 523, 145-150, mas bem especificamente às p. 147 (relação genética) e 149 (confirmação redacional), com exemplos clarificadores.

<sup>709</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 523. A posição de CROSSAN é de que há trechos dependentes dos Evangelhos, e neste caso do Evangelho de Mateus, e outros trechos independentes. Cada trecho deve ter seu próprio juízo de valor.

<sup>710</sup> Esta é a posição de CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 528-530, para o trecho selecionado; cf. especificamente a p. 529 para a posição de Crossan.

<sup>711</sup> CROSSAN, J. D., *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, p. 529. O grifo é nosso. Para Brown o *Evangelho de Pedro* é independente dos Evangelhos intracanônicos: “Duvido que o autor do *EvPd* [Evangelho de Pedro] tivesse algum evangelho escrito diante de si, embora estivesse familiarizado com Mateus, por tê-lo lido anteriormente no passado e/ou ouvido sua leitura diversas vezes no culto comunitário do dia do Senhor – por isso esse evangelho deu a forma dominante a seu pensamento.” BROWN, R. E., *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro evangelhos*, Vol. 2, p. 548-549.

responsabilidade dos judeus, o que é contrário aos Evangelhos canônicos. Veja acima o estrato fonte *Evangelho da cruz* sugerido por Crossan.

Assim é possível determinar mais uma fonte independente que narra a crucificação de Jesus, o Evangelho de Pedro nos trechos supracitados, embora seu uso exija cautela.

A evidência da crucificação de Jesus é cumulativa de várias formas; assim, há fortes indícios de que Jesus foi crucificado. Somando todas as fontes disponíveis e a diversidade de gêneros que as compõem, pode-se chegar a um alto grau de confiabilidade histórica de que Jesus foi realmente crucificado em Jerusalém, fora dos muros da cidade, durante o governo de Pôncio Pilatos. Os argumentos citados podem ser levantados com alto grau de probabilidade histórica.

#### 4. Experiências de morte violenta e violência contra o corpo no mundo antigo

O mundo antigo foi prodigioso em produzir violência, pode-se imaginar isso a partir dos escassos relatos do mundo antigo que chegaram até os dias atuais. Se, nos poucos autores do mundo antigo e destes, os textos que restaram das suas obras, pode-se inferir que se houvesse vários autores e suas obras fossem preservadas, os relatos de violência no mundo antigo seriam bem mais abundantes. Por exemplo, para acessar dados históricos do Procurador Pôncio Pilatos as únicas fontes disponíveis são, além dos textos evangélicos, Flávio Josefo e Fílon de Alexandria, e dois achados arqueológicos que contêm seu nome.<sup>712</sup> O mesmo ocorre com Caifás, que foi sumo-sacerdote entre 18 a 36 d.C., cuja única fonte fora dos Evangelhos é Josefo. Ora, se existissem mais fontes sobre os personagens já conhecidos e sobre outros desconhecidos, ter-se-ia mais informações.

##### 4.1. Relatos de morte violenta e violência contra o corpo em textos dos Antigo e Novo Testamentos

A *Bíblia Hebraica* apresenta vários relatos de violência e extermínio de povos. Esses relatos geralmente estão ligados aos relatos da conquista da terra depois da saída do Egito, mas espalham-se por, praticamente, todos os textos do bloco chamado Livros Históricos. Os

<sup>712</sup> O primeiro achado arqueológico trata-se de um bloco de calcário, danificado, que contém uma inscrição com parte do nome de Pilatos em latim, encontrado em Cesareia Marítima, em 1961, pela equipe do arqueólogo Antonio Frova, e que está localizada no Museu de Israel, e Jerusalém: [...PO]NTIUS PILATUS.

A inscrição completa contida na pedra é:

[DIS AUGUSTI]S TIBERIEUM  
[.....PO]NTIUS PILATUS  
[.....PRAEF]ECTUS IUDA[EA]E  
[.....FECIT D]E[DICAVIT]

A tradução poderia ser:

Para o deus Augustis [este] Tiberieum

... Pôncio Pilatos

... Prefeito da Judéia

... tem dedicado [este]. Cf. em [www.kchanson.com/ANCDPCS/latin/pilate.html](http://www.kchanson.com/ANCDPCS/latin/pilate.html).

O segundo achado arqueológico trata-se de um anel, que data provavelmente de 2000 a.C., encontrado na Fortaleza de Herodion, que dista 12 Km de Jerusalém, em 1969, mas decifrado apenas em 2018, cuja inscrição em latim diz PILATO, que traduzido é “de Pilatos”. A revelação da inscrição feita em 2018 foi noticiada na revista *Israel Exploration Journal*. Numa repostagem de AMANDA BORSCHER-DAN, de 29 de novembro de 2018, no Jornal *The Times of Israel*, ela noticia que na semana passada (à data da publicação) a revista *Israel Exploration Journal* noticiou que decifrou a inscrição do referido anel.

Cf. <https://www.timesofisrael.com/2000-year-old-ring-engraved-with-pilate-may-have-belonged-to-notorious-ruler/>. Cf. também os seguintes sites: <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/inscriptions/pontius-pilate-ring-herodion/>; <https://www.israelexplorationsociety.com/>; [https://www.jb.com.br/ciencia\\_e\\_tecnologia/2018/11/961225-anel-desenterrado-em-israel-pertenceria-ao-executor-de-jesus--pilatos.html](https://www.jb.com.br/ciencia_e_tecnologia/2018/11/961225-anel-desenterrado-em-israel-pertenceria-ao-executor-de-jesus--pilatos.html); <https://veja.abril.com.br/cultura/anel-de-poncio-pilatos-e-descoberto-perto-de-jerusalem/>; <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-ring-of-roman-governor-pontius-pilate-who-executed-jesus-found-in-herodion-site-1.6699353>. Cf. uma repostagem do Fantástico: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2018/12/23/anel-de-2-mil-anos-pode-provar-veracidade-de-historias-dos-evangelhos.ghtml>.

relatos falam de violência dirigida pelos judeus contra os habitantes da terra, que devem ser exterminados para que os judeus tomem posse da terra.

As primeiras referências<sup>713</sup> à crucificação nos relatos bíblicos são encontradas nas histórias de José, filho de Jacó, vendido como escravo pelos seus irmãos a mercadores que, por fim, o venderam no Egito.<sup>714</sup> José, na prisão, interpreta dois sonhos, e como resultado dessas interpretações ele afirma para o padeiro-chefe que ele será decapitado<sup>715</sup> e crucificado – a expressão hebraica: תלה [אתו] על-עץ –, o que acabou acontecendo:

Então, lhe disse José: A interpretação é esta: os três cestos são três dias; dentro ainda de três dias, Faraó te tirará fora a cabeça e te pendurará num madeiro, e as aves te comerão as carnes. No terceiro dia, que era aniversário de nascimento de Faraó, deu este um banquete a todos os seus servos; e, no meio destes, reabilitou o copeiro-chefe e condenou o padeiro-chefe. Ao copeiro-chefe reintegrou no seu cargo, no qual dava o copo na mão de Faraó; mas ao padeiro-chefe enforcou, como José havia interpretado. O copeiro-chefe, todavia, não se lembrou de José, porém dele se esqueceu (Gênesis 40:18-23 RA).

E como nos interpretou, assim mesmo se deu: eu fui restituído ao meu cargo, o outro foi enforcado (Gênesis 41:13 RA).

A Septuaginta – LXX – usa o verbo κρεμάννυμι, pendurar, pender:

19 ἔτι τριῶν ἡμερῶν ἀφελεῖ Φαραὼ τὴν κεφαλὴν σου ἀπὸ σου καὶ κρεμάσει σε ἐπὶ ξύλου, καὶ φάγεται τὰ ὄρνεα τοῦ οὐρανοῦ τὰς σάρκας σου ἀπὸ σου.

“19 Ainda três dias e Faraó tirará a tua cabeça do teu corpo. Pendurar-te-ão em uma árvore, e as aves do céu comerão a tua carne de sobre ti” (Gênesis 40.19 Septuaginta – LXX).

Para se ter uma compreensão de como os antigos leitores do Gênesis o interpretaram, ou pelo menos falaram dele, pode-se ver Fílon, Josefo e as traduções aramaicas nos Targum de Gênesis 40.19. Fílon reconta a história bíblica de José e o padeiro em *De Josepho* 93-98. Interessa aqui apenas uma parte da narrativa de Fílon, o trecho 96 e 98:

[96] As três cestas são um símbolo de três dias; ao alcançá-los, o rei ordenará que você seja crucificado e sua cabeça cortada, e os pássaros atacantes se banquetearão em sua carne, até que você seja totalmente consumido (Fílon, *De Josepho* 96).<sup>716</sup>

<sup>713</sup> “Primeiras referências” diz respeito à ordem literária de apresentação dos relatos bíblicos, pois os livros do Pentateuco têm uma história de redação muito posterior aos demais livros da *Bíblia Hebraica*, sendo uma das últimas partes da *Bíblia Hebraica* a ficarem prontas.

<sup>714</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 101-109.

<sup>715</sup> Cf. em CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 101-104 a discussão da variante textual “מעל-עץ” tanto da sua primeira ocorrência quanto da segunda, e também o fato de que os outros textos que falam da morte do copeiro não voltam a citar a decapitação. A discussão a seguir é dependente de em CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 104-109.

<sup>716</sup> Original: “[96] τὰ τρία κανᾶ σύμβολον τριῶν ἡμερῶν ἐστίν· ἐπισχὼν ταύτας ὁ βασιλεὺς ἀνασκολοπισθῆναί σε καὶ τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθῆναι κελεύσει καὶ καταπτάμενα ὄρνεα τῶν σῶν εὐωχηθήσεται σαρκῶν, ἄχρις ἂν ὄλος ἐξαναλωθῆς.”

[98] ... [o rei], lembrando-se dos eunucos na prisão, mandou que fossem trazidos, e vendo-os ele confirmou o julgamento dos sonhos, ordenando que aquele fosse crucificado, com a cabeça decepada, mas para o outro a ser atribuído ao cargo que ocupou antes (Fílon, *De Josepho* 98).<sup>717</sup>

Aqui ele usa o verbo grego ἀνασκολοπίζω (ἀνασκολοπισθῆναι), verbo que no seu contexto era usado para a crucificação; isto significa dizer que Fílon entendeu que o padeiro foi crucificado. Outro dado importante é a associação das aves de rapina à crucificação, o que também reforça a ideia de que o crucificado penderia na estaca sendo devorado pelas aves até que, decomposto o cadáver, caísse e fosse então devorado por animais selvagens também. De novo, em *De Josepho* 151-156, Fílon volta a se referir ao episódio do padeiro, e desta vez para falar de uma interpretação que ele ouviu (cf. 151); segundo essa interpretação o padeiro deve morrer porque foi infiel no cumprimento da sua missão, assim ao deixar alguém passar fome e, com isso, causar a morte da pessoa, ele agora deve ser condenado à morte; o trecho central é o 156:

Mas as ofensas do padeiro-chefe não admitem reconciliação nem perdão, mas incorrem em uma raiva que o leva à morte, visto que ele foi culpado de injustiça nas questões mais necessárias; porque a falta de comida é seguida pela morte. Por isso, aquele que errou nesses pontos muito apropriadamente é condenado à morte por enforcamento, sofrendo um mal semelhante ao que ele infligiu; pois ele também enforcou e sufocou e estendeu o faminto por meio da fome (Fílon, *De Josepho* 156).<sup>718</sup>

Aqui, também a condenação é descrita pelo mesmo verbo empregado na LXX, κρεμάννυμι, o que também implica numa suspensão. Em *De Somniis* (lib. i-ii) 2.205-214 Fílon volta a referir-se ao episódio do padeiro, mas dá outra interpretação para as figuras: a cabeça é entendida como mente; o padeiro é um “escravo-do-ventre”; os três dias representam o passado, o presente e o futuro; os pássaros representam imprevistos, que podem até vir de Deus, e Fílon declara então:

E graças a Deus que dá a vitória e torna os trabalhos do homem escravo das suas paixões, embora sempre executados com tanto cuidado, ainda improdutivos e inúteis, enviando naturezas aladas de maneira invisível para a sua destruição e derrubada. Portanto, a mente, sendo privada daquelas coisas que fez para si mesma, tendo, por assim dizer, seu pescoço cortado, será encontrada sem cabeça e sem

<sup>717</sup> Original: “[98] ἐστιωμένων οὖν τῶν ἐν τέλει καὶ τῆς θεραπείας εὐωχομένης ὥσπερ ἐν δημοθoinία, τῶν κατὰ τὸ δεσμοτήριον εὐνούχων ὑπομνησθεὶς ἀχθῆναι κελεύει καὶ θεασάμενος τὰκ τῆς τῶν ὀνείρων διακρίσεως ἐπισφραγίζεται, προστάξας τὸν μὲν ἀνασκολοπισθῆναι τὴν κεφαλὴν ἀποτιμηθέντα, τῷ δὲ τὴν ἀρχὴν ἦν διεῖπε πρότερον ἀπονεῖμαι.”

<sup>718</sup> Original: “[156] δι’ ἣ αἰτίαν πρὸς μὲν τὸν ἀρχινοχὸν γίνονται καταλλαγαι καὶ συμβάσεις ὡς ἂν ἀμαρτόντα περὶ τὸ ἔλαττον μέρος, ἀσύμβατα δὲ καὶ ἀκατάλλακτα τὰ πρὸς τὸν ἀρχισιτοπιόν ἐστιν ἄχρι θανάτου λαμβάνοντα τὴν ὀργὴν ὡς ἂν περὶ τὸ μέγιστον ἀδικήσαντα· τελευτῆ γὰρ ἔπεται σιτίων σπάνει· οὐ χάριν καὶ ὁ περὶ ταῦτ’ ἐξαμαρτῶν εἰκότως θνήσκει κρεμασθεὶς, ὅμοιον κακὸν ᾧ διέθηκε παθῶν· καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνεκρέμασε καὶ παρέτεινε τὸν πεινῶντα λιμῶ”.



vida, e como aqueles que estão fixados em uma cruz, pregados como se fosse a árvore da ignorância desesperada e desamparada (Fílon, *De Somniis [lib. i-ii]* 2.213).<sup>719</sup>

Aqui, mais uma vez constata-se que para Fílon o padeiro foi crucificado ou empalado, pois ele usa os verbos “προσηλώω” “cravar em, pregar em, fixar com pregos”, e novamente ἀνασκολοπίζω.

Josefo comenta Gênesis 40 em *Antiquitates Judaicae* 2.72-73, e Gênesis 41 em *Antiquitates Judaicae* 2.77, e também emprega palavras que denotam que ele pensa na crucificação do padeiro: em 2.72 ele emprega o verbo ἀνασταυρόω e em 2.77 o verbo σταυρόω:

Mas José considerando e raciocinando sobre o sonho, disse a ele que ele tinha apenas dois dias para viver (as cestas indicavam que), [73] e que no terceiro dia ele seria crucificado e se tornaria alimento para as aves, totalmente impotente para se defender. E, na verdade, tudo isso acabou exatamente como José havia declarado ambos; pois no dia previsto o rei, celebrando seu aniversário com um sacrifício, crucificou o padeiro-chefe, mas libertou o mordomo de suas amarras e restaurou-o ao antigo escritório (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 2.72-73).<sup>720</sup>

E foi então que a memória de José, e sua habilidade em sonhos, vieram à mente do copeiro do rei, quando ele viu a confusão em que Faraó estava; então ele veio e mencionou José a ele, como também a visão que ele teve na prisão, e como o evento provou como ele havia dito; como também que o padeiro-chefe foi crucificado no mesmo dia; e que isso também aconteceu com ele de acordo com a interpretação de José (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 2.77).<sup>721</sup>

Os Targumim de Gênesis 40.19 traduzem תלה por seu correspondente aramaico צלב, e mostram as variações no texto; os textos estão sublinhados abaixo:

מִן־מִן־בִּישְׁרֵי יְתֵ עוֹפֵא וְנִכּוּל צְלִיבָא עַל יְתֵ וְנִצְלָב מִן־רִישֵׁי יְתֵ פְרַעֲהִ יְעַדִּי יוֹמִין תְּלֵתָּ בְּסוֹסָּ  
(Targum Onkelos Genesis 40.19)

Ao terceiro dia Faraó removerá a sua cabeça, e ele suspenderá você numa cruz, e as aves do céu comerão a sua carne (Targum Onkelos Genesis 40.19)

At the end of three days Pharaoh will remove your head from you, and he will suspend you on the cross, and the birds will eat your flesh from you (Targum Onkelos Genesis 40.19, Trad. D. W. CHAPMAN).

מִן־מִן־בִּישְׁרֵי יְתֵ עוֹפֵא וְנִכּוּל קִיבּוּל עַל יְתֵ וְנִצְלָב מִן־רִישֵׁי יְתֵ פְרַעֲהִ יְעַדִּי יוֹמִין תְּלֵתָּ בְּסוֹסָּ  
(Targum Pseudo-Jonathan Genesis 40.19)

<sup>719</sup> Original: “[2.213] χάρις δὲ τῷ νικηφόρῳ θεῷ, ὃς ἀτελεῖς τὰς εἰς ἄκρον πεποιημένας σπουδὰς τοῦ φιλοπαθοῦς ἐργάζεται, πτηνὰς φύσεις ἐπιπέμπων ἀοράτως πρὸς ἀναίρεσιν καὶ φθορὰν αὐτῶν. περισυληθεὶς οὖν ὁ νοῦς ὧν ἐδημιούργησεν, ὡσπερ τὸν ἀυχένα ἀποτμηθεὶς ἀκέφαλος καὶ νεκρὸς ἀνευρεθήσεται, προσηλωμένος ὡσπερ οἱ ἀνασκολοπισθέντες τῷ ξύλῳ τῆς ἀπόρου καὶ πενιχρᾶς ἀπαιδευσίας.”

<sup>720</sup> Original: “[72]... ὁ δὲ Ἰώσηπος συμβαλὼν τῷ λογισμῷ τὸ ὄναρ καὶ πρὸς αὐτὸν εἰπὼν, ὡς ἐβούλετ’ ἂν ἀγαθῶν ἐρμηνευτῆς αὐτῷ γεγονέναι καὶ οὐχ οἶον τὸ ὄναρ αὐτῷ δηλοῖ, λέγει δύο τὰς πάσας ἔτι τοῦ ζῆν αὐτὸν ἔχειν ἡμέρας: τὰ γὰρ κανᾶ τοῦτο σημαίνει: [73] τῇ τρίτῃ δ’ αὐτὸν ἀνασταυρωθέντα βορὰν ἔσσεσθαι πετεινοῖς οὐδὲν ἀμύνειν αὐτῷ δυνάμενον. καὶ δὴ ταῦτα τέλος ὁμοίων οἷς ὁ Ἰώσηπος εἶπεν ἀμφοτέροις ἔλαβε: τῇ γὰρ ἡμέρᾳ τῇ προειρημένη γενέθλιον τεθυκῶς ὁ βασιλεὺς τὸν μὲν ἐπὶ τῶν σιτοποιῶν ἀνεσταύρωσε, τὸν δὲ οἰνοχόον τῶν δεσμῶν ἀπολύσας ἐπὶ τῆς αὐτῆς ὑπηρεσίας κατέστησεν”.

<sup>721</sup> Original: “[77] καὶ προσελθὼν ἐμήνυσεν αὐτῷ τὸν Ἰώσηπον τὴν τε ὄψιν, ἣν αὐτὸς εἶδεν ἐν τῇ εἰρκτῇ, καὶ τὸ ἀποβᾶν ἐκείνου φράσαντος, ὅτι τε σταυρωθεὶς κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν ὁ ἐπὶ τῶν σιτοποιῶν κάκεινῳ τοῦτο συμβαίη κατὰ ἐξήγησιν ὀνειράτος Ἰωσήπου προειπόντος”.

E ao fim de três dias, Faraó removerá com uma espada a sua cabeça do seu corpo, e suspenderá você numa árvore, e as aves do céu comerão a sua carne

No final de três dias, Faraó com a espada tirará tua cabeça de teu corpo, e te pendurará em uma forca, e os pássaros vão cortar tua carne de ti.

At the end of three days, Pharaoh with the sword will take away thy head from thy body, and will hang thee upon a gibbet, and the birds will cut thy flesh from thee.

At the end of three days Pharaoh will remove by the sword your head from upon your body, and he will suspend you on a tree, and the birds will eat your flesh from you.

לסוף תלתא יומין ירים פרעה ית ראשך מעילוד ויצלב יתך על צליבה קיסה ויאכל עופא ית בשרך מעלווי ראשך  
[מע]לוד :

(Targum Neofiti Gn 40.19).

Perto do final de três dias, Faraó levantará sua cabeça de cima de você e o suspenderá em uma cruz, e os pássaros comerão sua carne de cima de sua cabeça (Targum Neofiti Gn 40.19).

Os textos de Gênesis 40.22 e 41.13 também empregam o aramaico **צלב**.<sup>722</sup> Nos Targumim de Gênesis 40.19 a decapitação sempre precede a suspensão na árvore; no Targum Jonathan acrescenta-se o detalhe de que a decapitação será com uma espada. Nestes casos, a suspensão é uma pena adicional à morte por decapitação, ou seja, representa a suspensão de mortos, ou, por outras palavras, primeiro o condenado é morto por decapitação e depois seu corpo é suspenso para ser devorado por aves de rapina e depois de apodrecido por animais selvagens; com isso, nega-se ao condenado o direito ao enterro.

No caso que ficou conhecido como o “caso de Baal-Peor”, ou mesmo do “conselho de Balaão”, Deus ordena a Moisés que os que adoraram a Baal-Peor sejam exterminados de entre o povo:<sup>723</sup>

Habitando Israel em Sitim, começou o povo a prostituir-se com as filhas dos moabitas. Estas convidaram o povo aos sacrifícios dos seus deuses; e o povo comeu e inclinou-se aos deuses delas. Juntando-se Israel a Baal-Peor, a ira do SENHOR se acendeu contra Israel. Disse o SENHOR a Moisés: Toma todos os cabeças do povo e enforca-os ao SENHOR ao ar livre, e a ardente ira do SENHOR se retirará de Israel. Então, Moisés disse aos juízes de Israel: Cada um mate os homens da sua tribo que se juntaram a Baal-Peor. Eis que um homem dos filhos de Israel veio e trouxe a seus irmãos uma midianita perante os olhos de Moisés e de toda a congregação dos filhos de Israel, enquanto eles choravam diante da tenda da congregação. Vendo isso Finéias, filho de Eleazar, o filho de Arão, o sacerdote, levantou-se do meio da congregação, e, pegando uma lança, foi após o homem israelita até ao interior da tenda, e os atravessou, ao homem israelita e à mulher, a ambos pelo ventre; então, a praga cessou de sobre os filhos de Israel. Os que morreram da praga foram vinte e quatro mil (Números 25:1-9 RA).

Chapman discute a ordem de matar os “príncipes” do povo, pois naturalmente muitos outros além dos príncipes estavam envolvidos no caso de idolatria.<sup>724</sup> A pena de suspensão

<sup>722</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 109.

<sup>723</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 109-117.

<sup>724</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 110-113.

não é precedida por outra forma de condenação anterior, o que faz supor que a própria pena era a suspensão. Nos Targumim desta passagem, nota-se que a pena é de crucificação:

ואמר יי למשה דבר ית כל ראשי עמא ואקים יתהון בסנהדרין קדם יי ויהוון דיינין כל מן דמתחייב קטלה למת  
 יצלבון וצלבין יתיה על צליבה וקברין ית נבלתהון עם מטמעי שמשא בכדן יחזור תקוף רוגזה דיי מן ישראל:  
 (Targum Neofiti Nm 25.4).

And the LORD said to Moses, “Take all the leaders of the people, and appoint them in a Sanhedrin before the LORD, and let them be judges. Everyone who is liable to the death penalty they shall suspend on a cross, and bury their corpses with the sinking of the sun. In this manner the strength of the anger of the LORD will retract from Israel” (Targum Neofiti Nm 25.4).

E o SENHOR disse a Moisés: “Toma todos os chefes do povo e põe-nos em um Sanhedrin perante o SENHOR, e que sejam juízes. Todos os que estiverem sujeitos à pena de morte, serão suspensos em uma cruz, e sepultem seus cadáveres com o pôr do sol. Assim, a força da ira do SENHOR se retirará de Israel” (Targum Neofiti Nm 25.4).

ואמר יי למשה דבר ית כל רישי עמא דונו וקטול דחייב קטול קדם יי לקבל שמשא ויתוב תקוף רוגזה דיי מישראל:  
 (Targum Onkelos Nm 25.4)

And the LORD said to Moses, “Take all the leaders of the people, and pass judgment, and execute those who are liable to the death penalty before the LORD in front of the sun; and the strength of the anger of the LORD will turn from Israel (Targum Onkelos Nm 25.4).

E o SENHOR disse a Moisés: “Toma todos os chefes do povo e faz juízo e executa os que estão sujeitos à pena de morte perante o SENHOR diante do sol; e a força da ira do SENHOR se tornará de Israel (Targum Onkelos Nm 25.4).

ואמר יי למשה סב ית כל רישי עמא ומני יתהון דיינין וידונו דיינין דקטולין ית עמא דטעו בתר פעור ותצלוב יתהון  
 קדם מימרא דיי על קיסא קבל שמשא בקריצתא ועם מטמוע שימשא תחית יתהון ותקברינון ויתוב תקוף רוגזה דיי  
 מישראל:

(Targum Pseudo-Jonathan Nm 25.4)

And the LORD said to Moses, “Take all the leaders of the people, and appoint them judges, and let them judge capital cases - the people who went astray after Peor. And you shall suspend them before the Memra of the LORD on the tree opposite the sun at daybreak: but with the sinking sun you shall lower them and you shall bury them. And the strength of the anger of the LORD will turn from Israel” (Targum Pseudo-Jonathan Nm 25.4).

E o Senhor disse a Moisés: “Pegue todos os líderes do povo, e nomeie-os juízes, e deixe-os julgar casos capitais - o povo que se extraviou após Peor. E tu os suspenderás diante do Memra do Senhor na árvore em frente ao sol ao amanhecer: mas com o sol poente você os abaixará e você os enterrará. E a força da ira do SENHOR se afastará de Israel” (Targum Pseudo-Jonathan Nm 25.4).

A complexa história de redação dos Targumim não permite traçar uma história genealógica entre eles.<sup>725</sup> Enquanto que, na Tanakh e nos Targum Onkelos e no Neofiti, os juízes serão executados, no Targum Pseudo-Jonathan, os líderes serão nomeados para poder julgar o povo comum. No Targum Onkelos, não é mencionada a forma de execução da penalidade; em Pseudo-Jonathan, a forma da execução é menos precisa, é a suspensão numa “árvore” – קיס – , enquanto que, no Targum Neofiti, usa a palavra geralmente traduzida por cruz – צליבה .

<sup>725</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 113.

A ordem de Deuteronômio 21.22-23 fala de pendurar numa árvore:<sup>726</sup>

22 וכי-יהיה באיש חטא משפט-מות והומת ותלית אתו על-עץ  
 23 לא-תלין נבלתו על-העץ כי-קבור תקברנו ביום ההוא כי-קללת אלהים תלוי ולא תשמא  
 את-אדמתך אשר יהיה אלהיך נתן לך נחלה  
 (Deuteronômio 21:22-23 BHS)

(22) And when there is in a man a sin bearing a judgment of death, and he is executed, and you hang him on a tree, (23) his corpse shall not spend the night on the tree, but you shall surely bury him in that day, for a curse of God is the one who is hung, and you shall not defile your land, which the Lord your God gives to you as an inheritance.<sup>727</sup>

(22) E quando há em um homem um pecado com julgamento de morte, e ele é executado, e você o pendura em uma árvore, (23) seu cadáver não deve passar a noite na árvore, mas você certamente o enterrará naquele dia, porque uma maldição de Deus é aquele que é enforcado, e você não deve contaminar a sua terra, que o Senhor teu Deus te dá por herança.

<sup>22</sup>Se alguém houver pecado, passível da pena de morte, e tiver sido morto, e o pendurares num madeiro,

<sup>23</sup>o seu cadáver não permanecerá no madeiro durante a noite, mas, certamente, o enterrará no mesmo dia; porquanto o que for pendurado no madeiro é maldito de Deus; assim, não contaminarás a terra que o SENHOR, teu Deus, te dá em herança (Deuteronômio 21:22-23 RA).

Como se pode observar no verso 22, trata-se de uma condenação à morte em que o condenado primeiro é morto e depois, conforme o verso 23, pendurado numa árvore, e por fim, ao final do dia, enterrado. Não se fala de que tipo de morte o condenado sofreu, apenas informa-se que o condenado deverá ser morto e depois pendurado numa árvore. A suspensão é uma pena adicional pela gravidade do crime cometido. Mesmo que a pena de morte seja agravada pela penduração, não se deve negar ao condenado o enterro, o qual será realizado antes do dia terminar.

Até que ponto Deuteronômio 21.22-23 deve ser ligado à lei do “Filho Contumaz e Rebelde” (Dt 21.18-21) é uma questão discutida, em face do *waw* – וַ – que inicia o verso 22. Se for conjuntivo, a Lei de 22-23 é um complemento da lei anterior; se for disjuntivo, então a lei em 22-23 é independente. Da forma como está traduzida pela Revista e Atualizada, foi interpretado como uma oração independente.<sup>728</sup> Neste caso de ser independente, não está determinado qual o crime seria condenado com a morte e o posterior agravamento da pena, a suspensão do cadáver na árvore.

A Septuaginta traduz assim o texto:

<sup>22</sup> Ἐὰν δὲ γένηται ἐν τινι ἁμαρτία κρίμα θανάτου καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσῃτε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου, <sup>23</sup> οὐκ ἐπικοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῆ θάψετε αὐτὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, καὶ οὐ μιανεῖτε τὴν γῆν, ἣν κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι ἐν κλήρῳ (Deuteronômio 21.22-23 LXX).

<sup>726</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 117-154.

<sup>727</sup> Tradução de CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 117.

<sup>728</sup> CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 117-119.

22 Se houver pecado em qualquer um e o julgamento da morte estiver sobre ele, vindo a ser condenado à morrer, e o pendurares em uma árvore,  
 23 o seu corpo não permanecerá toda a noite no madeiro; no entanto tu, certamente, irás enterrá-lo naquele mesmo dia. Pois todo aquele que for pendurado em uma árvore é amaldiçoado por Deus, e não deverás, de forma alguma, contaminar a terra que o Senhor teu Deus te dá por herança (Deuteronomy 21.22-23 Septuaginta).

Na versão da Septuaginta, não houve a adoção do *waw* hebraico no início do verso 22. Isto tornou o período seguinte independente do anterior, ou seja, a Lei de pendurar o condenado que fora morto e depois enterrá-lo antes do entardecer é independente da “Lei do Filho Contumaz e Rebelde”. A versão dos Setenta mantém a ordem para sepultar o condenado no mesmo dia em que for suspenso, provavelmente uma marca distintiva da prática corrente nos seus dias, que era deixar o pendurado para apodrecer no madeiro, enquanto é devorado por aves de rapina e animais selvagens.

Nos Manuscritos de Qumran, o pergaminho 11QTemple LXIV.6-13 diz:

ויראו ישמעו בני ישראל וכול מקרבה הרע ובערתה וימות 6 vacat כי  
 בעמו רעה ועושה נכר לגוי עמו את ומשלים בעמו רכיל איש יהיה 7  
 עדים שלושה פי ועל עדים שנים פי על וימת העץ על אותו ותליתמה 8  
 העץ אותו יתלו והמה יומת 9 vacat כי אל ויברח מות משפט חט באיש יהיה  
 העץ על אותו גם ותליתמה ישראל בני את עמו את ויקלל הגואים תוך 10  
 כי ההוא ביום {ה} תקוברמ קבור כי העץ על נבלתמה תלין ולוא וימות 11  
 אנוכי אשר האדמה את תטמא ולוא העץ על תלוי ואנשים אלהים מקוללי 12  
 נחלה לכה נותן 13 vacat המורו את או שיו את או אחיכה שור את תראה לוא  
 (11Q Rolo do Templo (11Q19 [11QTemple]) Col. LXIV, 6-13)<sup>729</sup>

(6-7) If a man will be slanderer against my people and surrenders my people to a foreign nations and does evil against my people (8) then you [plural] shal hang him on the tree and he shall die – on the mouth of two witnesses and on the mouth of three witnesses (9) he shall be put to death, and they shall hang him [on] the tree. If there is in a man a sin bearing a judgment of death and he has fled to (10) the midst of the nation and he has cursed my people [and] the sons of Israel, then you [pl.] shall also hang him on the tree, (11) and he shall die. And their corpse shall not spend the night on the tree, but you shall surely bury them in that day, for (12) those who are hang on the tree have been cursed of God and men, and you shall not defile the land, which I (13) give to you as an inheritance (11Q Rolo do Templo (11Q19 [11QTemple]) Col. LXIV, 6-13).

(6-7) Se um homem caluniar contra meu povo e entregar meu povo às nações estrangeiras e praticar o mal contra meu povo (8) então vocês o enforçarão na árvore e ele morrerá - pela boca de duas testemunhas e pela boca de três testemunhas (9) ele será morto, e eles o enforçarão [no] madeiro. Se houver em um homem um pecado com sentença de morte e ele fugiu para (10) o meio da nação e amaldiçoou meu povo [e] os filhos de Israel, então vocês também o enforçarão na árvore (11) e ele morrerá. E o cadáver dele não passará a noite na árvore, mas você certamente o enterrará naquele dia,

<sup>729</sup> MARTÍNEZ, F. G.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds), *The Dead Sea Scrolls study Edition*, p. 1286. Cf. a tradução dos editores: “6 and he will die. Thus shall you eradicate the evil from your midst, and all the children of Israel shall hear and fear. Blank If 7 a man passes on information against his people or betrays his people to a foreign nation, or does evil against his people, 8 you shall hang him on a tree and he will die. On the evidence of two witnesses or on the evidence of three witnesses 9 he shall be put to dead and they shall hang him on the tree. Blank If it happens that a man has committed a capital offence and he escapes 10 amongst the nations and curses his people /and/ the children of Israel, he also you shall hang on the tree 11 and he will die. And their corpse shall not spend the night on the tree; instead you shall bury them that day because 12 those hanged on a tree are cursed by God and man; thus you shall not defile the land which I 13 give you for inheritance. Blank You shall not see your brother’s ox or his ewe or his ass”. MARTÍNEZ, F. G.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds), *The Dead Sea Scrolls study Edition*, p. 1287.

pois (12) aqueles que estão pendurados na árvore foram amaldiçoados por Deus e pelos homens, e você não deve contaminar a terra, que Eu (13) dou a você como uma herança (11Q Rolo do Templo (11Q19 [11QTemple]) Col. LXIV, 6-13).

<sup>6</sup>e morrerá. Assim extirparás o mal de teu meio, e todos os filhos de Israel o ouvirão e temerão. Se <sup>7</sup>houver um espia contra o seu povo que entrega seu povo a uma nação estrangeira ou faz mal contra o seu povo <sup>8</sup>o suspenderás a uma árvore e morrerás. Pelo testemunho de duas testemunhas e pelo testemunho de três testemunhas <sup>9</sup>será executado e o suspenderão a uma árvore. Se houver em um homem um pecado condenável à morte e escapa <sup>10</sup>em meio às nações e maldiz o seu povo e os filhos de Israel, também ele o suspenderás à árvore <sup>11</sup>e morrerá. Seus cadáveres não passarão a noite na árvore, mas os enterrarei durante esse dia, porque <sup>12</sup>são malditos por Deus e pelos homens os suspensos à árvore; assim não contaminareis a terra que eu <sup>13</sup>te dou em herança *vacat*. (11Q Rolo do Templo (11Q19 [11QTemple]) Col. LXIV, 6-13. Trad. Florentino García Martínez).<sup>730</sup>

Este texto segue a sequência de Deuteronômio com duas importantes interpolações, nas linhas 6-9 e 9-10 os redatores do Manuscrito definem os crimes que devem ser punidos com a pena adicional de serem suspensos após a morte: o espia que trai o povo de Deus entregando-o ao inimigo ou aquele que “faz mal” ao povo ao seu povo de Israel (linhas 6-9), e aquele que em meio às nações estrangeiras amaldiçoa o seu povo ou os filhos de Israel. Esses crimes não estavam definidos no Texto Massorético de Deuteronômio. Mas este texto preserva a sequência de que primeiro o condenado deve ser morto e depois pendurado na árvore.

Fílon fala desta lei de Deuteronômio 21.22-23 duas vezes. A primeira em *De Specialibus Legibus* 3.83-209 em que ele comenta o Sexto Mandamento da Lei do Pentateuco sobre o assassinato (Dt 5.17); nos versos 151-152 ele comenta sobre Deuteronômio:

(151) Visto que os homens de disposições perversas nunca se cansam de ofender, mas estão sempre cometendo ações atroztes em excesso de sua maldade, e aumentando suas iniquidades, e estendendo-as além de todos os limites ou limites. Pois o legislador teria, se estivesse em seu poder, condenado aqueles homens a dez mil mortes. Mas como isso não era possível, ele prescreveu outra punição para eles, ordenando que aqueles que haviam matado um homem fossem pendurados em uma árvore. (152) E depois de ter estabelecido esta ordenança, ele retornou novamente à sua humanidade natural, tratando com misericórdia mesmo aqueles que haviam se comportado impiedosamente para com os outros, e ele pronunciou: “Não deixe o sol se pôr sobre pessoas penduradas em uma árvore;” mas que sejam enterrados sob a terra e ocultados da vista antes do pôr do sol. Pois era necessário elevar ao alto todos aqueles que eram inimigos de todas as partes do mundo, a fim de se mostrarem mais evidentemente ao sol, e ao céu, e ao ar, e à água, e à terra, que eles foram castigados; e depois disso era apropriado removê-los para a região dos mortos e enterrá-los, a fim de evitar que poluíssem as coisas sobre a terra (Fílon, *De Specialibus Legibus* (lib. i-iv) 3.151-152).<sup>731</sup>

<sup>730</sup> *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Trad. de Florentino García Martínez, 11Q Rolo do Templo (11Q19 [11QTemple]) Col. LXIV, 6-13; in: *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Tradução dos originais hebraico e aramico à cura de Florentino García Martínez, p. 219.

<sup>731</sup> Original: “[151] ἐπεὶ δ’ ὄρον οὐκ ἔχουσιν οἱ πονηροὶ τὰς φύσεις τοῦ πλημμελεῖν, ἀλλ’ αἰεὶ μεγαλοῦργοισι προσυπερβάλλοντες καὶ τὰς κακίας ἐπιτείνουσι καὶ διαίρουσι πρὸς τὸ ἄμετρον καὶ ἀπερίγραφον, μυρίους μὲν θανάτους, εἴπερ οἷόν τε ἦν, ὥρισεν ἄν κατ’ αὐτῶν ὁ νομοθέτης· ἐπεὶ δὲ τοῦτ’ οὐκ ἐνεδέχεται, τιμωρίαν ἄλλην προσδιατάττεται κελεύων τοὺς ἀνελόντας ἀνασκολεπίεσθαι. [152] καὶ τοῦτο προστάξας ἀνατρέχει πάλιν ἐπὶ

Uma observação prévia é que Fílon não segue o texto da Septuaginta. Alguns pontos devem ser ressaltados neste texto de Fílon: primeiro, o crime de que Fílon trata aqui é o assassinato, bem diferente do crime apresentado no texto de Qumran; segundo, Fílon interpreta a ordem de suspender o criminoso como tendo sido dada por Deus. A punição aqui está definida como crucificação – “[151] ...ἀνασκολοπίζεσθαι...”, ἀνασκολοπίζω –; quarto, a exposição do criminoso ao ser crucificado é “diante de todos os elementos do cosmos”; quinto, o sepultamento é obrigatório; sexto, Fílon claramente admite que dentro da cultura judaica mesmo os crucificados são enterrados.

Fílon, em *De Posteritate Caini* 26, faz uma aplicação alegórica de Deuterônimo 21.22-23. Ele afirma que as pessoas que se aproximam de Deus terão uma vida tranquila e sossegada, enquanto aqueles que dele se afastam sofrerão tormentos:

25) ... E, portanto, é para ele que o Legislador disse: “toda a sua vida está pendente”<sup>732</sup>, uma vez que não tem um fundamento inabalável, mas, de ser puxado em uma direção contrária e arrastado de uma maneira diferente, sempre nasce junto com as circunstâncias. (26) Por causa do que, em palavras diferentes, Ele diz: “(...) o que está pendurado no madeiro foi amaldiçoado por Deus”.<sup>733</sup> Pois é necessário estar pendurado em Deus, mas este se pendura em seu próprio corpo, que está em nós como uma massa de madeira, recebendo desejo em troca de esperança – o mal maior pelo bem perfeito. Pois a esperança, por um lado, sendo a expectativa das coisas boas, fixa a intenção no Deus generoso; mas o desejo que produz um anseio irracional [fixa a intenção] no corpo, que a natureza fabricou como o receptáculo e o lugar apropriado para os prazeres. (27) Estes, portanto, são pendurados como no cabresto do desejo (Fílon, *De Posteritate Caini* 25-27).<sup>734</sup>

Aqui a crucificação, nessa interpretação alegórica, é destinada ao homem que rejeitou ou que abandonou Deus. No começo do verso 27, Fílon deixa claro o tipo de suspensão no qual ele pensa: ἐκκρεμάσθωσαν (κρεμάνυμι), que pode ser entendida como um enforcamento. Se se alia a interpretação que ele deu em *De Specialibus Legibus* 151, o fato de que em *De Posteritate Caini* 61 a suspensão é uma crucificação, é possível deduzir que aqui também ele pensa na crucificação, mas não é possível afirmar essa interpretação. Em *De*

---

τὴν αὐτοῦ φιλανθρωπίαν, ἡμερούμενος πρὸς τοὺς ἀνήμερα [\*] εἰργασμένους, καὶ φησι· μὴ ἐπιδύετω ὁ ἥλιος ἀνεσκολοπισμένοις, ἀλλ’ ἐπικρυπτέσθωσαν γῆ πρὸ δύσεως καθαιρεθέντες. ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τοὺς ἅπασιν τοῖς μέρεσι τοῦ κόσμου πολεμίους μετεωρίσαντας εἰς τοῦμ- φανὲς ἐπιδείξασθαι μὲν αὐτοὺς ἥλιῳ καὶ οὐρανῷ καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι καὶ γῆ κολασθέντας, πάλιν δὲ εἰς τὸν νεκρῶν χώρον ὑποσῦραί τε καὶ καταχῶσαι, ὅπως μὴ τὰ ὑπὲρ γῆν μαιίνωσι”.

<sup>732</sup> [Dt 28.66].

<sup>733</sup> (Dt 21:23, cf. LXX).

<sup>734</sup> Original: “καὶ ἔστιν αὐτῷ, ὅπερ ἔφη ὁ νομοθέτης, πᾶσα ἡ ζωὴ κρεμαμένη, βάσιν οὐκ ἔχουσα ἀκράδαντον, ἀλλὰ πρὸς τῶν ἀντισπώντων καὶ ἀντιμεθελκόντων ἀεὶ φορομένη πραγμάτων. [26] οὗ χάριν ἐν ἑτέροις „κεκατηραμένον ὑπὸ θεοῦ τὸν κρεμάνυμι ἐπὶ ξύλου” φησὶν (Deut. 21, 23), ὅτι, θεοῦ δέον ἐκκρεμάσθαι, [\*] [\*] ὁ δὲ ἀπηώρησεν ἑαυτὸν σώματος, ὅς ἐστιν ἐν ἡμῖν ξύλινος ὄγκος, ἐπιθυμίαν ἐλπίδος ἀντικαταλλάξάμενος, ἀγαθοῦ τελείου μέγιστον κακόν. ἐλπίς μὲν γὰρ τῶν ἀγαθῶν οὐσα προσδοκία ἐκ τοῦ φιλοδώρου θεοῦ τὴν διάνοιαν ἀρτᾶ, ἐπιθυμία δὲ ἀλόγους ἐμποιοῦσα ὀρέξεις ἐκ τοῦ σώματος, ὁ δεξαμένην καὶ χάραν ἡδονῶν ἢ φύσις ἐδημιούργησεν. [27] οὗτοι μὲν οὖν ὡς περ ἀπ’ ἀγχόνης τῆς ἐπιθυμίας ἐκκρεμάσθωσαν.”

*Specialibus Legibus* 151, ele pensa na crucificação, com toda probabilidade, mas não é possível afirmar isso também do seu texto de *Posteritate Caini* 27.

Josefo também se refere à Lei de Deuteronômio 21.22-23 em *Antiquitates Judaicae* 4.264-265:

(264) Mas o jovem com quem estas palavras e a lição de sobriedade transmitida por elas parecem passar por nada e que se tornam inimigos implacáveis das leis pelo desafio contínuo de seus pais, deixe-o ser conduzido por suas próprias mãos, sem a cidade, seguida pela multidão, e apedrejado até a morte; e, depois de permanecer todo o dia exposto à vista geral, seja enterrado à noite. (265) Assim será também com todos os que, de qualquer forma, são condenados pelas leis a serem condenados à morte. Deixe o enterro ser dado até mesmo para seus inimigos; e não deixe um cadáver ficar sem sua porção de terra, pagando mais do que sua justa penalidade (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 4.264-265).<sup>735</sup>

No trecho de *Antiquitates Judaicae* 4.257-265, Josefo está praticamente traduzindo as leis de Deuteronômio 21.10-14, 18-23. No trecho 4.264-265, ele se refere a Deuteronômio 21.18.21 e 21.22-23, principalmente pela insistência no enterro antes do anoitecer. Josefo fala da suspensão, a qual deve deixar o condenado exposto todo o dia “à vista geral”. A suspensão é claramente *post mortem*, já que a penalidade é executada por apedrejamento. Para Josefo, a suspensão é um agravamento da pena, que já fora executada por apedrejamento e está ligada à Lei do Filho Contumaz e Rebelde. Interessante é o espaço dedicado à recomendação de enterrar o criminoso suspenso, antes do final do dia; o sepultamento não deve ser negado mesmo aos inimigos; segundo ele, é possível inferir que a ninguém se deve negar o sepultamento, pois não se deve multiplicar a penalidade àquele que já foi justificado através do apedrejamento e da suspensão, exposto durante todo o dia; deixar o morto insepulto seria “pagar mais do que a justa penalidade”. Também fica claro que deixar o condenado pendurado no madeiro, portanto insepulto, é uma penalidade talvez mais cruel e mais pesada do que a própria morte, seja qual for o modo de justificar – matar – o criminoso. Mas em 4.265 ele expande a amplitude da condenação e da suspensão para outros crimes semelhantes – ὄπωσοῦν, talvez ele pense aqui no crime de blasfêmia –, e de igual modo expande também o direito ao sepultamento a qualquer tipo de condenação e de forma de execução. Dois textos já estudados podem servir de paralelo para entender a importância que Josefo dá ao sepultamento: o romance de Tobit e o Mishná Sanhedrin.

<sup>735</sup> Original: “[264] οὐδ’ ἂν οἱ λόγοι καὶ ἡ παρ’ αὐτῶν διδασκαλία τοῦ σωφρονεῖν τὸ μηδὲν εἶναι φανῶσιν, ἐχθροὺς δ’ ἀσπόνδους αὐτῶ ποιῆ τοὺς νόμους τοῖς συνεχέσι κατὰ τῶν γονέων τολμήμασι, προαχθεὶς ὑπ’ αὐτῶν τούτων ἔξω τῆς πόλεως τοῦ πλήθους ἐπομένου καταλευέσθω καὶ μείνας δι’ ὅλης τῆς ἡμέρας εἰς θεάν τὴν ἀπάντων θαπτέσθω νυκτός. [265] οὕτως δὲ καὶ οἱ ὄπωσοῦν ὑπὸ τῶν νόμων ἀναιρεθῆναι κατακριθέντες. θαπτέσθωσαν δὲ καὶ οἱ πολέμιοι καὶ νεκρὸς μηδὲ εἰς ἄμοιρος γῆς κείσθω περαιτέρω τοῦ δικαίου τιμωρίαν ἐκτίμων.”



Pode-se supor que Josefo pensa que à condenação por apedrejamento segue-se a pena adicional da suspensão do cadáver. No trecho abaixo, é possível que Josefo faça uma referência a Levítico 24.16:

Aquele que blasfemar o nome do SENHOR será morto; toda a congregação o apedrejará; tanto o estrangeiro como o natural, blasfemando o nome do SENHOR, será morto (Levítico 24:16 RA).

Aquele que blasfema de Deus, seja apedrejado; e que ele fique pendurado em uma árvore todo aquele dia, e então que ele seja enterrado de uma maneira ignominiosa e obscura (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 4.202).<sup>736</sup>

Nesses casos, o condenado será apedrejado e morrerá, depois será pendurado no madeiro, mas será enterrado.

Os Targumim deste texto usam os vocábulos que têm sido interpretados, neste trabalho, como vocábulos referentes à crucificação:

22 וארי יהי בגבר חובת דין דקטול ויתקטל ותצלוב יתיה על צליבא:  
 23 לא תבית נבלתיה על צליבא ארי מקבר תקברניה ביומא ההוא ארי על  
 דקב קדם יי אצטלב ולא תסאב ית ארעה די יי אלהך יהב לך אחסנא:  
 (*Targum Onkelos Deuteronomy 21.22-23*)

[22] And if there is in a man a sin bearing a judgment of death, and he is executed, and you suspend him on the cross, [23] his corpse shall not spend the night on the cross, but you [pl.] shall surely bury him in that day, because on account of his having sinned before the LORD he was suspended; and you shall not defile your land, which the LORD your God will give to you as an inheritance (*Targum Onkelos Deuteronomy 21.22-23*, Trad. D. W. Chapman).

[22] E se houver um pecado em um homem com julgamento de morte, e ele for executado, e você o suspender na cruz, [23] seu cadáver não passará a noite na cruz, mas vocês certamente o sepultarão naquele dia, porque por ter pecado perante o Senhor foi suspenso; e não contaminarás a tua terra, que o Senhor teu Deus te dará por herança (*Targum Onkelos Deuteronomio 21.22-23*).

22 וארום יהווי בגברא סדר חובת דין בגבר חובה סדר דין דקטולין ויתקטל ותצלובן יתיה על קיסה:  
 23 לא תבית נבלתיה על קיסה ארום מקבר מקבור תקברון יתיה ביומא ההוא ארום ליט קדם יי כל דצליב ולא  
 תסאבון בזיו יקר שכניתיה דיי אצלב ולא תס ית ארעכון דיי אלהכון יהיב לבון אחסנה:  
 (*Targum Neofiti Deuteronomy 21.22-23*)

[22] And if there is arranged in the man a sin bearing a judgment of deaths, and he is executed, and you [pl.] suspend him on a tree, [23] his corpse shall not spend the night on a tree, but you [pl.] shall surely bury him in that day, because cursed [participle] before the LORD is everyone who is suspended. And you [pl.] shall not defile your [pl.] land, which the LORD your [pl.] God will give to you [pl.] as an inheritance (*Targum Neofiti Deuteronomy 21.22-23*. Trad. D. W. Chapman).

[22] E se houver arranjado no homem um pecado com julgamento de mortes, e ele for executado, e vocês suspende-lo-ão em uma árvore, [23] seu cadáver não passará a noite em uma árvore, mas vocês certamente o enterrarão naquele dia, porque amaldiçoado diante do Senhor é todo aquele que está suspenso. E vocês não contaminarão sua terra, que o Senhor seu Deus dará a vocês como uma herança (*Targum Neofiti Deuteronomio 21.22-23*).

22 וארום אין יהוי בגבר חובת דין קטול ויתחייב אטלות אבנין ובתר כדן יצלבון יתיה על קיסא:

<sup>736</sup> Original: “[202] Ὁ δὲ βλασφημῆσας θεὸν καταλευσθεὶς κρεμάσθω δι’ ἡμέρας καὶ ἀτίμως καὶ ἀφανῶς θαπτέσθω.”

23 לא תבית ניבלת גושמיה על קיסא ארום מקבר תקברוניה ביומא ההוא ארום קילותא קדם אילקא למצ'וב גבר אלהן חובוי גרמו ליה ומן-בגלל דבדיוקנא דיי אתעבד תקברוניה עם מטמוע שימשא דלא יקילון ברייתא ביה ולא תטנפון בנבילתהון דחייביא ית ארעכון דיי אלקכון יהיב לכון:

(*Targum Pseudo-Jonathan Deuteronomy 21.22-23*)

(Tg. Ps.-J.) [22] And if indeed there is in a man a sin bearing a judgment of death, and he is convicted [to] a casting of stones [= a stoning], and after this they suspend him on the tree; [23] the corpse of his body shall not spend the night on a tree, but you [pl.] shall surely bury him in that day, because it is a disgrace before the Lord to suspend a man, unless his sins caused it. And because in the image of the LORD he was made, you [pl.] shall bury him with the setting of the sun, so that the creatures will not treat him improperly; and you [pl.] shall not defile with the corpses of the guilty your [pl.] land, which the LORD your [pl.] God will give to you [pl.] (*Targum Pseudo-Jonathan Deuteronomy 21.22-23*. Trad. W. D. Chapman).

[22] E se de fato há no homem um pecado que suporta a sentença de morte e ele é condenado [a que lhe sejam] jogadas pedras [= apedrejamento], e depois disso eles o suspendem no madeiro; [23] o cadáver de seu corpo não passará a noite em uma árvore, mas vocês certamente o sepultarão naquele dia, porque é uma vergonha para o Senhor suspender um homem, a menos que seus pecados o tenham causado. E porque ele foi feito à imagem do Senhor, vocês o sepultarão ao pôr do sol, para que as criaturas não o tratem indevidamente; e vocês não devem contaminar com os cadáveres dos culpados sua terra, que o Senhor seu Deus vai dar a vocês (*Targum Pseudo-Jonathan Deuteronomio 21.22-23*).

Todos os Targumim empregam a palavra **צלב** como o verbo para a suspensão; este vocábulo é mais técnico para a crucificação do que o hebraico **תלה** e seu correspondente aramaico **תלא**, ambos com o significado básico de “suspende”. O vocábulo aramaico **צלב** aproxima-se mais do conceito de crucificação do que o vocábulo hebraico e o seu correspondente direto.<sup>737</sup> O *Targum Onkelos* designa que o condenado deve ser colocado na **צליבא**, ou seja, numa cruz, enquanto que os Targumim *Neofiti* e *Pseudo-Jonathan* falam simplesmente em suspender numa **קיסא**, ou seja, usam o vocábulo geral para árvore. Todos os Targumim mantêm a suspensão como um agravamento da pena original, o que implica em que a suspensão não é a causa da morte; quando, enfim, o criminoso é pendurado, ele já está morto. O conjunto de vocábulos **צלב/צליבא** têm sido interpretados aqui como referências diretas à crucificação. O *Targum Pseudo-Jonathan* explicita que a condenação do criminoso é o apedrejamento – **ובתר כדין**, após o que ele deve ser pendurado numa árvore. Todos os Targumim dão destaque ao sepultamento obrigatório do condenado, que não deve passar a noite pendurado.

A *Mishná Sanhedrin* 6.4 tem uma longa legislação para determinar como devem ser efetuados os apedrejamentos, depois a suspensão e por fim, o sepultamento, que é

<sup>737</sup> CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 139.

obrigatório.<sup>738</sup> Já em *Sifrei Chakhamim* Deuteronomy 21.22, tem uma recomendação expressa para que o condenado não fosse crucificado vivo:<sup>739</sup>

יכול יהו תולים אותו חי כדרך שהמלכות עושה תלמוד לומר והומת ותלית אותו על עץ.

Alguém pode pensar que eles vão enforcá-lo vivo, do modo como o governo [romano] faz; então a Escritura diz: "... e ele foi morto, e você o pendurou em uma árvore" (*Sifrei* Deuteronomy 21.22)<sup>740</sup>

Segundo *Sifrei*, duas realidades ficam evidentes: a primeira, era prática romana crucificar vivos e, segunda, a prática judaica era suspender o criminoso depois de morto.

Nos escritos de Qumran, 4QpNah 3-4 i 1-9, 4QPesher Naum 4Q169, há uma intrigante referência à crucificação.<sup>741</sup>

<sup>738</sup> Cf. Mishná Sanhedrin 6.4: "O local de apedrejamento de onde o condenado é empurrado para a morte é uma plataforma com o dobro da altura de uma pessoa comum. Ele é colocado na beira da plataforma, e então uma das testemunhas que testemunharam contra ele o empurra para baixo pelos quadris, de modo que ele cai de cara no chão. Se ele se vira sobre o peito, com o rosto voltado para baixo, a testemunha o vira sobre o quadril. E se ele morrer durante esta queda no chão, a obrigação de apedrejar o transgressor será cumprida. E se o condenado não morrer de sua queda, a segunda testemunha pega a pedra que foi preparada para essa tarefa e coloca, ou seja, lança-a sobre seu peito. E se ele morrer com o lançamento desta primeira pedra, a obrigação de apedrejar o transgressor é cumprida. E se ele não morrer com o lançamento desta pedra, então seu apedrejamento será completado por todo o povo judeu, ou seja, por todas as pessoas que se reuniram para a execução, como está declarado: "A mão das testemunhas será primeiro sobre ele, para o matar, e depois a mão de todo o povo" (Deuterônimo 17.7). Os cadáveres de todos os apedrejados são pendurados após sua morte; esta é a declaração do Rabino Eliezer. E os rabinos dizem: Somente o cadáver do blasfemador, que amaldiçoou a Deus, e o cadáver do idólatra estão pendurados. O cadáver de um homem é pendurado de frente para as pessoas, mas o cadáver de uma mulher, por modéstia, é pendurado de frente para a árvore; esta é a declaração do Rabino Eliezer. E os rabinos dizem: o cadáver de um homem está pendurado, mas o cadáver de uma mulher não está pendurado. O Rabino Eliezer disse aos Rabinos: Shimon ben Shataḥ não enforcou em Ashkelon mulheres que foram consideradas culpadas de bruxaria, provando que o cadáver de uma mulher executada também está enforcado? Disseram-lhe: Nenhuma prova pode ser trazida daqui, já que ele enforcou oitenta mulheres naquele dia, e a halakha é que o mesmo tribunal não pode julgar nem mesmo duas pessoas acusadas de transgressões capitais no mesmo dia. É, portanto, claro que ele não estava agindo de acordo com a lei da Torá, mas ao invés disso, sua execução das oitenta mulheres foi uma punição extraordinária necessária por circunstâncias incomumente urgentes. Como eles penduram o cadáver de alguém que foi morto por apedrejamento? Eles afundam um poste na terra com um pedaço de madeira sobressaindo, formando uma estrutura em forma de T. E o nomeado pelo tribunal então coloca as duas mãos do morto uma sobre a outra, amarra-as e pendura-o pelas mãos. Rabino Yosei diz: O poste não está cravado no solo; em vez disso, ele se apóia contra uma parede, e ele pendura o cadáver como fazem os açougueiros com a carne. O morto fica pendurado ali por muito pouco tempo, e então eles o desamarram imediatamente. E se ele foi deixado pendurado durante a noite, uma proibição é transgredida, como se afirma: "Seu corpo não ficará a noite toda sobre a árvore, mas vós o enterrareis naquele dia, porque aquele que está pendurado é uma maldição de Deus" (Deuterônimo 21:23). Quer dizer: Ficava o cadáver pendurado na árvore durante a noite, as pessoas perguntavam: por que razão este foi pendurado depois de morto? Eles seriam respondidos: Porque ele abençoou a Deus, um eufemismo para blasfêmia. E, portanto, o nome do Céu seria profanado se o cadáver do morto permanecesse pendurado, lembrando a todos de sua transgressão."

<sup>739</sup> A imagem abaixo foi retirada de CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 144.

<sup>740</sup> Tradução inglesa de W. D. Chapman: "One might think that they will hang him alive, as in the manner that the [Roman] government does; so Scripture says, '...and he was put to death, and you hung him on a tree'" CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 144.

*frag. 4* *frag. 3*

1 [.....] ארי גור שם לבוא ארי הלך אשר גוים לרשעי מדור  
 מחריד ואין] 2 vacat החלקות דורשי בעצת ירושלים לבוא בקש אשר יון מלך טרוס [דמי על פשרו  
 תרמס ואחר כתיים מושלי עמוד עד מאנתיכוס יון מלכי ביד [ירושלים את אל נתן לוא כי בוא ולוא] 3  
 4 vacat [.....] טרף ללבויותיו [ו]מחנק גוריו בדי טורף ארי  
 עצתו ואנשי בגדוליו יכה אשר החרון כפיר על [הדבר פשר טרפה ומעונתו חורה טרף וימלא] 5  
 על פשרו טרפה ומעונתו חורה [טרף וימלא אמר ואשר אפרים פתאי את] 6 vacat החרון כפיר  
 חיים אנשים יתלה אשר החלקות בדורשי מות [נק לעשות פגרי רוב חורה ימלא אשר] 7  
 [כה] אלי הנני [י]קרא העץ על חי לתלוי כי מלפנים בישראל [יעשה לוא אשר תועבה לפעול העץ על] 8  
 רפה[ט מארץ תי] והכר חרב תאכל וכפיריכה ה[רובכ בעשן והבערתי צבאות יהוה ׀] נא 9  
 (4QpNah 3-4 i 1-9, 4QPesher Naum 4Q169)<sup>742</sup>

*frag. 4* *frag. 3*

1 [.....] ארי גור שם לבוא ארי הלך אשר גוים לרשעי מדור  
 2 [.....] החלקות דורשי בעצת ירושלים לבוא בקש אשר יון מלך טרוס  
 3 [.....] תרמס ואחר כתיים מושלי עמוד עד מאנתיכוס יון מלכי ביד  
 4 vacat [.....] טרף ללבויותיו [ו]מחנק גוריו בדי טורף ארי  
 5 [.....] עצתו ואנשי בגדוליו יכה אשר החרון כפיר על  
 6 [.....] על פשרו טרפה ומעונתו חורה vacat החרון כפיר  
 7 [.....] חיים אנשים יתלה אשר החלקות בדורשי מות  
 8 [.....] [כה] אלי הנני [י]קרא העץ על חי לתלוי כי מלפנים בישראל  
 רפה[ט מארץ תי] והכר חרב תאכל וכפיריכה ה[רובכ בעשן והבערתי צבאות יהוה ׀] נא 9  
 (4QpNah 3-4 i 1-9, 4QPesher Naum 4Q169)

- 1 [.....] (Na 2.12) morada para os ímpios da nação. Pois ia um leão entrar ali, um filhote de leão  
 2 [sem que ninguém o arraste. Sua interpretação se refere a Demé]trio, rei de Java que quis entrar em Jerusalém por conselho dos que buscam interpretações fáceis  
 3 [porém não entrou, porque Deus não entregou Jerusalém] na mão dos reis de Java desde Antíoco até a aparição dos chefes de Kittim. Mas depois ela será pisoteada  
 4 [.....] vacat. (Na 2.13) O leão captura o suficiente para os seus filhotes e despedaça uma presa para a sua leoa

<sup>741</sup> Cf. *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Trad. de Florentino García Martínez, 4QPesher Naum (4Q169 [4QpNah]) Frag. 3+4 col. I; in: *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Tradução dos originais hebraico e aramaico à cura de Florentino García Martínez, p. 236-237; cf. também: MARTÍNEZ, F. G.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds), *The Dead Sea Scrolls study Edition*, p. 334-340; VERMES, G., *The complete Dead Sea Scrolls in english*. Translated by Geza Vermes, p. 504-508; CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume One. The Scrolls and Christian Origins*, p. 113, 188, 194; CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume Two*, p. 121, 202, 326; *The Scrolls and Christian Origins*, p. CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume Three. The Scrolls and Christian Origins*, p. 173-174, 271-272.

<sup>742</sup> MARTÍNEZ, F. G.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds), *The Dead Sea Scrolls study Edition*, p. 336. Cf. a tradução dos editores: “Frag. 3 + 4 col. i 1 [...] residence for the wicked of the nations. Nah 2:12 Where a lion went to go into it, a lion cub 2 [without anyone confining him. Blank Its interpretation concerns Deme]trius, king of Yavan, who wanted to enter Jerusalem on the advice of the those looking for easy interpretations, 3 [but he did not enter, for God had not given Jerusalem] into the hand of the kings of Yavan from Antiochus up to the appearance of the chiefs of the Kittim. But later, it will be trampled 4 [...] Blank Nah 2:13 The lion catches enough for his cubs [and] strangles prey for his lionesses, 5 [and fills his cave with prey, and his den with spoil. The interpretation of the word] concerns the Angry Lion who struck (together) with his nobles and the men of his counsel 6 [the simple folk of Ephraim. And concerning what he says: Nah 2:13 «he fills] his cave [with prey] and his den with spoils», Blank Its interpretation concerns the Angry Lion 7 [who filled his cave with a mass of corpses, carrying out rev]enge against those looking for easy interpretations, who hanged living men 8 [from the tree, committing an atrocity which had not been committed] in Israel since ancient times, for it is [hor]rible for the one hanged alive from the tree. Nah 2:14 See, I am against [you]! 9 Orac[le of yhwh of Hosts. I shall burn yo]ur [throng in the fire] and the sword will consume your cubs. [I will] eradica[te the spoils [from the earth], Blank 10 and no [longer] will [the voice of your messengers be heard. Blank] Its [interpre]tation: «Your throng» are his gangs of soldiers [...]; «his cubs» are 11 his nobles [and the members of his council, ...] and «his spoils» is the wealth which [the pries]ts of Jerusalem accu[m]ulated] which 12 they will deliver [... E]phraim, will be given Israel [...] Blank”. MARTÍNEZ, F. G.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds), *The Dead Sea Scrolls study Edition*, p. 337.

- 5 [enche de presas as suas covas e a sua guarida de despojos. A interpretação da citação] se refere ao Leão Furioso que golpeia com seus nobres os homens do seu conselho  
 6 [aos simples de Efraim. E o que diz: (Na 2.13) “enche de presas] sua cova e sua guarida de despojos”, *vacat* Sua interpretação se refere ao Leão Furioso  
 7 [que encheu sua guarida com uma multidão de cadáveres, executando vin]ganças contra os que buscam interpretações fáceis, que dependurou homens vivos  
 8 [na árvore, cometendo uma abominação que não se cometia] em Israel desde antigamente, pois é terrível para o dependurado vivo na árvore. (Na 2.14) Aqui estou contra [ti!]  
 9 Orácu[lo do Senhor dos Exércitos. Queimarei no fogo tua multidão] e a espada devorará os teus filhotes. Extirpa[rei da terra] os despojos. *vacat*. (4QpNah 3-4 i 1-9, 4QPesher Naum 4Q169. Trad. Florentino García Martínez).<sup>743</sup>

Dois questões devem ser analisadas neste trecho: a primeira diz respeito à data dos eventos referidos, e a segunda a própria concepção do autor (desconhecido, é claro) sobre a crucificação. Uma questão ainda anterior à estas duas, é se o texto se refere à crucificação. Chapman discute a possível referência do texto à crucificação ou não e, com a concepção mais contemporânea dos peritos, conclui que o texto, de fato, refere-se à crucificação. A referência à crucificação aparece nas linhas 6 a 8:

- |  |                |
|--|----------------|
| <i>frag. 3</i>   | <i>frag. 4</i> |
| 6 [.....] sua cova e sua guarida de despojos”, <i>vacat</i> Sua interpretação se refere ao Leão Furioso                            |                |
| 7 [.....]ganças contra os que buscam interpretações fáceis, <b>que dependurou homens vivos</b>                                     |                |
| 8 [.....] em Israel desde antigamente, pois é terrível <b>para o dependurado vivo na árvore.</b> (Na 2.14) Aqui estou contra [ti!] |                |

A frase *היים אנשים יתלה* – pendurou homens vivos – que foi inicialmente muito debatida pelos peritos se se referiria à crucificação, tem hoje um grande consenso de que, de fato, é uma referência à crucificação, isto em razão de outra referência, a de *Sifrei* Deuteronomy 21.22 (cf. acima a referência) que diz “no mesmo modo como os romanos fazem”. Há uma certa equivalência vocabular entre os dois textos.<sup>744</sup>

A data pode ser estimada com base nos dois nomes citados no trecho: o de Demétrio e de Antíoco. Na linha 2 fala de *יוון מלך טרוס* [... o complemento do nome deve ser Demé[trio, rei de Javan; Java deve ser identificado como os gregos. Na linha 3 fala-se de *אנתיכוס*, que deve ser identificado como Antíoco, e *כתיים* deve ser uma referência aos romanos. Dois personagens chamados Demétrio são sugeridos. O primeiro, Demetrius III Eukairos,<sup>745</sup> que

<sup>743</sup> *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Trad. de Florentino García Martínez, 4QpNah 3-4 i 1-9, 4QPesher Naum 4Q169; in: *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Tradução dos originais hebraico e aramaico à cura de Florentino García Martínez, p. 236-237.

<sup>744</sup> Cf. a discussão em CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 57-61.

<sup>745</sup> Demetrius III Eukairos. Excerpt from the Lexham Bible Dictionary, the most advanced Bible dictionary. “Son of Antiochus Grypus and grandson of Demetrius II Nicator. He was co-ruler over all of Syria along with his

aliou-se aos judeus numa rebelião contra Alexandre Janeu, em 88 a.C., saindo vitorioso desta batalha, mas depois ele recuou, por muitos judeus mudarem de lado (as crucificações referidas no texto seriam desta batalha). O segundo, Demetrius I Soter (162-150 a.C.) que ajudou Alcimus (1 Macabeus 7) a conter Judas Macabeus e as crucificações acima foram executadas por Antíoco Epifanes ou por Alcimus executando os judeus rivais.<sup>746</sup> A identificação de Antíoco Epifanes é mais incerta, e é mais provável que os episódios estejam relacionados a Alexandre Janeu, é o que conclui Chapman: “Ainda assim, a identificação com Alexandre Jannaeus permanece ligeiramente mais provável do que as outras opções”.<sup>747</sup>

Porém, mais importante que a datação dos eventos é a concepção que o autor tem da crucificação. Dois grandes problemas se impõem sobre a interpretação deste texto: o seu caráter fragmentado e a dificuldade de determinar o sujeito da cláusula  $\text{רשׂא}$ : são: “os que buscam interpretações fáceis” ou é o “Leão Furioso”?, ou seja, quem crucifica?: “Os que buscam interpretações fáceis” ou o “Leão Furioso”? O caráter fragmentário do texto permite outros complementos para as partes que estão faltando no *fragmento 3*, o que altera substancialmente a leitura do trecho.<sup>748</sup> Diante dessas dificuldades Chapman conclui que o trecho se refere a uma crucificação ocorrida na Palestina entre o segundo e primeiro séculos antes de Era Crista. O caráter muito fragmentado do trecho não permite uma conclusão sobre quando exatamente isto ocorreu nem também uma determinação inequívoca dos personagens citados; não se pode determinar se “os que buscam interpretações fáceis” foram os executores ou os executados na crucificação; também não se sabe se o autor aprovou ou reprovou as crucificações; não se pode determinar com precisão o papel do Leão Furioso; mais provavelmente pode-se aceitar que o autor determina teologicamente que Deus está contra os crucificados em Naum 2.14: “Aqui estou contra [ti]”. Apesar destas incertezas, o valor deste testemunho é grande, pois mostra a crucificação dentro da sociedade judaica nos dois últimos séculos antes da Era Cristã.

Moisés relembra aos judeus que a ordem de seu Deus é para que haja destruição dos povos da terra de Canaã, sem piedade devem ser totalmente exterminados:

---

brother, Philip I from 96–88 bc. During a Jewish rebellion against Alexander Jannaeus in 88 bc, Demetrius sided with the Jews and routed Alexander’s army. However, many Jews quickly changed sides to rejoin Alexander Jannaeus, and Demetrius retreated.” Disponível em: <https://biblia.com/factbook/Demetrius-III-Eukairos> Consultado em 02/01/2020.

<sup>746</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 61.

<sup>747</sup> CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 62. A tradução é nossa.

<sup>748</sup> Cf. outras formas de preencher os espaços no *fragmento 3* em CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 62-66.

Quando o SENHOR, teu Deus, te introduzir na terra a qual passas a possuir, e tiver lançado muitas nações de diante de ti, os heteus, e os gírgaseus, e os amorreus, e os cananeus, e os ferezeus, e os heveus, e os jebuseus, sete nações mais numerosas e mais poderosas do que tu; e o SENHOR, teu Deus, as tiver dado diante de ti, para as ferir, totalmente as destruirás; não farás com elas aliança, nem terás piedade delas (Deuteronômio 7:1-2 RA).

Sabe, pois, hoje, que o SENHOR, teu Deus, é que passa adiante de ti; é fogo que consome, e os destruirá, e os subjugará diante de ti; assim, os desapossarás e, depressa, os farás perecer, como te prometeu o SENHOR (Deuteronômio 9:3 RA).

P. Kramer chama estes textos de “as passagens mais horríveis do Antigo Testamento”, sendo que a ordem de extermínio “total” dos povos estende-se pelos textos de Deuteronômio 2-3, 7, 9 e Josué 6-11, os quais ordenam, em nome de Deus, a aniquilação deles.<sup>749</sup>

Não é possível falar do Deuteronômio sem mencionar as passagens mais horríveis do Antigo Testamento que tratam da violência contra pessoas e povos e do seu extermínio total em nome de Deus. A estatística confirma esta constatação: os verbetes *haram/herem*, ‘exterminar/exterminio’ são muito usados na literatura deuteronômica e deuteronomista, especialmente nos livros do Deuteronômio e de Josué. Quase a metade do seu emprego aparece nestes dois livros.<sup>750</sup>

Moisés orienta os judeus a propor paz para as cidades dos habitantes de Canaã, sob a condição de que eles se tornem escravos e passem a fazer serviços forçados para os judeus; mas, caso se recusem a se tornarem escravos, devem ser mortos: os homens serão exterminados, as mulheres e crianças então serão feitas de escravas, e o despojo dessas cidades podem ser tomados para a recompensa dos judeus, nas palavras de Moisés, “e desfrutarás o despojo dos inimigos que o SENHOR, teu Deus, te deu”:

Quando te aproximares de alguma cidade para pelejar contra ela, oferecer-lhe-ás a paz. Se a sua resposta é de paz, e te abrir as portas, todo o povo que nela se achar será sujeito a trabalhos forçados e te servirá. Porém, se ela não fizer paz contigo, mas te fizer guerra, então, a sitiáras. E o SENHOR, teu

<sup>749</sup> P. Kramer argumenta que os relatos do Deuteronômio foram escritos, provavelmente, entre os anos do reinado de Josias (640-609 a.C.), no Século VII a.C., e os fatos narrados, se reais, teriam acontecido por volta de 1200 a.C., isto é, mais de meio século depois dos supostos eventos. Alguns pontos devem ser levados em conta: os redatores do Deuteronômio não dispunham de fontes seguras sobre o passado; o modelo de extermínio no Deuteronômio é extraído da prática de guerra dos assírios, o reino dominante nos dias de Josias, mas já em claro declínio, cuja prática de guerra era extremamente cruel; era contra os assírios que Josias estava se movimentando; os povos mencionados no trecho (Deuteronômio 7.1) já haviam, por volta do reinado de Joias, desaparecido completamente, de modo que narrar o seu extermínio era favorável, agravado pelo fato de que alguns deles jamais, sequer, existiram; as guerras eram, neste tempo, feitas em nome da divindade, isto acontecia em Israel e em qualquer dos povos antigos; um objetivo que parece claro na narrativa é mostrar que Javé, o Deus dos judeus, é mais forte que os deuses assírios, ao praticar uma violência maior que aquele deus. Cf. KRAMER, P., *Compreensões da origem e legislação do Deuteronômio*, p. 298-301.

<sup>750</sup> KRAMER, P., *Compreensões da origem e legislação do Deuteronômio*, p. 298. A Nota Bibliográfica nº 3, nesta mesma página, traz a estatística do uso dos vocábulos mencionados no trecho: “O verbo *haram*, no hifil, aparece em Dt 2,34; 3,6 (2x); 7,2; 13,16 (cidade israelita sacrificada como anátema); 20,17. O substantivo *herem* é usado em Dt 7,26 (2x e é aplicado à imagem de deuses); 13,18 (cidade israelita sacrificada como anátema com seus bens). No livro de Josué, estes dois verbetes aparecem em Js 2,10; 6,18.21; 8,26; 10,1.28.35.39.40; 11,11.12.20.21.” Cf. a sua exposição completa sobre a violência no Livro do Deuteronômio nas p. 298-309.

Deus, a dará na tua mão; e todos os do sexo masculino que houver nela passarás a fio de espada; mas as mulheres, e as crianças, e os animais, e tudo o que houver na cidade, todo o seu despojo, tomarás para ti; e desfrutarás o despojo dos inimigos que o SENHOR, teu Deus, te deu. Assim farás a todas as cidades que estiverem mui longe de ti, que não forem das cidades destes povos. Porém, das cidades destas nações que o SENHOR, teu Deus, te dá em herança, não deixarás com vida tudo o que tem fôlego. Antes, como te ordenou o SENHOR, teu Deus, destruí-las-ás totalmente: os heteus, os amorreus, os cananeus, os ferezeus, os heveus e os jebuseus (Deuteronômio 20:10-17 RA).

O livro de Números conta a história do rei Arade, dos cananeus, que habitava o Neguebe, um deserto ao sul de Palestina. Arade fizera guerra contra os judeus e fizeram alguns cativos dentre os seus. Israel prometeu vingança; diz o relato:

Então, Israel fez voto ao SENHOR, dizendo: Se, de fato, entregares este povo nas minhas mãos, destruirei totalmente as suas cidades. Ouviu, pois, o SENHOR a voz de Israel e lhe entregou os cananeus. Os israelitas os destruíram totalmente, a eles e a suas cidades; e aquele lugar se chamou Horma (Números 21:2-3 RA).

Moisés relembra várias batalhas em que os judeus venceram seus inimigos, destruindo-os totalmente, como aconteceu na batalha contra o rei Seom, soberano de Hesbom:

Então, Seom saiu-nos ao encontro, ele e todo o seu povo, à peleja em Jasa. E o SENHOR, nosso Deus, no-lo entregou, e o derrotamos, a ele, e a seus filhos, e a todo o seu povo. Naquele tempo, tomamos todas as suas cidades e a cada uma destruímos com os seus homens, mulheres e crianças; não deixamos sobrevivente algum. Somente tomamos, por presa, o gado para nós e o despojo das cidades que tínhamos tomado. Desde Aroer, que está à borda do vale de Arnom, e a cidade que nele está, até Gileade, nenhuma cidade houve alta demais para nós; tudo isto o SENHOR, nosso Deus, nos entregou (Deuteronômio 2:32-36 RA).

Depois Moisés relembra a vitória sobre Ogue, rei de Basã:

Deu-nos o SENHOR, nosso Deus, em nossas mãos também a Ogue, rei de Basã, e a todo o seu povo; e ferimo-lo, até que lhe não ficou nenhum sobrevivente. Nesse tempo, tomamos todas as suas cidades; nenhuma cidade houve que lhe não tomássemos: sessenta cidades, toda a região de Argobe, o reino de Ogue, em Basã. Todas estas cidades eram fortificadas com altos muros, portas e ferrolhos; tomamos também outras muitas cidades, que eram sem muros. Destruímos-las totalmente, como fizemos a Seom, rei de Hesbom, fazendo perecer, por completo, cada uma das cidades com os seus homens, suas mulheres e crianças. Porém todo o gado e o despojo das cidades tomamos para nós, por presa. Assim, nesse tempo, tomamos a terra da mão daqueles dois reis dos amorreus que estavam dalém do Jordão: desde o rio de Arnom até ao monte Hermom (Deuteronômio 3:3-8 RA).

Josué destruiu a cidade de Ai, numa segunda investida contra a cidade, pois na primeira os judeus foram derrotados (Js 7). No segundo ataque dos judeus contra Ai, os judeus mataram os guerreiros de Ai que saíram para defender a cidade, e depois de aniquilá-los nos campos, os judeus dirigiram-se para a cidade, e lá mataram mulheres e crianças, incendiaram a cidade e crucificaram o seu rei:



Tendo os israelitas acabado de matar todos os moradores de Ai no campo e no deserto onde os tinham perseguido, e havendo todos caído a fio de espada, e sendo já todos consumidos, todo o Israel voltou a Ai, e a passaram a fio de espada. Os que caíram aquele dia, tanto homens como mulheres, foram doze mil, todos os moradores de Ai. Porque Josué não retirou a mão que estendera com a lança até haver destruído totalmente os moradores de Ai. Os israelitas saquearam, entretanto, para si o gado e os despojos daquela cidade, segundo a palavra do SENHOR, que ordenara a Josué. Então, Josué pôs fogo a Ai e a reduziu, para sempre, a um montão, a ruínas até ao dia de hoje. Ao rei de Ai, enforcou-o e o deixou no madeiro até à tarde; ao pôr-do-sol, por ordem de Josué, tiraram do madeiro o cadáver, e o lançaram à porta da cidade, e sobre ele levantaram um montão de pedras, que até hoje permanece (Josué 8:24-29 RA).

Josué pelejou contra cinco reis: Adoni-Zedeque, rei de Jerusalém; Hoão, rei de Hebrom; Pirã, rei de Jarmute; Jafia, rei de Laquis; e, Debir, rei de Eglom, os quais foram crucificados, depois de terem sido capturados e torturados:

Tendo Josué e os filhos de Israel acabado de os ferir com mui grande matança, até consumi-los, e tendo os restantes que deles ficaram entrado nas cidades fortificadas (...) Depois, disse Josué: Abri a boca da cova e dali trouxei-me aqueles cinco reis. Fizeram, pois, assim e da cova lhe trouxeram os cinco reis: o rei de Jerusalém, o de Hebrom, o de Jarmute, o de Laquis e o de Eglom. Trazidos os reis a Josué, chamou este todos os homens de Israel e disse aos capitães do exército que tinham ido com ele: Chegai, ponde o pé sobre o pescoço destes reis. E chegaram e puseram os pés sobre os pescoços deles. Então, Josué lhes disse: Não temais, nem vos atemorizeis; sede fortes e corajosos, porque assim fará o SENHOR a todos os vossos inimigos, contra os quais pelejardes. Depois disto, Josué, ferindo-os, os matou e os pendurou em cinco madeiros; e ficaram eles pendentes dos madeiros até à tarde. Ao pôr-do-sol, deu Josué ordem que os tirassem dos madeiros; e lançaram-nos na cova onde se tinham escondido e, na boca da cova, puseram grandes pedras que ainda lá se encontram até ao dia de hoje (Josué 10:10,22-27 RA).

A Septuaginta interpreta Josué 8.29<sup>751</sup> como sendo o rei de Ai enforcado: “ἐκρέμασεν ἐπὶ ξύλου διδύμου”, foi pendurado numa árvore, enforcado. Na Vulgata, Jerônimo<sup>752</sup> (Jerome) interpreta o texto hebraico como se tratasse de uma crucificação; o rei de Ai foi suspenso no *patibulum*, “suspendit in patibulo”; e depois, na hora de baixar o corpo do madeiro, ele usa a palavra *cruce*, “deposuerunt cadaver eius de cruce”.

Os relatos de violência contra os habitantes de Canaã continuam sob o comando de Josué, que acaba por destruir mais sete povos, como relata o texto, “sem deixar um sequer”:

No mesmo dia, tomou Josué a Maquedá e a feriu à espada, bem como ao seu rei; destruiu-os totalmente e a todos os que nela estavam, sem deixar nem sequer um. Fez ao rei de Maquedá como fizera ao rei de Jericó. Então, Josué, e todo o Israel com ele, passou de Maquedá a Libna e pelejou contra ela. E o SENHOR a deu nas mãos de Israel, a ela e ao seu rei, e a feriu à espada, a ela e todos os que nela

<sup>751</sup> Original: “29 καὶ τὸν βασιλέα τῆς Γαι ἐκρέμασεν ἐπὶ ξύλου διδύμου, καὶ ἦν ἐπὶ τοῦ ξύλου ἕως ἑσπέρας, καὶ ἐπιδύνοντος τοῦ ἡλίου συνέταξεν Ἰησοῦς καὶ καθειλοσαν αὐτοῦ τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ ξύλου καὶ ἔρριψαν αὐτὸν εἰς τὸν βόθρον καὶ ἐπέστησαν αὐτῷ σωρὸν λίθων ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης” Septuaginta. 1979; Published in electronic form by Logos Research Systems, 1996 (electronic ed.) (Js 8:29). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.”

<sup>752</sup> Original: “regem quoque eius suspendit in patibulo usque ad vesperum et solis occasum praecepitque et deposuerunt cadaver eius de cruce proieceruntque in ipso introitu civitatis congesto super eum magno acervo lapidum qui permanet usque in praesentem diem (Joshua 8.29 VUL)” BibleWorks.

estavam, sem deixar nem sequer um. Fez ao seu rei como fizera ao rei de Jericó. Então, Josué, e todo o Israel com ele, passou de Libna a Laquis, sitiou-a e pelejou contra ela; e o SENHOR deu Laquis nas mãos de Israel, que, no dia seguinte, a tomou e a feriu à espada, a ela e todos os que nela estavam, conforme tudo o que fizera a Libna. Então, Hoão, rei de Gezer, subiu para ajudar Laquis; porém Josué o feriu, a ele e o seu povo, sem deixar nem sequer um. E Josué, e todo o Israel com ele, passou de Laquis a Eglom, e a sitiaram e pelejaram contra ela; e, no mesmo dia, a tomaram e a feriram à espada; e totalmente destruíram os que nela estavam, conforme tudo o que fizeram a Laquis. Depois, Josué, e todo o Israel com ele, subiu de Eglom a Hebrom, e pelejaram contra ela; e a tomaram e a feriram à espada, tanto o seu rei como todas as suas cidades e todos os que nelas estavam, sem deixar nem sequer um, conforme tudo o que fizeram a Eglom; e Josué executou a condenação contra ela e contra todos os que nela estavam. Então, Josué, e todo o Israel com ele, voltou a Debir e pelejou contra ela; e tomou-a com o seu rei e todas as suas cidades e as feriu à espada; todos os que nelas estavam, destruiu-os totalmente sem deixar nem sequer um; como fizera a Hebrom, a Libna e a seu rei, também fez a Debir e a seu rei. Assim, feriu Josué toda aquela terra, a região montanhosa, o Neguebe, as campinas, as descidas das águas e todos os seus reis; destruiu tudo o que tinha fôlego, sem deixar nem sequer um, como ordenara o SENHOR, Deus de Israel (Josué 10:28-40 RA).

Os judeus fizeram guerra contra vários reis, e um resumo dessas guerras pode ser encontrado em Josué:

Por muito tempo, Josué fez guerra contra todos estes reis. Não houve cidade que fizesse paz com os filhos de Israel, senão os heveus, moradores de Gibeão; por meio de guerra, as tomaram todas. Porquanto do SENHOR vinha o endurecimento do seu coração para saírem à guerra contra Israel, a fim de que fossem totalmente destruídos e não lograssem piedade alguma; antes, fossem de todo destruídos, como o SENHOR tinha ordenado a Moisés. Naquele tempo, veio Josué e eliminou os anaquins da região montanhosa, de Hebrom, de Debir, de Anabe, e de todas as montanhas de Judá, e de todas as montanhas de Israel; Josué os destruiu totalmente com as suas cidades. Nem um dos anaquins sobreviveu na terra dos filhos de Israel; somente em Gaza, em Gate e em Asdode alguns subsistiram (Josué 11:18-22 RA).

O autor de Lamentações lembra a violência que os judeus estão, agora, sofrendo dos babilônicos, durante as três campanhas de Nabudonosor empreendeu contra Jerusalém; o autor das Lamentações chora a violência contra as mulheres, os jovens, as crianças e os príncipes, que foram crucificados:

Forçaram as mulheres em Sião; as virgens, nas cidades de Judá. Os príncipes foram por eles enforcados (crucificados), as faces dos velhos não foram reverenciadas. Os jovens levaram a mó, os meninos tropeçaram debaixo das cargas de lenha (Lamentações 5:11-13 RA).

O *Aramaic Targum to Lamentations* usa aqui o vocábulo **צלב** no verso 12 e no seguinte usa **צליבא**; o que sugere mais uma vez que os leitores do Texto Massorético interpretaram a suspensão aqui como crucificação:

סָבְרוּ לָא סָבְיָא אִפִּי אֲצִטְלִיבוּ בְדִיהוּל רְבָרְבָנִין :12  
תְּקִלוּ קִיסָא בְּצִלְבֵית וְטָלְיָא נְטָלוּ רִיחְמָא רֹבִין :13  
(*Aramaic Targum to Lamentations* 5.12-13)

12 Princes were crucified by their hands; the faces of the elders they did not honour.

13 Young men carried the millstones, and young boys stumbled against the crucifying of the tree (*Aramaic Targum to Lamentations* 5.12-13. Trad. W. D. Chapman).<sup>753</sup>

12 Os príncipes foram crucificados por suas mãos; os rostos dos mais velhos eles não honraram.

13 Os rapazes carregaram as pedras de moinho, e rapazes tropeçaram na crucificação da árvore.

Depois da morte de Saul, Isbosete foi aclamado rei por uma parte das tribos de Israel, enquanto outras tribos ajuntaram-se a Davi e o proclamaram rei (2Sm 2.8-11). Durante cerca dois anos reinou Isbosete, até a batalha no “Campo das Espadas”, como ficou conhecido local em que as tropas de Isbosete foram derrotadas diante de Davi. A guerra entre Isbosete e Davi tornou-se longa (2Sm 3.1), até que Abner, general das tropas de Saul e depois de Isbosete fez aliança com Davi, abandonando Isbosete; mas Joabe, servo de Davi matou Abner por traição (2Sm 2.12-3.39). Saul, o rei de Israel tinha dois capitães a seu serviço, os irmãos Recabe e Baaná, filhos de Rimom. Estes dois capitães serviram a Isbosete, filho de Saul, até o dia em que Abner foi morto. Com a morte de Abner Isbosete fugiu. Isbosete estava repousando ao meio dia quando entraram em sua casa Recabe e Baaná, que fingiram ir pegar trigo, mas voltaram-se contra Isbosete e o feriram ainda dormindo, depois cortaram-lhe a cabeça e a levaram a Davi, em Hebrom (2Sm 4.7-8). Davi então ordenou que os dois assassinos de Isbosete fossem mortos e crucificados:

Tendo eles [Recabe e Baaná] entrado na casa, estando ele [Isbosete] no seu leito, no quarto de dormir, feriram-no e o mataram. Cortaram-lhe depois a cabeça e a levaram, andando toda a noite pelo caminho da planície. Trouxeram a cabeça de Isbosete ao rei Davi, a Hebrom, e lhe disseram: Eis aqui a cabeça de Isbosete, filho de Saul, teu inimigo, que procurava tirar-te a vida; assim, o SENHOR vingou, hoje, ao rei, meu senhor, de Saul e da sua descendência (2 Samuel 4:7-8 RA).

Deu Davi ordem aos seus moços; eles, pois, os [Recabe e Baaná] mataram e, tendo-lhes cortado as mãos e os pés, os penduraram junto ao açude em Hebrom; tomaram, porém, a cabeça de Isbosete, e a enterraram na sepultura de Abner, em Hebrom (2 Samuel 4:12 RA).

Após este incidente, Davi foi aclamado rei sobre as tribos de Israel (2Sm 5.1ss).

Há também outro incidente em que sete filhos de Saul são suspensos, quando os gibeonitas pedem a Davi sete homens dentre os filhos de Saul para vigarem-se de terem sido perseguidos pelo rei:<sup>754</sup>

de seus filhos se nos dêem sete homens, para que os enforcemos ao SENHOR, em Gibeá de Saul, o eleito do SENHOR. Disse o rei: Eu os darei. (...) ...e os entregou nas mãos dos gibeonitas, os quais os enforcaram no monte, perante o SENHOR; caíram os sete juntamente. Foram mortos nos dias da ceifa, nos primeiros dias, no princípio da ceifa da cevada” (2 Samuel 21:6,9 RA).

<sup>753</sup> CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 160.

<sup>754</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 154-157.

Os sete descendentes de Saul que foram crucificados ficaram insepultos, é o que se deduz à luz do que fizera Rispa (2Sm 21.8,10). Rispa tomou um pano e cuidou dos corpos para que as aves de rapina e os animais selvagens não devorassem os corpos. Quando Davi tomou conhecimento desta conduta de Rispa, ordenou que os sete suspensos fossem sepultados, bem como os restos de Saul e seus três filhos:

Então, Rispa, filha de Aiá, tomou um pano de saco e o estendeu para si sobre uma penha, desde o princípio da ceifa até que sobre eles caiu água do céu; e não deixou que as aves do céu se aproximassem deles de dia, nem os animais do campo, de noite. Foi dito a Davi o que fizera Rispa, filha de Aiá e concubina de Saul. Então, foi Davi e tomou os ossos de Saul e os ossos de Jônatas, seu filho, dos moradores de Jabes-Gileade, os quais os furtaram da praça de Bete-Seã, onde os filisteus os tinham pendurado, no dia em que feriram Saul em Gilboa. Dali, transportou os ossos de Saul e os ossos de Jônatas, seu filho; e ajuntaram também os ossos dos enforcados (2 Samuel 21:10-13 RA).

A raiz hebraica תלה aparece em Gênesis 40.19,22, 41.3 em um contexto que reflete a prática egípcia, enquanto que Lamentações 5.12 reflete, embora praticada em Jerusalém, a prática babilônica de condenar criminosos à crucificação. Os textos de Ester são significativos, onde תלה refere-se à prática mesopotâmica:<sup>755</sup>

Investigou-se o caso, e era fato; e ambos foram pendurados numa forca. Isso foi escrito no Livro das Crônicas, perante o rei (Ester 2:23 RA).

Perguntou o rei: Quem está no pátio? Ora, Hamã tinha entrado no pátio exterior da casa do rei, para dizer ao rei que se enforcasse a Mordecai na forca que ele, Hamã, lhe tinha preparado (Ester 6:4 RA).

Então, lhe disse Zeres, sua mulher, e todos os seus amigos: Faça-se uma forca de cinquenta côvados de altura, e, pela manhã, diga ao rei que nela enforcuem Mordecai; então, entra alegre com o rei ao banquete. A sugestão foi bem aceita por Hamã, que mandou levantar a forca (Ester 5:14 RA).

Então, disse Harbona, um dos eunucos que serviam o rei: Eis que existe junto à casa de Hamã a forca de cinquenta côvados de altura que ele preparou para Mordecai, que falara em defesa do rei. Então, disse o rei: Enforcai-o nela. Enforcaram, pois, Hamã na forca que ele tinha preparado para Mordecai. Então, o furor do rei se aplacou (Ester 7:9-10 RA).

Então, disse o rei Assuero à rainha Ester e ao judeu Mordecai: Eis que dei a Ester a casa de Hamã, e a ele penduraram numa forca, porquanto intentara matar os judeus (Ester 8:7 RA).

Então, disse Ester: Se bem parecer ao rei, conceda-se aos judeus que se acham em Susã que também façam, amanhã, segundo o edito de hoje e dependurem em forca os cadáveres dos dez filhos de Hamã (Ester 9:13 RA).

Mas, tendo Ester ido perante o rei, ordenou ele por cartas que o seu mau intento, que assentara contra os judeus, recaísse contra a própria cabeça dele, pelo que enforcaram a ele e a seus filhos (Ester 9:25 RA).

A Septuaginta usa o verbo σταυρώω para se referir à pena de Hamã em 7.9:

<sup>755</sup> Cf. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 162-170.

<sup>9</sup> εἶπεν δὲ Βουγαθαν εἰς τῶν εὐνούχων πρὸς τὸν βασιλέα Ἰδοῦ καὶ ξύλον ἠτοίμασεν Ἀμαν Μαρδοχαίω τῷ λαλήσαντι περὶ τοῦ βασιλέως, καὶ ὄρθωται ἐν τοῖς Ἀμαν ξύλων πηχῶν πενήκοντα. εἶπεν δὲ ὁ βασιλεὺς σταυρωθήτω ἐπ' αὐτοῦ (Ester 7.9 LXX).<sup>756</sup>

“9. Har-bona, um dos eunucos, disse ao rei: “A forca preparada por Amã para Mardoqueu, cuja denúncia em favor do rei tinha sido tão salutar, acha-se levantada na casa de Amã, altura de cinquenta côvados”. “Que o suspendam nela!” – exclamou o rei .

O rei diz: “Que o crucifiquem nela”.

O rei Dario, na ratificação do Édito de Ciro com respeito à “Casa de Deus em Jerusalém” (Ed 6.3-5), que determinou a reconstrução tanto da cidade quanto do Templo, ordenou aos que o inquiriam sobre a reconstrução do Templo, da cidade e dos muros (Ed 5.6-6.12) que não interferissem na reconstrução e ainda que as despesas dos funcionários e do Templo fossem pagas com os “impostos dalém do rio”; há então uma advertência em tom de ameaça contra os que se insurgissem contra a reconstrução, na qual Dario decreta que tal pessoa será crucificada:

Também por mim se decreta que todo homem que alterar este decreto, uma viga se arrancará da sua casa, e que seja ele levantado e pendurado nela; e que da sua casa se faça um monturo (Esdras 6:11 RA).

A interpretação de תלה tem sido, nas tradições que traduziram os textos, geralmente entendida como enforcamento, pois é assim que os textos são tradicionalmente traduzidos. Mas a evidência aponta para a outra direção, de que a raiz hebraica deveria ser interpretada como crucificação ou empalamento. Youngblood advoga que a raiz hebraica deve ser interpretada como crucificação ou empalamento:

Na maioria das vezes emprega-se *tâlâ* em referência a execução de alguém ou à exposição pública do cadáver após a execução. Uma vez que Herótodo (*História* 3.159) dá a entender que a empalação era um método comum de execução na Pérsia (veja-se também Ed 6.11), é possível que a expressão *tâlâ* ‘*êts*, tradicionalmente traduzida por “pendurar/enforcar numa forca/árvore”, na verdade signifique “empalar numa estaca”, especialmente em Ester (cf. particularmente a LXX, que emprega *stauroô*, “empalar”, “crucificar”, para traduzir *tâlâ* em Es 7.9). A mesma ideia está presente em Gn 40.19,22, 41.13, passagens que refletem uma prática egípcia. Um sentido um tanto quanto parecido aparece em Lamentações 5.12, que é reflexo de práticas mesopotâmicas. De uma forma ou de outra, não há provas de que nesses contextos se usasse a execução por enforcamento, ao passo que altos-relevos encontrados na Assíria e datados da época da monarquia hebraica frequentemente apresentam cadáveres pendurados em estacas nas quais haviam sido empalados. Caso essa interpretação esteja correta, Deuteronômio 21.22 e s. assume maior clareza.<sup>757</sup>

<sup>756</sup> *Septuaginta*. 1979; Published in electronic form by Logos Research Systems, 1996 (electronic ed.) (Et 7:9). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

<sup>757</sup> YOUNGBLOOD, R. F., 2512 תלה (*tâlâ*) pendurar, enforcar. In: HARRIS, R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B.K., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 1642. Cf. também: CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 14-26.

O incidente da morte da Saul mostra também que seus corpos foram suspensos pelos filisteus. Saul e seus filhos estavam na batalha contra os filisteus, que se tornou renhida e os judeus estavam perdendo a batalha. Quando Saul percebeu que poderia ser capturado, e seu escudeiro não querendo matá-lo, ele mesmo se suicidou; os restantes dos judeus fugiram quando viram que o rei e seus filhos eram mortos. Quando os filisteus vieram ao campo de batalha no dia seguinte encontraram os corpos de Saul e de seus três filhos, eles os levaram e os penduraram junto ao muro de Bete-Seã, sendo que a cabeça de Saul foi cortada (1Sm 31.1-13):

Sucedeu, pois, que, vindo os filisteus ao outro dia a despojar os mortos, acharam Saul e seus três filhos caídos no monte Gilboa. Cortaram a cabeça a Saul e o despojaram das suas armas; enviaram mensageiros pela terra dos filisteus, em redor, a levar as boas-novas à casa dos seus ídolos e entre o povo. Puseram as armas de Saul no templo de Astarote e o seu corpo afixaram no muro de Bete-Seã. Então, ouvindo isto os moradores de Jabes-Gileade, o que os filisteus fizeram a Saul, todos os homens valentes se levantaram, e caminharam toda a noite, e tiraram o corpo de Saul e os corpos de seus filhos do muro de Bete-Seã, e, vindo a Jabes, os queimaram. Tomaram-lhes os ossos, e os sepultaram debaixo de um arvoredor, em Jabes, e jejuaram sete dias (1 Samuel 31:8-13 RA)

Josefo, quando se refere a esse episódio em *Antiquitates Judaicae* 6.374, diz que Saul e seus filhos foram crucificados:

[374] No dia seguinte, quando os filisteus vieram para despojar seus inimigos que haviam sido mortos, eles pegaram os corpos de Saul e de seus filhos, e os despiram e cortaram suas cabeças; e enviaram mensageiros por todo o país, para informá-los de que seus inimigos haviam caído; e eles dedicaram suas armaduras no templo de Astarte, mas penduraram seus corpos em cruzeiras nas paredes da cidade Betshun, que agora é chamada de Scythepolls (Josefo, *Antiquitates Judaicae* 6.374).<sup>758</sup>

Há ainda, na *Bíblia Hebraica*, muitas ordens para matar, textos legislativos que sugerem grande violência. Uma das formas mais cruéis de matar em Israel era o apedrejamento, do qual se tem textos legislativos e narrativas. Abaixo apresenta-se uma série de textos, primeiro legislativos e depois narrativos:

#### TEXTOS LEGISLATIVOS

“<sup>18</sup> Se alguém tiver um filho contumaz e rebelde, que não obedece à voz de seu pai e à de sua mãe e, ainda castigado, não lhes dá ouvidos, <sup>19</sup> seu pai e sua mãe o pegarão, e o levarão aos anciãos da cidade, à sua porta, <sup>20</sup> e lhes dirão: Este nosso filho é rebelde e contumaz, não dá ouvidos à nossa voz, é dissoluto e beberrão. <sup>21</sup> Então, todos os homens da sua cidade o apedrejarão até que morra; assim, eliminarás o mal do meio de ti; todo o Israel ouvirá e temerá” (Deuterônimo 21:18-21 RA).

<sup>758</sup> Original: “[374] Τῆ δ’ ἐπιούση σκυλεύοντες οἱ Παλαιστῖνοι τοὺς τῶν πολεμίων νεκροὺς ἐπιτυγχάνουσι τοῖς Σαούλου καὶ τῶν παίδων αὐτοῦ σώμασι καὶ σκυλεύσαντες ἀποτέμνουσιν αὐτῶν τὰς κεφαλὰς, καὶ κατὰ πᾶσαν περιήγγειλαν τὴν χώραν πέμψαντες, ὅτι πεπτώκασιν οἱ πολέμιοι: καὶ τὰς μὲν πανοπλίας αὐτῶν ἀνέθηκαν εἰς τὸ Ἀστάρτειον ἱερόν, τὰ δὲ σώματα ἀνεσταύρωσαν πρὸς τὰ τεῖχη τῆς Βηθσάν πόλεως, ἣ νῦν Σκυθόπολις καλεῖται.”

“<sup>6</sup> Se teu irmão, filho de tua mãe, ou teu filho, ou tua filha, ou a mulher do teu amor, ou teu amigo que amas como à tua alma te incitar em segredo, dizendo: Vamos e sirvamos a outros deuses, que não conheceste, nem tu, nem teus pais, <sup>7</sup> dentre os deuses dos povos que estão em redor de ti, perto ou longe de ti, desde uma até à outra extremidade da terra, <sup>8</sup> não concordarás com ele, nem o ouvirás; não olharás com piedade, não o pouparás, nem o esconderás, <sup>9</sup> mas, certamente, o matarás. A tua mão será a primeira contra ele, para o matar, e depois a mão de todo o povo. <sup>10</sup> Apedrejá-lo-ás até que morra, pois te procurou apartar do SENHOR, teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão. <sup>11</sup> E todo o Israel ouvirá e temerá, e não se tornará a praticar maldade como esta no meio de ti” (Deuteronômio 13:6-11 RA).

“então, levarás o homem ou a mulher que fez este malefício às tuas portas e os apedrejarás, até que morram” (Deuteronômio 17:5 RA).

“Aquele que blasfemar o nome do SENHOR será morto; toda a congregação o apedrejará; tanto o estrangeiro como o natural, blasfemando o nome do SENHOR, será morto” (Levítico 24:16 RA).

“<sup>2</sup> Quando no meio de ti, em alguma das tuas cidades que te dá o SENHOR, teu Deus, se achar algum homem ou mulher que proceda mal aos olhos do SENHOR, teu Deus, transgredindo a sua aliança, <sup>3</sup> que vá, e sirva a outros deuses, e os adore, ou ao sol, ou à lua, ou a todo o exército do céu, o que eu não ordenei; <sup>4</sup> e te seja denunciado, e o ouvires; então, indagarás bem; e eis que, sendo verdade e certo que se fez tal abominação em Israel, <sup>5</sup> então, levarás o homem ou a mulher que fez este malefício às tuas portas e os apedrejarás, até que morram. <sup>6</sup> Por depoimento de duas ou três testemunhas, será morto o que houver de morrer; por depoimento de uma só testemunha, não morrerá. <sup>7</sup> A mão das testemunhas será a primeira contra ele, para matá-lo; e, depois, a mão de todo o povo; assim, eliminarás o mal do meio de ti” (Deuteronômio 17:2-7 RA).

“O homem, pois, que se houver soberbamente, não dando ouvidos ao sacerdote, que está ali para servir ao SENHOR, teu Deus, nem ao juiz, esse morrerá; e eliminarás o mal de Israel” (Deuteronômio 17:12 RA).

“<sup>1</sup> Quando profeta ou sonhador se levantar no meio de ti e te anunciar um sinal ou prodígio, <sup>2</sup> e suceder o tal sinal ou prodígio de que te houver falado, e disser: Vamos após outros deuses, que não conheceste, e sirvamo-los, <sup>3</sup> não ouvirás as palavras desse profeta ou sonhador; porquanto o SENHOR, vosso Deus, vos prova, para saber se amais o SENHOR, vosso Deus, de todo o vosso coração e de toda a vossa alma. <sup>4</sup> Andareis após o SENHOR, vosso Deus, e a ele temereis; guardareis os seus mandamentos, ouvireis a sua voz, a ele servireis e a ele vos achegareis. <sup>5</sup> Esse profeta ou sonhador será morto, pois pregou rebeldia contra o SENHOR, vosso Deus, que vos tirou da terra do Egito e vos resgatou da casa da servidão, para vos apartar do caminho que vos ordenou o SENHOR, vosso Deus, para andardes nele. Assim, eliminarás o mal do meio de ti. <sup>6</sup> ¶ Se teu irmão, filho de tua mãe, ou teu filho, ou tua filha, ou a mulher do teu amor, ou teu amigo que amas como à tua alma te incitar em segredo, dizendo: Vamos e sirvamos a outros deuses, que não conheceste, nem tu, nem teus pais, <sup>7</sup> dentre os deuses dos povos que estão em redor de ti, perto ou longe de ti, desde uma até à outra extremidade da terra, <sup>8</sup> não concordarás com ele, nem o ouvirás; não olharás com piedade, não o pouparás, nem o esconderás, <sup>9</sup> mas, certamente, o matarás. A tua mão será a primeira contra ele, para o matar, e depois a mão de todo o povo. <sup>10</sup> Apedrejá-lo-ás até que morra, pois te procurou apartar do SENHOR, teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão. <sup>11</sup> E todo o Israel ouvirá e temerá, e não se tornará a praticar maldade como esta no meio de ti. <sup>12</sup> ¶ Quando em alguma das tuas cidades que o SENHOR, teu Deus, te dá, para ali habitares, ouvires dizer <sup>13</sup> que homens malignos saíram do meio de ti e incitaram os moradores da sua cidade, dizendo: Vamos e sirvamos a outros deuses, que não conheceste, <sup>14</sup> então, inquirirás, investigarás e, com diligência, perguntarás; e eis que, se for verdade e certo que tal abominação se cometeu no meio de ti, <sup>15</sup> então, certamente, ferirás a fio de espada os moradores daquela cidade, destruindo-a completamente e tudo o que nela houver, até os animais. <sup>16</sup> Ajuntarás todo o seu despojo no meio da sua praça e a cidade e todo o seu despojo queimarás por oferta total ao SENHOR, teu Deus, e será montão perpétuo de ruínas; nunca mais se edificará. <sup>17</sup> Também nada do que for condenado deverá ficar em tua mão, para que o SENHOR se aparte do ardor da sua ira, e te faça misericórdia, e tenha piedade de ti, e te multiplique, como jurou a teus pais, <sup>18</sup> se ouvires a voz do SENHOR, teu Deus, e guardares todos os seus mandamentos que hoje te ordeno, para fazeres o que é reto aos olhos do SENHOR, teu Deus” (Deuteronômio 13:1-18 RA).

“<sup>15</sup> Uma só testemunha não se levantará contra alguém por qualquer iniquidade ou por qualquer pecado, seja qual for que cometer; pelo depoimento de duas ou três testemunhas, se estabelecerá o fato. <sup>16</sup> Quando se levantar testemunha falsa contra alguém, para o acusar de algum transvio, <sup>17</sup> então, os dois homens que tiverem a demanda se apresentarão perante o SENHOR, diante dos sacerdotes e dos juizes

que houver naqueles dias. <sup>18</sup> Os juízes indagarão bem; se a testemunha for falsa e tiver testemunhado falsamente contra seu irmão, <sup>19</sup> far-lhe-eis como cuidou fazer a seu irmão; e, assim, exterminarás o mal do meio de ti; <sup>20</sup> para que os que ficarem o ouçam, e temam, e nunca mais tornem a fazer semelhante mal no meio de ti. <sup>21</sup> Não o olharás com piedade: vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé” (Deuteronômio 19:15-21 RA).

“<sup>20</sup> Porém, se isto for verdade, que se não achou na moça a virgindade, <sup>21</sup> então, a levarão à porta da casa de seu pai, e os homens de sua cidade a apedrejarão até que morra, pois fez loucura em Israel, prostituindo-se na casa de seu pai; assim, eliminarás o mal do meio de ti. <sup>22</sup> Se um homem for achado deitado com uma mulher que tem marido, então, ambos morrerão, o homem que se deitou com a mulher e a mulher; assim, eliminarás o mal de Israel. <sup>23</sup> Se houver moça virgem, desposada, e um homem a achar na cidade e se deitar com ela, <sup>24</sup> então, trareis ambos à porta daquela cidade e os apedrejareis até que morram; a moça, porque não gritou na cidade, e o homem, porque humilhou a mulher do seu próximo; assim, eliminarás o mal do meio de ti” (Deuteronômio 22:20-24 RA).

“<sup>28</sup> Se algum boi chifrar homem ou mulher, que morra, o boi será apedrejado, e não lhe comerão a carne; mas o dono do boi será absolvido. <sup>29</sup> Mas, se o boi, dantes, era dado a chifrar, e o seu dono era disso conhecedor e não o prendeu, e o boi matar homem ou mulher, o boi será apedrejado, e também será morto o seu dono” (Êxodo 21:28-29 RA).

“Também dirás aos filhos de Israel: Qualquer dos filhos de Israel, ou dos estrangeiros que peregrinam em Israel, que der de seus filhos a Moloque será morto; o povo da terra o apedrejará” (Levítico 20:2 RA).

“O homem ou mulher que sejam necromantes ou sejam feiticeiros serão mortos; serão apedrejados; o seu sangue cairá sobre eles” (Levítico 20:27 RA).

“Tira o que blasfemou para fora do arraial; e todos os que o ouvirem porão as mãos sobre a cabeça dele, e toda a congregação o apedrejará” (Levítico 24:14 RA).

“Aquele que blasfemar o nome do SENHOR será morto; toda a congregação o apedrejará; tanto o estrangeiro como o natural, blasfemando o nome do SENHOR, será morto” (Levítico 24:16 RA).

#### NARRATIVAS DE APEDREJAMENTO:

“Então, falou Moisés aos filhos de Israel que levassem o que tinha blasfemado para fora do arraial e o apedrejassem; e os filhos de Israel fizeram como o SENHOR ordenara a Moisés” (Levítico 24:23 RA).

“<sup>32</sup> Estando, pois, os filhos de Israel no deserto, acharam um homem apanhando lenha no dia de sábado. <sup>33</sup> Os que o acharam apanhando lenha o trouxeram a Moisés, e a Arão, e a toda a congregação. <sup>34</sup> Meteram-no em guarda, porquanto ainda não estava declarado o que se lhe devia fazer. <sup>35</sup> Então, disse o SENHOR a Moisés: Tal homem será morto; toda a congregação o apedrejará fora do arraial. <sup>36</sup> Levou-o, pois, toda a congregação para fora do arraial, e o apedrejaram; e ele morreu, como o SENHOR ordenara a Moisés” (Números 15:32-36 RA).

“Disse Josué: Por que nos conturbaste? O SENHOR, hoje, te conturbará. E todo o Israel o apedrejou; e, depois de apedrejá-los, queimou-os” (Josué 7:25 RA).

“Então, o rei Roboão enviou a Adorão, superintendente dos que trabalhavam forçados; porém todo o Israel o apedrejou, e morreu. Mas o rei Roboão conseguiu tomar o seu carro e fugir para Jerusalém” (1 Reis 12:18 RA).

“Fazei sentar defronte dele dois homens malignos, que testemunhem contra ele, dizendo: Blasfemaste contra Deus e contra o rei. Depois, levai-o para fora e apedrejai-o, para que morra” (1 Reis 21:10 RA).

“<sup>13</sup> Então, vieram dois homens malignos, sentaram-se defronte dele e testemunharam contra ele, contra Nabote, perante o povo, dizendo: Nabote blasfemou contra Deus e contra o rei. E o levaram para fora da cidade e o apedrejaram, e morreu. <sup>14</sup> Então, mandaram dizer a Jezabel: Nabote foi apedrejado e morreu. <sup>15</sup> Tendo Jezabel ouvido que Nabote fora apedrejado e morrera, disse a Acabe: Levanta-te e toma posse da vinha que Nabote, o jezreelita, recusou dar-te por dinheiro; pois Nabote já não vive, mas é morto” (1 Reis 21:13-15 RA).



No Novo Testamento, excluindo-se os relatos da crucificação de Jesus, são encontrados apenas dois textos de violência contra o corpo, ambos no livro de Atos e, executados por judeus, o apedrejamento: o primeiro, de Estevão, que culminou na sua morte e, o segundo, de Paulo, do qual ele acabou sobrevivendo. Um terceiro e quarto relatos podem ser considerados, se se admite o açoitamento de Pedro e João, e um de Paulo, também registrados em Atos. Atos, portanto, condensa os únicos relatos de violência contra o corpo encontrados no Novo Testamento, tirante a crucificação de Jesus:

#### APEDREJAMENTOS:

ESTEVÃO: “Eles, porém, clamando em alta voz, taparam os ouvidos e, unânimes, arremeteram contra ele. E, lançando-o fora da cidade, o apedrejaram. As testemunhas deixaram suas vestes aos pés de um jovem chamado Saulo. E apedrejavam Estêvão, que invocava e dizia: Senhor Jesus, recebe o meu espírito! Então, ajoelhando-se, clamou em alta voz: Senhor, não lhes imputes este pecado! Com estas palavras, adormeceu” (Atos 7:57-60).

PAULO: “Sobrevieram, porém, judeus de Antioquia e Icônio e, instigando as multidões e apedrejando a Paulo, arrastaram-no para fora da cidade, dando-o por morto. Rodeando-o, porém, os discípulos, levantou-se e entrou na cidade. No dia seguinte, partiu, com Barnabé, para Derbe” (Atos 14:19-20 RA).

#### AÇOITAMENTOS:

PEDRO E JOÃO: “Chamando os apóstolos [Pedro e João], açoitaram-nos e, ordenando-lhes que não falassem em o nome de Jesus, os soltaram. E eles se retiraram do Sinédrio regozijando-se por terem sido considerados dignos de sofrer afrontas por esse Nome” (Atos 5:40-41).

PAULO E SILAS: “Vendo os seus senhores que se lhes desfizera a esperança do lucro, agarrando em Paulo e arrastaram para a praça, à presença das autoridades; e, levando-os aos pretores, disseram: Estes homens, sendo judeus, perturbam a nossa cidade, propagando costumes que não podemos receber, nem praticar, porque somos romanos. Levantou-se a multidão, unida contra eles, e os pretores, rasgando-lhes as vestes, mandaram açoitá-los com varas. E, depois de lhes darem muitos açoites, os lançaram no cárcere, ordenando ao carcereiro que os guardasse com toda a segurança. Este, recebendo tal ordem, levou-os para o cárcere interior e lhes prendeu os pés no tronco” (Atos 16:19-24).

O *Novo Testamento Grego* tem, em termos proporcionais, menos relatos de violência que a *Bíblia Hebraica*, no entanto, a morte por crucificação de Jesus torna-se o centro da violência na Bíblia, uma vez que este tipo de morte está entre as mais horrendas do mundo antigo.

## 4.2. O Código de Hammurabi e a morte violenta no Antigo Oriente Próximo

A importância de se estudar a crucificação em textos do Antigo Oriente Próximo deve-se ao fato de que muito provavelmente esses povos foram os inventores da crucificação. Isto já foi estudado no capítulo anterior, mas não custa lembrar.

Está no *Código de Hammurabi* uma série de leis que tratam com violência e morte vários crimes, na verdade, o *Código de Hammurabi* é reconhecidamente violento no tratamento dos crimes. Como o interesse do trabalho é a morte por suspensão, a atenção estará

voltada para as leis que punem desta forma os criminosos. No *Código de Hammurabi* há três leis que punem com a suspensão os corpos dos condenados; dois termos diferentes são empregados: um aplicado à suspensão quando o condenado já está morto, nos Parágrafos §21 e §227; e outro termo refere-se, muito provavelmente, ao empalamento da vítima “*no alto*”.<sup>759</sup>

O *Código de Hammurabi* §21:

**§ 21.—XI, 14-21**

14 šum-ma a-wi-lum 15 bi-tam 16 ip-lu-uš 17 i-na pa-ni 18 bi-il-ši-im 19 šu-a-ti 20 i-du-uk-ku-bšuma  
21 i-ḥa-al-bla-lu-šu

Traduções:

(1) Se (depois) uma pessoa [homem] violar (arrombar) uma casa, eles devem condená-la à morte em frente a essa violação (local), (e) devem deixá-lo apodrecer.<sup>760</sup>

(2) 14 Se um homem invadir [abrir uma brecha] uma casa, 17 eles deverão matá-lo e enforcá-lo diante da brecha que ele abriu.<sup>761</sup>

Segundo Shapman e Schnabel, que se reportam a Drives e Miles, o método de punição depende da interpretação da palavra *i-ḥa-al-bla-lu-šu*. Numa nota de rodapé na tradução feita por Drives e Miles desta palavra, que é traduzida por *pendurar/enforcar* no texto da tradução, outra tradução é sugerida: *transfixar*. A palavra em questão em outros lugares permite derivação ou de *ḥalālu*, ou do adjetivo *ḥalilu* (*perfurado*), ou do verbo *ḥalālu* (*imobilizar, encarcerar*); Drives e Miles argumentam que *iḥallalušu* significa “*eles o enforcarão*”, com base numa raiz *alālu* e também em comparação com a punição hitita de enforcar os criminosos diante da sua própria porta; os principais léxicos seguem essa mesma derivação; além disso a sequência verbal sugere que a pessoa é morta antes de ser pendurada (*idukkušuma iḥallalušu*).<sup>762</sup>

Esta lei é importante para entender o uso futuro que os povos farão deste tipo de punição, a suspensão.

O *Código de Hammurabi* §153:

**§ 153.—XXV, 61-66**

61 šum-ma aš-ša-at ba-wi-lim 62 aš-šum zi-ka-bri-im 63 ša-ni-im 64 mu-za uš-di-ik 65 zinništam  
šu-a-ti bi-na ga-ši-ši-im 66 i-ša-ak-ka-nu-ši

<sup>759</sup> CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 324- 328. A presente discussão do tema nesta seção da Babilônia é dependente da abordagem de Chapman e Schnabel e, por sua vez, os autores usaram o texto de Hammurabi e a tradução de G. R. DRIVER and J. C. MILES, *The Babylonian Laws* (2 vols.; Ancient Codes and Laws of the Near East; Oxford: Clarendon, 1952–1955. Cf. G. R. DRIVER; J. C. MILES, *The Babylonian Laws. Vol I, Legal Commentary*, p. 108-109.

<sup>760</sup> The Law Code of Hammurabi: Transliterated and Literally Translated from its Early Classical Arabic Language. Disponível em:  
[https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1176&context=jj\\_pubs](https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1176&context=jj_pubs).

<sup>761</sup> CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 324.

<sup>762</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 324-325.

Traduções:

Se (depois) a mulher (uma esposa) de uma pessoa [homem] esfaqueia seu marido por causa de um segundo (outro) macho (homem), aquela fêmea (esposa), eles farão penetrar (empalarão) até a morte em (com) uma vara.<sup>763</sup>

61 Se uma mulher provocou a morte de seu marido por conta de outro homem, 65 eles devem empalar aquela mulher.<sup>764</sup>

Num conjunto de leis matrimoniais, encontra-se esta que pune o assassinato do marido pela esposa porque ela está envolvida com um outro homem; nada se fala sobre uma possível punição do amante da mulher, porque, presumivelmente, ela deve ter agido sozinha, sem a cumplicidade do outro homem. Drives e Miles fazem uma distinção entre *ina gašiši šakānu* (ou *šitkunu*) e *ina gašiši alālu*: o primeiro deve significar *empalar* enquanto a vítima ainda está viva e o segundo *pendurar* o cadáver em um poste como aviso aos demais.<sup>765</sup>

O Código de Hammurabi §226-227:

§ 226.—XXXV, 36-42

36 šum-ma gallabum 37 ba-lum be-el wardim 38 ab-bu-ti 39 wardi la še-e-im 40 u-gal-li-ib 41 rittē bgallabim šu-a-ti 42 i-na-ak-ki-su

§ 227.—XXXV, 43-55

43 šum-ma a-wi-lum 44 gallabam i-da-aš-ma 45 ab-bu-ti 46 wardi la še-e-im 47 ug-da-al-li-ib 48 a-wi-lam šu-a-ti 49 i-du-uk-ku-šu-ma 50 i-na bâbi-šu 51 i-ḥa-al-la-blu-šu 52 gallabum i-na i-duu 53 la u-gal-li-bu 54 i-tam-ma-ma 55 u-ta-aš-šar

Traduções:

[§226] 36 Se um barbeiro extirpou a marca de um escravo sem (o conhecimento de) seu dono de modo que ele não possa ser localizado, 41 eles devem cortar a mão dianteira daquele barbeiro.

[§227] 43 Se um homem restringiu o barbeiro e ele extirpa a marca do escravo para que ele não possa ser rastreado, 48 eles devem colocar aquele homem à morte e deverá enforcá-lo à sua (própria) porta; 52, o barbeiro pode jurar “Certamente eu extirpei (isso) involuntariamente”, e ele então fica livre.<sup>766</sup>

226. Se um barbeiro, sem o conhecimento de seu dono, cortar o sinal de escravo num escravo que não seja para ser vendido, as mãos deste barbeiro deverão ser decepadas.

227. Se alguém enganar um barbeiro, e fazê-lo marcar um escravo que não está à venda com o sinal de escravo, este alguém deverá ser condenado à morte, e enterrado na sua casa. O barbeiro deverá jurar “Eu não fiz esta ação de propósito” para ser eximido de culpa.<sup>767</sup>

226° - Se o tosquiador, sem ciência do senhor de um escravo, lhe imprime a marca de escravo inalienável, dever-se-á cortar as mãos desse tosquiador.

227° - Se alguém engana um tosquiador e o faz imprimir a marca de um escravo inalienável, se deverá matá-lo e sepultá-lo em sua casa. O tosquiador deverá jurar: “eu não o assinalei de propósito”, e irá livre.<sup>768</sup>

<sup>763</sup> The Law Code of Hammurabi: Transliterated and Literally Translated from its Early Classical Arabic Language. Disponível em:

[https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1176&context=jj\\_pubs](https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1176&context=jj_pubs).

<sup>764</sup> CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 326.

<sup>765</sup> CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 326-327; G. R. DRIVER; J. C. MILES, *The Babylonian Laws. Vol I, Legal Commentary*, p. 313-317.

<sup>766</sup> CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 327.

<sup>767</sup> <https://www.portalsaofrancisco.com.br/historia-geral/codigo-de-hamurabi>.

O barbeiro na antiguidade tinha uma série de instrumentos cirúrgicos e suas atribuições iam muito além de apenas cortar o cabelo, ele era um cirurgião, e pelo que parece tinha alguma função nas marcas que os escravos recebiam. Nessa qualidade de cirurgião ele poderia apagar uma marca de escravo ou torná-la irreconhecível. No caso do §226 o barbeiro consciente e deliberadamente apaga a marca de escravo e é punido tendo as suas mãos cortadas. No segundo caso do §227 alguém engana ou força o barbeiro a apagar a marca, neste caso o barbeiro pode ser considerado inocente, mas o que coagiu o barbeiro será punido com a morte. Aqui, como no caso do §21, a consequência do ato criminoso é o mesmo: subtrair a propriedade de outrem, e nesse caso a suspensão – o enforcamento – deve ser feito depois da morte do condenado e ele deve ser suspenso diante da sua porta, como advertência aos demais.<sup>769</sup>

A carta de Kibri-Dagan para Zimri-Lin (ARM 13.108) lines 12’–16’:

12’[a-na ba-za]- ħa-[ti-i]a dan-na-tim aš-ku-un 13’[šum-ma awilam] ša-a-tu is. a-ba-tu-nim 14’[i-na] gi-ši-ši - im 15’[li-iš-š]a-ki-in - ma 16’[ ]X it-ti - šu

Tradução:

12 ‘[Para minhas forças da guarda] eu dei essas ordens severas. 13 ‘Se eles agarrarem aquele [homem], 14’ [ele será] empalado em uma estaca e 15 ‘[...] com ele<sup>770</sup>

Este fragmento de texto de Mary testemunha o empalamento. É uma carta de Kibri-Dagan, governador de Terqa, para o “meu senhor” Zimri-Lin. Nas linhas 12-16 o foco deve ser escravos fugitivos, que se apanhados, deveriam ser empalados. O texto deve ser datado do século XVIII a.C.

### 4.3. Os bárbaros e a crucificação em fontes greco-romanas

Cássio Dio fala como os bárbaros, durante o reinado de Augusto, atacaram os romanos:<sup>771</sup>

4 A maior, porém, das guerras que então caíram nas mãos dos romanos, e aquela que presumivelmente afastou Augusto da cidade, foi a contra os alemães. Parece que os Sugambri, Usipetes e Tencteri apreenderam primeiro em seu próprio território alguns dos romanos e os crucificaram, 5 após o que cruzaram o Reno e saquearam a Germânia e a Gália. Quando a cavalaria romana se aproximou, eles os surpreenderam em uma emboscada; então, perseguindo-os enquanto fugiam, encontraram-se inesperadamente com Lollius, o governador da província, e o conquistaram também. 6 Ao saber de tudo

<sup>768</sup> Código de Hamurabi. Disponível em: <https://www.pravaler.com.br/wp-files/download/codigo-de-hamurabi-idioma-portugues-download-pdf.pdf>.

<sup>769</sup> CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 327-328; ; G. R. DRIVER; J. C. MILES, *The Babylonian Laws. Vol I, Legal Commentary*, p. 421-425.

<sup>770</sup> CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 328.

<sup>771</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 412-413.

isso, Augusto apressou-se contra eles, mas não encontrou guerra para prosseguir; pois os bárbaros, sabendo que Lollius estava fazendo preparativos e que o imperador também estava em campo, retiraram-se para seu próprio território e fizeram as pazes, dando reféns (Cássio Dio, *Historiae Romanae* 54.20.4-6).<sup>772</sup>

A menção aos “bárbaros” em 54.20.6 não pode deixar dúvidas que os romanos estavam sob ataque de povos estrangeiros e de fora dos domínios do Império; não se tratava, portanto, de revolta de alguma das províncias, mas de um ataque inimigo. Como punição os “bárbaros” crucificaram os romanos. Não são detalhadas as condições desta crucificação.

Os peritos têm debatido sobre a obra de Floro, *Epítome bellorum omnium annorum DCC* (Epítome de todas as guerras de 1.200 anos), acerca do seu real conteúdo, embora o próprio autor date a sua obra em cerca de 200 anos d.C., 200 anos depois de Augusto César (*Epítome* 1. Intro. 8).<sup>773</sup> Ele fornece uma visão geral da história de Roma e no trecho abaixo fala das guerras germânicas (*Bellum germanicum*) de Nero Claudius Drusus, que era o irmão mais novo de Tibério César, lutando contra três germânicos unificados, num evento que pode ser datado de aproximadamente 9 a.C. A grande ofensa está na crucificação de 20 centuriões romanos:<sup>774</sup>

Em seguida, ele atacou simultaneamente aquelas tribos poderosas, os Cherusci, Suebi e Sicambri, que haviam iniciado hostilidades após crucificar vinte de nossos centuriões, um ato que serviu como um juramento unindo-os, e com tal confiança de vitória que fizeram um acordo antecipado para dividir os despojos. (...) (Floro, *Epítome Rerum Romanorum* 20.30.12.24).<sup>775</sup>

Para os cidadãos romanos a crucificação era proibida e só em situações muito excepcionais poder-lhes-ia ser aplicada; a menção à crucificação de centuriões romanos era algo asqueroso em si mesma.

Tácito fala de como o conselho germânico determinava as suas penas, para cada pena uma condenação em grau de crueldade de acordo com a gravidade de cada crime:

<sup>772</sup> Original: “[4] τὸν Ἴστρον ἀπέώσατο. ὁ δὲ δὴ μέγιστος τῶν τότε συμβάντων τοῖς Ῥωμαίοις πολέμων, ὅσπερ πού καὶ τὸν Αὐγουστον ἐκ τῆς πόλεως ἐξήγαγε, πρὸς τοὺς Κελτοὺς ἐγένετο. Σύγαμβροὶ τε γὰρ καὶ Οὐσιπέται καὶ Τέγκτηροι 1 τὸ μὲν πρῶτον ἐν τῇ σφετέρᾳ τινὰς αὐτῶν συλλαβόντες ἀνεσταύρωσαν, [5] ἔπειτα δὲ καὶ τὸν Ῥῆνον διαβάντες τὴν τε Γερμανίαν καὶ τὴν Γαλατίαν ἐλεηλάτησαν, τὸ τε ἵπικὸν τὸ τῶν Ῥωμαίων ἐπελθόν σφισιν ἐνήδρευσαν, καὶ φεύγουσιν αὐτοῖς ἐπισπόμενοι τῷ τε Λολλίῳ ἄρχοντι αὐτῆς ἐνέτυχον ἀνέλπιστοι καὶ [6] ἐνίκησαν καὶ ἐκείνον. μαθὼν οὖν ταῦτα ὁ Αὐγουστος ὄρμησε μὲν ἐπ’ αὐτοὺς οὐ μέντοι καὶ ἔργον τι πολέμου ἔσχεν: οἱ γὰρ βάρβαροι τὸν τε Λόλλιον παρασκευαζόμενον καὶ ἐκείνον στρατεύοντα πυθόμενοι ἔξ τε τὴν ἑαυτῶν ἀνεχώρησαν καὶ σπονδὰς ἐποίησαντο, ὁμήρους δόντες”.

<sup>773</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 413.

<sup>774</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 413-414.

<sup>775</sup> Original: “[24] Inde validissimas nationes Cheruscos Suebosque et Sicambros pariter adgressus est, qui viginti centurionibus in crucem actis hoc velut sacramento sumpserant bellum, adeo certa victoriae spe, ut praedam in anticessum pactione dividerint. (...)”.

Em seus conselhos, uma acusação pode ser preferida ou um crime capital processado. As penalidades são diferenciadas de acordo com a ofensa. Traidores e desertores são enforcados em árvores; o covarde, o indelicado, o homem manchado de vícios abomináveis, é lançado na lama do pântano, com um obstáculo colocado sobre ele. Essa distinção na punição significa que o crime, eles pensam, deve, ao ser punido, ser exposto, enquanto a infâmia deve ser enterrada fora de vista. Ofensas mais leves também têm penalidades proporcionais a elas; aquele que é condenado é multado em certo número de cavalos ou de gado. Metade da multa é paga ao rei ou ao estado, a outra metade à pessoa cujos erros são vingados e aos seus parentes (Tácito, *de Origine et Situ Germanorum Liber* 12.1-2).<sup>776</sup>

Esses conselhos reúnem-se regularmente em dias determinados pelo ciclo lunar (cf. *Germanorum* 11). Cada pena é determinada conforme a gravidade do crime cometido: crimes de traição e deserção são punidos com o levantamento nas árvores; a covardia, os vícios abomináveis e a violência são punidos com o afogamento em lama, uma pena não menos cruel que o levantamento, que aliás, não tem uma descrição detalhada de como era executada.<sup>777</sup>

Tácito neste trecho conta como as tropas de César encontraram na Floresta de Teutoburgo o local onde os germânicos, liderados por Arminius, venceram e trucidaram os exércitos de P. Quintilius Varus, cerca de seis anos antes (cf. *Annales* 1.60.3-1.62.1). O episódio da derrota de Varus é considerada por Tácito, se não a pior, uma das piores desgraças militares sofridas pelos romanos na era de Augustus (ele escreve sobre isto como *infamiae* em *Annales* 1.3.6; ver também 1.10.4; cf. 1.43,1; 1.55,2-3; 1.58.2; etc.):

O primeiro acampamento de Varus, com sua grande extensão e quartel general medido, exibiu o trabalho manual de três legiões; depois, por meio de uma paliçada semidestruída [e] uma trincheira insignificante, percebeu-se que o restante enfraquecido havia se protegido. No meio do pátio do acampamento, ossos esbranquiçados foram dispersos ou amontoados porque haviam fugido ou oferecido resistência. 3 Fragmentos de lanças e membros de cavalos jaziam adjacentes; ao mesmo tempo, rostos [ou seja, crânios] foram pregados na frente dos troncos de árvore. Nos bosques próximos, havia altares bárbaros, nos quais eles mataram tribunos e centuriões de primeira linha. 4 E os sobreviventes deste desastre, que haviam escapado da batalha ou grilhões, repetiram o seguinte: como aqui caíram os legados e ali as águias foram apreendidas, onde o primeiro ferimento veio a Varus, onde ele encontrou a morte por sua mão miserável e por sua própria [golpe suicida], de cujo tribunal Arminius proferiu sua arenga, quantos patíbulo para os prisioneiros, que covas, e como com arrogância os estandartes e as águias foram ridicularizados (Tácito, *Annales* 1.61).<sup>778</sup>

<sup>776</sup> Original: “[1] Licet apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere. distinctio poenarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, [2] mergunt. diversitas supplicii illuc respicit, tamquam scelera ostendi oporteat dum puniuntur, flagitia abscondi. sed et levioribus delictis pro modo poena: equorum pecorumque numero convicti multantur. pars multae regi vel civitati, pars ipsi qui vindicatur vel propinquis eius exsolvitur...”

<sup>777</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 414.

<sup>778</sup> Original: “prima Vari castra lato ambitu et dimensis principiis trium legionum manus ostentabant; dein semiruto uallo, humili fossa accisae iam reliquiae consedissee intellegebantur. medio campi albertia ossa, ut fugerant, ut restiterant, disiecta uel aggerata. 3 adiacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora. lucis propinquis barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactauerant. 4 et cladis eius superstites, pugnam aut uincola elapsi, referebant hic cecidisse legatos, illic raptas

Tácito descreve vividamente a cena da chacina perpetrada pelos alemães a Varus: crânios romanos pregados às árvores (*truncis arborum antefixa ora*), e restos dos corpos que foram sacrificados em holocaustos pelos alemães. Provavelmente o *scrobes* é uma referência às valas abertas para enterrar romanos ainda vivos. Os que foram capturados enfrentaram o *patibulum*, como fica explícito no *quot patibula captivis*. Não se pode afirmar necessariamente que foram crucificados, mas em outros trechos de Tácito *patibulum* é uma referência à crucificação (cf. *Annales* 4.72.3; 14.33.6; *Historiae* 4.3).<sup>779</sup>

Tácito conta também como os britânicos mataram cerca de setenta mil pessoas na revolta da rainha Boudicca, a rainha dos Icení. Suetonius (*Gaius Suetonius Paulinus*), senador e general romano, havia voltado de suas batalhas na Ilha de Mona para assumir o comando do exército romano na Bretanha. Ao escolher não defender *Londinium* e *Verulamium* (atuais Londres e St. Albans) as populações destas cidades ficaram vulneráveis aos ataques bretões. Foram justamente as populações de *Londinium* e *Verulamium* que foram dizimadas com setenta mil mortos:

Suetonius, no entanto, com resolução maravilhosa, marchou em meio a uma população hostil até Londinium, que, embora não fosse distinguida pelo nome de uma colônia, era muito frequentada por vários mercadores e navios mercantes. Sem saber se deveria escolhê-la como sede de guerra, enquanto olhava em volta para sua escassa força de soldados e se lembrava com que advertência séria a precipitação de Petílio fora punida, ele resolveu salvar a província ao custo de uma única Cidade. Nem as lágrimas e o pranto do povo, ao implorar sua ajuda, o impediram de dar o sinal de partida e de receber em seu exército todos os que o acompanhassem. Aqueles que estavam presos ao local pela fraqueza de seu sexo, ou pela enfermidade da idade, ou pelas atrações do lugar, foram isolados pelo inimigo. Como a ruína caiu sobre a cidade de Verulamium, pois os bárbaros, que gostavam de saquear e eram indiferentes a tudo o mais, passaram pelas fortalezas com guarnições militares e atacaram tudo o que oferecia mais riqueza ao saqueador e não era seguro para defesa. Cerca de setenta mil cidadãos e aliados, ao que parece, caíram nos lugares que mencionei. Pois não foi em fazer prisioneiros e vendê-los, ou em qualquer troca de guerra, que o inimigo se curvou, mas na matança, na força, no fogo e na cruz, como homens prestes a pagar a pena, e, enquanto isso, pegando uma vingança instantânea (Tácito, *Annales* 14.33).<sup>780</sup>

Suetonius, partiu deixando desamparadas as cidades, e foi depois da partida dele e seus exércitos que os bretões atacaram e mataram esse número exorbitante de habitantes;

---

aquilas; primum ubi uulnus Varo adactum, ubi infelici dextera et suo ictu mortem inuenerit; quo tribunali contionatus Arminius, quot patibula captiuus, quae scrobes, utque signis et aquilis per superbiam inluserit.”

<sup>779</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 415-416.

<sup>780</sup> Original: “33. [1] At Suetonius mira constantia medios inter hostis Londinium perrexit, cognomento quidem coloniae non insigne, sed copia negotiatorum et commeatum maxime celebre. ibi ambiguus an illam sedem bello deligeret, circumspecta infrequentia militis, satisque magnis documentis temeritatem Petilii coercitam, unius oppidi damno servare universa statuit. neque fletu et lacrimis auxilium eius orantium flexus est quin daret profectionis signum et comitantis in partem agminis acciperet: si quos imbellis sexus aut fessa aetas vel loci dulcedo attinuerat ab hoste oppressi sunt. [2] eadem clades municipio Verulamio fuit, quia barbari omissis castellis praesidiisque militarium, quod uberrimum spoliandi et defendentibus intutum, laeti praeda et laborum segnes petebant. ad septuaginta milia civium et sociorum iis quae memoravi locis cecidisse constitit. neque enim capere aut venundare aliudve quod belli commercium, sed caedes patibula ignes cruces, tamquam reddituri supplicium at praerepta interim ultione, festinabant.”

Tácito informa que o único interesse dos bretões era o saque e a pilhagem. Isto deve ter se dado por volta de 60/61 d.C. Tácito considera os britânicos como bárbaros – *barbari* – mais interessados em fazer guerra para pilhagem e saques que para proveito militar. Os setenta mil mortos devem ter sido de *Londinium* e *Verulamium* (*iis quae memoravi locis*), os locais mencionados por Tácito. Segundo ele os bretões trouxeram formas tão cruéis de execução, quanto as dos romanos: “...mas na matança, na forca, no fogo e na cruz, como homens prestes a pagar a pena...” – “*sed caedes patibula ignes cruces, tamquam reddituri supplicium at praerepta interim ultione*”. Não é possível distinguir a forma da morte que Tácito definiu como *patibulum* e *crux*, mas com certeza se referem à atrocidades de guerra perpetradas pelos britânicos, que poderia ser a crucificação ou empalamento em si e também o enforcamento.<sup>781</sup>

Cássio Dio também se reporta à revolta de Bouticca, narrando com detalhes as mortes violentas impostas pelos bretões aos seus derrotados:

7 Tendo terminado um apelo a seu povo deste terror geral, Buduica liderou seu exército contra os romanos; pois esses por acaso não tinham um líder, visto que Paulinus, seu comandante, partira em uma expedição a Mona, uma ilha perto da Grã-Bretanha. Isso a capacitou a saquear e saquear duas cidades romanas e, como eu disse, causar uma matança indescritível. Aqueles que foram levados cativos pelos bretões foram submetidos a todas as formas conhecidas de ultraje. 2 A pior e mais bestial atrocidade cometida por seus captores foi a seguinte. Penduravam nuas as mulheres mais nobres e distintas e depois cortavam seus seios e os costuravam à boca, para fazer parecer que as vítimas os estavam comendo; depois, empalaram as mulheres em espetos afiados que percorriam todo o corpo no sentido do comprimento. 3 Tudo isso eles fizeram com o acompanhamento de sacrifícios, banquetes e comportamento desenfreado, não apenas em todos os seus outros lugares sagrados, mas particularmente no bosque de Andate. Este era o nome deles para Victory, e eles a consideravam com a mais excepcional reverência (Cássio Dio, *Historiae Romanae* 62b.7.1-3).<sup>782</sup>

O relato de Cássio Dio é mais explícito que o de Tácito e impressiona pela violência aplicada. A descrição do tratamento dado às mulheres romanas é algo aterrador: eram, possivelmente, enforcadas; depois seus seios eram cortados e costurados à boca; depois eram empaladas, e elas estavam nuas, o que já era um ulterior ultraje. Isto tudo em meio a sacrifícios, destacando a devoção a *Andate* (*Vitória*), banquetes e comportamento desenfreado. Cássio Dio classifica essa violência desenfreada em meio à festa de *δεινότατον* και *θηριωδέστατον* – *terríveis e bestiais*.

<sup>781</sup> CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 417-418.

<sup>782</sup> Original: “[1]” Τοιαῦτ’ ἄττα ἡ Βουδοῦικα δημηγορήσασα ἐπήγε τοῖς Ῥωμαίοις τὴν στρατιάν: ἔτυχον γὰρ ἄναρχοι ὄντες διὰ τὸ Παυλῖνον τὸν ἡγεμόνα σφῶν εἰς νῆσόν τινα Μῶνναν ἀγχοῦ τῆς Βρεττανίας κειμένην ἐπιστρατεῦσαι. διὰ τοῦτο πόλεις τε δύο Ῥωμαϊκὰς ἐξεπόρθησε καὶ δῆρπασε καὶ φόνον ἀμύθητον, ὡς ἔφην, εἰργάσατο: τοῖς τε ἀλισκομένοις ἀνθρώποις ὑπ’ αὐτῶν οὐδὲν τῶν “[2] δεινοτάτων ἔστιν ὃ τι οὐκ ἐγίνετο. καὶ ὃ δὴ δεινότατον καὶ θηριωδέστατον ἔπραξαν: τὰς γὰρ γυναῖκας τὰς εὐγενεστάτας καὶ εὐπρεπεστάτας γυμνὰς ἐκρέμασαν, καὶ τοὺς τε μαστοὺς αὐτῶν περιέτεμον καὶ τοῖς στόμασί σφων προσέρραπτον, ὅπως ὡς καὶ ἐσθίουσαι αὐτοὺς ὀρῶντο, καὶ μετὰ τοῦτο πασσάλους ὀξέσει διὰ παντὸς τοῦ σώματος” “[3] κατὰ μῆκος ἀνέπειραν. καὶ ταῦτα πάντα, θύοντές τε ἅμα καὶ ἐστιώμενοι καὶ ὑβρίζοντες, ἐν τε τοῖς ἄλλοις σφῶν ἱεροῖς καὶ ἐν τῷ τῆς Ἀνδάτης μάλιστα ἄλσει ἐποίουν. οὕτω τε γὰρ τὴν Νίκην ὀνόμαζον, καὶ ἔσεβον αὐτὴν περιττότατα.”



No texto abaixo, Cássio Dio reporta-se ao discurso de Paulinus (Cássio Dio prefere chamar Paulinus a *Gaius Suetonius Paulinus*, enquanto Tácito o nomeia Suetonius), chefe das tropas romanas, na batalha que antecedeu seu encontro com as tropas de Boudicca, e de cuja batalha ele saiu vencedor:

[4] No entanto, se o resultado for contrário à nossa esperança, – pois não me esquecerei de mencionar nem mesmo essa possibilidade –, seria melhor cairmos lutando bravamente do que sermos capturados e empalados, para olharmos para nossas próprias entranhas cortadas de nossos corpos, a serem espetados em espetos em brasa, a perecer ao serem derretidos em água fervente – em uma palavra, a sofrer como se tivéssemos sido lançados a feras selvagens sem lei e ímpias. [5] Vamos, portanto, conquistá-los ou morrer no local. A Grã-Bretanha será um monumento nobre para nós, embora todos os outros romanos aqui devam ser expulsos; pois em qualquer caso nossos corpos possuirão para sempre esta terra (Cássio Dio, *Historiae Romanae* 62b.11.4–5).<sup>783</sup>

Esta é uma das três exortações que Suetonius, de acordo com o relato de Cássio Dio, deu às suas tropas (as outras duas: *Historiae Romanae* 62.9.1, 62.11.5) e, segundo Suetonius, era muito melhor morrer batalhando do que serem capturados pelos inimigos e depois sofrerem todo tipo de vitupério e morte dolorosa e violenta. A morte na batalha é honrosa, a morte nas mãos dos inimigos, ignomínia; o quadro do que os inimigos fariam é desesperador: “empalados, para olharmos para nossas próprias entranhas cortadas de nossos corpos, a serem espetados em espetos em brasa, a perecer ao serem derretidos em água fervente”.<sup>784</sup>

Diodoro Sículo também relata como o governante trácio Diegyllis tratava com selvageria não só as suas vítimas, mas também seus concidadãos; a forma selvagem com que tratava as suas vítimas está descrita abaixo:

...Depois de ter capturado a cidade de Lysimacheia, que pertencia a Attalus, ele a queimou e escolheu as pessoas mais eminentes entre os cativos e os matou com torturas estranhas e inéditas; 3 porque cortou as cabeças, as mãos e os pés dos filhos, e os pendurou ao pescoço de seus pais, e trocou os membros de homens e mulheres uns pelos outros. De alguns ele cortou suas mãos e as partiu na base das costas e às vezes fazia com que os membros cortados fossem carregados nas pontas de lanças, de modo que em sua crueldade ele ultrapassou em muito Phalaris e Apolodoro, o tirano de Cassandreia. Sua barbárie fica ainda mais evidente no seguinte exemplo. 4 Quando ele estava celebrando seu casamento, à maneira tradicional dos trácios, ele prendeu dois jovens gregos que estavam viajando do reino de Attalus; eles eram irmãos, ambos muito bonitos. Um já havia alcançado a idade adulta e o outro estava quase na fronteira com ela; 5 Diegyllis fez com que ambos fossem apresentados coroados com guirlandas, à maneira das vítimas sacrificais. Quando o mais jovem foi estendido e estendido ao comprido pelo oficial, como alguém pronto para ser dividido ao meio, o tirano gritou que reis e plebeus não deveriam oferecer os mesmos sacrifícios. Diante disso, o irmão mais velho, lamentando em voz alta, por amor querido por seu irmão, interpôs-se entre ele e a espada; Diante do qual Diēgyllis ordenou que ele fosse

<sup>783</sup> Original: “[4] ὄντας ἐνικήσαμεν 1’: ἂν δὲ δὴ παρ’ ἐλπίδα τι συμβῆ ἢ οὐδὲ γὰρ οὐδὲ 2 τοῦτ’ εἰπεῖν ὀκνήσω, ἄμεινόν ἐστι μαχομένους ἡμᾶς ἀνδρείως πεσεῖν ἢ ἀλόντας ἀνασκολοπισθῆναι, τὰ σπλάγγνα τὰ ἑαυτῶν ἐκτμηθέντα ἰδεῖν, πασσάλους διαπύρους ἀναπαρῆναι καὶ ὕδατι ζέοντι τηκομένους ἀπολέσθαι, καθάπερ ἐς θηρία τινὰ ἄγρια ἄνομα [5] ἀνόσια ἐμπεπτωκότας. ἢ οὖν περιγενώμεθα αὐτῶν, ἢ ἐνταῦθα ἀποθάνωμεν. καλὸν τὸ μνημεῖον τὴν Βρεττανίαν ἔξομεν, κἂν πάντες οἱ λοιποὶ Ῥωμαῖοι ἐξ αὐτῆς ἐκπέσωσι: τοῖς γὰρ σώμασι τοῖς ἡμετέροις πάντως αὐτὴν ἀεὶ καθέξομεν.”

<sup>784</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 420.

exposto da mesma maneira, e então dobrando sua crueldade, de um golpe ele despachou os dois, enquanto os espectadores aplaudiam tão nobre gesto de destreza. Ele cometeu muitos outros atos iníquos de um tipo semelhante (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica* 33.14.2-5).<sup>785</sup>

Quando Attalus viu que Diegylis era odiado de todos por sua violência ensandecida e desenfreada, passou a tratar todos com clemência e bondade o que fez com que muitos trácios fugissem para Attalus. Quando Diegylis soube disso tratou com mais insanidade ainda os parentes que ficaram em seus domínios dos fugitivos:

Quando Attalus entendeu que Diēgylis era odiado por todos os seus súditos por sua crueldade e ganância, ele tomou uma atitude totalmente contrária; e, portanto, depois de ter feito cativos muitos prisioneiros trácios e libertado a todos livremente, muitos espalharam sua fama por sua generosidade e clemência. Quando muitos da nobreza trácia, por ódio a Diēgylis, fugiram para ele, foram gentilmente recebidos; mas Diēgylis, quando soube disso, torturou os reféns deixados por aqueles que haviam fugido com os mais terríveis tormentos. Muitos destes, que eram muito jovens e de tenra idade, ele os despedaçou, membro por membro, e de outros ele cortou suas mãos, pés e cabeças; alguns ele crucificou, e outros ele pendurou em árvores; 2 muitas mulheres também estavam de braços abertos antes de serem condenadas à morte e prostituídas para a luxúria de todo homem vil, pois da maneira mais bárbara ele se entregou a todo tipo de imundície. Assim como isso evidenciava claramente sua crueldade sem paralelos, também comoveu muitos espectadores, que tinham apenas o mínimo senso de humanidade, com pena e comiseração (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica* 33.15.1-2).<sup>786</sup>

Esses eventos estão datados do Século II d.C., por volta de 144 d.C. Diodoro classifica as selvagerias de Diegylis de “ὑπερηφανίας βαρβάρων” – “arrogância dos bárbaros” e

<sup>785</sup> Original: “...κυριεύσας δὲ ὁ αὐτὸς πόλεως Λυσιμαχίας, τεταγμένης ὑπὸ τὸν Ἄτταλον, τὴν μὲν πόλιν ἐνέπρησεν, τῶν δὲ αἰχμαλώτων ἐπιλέξας τοὺς ἀξιολογώτατους ἰδίαις καὶ παρηλλαγμέναις κατ’ αὐτῶν ἐχρήσατο τιμωρίας. 3 παίδων μὲν γὰρ ἀποκόπτων χεῖρας καὶ πόδας καὶ κεφαλὰς ἐξήπτε ταῦτα φέρειν τοῖς τῶν γονέων τραχήλοις, ἀνδρῶν δὲ καὶ γυναικῶν ἐκταμῶν διήλλαττεν ἀμφοτέρων τὰ μέλη, καὶ τινὰς μὲν χειροκοπήσας διεμέλιζεν τὰ σώματα κατὰ ῥάχιν, ἔστιν δ’ ὅτε καὶ τὰς διακοπὰς ἐπ’ ἄκραις ταῖς λόγχαις ἔφερεν, ὡς Φάλαριν καὶ τὸν Κασσανδρέων τύραννον Ἀπολλόδωρον ὑπερβάλλειν ὠμότητι. παραλιπὼν δ’ ἂν τις τὰ λοιπὰ τῆς περὶ αὐτὸν μαιφονίας ἐξ ἑνὸς τοῦ μέλλοντος λέγεσθαι τεκμήριαι τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὠμότητος. 4 γάμων ἀγομένων τούτῳ κατὰ τι Θρακικὸν παλαιὸν ἔθος δύο νεανίσκους Ἕλληνας ἐκ τῆς Ἀτταλικῆς βασιλείας καθ’ ὀδοιπορίαν συνήρπασεν, ἀδελφοὺς μὲν ὑπάρχοντας, τῇ δὲ εὐπρεπείᾳ διαφόρους, τὸν μὲν ἴουλον κατάγοντα, τὸν δὲ ὑπογραφὴν ἄρτι λαμβάνοντα ταύτης τῆς ἀκμῆς. 5 τούτους ἀμφοτέρους καταστένας ἱερείου τρόπον εἰσήγαγε, καὶ τὸν μὲν νεώτερον κατατείνας μακρὸν διὰ τῶν ὑπηρετῶν ὡς μέσον διακόψων, ἀνεφώνησεν ὡς οὐχ ὁμοίους ἱερείους δεῖ χρῆσθαι τοὺς ιδιώτας καὶ τοὺς βασιλεῖς. κλαίοντος δὲ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ φιλάδελφον πάθος προφαίνοντος καὶ τιθέντος ἑαυτὸν ὑπὸ τὸν σίδηρον, προσέταξεν τοῖς ὑπηρεταῖς καὶ τοῦτον ὁμοίως τεῖναι μακρὸν. διπλασιάζων δὲ τὴν ὠμότητα καὶ μιᾷ πληγῇ καθ’ ἑκατέρου χρησάμενος ἐν ἀμφοτέροις εὐστόχησε, παιᾶνι τῶν θεωμένων ἐπισημνάντων τὴν κατόρθωσιν. πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα παράνομα ἐποίησεν”.

<sup>786</sup> Original: “[15] Ε Ὅτι ὁ Ἄτταλος ἀκούων τὸν Διήγυλιν παρὰ τοῖς ὑποτεταγμένοις διαβεβλήσθαι διὰ τε τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὠμότητος ἐξήλωσε τὴν ἐναντίαν προαίρεσιν. διὸ καὶ τοὺς ἀλίσκομένους τῶν Θρακῶν ἀπολύων μετὰ φιλανθρωπίας πολλοὺς ἔσχε κήρυκας τῆς ἰδίας ἐπεικειίας. ἃ δὴ πυνθανόμενος ὁ Διήγυλις τῶν μὲν ἀποχωρούντων τοὺς ὀμήρους δειναῖς ὕβρεσι καὶ παρανόμοις αἰκίαις περιέβαλλεν, ὧν ἤσάν τινες τῶν ἀσθενεστάτων παίδων ἡλικία καὶ φύσει. καὶ γὰρ τούτων οἱ μὲν διαμεμελισμένοι τὰ σώματα ποικίλως, οἱ δὲ κεφαλὰς καὶ χεῖρας καὶ πόδας ἀφρημένοι· καὶ τούτων οἱ μὲν ἐπὶ σκόλοψιν, οἱ δὲ ἐπὶ δένδρεσιν ἀνήρτητο. 2 οὐκ ὀλίγας δὲ καὶ τῶν γυναικῶν ἀνεπτυγμένας τὰ σώματα πρὸς ὕβριν τε ἦν ἰδεῖν πρὸς ταῖς τοῦ θανάτου συμφοραῖς προκειμένας, καὶ παν τοίας διαθέσεις αἰσχύνης ἐξ ὑπερηφανίας βαρβάρων συντετελεσμένας, αἱ τοῖς μὲν πράξασιν ὠμότητος ἀναισχύντου δεῖγμα προέκειντο, τῶν δὲ θεωρούντων καὶ τὸν ἥμερον ἐχόντων λογισμὸν πολλοὺς ἐξεκαλοῦντο πρὸς τὸν τῶν ἠτυχηκότων ἔλεον”.

também como “ὡμότητος ἀναισχύντου δείγμα” – “demonstração de uma selvageria sem vergonha”. As atrocidades são de uma crueldade sem limites.<sup>787</sup>

Diodoro Sículo continua, num outro fragmento, a contar como o filho de Diegylis, Zibelmus, tornou-se mais cruel ainda que seu pai, sendo que os adjetivos de selvagem e injusto também lhe cabiam:

Zibelmus, filho de Diēgylis, seguiu os passos do pai na crueldade. Enfurecido com o que os trácios haviam feito a Diēgylis, ele procedeu a tal grau de severidade implacável e cúmulo de maldade, que matou tudo o que o desagradou, com toda a família; e pelas razões mais leves e frívolas ele cortou alguns em pedaços, membro por membro, crucificou outros e serrou vários em pedaços. Ele também matou criancinhas na frente dos rostos de seus pais e bebês nos seios de suas mães e, tendo-os cortado em pedaços, distribuiu seus membros como curiosidades para que seus parentes se banquetearassem, revivendo por assim dizer aqueles antigos banquetes de Tereus e Tiestes. Por fim, os trácios se apoderaram de sua pessoa [de Zibelmus]; mas dificilmente era possível puni-lo de acordo com seus méritos. Pois, como poderia um corpo sofrer a punição justamente devida pelas crueldades e injúrias cometidas contra uma nação inteira? No entanto, com o máximo de seu poder, eles retribuíram com todos os insultos e extremidades de tortura sobre seu corpo, que eles poderiam inventar (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica* 33-34.12.1).<sup>788</sup>

Diodoro termina essa seção falando sobre a morte de Zibelmus, de como os seus algozes tentaram retribuir, em vão, as selvagerias por ele praticadas.<sup>789</sup>

Valério Máximo, mostrando exemplos de líderes maus, apresenta o arqui-inimigo de Roma, o rei Mitridates VI (Eupator Dionísio) de Ponto. O trecho se refere à Primeira Guerra Mitrídica (89-85 a.C.), ocorrida por volta de 88 a.C., quando Mitridates VI ordenou o massacre de todos os romanos e italianos residentes na Ásia Menor:

O mesmo ocorreu com Hércules!, o rei Mitridates, que com uma epístola matou 80.000 cidadãos romanos (dispersos por causa de negócios nas cidades da Ásia) e que respingou nos deuses da hospitalidade de uma província tão grande com sangue imerecido, mas não sem vingança – porque com extrema agonia ele obrigou a sua alma obstinada finalmente a se submeter ao veneno, e ao mesmo tempo ele pagou a expiação por aquelas cruzes, com as quais ele – licencioso no servilismo, vilão no governo – fazia seus amigos sofrerem, com Gaurus, o eunuco, como autoridade (Valério Máximo, *Factorum et Dictorum Memorabilium* 9.2 extrato 3).<sup>790</sup>

<sup>787</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 421-422.

<sup>788</sup> Original: “[12] Ε Ὅτι ὁ τοῦ Διηγύλιος υἱὸς Ζιβέλμιος, ἐξηλωκῶς τὰς τοῦ πατρὸς μαιφονίας, μνησικακῶν δὲ ὑπὲρ τῶν εἰς Διηγυλιν τοῖς Θραξῖι πραχθέντων, ἐπὶ τοσοῦτον προήλθεν ὡμότητος καὶ παρανομίας ὥστε τοὺς προσκόψαντας πανοικίους τιμωρεῖσθαι. ἐπὶ γὰρ ταῖς τυχούσαις αἰτίαις τοὺς μὲν διεμέλιζε, τοὺς δὲ ἀνεσταύρου, τοὺς δὲ καὶ ζῶντας ἐνεπύριζε. γονέων δὲ ἐν ὄμμασι καὶ κόλποις ἐγκατέσφαζε τέκνα, καὶ κρεανομῶν τὰ σώματα παρετίθει τοῖς συγγενεστάτοις, ἀνανεούμενος τὰς παλαιὰς ἐκείνας Τηρέως ἢ Θυέστου θοινάς. οἱ δὲ Θραῖκες συλλαβόντες τὸν Ζισέλμιον, τὸ μὲν καθ’ ἑν αὐτὸν ἀντιδιατιθέναι σχεδὸν ἀδύνατον ὑπῆρχε· πῶς γὰρ ἐνδεχόμενον ἦν ἐν σῶμα τὴν εἰς ὅλον ἔθνος παρανομίαν γενομένην ἀναδέξασθαι; ὁμῶς δ’ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἐφιλοτιμήθησαν πᾶσαν ὕβριν καὶ τιμωρίαν προσαγαγεῖν τῷ σώματι”.

<sup>789</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 423-425.

<sup>790</sup> Original: “ext.3 Tam hercule quam Mitridatem regem, qui una epistola lxxx civium Romanorum in Asia per urbes negotiandi gratia dispersa interemit tantaeque provinciae hospitalis deos iniusto, sed non inulto cruore respersit, quoniam cum maximo cruciatu veneno repugnantem spiritum suum tandem succumbere coegit

O relato de Apiano mostra como o desespero tomou conta dos romanos e italianos, no massacre ordenado por Mitradates VI, que proibiu o enterro dos romanos e italianos, com ameaça aos que ousassem desobedecer esta ordem:

[22] ...e escreveu secretamente a todos os seus sátrapas e magistrados que no trigésimo dia depois disso eles deveriam atacar todos os romanos e italianos em suas cidades, e suas esposas e filhos e seus criados de origem italiana, matam-nos e jogam seus corpos fora sem enterrar, e compartilham seus bens com ele. Ele ameaçou punir qualquer um que enterrasse os mortos ou ocultasse os vivos e ofereceu recompensas aos informantes e aos que matassem pessoas escondidas, e liberdade aos escravos por trair seus senhores. Aos devedores por matar os credores, ele ofereceu a isenção de metade de suas obrigações. Essas ordens secretas que Mitridates enviou para todas as cidades ao mesmo tempo. Quando o dia marcado, calamidades de vários tipos se abateram sobre a província da Ásia, entre as quais as seguintes [23] Os efésios arrancaram os fugitivos, que se refugiaram no templo de Ártemis, das próprias imagens da deusa e os mataram. Os Pergameans atiraram com flechas aqueles que fugiram para o templo de Æsculapius, enquanto eles ainda estavam agarrados às suas estátuas. Os Adramyteans seguiram aqueles que tentaram escapar nadando para o mar e os mataram e afogaram seus filhos. Os Caunii, que haviam sido submetidos a Rodes após a guerra contra Antíoco e tinham sido recentemente libertados pelos romanos, perseguiram os italianos que se refugiaram perto da estátua de Vesta do Senado, arrancaram-nos do santuário, mataram crianças antes os olhos de suas mães, e então mataram as próprias mães e seus maridos depois delas. Os cidadãos de Tralles, para evitar o aparecimento de culpa de sangue, contrataram um monstro selvagem chamado Teófilo, da Paphlagonia, para fazer o trabalho. Ele conduziu as vítimas ao templo de Concord e ali as assassinou, decapando as mãos de alguns que abraçavam as imagens sagradas. Tal foi o terrível destino que se abateu sobre os romanos e italianos em toda a província da Ásia, homens, mulheres e crianças, seus libertos e escravos, todos de sangue italiano; pelo que ficou muito claro que foi tanto o ódio aos romanos quanto o medo de Mitridates que impeliram os asiáticos a cometer essas atrocidades. Mas eles pagaram uma pena dupla por seu crime – uma nas mãos do próprio Mitridates, que os maltratou perfidamente pouco tempo depois, e a outra nas mãos de Cornélio Sila. Nesse ínterim, Mitridates cruzou para a ilha de Cos, onde foi recebido pelos habitantes e onde recebeu, e depois educado de forma real, um filho de Alexandre, o soberano reinante do Egito, que havia sido deixado lá por sua avó, Cleópatra, junto com uma grande soma de dinheiro. Dos tesouros de Cleópatra, ele enviou grandes riquezas, obras de arte, pedras preciosas, ornamentos femininos e muito dinheiro para Ponto (Apiano, *Mithridatic Wars* 4.22-23).<sup>791</sup>

---

simulque piacula crucibus illis dedit, quibus illos amicos suos auctore Gauro spadone libidinosus obsequio, scelestus imperio adfecerat”.

<sup>791</sup> Original: “[22] ...καὶ σατράπαις ἅπασι καὶ πόλεων ἄρχουσι δι’ ἀπορρήτων ἔγραφε, τριακοστὴν ἡμέραν φυλάξαντας ὁμοῦ πάντας ἐπιθέσθαι τοῖς παρὰ σφίσι Ῥωμαίοις καὶ Ἰταλοῖς, αὐτοῖς τε καὶ γυναίξιν αὐτῶν καὶ παισὶ καὶ ἀπελευθέρους ὅσοι γένους Ἰταλικοῦ, κτείναντάς τε ἀτάφους ἀπορρῖψαι, καὶ τὰ ὄντα αὐτοῖς μερίσασθαι πρὸς βασιλέα Μιθριδάτην. ἐπεκήρυξε δὲ καὶ ζημίαν τοῖς καταθάπτουσιν αὐτοὺς ἢ ἐπικρύπτουσι, καὶ μῆνυτρα τοῖς ἐλέγχουσιν ἢ τοὺς κρυπτομένους ἀναιροῦσι, θεράπουσι μὲν ἐπὶ δεσπότης ἐλευθερίαν, χρήσταις δ’ ἐπὶ δανειστὰς ἡμισυ τοῦ χρέους. τάδε μὲν δὴ δι’ ἀπορρήτων ὁ Μιθριδάτης ἐπέστελλεν ἅπασιν ὁμοῦ, καὶ τῆς ἡμέρας ἐπελθούσης συμφορῶν ἰδέαι ποικίλαι κατὰ τὴν Ἀσίαν ἦσαν, ὧν ἓνια τοιάδε ἦν. [23] Ἐφέσιοι τοὺς ἐς τὸ Ἀρτεμίσιον καταφυγόντας, συμπλεκομένους τοῖς ἀγάλμασιν, ἐξέλκοντες ἔκτεινον. Περγαμηνοὶ τοὺς ἐς τὸ Ἀσκληπιεῖον καταφυγόντας, οὐκ ἀφισταμένους, ἐτόξευον τοῖς ξοάνοις συμπλεκομένους. Ἀδραμυττηνοὶ τοὺς ἐκνέοντας ἐσβαίνοντες ἐς τὴν θάλασσαν ἀνήρουν, καὶ τὰ βρέφη κατεπόντου. Καύνιοι Ῥοδίοις ὑποτελεῖς ἐπὶ τῷ Ἀντιόχου πολέμῳ γινόμενοι, καὶ ὑπὸ Ῥωμαίων ἀφεθέντες οὐ πρὸ πολλοῦ, τοὺς Ἰταλοὺς ἐς τὴν βουλαίαν Ἔστιαν καταφυγόντας ἔλκοντες ἀπὸ τῆς Ἔστιας, τὰ βρέφη σφῶν πρῶτα ἔκτεινον ἐν ὄψει τῶν μητέρων, αὐτὰς δὲ καὶ τοὺς ἄνδρας ἐπ’ ἐκείνοις. Τραλλιανοὶ δ’ αὐθένται τοῦ κακοῦ φυλαξάμενοι γενέσθαι, Παφλαγὸνα Θεόφιλον, ἄγριον ἄνδρα, ἐς τὸ ἔργον ἐμισθώσαντο, καὶ ὁ Θεόφιλος αὐτοὺς συναγαγὼν ἐπὶ τὸν τῆς ὁμονομίας νεῶν ἠπτετο τοῦ φόνου, καὶ τινῶν τοῖς ἀγάλμασι συμπλεκομένων τὰς χεῖρας ἀπέκοπτεν. τοιαύταις μὲν τύχαις οἱ περὶ τὴν Ἀσίαν ὄντες Ἰταλοὶ καὶ Ῥωμαῖοι συνεφέροντο, ἄνδρες τε ὁμοῦ καὶ βρέφη καὶ γυναῖκες, καὶ ἐξελεύθεροι καὶ θεράποντες αὐτῶν, ὅσοι γένους Ἰταλικοῦ. ᾧ καὶ μάλιστα δῆλον ἐγένετο τὴν Ἀσίαν οὐ φόβῳ Μιθριδάτου μᾶλλον ἢ μίσει Ῥωμαίων τοιάδε ἐς αὐτοὺς ἐργάσασθαι. ἀλλ’ οὔτοι μὲν δίκην ἔδοσαν διπλῆν, αὐτοῦ τε Μιθριδάτου μετ’ ὀλίγον ἀπίστως ἐξυβρίσαντος ἐς αὐτοὺς, καὶ ὕστερον Κορνηλίῳ Σύλλῃ: Μιθριδάτης δὲ ἐς μὲν Κῶ κατέπλευσε, Κῶων αὐτὸν ἀσμένως δεχομένων, καὶ τὸν

Os horrores desta chacina tinham requintes de crueldade e selvageria. Os romanos e italianos correram para os templos dos deuses, para pelo menos as suas mortes serem em território sagrado.<sup>792</sup>

Justino, que viveu no Século II d.C., escreveu um trecho muito conhecido sobre os Citas, famoso pela apresentação de Horódoto (*Historias* 4.1-4), na qual, quando os Citas voltaram da batalha, tiveram que lutar contra os escravos e servos das suas próprias casas, porque estes apoderaram-se das suas propriedades e em alguns casos, haviam casado com as esposas que ficaram solitárias em face dos seus maridos estarem na guerra. Ele escreveu um *Epitome*, ou seja, um *Resumo* da obra de Pompeius Trogus, *Phillipic Histories* (cuja obra está perdida), que viveu, provavelmente, durante o período de Augusto no Século I d.C. (cf. *Epitome* 43.5.11-12). Os peritos discutem até que ponto Justino interpolou seus pensamentos com os de Trogus, cuja resposta não é possível obter. Os citas eram povos nômades que viviam ao norte e leste do Mar Negro. Essa história de escravos assumindo as casas e as esposas de seus antigos senhores foi considerada uma revolta de escravos, cuja pena por este crime era a crucificação: esses escravos deveriam ser punidos com a pena máxima, a *supplicia crucibus luerunt*. O texto principal está nos versos 6 e 7 (destacados abaixo):<sup>793</sup>

5 Os citas, em sua expedição asiática, depois de oito anos ausentes de suas esposas e filhos, foram recebidos em seu retorno com uma guerra promovida por seus escravos. Pois as esposas, cansadas de esperar tanto pelos maridos, e pensando que não foram detidas pela guerra, mas pereceram no campo, casaram-se com os escravos que ficaram em casa para cuidar do gado; que, pegando em armas, repeliram seus senhores, voltando vitoriosos, das fronteiras de seu país, como se fossem estranhos. O sucesso contra eles sendo incerto, os citas foram aconselhados a mudar seu método de ataque, lembrando que não deveriam lutar com soldados, mas com escravos, que deveriam ser conquistados, não por meio de armas, mas de autoridade magisterial; que chicotes, não armas, deveriam ser usados no campo; e que, espadas sendo postas de lado, varas e açoites, e outros instrumentos de terror para os escravos, deveriam ser fornecidos. Sendo esta sugestão aprovada, e todos equipados de acordo com as prescrições, os citas, assim que se aproximaram do inimigo, lançaram açoites em direção a eles inesperadamente e os atingiram com tanto terror que eles conquistaram com o pavor de açoites aqueles que puderam não conquistar com a espada, e que fugiu, não como inimigos derrotados, mas como escravos fugitivos. [6] Tantos quantos puderam ser capturados [dos escravos pelos citas], pagaram a pena por sua rebelião na cruz. [7] As mulheres também, conscientes de sua má conduta, acabam com suas vidas em parte pela espada e em parte por enforcamento (Justino, *Epitome* 2.5.1-7).<sup>794</sup>

---

Ἀλεξάνδρου παῖδα τοῦ βασιλεύοντος Αἰγύπτου, σὺν χρήμασι πολλοῖς ὑπὸ τῆς μάμμης Κλεοπάτρας ἐν Κῶ καταλειμμένον, παραλαβὼν ἔτρεφε βασιλικῶς, ἕκ τε τῶν Κλεοπάτρας θησαυρῶν γάζαν πολλὴν καὶ τέχνην καὶ λίθους καὶ κόσμους γυναικείους καὶ χρήματα πολλὰ ἐς τὸν Πόντον ἔπεμψεν.”

<sup>792</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 422.

<sup>793</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 427-428.

<sup>794</sup> Original: “5,1 Scythae autem tertia expeditione Asiana cum annis octo a coniugibus ac liberis afuissent, seruili bello domi excipiuntur. 2 Quippe coniuges eorum, longa exspectatione uirorum fessae, nec iam teneri bello, sed deletos ratae, seruis ad custodiam pecorum relictis nubunt, 3 qui reuersos cum uictoria dominos uelut aduenas armati finibus prohibent. 4 Quibus cum uaria uictoria fuisset, admonentur Scythae mutare genus pugnae, memores non cum hostibus, sed cum seruis proeliandum, nec armorum, sed minorum iure uincendos, uerbera in aciem, non tela adferenda, omissoque ferro, uirgas et flagella ceteraque seruilis metus

Diodoro Sículo conta como o grande rei Ciro foi capturado e crucificado pela rainha dos citas, Scythia:

[1] Depois desses eventos, veio na Cítia um período de revoluções, no qual os soberanos eram mulheres dotadas de valor excepcional. Para, entre esses povos, as mulheres treinam para a guerra, assim como os homens e em atos de valor varonil não são inferiores aos homens. Conseqüentemente, mulheres ilustres foram as autoras de muitos grandes feitos, não apenas na Cítia, mas também no território que faz fronteira com ela. [2] Por exemplo, quando Ciro, o rei dos persas, o governante mais poderoso de sua época, fez uma campanha com um vasto exército na Cítia, a rainha dos citas não apenas cortou o exército dos persas em pedaços, mas até fez Ciro prisioneiro e o crucificou; e a nação das amazonas, depois de ter sido organizada, era tão distinta por sua bravura que não apenas invadiu grande parte do território vizinho, mas até subjugou grande parte da Europa e da Ásia. [3] Mas, de nossa parte, já que mencionamos as Amazonas, sentimos que não é estranho ao nosso propósito discuti-las, embora o que digamos seja tão maravilhoso que se assemelhe a um conto da mitologia (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historicae* 2.44.1-2).<sup>795</sup>

Diodoro Sículo começa a falar dos citas em *Bibliotheca Historicae* 2.43. O texto acima é um aparte sobre mulheres militares na região da Cítia. Diodoro fala de dois tipos de mulheres na guerra: mulheres militares e mulheres amazonas. O trecho acima conta como Scythia batalhou contra o exército de Ciro, vencendo o exército e inclusive crucificando o próprio Ciro.<sup>796</sup>

#### 4.4. Relatos de violência em textos da Grécia clássica e do período helenístico

Vários relatos de violência vêm da Grécia clássica e do período helenístico.

Heródoto conta como Plausanias conquistou os persas com seu exército espartano. O elogio a Plausanias vem do fato de ele se recusar a tratar os seus oponentes da mesma forma que estes tratavam os seus inimigos: os persas e os medos geralmente empalavam seus inimigos; segundo Heródoto esse era o modo preferido dos persas e medos tratarem os derrotados (*Histories* 1.128, 3.132, 3.159, 4.43, 4.202, cf. 6.30):

---

paranda instrumenta. 5 Probato omnes consilio, instructi, sicut praeceptum erat, postquam ad hostem accessere, inopinantibus uerbera intenta ; adeoque illos perculerunt, ut quos ferro non poterant, metu uerberum uincerent, fugamque non ut hostes uicti, sed ut fugitiui serui capesserent. 6 Quicumque capi potuerunt, supplicia crucibus luerunt. 7 Mulieres quoque male sibi consciae partim ferro, partim suspendio uitam finierunt”.

<sup>795</sup> Original: “[1] μετὰ δὲ ταῦτα ἀναρχίας γενομένης κατὰ τὴν Σκυθίαν, ἐβασίλευσαν γυναῖκες ἀλκῆ διαφέρουσαι. ἐν τούτοις γὰρ τοῖς ἔθνεσιν αἱ γυναῖκες ἀλκῆ διαφέρουσαι. γυμνάζονται πρὸς πόλεμον παραπλησίως τοῖς ἀνδράσι καὶ ταῖς ἀνδρείαις οὐδὲν λείπονται τῶν ἀνδρῶν. διὸ καὶ γυναικῶν ἐπιφανῶν πολλαὶ καὶ μεγάλαι πράξεις ἐπετελέσθησαν οὐ μόνον κατὰ τὴν Σκυθίαν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ὁμορον ταύτης χώραν. [2] Κύρου μὲν γὰρ τοῦ Περσῶν βασιλέως πλεῖστον ἰσχύσαντος τῶν καθ’ αὐτὸν καὶ στρατεύσαντος ἀξιολόγοις δυνάμεσιν εἰς τὴν Σκυθίαν, ἡ βασίλισσα τῶν Σκυθῶν τό τε στρατόπεδον τῶν Περσῶν κατέκοψε καὶ τὸν Κῦρον αἰχμάλωτον γενόμενον ἀνεσταύρωσε: τό τε συσταθὲν ἔθνος τῶν Ἀμαζόνων τοσοῦτον ἀνδρεία διήνεγκεν ὥστε μὴ μόνον πολλὴν χώραν ὁμορον καταδραμεῖν, ἀλλὰ καὶ πολλὴν τῆς Εὐρώπης καὶ τῆς Ἀσίας καταστρέψασθαι. [3] ἡμεῖς δ’ ἐπειδὴ περὶ τῶν Ἀμαζονίδων ἐμνήσθημεν, οὐκ ἀνοίκειον εἶναι νομίζομεν διελθεῖν περὶ αὐτῶν, εἰ καὶ διὰ τὴν παραδοξολογίαν μύθοις ὅμοια φανήσεται τὰ ῥηθέντα”.

<sup>796</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 429-430.

LXXVII — Lampo, filho de Pitéias, o cidadão mais ilustre de Egina, então no acampamento dos eginetas em Plateia, vendo-se assaltado por um pensamento ímpio, foi à procura de Pausânias e disse-lhe: “Filho de Cleômbroto, praticastes uma proeza admirável pela sua grandeza e pelo seu alcance. Libertando a Grécia, os deuses vos concederam uma glória jamais alcançada por nenhum dos gregos que conhecemos. Concluí a vossa obra, para que a vossa reputação se torne ainda maior e os bárbaros receiem, daqui por diante, praticar ações criminosas contra povos ciosos da sua liberdade. Quando Leônidas tombou gloriosamente nas Termópilas, Mardônio e Xerxes mandaram cortar-lhe a cabeça e dependurar-lhe o corpo num poste. Tratando Mardônio da mesma maneira, sereis louvado não só pelos Espartanos, como pelo resto dos gregos, porquanto estareis vingando Leônidas, vosso tio pelo lado paterno”. Foi essa a sugestão que fez Lampo a Pausânias, julgando que este a aprovaria.

LXXVIII — “Meu amigo de Egina — replicou Pausânias —, estimo a tua benevolência, assim como sempre estimei a tua maneira prudente de agir; mas a tua sugestão é contrária à justa razão. Depois de enalteceres a mim, a minha pátria e as minhas ações, tu me rebaixas, considerando-me capaz de ultrajar um morto, e acrescentas que, assim agindo, minha reputação aumentará. Semelhante conduta é mais própria dos bárbaros do que dos gregos, e nós mesmos costumamos censurá-los por assim agirem. Não permitam os deuses que eu seja levado, por esse preço, e satisfazer os Eginetas e os que aprovam semelhante procedimento. Basta-me merecer a estima dos Espartanos, não praticando ações que me pareçam impróprias ou desonestas. Quanto a Leônidas, que queres que eu vingue, penso que ele já foi suficientemente vingado e que sua memória tira o seu maior esplendor daquela legião de mortos que ficou nas Termópilas. Peço-te, pois, que não te dirijas mais a mim (14) para dar-me semelhantes conselhos”. Ante essa réplica, Lampo retirou-se, sem mais nada dizer (Heródoto, *Historias* 9.78-79. Tradução de J. Brito Broca).<sup>797</sup>

No trecho acima Lampon, de Egina – Aigineta –, aconselha Pausanias a tratar os seus derrotados como estes tratam os seus, mas Pausanias recusa-se a ter uma conduta bárbara bárbara: “—*Semelhante conduta é mais própria dos bárbaros do que dos gregos*”, responde Pausanias, que considera que empalar ou crucificar era “ultrajar um morto”. Com isso Lampon retira-se.<sup>798</sup>

Apesar de Pausanias recusar-se a crucificar ou empalar seus adversários, Heródoto tem dois relatos em que os gregos suspenderam seus adversários. O primeiro relato fala da crucificação de Artayctes feita pelos gregos:

XXXIII — Enquanto se preparava para prosseguir a marcha em direção a Abido, adiantavam-se os trabalhos de construção da ponte sobre o Helesponto, para a travessia da Ásia para a Europa. Do

<sup>797</sup> Original: “78 [1] ἐν δὲ Πλαταιῆσι ἐν τῷ στρατοπέδῳ τῶν Αἰγινήτων ἦν Λάμπων Πυθέω, Αἰγινήτων ἐὼν τὰ πρῶτα: ὃς ἀνοσιώτατον ἔχων λόγον ἴετο πρὸς Πausανίην, ἀπικόμενος δὲ σπουδῆ ἔλεγε τάδε. [2] ‘ὦ παῖ Κλεομβρότου, ἔργον ἔργασταί τοι ὑπερφυῆς μέγαθός τε καὶ κάλλος, καὶ τοι θεὸς παρέδωκε ῥυσάμενον τὴν Ἑλλάδα κλέος καταθέσθαι μέγιστον Ἑλλήνων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν. σὺ δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τὰ ἐπὶ τούτοισι ποιήσον, ὅπως λόγος τε σὲ ἔχη ἔτι μέζων καὶ τις ὕστερον φυλάσσηται τῶν βαρβάρων μὴ ὑπάρχειν ἔργα ἀτάσθαλα ποιέων ἐς τοὺς Ἕλληνας. ‘ ‘ [3] Λεωνίδεω γὰρ ἀποθανόντος ἐν Θερμοπύλῃσι Μαρδόνιός τε καὶ Ξέρξης ἀποταμόντες τὴν κεφαλὴν ἀνεσταύρωσαν: τῷ σὺ τὴν ὁμοίην ἀποδιδούς ἔπαινον ἔξεις πρῶτα μὲν ὑπὸ πάντων Σπαρτιητέων, αὐτίς δὲ καὶ πρὸς τῶν ἄλλων Ἑλλήνων: Μαρδόνιον γὰρ ἀνασκολοπίσας τετιμωρήσῃς ἐς πάτρων τὸν σὸν Λεωνίδην.’ 79 [1] ὃ μὲν δοκέων χαρίζεσθαι ἔλεγε τάδε, ὃ δ’ ἀνταμείβετο τοῖσιδε. ‘ὦ ξεῖνε Αἰγινήτα, τὸ μὲν εὐνοέειν τε καὶ προορᾶν ἄγαμαί σευ, γνώμης μέντοι ἡμάρτηκας χρηστῆς: ἐξαιείρας γὰρ με ὑποῦ καὶ τὴν πάτρην καὶ τὸ ἔργον, ἐς τὸ μηδὲν κατέβαλες παραινέων νεκρῷ λυμαίνεσθαι, καὶ ἦν ταῦτα ποιέω, φᾶς ἄμεινόν με ἀκούσεσθαι: τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροισι ποιέειν ἢ περ Ἕλλησι: ‘ ‘ [2] καὶ ἐκείνοισι δὲ ἐπιφθονέομεν. ἐγὼ δ’ ὦν τούτου εἵνεκα μήτε Αἰγινήτησι ἄδοιμι μήτε τοῖσι ταῦτα ἀρέσκειται, ἀποχρᾶ δέ μοι Σπαρτιήτησι ἀρεσκόμενον ὅσα μὲν ποιέειν, ὅσα δὲ καὶ λέγειν. Λεωνίδῃ δέ, τῷ με κελεύεις τιμωρῆσαι, φημί μέγανος τετιμωρῆσθαι, ψυχῆσί τε τῆσι τῶνδε ἀναριθμήτοισι τετίμηται αὐτός τε καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἐν Θερμοπύλῃσι τελευτήσαντες. σὺ μέντοι ἔτι ἔχων λόγον τοιόνδε μήτε προσέλθῃς ἔμοιγε μήτε συμβουλεύσῃς, χάριν τε ἴσθι ἐὼν ἀπαθής.’”

<sup>798</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 454-456.

Quersoneso ao Helesponto, entre as cidades de Sesto e Mádito, estende-se uma costa escarpada, que se alonga para o mar diante de Abido. Foi ali que Xantipo, filho de Arífron, general dos Atenenses, capturou, pouco tempo depois, Artaictes, persa de nascimento e governador de Sardes, mandando crucificá-lo, por haver ele levado mulheres para o templo de Protesilau, em Eleunte, e ali cometido atos iníquos (Heródoto, *Histories* 7.33. Tradução de J. Brito Broca).

No contexto deste trecho, Xerxes está se preparando para construir a ponte sobre o Helesponto; a ponte foi concluída, mas uma tempestade a derrubou. Os atenienses foram os únicos a crucificar seus inimigos.

Heródoto volta a tratar desse assunto em *Histories* 9.120.1-4. Artaÿctes, quando era Sátrapa do distrito roubara a tumba e o recinto sagrado de Protesiläus, além de envolver-se com relações sexuais com mulheres no templo. Ele fugira de um cerco anterior em Sextos, mas foi capturado pelos atenienses. No trecho abaixo, preso, Artaÿctes presencia um fenômeno estranho e interpreta isso como uma oportunidade de reparar os danos ao templo de Protesiläus oferecendo grande soma de dinheiro aos prejudicados:

CXIX — Aconteceu a um dos que guardavam os prisioneiros um fato assombroso, segundo relatam os Quersonésios. O guarda, tendo obtido alguns peixes salgados, dispôs-se a cozinhá-los; mas logo que os peixes foram levados ao fogo, puseram-se a saltar e a palpitar, como se estivessem vivos. [2] Os que presenciaram o fato ficaram tomados de espanto, mas Artaictes, que estava presente, chamou o guarda e disse-lhe: “Ateniense, não te alarmes com esse fenômeno; ele não te diz respeito. Protesilau, que repousa em Eleonte, mostra-me com isso que, embora morto e salgado, os deuses concederam-lhe o poder de punir os que o ofenderam. Quero, pois, pagar-lhe o preço do meu resgate; e para indenizá-lo das riquezas que lhe arrebatei, dar-lhe-ei cem talentos, e aos atenienses duzentos, se quiserem poupar a minha vida e a de meu filho”. Essas ofertas não impressionaram Xantipo. Os habitantes de Eleonte pediam a morte de Artaictes para vingar Protesilau, e era essa também a intenção do general ateniense. Crucificaram-no no local onde Xerxes havia mandado construir uma ponte; ou, segundo dizem outros, numa colina acima da cidade de Mádito. Seu filho foi esquarterado ante os seus olhos (Heródoto, *Histories* 9.120.1-4. Tradução de J. Brito Broca).<sup>799</sup>

O plano de Artaÿctes falhou e os atenienses o pregaram na madeira e o crucificaram, além de esquarterarem o seu filho diante dos seus olhos. Aqui fica claro que ele fora crucificado vivo e assistira a morte do seu filho.

Nos textos abaixo, vários exemplos do período helenístico de Alexandre, o Grande, e seus generais são relatados. Embora eles compartilhem valores da cultura grega, parecem

<sup>799</sup> Original: “[1] καὶ τεφ τῶν φυλασσόντων λέγεται ὑπὸ Χερσονησιτέων ταρίχους ὀπτῶντι τέρας γενέσθαι τοιόνδε: οἱ τάριχοι ἐπὶ τῇ πυρὶ κείμενοι ἐπάλλοντό τε καὶ ἤσπαιρον ὅκως περ ἰχθύες νεοάλωτοι. [2] καὶ οἱ μὲν περιχυθέντες ἐθώμαζον, ὁ δὲ Ἀρταΰκτης ὡς εἶδε τὸ τέρας, καλέσας τὸν ὀπτῶντα τοὺς ταρίχους ἔφη ‘ξεῖνε Ἀθηναῖε, μηδὲν φοβέο τὸ τέρας τοῦτο: οὐ γὰρ σοὶ πέφηνε, ἀλλ’ ἐμοὶ σημαίνει ὁ ἐν Ἐλαιούντι Πρωτεσίλειος ὅτι καὶ τεθνεὼς καὶ τάριχος ἐὼν δύναμιν πρὸς θεῶν ἔχει τὸν ἀδικέοντα τίνεσθαι. ‘ [3] νῦν ὣν ἄποινά μοι τάδε ἐθέλω ἐπιθεῖναι, ἀντὶ μὲν χρημάτων τῶν ἔλαβον ἐκ τοῦ ἱροῦ ἑκατὸν τάλαντα καταθεῖναι τῷ θεῷ, ἀντὶ δ’ ἐμευτοῦ καὶ τοῦ παιδὸς ἀποδώσω τάλαντα διηκόσια Ἀθηναίοισι περιγεγόμενος.’ [4] ταῦτα ὑπισχόμενος τὸν στρατηγὸν Ξάνθιππον οὐκ ἔπειθε: οἱ γὰρ Ἐλαιούσιοι τῷ Πρωτεσίλειω τιμωρόντες ἐδέοντό μιν καταχρησθῆναι, καὶ αὐτοῦ τοῦ στρατηγοῦ ταύτη νόος ἔφερε. ἀπαγαγόντες δὲ αὐτὸν ἐς τὴν Ξέρξης ἐξευξε τὸν πόρον, οἱ δὲ λέγουσι ἐπὶ τὸν κολωνὸν τὸν ὑπὲρ Μαδύτου πόλιος, πρὸς σανίδας προσπασσαλεύσαντες ἀνεκρέμασαν: τὸν δὲ παῖδα ἐν ὀφθαλμοῖσι τοῦ Ἀρταΰκτεω κατέλευσαν”.



muito influenciados pelas práticas dos exércitos persas e medos e, de outras práticas orientais.<sup>800</sup>

Cúrtio Rufo escreveu seus dez livros sobre Alexandre, o Grande no final do Século I ou início do século II d.C. O trecho abaixo fala do final de sete meses de cerco à cidade-fortaleza de Tiro; Alexandre só invadiu a cidade depois de construir uma ponte de terra do continente até a ilha e fortes ataques a navios. Curtius fala que Alexandre ordenada a morte de todos os habitantes da ilha, exceto os que se refugiasssem em algum templo. Segundo a estimativa de Curtius cerca de seis mil soldados de Tiro foram mortos. No trecho abaixo ele fala da crucificação de dois mil soldados ao longo da praia:<sup>801</sup>

Por qualquer meio, quinze mil escaparam da crueldade da espada. O número dos que foram mortos pode ser parcialmente estimado, no sentido de que foram encontrados mortos dentro da cidade seis mil deles que vestiam armadura. Infelizmente, a ira do rei contra os cidadãos representou um espetáculo para os vencedores. Por dois mil, nos quais a fúria da carnificina [do rei] se satisfez, foram enforcados nas cruzes e pendurados ao longo de uma enorme extensão da praia (Cúrtio Rufo, *Historiae Alexandri Magni* 4.4.16-18).<sup>802</sup>

Diodoro Sículo também narra este episódio:

O rei vendeu as mulheres e crianças como escravas e crucificou todos os homens em idade militar. Eles não eram menos que dois mil. Embora a maioria dos não combatentes tenha sido removida para Cartago, aqueles que permaneceram para se tornarem cativos foram encontrados em mais de treze mil (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historicae* 17.46.4).<sup>803</sup>

A crucificação ao longo da praia de cerca de dois mil soldados deve ter impressionado grandemente aqueles que assistiram a suspensão de tantos corpos, além de revelar a ira de Alexandre com a cidade.<sup>804</sup>

Justino também narra a vitória de Alexandre sobre Tiro. Na visão de Justino a crucificação dos soldados à beira da praia é uma justa recompensa pela revolta dos escravos:

Então, depois de um intervalo de tempo, Alexandre, o Grande, trouxe a guerra no Oriente (como se um vingador da segurança pública), e de uma vez sua cidade foi capturada, aqueles que permaneceram vivos da batalha, como em memória do antigo massacre, ele fixou em cruzes; 19 a família de Strato, no

<sup>800</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 464-476.

<sup>801</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 465.

<sup>802</sup> Original: “[16] XV milia hoc furto subducta saevitiae sunt. Quantumque sanguinis fusum sit, vel ex hoc aestimari potest, quod intra munimenta urbis vi milia armatorum trucidata sunt. [17] Triste deinde spectaculum victoribus ira praebuit regis: II milia, [18] in quibus occidendis defecerat rabies, crucibus adfixi per ingens litoris spatium pependunt.”

<sup>803</sup> Original: “ὁ δὲ βασιλεὺς τέκνα μὲν καὶ γυναῖκας ἐξηνδραποδίσατο, τοὺς δὲ νέους πάντας, ὄντας οὐκ ἐλάττους τῶν δισχιλίω, ἐκρέμασε”.

<sup>804</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 465.

entanto, ele preservou ileso e restaurou o escritório do rei para sua família linha (Justino, *Epitome* 18.3.17-19).<sup>805</sup>

Pompeius Trogus escreveu *Historiae Philippicae* no Século I a.C., mas seu texto chegou até nossos dias por meio do Epitome de Justin. Os escravos mataram todos os senhores, e por acidente restou Strato. Alexandre matou todos os habitantes de Tiro e restaurou o trono a Strato. Justino segue Pompeius ao ver a vitória de Alexandre como uma justa retribuição à cidade e à revolta dos escravos. A crucificação serve como uma paga igualitária aos escravos do que estes fizeram aos seus senhores.<sup>806</sup>

Plutarco, no trecho abaixo, mostra sua preocupação com a forma pela qual Callisthenes foi morto por Alexandre: ele tem duas versões diferentes da morte de Callisthenes: uma na qual Alexandre o crucificou e outra na qual ele morreu de uma enfermidade:

[5] Quanto à morte de Calistenes, alguns dizem que ele foi enforcado por ordem de Alexandre, outros que ele foi amarrado de pés e mãos e morreu de doença, e Chares diz que após sua prisão ele foi mantido em grilhões por sete meses, que ele pode ser julgado perante um conselho completo quando Aristóteles estava presente, mas na época em que Alexandre foi ferido na Índia, ele morreu de obesidade e da doença dos piolhos (Plutarco, *Alexander* 55.5).<sup>807</sup>

O relato de Plutarco tem um paralelo do relato de Arriano, *Anabasis* 4.14.3-4, que novamente tem as mesmas dúvidas acerca da forma da morte de Callisthenes:

Quanto a Calistenes, Aristóbulo relata que ele foi amarrado com grilhões e levado com o exército, mas finalmente morreu de doença. Mas Ptolomeu, filho de Lagus, diz que ele foi torturado e depois condenado à morte por enforcamento. Assim, nem mesmo aqueles cujas narrações são inteiramente confiáveis e que realmente acompanharam Alexandre naquela época concordam em seus relatos de eventos notórios dos quais tinham pleno conhecimento. Em muitos outros pontos, diferentes escritores contaram diferentes narrativas sobre esses mesmos eventos; o que escrevi deve ser suficiente. De qualquer forma, tudo isso que aconteceu não muito tempo depois, relatei como parte da história de Cleito, considerando-a como realmente semelhante à história de Cleito para o propósito de narração (Arriano, *Anabasis* 4.14.3-4).<sup>808</sup>

<sup>805</sup> Original: “17 Itaque Alexander Magnus, cum interiecto tempore in Oriente bellum gereret, uelut ultor publicae securitatis, expugnata eorum urbe omnes qui proelio superfuerant, ob memoriam ueteris caedis crucibus ad fixit; 19 genus tantum Stratonis inuiolatum seruauit regnumque stirpi eius restituit, ingenuis et innoxiiis incolis insulae adtributis ut exstirpato seruili germine genus urbis ex integro conderetur.”

<sup>806</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 465-466.

<sup>807</sup> Original: “[5] ἀποθανεῖν δὲ αὐτὸν οἱ μὲν ὑπ’ Ἀλεξάνδρου κρεμασθέντα λέγουσιν, οἱ δὲ ἐν πέδαις δεδεμένον καὶ νοσήσαντα, Χάρης δὲ μετὰ τὴν σύλληψιν ἑπτὰ μῆνας φυλάττεσθαι δεδεμένον, ὡς ἐν τῷ συνεδρίῳ κριθείη παρόντος Ἀριστοτέλους, ἐν αἷς δὲ ἡμέραις Ἀλέξανδρος ἐτρώθη περὶ τὴν Ἰνδιάν, ἀποθανεῖν ὑπέρπαχον γενόμενον καὶ φθειριάσαντα.”

<sup>808</sup> Original: “[3] Καλλισθένην δὲ Ἀριστόβουλος μὲν λέγει δεδεμένον ἐν πέδαις ξυμπεριάγεσθαι τῇ στρατιᾷ, ἔπειτα νόσῳ τελευτῆσαι, Πτολεμαῖος δὲ ὁ Λάγου στρεβλωθέντα καὶ κρεμασθέντα 2 θέντα ἀποθανεῖν. οὕτως οὐδὲ οἱ πάνυ πιστοὶ ἐς τὴν ἀφήγησιν καὶ ξυγγεγόμενοι ἐν τῷ τότε Ἀλεξάνδρῳ ὑπὲρ τῶν γνωρίμων τε καὶ οὐ

A questão da forma da morte de Callysthenes permaneceu aberta na Antiguidade, embora a notícia de que ele morreu suspenso parece ser sempre a forma mais comum noticiada no mundo antigo.<sup>809</sup>

Arriano narra outra suspensão ordenada por Alexandre, agora em terras indianas:

Também aqui Musicanus, agora prisioneiro, foi trazido por Peitho; e Alexandre mandou que o enforcassem em seu próprio território com os brachmans que haviam sido os instigadores da revolta de Musicanus (Arriano, *Anabasis* 6.17.2).<sup>810</sup>

Musicanus era um raja indiano, um rei que o próprio Arriano o descreve como “o rei mais rico de toda a Índia” (*Anabasis* 6.15.5). Quando Alexandre se aproximava do seu território ele o ignorou, mas quando invadiu suas terras, foi até ele com presentes e ofereceu submissão (*Anabasis* 6.15.6-7). No trecho acima ele revoltou-se e foi capturado. Alexandre o entregou a Peitho e ordenou que ele fosse crucificado no seu próprio território com os que apoiaram a sua revolta. Naturalmente a ordem de crucificá-lo no seu próprio território tem a função de repressão política contra a revolta, e de expor o seu corpo como advertência aos demais.

Rufo também testemunha que a morte de Musicanus foi por crucificação:

Novamente os Musicani se revoltaram; para sua supressão havia sido enviado Pithon, que conduziu ao rei o chefe capturado da raça (o mesmo autor de sua deserção). Em consequência, depois que [o chefe] foi levantado em uma cruz, Alexandre voltou novamente ao rio, no qual ordenou que o exército o esperasse (Cúrtio Rufo, *Historiae Alexandri Magni* 9.8.16).<sup>811</sup>

Este texto é o relato de Rufo referente ao texto anterior de Arriano. Rufo se refere a Musicani; muito provavelmente ele trocou o nome do soberano Musicanus pelo nome do povo Musicani. Em *Historiae Alexandri Magni* 9.8.10 Rufo narra a conquista de Alexandre, e o papel atribuído a Pithon aqui em Rufo é o mesmo atribuído por Arriano a Peitho. Rufo, no entanto, é mais claro que Arriano quanto à crucificação de Musicanus. Arriano fala em suspensão – κρεμάσαι –, enquanto que Rufo fala de *in crucem sublato*.<sup>812</sup>

---

λαθόντων σφᾶς ὅπως ἐπράχθη ζύμφωνα ἀνέγραψαν. [4] πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ὑπὲρ τούτων αὐτῶν ἄλλοι ἄλλως ἀφηγήσαντο, ἀλλ’ ἐμοὶ ταῦτα ἀποχρῶντα ἔστω ἀναγεγραμμένα. ταῦτα μὲν δὴ οὐ πολλῶ ὕστερον πραχθέντα ἐγὼ ἐν τοῖσδε τοῖς ἀμφὶ Κλεῖτον ξυνεγεθεῖσιν Ἀλεξάνδρῳ ἀνέγραψα, τούτοις μᾶλλον τι οἰκεία ὑπολαβὼν ἐς τὴν ἀφήγησιν.”

<sup>809</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 468.

<sup>810</sup> Original: “[2] ἔνθα δὴ Μουσικανός τε ξυλληφθεὶς ἄγεται πρὸς Πείθωνος, καὶ τοῦτον κρεμάσαι κελεύει Ἀλέξανδρος ἐν τῇ αὐτοῦ γῆ, καὶ τῶν Βραχμάνων ὅσοι αἴτιοι τῆς ἀποστάσεως τῷ Μουσικανῷ κατέστησαν.”

<sup>811</sup> Original: “[16] Rursus Musicani defecerunt: ad quos opprimendos missus est Pithon, qui captum principem gentis eundemque defectionis auctorem adduxit ad regem. Quo Alexander in crucem sublato rursus amnem, in quo classem expectare se iusserat, repetit.”

<sup>812</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 469-470.

Arriano fala de como Alexandre, voltando da Índia, estando entre os persas ordenou a suspensão de Orxines:

E então muitas acusações também foram feitas pelos persas contra Orxines, que governou os persas após a morte de Phrassaortes. 2 e Orxines foi condenado por ter pilhado templos e tumbas reais, e porque ele havia matado muitos persas sem motivo. Assim, aqueles que eram nomeados por Alexandre enforcaram este homem (Arriano, *Anabasis* 6.30.1-2).<sup>813</sup>

Quando Alexandre retornou da Índia encontrou a Pérsia bastante diferente do que quando a deixara. Arriano, nos trechos anteriores, narrara como Orxines usurpara o trono depois da morte de Phrassaortes, e conta também suas atrocidades, como pilhar templos e matar sem motivos os habitantes da terra, o que deve ser uma referência à falta de juízo nos tribunais. Alexandre, na sua volta, ordena a sua suspensão, como punição por essas atitudes.<sup>814</sup>

A morte de Hephaestion foi apresentada como tendo gerado muita dor em Alexandre, que ordenou a suspensão de Glausias, por ser ele o médico e ter, hipoteticamente, administrado um remédio errado. Nunca se confirmou se, de fato, o remédio foi mal administrado, mas a dor de Alexandre foi aplacada com a crucificação do médico. Essa história é narrada tanto por Plutarco:

Neste ponto, outros registram coisas diferentes sobre a dor de Alexandre: Que sua dor foi grande – todos registram isso. Mas suas outras ações que outros [autores registram] como cada [tem] boa vontade para com Hephaestion, ou má vontade [para com ele] ou para com o próprio Alexandre ... Alguns [dizem] a maior parte daquele dia [Alexandre] lamentou, prostrou-se o corpo de seu companheiro, e não desejava ser removido, antes de ser levado à força por seus companheiros; mas alguns [dizem] que ele ficou prostrado sobre o corpo todo o dia e toda a noite. E alguns até [dizem] que ele enforcou o médico Glaucias, e isso por causa de um medicamento mal administrado; mas alguns [dizem] que ele mesmo sabia que [Hephaestion] tinha estado bastante cheio de vinho, desde que ele o observou (Arriano, *Anabasis* 7.14.2-4).<sup>815</sup>

<sup>813</sup> Original: “[1] ἔνθεν δὲ ἐς τὰ βασίλεια ἦει τὰ Περσῶν, ἃ δὴ πρόσθεν κατέφλεξεν αὐτός, ὡς μοι λέλεκται, ὅτε οὐκ ἐπήνουν τὸ ἔργον: ἀλλ’ οὐδ’ αὐτὸς Ἀλέξανδρος ἐπανελθὼν ἐπήνει. καὶ μὲν δὴ καὶ κατὰ Ὀρξίνου πολλοὶ λόγοι ἐλέγχθησαν πρὸς Περσῶν, ὃς ἦρξε Περσῶν ἐπειδὴ Φρασαόρτης ἐτελεύτησε. [2] καὶ ἐξηλέγχθη Ὀρξίνης ἰερά τε ὅτι σεσυλήκει καὶ τάφους βασιλικούς, καὶ Περσῶν πολλοὺς ὅτι οὐ ζῆν δίκη ἀπέκτεινε. τοῦτον μὲν δὴ οἷς ἐτάχθη ὑπὸ Ἀλεξάνδρου ἐκρέμασαν.”

<sup>814</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 470.

<sup>815</sup> Original: “[2] ἐνθα δὴ καὶ ἄλλοι ἄλλα ἀνέγραψαν ὑπὲρ τοῦ πένθους τοῦ Ἀλεξάνδρου: μέγα μὲν γενέσθαι αὐτῷ τὸ πένθος, πάντες τοῦτο ἀνέγραψαν, τὰ δὲπραχθέντα ἐπ’ αὐτῷ ἄλλοι ἄλλα, ὡς ἕκαστος ἢ εὐνοίας πρὸς Ἡφαιστίωνα ἢ φθόνου εἶχεν ἢ καὶ πρὸς αὐτὸν Ἀλέξανδρον. [3] ὧν οἱ τὰ ἀτάσθαλα ἀναγράψαντες οἱ μὲν ἐς κόσμον φέρειν μοι δοκοῦσιν οἰηθῆναι Ἀλεξάνδρῳ ὅσα ὑπεραλγῆσας ἔδρασεν ἢ εἶπεν ἐπὶ τῷ πάντων δὴ ἀνθρώπων φιλότατο, οἱ δὲ ἐς αἰσχύνην μᾶλλον τι ὡς οὐ πρόποντα οὔτ’ οὖν βασιλεῖ οὔτε Ἀλεξάνδρῳ, οἱ μὲν, τὸ πολὺ μέρος τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἐρριμμένον ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦ ἐταίρου ὀδύρεσθαι οὐδ’ ἐθέλειν ἀπαλλαγῆναι, πρὶν γε δὴ πρὸς βίαν ἀπηνέχθη πρὸς τῶν ἐταίρων: [4] οἱ δέ, τὴν τε ἡμέραν ὄλην καὶ τὴν νύκτα ὄλην ἐρριφθαι ἐπὶ τῷ σώματι: οἱ δὲ καί, τὸν ἰατρὸν Γλαυκίαν ὅτι ἐκρέμασε, καὶ τοῦτο[ν] ὡς ἐπὶ φαρμάκῳ κακῶς δοθέντι, οἱ δέ, ὅτι οἴνου περιεῖδεν ἐμπλησθέντα θεωρῶν αὐτός: καὶ κείρασθαι Ἀλέξανδρον ἐπὶ τῷ νεκρῷ τὴν κόμην τὰ τε ἄλλα οὐκ ἀπεικότα τίθεμαι καὶ κατὰ ζῆλον τὸν Ἀχιλλέως, πρὸς ὄντινα ἐκ παιδὸς φιλοτιμία αὐτῷ ἦν: οἱ δὲ καί, τὸ ἄρμα ἐφ’ ὅτῳ τὸ σῶμα ἐφέρετο αὐτὸς ἔστιν ὅτε ὅτι ἠνιόχει.”

Além disso, fazer da guerra um consolo para sua dor; ele saiu para caçar e rastrear homens, por assim dizer, e oprimiu a nação dos cossaus, massacrando-os desde a juventude. Isso foi chamado de oferta à sombra de Heféstion. Sobre um túmulo e exéquias para seu amigo, e sobre seus enfeites, ele se propôs a gastar dez mil talentos e desejou que a engenhosidade e a novidade da construção superassem as despesas. Ele, portanto, ansiava por Stasicrates acima de todos os outros artistas, porque em suas inovações sempre havia promessa de grande magnificência, ousadia e ostentação (Plutarco, *Alexander* 72.3).<sup>816</sup>

Arriano informa que Hephaestion passara sete dias enfermo (*Anabasis* 7.14.1), e também que estava muito embriagado (*Anabnsis* 7.14.4). Os autores contam como havia Hephaestion fora o companheiro de batalha mais amado por Alexandre, e Arriano, em *Anabasis*, o descreve como o melhor amigo militar de Alexandre. A morte do médico é o interesse aqui, sendo que sua execução não é mencionada com mais detalhes, apenas que foi suspenso.<sup>817</sup>

Apiano, no trecho abaixo, conta como Perdicas, um dos generais de Alexandre, o Grande e que, após a sua morte, governou parte do Império, no tempo dos *Diadochoi* – o tempo dos generais rivais sucessores de Alexandre –, levantou – enforcou ou crucificou – Ariarathes, provavelmente porque este se revoltou, apesar de a causa da sua morte não ser relatada, embora a forma da sua condenação seja indicativa do seu crime:

Quem eram os governantes da Capadócia antes dos macedônios, não sou capaz de dizer exatamente – se ela tinha um governo próprio ou estava sujeita a Dario. Julgo que Alexandre deixou para trás governadores das nações conquistadas para coletar o tributo enquanto se apressava atrás de Dario. Mas parece que ele devolveu a Amisus, uma cidade de Ponto, de origem ática, sua forma democrática original de governo. No entanto, Hieronymus<sup>1</sup> diz que não tocou nessas nações, mas que foi atrás de Dario por outra estrada, ao longo da costa marítima da Panfília e da Cilícia. Mas Perdicas, que governou os macedônios depois de Alexandre, capturou e enforcou Ariarathes, o governador da Capadócia, ou porque ele havia se rebelado ou para colocar aquele país sob o domínio macedônio, e colocou Eumenes de Cárdia sobre esses povos. Eumenes foi posteriormente julgado inimigo da Macedônia e executado, e Antípatro, que sucedeu a Perdicas como supervisor do território de Alexandre, nomeou Nicanor sátrapa da Capadócia (Apiano, *Mithdratic Wars* 2.8).<sup>818</sup>

<sup>816</sup> Original: “[3] τοῦ δὲ πένθους παρηγορία τῶ πολέμῳ χρώμενος, ὥσπερ ἐπὶ θήραν καὶ κυνηγέσιον ἀνθρώπων ἐξῆλθε καὶ τὸ Κοσσαίων ἔθνος κατεστρέφετο, πάντας ἡβηδὸν ἀποσφάπτων: τοῦτο δὲ : Ἡφαιστίουνος ἐναγισμὸς ἐκαλεῖτο. τύμβον δὲ καὶ ταφὴν αὐτοῦ καὶ τὸν περὶ ταῦτα κόσμον ἀπὸ μυρίων ταλάντων ἐπιτελέσαι διανοούμενος, ὑπερβαλέσθαι δὲ τῶ φιλοτέχνῳ καὶ περιττῶ τῆς κατασκευῆς τὴν δαπάνην, ἐπόθησε μάλιστα τῶν τεχνιτῶν Στασικράτην, μεγαλοουργίαν τινὰ καὶ τόλμαν καὶ κόμπον ἐν ταῖς καινοτομίαις ἐπαγ’.”

<sup>817</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 471-473.

<sup>818</sup> Original: “[8] Καπαδοκίας δὲ πρὸ μὲν Μακεδόνων οἵτινες ἦρχον, οὐκ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν, εἴτε ἰδίαν ἀρχὴν, εἴτε Δαρειῶν κατήκουον: Ἀλέξανδρος δὲ μοι δοκεῖ τοὺς ἄρχοντας τῶνδε τῶν ἐθνῶν ἐπὶ φόρῳ καταλιπεῖν, ἐπειγόμενος ἐπὶ Δαρειῶν. φαίνεται γὰρ καὶ Ἀμισόν, ἐν Πόντῳ πόλιν Ἀττικοῦ γένους, ἐπὶ δημοκρατίαν ὡς πάτριόν σφισι πολιτείαν ἀναγαγόν. Ἰερώνυμος δὲ οὐδ’ ἐπιπαῦσαι τῶν ἐθνῶν ὅλως, ἀλλ’ ἀνά τὴν παράλιον τῆς Παμφυλίας καὶ Κιλικίας ἐτέραν ὁδὸν ἐπὶ τὸν Δαρειῶν τραπέσθαι. Περδίκκας δὲ, ὃς ἐπὶ Ἀλεξάνδρῳ τῆς Μακεδόνων ἦρχεν, Ἀριaráθην Καπαδοκίας ἡγούμενον, εἴτε ἀφιστάμενον εἴτε τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ περιποιούμενος Μακεδόσιν, εἴλε καὶ ἐκρέμασε, καὶ ἐπέστησε τοῖς ἔθνεσιν Εὐμένη τὸν Καρδιανόν. Εὐμένους δὲ ἀναιρεθέντος ὅτε αὐτὸν οἱ Μακεδόνες εἴλοντο εἶναι πολέμιον, Ἀντίπατρος ἐπὶ τῶ Περδίκκᾳ τῆς ὑπὸ Ἀλεξάνδρῳ γενομένης γῆς ἐπιτροπεύειν, Νικάνορα ἐπεμψε Καπαδοκῶν σατραπεύειν.”

Apiano viveu durante o Século II d.C., e no trecho escreveu sobre o período posterior à morte de Alexandre, o Grande, portanto, depois de 323 a.C. Perdicas era filho de Orontes, de acordo com Arriano (*Fragments of Greek Historians* 2b 156 Frag. 1.2), provavelmente macedônico, tinha a patente de quiliarca, e foi, durante o reinado de Felipe III e enquanto os filhos de Alexandre, o Grande, eram ainda pequenos, o guardião do Império. Perdicas nomeou Eumenes sobre a Capadócia e Paphlagonia (cf. Arriano, *Fragments of Greek Historians* 156 Frag. 1.5; Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica* 18.22.1; Plutarco, *Eumenes* 3.2; 5.1), além de Eumenes ser muito importante no auxílio a Perdicas quando a guerra entre os *Diadochoi* aumentou (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica* 18.29.1-37.2; Plutarco, *Eumenes*, passim.). Segundo Diodoro Sículo, Perdicas foi assassinado em 320 a.C. (*Bibliotheca Historicae* 18.36.1-5). Ariarathes recebera a Satrapia dos persas em 350 a.C., e continuou governando até 331 a.C., mesmo depois da derrota dos persas em Anatólia. A morte de Ariarathes deve ter ocorrido em algum ano entre as mortes de Alexandre (323 a.C.) e de Perdicas (320 a.C.), provavelmente em 322 a.C.<sup>819</sup>

Nos três textos abaixo fala-se da morte de Ariarathes.

Diodoro Sículo, no trecho abaixo, dá mais detalhes da morte de Ariarathes:

E Perdicas se juntou contra ele [Ariarathes] na batalha; e depois de conquistar a linha de batalha [de Ariarathes], ele matou até quatro mil e tomou como cativos vivos mais de cinco mil, entre os quais também estava o próprio Ariarathes. 3 Portanto, depois de torturar esse homem e todos os seus parentes, [Perdicas] os crucificou. E, depois de conceder segurança aos que haviam sido derrotados e depois de restaurar os assuntos relativos à Capadócia, [Perdicas] entregou a satrapia a Eumenes, o Cardiano, assim como havia sido distribuída desde o início (Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica* 18.16.2-3).<sup>820</sup>

Ariarathes, que ficara por conta própria na Capadócia, adquirira riquezas e um grande exército enquanto Alexandre seguia guerreando na Pérsia. Diodoro Sículo informa que ele tinha um exército de 30.000 soldados de infantaria e 15.000 cavaleiros (*Bibliotheca Historica* 18.16.1-2) no conflito com Perdicas. O trecho acima refere-se à vitória de Perdicas sobre Ariarathes e suas graves consequências. As informações sobre o tratamento dado a Ariarathes e seus parentes descrevem torturas de todo tipo e a suspensão, muito provavelmente a crucificação (Apiano escreve ἐκρέμασε). Nos dois textos abaixo se fala de suspensão de

<sup>819</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 473-474.

<sup>820</sup> Original: “[2] διὸ καὶ πολλὰ μὲν ἐκ τῶν προσόδων χρήματα ἤθροισε, δυνάμεις δ’ ἐγχωρίους καὶ ξενικὰς μεγάλας συνεστήσατο. διὸ καὶ βασιλείας ἀντιποιοῦμενος ἔτοιμος ἦν πρὸς τὸν Περδίκκαν διαγωνίζεσθαι, πεζοὺς μὲν ἔχων τρισμυρίους, ἵππεῖς δὲ μυρίους πεντακισχιλίους. ὁ δὲ Περδίκκας συνάγας αὐτῷ μάχην καὶ τῇ παρατάξει νικήσας ἀνεῖλε μὲν εἰς τετρακισχιλίους, ἐζώγηρε δὲ ὑπὲρ τοὺς πεντακισχιλίους, ἐν οἷς ἦν καὶ αὐτὸς ὁ Ἀριαράθης. [3] τοῦτον μὲν οὖν καὶ τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ πάντας αἰκισάμενος ἀνεσταύρωσε: τοῖς δ’ ἡττηθεῖσι συγχωρήσας τὴν ἀσφάλειαν καὶ καταστήσας τὰ κατὰ τὴν Καππαδοκίαν παρέδωκε τὴν σατραπειάν Εὐμενεῖ τῷ Καρδιανῷ, καθάπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν μεμερισμένος”.

Ariarathes, o que pode ser facilmente compreendido como a sua crucificação. Arriano diz que ele foi suspenso:

E Perdiccas também guerreou contra Ariarathes da Capadócia, porque ele não abandonaria seu governo para Eumenes, que havia sido confiado para governar. E, após conquistar [Ariarathes] em duas batalhas e capturá-lo, [Perdiccas] o enforcou, restabelecendo o governo de Eumenes (Arriano, *Historia successorum Alexandri* [*Fragments of Greek Historians* 2b.156 Frag. 1.11] de Photus, *Bibliotheca* 92).<sup>821</sup>

Luciano de Samósata diz que ele foi crucificado:

Mitrídates, rei de Ponto, chamado de Fundador, exilado por Antígono Caolho, morreu em Ponto aos oitenta e quatro anos, como dizem Hieronymus e outros escritores. Ariarathes, rei da Capadócia, viveu 82 anos, como diz Hieronymus: talvez tivesse vivido mais se não tivesse sido capturado na batalha com Perdiccas e crucificado (Luciano de Samósata, *Macrobii* 13).<sup>822</sup>

A crucificação foi usada pelos gregos, por Alexandre, o Grande e seus sucessores.

#### 4.5. Relatos de violência em textos de Roma

A crucificação tornou-se uma das formas mais comuns de punir no Império Romano, ao longo da sua história. A crucificação foi largamente empregada, principalmente para punir aqueles que pertenciam a classes sociais mais baixas em Roma ou eram estrangeiros. Cidadãos romanos ainda gozavam de certa proteção contra a crucificação, mas não para crimes mais graves. Nos textos abaixo serão apresentados relatos de crucificação de escravos, escravos revoltosos, criminosos, bandidos, prisioneiros de guerra, rebeldes políticos, militares desertores, cristãos e outros.

Nos próximos dois trechos abaixo, de Apiano, a referência histórica é ao segundo triunvirato, que ocorreu entre 43-42 a.C., com Marco Antônio, Marco Emílio Lépido e Caio Otávio. Eles estavam necessitados de dinheiro para sustentar o exército e começaram a instituir proscições contra supostos inimigos do Estado com dois objetivos: eliminar hipotéticos inimigos e angariar fundos. Essas proscições foram dirigidas a vários membros da elite romana punindo com execuções e confiscando os bens dos supostos inimigos.

<sup>821</sup> Original: “πολεμῆι δὲ καὶ Περδίκκασ Ἀριαράθῃ τῷ Καππαδοκίας, ὅτι Εὐμένει ἄρχειν ἐπιτετραμμένοι τῆς ἀρχῆς οὐκ ἐξίστατο· καὶ δυοὶ νικήσας μάχαις καὶ συλλαβῶν ἐκρέμασεν, Εὐμένει τὴν ἀρχὴν ἀποκαταστήσας”.

<sup>822</sup> Original: “[13] Μιθριδάτης δ’ ὁ Πόντου βασιλεὺς ὁ προσαγορευθεὶς Κτίστης Ἀντίγονον τὸν μονόφθαλμον φεύγων ἐπὶ Πόντου ἐτελεύτησεν βιώσας ἔτη τέσσαρα καὶ ὀγδοήκοντα, ὥσπερ Ἰερώνυμος ἱστορεῖ καὶ ἄλλοι συγγραφεῖς. Ἀριαράθης δὲ ὁ Καππαδοκῶν βασιλεὺς δύο μὲν καὶ ὀγδοήκοντα ἔζησεν ἔτη, ὡς Ἰερώνυμος ἱστορεῖ: ἐδυνήθη δὲ ἴσως καὶ ἐπὶ πλέον διαγενέσθαι, ἀλλ’ ἐν τῇ πρός: Περδίκκαν μάχῃ ζωγρηθεὶς ἀνεσκολοπίσθη”.

Abaixo, o texto relata como dois escravos traíram os seus senhores, na tentativa dos senhores de escapar da prisão e consequente execução:

Rufus possuía uma bela casa perto da de Fúlvia, a esposa de Antônio, que ela queria comprar, mas ele não queria vendê-la e, embora agora a oferecesse de graça, ele foi proscrito. Sua cabeça foi levada a Antônio, que disse que não era da sua conta e a enviou para sua esposa. Ela ordenou que fosse fixada na frente de sua própria casa, em vez da rostra. Outro homem possuía um sítio muito bonito e bem sombreado no qual havia uma gruta bonita e profunda, por causa da qual provavelmente ele foi proscrito. Ele estava tomando ar nesta gruta quando os assassinos foram observados por um escravo, enquanto vinham em sua direção, mas ainda a alguma distância. O escravo conduziu-o ao recesso mais íntimo da gruta, vestiu-se com a túnica curta de seu senhor, fingiu ser ele o homem e simulou alarme, e teria sido morto ali mesmo se nenhum de seus escravos tivesse exposto o truque. Desta forma, o mestre foi morto, mas o povo ficou tão indignado que não deu descanso aos triúnviros até que eles obtivessem deles a crucificação do escravo que traiu seu mestre, e a liberdade de quem tentou salvá-lo. Um escravo revelou o esconderijo de Aterius e obteve sua liberdade em consequência. Ele teve o atrevimento de licitar contra os filhos na venda da propriedade do homem morto, e os insultou gravemente. Eles o seguiram por toda parte com lágrimas silenciosas até que o povo ficou exasperado, e os triúnviros o tornaram novamente escravo dos filhos do proscrito, por fazer mais do que o necessário. Tais foram os males que se abateram sobre os homens (Apiano, *Bella Civilia* 4.4.29 [4.125-126]).<sup>823</sup>

Esquadrões de soldados foram enviados para prender os proscritos, enquanto que escravos e os familiares em geral foram incentivados a entregar os proscritos e delatar os locais de possíveis esconderijos em troca de benefícios e favores. No trecho acima discute-se a postura de dois escravos, um fiel, que tenta salvar seu senhor e outro infiel, que o entrega de forma vil. O escravo fiel foi libertado, mas o infiel crucificado. O primeiro homem foi proscrito por ter uma bela propriedade e o segundo possuía um sítio bonito. A razão da violência contra os dois proscritos é banal e fruto de pura ganância: possuírem belas propriedades. Foram mortos e tiveram suas terras confiscadas para pagar as contas do Império.

O resultado é que muitos abusos foram cometidos e pessoas que não estavam entre os proscritos foram condenados e tiveram seus bens saqueados, assim como alguns executores apropriaram-se dos bens confiscados:

<sup>823</sup> Original: “[29] Ροῦφος δὲ ἔχων συνοικίαν περικαλλῆ, γείτονα Φουλβίας τῆς γυναικὸς Ἀντωνίου, πάλαι μὲν ἀξιούσῃ τῇ Φουλβίᾳ πρίασθαι τὴν οἰκίαν οὐ συνεχώρει, τότε δὲ καὶ δωρούμενος προεγράφη. καὶ τὴν κεφαλὴν ὁ μὲν Ἀντωνίος οἱ προσφερομένην οὐχ ἑαυτῷ προσήκειν εἰπὼν ἔπεμψεν εἰς τὴν γυναῖκα, ἣ δὲ ἀντὶ τῆς ἀγορᾶς ἐκέλευσεν ἐπὶ τῆς συνοικίας προτεθῆναι. ἔπαυλιν ἕτερος εἶχε περικαλλῆ καὶ σύσκιον, ἄντρον τε καλὸν ἦν ἐν αὐτῇ καὶ βαθύ, καὶ τάχα διὰ ταῦτα καὶ προεγράφη. ἔτυχε δὲ ἀναγύχων κατὰ τὸ ἄντρον, καὶ αὐτῷ τῶν σφαγέων ἔτι μακρόθεν ἐπιθεόντων θεράπων αὐτὸν εἰς τὸν μυχὸν τοῦ ἄντρου προπέμψας ἐνέδου τὸν τοῦ δεσπότητος χιτωνίσκον καὶ ὑπεκρίνετο ἐκεῖνος εἶναι καὶ δεδιέναι: καὶ τάχα ἂν ἐπέτυχεν ἀναιρεθεῖς, εἰ μὴ τῶν ὁμοδούλων τις ἐνέφηνε τὴν ἐνέδραν. ἀναιρεθέντος δὲ ὧδε τοῦ δεσπότητος, ὁ δῆμος ἀγανακτῶν παρὰ τοῖς ἄρχουσιν οὐκ ἐπαύετο, μέχρι τὸν μὲν ἐνδείξαντα κρεμασθῆναι, τὸν δὲ περισώσαντα ἐλευθερῶσαι ἐποίησεν. Ἀτέριον δὲ κρυπτόμενον θεράπων ἐμήνυσέ τε καὶ ἐλεύθερος αὐτίκα γενόμενος ἀντωνεῖτο τοῖς παισὶν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν καὶ ἐνύβριζεν ἐπαχθῶς. οἱ δὲ αὐτῷ πανταχῇ μετὰ σιγῆς εἶποντο κλαίοντες, ἕως ὃ δῆμος ἠγανάκτησε, καὶ οἱ τρεῖς αὐτόν, ὡς πλεονάσαντα τῆς χρείας, ἀνεδοῦλωσαν τοῖς παισὶ τοῦ προγεγραμμένου”.



Essas calamidades se abateram sobre os romanos por ordem dos triúnviros. Piores ainda foram visitados pelos soldados em desrespeito às ordens. Acreditando que somente eles permitiam que os triúnviros fizessem o que faziam com impunidade, alguns deles pediram as casas, campos, vilas ou propriedades dos proscritos confiscados. Outros exigiam que fossem feitos filhos adotivos de homens ricos. Outros, por sua própria iniciativa, mataram homens que não haviam sido proscritos e saquearam as casas daqueles que não estavam sob acusação, de modo que os triúnviros foram obrigados a publicar um decreto para que um dos cônsules colocasse uma restrição sobre aqueles que estavam excedendo suas ordens. O cônsul não se atreveu a tocar nos soldados para não despertar sua fúria contra si mesmo, mas prendeu e crucificou certos escravos que se disfarçavam de soldados e cometiam ultrajes na companhia deles (Apiano, *Bella Civilia* 4.5.35 [4.148]).<sup>824</sup>

Os soldados passaram a cometer excessos, que não foram aceitos pelo Triunvirato; os soldados executavam pessoas que não estavam entre os proscritos e tomavam seus bens para si mesmos, passaram a exigir uma parte em qualquer propriedade apreendida e queriam tornar-se herdeiros de pessoas ricas. No trecho acima os cônsules são orientados a punir os maus soldados. Mas o cônsul em questão temeu que os soldados o matassem e, ao invés de punir os soldados que cometeram os excessos, acabou por crucificar “certos escravos” que, disfarçados de soldados, estavam saqueando as propriedades. A violência cometida pelos imperadores facilmente contagiou os soldados, a qual se multiplicou para outras pessoas, como os escravos disfarçados. Não se narra objetivamente qual o crime dos proscritos e como era feita a sua seleção; no entanto, muitos romanos sofreram desta calamidade. Por duas vezes Apiano classifica esse comportamento dos triúnviros como uma calamidade que se abateu sobre os romanos:<sup>825</sup>

Essas calamidades (τοιαῦτα Ῥωμαίους ἐπεῖχεν) se abateram sobre os romanos por ordem dos triúnviros. Estes são exemplos das calamidades (τῶν συμφορῶν) extremas que se abateram sobre os proscritos. (...) (Apiano, *Bella Civilia* 4.6.36).<sup>826</sup>

Nestes casos dos proscritos, é possível identificar dois tipos de violência: o primeiro, contra os próprios proscritos, que eram mortos e tinham seus bens confiscados pelo Império, às vezes, como nos exemplos acima, só porque tinham bens que interessavam aos imperadores; ainda contra outras pessoas que não estavam entre os proscritos, pela ganância dos soldados e de outros que se passavam por soldados; e o segundo, contra os escravos, que

<sup>824</sup> Original: “[35] ἐκ μὲν δὴ τῶν προσταγμάτων τοιαῦτα Ῥωμαίους ἐπεῖχεν, ὁ δὲ στρατὸς σὺν καταφρονήσει χεῖρονα ἐποίουν. ὡς γὰρ τῶν ἀρχόντων ἐπὶ τοιοῖσδε ἔργοις ἐν σφίσι μόνον τὸ ἀσφαλὲς ἐχόντων, οἱ μὲν αὐτοὺς ἤτοῦντο τῶν δεδημευμένων οἰκίαν ἢ ἀγρὸν ἢ ἔπαυλιν ἢ ὄλον κληρὸν, οἱ δ’ αὖ παιδᾶσι ἀνδράσι θεοῦς γενέσθαι: οἱ δὲ ἀφ’ ἑαυτῶν ἕτερα ἔδρων, κτιννύντες τε τοὺς οὐ προγεγραμμένους καὶ οἰκίας οὐδὲν ὑπαιτίων διαφοροῦντες. ὥστε καὶ τοὺς ἄρχοντας προγράψαι τῶν ὑπᾶτων τὸν ἕτερον ἐπιστροφὴν τινα ποιήσασθαι τῶν ὑπὲρ τὸ πρόσταγμα γιγνομένων. ὁ δὲ τῶν μὲν ὀπλιτῶν ἔδεισεν ἄψασθαι, μὴ σφᾶς ἐφ’ ἑαυτὸν παροξύνῃ, τῶν δὲ θεραπόντων τινάς, οἱ σχήματι στρατιωτῶν συνεξημάρτανον ἐκείνοις, λαβῶν ἐκρέμασε”.

<sup>825</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 577-580.

<sup>826</sup> Original: “[36] καὶ τὰ μὲν ἐς τέλος τῶν συμφορῶν τοῖς προγεγραμμένοις ἀπαντῶντα τοιάδε μάλιστα ἦν:”.

eram primariamente crucificados, para satisfazer o desejo de vingança contra os maus soldados, que ficavam impunes, apesar das atrocidades que cometiam.

Apiano conta como Cassius e Brutus, em busca de recursos para a guerra contra Antônio e Otávio foram conquistar a cidade de Xanthus. Brutus e Cassius avançaram no território, sobre a ilha de Rhodes, na costa da Lycia (moderno sudoeste da Turquia). Brutus havia capturado Lucian, da cidade de Xanthus.<sup>827</sup> No trecho abaixo Brutus cerca a cidade de Xanthus e os habitantes se suicidam, para não serem presos como cativos de guerra:

Quando a cidade foi tomada, os Xanthians correram para suas casas e mataram aqueles que eram mais queridos por eles, todos os quais se ofereceram voluntariamente para a matança. Ao ouvir gritos de lamentação, Brutus pensou que a pilhagem estava acontecendo e deu ordens ao exército para detê-la; mas quando soube quais eram os fatos, ele se compadeceu do espírito amante da liberdade dos cidadãos e enviou mensageiros para oferecer-lhes condições. Eles lançaram mísseis contra os mensageiros e, após destruir suas próprias famílias, colocaram os corpos em estacas funerárias, que antes haviam erguido em suas casas, atearam fogo neles e se mataram nelas. Brutus salvou os templos que pôde, mas capturou apenas os escravos dos xantianos; e dos cidadãos algumas mulheres livres e quase 150 homens. Assim, os xantianos morreram pela terceira vez por suas próprias mãos por causa de seu amor à liberdade; pois quando a cidade foi sitiada por Hárpagos, o medo, o general de Ciro, o Grande, eles se destruíram da mesma maneira, em vez de serem escravizados, e a cidade, fechada por Hárpagos, então se tornou a tumba dos xantianos; e é dito que eles sofreram um destino semelhante nas mãos de Alexandre, o filho de Filipe, uma vez que não se submeteram a obedecê-lo mesmo depois de ele ter se tornado o senhor de tão grande parte da terra (Apiano, *Bella Civilia* 4.10.80).<sup>828</sup>

O relato dramático de Apiano mostra como o desespero da guerra e a expectativa horrível de como os vencedores tratam seus prisioneiros de guerra fez com que houvesse um suicídio em massa em Xanthus. Pelo relato, esta é a terceira vez que os xanthianos suicidaram-se em massa.

No trecho seguinte, Brutus mudara-se para a cidade portuária de Patara e, seguindo seu plano para angariar fundos para a guerra, ordenou o confisco de todos os bens dos habitantes da cidade, oferecendo uma recompensa de dez por cento para os delatores que entregassem onde estava o dinheiro dos afortunados e, se os delatores fossem escravos, seriam ainda agraciados com a liberdade. No trecho abaixo apresenta a história de um escravo que

<sup>827</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 579-580.

<sup>828</sup> Original: “[80] ἀλούσης δὲ τῆς πόλεως οἱ Ξάνθιοι ἐς τὰς οἰκίας συνέτρεχον καὶ τὰ φίλτατα σφῶν κατέκαινον, ἐκόντα τὴν σφαγὴν ὑπέχοντα. οἰμωγῆς δὲ γιγνομένης ὁ Βροῦτος νομίσας ἀρπαγὴν εἶναι τὸν στρατὸν ἀνεῖργε διὰ κηρύκων: ὡς δὲ ἔγνω τὸ γιγνόμενον, ᾠκτεῖρεν ἀνδρῶν φρόνημα φιλελεύθερον καὶ σπονδὰς περιέπεμπεν. οἱ δὲ καὶ τοὺς φέροντας ἔβαλλον καὶ τὰ σφέτερα πάντα ἀνελόντες ἐς πυρὰς προνενης μένας ἐν ταῖς οἰκίαις ἐπέθεσαν καὶ τὸ πῦρ ἄψαντες ἑαυτοὺς ἐπικατέσφαζαν. Βροῦτος δὲ τῶν ἱερῶν περισώσας ὅσα ἐδύνατο, μόνους θεράποντας εἶλε Ξανθίων καὶ ἐκ τῶν ἀνδρῶν γυναῖκα ὀλίγα ἐλεύθερα καὶ ἀνδρας οὐδὲ ἐς ἑκατὸν καὶ πεντήκοντα πάντας.

Ξάνθιοι μὲν δὴ τρίτον ὑπὸ σφῶν αὐτῶν ἀπάλλυντο ἐλευθερίας οὐνεκα. καὶ γὰρ ἐπὶ Ἀρπάγου τοῦ Μήδου, Κύρω τῷ μεγάλῳ στρατηγούντος, ᾧδε σφᾶς ἀντὶ δουλοσύνης διέφθειραν, καὶ τάφος Ξανθίοις ἢ πόλις ἀνειληθεῖσιν ὑπὸ Ἀρπάγου τότε ἐγένετο: καὶ ἐπὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Φιλίππου φασὶν ὅμοια παθεῖν, οὐχ ὑποστάντας οὐδὲ Ἀλεξάνδρῳ μετὰ τοσησδε γῆς ἀρχὴν ὑπακοῦσαι”.

agiu com crueldade, e ao invés de receber o bônus de dez por cento e ainda ser livre, acabou sendo crucificado:<sup>829</sup>

Brutus foi de Xanthus até Patara, uma cidade que era algo como um porto marítimo dos xanthianos. Ele a cercou com seu exército e ordenou aos habitantes que o obedecessem em tudo, sob pena de conhecer o destino dos xanthianos. Alguns xanthianos foram trazidos a eles, que lamentavam seus próprios infortúnios e os aconselhavam a adotar conselhos mais sábios. Como os habitantes de Patara não deram nenhuma resposta aos xanthianos, Brutus deu-lhes o resto do dia para considerarem o assunto e foi embora. Na manhã seguinte, ele moveu suas tropas para a frente. Os pataranos gritaram das paredes que obedeceriam a todas as suas ordens e abriram seus portões. Ele entrou, mas não matou nem baniu ninguém; mas ordenou que entregassem a ele todo ouro e prata que a cidade possuísse e que cada cidadão trouxesse suas propriedades privadas sob as mesmas penas e recompensas aos informantes que as proclamadas por Cássio em Rodes. Eles obedeceram a sua ordem. Um escravo testemunhou que seu mestre havia escondido seu ouro e o mostrou a um centurião que foi enviado para procurá-lo. Todas as partes foram levadas perante o tribunal. O mestre ficou em silêncio, mas sua mãe, que o seguira para salvar o filho, gritou que ela havia escondido o ouro [e não seu filho]. O escravo, embora não fosse interrogado, contestou-a, dizendo que ela mentia e que seu amo o ocultara. Brutus aprovou o silêncio do jovem e simpatizou com a dor da mãe. Ele permitiu que ambos partissem ilesos e levassem seu ouro com eles, e ele crucificou o escravo por seu zelo supremo ao acusar seus superiores (Apiano, *Bella Civilia* 4.10.81).<sup>830</sup>

Os escravos eram meros fantoches nas mãos dos seus senhores e facilmente condenados à crucificação, como se vê na trama de Sexto Pompeu (*Sextus Pompeius*) para matar Marcus (*Lucius Staius Murcus* – 85 a.C. a 39 a.C.):

[70] Todos os amigos de Pompeu o incentivaram de comum acordo a fazer as pazes, exceto Menodorus, que lhe escreveu da Sardenha para prosseguir na guerra vigorosamente ou ainda para procrastinar, porque a fome estava lutando por eles, e assim ele iria melhorar termos se ele decidir fazer as pazes. Menodorus também o aconselhou a desconfiar de Murcus, que se opôs a esses pontos de vista, dando a entender que estava procurando poder para si mesmo. Pompeu, que ultimamente se irritava com Murcus por causa de sua alta posição e teimosia, tornou-se ainda mais avesso a ele por esse motivo, e não manteve qualquer comunicação com ele, até que, finalmente, Murcus se retirou desgostoso para Siracusa. Aqui ele viu alguns dos guardas de Pompeu o seguindo e expressou sua opinião sobre Pompeu a eles livremente. Então Pompeu subornou um tribuno e um centurião de Murcus e os induziu a matá-lo e dizer que ele havia sido assassinado por escravos. Para dar credibilidade a essa falsidade, ele crucificou os escravos. Mas ele não conseguiu esconder este crime, – o próximo cometido por ele após o assassinato de Bitúnico, – Murcus tendo sido um homem distinto por seus feitos guerreiros, que tinha

<sup>829</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 579-580.

<sup>830</sup> Original “[81] Βρούτος δὲ ἐς Πάταρα ἀπὸ Ξάνθου κατήει, πόλιν ἐοικυῖαν ἐπινείῳ Ξανθίων, καὶ περιστήσας αὐτοῖς τὸν στρατὸν ἐκέλευσεν ἐς πάντα ὑπακούειν ἢ τὰς Ξανθίων συμφορὰς προσδέχεσθαι: προσήγοντό τε αὐτοῖς οἱ Ξάνθιοι ὀδυρόμενοι τὰ σφέτερα καὶ παραινούντες ἀμείνονα βουλευσασθαι. Ξανθίοις δὲ οὐδὲν ἀποκριναμένων πῶ τῶν Παταρέων, ἐδίδου τὸ λοιπὸν αὐτοῖς τῆς ἡμέρας ἐς σκῆψιν καὶ ἀνεχώρει. ἅμα δὲ ἡμέρα προσῆγεν. οἱ δὲ ἀπὸ τε τῶν τειχῶν ἐβόων ὑπακούειν, ἐς ὃ τι βούλοιο, καὶ τὰς πύλας ἀνεψώνουν. ὁ δ’ ἐσελθὼν ἔκτεινε μὲν οὐδένα οὐδ’ ἐξήλασε, χρυσὸν δὲ καὶ ἄργυρον, ὅσον ἡ πόλις εἶχε, συννεγκῶν ἐκέλευε καὶ τὸν ἰδιωτικὸν ἐκάστους ἐσφέρειν ὑπὸ ζημίαις καὶ μηνύμασιν, οἷσις καὶ Κάσσιος ἐκήρυξεν ἐν Ῥόδῳ. καὶ οἱ μὲν ἐσέφερον, θεράπων δὲ τὸν δεσπότην ἐμήνυσε χρυσίον κρύψαι καὶ πεμφθέντι λοχαγῷ τὸ χρυσίον ἔδειξεν. ἀγομένων δὲ ἀπάντων ὁ μὲν δεσπότης ἐσιώπα, ἡ δὲ ἐκείνου μήτηρ περισφύζουσα τὸν υἱὸν εἶπετο, βοῶσα αὐτῇ τὸ χρυσίον κρύψαι. ὁ δὲ οἰκέτης, οὐδὲ ἀνερωτώμενος, τὴν μὲν ἤλεγχε ψευδομένην, τὸν δὲ κρύψαντα. καὶ ὁ Βρούτος τὸν μὲν νεανίαν ἀπεδέξατο τῆς σιωπῆς καὶ τὴν μητέρα τοῦ πάθους καὶ μεθῆκεν ἀμφοτέρους ἀπαθεῖς ἀπιέναι τὸ χρυσίον φερομένους, τὸν δὲ οἰκέτην ὡς πέρα τοῦ προστάγματος ἐπιβουλεύσαντα τοῖς δεσπόταις ἐκρέμασε”.

sido fortemente ligado a esse partido desde o início, e prestou grande ajuda a Pompeu na Espanha e juntou-se a ele na Sicília voluntariamente. Essa foi a morte de Murcus (Apiano, *Bella Civilia* 5.8.70).<sup>831</sup>

Quanto mais a guerra avançava, Cassius e Brutus foram derrotados por Philippi, e ia surgindo novos oponentes, como Pompeu que se tornava um opositor de Antônio e Otávio; em 39 a.C. Pompeu estava impedindo que grandes quantidades de suprimento chegassem a Roma. Pompeu estava sendo pressionado a reconciliar-se com Roma, mas havia outras vozes, como Menodorus, que o aconselhou a continuar a guerra porque a fome estava lutando por ele contra os romanos. Ele também incentivou a desconfiança de Pompeu contra Lucius Staius Marcus, um do seu círculo de Pompeu. Marcus era de opinião contrária à de Menodorus, incentivando um acordo com Roma. Pompeu ignorou Marcus e ainda o desprezou, o que o levou a retirar-se para Siracusa. Pompeu então subornou um tribuno e um centurião de Marcus para matá-lo e acusar os escravos de o terem matado; por fim, Pompeu acabou crucificando os escravos para dar credibilidade à sua trama. Apesar da tentativa de encobrir a trama, a verdade sobre a morte de Marcus foi descoberta.<sup>832</sup>

Escravos revoltosos eram crucificados quando apanhados. No trecho abaixo, Dionysius dá a notícia de uma revolta de escravos que atacaram Roma:

Agrippa Menenius, Publius Lucretius e Servius Nautius, depois de serem homenageados como tribunos militares, detectaram um ataque particular ocorrendo contra a cidade por escravos. 5 Aqueles que estavam participando da conspiração estavam prestes a atear fogo nas casas em muitos lugares ao mesmo tempo durante a noite, a fim de que, quando se soubesse que todas as pessoas se apressaram em socorrer o que estava queimando, [os conspiradores] tomariam o Capitólio e outros lugares fortificados, e para que, tendo vindo de posse das fortalezas da cidade, eles exortassem os outros escravos à liberdade, e para que junto com eles, depois de matar os senhores, eles capturassem ambas as esposas de aqueles que foram mortos e [suas] posses. 6 Mas, depois que a traição se tornou evidente, os líderes que montaram a trama foram presos; e, depois de serem açoitados, foram conduzidos à cruz. E os que informaram sobre eles, sendo dois, cada um recebeu liberdade e [mil] dracmas do tesouro do estado (Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae* 12.6.4-6).<sup>833</sup>

<sup>831</sup> Original: “[70] Πομπήιον δὲ οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ὁμαλῶς ἐπειθον ἐς τὴν εἰρήνην, Μηνόδορος δὲ ἀπὸ Σαρδοῦς ἐπέστελλεν ἢ πολεμεῖν ἐγκρατῶς ἢ βραδύνειν ἔτι, ὡς τοῦ λιμοῦ σφῶν προπολεμοῦντος καὶ τῶν συμβάσεων, εἰ καταδοκοίη, κρείσσόνων ἐσομένων: Μοῦρκόν τε τούτοις ἐνιστάμενον ὑποβλέπειν ἐκέλευεν ὡς ἀρχὴν αὐτῶ περικτώμενον. ὁ δὲ καὶ τέως τὸν Μοῦρκον διὰ τε ἀξίωμα καὶ γνώμην ἐγκρατῆ βαρυνόμενος ἔτι μᾶλλον ἐκ τῶνδε ἀπερρίπτει, καὶ οὐδὲν ἦν, ὃ τι Μούρκῳ προσεῖχεν, ἕως ὃ μὲν Μοῦρκος ἀχθόμενος ἐς Συρακοῦσας ὑπεχώρει καὶ τινὰς ἰδὼν φύλακας ἐπομένους ἐκ Πομπηίου, φανερῶς αὐτὸν ἐν τοῖς φύλαξιν ἐλοιδορεῖ. ὁ δὲ χιλιάρχον καὶ λοχαγὸν αὐτοῦ Μούρκου διαφθείρας ἐπεμψεν ἀνελεῖν αὐτὸν καὶ φάσκεν ὑπὸ θεραπόντων ἀνηρῆσθαι: ἕς τε πίστιν τῆς ὑποκρίσεως τοὺς θεράποντας ἐσταύρου. οὐ μὴν ἐλάνθανε δευτέρον ἐπὶ Βιθυνικῶ τόδε μύσος ἐργασάμενος, περὶ ἄνδρα καὶ τὰ πολέμια λαμπρὸν καὶ τῆς αἰρέσεως ἐγκρατῆ φίλον ἀπ’ ἀρχῆς καὶ ἐς αὐτὸν Πομπήιον εὐεργέτην τε ἐν Ἰβηρίᾳ γενόμενον καὶ ἐκόντα ἐλθόντα ἐς Σικελίαν”.

<sup>832</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 580-581.

<sup>833</sup> Original: “Ἀγρίππας Μενήγιος καὶ Πόπλιος Λουκρήτιος καὶ Σερούιος Ναύτιος, χιλιάρχοι † τιμηθέντες, ἐπίθεσιν τινὰ κατὰ τῆς πόλεως γενομένην ὑπὸ δούλων ἐφόρασαν. [5] ἔμελλον δὲ οἱ μετέχοντες τῆς συνωμοσίας πῦρ ἐμβαλόντες ταῖς οἰκίαις κατὰ πολλοὺς ἅμα τόπους νύκτωρ, ὅποτε μάθοιεν ἐπὶ τῶν καιομένων βοήθειαν ὠρμηκότας ἅπαντας τὸ τε Καπιτώλιον καὶ τοὺς ἄλλους ἐρμυνοὺς καταλαμβάνεσθαι

Os escravos que planejaram a revolta foram crucificados. Tito Lívio fala desta revolta ocorrida entre 419-418 a.C. A penalidade sofrida pelos escravos é uma forma de advertência contra os revoltosos, contra crimes políticos, e principalmente uma advertência contra escravos, para que estes não se revoltem.<sup>834</sup>

No trecho abaixo, muito provavelmente, Cícero está sendo irônico, ao apresentar Verres, que dizia ser o maior supressor de revolta de escravos, como possivelmente favorecendo uma revolta, ao receber pagamento dos senhores de escravos por escravos que deveriam ser condenados, por serem revoltosos, mas eram soltos em razão do suborno:

Ó esplêndido general, não deve ser comparado agora a Marcus Aquillius, um homem muito valente, mas aos Paulli, aos Cipios e aos Marii! Que um homem tivesse tido tanta previsão em um momento de tanto alarme e perigo para a província! Ao ver que as mentes de todos os escravos na Sicília estavam em um estado instável por causa da guerra dos escravos fugitivos na Itália, qual foi o grande terror que ele infligiu a eles para impedir que alguém ousasse se mexer? Ele ordenou que fossem presos – quem não se assustaria? Ele ordenou que seus senhores defendessem sua causa – o que poderia ser tão terrível para os escravos? Ele pronunciou “É o que parecem ter feito...” Ele parece ter apagado a chama crescente pela dor e morte de alguns. O que vem a seguir? Flagelos, queimaduras e todas aquelas agonias extremas que fazem parte da punição de criminosos condenados e que aterrorizam o resto, a tortura e a cruz? De todas essas punições, eles são liberados. Quem pode duvidar que ele deve ter dominado as mentes dos escravos com o mais abjeto medo, quando eles viram um pretor tão bem-humorado que permitiu que as vidas dos homens condenados por maldade e conspiração fossem redimidos do castigo, o próprio carrasco agindo como intermediário para negociar os termos? (Cícero, *In Verrem* 2.5.14).

No trecho Cícero zomba de Verres por este usar o próprio carrasco para negociar o perdão. Mas o importante para o trabalho são as punições que os escravos revoltosos deveriam receber:

*Flagelos, queimaduras e todas aquelas agonias extremas que fazem parte da punição de criminosos condenados e que aterrorizam o resto, a tortura e a cruz?*

Essas punições cabem bem à condição do escravo revoltoso.

No trecho abaixo, Sêneca (o Jovem) argumenta que punições severas acabam aumentando a incidência de crimes graves. Ele argumenta que antes de Nero, Cláudio puniu com a morte por meio de sacos os crimes de parricídio e, em cinco anos, ele executou essa sentença mais vezes do que “em todos os séculos anteriores”:

---

τόπους, ἐγκρατεῖς δὲ γενόμενοι τῶν καρτερῶν τῆς πόλεως, ἐπὶ τὴν ἐλευθερίαν τοὺς ἄλλους δούλους παρακαλεῖν, καὶ σὺν ἐκείνοις ἀποκτείναντες τοὺς δεσπότης τὰς τῶν πεφονευμένων γυναῖκας τε καὶ κτήσεις παραλαμβάνειν. [6] τῆς δὲ πράξεως περιφανοῦς γενομένης συλληφθέντες οἱ πρῶτοι συνθέντες τὴν ἐπιβουλήν καὶ μαστιγωθέντες ἐπὶ τοὺς σταυροὺς ἀπήχθησαν: τῶν δὲ μνηυσάντων αὐτοὺς, ὄντων δυεῖν, ἐλευθερίαν τε καὶ δραχμᾶς χιλίας ἑκάτερος ἔλαβεν ἐκ τοῦ δημοσίου”.

<sup>834</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 590-592.

Além disso, você descobrirá que pecados freqüentemente punidos são cometidos com freqüência. Seu pai [Claudius] costurou mais parricidas em sacos durante cinco anos, do que ouvimos em todos os séculos anteriores. Enquanto o maior dos crimes permanecia sem nenhuma lei especial, as crianças eram muito mais tímidas em cometê-lo. Nossos sábios ancestrais, profundamente hábeis na natureza humana, preferiram ignorar isso como sendo uma maldade grande demais para se acreditar, e além da audácia do pior criminoso, em vez de ensinar aos homens que isso poderia ser feito estabelecendo-se uma penalidade por fazê-lo: os parricídios, conseqüentemente, eram desconhecidos até que uma lei foi feita contra eles, e a pena lhes mostrou o caminho para o crime. O afeto filial logo se extinguiu, pois desde então vimos mais homens punidos com o saco do que com a cruz. Onde os homens raramente são punidos, a inocência se torna a regra e é incentivada como um benefício público. Se um estado se considera inocente, o será: ficará ainda mais zangado com aqueles que corrompem a simplicidade geral dos costumes se perceber que são poucos. Acredite em mim, é uma coisa perigosa mostrar a um estado a grande maioria de homens maus que ele contém (Sêneca, *De Clementia* [Dialogue 6] 1.23).<sup>835</sup>

A exposição da vítima e a divulgação do crime tornam as outras pessoas menos sensíveis ao medo e incentiva as pessoas a cometerem aquele tipo de crime, além de que em face disto há um aumento de crimes, defende Sêneca. Ele fornece um exemplo vivo: sacos foram usados para punir crimes de parricídio ou para qualquer assassinato de parentes; antes desta penalidade era mais normal ver a punição pela cruz, por outros crimes, que a punição pelo saco; mas, desde que surgiu a punição de parricídio pelo saco este crime aumentou: Cláudio ensacou em cinco anos mais parricidas que se teve notícia até aquele tempo.

Apuleio escreveu seu romance *Metamorphoses* metade do Século II d.C. no trecho abaixo conta-se uma parte da sua trama em que um homem é acusado de assassinato:

Nem houve demora, quando (pelo costume grego) fogo e roda, e então todo tipo de açoite, foram infligidos. A dor foi excessivamente intensificada contra mim - na realidade, foi duplicada - porque não seria permitido [para mim] pelo menos morrer ileso. Mas, pouco a pouco, a velha, que havia perturbado todo o tribunal com seus uivos, implorou aos juízes, dizendo: “Antes de enviá-lo à forca este ladrão que destruiu meus filhos desgraçados, que descubra os corpos que matou, para que todo homem possa ver sua forma atraente e jovem beleza e ficar ainda mais furioso com isso, e que possa receber punição condigna e digna, de acordo com a qualidade da ofensa. Com isso, eles ficaram encantados com suas palavras, e o juiz ordenou-me imediatamente que descobrisse os corpos dos mortos que jaziam no esquife, com minhas próprias mãos; mas quando eu recusei um bom espaço, pela razão eu não tornaria minha ação aparente aos olhos de todos os homens, os sargentos me encarregaram por ordem dos juízes e me impeliram para frente para fazer o mesmo, e forçaram minha mão, para sua própria destruição, do meu lado sobre o esquife. Eu então (sendo forçado pela necessidade) embora fosse contra a minha vontade, tirei a mortalha e descobri seus corpos: mas, ó bom Deus, que cena estranha eu vi! Que monstro! Que mudança repentina em todas as minhas tristezas! Pois eu, que parecia já ser da casa de Prosérpina e da família da morte, não pude expressar suficientemente a forma dessa nova visão, até agora fiquei pasmo e espantado com isso; por que os corpos dos três homens mortos não eram corpos,

<sup>835</sup> Original: “Praeterea videbis ea saepe committi, quae saepe vindicantur. Pater tuus plures intra quinquennium culleo insuit, quam omnibus saeculis insutos accepimus. Multo minus audebant liberi nefas ultimum admittere, quam diu sine lege crimen fuit. Summa enim prudentia altissimi viri et rerum naturae peritissimi maluerunt velut incredibile scelus et ultra audaciam positum praeterire quam, dum vindicant, ostendere posse fieri; itaque parricidae cum lege coeperunt, et illis facinus poena monstravit; pessimo vero loco pietas fuit, postquam saepius culleos vidimus quam cruces.”

mas três bexigas estouradas, mutiladas em vários lugares, e pareciam estar feridos nas partes onde eu me lembrava de ter ferido os ladrões na noite anterior (Apuleio, *Metamorphoses* 3.9.1-3).<sup>836</sup>

O narrador da história, Lucius, pensava estar sob ataque de três homens, que ele pensava serem ladrões e que estavam prestes a entrar em seu alojamento, durante a noite; ele, com a sua espada, mata os três homens. Na manhã seguinte ele teme ser descoberto, o que de fato acontece e, levado para a prisão para ser julgado, ele então é levado para o teatro para o julgamento acusado de matar três homens. O uso do fogo, roda e açoites devem ter sido usados para extrair a confissão do crime de assassinato e de possíveis cúmplices. Ele seria crucificado como resultado dos seus crimes. Nesse instante, entra em cena uma velha, que chora por seus três filhos mortos e pede que antes de o criminoso ser pendurado ele mostre os corpos. Lucius não quer, de modo algum, revelar os corpos, mas obrigado pelos soldados, vai até o local do crime para revelá-los. Quando, porém, a mortalha é retirada, não há corpos, mas bexigas estouradas. O homem é libertado. Essa encenação trazia a realidade dos dias de Apuleios, em que os criminosos sofriam toda espécie de flagelação, tanto para confessar o crime quanto para delatar os cúmplices, e eram, finalmente, pendurados numa cruz (*cruci affigatis*).<sup>837</sup>

Os prisioneiros de guerra, no trecho abaixo, segundo o relato de Apiano foram crucificados, os escravos; e tiveram as mãos cortadas, os homens livres:

[29] Arquelau trouxe para o lado de Mitrídates os Achaivos, os Lakones e toda a Boiotia, exceto Thespiea, à qual ele cercou. Ao mesmo tempo, Metrofanes, que havia sido enviado por Mithridates com outro exército, devastou Etubcca e o território de Demetrias e Magnesia, que os estados se recusaram a abraçar sua causa. Brutus avançou contra ele com uma pequena força da Macedônia, teve uma luta naval com ele, afundou um grande navio e um hemiolia, e matou todos os que estavam neles enquanto Metrophanes estava olhando. Este último fugiu aterrorizado e, como tinha vento favorável, Brutus não pôde alcançá-lo, mas invadiu Sciathos, que era um depósito de pilhagem para bárbaros, e crucificou

<sup>836</sup> Original: “Nec mora, cum ritu Graeciensi ignis et rota, tum omne flagrorum genus inferuntur Augetur oppido, immo duplicatur mihi maestitia quod integro saltem mori non licuerit. Sed anus illa, quae fletibus cuncta turbaverat, ‘ Prius ‘ inquit ‘ Optimi cives, quam latronem, istum miserorum pignorum meorum peremptorem cruci affigatis, permittite corpora necatorum revelari, ut et formae! simul et aetatis contemplatione magis magisque ad iustam indignationem arrecti pro modo facinoris saeviatis.’ His dictis applauditur, et illico me magistratus ipsum iubet corpora, quae lectulo fuerant posita, mea manu detegere. Luctantem me ac diu renuentem praecedens facinus instaurare nova ostensione lictores iussu magistratum quam instantissime compellunt manum denique ipsam e regione lateris fundentes in exitium suum super ipsa cadavera porrigunt. Evictus tandem necessitate succumbo, et ingratis licet arrepta pallio retexi corpora. Di boni, quae facies rei! Quod monstrum! Quae fortunarum mearum repentina! mutatio! Quamquam enim iam in peculio Proserpinae et Orci familia numeratus, subito in contrariam faciem obstupefactus haesi nec possum novae illius imaginis rationem idoneis verbis expedire: nam cadavera illa iugulatorum hominum erant tres utres inflati variisque secti foraminibus et, ut vespertinum proelium meum recordabar, his locis hiantes, quibus latrones illos vulneraveram.”

<sup>837</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 623-624.

alguns deles que eram escravos e cortou as mãos dos homens livres (Apiano, *Mithridatic Wars* 5.29 [113-114]).<sup>838</sup>

Brutus foi enviado para batalhar com Metrofanos, que acabou fugindo diante de uma eventual derrota. Brutus então vai dar numa ilha que servia como depósito das pilhagens do exército de Mithridates. Nesta ilha, *Sciathos*, ele crucificou os escravos e cortou as mãos dos homens livres.<sup>839</sup>

Theodotus, um prisioneiro de guerra fugitivo foi crucificado, quando foi encontrado na Ásia por Cassius:

E quando o exército navegou até ele [César], ele puniu Pothinus e Achilles com a morte pela transgressão em relação a Pompeu; mas Cassius depois crucificou Theodotus (que havia escapado), depois de encontrá-lo em Ásia (Apiano, *Bella Civilia* 2.13.90 [377]).<sup>840</sup>

Quase no fim da Guerra Civil – *Bella Civilia* – entre os exércitos de Pompeu e Júlio César, Pompeu fugiu para Alexandria, em setembro de 48 a.C. Numa conspiração Ponthinus e Achilles assassinaram Pompeu e trouxeram a sua cabeça para César, esperando ter a recompensa dele, mas ao contrário, foram mortos por ele por essa traição. Um dos mentores desse assassinato fora Theodotus, que fugira para a Ásia. Mas, encontrado por Cassius, foi crucificado pela traição.<sup>841</sup>

Tito Lívio, no trecho abaixo, narra a crucificação de vinte e cinco escravos que conspiraram:

Mais ou menos nessa época, um espião cartaginês que por dois anos escapou da captura foi preso em Roma e, depois que suas mãos foram cortadas, foi autorizado a partir; e vinte e cinco escravos foram crucificados, sob a acusação de terem conspirado no Campus Martius. [2] O informante foi recompensado com liberdade e 20 mil sestércios (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita, books 21-22* 22.33.1-2).

O evento acima ocorreu durante o consulato de Atilius e Geminus Servilius, em 217 a.C. Hannibal estava com seu exército instalado na Itália, e Roma preferiu cortar os suprimentos de Hannibal do que uma guerra franca. Segundo Tito Lívio a conspiração se dá

<sup>838</sup> Original: “[29] Ἀρχελάφ δ’ Ἀχαιοὶ καὶ Λάκωνες προσετίθεντο, καὶ Βοιωτία πᾶσα χωρὶς γε Θεσπιέων, οὓς περικαθήμενος ἐπολιόρκει. τοῦ δ’ αὐτοῦ χρόνου Μητροφάνης ἐπιπεμφθεὶς ὑπὸ Μιθριδάτου μεθ’ ἑτέρας στρατιᾶς Εὐβοίαν καὶ Δημητριάδα καὶ Μαγνησίαν, οὐκ ἐνδεχομένης τὰ Μιθριδάτεια, ἐλεηλάτει. καὶ Βρύττιος ἐκ Μακεδονίας ἐπελθὼν σὺν ὀλίγῳ στρατῷ διεναυμάχησέ τε αὐτῷ, καὶ καταποντώσας τι πλοῖον καὶ ἡμιολίαν ἔκτεινε πάντας τοὺς ἐν αὐτοῖς, ἐφορῶντος τοῦ Μητροφάνους. ὁ δὲ καταπλαγεὶς ἔφευγεν. καὶ αὐτὸν αἰσίῳ ἀνέμῳ χρώμενον ὁ Βρέττιος οὐ καταλαβὼν Σκίαθον ἐξεῖλεν, ἣ τῆς λείας τοῖς βαρβάροις ταμιεῖον ἦν, καὶ δούλους τινὰς αὐτῶν ἐκρέμασε, καὶ ἐλευθέρων ἀπέτεμε τὰς χεῖρας.”

<sup>839</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 626.

<sup>840</sup> Original: “ἐπεὶ δ’ ὁ στρατὸς αὐτῷ κατέπλευσε, Ποθεινὸν μὲν καὶ Ἀχιλλᾶν ἐκόλασε θανάτῳ τῆς ἐς τὸν Πομπήιον παρανομίας, Θεόδοτον δὲ διαδράντα Κάσσιος ὕστερον ἐκρέμασεν, εὐρῶν ἐν Ἀσίᾳ. (...)”.

<sup>841</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 627-628.



no *Campus Martius*. Enquanto o informante da conspiração foi recompensado, os mentores foram crucificados.<sup>842</sup>

Tito Lívio conta de outra revolta de escravos que foi sufocada por M. Acilius Glabrio:

36. Enquanto esses eventos ocorriam na Grécia, Macedônia e Ásia, uma insurreição de escravos tornou a Etrúria quase um campo de batalha. [2] Manius Acilius Glabrio, o pretor que exerce jurisdição em casos entre cidadãos e estrangeiros, foi enviado com uma das duas legiões da cidade para investigá-la e suprimi-la, e destruiu parte delas, isolando-as em detalhes, parte delas por encontrando-os em um corpo; [3] muitos deles foram mortos e muitos capturados; alguns, que haviam sido os instigadores da revolta, ele açoitou e crucificou, outros ele entregou aos seus mestres (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, books 33 33.36.1-3).

Este evento deu-se em 196 a.C. os escravos revoltosos foram flagelados e crucificados, como era o costume para este tipo de crime cometido por escravos.<sup>843</sup>

No final da segunda Guerra Púnica, 201 a.C., o senado romano encarregou Publius Cornelius Spicio Africanus da responsabilidade de estabelecer a paz e os termos da rendição dos cartaginenses aos romanos (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita* 30.43.1-9). Na lista de itens entregues pelos cartagenenses estavam cerca de quinhentos barcos, que foram todos queimados; mas também estão cidadãos latinos e romanos, que foram duramente mortos:

Nessas circunstâncias, os cartagineses foram mandados embora de Roma e, tendo-se apresentado a Cipião na África, fizeram as pazes com os termos acima mencionados. [11] Eles renderam navios de guerra, elefantes, desertores, escravos fugidos e quatro mil cativos, entre os quais estava Quintus Terentius Culleo, um senador. [12] Os navios Cipião ordenaram que fossem lançados ao mar e queimados. Alguns historiadores relatam que havia quinhentos deles – todos os tipos de embarcações movidas a remos; e que, quando os cartagineses de repente avistaram o fogo, foi tão doloroso para eles como se a própria Cartago estivesse em chamas. [13] Os desertores foram tratados mais severamente do que os escravos fugidos, cidadãos latinos sendo decapitados, romanos crucificados (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, books 30 30.43.10-13).<sup>844</sup>

A distinção na punição dos desertores está diretamente relacionada à nacionalidade: cidadãos italianos que não são cidadãos romanos foram decapitados; os cidadãos romanos foram crucificados.<sup>845</sup>

<sup>842</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 629.

<sup>843</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 629-630.

<sup>844</sup> Original: “[10] ita dimissi ab Roma Carthaginienses cum in Africam venissent ad Scipionem, quibus ante dictum est legibus pacem fecerunt. [11] naves longas,8 elephantos, perfugas, fugitivos, captivorum quattuor milia tradiderunt, inter quos Q. Terentius Culleo senator fuit. [12] naves propectas in altum incendi iussit. quingentas fuisse omnis generis quae remis agerentur quidam tradunt; quarum conspectum repente incendium tam lugubre fuisse Poenis quam si ipsa Carthago arderet. [13] De perfugis gravius quam de fugitivis consultum; nominis Latini qui erant securi percussi, Romani in crucem sublati”.

<sup>845</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 630-631.

Justiniano,<sup>846</sup> em *Digesta* 49.16, enumera várias punições para o serviço militar, entre essas, a pena dos desertores, e Júlio Paulo,<sup>847</sup> em *Sententiae* 5.21a.1-2, também numa passagem similar legisla sobre os crimes militares:

(10) Aquele que escapar para o inimigo e retornar será torturado e condenado a ser jogado nas feras ou na forca, embora os soldados não estejam sujeitos a nenhuma dessas penalidades (Justiniano, *Digesta* 49.16.3.10).<sup>848</sup>

Se alguém roubou algo de uma mina do príncipe ou da casa da moeda sagrada, é punido pela mina e exilado. 2 desertores aos inimigos, ou informantes sobre nossas estratégias, são queimados vivos ou pendurados em uma *furca* (Júlio Paulo, *Sententiae* 5.21a.1-2).<sup>849</sup>

No trecho abaixo, famoso por ser o incidente em que Nero culpa os cristãos pelo incêndio de Roma, Tácito narra como os cristãos sofreram mortes violentas:<sup>850</sup>

Essas eram, de fato, as precauções da sabedoria humana. A próxima coisa foi procurar meios de propiciar os deuses, e o recurso foi feito aos livros Sibílicos, por meio dos quais orações eram oferecidas a Vulcano, Ceres e Prosérpina. Juno também foi suplicado pelas matronas, primeiro, no Capitol, depois na parte mais próxima da costa, de onde a água foi obtida para borrifar o fane e a imagem da deusa. E havia banquetes sagrados e vigílias noturnas celebradas por mulheres casadas. Mas todos os esforços humanos, todos os dons pródigos do imperador e as propiciações dos deuses não baniram a crença sinistra de que a conflagração era o resultado de uma ordem. Consequentemente, para se livrar do relatório, Nero prendeu a culpa e infligiu as mais requintadas torturas a uma classe odiada por suas abominações, chamada de cristãos pela população. Christus, de quem o nome teve sua origem, sofreu a pena extrema durante o reinado de Tibério nas mãos de um de nossos procuradores, Pôncio Pilato, e uma superstição mais pernicioso, assim contida no momento, novamente irrompeu não apenas na Judéia, a primeira fonte do mal, mas também em Roma, onde todas as coisas hediondas e vergonhosas de todas as partes do mundo encontram seu centro e se tornam populares. Consequentemente, primeiro foi feita a prisão de todos os que se declararam culpados; então, após sua informação, uma imensa multidão foi condenada, não tanto pelo crime de *incendiar* a cidade, mas por ódio contra a humanidade. Zombaria de todo tipo foi adicionada às suas mortes. Cobertos com peles de feras, eles foram rasgados por cães e pereceram, ou foram pregados em cruces, ou foram condenados às chamas e queimados, para servir como uma iluminação noturna, quando a luz do dia terminasse (Tácito, *Annales* 15.44).<sup>851</sup>

<sup>846</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 633.

<sup>847</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 611.

<sup>848</sup> Original: “10. Is, qui ad hostem confugit et rediit, torquebitur ad bestiasque vel in furcam damnabitur, quamvis milites nihil eorum patiantur”. Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*, p. 390.

<sup>849</sup> Original: “5.21a.1: Si quis aliquid ex metallo principis vel ex moneta sacra furatus sit, poena metalli et exilii punitur. 5.21a.2: Transfugae ad hostes vel consiliorum nostrorum renuntiatores aut vivi exuruntur aut furcae suspenduntur”.

<sup>850</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 192-198, 315-316.

<sup>851</sup> Original: “[44] Et haec quidem humanis consiliis providebantur. mox petita [a] dis piacula aditque Sibyllae libri, ex quibus supplicatum Volcano et Cereri Proserpinaeque, ac propitiata Iuno per matronas, primum in Capitolio, deinde apud proximum mare, unde hausta aqua templum et simulacrum deae perspersum est; et sellisternia ac pervigilia celebrare feminae, quibus mariti erant. Sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia, quin iussum incendium crederetur. ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani

Tácito mostra, no relato, como Nero tentou de todas as formas esquivar-se da culpa do incêndio e, não podendo mais esconder-se, culpou os cristãos pelo incêndio. As formas mais cruéis de morte foram aplicadas:

*Cobertos com peles de feras, eles foram rasgados por cães e pereceram, ou foram pregados em cruzes, ou foram condenados às chamas e queimados, para servir como uma iluminação noturna, quando a luz do dia terminasse.*

Justino de Roma, que escreveu na metade do Século II d.C., trava um diálogo com Tyophone, um judeu. No trecho abaixo, em que discutia Miqueias 4, ele faz alusão aos sofrimentos que os cristãos estão sofrendo; o seu texto é um reflexo do que os cristãos estavam enfrentando na época, e com isso ele defende a ideia de que a Igreja perdurará até a volta de Cristo:

Pois, embora sendo decapitados e crucificados e lançados a bestas, correntes, fogo e todas as outras torturas, é claro que não nos afastamos da confissão, mas enquanto tais coisas ocorrerem, muitos outros preferem se tornar crentes e adoradores de Deus através do nome de Jesus (Justino de Roma, *Dialogus cum Tryphone* 110.4).<sup>852</sup>

A lista de sofrimento pode ser vista como punições presumíveis aplicadas pelo Império Romano contra os membros da seita do cristianismo.<sup>853</sup>

Tertuliano, em *Ad nationes*, como um apologista contra os romanos, fala das crueldades que os cristãos estão sofrendo do Império, principiada pela recusa de adorar César (1.17.1). No trecho abaixo Tertuliano fala de como, diante dos tribunais romanos, os cristãos preferem a morte de diversos modos cruéis, a retratarem-se da sua fé:

Sua acusação de desprezo restante afirma que, graças à nossa austeridade e nosso desafio à morte, abraçamos com prazer a espada, a cruz, as feras, o fogo e a tortura por causa da dureza e do desprezo (Tertuliano, *Ad Nationes* 1.18.1).<sup>854</sup>

generis convicti sunt. et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contacti laniatu canum interirent aut crucibus adfixi [aut flammandi atque], ubi defecisset dies, in usu[m] nocturni luminis urerentur. hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat, et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos miseratio oriebatur, tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur”.

<sup>852</sup> Original: “κεφαλοτομούμενοι γὰρ καὶ σταυρούμενοι καὶ θερίοις παραβαλλόμενοι καὶ δεσμοῖς καὶ πυρὶ καὶ πάσαις ταῖς ἄλλαις βασάνοις ὅτι οὐκ ἀφιστάμεθα τῆς ὁμολογίας, δῆλόν ἐστιν, ἀλλ’ ὅσῳ περ ἂν τοιαῦτά τινα γίνεται, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἄλλοι πλείοντες πιστοὶ καὶ θεοσεβεῖς διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ γίνονται”.

<sup>853</sup> Cf. CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J., *The trial and crucifixion of Jesus*, p. 637.

<sup>854</sup> Original: “XVIII. [1] Reliquum obstinationis in illo capitulo collocatis, quod neque gladios neque cruces neque bestias uestras, non ignem, non tormenta ob duritatem ac contemptum mortis animo recusemus”.

Tertuliano argumenta que muitos no passado enfrentaram a morte com coragem, assim como os cristãos estão enfrentando. O texto mostra os tipos de mortes que os cristãos estão enfrentando.

Apuleio escreveu seu romance *Metamorphoses* no Século II d.C., provavelmente depois de 158. O romance é sobre um homem que se transforma num asno. É um dos únicos romances preservados na íntegra entre os romances em língua latina. No trecho abaixo conta-se a história de um escravo que é devorado por formigas, como castigo pelo seu adultério:

e país pestilento. Então, depois de termos passado muito rapidamente grande parte de nossa jornada, chegamos a uma certa aldeia, onde passamos a noite toda. Mas ouça, e eu contarei a você um grande e notável mal que aconteceu lá. Você deve entender que havia um servo a quem seu senhor confiara todo o governo de sua casa, e ele era meirinho da grande pousada onde estávamos: este servo havia se casado com uma donzela, uma co-escrava da mesma casa, entretanto ele queimou muito por amor a uma mulher livre de outra casa. Com isso sua esposa ficou tão desagradada e ficou com tanto ciúme, que juntou todos os bens do marido, com suas contas e livros de contas, e queimou-os com fogo. Ela não ficou satisfeita com este dano, nem pensou que ela tinha vingado o mal feito a sua cama, mas ela pegou uma corda, e agora enfurecida contra suas próprias entranhas, ela amarrou filho que ela teve com seu marido em torno de seu meio e lançou-se de cabeça em uma cova profunda, carregando seu filho com ela. O mestre, levando em conta a morte desses dois, levou seu servo que havia feito por sua esposa a causa desse assassinato, e depois que ele primeiro tirou todas as suas roupas, ele ungiu seu corpo com mel e então amarrou ele certo para uma figueira, onde em um tronco podre um grande número formigas construíram seus ninhos, e correram sempre em grandes multidões como água borrifada. As formigas, depois de terem sentido o sabor e a doçura do mel, vieram sobre seu corpo, e aos poucos, mas infalivelmente roendo, na continuação de longo tempo com torturas devorou toda a sua carne e seus órgãos vitais, de tal forma que não restou na árvore fatal nada de sua carne, mas apenas seus ossos brancos brilhantes. Isso nos foi declarado pelos habitantes de uma aldeia de lá, que sofreu muito por causa desse servo (Apuleius, *Metamorphoses* 8.22).<sup>855</sup>

A violência nesse trecho é narrada de diversas formas: primeira, a violência do ultraje que a esposa sente ao ser traída; segunda, a violência que ela inflige ao próprio filho, amarrando-o numa corda e afogando-o num poço; terceira, a violência de deixar o homem ser devorado pelas formigas.

---

<sup>855</sup> Original: “22. crebris tundentes fustibus. Celerrime denique longo itinere confecto pagum quendam accedimus, ibique totam perquiescimus noctem; ubi coeptum facinus oppido memorabile narrare cupio. Servus quidam, cui cunctam familiae tutelam dominus permiserat suus, quique possessionem maximam illam, in quam deverteramus, villicabat, habens ex eodem famulitio conservam coniugam, liberae cuiusdam extrariaeque mulieris flagrabat cupidine. Quo dolore paclicatus uxor eius instricta cunctas mariti rationes et quicquid horreo reconditum continebatur admoto combussit igne. Nec tali damno tori sui contumeliam vindicasse contenta, iam contra sua saeviens viscera laqueum sibi nectit infantulumque, quem de eodem marito iam dudum susceperat, eodem funiculo nectit seque per altissimum puteum, appendicem parvulum trahens praecipitat. Quam mortem dominus eorum aegerrime sustinens arreptum servulum, qui causam tanti sceleris uxori suae praestiterat, nudum ac totum melle perlitum firmiter alligavit arbori ficulneae, cuius in ipso carioso stipite inhabitantium formicarum nidificia borribant et ultro citro commeabant multiiuga scaturigine. Quae simul dulcem ac mellitum corporis nidorem persentiscunt, parvis quidem sed numerosis et continuis morsiunculis penitus inhaerentes, per longi temporis cruciatum ita, carnibus atque ipsis visceribus adesis, homine consumpto membra nudarunt, ut ossa tantum viduata pulpis nitore nimio candentia funestae cohaerent arbori”.

#### 4.6. A violência contra o corpo nas *Bacantes* de Eurípides

A violência contra Penteu é um espetáculo de violência nesta tragédia final de Eurípides. É uma violência contra o corpo, não coletiva, mas individual, um corpo em particular, o de Penteu. A violência contra o corpo não é encenada n’*As Bacantes*, é narrada pela figura anônima do Mensageiro e cantada pelo Coro.

Segue-se a tradução portuguesa de Trajano Vieira desta parte das *Bacantes* (1105-1065):

- MENSAGEIRO  
(1043-104)
- 1105 Por não frutificarem seus esforços,  
Profere Ágave: “Mênades, em círculo  
postadas, abraçai o tronco, a besta  
peguemos no poleiro, não será  
anúncio de coro arcano.” Mãos, miríades
- 1110 Delas, avançam, removendo o abeto.  
Sentado no alto, do alto precipita-se  
Penteu, multiplicando suas lamúrias  
ao cair, do seu quase desastre cômico.  
Sacerdotisa da matança, a mãe
- 1115 o ataque principia. Tirando a mitra  
– pois se o reconhecera, não matava-o  
a desditosa Ágave –, diz, e toca-lhe  
a face: “Mãe, sou eu, Penteu, teu filho,  
geraste-me no paço com o o Ofídio-
- 1120 -Equíon. Deixa eu ver! Por meus erros  
não imoles a mim, que sou teu filho!”  
Ela espuma e espirala, contorcendo,  
pupilas, ignorando o que ignorar  
não deveria: Dioniso, não o ouvia.
- 1125 Agarra-o firme pelo braço esquerdo  
e, impondo os pés no flanco do infeliz,  
sem mais esforço, seu úmero arrancou –  
facilidade às mãos o deus lhe dera.  
Ino labora do outro lado, rompe
- 1130 a carne. Autônoe, todo o bando báquico  
acomete em unísono clamor.  
Urrava enquanto a vida lhe soprou;  
ululavam. Alguém portava um braço,  
outra, com bota, os pés. Costelas nuas
- 1135 por dilaceração. Sangue nas mãos,  
a carne dele jogam feito bola.  
O corpo desmembrado jaz em ásperas  
pedras, no denso matagal do bosque,  
duro de achar. A mísera cabeça,
- 1140 por mero acaso quem a leva é a mãe,  
infixa à cúspide de tirso (aos olhos  
dela é de um leão montês); pelo Cítero  
vai, restam as irmãs no coro louco.  
No gáudio do butim funesto, Ágave
- 1145 cruza os muros e sobreclama a Baco,  
sócio na caça e na carnificina  
bélico ufana. Galardão: o pranto!

- Quisera estar a léguas de distância,  
antes de ver Ágave ao lar tornada.
- 1150 Veneração divina e sensatez:  
aos mortais, penso, não é dado ter  
um bem de mais beleza e de mais saber.  
CORO  
Em sobrecoro báquico,  
sobreanunciemos o desastre de Penteu,
- 1155 progênie do dragão!  
Vestido de mulher, ele empunhou  
o báculo fidedigno  
do Hades –  
belotirso:  
um táureo guia o arruinou
- 1160 Cadmeias báquicas,  
o ínclito epinício, belo  
de vitória,  
em lágrima e luto finda.  
Luta, bela agonia:  
a mão que estreita o filho  
destila sangue.
- 1165 Ágave se avizinha do palácio,  
mãe de Penteu, pupilas contorcidas (Eurípidēs, *Bacchai* 1105-1165).<sup>856</sup>

---

<sup>856</sup> Original:

“Ἀγγελος

...

- 1105 ἐπεὶ δὲ μόχθων τέρματ' οὐκ ἐξήνυτον,  
ἔλεξ' Ἀγαύη: Φέρε, περιστάσαι κύκλω  
πτόρθου λάβεσθε, μαινάδες, τὸν ἀμβάτην  
θῆρ' ὡς ἔλωμεν, μηδ' ἀπαγγείλη θεοῦ  
χοροὺς κρυφαίους. αἱ δὲ μυρίαν χέρα
- 1110 προσέθεσαν ἐλάτη κάξανέσπασαν χθονός:  
ὑψοῦ δὲ θάσσων ὑψόθεν χαμαιριφῆς  
πίπτει πρὸς οὐδας μυρίοις οἰμώγμασιν  
Πενθεύς: κακοῦ γὰρ ἐγγὺς ὦν ἐμάνθανεν.<sup>856</sup>  
πρώτη δὲ μήτηρ ἤρξεν ἱερέα φόνου
- 1115 καὶ προσπίτνει νιν: ὁ δὲ μίτραν κόμησ' ἄπο  
ἔρριψεν, ὡς νιν γνωρίσασα μὴ κτάνοι  
τλήμων Ἀγαύη, καὶ λέγει, παρηίδος  
ψαύων: Ἐγὼ τοι, μήτηρ, εἰμί, παῖς σέθεν  
Πενθεύς, ὃν ἔτεκες ἐν δόμοις Ἐχίονος:
- 1120 οἴκτιρε δ' ὦ μήτερ με, μηδὲ ταῖς ἐμαῖς  
ἀμαρτίαισι παῖδα σὸν κατακτάνης.  
ἦ δ' ἀφρὸν ἐξιεῖσα καὶ διαστρόφους  
κόρας ἐλίσσοις, οὐ φρονοῦσ' ἄχρη φρονεῖν,  
ἐκ Βακχίου κατείχετ', οὐδ' ἐπειθέ νιν.
- 1125 λαβοῦσα δ' ὠλένης ἀριστερὰν χέρα,  
πλευραῖσιν ἀντιβᾶσα τοῦ δυσδαίμονος  
ἀπεσπάραξεν ὦμον, οὐχ ὑπὸ σθένους,  
ἀλλ' ὁ θεὸς εὐμάρειαν ἐπεδίδου χεροῖν:  
Ἴνῳ δὲ τὰπι θάτερ' ἐξειργάζετο,
- 1130 ῥηγνῦσα σάρκασ, Ἀὐτονόη τ' ὄχλος τε πᾶς  
ἐπεῖχε βακχῶν: ἦν δὲ πᾶσ' ὁμοῦ βοή,  
ὁ μὲν στενάζων ὅσον ἐτύγχαν' ἐμπνέων,  
αἱ δ' ἠλάλαζον. ἔφερε δ' ἦ μὲν ὠλένην,  
ἦ δ' ἴχνος αὐταῖς ἀρβύλαις: γυμνοῦντο δὲ
- 1135 πλευραὶ σπαραγμοῖς: πᾶσα δ' ἡματωμένη  
χεῖρας διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως.  
κεῖται δὲ χωρὶς σῶμα, τὸ μὲν ὑπὸ στύφλοις

Segue-se, na peça, o longo período em que Ágave é reconduzida à sensatez e decide exilar-se (1165-1370).

A violência que Penteu sofreu, até mesmo no contexto do teatro grego dos dias de Eurípedes, representa um exemplo de crueldade e de desumanidade. Um nível chocante de violência mesmo para os expectadores daqueles dias, violência insana e desproporcional sob qualquer medida imaginável. Talvez por isso mesmo o tragediógrafo tenha transformado esta sua última peça numa obra-prima sem precedentes, como sendo um espetáculo horrendo de violência que, ambigualmente, conduz primeiro ao êxtase e depois ao sofrimento.

Estudar a violência contra o corpo nesta peça é uma tarefa por demais delicada. *Primeiro*, porque se trata de uma violência praticada no âmbito cultural, quase como sacrifício, quase uma oferta, não fosse a involuntariedade tanto da algoz quanto da vítima, este não querendo ser morto e clamando até ao final pelo amor da mãe e, aquela que lhe arranca a cabeça, sem consciência do que estava fazendo, de tal forma que quando cai em si, desespera-se. Estavam as mulheres nas montanhas, cumprindo os rituais do culto báquico, as Ménades, bacantes, servas, voluntárias ou não no serviço ao deus Dioniso, lá estavam elas, se foram por curiosidade, por mera tradição ou por terem consciência da pertença ao culto, o certo é que o transe típico desta cerimônia as tomou, e elas conduziram-se de acordo com a loucura que lhes assaltara, no âmbito do culto.

- 
- πέτραις, τὸ δ' ὕλης ἐν βαθυξύλῳ φόβῃ,  
οὐ ῥάδιον ζήτημα: κρᾶτα δ' ἄθλιον,  
1140 ὅπερ λαβοῦσα τυγχάνει μήτηρ χεροῖν,  
πήξασ' ἐπ' ἄκρον θύρσον ὡς ὀρεστέρου  
φέρει λέοντος διὰ Κιθαιρῶνος μέσου,  
λιποῦσ' ἀδελφᾶς ἐν χοροῖσι μαινάδων.  
χωρεῖ δὲ θήρᾳ δυσπότημῳ γαυρουμένη  
1145 τειχέων ἔσω τῶνδ', ἀνακαλοῦσα Βάκχιον  
τὸν ξυγκύναγον, τὸν ξυνεργάτην ἄγρας,  
τὸν καλλίνικον, ᾧ δάκρυα νικηφορεῖ.  
ἐγὼ μὲν οὖν τῆδ' ἐκποδῶν τῆ ξυμφορᾷ  
ἄπεμ', Ἀγαύην πρὶν μολεῖν πρὸς δώματα.  
1150 τὸ σωφρονεῖν δὲ καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν  
κάλλιστον: οἶμαι δ' αὐτὸ καὶ σοφώτατον  
θνητοῖσιν εἶναι κτῆμα τοῖσι χρωμένοις.<sup>856</sup>  
Χορός  
ἀναχορεύσωμεν Βάκχιον,  
ἀναβοᾶσωμεν ξυμφορὰν  
1155 τὰν τοῦ δράκοντος Πενθέος ἐκγενέτα:  
ὃς τὰν θηλυγενῆ στολὰν  
νάρθηκά τε, πιστὸν Ἄιδαν,  
ἔλαβεν εὐθυρσον,  
ταῦρον προηγητῆρα συμφορᾶς ἔχων.  
1160 βάκχαι Καδμεῖαι,  
τὸν καλλίνικον κλεινὸν ἐξεπράξατε  
ἐς στόνον, ἐς δάκρυα.  
καλὸς ἀγών, χερ' αἵματι στάζουσαν  
περιβαλεῖν τέκνου.”

*Segundo*, porque a violência é resultado do transe, do êxtase, do frenesi, da loucura, do entorpecimento, do estado de estar fora de si, da insanidade, da alucinação, do desvario, do desatino, enfim, da sandice. O deus Baco é o deus do vinho e do torpor. O vinho leva à inconsciência, ao torpor, à incapacidade de se responder responsável e conscientemente pelo comportamento. É um estado de (in)consciência em que não se tem a lucidez sobre os atos praticados. A violência exercida nesse ambiente ou sob essas condições pode ser classificada como insanidade mental. A violência contra Penteu tem a componente alarmante do transe cúltico, ou seja, tudo pode acontecer quando se está entregue aos cuidados de Baco – Dioniso, o deus da loucura.

*Terceiro*, porque é uma violência selvagem. A forma como Penteu é morto tem requintes de crueldade aliada à selvageria com que as bestas feras devoram suas vítimas. Seu braço é arrancado com técnica: segura-se o braço e firma-se com os pés no tronco para fazer a pressão necessária para o desmembramento, pareceu e foi fácil:

1125    Agarra-o firme pelo braço esquerdo  
           e, impondo os pés no flanco do infeliz,  
           sem mais esforço, seu úmero arrancou –  
           facilidade às mãos o deus lhe dera.

A cabeça que Ágave, sua mãe, carrega está em suas mãos por mero acaso, o que confirma que o ataque ao jovem rei foi voraz, insano, cada uma arrancava o que podia, pegava onde dava, o dilaceramento foi monstruoso e parecia um bando de seres selvagens atacando a vítima, cada uma tentando tirar o máximo que pode em cada bocada, para garantir o seu o máximo possível:

          Urrava enquanto a vida lhe soprou;  
           ululavam. Alguém portava um braço,  
           outra, com bota, os pés. Costelas nuas  
 1135    por dilaceração. Sangue nas mãos,  
           a carne dele jogam feito bola.  
           O corpo desmembrado jaz em ásperas  
           pedras, no denso matagal do bosque,  
           duro de achar. A mísera cabeça,  
 1140    por mero acaso quem a leva é a mãe,

A brutalidade da cena lembra a selvageria irracional das bestas feras, mas quem a executa são as bacantes, as mulheres enlouquecidas por Dioniso. As mulheres gritavam, soltavam grunhidos, vibravam, parecia uma orgia palrada a berros de gozo. Isso é insano quando o comportamento é atribuído a seres humanos, e não no mundo animal; nesse caso é



normal, mas trata-se de um caso hediondo, execrável, terrível, que fere a humanidade no que é mais humano: cuidar dos seus seres amados.

A Mishnah discute quando uma mulher pode casar-se novamente em face da morte do marido, e neste caso ela normatiza que a morte precisa ser aferida com certeza, ou seja, é preciso ter certeza de que a pessoa morreu. Entre os casos em que a pessoa pode sofrer um ataque e sobreviver está o ataque sofrido por animais selvagens: a pessoa mesmo tendo sido atacada pode vir a sobreviver. A pessoa que testemunhou o ataque sofrido pelas bestas feras não pode simplesmente deduzir que uma vez atacado, morrerá; pelo contrário, é necessário comprovar a morte para que o testemunho seja válido:<sup>857</sup>

Pode-se testemunhar que um homem morreu somente se puder testemunhar sobre ver o semblante [partzuf] do rosto com o nariz, pois isso permite identificar o indivíduo com certeza. Embora existam marcas distintivas [simanim] em seu corpo e seus pertences pessoais, que parecem indicar sua identidade, não se pode confiar nelas como identificação. Além disso, não se pode testemunhar que uma pessoa morreu até que sua alma realmente partisse. E mesmo se alguém o viu cortado e gravemente ferido, ou crucificado, ou com um animal selvagem comendo partes dele, ele não pode testemunhar que morreu. Além disso, pode-se testemunhar a morte de alguém apenas quando o corpo foi testemunhado até três dias após a morte e não depois disso, uma vez que a aparência pode mudar devido à decomposição. Rabi Yehuda ben Bava diz: Não se pode estabelecer diretrizes gerais para este assunto porque nem todas as pessoas, nem todos os lugares, nem todas as horas são idênticos. A decomposição não é uniforme. Ocorre em taxas diferentes em diferentes situações (*Mishnah Yevamot* 16.3).<sup>858</sup>

Ou seja, mesmo sofrendo um ataque por feras selvagens a vítima pode sobreviver; no caso de Penteu a sua morte é ratificada através da insinuação funesta de que sua cabeça fora

<sup>857</sup> Cf. a exposição de Chapman: “The tractate *Yebamoth* concerns itself, in part, with determining under what circumstances a woman may remarry, given the evidence of her husband’s death. The Mishnah discusses crucifixion as one case example (*m. Yeb.* 16:3):

“They do not witness [his death] except until his soul departs, even [if they saw him bleeding to death, and being crucified, **and the wild beast eating him.**”

This case assumes that one might see a person in such a state and anticipate that death will soon inevitably follow; yet, potentially the person could still survive. Death must absolutely be assured before the wife can remarry, so conclusive evidence must be presented for her husband’s demise. Merely seeing a person in the process of crucifixion is not sufficient to assure his having expired”. O negrito é nosso. CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 198. A morte atestada pelo ataque de feras (assim como a crucificação e o sangramento) é uma das grandes preocupações da Mishnah: “Again here, most English translations treat these three modes of death in *m. Yeb.* 16:3 as discrete case situations by rendering the *waw* with “or” (‘bleeding to death, *or* being crucified, *or* the wild beast eating him’). This is certainly possible, but one might wonder if the more natural understanding of the *waw*-sequence is to describe a single extreme case during which a person is bleeding alive on a cross, while facing wild beasts. Such a scenario is certainly consistent with some ancient depictions of crucifixion. This would also explain the otherwise inconsistent statement in the Tosefta and in the Bavli that one does not accept death testimony when a person is crucified, but one does accept death testimony when a person was bleeding to death (even apart from actually witnessing the departing of the soul.” CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 199. Ou seja, era possível ser atacado por uma fera, sangrar, e ainda assim sobreviver, conforme afirma a própria Mishnah: “*Yeb.* 16:3. A person can face a sword and live, or a matron can redeem the crucified, or a person attacked by a wild beast may survive by being shown mercy from heaven.” CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, p. 199.

<sup>858</sup> Original: “אין מעידין אלא על פירצוהו פנים עם החטם, אף על יפ שישי סימניו בגופו ובכליו. אין מעידין אלא עד שתצא נפשו, ונאפלו; כל לא האדם ולא ראוהו מגיד, ונצלו, והסנה אוכלת בו. אין מעידין אלא עד שלשה ימים. רבי יהודה בן בבא אומר, כל לא האדם ולא כל המקום ולא כל השעות שוין:..”

arrancada pela própria mãe, é o que se deduz quase instintivamente, não fosse a afirmação severa de Cadmo:

- ÁGAVE  
 Sem rede o capturei  
 filhote de leão selvático  
 1175 conforme o vês  
 (...)
- CORO  
 Quem desferiu primeiro golpe?  
 ÁGAVE  
 Eu tive a primazia:  
 1180 Ágave, a felizarda, assim me chamam.  
 (...)
- CORO  
 1200 Portadora-de-Nike, exhibe, ó mísera,  
 a presa que transportas: tua vitória!  
 ÁGAVE  
 Moradores da ctônia cidadela  
 tebana, linda-torre, olhai a caça  
 Feroz que nós, as Cadméias – nós! – caçamos,  
 (...)
- Foi suficiente a mão para agarrar  
 1210 a fera e então carneá-la, desmembrada.  
 (...)
- 1215 Quem o caçou fui eu aqui presente!  
 (...)
- (Eurípides, *Bacchai* 1173-1215).<sup>859</sup>

---

<sup>859</sup> Original:

- “Άγαύη  
 ἔμαρψα τόνδ’ ἄνευ βρόχων  
 λέοντος ἀγροτέρου νέον Ἴνιν:  
 1175 ὡς ὄρᾱν πάρα.  
 (...)
- Χορός  
 τίς ἄ βαλοῦσα;  
 Άγαύη  
 πρῶτον ἐμὸν τὸ γέρας.  
 1180 μάκαιρ’ Άγαύη κληζόμεθ’ ἐν θιάσοις.  
 (...)
- Χορός  
 1200 δεῖξόν νυν, ὦ τάλαινα, σὴν νικηφόρον  
 ἀστοῖσιν ἄγραν ἣν φέρουσ’ ἐλήλυθας.  
 Άγαύη  
 ὦ καλλίπτυργον ἄστῳ Θηβαίας χθονὸς  
 ναίοντες, ἔλθεθ’ ὡς ἴδητε τήνδ’ ἄγραν,  
 Κάδμου θυγατέρες θηρὸς ἣν ἠγρεύσαμεν,  
 (...)
- ἡμεῖς δέ γ’ αὐτῇ χειρὶ τόνδε θ’ εἴλομεν,  
 1210 χωρὶς τε θηρὸς ἄρθρα διεφορήσαμεν.  
 (...)
- 1215 λέοντος ὃν πάρειμι θηράσασ’ ἐγώ.

Depois de Cadmo conseguir com que Ágave reconheça que o que ela tem nas mãos não é a cabeça de um leão, mas a do seu próprio filho, é Cadmo quem lhe informa que fora ela mesma, a própria mãe, que matara seu filho:

1280      ÁGAVE  
           Oh! O que vejo? Nas mãos carrego o quê?  
           CADMO  
           Fixa-te bem e o saberás melhor.  
           ÁGAVE  
           Oh! Vejo: dor insana, desventura!  
           CADMO  
           A ti parece um ícone leonino?  
           ÁGAVE  
           Não! Porto – ó dor! – o crânio de Penteu.  
           CADMO  
 1285      Pranteei-o, antes que tu o reconheceras.  
           ÁGAVE  
           Quem o matou? Por que o tenho nas mãos?  
           CADMO  
           Oh, a destempo, é triste o desvelar!  
           ÁGAVE  
           Diz! Do que há de vir, dói-me o coração.  
           CADMO  
           Mataste-o tu, mais tuas irmãs de sangue (Eurípides, *Bacchai* 1280-1289).<sup>860</sup>

Parece que os três castigos mortais mais cruéis da antiguidade foram a crucificação, a incineração e a devoração por bestas feras: os últimos dois exterminavam com mais rapidez o cadáver, o primeiro o mantinha exposto por mais tempo, gerando um horror maior na população. Seja como for a selvageria das bestas feras foram uma forma de castigo comum na

---

<sup>860</sup> Original:

1280      “Ἀγαυή  
           ἔα, τί λεύσσω; τί φέρομαι τόδ’ ἐν χεροῖν;  
           Κάδμος  
           ἄθρησον αὐτὸ καὶ σαφέστερον μάθε.  
           Ἀγαυή  
           ὄρῳ μέγιστον ἄλγος ἢ τάλαιν’ ἐγώ.  
           Κάδμος  
           μῶν σοι λέοντι φαίνεται προσεικέναι;  
           Ἀγαυή  
           οὐκ, ἀλλὰ Πενθέως ἢ τάλαιν’ ἔχω κάρα.  
           Κάδμος  
 1285      ῥῆμα γέ μωγμένον γε πρόσθεν ἢ σὲ γνωρίσαι.  
           Ἀγαυή  
           τίς ἔκτανέν νιν; --πῶς ἐμὰς ἤλθεν χέρας;  
           Κάδμος  
           δύστην’ ἀλήθει’, ὡς ἐν οὐ καιρῷ πάρει.  
           Ἀγαυή  
           λέγ’, ὡς τὸ μέλλον καρδία πήδημ’ ἔχει.  
           Κάδμος  
           σύ νιν κατέκτας καὶ κασίγνηται σέθεν.”

antiguidade.<sup>861</sup> Samuelson comenta que Lipsius<sup>862</sup> anota entre os castigos cruéis mais comuns da antiguidade a morte por bestas feras, assim diz Samuelson: “Lipsius menciona também algumas punições cruciais nesta seção, e usa aqui o ponto crucial no sentido de um simples pólo. As vítimas eram ligadas a esse ponto crucial para diversos fins – custódia, tortura e, às vezes, execução por, por exemplo, fogo ou sendo dilacerado até a morte por feras”.<sup>863</sup> Salústio, num trecho em que ele fala do castigo infligido a alguns revoltosos, entre os quais está entregar os condenados para serem devorados vivos pelas feras; Salústio escreve:

Que curso posso tomar agora? Infeliz que estou, para que lugar, em vez de outro, devo me entregar? Todos os apoios de nossa família estão extintos; meu pai, por necessidade, pagou a dívida da natureza; um parente, que menos de todos os homens se tornou, perversamente tirou a vida de meu irmão; e como para meus outros parentes, amigos e conexões, várias formas de destruição os atingiram. Por Iugurtha, alguns foram crucificados e alguns lançados às feras, enquanto alguns, cujas vidas foram poupadas, são encerrados na escuridão da masmorra, e arrastam, em meio ao sofrimento e tristeza, uma existência mais dolorosa que a morte em si (Salústio, *Bellum Iugurthinum* 4.15).<sup>864</sup>

Cook cita um trecho em que Varrão denuncia as mortes por crucificação e pelas feras, um texto de sátira, como se crucificar fosse um crime bárbaro e entregar às feras não o fosse, ele escreve:

Certamente, somos bárbaros, porque pregamos pessoas inocentes na cruz / garfo; mas vocês não são bárbaros, porque jogam para animais selvagens (Varrão, *Menippus*, frag. 24)?

<sup>861</sup> Torquato Junior escreve sobre estes três tipos de morte: “A cruz era a forma mais horrível de condenação do mundo antigo e do Império Romano, não porque as outras duas formas (incinerado vivo e entregue às feras para ser devorado vivo) de condenar criminosos graves fossem mais brandas, mas porque com a crucificação a exposição da pena alcançava um impacto psicológico muito maior e duradouro, pois o condenado ficava insepulto sendo devorado por aves de rapina e feras selvagens. Na verdade, as três penas capitais tinham a mesma característica final: não conceder ao condenado um sepultamento, um lugar para seus parentes chorarem seus mortos, para os lembrarem ou visitarem. A incineração e o devoramento pelas feras quase não deixavam restos mortais para o enterro, mas a crucificação expunha de forma agressiva e ostensiva a desonra de não ser sepultado, pois o corpo jazia pendurado até ser decomposto e devorado, o que agravava a pena de não ser sepultado. Crossan explica: ‘A pessoa condenada era pregada na cruz para morrer em agonia e, em geral, ali era deixada depois disso, como carniça para aves e cães.’” TORQUATO JUNIOR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*, p. 177-178; e ainda: “Roma aplicava aos seus condenados três tipos básicos de pena capital: a cruz, o fogo e os animais. O que chamava a atenção na crucificação era sua crueldade desumana e a sua desonra pública para com as vítimas. Quando as vítimas eram incineradas ou oferecidas aos animais – tratamentos não menos cruéis que a crucificação – os seus corpos tinham um destino final curto e desapareciam.” TORQUATO JUNIOR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*, p. 180.

<sup>862</sup> Cf. <https://www.britannica.com/biography/Justus-Lipsius> Consultado em 31/01/2020, às 15:34h.

<sup>863</sup> SAMUELSON, G., *Crucifixion in Antiquity*, p. 6.

<sup>864</sup> Original: “[15] quid agam? aut quo potissimum infelix adcedam? generis praesidia omnia extincta sunt. pater, uti necesse erat, naturae concessit. fratri, quem minime decuit, propinquos per scelus vitam eripuit. affinis amicos propinquos ceteros meos alium alia clades oppressit: capti ab Iugurtha pars in crucem acti, pars bestiis obiecti sunt, pauci, quibus relicta est anima, clausi in tenebris cum maerore et luctu morte graviolem vitam exigunt”.

Cook também cita Ulpiano num trecho em que ele diz que a condenação por fabricar moedas falsas, se praticado por um homem livre, este deve ser entregue às feras, mas se for escravo deve sofrer penas mais severas, Ulpiano escreve:

Qualquer um que raspe moedas de ouro, ou as manche, ou as faça, se for um homem livre, será lançado às feras; se ele é um escravo, ele deve sofrer a pena extrema (Ulpiano, *libro septimo de officio proconsulis* – *On the Duties of Proconsul, Book VII – Digesta* 48.10.8.1).<sup>865</sup>

O jurista Calístrato, que viveu durante os impérios de Sétimo Severo e Caracalla, descreve como os criminosos devem ser tratados, descrevendo a crucificação como a pena máxima:

A prática que foi aprovada pela maioria das autoridades tem sido prender [ou pregar] notórios salteadores para a cruz [furca] no lugar que costumavam assombrar, de modo que pelo espetáculo outros podem ser dissuadidos dos mesmos crimes, e para que assim seja, quando a pena foi realizada, trazer conforto aos parentes e parentes daqueles que foram mortos naquele local onde os bandidos cometeram seus assassinatos; mas alguns condenaram estes [criminosos] para as feras (Calístrato, *libro sexto de cognitionibus* – *On Judicial Inquiries, Book VI – Digesta* 48.19.28.15).<sup>866</sup>

Ulpiano também descreve que o crime de sacrilégio pode ter vários graus de penalidade:

O Procônsul deve infligir a pena de sacrilégio com maior ou menor severidade ou clemência, de acordo com a categoria e condição do culpado, levando em consideração o tempo, bem como sua idade e sexo. Sei que vários magistrados condenaram pessoas culpadas de sacrilégio a serem atiradas a feras, outras a serem queimadas vivas e outras a serem enforcadas em uma forca. A pena, no entanto, deve ser regulamentada por aqueles que são atirados às feras que, com um bando armado, invadiram um templo e levaram os presentes dos deuses à noite; mas onde uma pessoa tira algo de valor insignificante de um templo, ela deve ser punida com a condenação às minas, ou se ela nasceu em uma posição superior, deve ser deportada para uma ilha (Ulpiano, *libro septimo de officio proconsulis* – *On the Duties of Proconsul, Book VII – Digesta* 48.13.7[6]).<sup>867</sup>

Nestes casos em que a vítima é condenada à morte pela devoração das bestas feras há a dilaceração do cadáver, além da impossibilidade própria de enterro digno do condenado, ou

<sup>865</sup> Original: “Quicumque nummos aureos partim raserint, partim tinxerint vel finxerint: si quidem liberi sunt, ad bestias dari, si servi, summo supplicio adfici debent”. Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*, p. 362.

<sup>866</sup> Original: “15. Famosos latrones in his locis, ubi grassati sunt, furca figendos compluribus placuit, ut et conspectu deterreantur alii ab isdem facinoribus et solacio sit cognatis et adfinibus interemptorum eodem loco poena reddita, in quo latrones homicidia fecissent: nonnulli etiam ad bestias hos damnaverunt”. Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*, p. 388-389.

<sup>867</sup> Original: “Sacrilegii poenam debet proconsul pro qualitate personae proque rei condicione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere. Et scio multos et ad bestias damnasse sacrilegos, nonnullos etiam vivos exussisse, alios vero in furca suspendisse. Sed moderanda poena est usque ad bestiarum damnationem eorum, qui manu facta templum effregerunt et dona dei in noctu tulerunt. Ceterum si qui interdum modicum aliquid de templo tulit, poena metalli coerendus est, aut, si honestiore loco natus sit, deportandus in insulam est”. Cf. COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*, p. 389.

melhor, o criminoso já fora condenado às feras para não ser enterrado. O corpo de Penteu também foi dilacerado, os restos do seu corpo foram jogados no mato, ao passo que seus membros foram carregados pelas bacantes como troféus. Foi Cadmo, o avô, quem ajuntou os restos de Penteu:

Urrava enquanto a vida lhe soprou;  
ululavam. Alguém portava um braço,  
outra, com bota, os pés. Costelas nuas  
1135 por dilaceração. Sangue nas mãos,  
a carne dele jogam feito bola.  
O corpo desmembrado jaz em ásperas  
pedras, no denso matagal do bosque,  
duro de achar. A mísera cabeça,  
1140 por mero acaso quem a leva é a mãe, (Eurípides, *Bacchai* 1132-1140).<sup>868</sup>

(...)  
ÁGAVE  
1215 Quem o caçou fui eu, aqui presente  
CADMO  
Segui-me, fâmulos, e o triste peso  
e o triste peso do meu Penteu depositei à porta.  
Ao fim de longa busca trabalhosa,  
o trago desde as dobras de Citero,  
1220 dilacerado. O recolhi de mil  
postos, jacente em selva inescrutável.  
Da ação terribilíssima das minhas  
filhas falei-me, transposto o muro  
com Tirésias, deixado o rito báquico (Eurípides, *Bacchai* 1215-1224).<sup>869</sup>

<sup>868</sup> Original:

“ὄ μὲν στενάζων ὅσον ἐτύγγαν’ ἐμπνέων,  
αἱ δ’ ἠλάλαζον. ἔφερε δ’ ἡ μὲν ὠλένην,  
ἡ δ’ ἵχνος αὐταῖς ἀρβύλαις: γυμνοῦντο δὲ  
1135 πλευραὶ σπαραγμοῖς: πᾶσα δ’ ἡματωμένη  
χεῖρας διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως.  
κεῖται δὲ χωρὶς σῶμα, τὸ μὲν ὑπὸ στύφλοις  
πέτραις, τὸ δ’ ὕλης ἐν βαθυξύλῳ φόβῃ,  
οὐ ῥάδιον ζήτημα: κρᾶτα δ’ ἄθλιον,  
1140 ὅπερ λαβοῦσα τυγχάνει μήτηρ χεροῖν,”

<sup>869</sup> Original:

“Ἄγαυη  
(...)  
1215 λέοντος ὃν πάρειμι θηράσασ’ ἐγώ.  
Κάδμος  
ἔπεσθέ μοι φέροντες ἄθλιον βᾶρος  
Πενθέως, ἔπεσθε, πρόσπολοι, δόμων πάρος,  
οὗ σῶμα μοχθῶν μυρίοις ζητήμασιν  
φέρω τόδ’ ἰ, εὐρῶν ἐν Κιθαιρῶνος πτυχαῖς  
1220 διασπαρακτόν, κούδεν ἐν ταῦτῳ πέδῳ  
λαβῶν, ἐν ὕλῃ κείμενον δυσσευρέτω.<sup>869</sup>  
ἤκουσα γάρ του θυγατέρων τολμήματα,  
ἤδη κατ’ ἄστου τειχέων ἔσω βεβῶς  
σὺν τῷ γέροντι Τειρεσίᾳ Βακχῶν πάρα.”

No caso de Penteu, ele será enterrado, foram ajuntados cada um dos pedacinhos possíveis; Cadmo esforçou-se em recolher os restos de Penteu e, agora, recobrada a razão, Ágave quer saber se poderá enterrar com dignidade seu filho:

1295 (...)
   
ÁGAVE
   
E onde se encontra o corpo a mim tão caro?
   
CADMO
   
Penei para encontrá-lo e o trouxe aqui.
   
ÁGAVE
   
Reajuntaram-lhe os membros com decência?
   
1300... (Eurípides, *Bacchai* 1295-1299).<sup>870</sup>

O dilaceramento do corpo de Penteu pertence à barbárie, à desumanidade que a violência contra o corpo pode alcançar tanto na literatura quanto na vida real. Enterrar Penteu é dar-lhe grande dignidade, nestas condições extremas de bestialização, animalização e embrutecimento do ser humano.

*Quarto*, porque é uma violência inconsciente e por isso mesmo, involuntária. Ágave não faria o que fez dentro do seu estado normal de consciência e reponsabilidade, pelo contrário, ela preservaria a vida do seu filho, até talvez se o preço fosse sua própria vida. A inconsciência e involuntariedade é resultado direto do êxtase, que roubou-lhe e às demais mulheres nas montanhas, a razão perfeita. Asselvajaram-se e isto as levou à loucura insana de arrancar a cabeça do próprio filho, e ainda de trazê-la, ainda que iludida, como troféu para seu pai. A prova maior de que ela estava inconsciente dos seus atos, é que ela chama por Penteu para apresentar-lhe o espólio da caçada bem-sucedida, a cabeça do leão, e seu pai logo percebe nisso também a sua insanidade:

1250 (...)
   
ÁGAVE
   
Como a senilidade opila o fígado
   
e a vista do homem obnubila! Fora
   
meu filho um caçador saído à mãe,
   
atrás de feras com os outros jovens
   
1255 tebanos, em lugar de fazer guerra
   
contra os deuses! É necessário, pai

<sup>870</sup> Original:

“1295 (...).
   
Ἀγάη
   
Διώνυσος ἡμᾶς ὄλεσ', ἄρτι μανθάνω.
   
Κάδμος
   
ὑβριν γ' ὑβρισθεῖς; θεὸν γὰρ οὐχ ἠγεῖσθέ νιν.
   
Ἀγάη
   
τὸ φίλτατον δὲ σῶμα ποῦ παιδός, πάτερ;”

- adverti-lo. Mas quem agora o traz  
perante mim, de eudemonia possessa?  
CADMO  
Terrível sofrimento sofrereis  
1260 voltando ao senso. Se ficares como  
estais, parecereis, ainda que sem  
boa fortuna, não ter fortuna má (Eurípides, *Bacchai* 1251-1262).<sup>871</sup>

O torpor, o transe, a falta de lucidez, neste caso, faz parte da tragédia, do caos, do desastre, da desgraça, da calamidade e do infortúnio do êxtase. Não fora a loucura que acometeu a todas naquela montanha, e tudo ainda estaria dentro da sua ordem, pelo menos em termos, depois da chegada inusitada de Dioniso à cidade requerendo culto, sendo filho de quem era, aos olhos dos tebanos. Isto conduz ao último ponto desta análise.

*Quinto*, porque a violência é vista como castigo de Dioniso à cidade e à família de Cadmo, por duas razões: *primeira*, por não acreditarem na história contada por Sêmele e, *depois*, por não prestar culto ao seu filho, o deus Dioniso. Cadmo percebe que a cidade “dionisou-se”, e Ágave sentença: “Dioniso nos destruiu...”:

- 1290 (...)
   
CADMO
   
Loucura; a pólis toda dionisou-se.
   
1295
   
ÁGAVE
   
Dioniso nos destruiu, entendo agora.
   
CADMO
   
Não o pensáveis deus; e o ultraje o ultraja (Eurípides, *Bacchai* 1294-1297).<sup>872</sup>

<sup>871</sup> Original:

“1250 (...)
   
Ἀγάη
   
ὡς δύσκολον τὸ γῆρας ἀνθρώποις ἔφην
   
ἐν τ’ ὄμμασι σκυθρωπόν. εἶθε παῖς ἐμὸς
   
εὐθηρὸς εἶη, μητρὸς εἰκασθεὶς τρόποις,
   
ὄτ’ ἐν νεανίαισι Θηβαίοις ἅμα
   
1255 θηρῶν ὀριγνῶτ’· ἀλλὰ θεομαχεῖν μόνον
   
οἴός τ’ ἐκεῖνος. νουθετητέος, πάτερ,
   
σοῦστίν. τίς αὐτὸν δεῦρ’ ἄν ὄψιν εἰς ἐμὴν
   
καλέσειεν, ὡς ἴδη με τὴν εὐδαίμονα;
   
Κάδμος
   
φεῦ φεῦ· φρονήσασαι μὲν οἷ’ ἐδράσατε
   
1260 ἀλγήσειτ’ ἄλγος δεινόν· εἰ δὲ διὰ τέλους
   
ἐν τῷδ’ αἰεὶ μενεῖτ’ ἐν ᾧ καθέστατε,
   
οὐκ εὐτυχοῦσαι δόξετ’ οὐχὶ δυστυχεῖν.”

<sup>872</sup> Original:

“Κάδμος
   
1295 ἐμάνητε, πᾶσά τ’ ἐξεβακχεύθη πόλις.
   
Ἀγάη
   
Διόνυσος ἡμᾶς ὄλεσ’, ἄρτι μανθάνω.
   
Κάδμος
   
ὑβριν γ’ ὑβρισθεῖς· θεὸν γὰρ οὐχ ἠγεῖσθέ νιν.”



Cadmo e Ágave compreendem no final que tudo aquilo é um castigo por não reconhecer Dioniso como deus e não lhe prestar culto, o que também serve como advertência para todos os demais gregos. A mensagem é clara: reconheça Baco como deus, reverencie-o e o venere, aceite seus poderes e entregue-se aos seus encantos e êxtases, este é o modo de alcançar seu favor e não sua ira, que é cruel, insana e sangrenta.

A violência aqui manifestada é insana, embora o teatral seja uma metáfora da vida. Nos textos de história, em que a vida é retratada com mais realidade, percebe-se a mesma insanidade encontrada no texto de Eurípides: a violência é insana em qualquer ambiente em que se manifeste.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo dos Capítulos 3 e 4 demonstrou a banalidade e a banalização da violência, que ocorria em todas as situações da vida; geralmente dirigida contra os mais fracos, era uma forma de vituperar a existência humana e marcar o local dos mais fortes. Muitas vezes era simplesmente a violência pela violência, o que a tornava ainda mais cruel, e demonstrava o embrutecimento do ser humano, a face mais obscura da humanidade na crueldade, na selvageria, na tirania e na barbárie.

O presente estudo partiu da crucificação de Jesus conforme narrada nos Evangelhos e atestada em todo o *Novo Testamento Grego*. A crucificação de Jesus representou no mundo antigo uma morte violenta, aviltante, e destinada a tornar exemplar o castigo sofrido pelo crucificado. Os autores do *Novo Testamento Grego* dão uma interpretação soteriológica para a morte de Jesus, quer dizer, vicária: Jesus morreu para salvar os pecadores. O trabalho não buscou esse significado teológico, mas outro, qual seja, a violência expressa na sua crucificação. O objeto de estudo é a crucificação como expressão da morte violenta. Neste sentido é que se buscou no mundo antigo outros relatos de morte violenta que, como expressão de violência, pudessem dialogar com a crucificação de Jesus.

Colocar em diálogo textos que originalmente não estão dialogando entre si, que não foram escritos como resposta ao outro ou, ainda muito provavelmente, pareciam não ter qualquer relacionamento dialógico entre eles, foi um dos grandes desafios deste trabalho. Para isto, fez-se uso da teoria dialógica do chamado Círculo de Bakhtin, para nortear a construção do tema da crucificação como morte violenta em contato com textos do mundo antigo que também falavam principalmente de crucificação, e ainda outros que falavam de outros tipos de morte violenta e violência contra o corpo.

Como, hipoteticamente, dialogariam autores que não se conheceram, que escreveram em épocas tão distintas, cujos escritos, na grande maioria das vezes, são a única fonte conhecida do assunto sobre o qual eles escreveram? Heródoto, por exemplo, dialoga de que modo com outros autores citados no trabalho? Seus escritos são, na grande maioria deles, as únicas fontes que existem sobre os povos acerca dos quais ele escreveu; se, porventura, não existissem, uma parte imensa da história da humanidade ter-se-ia perdida. Quando, no mundo antigo, se tem dois autores contemporâneos, como por exemplo Tácito e Cássio Dio, é, a um só tempo, um luxo e uma raridade. E mesmo quando isso ocorre, ainda assim não há um intercâmbio de informações e um diálogo entre os autores. Se, as informações são cruzadas, e há a Múltipla Atestação de Fontes, no entanto, não há o diálogo direto entre os autores, uma

vez que eles não estarão respondendo uns aos outros. Cada um constrói o seu caminho em independência um do outro, se bem que se admita a existência de algumas relações de intertextualidade.

É claro, estes autores antigos tiveram suas fontes e eles geralmente dizem de onde estão obtendo aquelas informações que apresentam em seus textos, mas escrevem sem a noção explícita de que estavam num diálogo com outros historiadores, como por exemplo, corrigindo uma informação errada, completando uma informação defasada, coisas assim. Muitos desses escritos são resultado da observação pessoal do historiador; eles eram pagos para acompanhar as companhias de guerra e relatar a história; não estavam em diálogo com outros historiadores, estavam antes fazendo história de primeira mão. E, ao fazê-lo, dialogavam com os discursos que circulavam na época sobre as companhias da guerra tanto entre as pessoas a quem a violência era imposta quanto entre as pessoas que a praticavam.

Neste trabalho optou-se por relacionar textos com esta natureza diversa, que têm uma certa independência entre si, a partir da identificação de elos temático-literários comuns: a morte violenta e a violência contra o corpo, privilegiando-se o tema da crucificação.

O primeiro “acesso” ao conhecimento da prática da violência no mundo antigo é “literário” e, embora não seja o único, pois há vários achados arqueológicos que corroboram as informações dos escritos, é o que mais informações fornece sobre os tempos antigos. Onde não há relatos, como na pré-história, por exemplo, as informações são escassas.

Ao falar em “acesso literário”, o que se tem em mente é que o conhecimento das práticas de violência no mundo antigo vem através das informações veiculadas pelo texto, estes de gêneros diversos. Na verdade, o acesso ao passado só é possível através de três modos básicos: a memória, os objetos e a linguagem. O acesso à memória é dado basicamente pela linguagem ou imagem, porque para transformar a memória em informação, ou se fala sobre o evento passado, ou se cria uma imagem. O que está na memória não tem como ser acessado por outras pessoas a não ser por esses meios. A linguagem torna-se o meio mais comum de acessar a memória, porque na maioria das vezes se transformam em linguagem os registros dos eventos ocorridos na vida.

Assim foram selecionados os textos que serviram de base para este trabalho. As memórias das guerras, das práticas violentas, das violências contra os corpos encontram-se colocadas em palavras, num texto. Uma coisa foi a guerra, a violência, as mortes, as crucificações, as incinerações, as feras devorando os condenados, os sacos que acondicionaram os criminosos com os ratos e cobras, as várias formas de tortura, a crueldade dos corações, a selvageria das ações, a brutalidade das agressões, a bestialidade com que se

tratava outro ser humano, as dores que os condenados sofriam, enfim, uma coisa foi o que estava acontecendo, outra foi a narração dessas ações. Não existem mais as cruzes, as feras, a putrefação, o cheiro de sangue, nada, resta, no entanto, a materialidade dos textos.

A cruz, hoje em dia, para os cristãos, principalmente para aqueles que estão envolvidos emocionalmente com o cristianismo, é simpática. Quando um cristão olha para a cruz geralmente pensa no amor, no amor de Deus, no amor de Jesus; a cruz foi transformada num símbolo de amor: do amor de Deus que salva os pecadores. Do horror que ela significou para os contemporâneos dos fatos narrados até a sua transformação em demonstração de amor nas páginas do *Novo Testamento Grego* foram apenas algumas décadas. Quem operou esta transformação não é o objeto de estudo deste trabalho, mas é necessário observar que, mesmo nos primeiros anos que se seguiram à crucificação de Jesus, esta transformação já estava em curso. Não foi uma transformação do cristianismo dogmático dos Concílios Eclesiásticos, esta transformação está nas páginas do *Novo Testamento Grego*. Para o *Novo Testamento Grego*, pode-se levar em conta que sua redação se deu, muito provavelmente, entre os anos de 50 d.C. a 110 d.C., sendo o primeiro escrito, possivelmente, a Primeira Epístola aos Tessalonissenses, escrita por Paulo entre 50/51 d.C., e o último, o Apocalipse, tendo sua redação final por volta de 110 d.C.

Este trabalho é uma tentativa de recuperar o horror da cruz, a violência da crucificação; uma proposta para ver a cruz não como o amor de Deus pelos homens em salvá-los, mas, como ela muito provavelmente foi, a expressão de violência do Império Romano contra Jesus, na tentativa de desbaratar um grupo que começava a se formar ao redor dele. O quanto Jesus e seu grupo, incipiente, pequeno em número – cerca de vinte a trinta pessoas –, representavam, de fato, um perigo para o Império Romano é uma questão que jamais se poderá determinar a partir das fontes que chegaram até os dias atuais, por duas razões básicas: primeira, as fontes estão corrompidas pelo propósito evangelístico que as formou; e, depois, a construção da personalidade de Jesus e do seu grupo está condicionada por esse mesmo propósito, isto é, a pregação da igreja condicionou as fontes e a construção do seu principal personagem, Jesus.

É apenas nos resquícios que sobraram dos Evangelhos que se pode, turvamente, reconstruir um pouco do que provavelmente aconteceu. A cruz não era a punição de crimes como curar enfermos, pregar a salvação divina aos pobres, rezar durante as madrugadas, multiplicar pães, etc. Por essas coisas, o Império Romano não se interessaria por Jesus. Mas são essas coisas que os Evangelhos narram como a práxis de Jesus. Por que então Jesus morreu de forma violenta? A resposta mais provável está no resquício que sobrou dos

Evangelhos, na plaquinha colocada acima da cruz de Jesus e que, segundo a tradição romana, denunciava o seu crime: “ESTE É O REI DOS JUDEUS” (Lc 23.38). Aqui está uma pista para entender porque o Império Romano interessou-se por Jesus, aliada a outra, bem atestada como fonte autêntica das palavras de Jesus, a pregação sobre a vinda do reino de Deus: “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo” (Mc 1.15); entretanto, quando se lê nos Evangelhos o que Jesus fala sobre “Reino de Deus”, não se notam as características de um chamado à revolta política contra Roma.

A crucificação de Jesus, bem como a plaquinha sobre a sua cruz, são dados meio perdidos dentro dos Evangelhos, ou, por outras palavras, são dados que não encontram correspondência, coerência e mesmo congruência com a sua práxis e seu discurso. Esta é a razão porque o trabalho debruçou-se sobre a crucificação de Jesus sem discutir, em grande escala, as razões pelas quais ele chegou a ser crucificado. Esta discussão existe em face da plaquinha sobre a sua cruz, no tocante ao *crimen laesae maiestatis*, provavelmente, o único resquício real da sua morte por crucificação.

A trajetória de Jesus, conforme narrada nos Evangelhos, não justifica o fim que ele teve. Alguma coisa se perdeu da sua práxis que justificava a sua morte, ou foi transformada pela pregação cristã que formou as tradições evangélicas. A crucificação de Jesus se torna assim uma ilha dentro dos Evangelhos e o objeto central da presente pesquisa. Por isso, o fato de a crucificação não ter uma correspondência nem com a práxis de Jesus nem com a sua mensagem, ela pode ser extraída do seu contexto e tomada como um exemplo de violência no mundo antigo. É claro, dentro do projeto redacional dos Evangelhos há uma série de palavras de Jesus alertando para a sua morte iminente, porém, essas palavras também vêm seguidas de uma promessa de ressurreição e, formuladas desse modo, influenciadas pela fé na ressurreição, são quase que inevitavelmente, anacrônicas; ou seja, tais alertas quanto à sua morte em Jerusalém foram colocados nos lábios de Jesus motivados pela fé pós-pascal na ressurreição e retroprojetadas no seu ministério terreno.

A prática de Jesus estava em rota de colisão com a da religião oficial do Templo de Jerusalém, e com ela entrou em choque frontal, é o que estudos como o de S. J. Joseph, *Jesus and the Temple*, procura demonstrar. Há um hiato entre Marcos 14.60-65 e Marcos 15.1-5: a transformação da acusação da filiação divina de Jesus, que indignou o sumo sacerdote, para aquela que culminou na acusação de sedição política diante de Pilatos é, a um só tempo, espetacular e inexplicável: a acusação capital diante de Caifás, em 14.61-63, era de que Jesus se fazia “Filho de Deus”, porém, diante de Pilatos, em 15.2, era que ele se fazia o “rei dos judeus”. Como a pergunta do sumo sacerdote a Jesus: “-És tu o Cristo, o Filho do Deus

Bandito”?; se transformou na pergunta que Pilatos faz a Jesus: “-És tu o rei dos judeus?”, é um enigma que os teólogos, até agora, apenas tocaram de longe. Ambas as perguntas acabam por fazer de Jesus um réu de morte (Mc 14.64 e 15.15), porém, como a acusação de fiação divina transformou-se numa acusação de sedução e revolta política dificilmente parece ser, satisfatoriamente, explicada. Os estudos, geralmente, seguem a linha geral de Joseph, mostrando como Jesus desafiava o Templo com sua práxis e como isto o levou à morte, porém, isto não explica a sua acusação capital diante do Procurador Romano, Pôncio Pilatos.

Como Jesus foi acusado de sedição política não foi e não é foco do estudo aqui desenvolvido, entretanto, esta foi a causa da sua morte, segundo a política romana e segundo a plaquinha que descrevia seu crime, sobre a cruz que o vitimou: “REI DOS JUDEUS”.<sup>873</sup>

Jesus foi crucificado pelo Império Romano, pelo Procurador Pôncio Pilatos, entre os anos de 26-36 d.C., período em que Pilatos governou a Judeia, sob o Imperador Tibério César, que reinou de 14-37 d.C. Esta informação é considerada, hoje, historicamente segura. Na realidade, a crucificação de Jesus é o dado histórico mais seguro sobre sua vida.<sup>874</sup> Tratar da crucificação de Jesus é repousar sobre a história, muito provavelmente. A narrativa da sua crucificação está nos Evangelhos canônicos e em outros extracanônicos.

Os Evangelhos canônicos são, como gênero literário, um misto de narrativa e de propaganda religiosa, sendo que a narrativa está a serviço da propaganda, ou seja, a

---

<sup>873</sup> A acusação de sedição política de Jesus é intrigante, por alguns motivos: primeiro, não restou, pelo menos a nível redacional dos Evangelhos, nada na práxis de Jesus que lhe confira as características de um revoltoso político, ou de um líder de uma revolta política iminente contra Roma; segundo, se, de alguma forma, na sua vida real, o que agora é difícil de determinar e acessar tais dados, havia algum componente de liderança de revolta política, isto foi completamente apagado nas narrativas evangélicas; terceiro, se haviam esses dados de revolta política na vida de Jesus, “como não sobrou resquícios desses dados nos Evangelhos?”, “seriam os evangelistas tão hábeis em apagar esses dados, sendo que trabalharam com tradições recebidas e de formas independentes?”; quarto, o movimento que os seus seguidores desenvolveram depois da sua morte não traz nenhum traço de revolta política, nem mesmo de revolta contra o Templo, embora as práticas destes grupo continuassem a incomodar o Templo, como antes as de Jesus; quinto, se Jesus tinha aspirações políticas de realeza, se, de alguma forma, ele intentava uma revolta política para tornar-se “o rei dos judeus”, se isto fazia parte do seu programa de ministério, foi completamente apagado da história e da pregação da Igreja, do *querigma* que a Igreja Primitiva desenvolveu e adotou; sexto, em todo o *Novo Testamento Grego* e nos demais escritos da Igreja dos primeiros séculos e, ainda mais, nos pais da Igreja, não se notam vestígios ou resquícios de um Jesus com características de líder de uma revolta política contra Roma. Duas questões devem ser levadas em conta: primeira, a morte trágica de Jesus poderia ter levado a Igreja a apagar esses dados da sua vida e da pregação da Igreja; segundo, no entanto, esse houvesse uma práxis de revolta política em Jesus, e sua cuidadosa e cirúrgica eliminação, parece ser muito improvável, uma vez que a formação do *Novo Testamento Grego* não estava sob a supervisão de nenhuma pessoa em particular, e nem mesmo de uma Instituição – a Igreja –, isto é, a formação do *Novo Testamento* e a determinação do seu Cânon deu-se de forma livre, espontânea e independente.

<sup>874</sup> Cf. TORQUATO JUNIOR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*. Dissertação de Mestrado. Orientador A. R. Gusso. Faculdades Batista do Paraná, 2016, p. 116-195. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?opup=true&id\\_trabalho=4995693](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?opup=true&id_trabalho=4995693).

propaganda religiosa é preponderante nos Evangelhos, a narrativa entra apenas para dar suporte à propaganda:<sup>875</sup>

O que são os Evangelhos? São, antes de mais nada, proclamação, querigma, mensagem da salvação, anúncio sobre Jesus, que é a intervenção radical e definitiva de Deus na história, trazendo salvação aos que aderem e creem, e juízo sobre os refratários e incrédulos; são também [história], porque fizeram isto através de uma narração histórica que utilizou-se de recursos disponíveis no seu meio ambiente, moldando as partes menores segundo modelos da biografia, da aretologia, das crêias, dos encômios, mas apesar de usar formas disponíveis no meio ambiente literário, o resultado final é único, ímpar, sem paralelo de estilo literário, de gênero, no mundo antigo; em parte de um lado, por causa desta finalidade única: ser proclamação sobre o evento Jesus Cristo de Nazaré; e em parte, do outro lado, por usar a narração histórica para apresentar essa proclamação. São, enfim, proclamação em narrativa histórica.<sup>876</sup>

Nenhum outro escrito do mundo antigo tem essas características e, sempre é bom lembrar, que os Evangelhos são escritos do mundo antigo, compostos entre os anos de 66-110 d.C.

Os demais textos do mundo antigo são muito diferentes, quanto ao gênero literário, dos Evangelhos. Para utilizar os Evangelhos como fonte para a crucificação de Jesus, apoiou-se o debate sobre a sua característica narrativa, de narração que conta uma história, para deles extrair a informação da crucificação de Jesus. Os demais escritos no mundo antigo foram selecionados entre as narrativas históricas, textos jurídicos, romances e textos filosóficos, escritos do cristianismo primitivo, escritos judeus, códigos de leis antigos, textos de Qumran, tudo agrupado sob o tema principal da crucificação e o secundário da violência: da morte violenta e da violência contra o corpo.

Estabelecer uma relação dialógica entre textos tão distintos e que, originalmente, não estariam em diálogo entre si é um dos contributos deste trabalho, realizado sob as temáticas já expostas, e sob a égide da teoria dialógica.

Os historiadores antigos tinham métodos de redação da história muito diferentes dos atuais, como não poderia ser diferente. O que chama a atenção, no entanto, neste trabalho, é a forma crua e, até aparentemente normal, como narram o evento da violência. A morte violenta

<sup>875</sup> Cf. em TORQUATO JUNIOR uma discussão sobre o gênero literário dos Evangelhos canônicos: TORQUATO JUNIOR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*. Dissertação de Mestrado. Orientador A. R. Gusso. Faculdades Batista do Paraná, 2016, p. 69-115. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?ppopup=true&id\\_trabalho=4995693](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?ppopup=true&id_trabalho=4995693).

<sup>876</sup> TORQUATO JUNIOR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*. Dissertação de Mestrado. Orientador A. R. Gusso. Faculdades Batista do Paraná, 2016, p. 115. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?ppopup=true&id\\_trabalho=4995693](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?ppopup=true&id_trabalho=4995693).

não parece incomodá-los, principalmente quando é aplicada a estrangeiros ou a inimigos de guerra, bem como a revoltosos e criminosos de um modo geral.

É claro, não se pode condená-los por isso, nem é o objetivo dessas observações, uma vez que eles, assim como todos os autores, antigos ou recentes, são filhos do seu tempo. Muito provavelmente, no futuro, os olhares se voltarão para os dias de hoje e, tais observadores futuros, poderão surpreender-se com a forma como hoje praticam-se atos também horrendos, diante dos quais há uma aceitação ou indiferença.

A morte violenta algumas vezes é até mesmo defendida como a justa recompensa por uma ação nociva, ou ao estado, ou ao cidadão. A violência contra o corpo é tida como a ordem natural em várias esferas da vida, várias torturas são aceitas com naturalidade. A violência da guerra é até festejada, quando a vitória é almejada pelo povo do escritor. Do ponto de vista do Círculo de Bakhtin, essa valoração atribuída à violência é observada nos signos linguísticos que se referem à violência e, mais especificamente, à crucificação. Nesse sentido, além de estabelecer relações dialógicas entre os diversos textos que tratam desses temas, neste trabalho, coloca-se em análise o conjunto axiológico/valorativo, refletido e refratado, nesses signos.

Do ponto de vista literário, os historiadores estavam narrando os acontecimentos, e se esses acontecimentos eram violentos, a violência contida nos seus escritos é, de um lado, o relato dos acontecimentos, e do outro, valorada do ponto de vista daqueles que impunham a violência. Nesse sentido, a violência naturalizada é justificada pelos acontecimentos, pela guerra, pela vitória desejada na guerra, pelo controle sobre os inimigos. O que impressiona é a repetição dos mesmos atos violentos em locais e circunstâncias tão distintos do mundo antigo, tendo, às vezes, em comum a guerra ou, noutras, simplesmente a violência pela violência. Os relatos mostram que crucificar, incinerar, entregar para ser devorado por animais selvagens, colocar num saco, enfim, trucidar os inimigos eram práticas metódicas e sistemáticas: os inimigos deveriam ser tratados desta forma. Os relatos de crucificação em massa parecem denotar que o exercício de violência era prazeroso para quem os praticava, inclusive o historiador diz que os soldados divertiam-se variando a forma de crucificar os condenados. Historiadores de diferentes origens e diferentes períodos históricos narraram fatos semelhantes, geralmente com a mesma naturalidade que parecia ser a visão de mundo do mundo antigo.

Quando se volta o olhar para os textos de literatura, aqueles que não são escritos com a finalidade histórica, mas com outras finalidades (e no presente trabalho há vários escritos literários com intenções muito diferentes entre eles), percebe-se que a concepção da violência



é semelhante àquela encontrada nos escritos dos historiadores. Eles falam tanto da morte violenta quanto da violência contra o corpo de um modo que, aos olhos do leitor atual, parece ser habitual, natural, ordinário. Parece não lhes causar estranheza o modo violento de matar e de exercer violência contra o corpo. Um exemplo interessante é o de Sêneca, que, pelo que parece, jamais protesta contra a crucificação de escravos, inimigos e outros cidadãos não-romanos, porém, contra cidadãos romanos, condena a violência sofrida; de alguma forma, supõe-se, ele esperava que algumas classes de pessoas fossem crucificadas ou sofressem alguma morte violenta, além de ser natural a violência contra o corpo que essas pessoas viessem a padecer.

É verdade que, em algumas ocasiões, alguns autores falaram da crueldade e desumanidade de alguns tratamentos violentos. Não obstante este fato, a forma de matar violenta não parece ser objeto de crítica no mundo antigo.

A violência em Eurípides é um caso à parte: sua violência é cúltica e extática; se o êxtase que acompanha os seus cortejos festivos e a sua adoração vem por causa do vinho que entorpece ou se há algo de sobrenatural, jamais se saberá, nem é essa questão que aqui se aborda. A violência em *Bacchai – As Bacantes* – é de uma selvageria e bestialidade desconcertantes, até mesmo para a sociedade do seu tempo. O dilaceramento de Penteu não é encenado, o que é compreensível. A insanidade, na peça, está também marcada pelas mãos que mataram Penteu: sua própria mãe, mas ela não é a única, todas as mulheres presentes na montanha avançam sobre o rei e todas estão em tal êxtase que nenhuma ouve os clamores do rei. Exercer violência tal que os atores pudessem, de fato, ser vítima de mortes violentas e sofrerem violência contra o corpo parece ter sido um anelo dos dias antigos. A violência parecia tão banal na literatura latina que Juvenal, na sua peça, sugere que o ator Lentulus tenha sido, de fato, crucificado durante a encenação e, por sua vez, Marcial parece informar que Laureolus foi, de fato, crucificado na encenação e, preso à cruz, devorado por um urso.

Os textos literários foram criteriosamente escolhidos neste trabalho em face dessa característica: relatar e legitimar as práticas violentas presentes no mundo antigo. Na verdade, nem poderia deixar de ser assim, uma vez que a cosmovisão daqueles dias era essa: a literatura é um dos espaços discursivos em que os valores e visões de mundo e da sociedade são representados.

Os textos de legislação são outro conjunto de enunciados à parte nesta análise. Os textos de Júlio Paulo datam do Segundo ou Terceiro Século cristão, os de Justiniano, são ainda mais tardios, do Sexto Século. Embora as suas formas finais sejam tão posteriores aos relatos dos historiadores e escritores citados ao longo do trabalho, como as fontes utilizadas

pelos legisladores representavam tradições jurídicas muito anteriores a eles, é possível supor que essas leis estiveram em vigor em épocas muito antigas, e, provavelmente, estivessem em uso durante todo o Império Romano. As penas descritas como merecedoras do *summum supplicium* eram várias, e as formas de execução eram as mais cruéis. O *crimen laesae maiestatis* tinha aplicações tão amplas, que quase qualquer crime poderia ser enquadrado nessa categoria, sendo as penas para esse crime as mais severas do mundo antigo: crucificação, incineração, ser devorado por animais selvagens, ser deportado para uma ilha. Embora, no trabalho, a seleção dos conjuntos de lei tenha ficado mais restrita a esses dois elementos – *summum supplicium* e *crimen laesae maiestatis* –, quando se analisam os conjuntos de leis romanas percebe-se a violência das penas que eram aplicadas aos crimes, às vezes, até banais. O exame das penalidades nas leis romanas, por ser tão amplo e tão diverso, constitui-se um projeto independente de pesquisa, e tal exame estava fora dos objetivos deste trabalho, razão porquê não foram amplamente estudadas. O fragmento mínimo que foi estudado mostra como a violência estava introjetada na sociedade e no sistema jurídico.

Os autores cristãos antigos que foram estudados mostram como os cristãos eram tratados com violência. A violência que se vê descrita nos textos de história e na literatura se encontra aplicada aos cristãos, segundo os textos citados. Os cristãos estão sofrendo, nos primeiros séculos cristãos, violência grave e sistemática.

Voltando-se para a *Bíblia Hebraica*, nota-se como a sociedade judaica era extremamente violenta. A sociedade judaica praticava a suspensão em árvore, embora não se possa precisar, com segurança, se os corpos eram enforcados, crucificados ou empalados. Parece que, por serem pendurados geralmente depois de mortos, eram enforcados, mas não se pode assegurar esse *modus operandi* da suspensão em Israel. A violência encontrada em outras partes do mundo encontra-se em Israel do mesmo modo, e os textos a refletem.

Na sociedade judaica ainda há uma outra forma de violência, que é o apedrejamento, tão violenta e tão cruel quanto as demais formas de violência no mundo antigo. O apedrejamento parece ter sido a forma mais comum, na sociedade judaica, para executar penas que exigiam a morte. A legislação considerava crime a moça estuprada que, na cidade, não gritasse alto o suficiente para ser ouvida e socorrida, cuja circunstância a levaria ao apedrejamento; tal situação, para os dias atuais, é inconcebível. O filho que não obedecia, mesmo depois de várias tentativas de corrigi-lo, também deveria ser conduzido pelos pais para ser apedrejado, para eliminar o mal do meio da sociedade. Muitas orientações para o apedrejamento é uma tentativa de purificar a sociedade judaica das más práticas de algumas pessoas. A violência dessas orientações é desumana e brutal. Há também, é claro, os relatos

de apedrejamento, o que mostra que em certa medida a legislação era seguida. Essa violência extrema está refletida na literatura judaica e na *Bíblia Hebraica*.

O texto de Qumran que fala do levantamento de corpos, 11Q19-20, é normativo e, em primeira instância, está mais preocupado com o fato de que o corpo não pode permanecer pendurado por vários dias ao madeiro do que com o próprio levantamento em si. O texto legisla sobre as penas que devem ser punidas com o levantamento, embora estas sejam muito imprecisas, principalmente quando diz: “pecado condenável à morte e espada”. Quais são estes pecados? A princípio qualquer pecado poderia ser inserido nesta categoria, quando se olham as razões pelas quais, na sociedade judaica, se condenava à morte por apedrejamento. No trecho de 4Q169 há uma referência à crucificações realizadas por Alexandre Janeu, a única referência a crucificação dos escritos em Qumran.

Não se percebe, na sociedade judaica, a prática comum da crucificação, e nem mesmo o levantamento, nesta sociedade, cumpre os propósitos que ele tem no mundo antigo, que é deixar o condenado insepulto. A crucificação, ou o enforcamento, ou a empalação tinham, no mundo antigo, dois objetivos muito claros: primeiro, a exposição do corpo até sua putrefação e o não sepultamento do cadáver; segundo, a exposição do corpo do condenado como uma advertência aos demais para não cometer o mesmo crime. Na sociedade judaica, pelo que parece, o levantamento cumpria apenas o segundo objetivo do levantamento: servir de advertência aos demais para não cometerem o mesmo crime. O primeiro e mais significativo objetivo da crucificação no restante do mundo – deixar o condenado insepulto – estava, pelo menos do ponto de vista legislativo, fora da perspectiva judaica, que exigia que o corpo fosse retirado do madeiro ao final do dia e enterrado. Esta distinção é fundamental para marcar a diferença do objetivo do levantamento na sociedade judaica e no restante do mundo: enquanto que no restante do mundo o sepultamento de um levantado é quase um “sacrilégio, profanação” da crucificação, na sociedade judaica uma exigência.

O *Código de Hammurabi*, o mais antigo texto referenciado no trabalho, é, provavelmente, um dos códigos mais violentos do mundo. Ele refere três vezes ao levantamento da vítima. As vítimas são punidas com o levantamento por terem assaltado um local, quando uma mulher assassina o marido e quando o barbeiro muda intencionalmente a marca de um escravo.

Todos esses elementos foram colocados em diálogo tendo como elo central a crucificação de Jesus. Textos de épocas históricas muito distintas, de locais geográficos muito variados, e de gêneros literários bastante diversificados estão em diálogo pelas noções de relações dialógicas fornecidas pelo chamado Círculo de Bakhtin, que foram a matriz teórica

que dirigiu a organização e estabeleceu a forma como as diversas fontes foram utilizadas no trabalho. Pode-se criar uma imagem mental na qual a crucificação de Jesus é o centro de um círculo que se forma quando cada uma dessas partes distintas é acoplada a esse centro.

O tema do estudo parte da crucificação de Jesus como morte violenta e violência contra o corpo e procura esta temática no mundo antigo, o mundo de Jesus de Nazaré, num tempo e geografia em que a crucificação era normal. Hoje em dia não existe mais esta forma de condenar criminosos à morte, isto não significa que os modos atuais de condenação à morte sejam menos cruéis, mas pelo menos não é a crucificação, ou ainda, condenar à morte é uma forma cruel de cumprir a pena por um crime.

Apesar dessas narrativas serem, nos diversos gêneros, diferentes entre si e pertencerem a épocas diferentes, e agravado pelo fato de não estarem, originalmente, em diálogo uma com as outras, não obstante, foi possível estabelecer um diálogo entre elas. Quando se lê a apresentação do material, se não se tiver em conta que um texto é de história e outro subsequente é de literatura, o leitor nem perceberia os diferentes gêneros literários, assim como também não perceberia que os textos pertencem a períodos históricos muito distintos. As narrativas têm em comum o tema da crucificação e da violência contra o corpo, e essa temática permitiu a aproximação realizada neste trabalho.

A partir da crucificação de Jesus foram organizados os testemunhos, tanto de crucificação quanto de violência. A abordagem procurou mostrar o tempo todo a correspondência entre as narrativas dos Evangelhos e as narrativas sobre crucificação e violência. Por exemplo, as narrativas evangélicas falavam de um julgamento de Jesus frente ao Procurador romano Pôncio Pilatos, ponto que foi comparado com outros julgamentos no mundo antigo, com leis que falavam sobre o suposto crime de Jesus, ter aspirações régias; as narrativas evangélicas falavam de flagelação, então procurou-se saber se a flagelação estava entre os castigos infligidos aos condenados à cruz; as narrativas falavam de uma plaquinha colocada sobre a cruz de Jesus, e procurou-se evidências desta plaquinha em outros relatos de crucificação, ou seja, a análise literária buscou estabelecer o diálogo entre as narrativas evangélicas e as demais narrativas do mundo antigo sobre eventos semelhantes ou correspondentes.

Nos textos estudados não se identificou uma crítica às formas violentas de matar nem da violência contra o corpo, exceto quando essa violência se voltou contra cidadãos romanos, como acontece em Sêneca, isto é, não há, necessariamente, no material estudado uma crítica à crucificação; pelo contrário, a crucificação, a incineração e as bestas feras parecem ser formas legítimas de condenar um criminoso à morte.

A violência está presente na sociedade e parece não haver sociedade sem alguma violência, ou melhor, parece que a violência pertence ao próprio ser humano e não existe ser humano que não manifeste algum grau de violência, maior ou menor. A violência da sociedade é uma extensão da violência de cada um dos seus membros. O comportamento humano, como tal, tem um grau de violência. Poder-se-ia afirmar que não há ser humano sem violência, algum grau sempre existirá; em alguns uma violência maior e em outros, menor; mas nunca ausente.

A violência é uma característica universal, até onde se pode observar, sendo que tal universalismo não pode ser colocado na conta apenas do mimetismo, não parece ser a única explicação razoável e satisfatória. A universalidade da violência se deve, evidentemente, à essência do ser humano. O ser humano é violento, e onde há sociedades humanas há violência; pode-se falar em comportamento violento como uma forma de existência humana, isto é, a própria existência humana carrega a violência em si mesma. Diante disso é impossível esperar que haja um ser humano que não seja, pelo menos em tese, em algum grau e circunstância, violento; ou, se não é violento, pelo menos sentiria, em algum grau e circunstância, desejo de agir violentamente. Assim, pode-se considerar que a violência é inerente, própria, autóctone, imanente, necessária ao ser humano; o ser humano ao nascer já vem com a violência em potência, embora em latência, em si mesmo, e em algum momento da vida se manifestará. Talvez as relações sociais a despertem dentro do ser humano, mas apenas a desperta, não a insere no comportamento, ela já estava latente; o mimetismo somente a aguça, ativando-a; o mimetismo não cria a violência pessoal, não a insere no comportamento humano, o comportamento já vem carregado da potência da violência.

O ser humano ao nascer é inserido no mundo ao redor, e passa a sofrer suas influências, entre elas a violência dos adultos, a violência que já está na sociedade e, mesmo que se procure preservar o recém-nascido de violências, essas o alcançarão em algum momento da sua vida, ativando o dispositivo interno que a criança já traz da própria violência. Esta ativação da violência pode ocorrer ainda nos mais primevos dias do recém-nascido.

Alguns atos que não parecem violentos a um adulto podem vir a se tornarem violência contra os recém-nascidos, dependendo da reação de cada um recém-nascido. Por exemplo, a hora do banho pode tornar-se uma ação violenta, ou por outras palavras, o recém-nascido percebe a hora do banho como uma violência contra si mesmo. Uma ação que não é violenta para os adultos se torna violenta para a criança.

A violência pode ser também, e em grande escala o é de fato, a forma como uma pessoa recebe a ação do outro. Pode ser que muitas vezes a ação violenta seja uma percepção

daquele que sofre a ação do outro, sendo que o agente, que perpetrou a violência sentida, não percebe a sua própria ação como violenta. A violência, vista sob esse aspecto, pode ser e muitas vezes o é violência relativa. Para a pessoa que sofre a ação, esta é violenta; para o agente que praticou a ação, tal ação não é violenta.

A ativação da violência é agravada pelos mecanismos de desejos miméticos apresentados por R. Girard e expostos acima, mas aqueles mecanismos não geram *ex nihilo* a violência. O ser humano começa a perceber a violência contra si mesmo de diversas formas e muito antes de ter consciência do que está acontecendo consigo mesmo, apenas se sente desconfortável e invadido no seu mundo. À medida que a criança vai crescendo vai encontrando a violência em graus cada vez maiores no seu meio ambiente, inevitavelmente. Este encontro irresistível é anterior aos mecanismos miméticos expostos por R. Girard, uma vez que o desejo mimético requer o desejo compartilhado de um mesmo objeto por mais de uma pessoa. Neste estágio muito primitivo da vida, a violência é percebida como um ataque a si mesmo, fora de qualquer mecanismo exceto o da própria percepção de si. A violência vai sendo cada vez mais percebida pela criança à medida que sua consciência vai apreendendo as relações familiares e sociais.

A primeira relação violenta que a pessoa sofre é na família; ou seja, as relações familiares são a primeira expressão de violência a que a criança é exposta, e a primeira experiência de violência que ela experimenta é a violência doméstica. Esta violência está presente até mesmo quando os adultos, dentro dos seus padrões sociais e familiares, não infligem violência conforme os modelos de violência conhecidos. Isto quer dizer que mesmo sem infligir violência estereotipada na sociedade contra a criança, ela se sente violentada por uma série de práticas que lhe causam desconforto ou dor. Mesmo uma vacina, coisa necessária aos infantes, que não é considerada uma violência contra a criança – violência seria negar-lhe o direito à imunização – pode representar, para a criança, uma violência. O processo educacional necessário à convivência social a que a criança em breve participará também pode representar, para ela, um processo violento. Estas observações não levam em conta a violência real praticada contra os membros da família em muitas circunstâncias diferentes nas relações familiares, é claro.

A violência ocorre em graus distintos dentro das relações domésticas, mas não só nelas, e sim em todas as relações sociais. Nas relações familiares quanto mais baixo está o indivíduo na escala familiar, a mais violência, a princípio, ele pode estar exposto. O contrário também parece ser verdadeiro, quanto mais alto está o indivíduo na escala familiar, a menos violência parece estar exposto. A força ou fraqueza, social ou física de um determinado

indivíduo parece estar relacionada ao grau de violência que essa pessoa pode ocasionar aos outros ou sofrer dos outros. Esta observação parece que pode ser estendida a todas as esferas das relações sociais, e até para as relações internacionais entre nações.

Há, naturalmente, uma violência real, estereotipada, práticas violentas que são perpetradas contra os membros da família, em vários níveis e graus diferentes. Há agressões físicas, verbais, emocionais e psíquicas a que os membros de uma família podem estar expostos que, quando presentes, geralmente alcançam todos os membros da família.

Na violência há dois aspectos importantes: o primeiro, a violência que um agente qualquer pratica contra outra pessoa e, segundo, a percepção de um ato violento contra si mesmo. No trânsito entre esses dois polos, a práxis da violência é perpetrada e percebida de modos muito distintos. Uma ação violenta pode não ser concebida como violenta por um determinado agente, e uma ação não violenta pode ser recebida como violenta por um determinado paciente; ou seja, a violência não é um dado, necessariamente, objetivo. Nem por isso, no entanto, a violência pode ser relativizada ou negada em determinados ambientes.

Há várias áreas da vida em que se reconhece a violência, dentre elas as principais são a física, emocional e psicológica. Às vezes essa divisão metodológica se dissolve na amplitude da violência, como por exemplo numa guerra, em que tanto o corpo quanto as emoções e as reações psicológicas estão envolvidas. A guerra é um exemplo extremo, mas real para uma grande porcentagem da população mundial. Outros exemplos podem ser citados, como o roubo, o homicídio nas várias formas, o latrocínio, as várias formas de violência sexual, todas essas violências contra o corpo afetam, indubitavelmente, os aspectos emocional e psíquico da vítima e ou dos seus familiares. As violências emocional e psíquica, embora não afetem ou não sejam dirigidas objetiva e diretamente contra o corpo, nem por isso deixam de atingir o corpo de diversas maneiras: a depressão, a tristeza, a baixa-estima emocional, o desânimo, as doenças psico-somáticas, tudo isso afeta o corpo, ou seja, o corpo ainda é o alvo final de toda e qualquer violência; parece que as violências emocional e psicológica são, em última instância, substitutas da violência contra o corpo, e a ele, veladamente, são dirigidas.

O corpo é o grande e definitivo alvo da violência; toda e qualquer violência é dirigida contra o corpo, em última instância.

Nos textos estudados, existe muita violência e em graus desumanos, bestiais, selvagens, de uma brutalidade e crueldade que desconcertam as mentes contemporâneas, resultado de tirania, perversidade, monstruosidade, barbaridade e maldade inconcebíveis de um ser humano praticar para com outro ser humano, comportamentos animais que, por

execráveis, jamais deveriam fazer parte do repertório humano, mas infelizmente fazem, e estão registrados para vergonha da humanidade.

Numa pequena digressão, observa-se que a violência de um ser humano contra outro tem suas origens desconhecidas, exceto se se admitem os relatos míticos das várias religiões, como a do judaísmo, por exemplo, em que Caim, filho mais velho de Adão e Eva, matou seu irmão mais novo Abel. A violência sempre esteve presente, pelo que parece, nos relatos mitológicos mais antigos, entre relatos sumérios, babilônicos, egípcios, gregos e outros. O objeto de estudo deste trabalho não contempla esses relatos, portanto, basta essa observação de passagem.

Como já se salientou, a violência que deu origem a esta pesquisa foi a crucificação de Jesus, exemplo particular que se perde no meio de milhares de outras crucificações ao longo do mundo antigo, porém, talvez, a mais famosa de todos os tempos. Realmente, no lado cristão Ocidental do mundo, o conhecimento que se tem uma pessoa crucificada é Jesus, sendo que a tarefa de estudar a violência se confunde com o estudo da história da própria humanidade. O recorte da crucificação é apenas uma pequeníssima expressão de violência, o recorte dos dias antigos é uma fração definitivamente ínfima dos quase, provavelmente, 400 milhões de anos que humanos habitam a terra.

Jesus de Nazaré, um personagem hoje reconhecidamente histórico, viveu no Primeiro Século da Era Crista, na Palestina, nos dias dos Imperadores Augusto César e Tibério César, e do Rei Herodes, o Grande e do Procurador Pôncio Pilatos. Hoje em dia o dado mais seguro da vida de Jesus refere-se à sua morte por crucificação sob Pôncio Pilatos entre os anos de 26-36 d.C. Pouca dúvida, ou quase nenhuma diz respeito à sua crucificação: Jesus morreu crucificado. A partir desse dado da história, testemunhado unanimemente por todo o *Novo Testamento Grego*, iniciou-se a busca por outras experiências de violência no mundo antigo, principalmente outras experiências de crucificação, mas depois outros modos de violência: morte violenta e violência contra o corpo.

A violência contra Jesus é uma violência estatal, do Império Romano, violência legal, apoiada por um julgamento diante de um Procurador do Império. As reais circunstâncias do julgamento de Jesus perderam-se, infelizmente. Como já foi referido, a história que restou de Jesus nos Evangelhos canônicos e extracanônicos não fundamenta a sua condenação e morte por crucificação sob o julgamento do Império Romano acusado de sedição ou revolta política. No entanto, embora não se tenha um quadro completo do que levou Jesus à cruz, o certo é que ele foi crucificado, este é um dado muito seguro historicamente.



Junto com a sua crucificação há uma série de outros dados que vão, cumulativamente, dando suporte ao dado principal. Jesus foi preso pela guarda do Sinédrio, não pela guarda romana. Os Evangelhos preservam a informação de que Jesus foi denunciado pelos judeus, e foram eles os principais agentes da sua condenação, ou pelo menos foram as testemunhas que o acusaram perante o Procurador Pôncio Pilatos. Jesus foi flagelado; nos registros antigos de crucificações o flagelo fazia parte integrante do processo de crucificação. Jesus foi interrogado, teve a oportunidade de se defender, o que também está de acordo com o processo romano. Jesus foi conduzido até o local da crucificação pelos soldados romanos e foi afixado à cruz por soldados romanos. Tendo sido crucificado na Judeia foi retirado na cruz até o final da tarde e enterrado, conforme o costume dos judeus. Essas informações, colhidas dos Evangelhos, são provavelmente seguras sobre a crucificação de Jesus.

Os discípulos de Jesus não foram nem presos, nem perseguidos; isto pode dever-se ao fato de que o interesse dos judeus, primeiro, e dos romanos depois, não estivesse sobre o grupo que seguia Jesus, isto porque o movimento de Jesus deveria ser insipiente e as autoridades calcularam que, eliminando o líder, o grupo logo se desfaria. O alvo da operação de desbaratamento do movimento de Jesus atingiu apenas ele mesmo, o líder. Isto é uma evidência de que o movimento de Jesus estava no início, e bastava uma ação contra ele para aniquilar o perigo (desconhecido dos leitores dos evangelhos).

A violência contra Jesus é uma violência individual, contra um (1) homem. O Estado impõe-se sobre o indivíduo, e aplica-lhe a pena conforme o seu crime. No caso de Jesus, daquilo que restou dos possíveis acontecimentos, Jesus foi acusado de revolta política, de querer ser rei, este foi seu crime. Este crime tem como condenação a cruz, tanto na prática dos julgamentos deste tipo de crime nos tribunais romanos, quanto também nas legislações que tratam dele. Tendo sido acusado deste crime, sua condenação à cruz foi o resultado natural do processo judicial. A crucificação de Jesus foi ainda uma decisão do Procurador romano Pôncio Pilatos; coube a ele entregar Jesus para ser crucificado.

A violência do Estado precisa ser maior que a violência do indivíduo, portanto, o Estado se torna o ente mais violento em ação na sociedade. Para que o crime não compense e seja desencorajado, algumas sociedades crucificavam o criminoso diante do local do crime cometido. O criminoso cometera uma ação violenta, roubando ou até matando. Para impor-se, o Estado se torna mais violento que o indivíduo, matando-o; a morte do criminoso, na sociedade antiga, era a penalidade mais reconhecidamente justa para o seu crime.

No mundo antigo, a violência do Estado estava diretamente ligada à violência do governante, e muitas vezes era impossível separar uma da outra. A responsabilidade pela

condenação e a penalidade prescrita geralmente cabiam ao governante, era ele quem decidia pela vida ou pela morte; e na maioria das vezes a decisão era pela morte, pelo que parece. O Estado, no mundo antigo, pelo que parece, não respondia pelos seus atos e podia matar sem dar explicações e justificativas. A decisão de mandar matar, de escolher a forma da execução da penalidade, ou absolver o acusado pareciam ser de responsabilidade do governante.

Herodes é um exemplo de violência em que o espírito pessoal do governante se mistura com o poder de estado de matar impunemente. Fílon diz que ele costumava matar pessoas não julgadas e não condenadas. A impiedade com que sempre tratou os judeus e o desrespeito pela religião deles são marcas do seu governo na Judeia. Outro exemplo pode ser tomado de Suetônio, que apresenta Calígula como um homem sanguinário e extremamente cruel; as pessoas eram torturadas diante dele enquanto ele festejava, havia um soldado versado na arte da decapitação, que decapitava as pessoas diante dele para seu prazer. Sua obsessão era tamanha que ele, ao beijar o pescoço das suas mulheres, dizia que pescoços tão lindos deveriam ser cortados. Ainda segundo Suetônio, Domiciano tinha grande prazer na violência, a ponto de inventar uma nova tortura: inserir fogo nas partes íntimas dos torturados. Suetônio também fala de Cláudio, que ficava impaciente para ver a tortura e execução dos condenados e seu gosto por competições de gladiadores, que deveriam terminar com a morte dos derrotados.

O exemplo clássico desta mescla de Estado e governante é Nero, cuja crueldade era reconhecida nos seus dias. Suetônio narra que ele soubera de um escravo que comia carne crua de toda espécie e entregou a ele homens vivos para serem devorados. A sua declaração, segundo o testemunho de Suetônio é a evidência desta mistura nefasta, mas real, que produz violência pessoal mesclada com o Estado: “*—Que nenhum príncipe antes dele jamais soube a extensão de seu poder*”. O seu poder deveria ser exercido pelo povo e em favor do povo, mas no caso dele era exercido para seu devaneio e violência. O incêndio de Roma é um exemplo de como o estado não respondia pelos seus crimes. Todos sabiam que ele fora o responsável pela tragédia, porém continuou impune e ainda extorquiu dinheiro para cobrir as despesas de reconstrução. Depois, pressionado pela tragédia, culpou os judeus e cristãos, cometendo contra eles todo tipo de violência: foram presos, entregues às feras, crucificados, queimados vivos. Nero é um exemplo de violência antiga, em que todos os elementos de insanidade, crueldade, poder político ilimitado, inconseqüência, impunidade se misturam para formar a monstruosidade dos atos violentos. Nero é um homem violento, gosta da violência, cabem nele adjetivos funestos, mas Nero não é só um violento maníaco e compulsivo, é também o Imperador de Roma, a autoridade máxima num sistema em que ele é o ditador e sozinho

decide o destino do mundo. Esta fusão entre Estado e governante geralmente produz a violência, raros devem ser os casos contrários.

Essas atrocidades não seriam realizadas, pelo menos a princípio, se essas pessoas não estivessem ligadas ao Estado, protegidas por ele; a violência pessoal manifestava-se sob os auspícios do Estado. Mas ao mesmo tempo não é do Estado, porque foge das atribuições do Estado, extrapola as abrangências do Estado, e pode até ser contrária à natureza do Estado, que deve existir para defender a lei, a justiça e o cidadão. As atitudes insanas do governante afrontam a natureza do Estado, porém há uma mescla perigosa entre Estado e governante, ambos se confundem.

Esse amálgama entre Estado e governante geralmente produziu violência desmedida no mundo antigo, e parece continuar produzindo no futuro. Sistemas políticos autoritários e ditatoriais serão os maiores exemplos de que o composto Estado/governante produz violência, é o que parece. Para lançar mão de um exemplo da história consagrado por sua crueldade, pode-se citar exemplo do nazismo de Adolf Hitler; ou para citar um exemplo nacional, a lista de desaparecidos durante o período da Ditadura Militar no Brasil. Sistemas ditatoriais são propensos à violência, uma vez que na grande maioria das vezes, não são responsabilizados por seus atos, ou, por outras palavras, agem impunemente. Os exemplos colhidos do mundo antigo neste trabalho trazem essa característica comum, uma certa mescla de Estado e governante, que produziu violência desmedida. Em guerra, a grande maioria das circunstâncias a que as narrativas se reportam, a sorte dos derrotados está, quase que exclusivamente, nas mãos dos generais vencedores; a decisão de crucificar os prisioneiros de guerra ou tratá-los de outras formas cabe a ele, que não será responsabilizado pela violência aplicada, ou melhor, muitas vezes a violência é esperada e louvada.

A guerra é a violência por excelência, porque nela se mata e se gera todo mal com a presunção de que se está lutando pela vida, e em nome da vida se tira a vida; na guerra alcança-se o direito de matar impunemente, nela reside o *status* de violência absoluta. O mundo antigo vivia da guerra, da guerra sem honra e sem direitos para os prisioneiros derrotados, e acima de tudo, sem o conceito de *crime de guerra*.<sup>877</sup> A regra era a violência extrema, o extermínio dos inimigos, porque a regra era aniquilar os derrotados, naturalmente isso envolvia muita violência. O caso dos habitantes de Xanthius, em que a cidade inteira se suicidou para evitar serem encontrados pelo exército inimigo é um exemplo do horror da guerra no mundo antigo.

---

<sup>877</sup> Cf. Penrose, Mary Margaret. "War crime". Encyclopedia Britannica, 24 Oct. 2019, <https://www.britannica.com/topic/war-crime>. Acesso em 01/05/2021, às 03:45h.

O flagelo poderia ser extremamente violento e, em alguns casos, a pessoa morria durante o flagelo. Josefo narra como Antíoco IV Epifanes torturou judeus até o ponto que seus corpos foram “despedaçados”; a crucificação desses corpos foi uma crueldade desnecessária para a morte: os condenados já morreriam dos flagelos. Justiniano afirma que muitos morreram durante o flagelo, e que isto não era o previsto, mas o flagelo era tão violento que acabava matando os condenados. Suetônio informa como Nero ficou apavorado quando soube que a punição aplicada a ele seria ser açoitado até à morte. Cássio Dio narra como Tarquin inventou uma nova forma de matar, que era amarrar os condenados nus numa estaca e açoitá-los até à morte. Suetônio conta como Tibério César tratou aqueles que envenenaram seu filho, aplicando “longas e delicadas torturas” e, depois de torturados foram jogados de um precipício ao mar; lá em baixo todos os seus ossos foram quebrados. Josefo conta como Pôncio Pilatos, no caso do dinheiro que tomara do Templo, sabendo de uma conspiração, infiltrou seus soldados disfarçados no meio da multidão, e por um sinal seus soldados iniciaram a matança em que muitos morreram dos açoites e outros pisoteados.

Os atos de selvageria se multiplicavam no mundo antigo, num nível de violência inimaginável e voltado para a tortura, tirania, dor extrema, expressão pura de crueldade, bestialidade e barbárie. Narra-se como, às mulheres que haviam circuncidado os filhos, sofriam uma punição brutal, bestial, animalesca, desumana: depois de as estrangular, as crucificaram e seus filhos foram pendurados pelo pescoço das mulheres, crucificados também. A crueldade de açoitar os homens até dilacerar os seus corpos e ainda vivos serem crucificados, depois de estrangular as mulheres e as crucificar, e amarrar as crianças ao pescoço das mulheres nas cruzes. Outras vezes arrancavam-se os olhos dos criminosos depois de serem açoitados, outras vezes os olhos eram queimados com ferro quente; também cortavam-se as mãos e os pés do condenado. Como meio de tortura os condenados eram queimados com ferro quente; ou incinerados vivos tendo piche ao corpo, ferros em brasa eram introduzidos nas partes íntimas.

Os atos de barbárie incluíam despedaçar os corpos vivos, desmembrar os condenados vivos; cortar as mãos, pés e cabeça; as mulheres eram amarradas de braços abertos para serem violentadas “com todo tipo de luxúria de todo homem vil”, depois eram crucificadas ou enforcadas; outras vezes os homens eram crucificados e as suas mulheres eram violentadas na presença dos maridos ainda vivos, e não satisfeitos com tanta violência, as esposas e as crianças eram mortas, e depois incineravam os crucificados. A escuridão da masmorra é uma punição, que segundo o autor antigo, cruel para além da morte, ou seja, seria melhor morrer a sofrer essa condenação. A legislação mandava que os parricidas fossem amarrados “em um

saco com um cachorro, um galo, uma víbora e um macaco, e nesta prisão sombria é lançado ao mar ou um rio”. Durante os jogos, em Roma, pessoas eram jogadas nas arenas para serem trucidadas pelas carruagens de guerra, que passavam por cima das pessoas até dilacerá-las. As mulheres foram crucificadas, seus seios cortados e amarrados à boca para parecer que os comiam e depois foram empaladas. Entre os judeus, o apedrejamento.

As crucificações em massa é outro ato de violência extrema do mundo antigo. Os números assustam: fala-se quinhentos crucificados, seis mil crucificados, dois mil crucificados, seiscentos crucificados, de oitocentos crucificados, etc.

A violência da sociedade judaica pode ser exemplificada numa dupla violência: o estupro e a condenação ao apedrejamento da estuprada. Na leitura do texto anterior (Deuteronômio 22.25-27), que fala do estupro no campo, a moça está livre do apedrejamento, mas corre o risco de ter de casar-se com o estuprador, que deve pagar cinquenta ciclos de prata ao pai da moça para pagar o dote da moça.

“Se um homem achar moça virgem, que não está desposada, e a pegar, e se deitar com ela, e forem apanhados, então, o homem que se deitou com ela dará ao pai da moça cinquenta ciclos de prata; e, uma vez que a humilhou, lhe será por mulher; não poderá mandá-la embora durante a sua vida” (Deuteronômio 22:28-29 RA).

Casar-se com a estuprada parece ser um castigo para o homem, porém não há a menor preocupação com a mulher e seus sentimentos e principalmente seu corpo. A ordem de casar deve referir-se à possível gravidez que advinha do estupro. A legislação acerca do estupro é evidência da prática desse crime contra o corpo na sociedade judaica, prática que deveria se comum, como sugere o caso de Tamar (2 Samuel 13). A sociedade judaica antiga era injusta e desumana, violenta e ultrajante para com as mulheres, mas o era também na sua essência e na sua relação social como tal. Casar-se com o seu estuprador deveria ser o maior ato de violência contra a mulher, depois de toda a violência que ela sofrera contra o seu próprio corpo ao ser estuprada, e não significava a derradeira violência que ela sofreria, muitas outras estariam a caminho. Esta legislação é um sintoma da violência inerente à sociedade judaica antiga.

A crucificação, a incineração e as bestas feras, sendo formas violentas de matar, tinham ainda como objetivo final e mais cruel deixar insepulto o condenado. Os executados nesses tipos de condenação não eram enterrados, pelo menos essa era a regra geral no mundo antigo, exceção feita aos judeus, que enterravam seus condenados. Deixar insepulto o condenado era o agravamento da pena que esses tipos de execução pretendiam. O não

sepultamento era um elemento grave no mundo antigo e deixava o seu pavor não só sobre o condenado em si, mas sobre seus parentes, que, muitas vezes, tentavam roubar o defunto para dar aos seus parentes um enterro digno, razão porquê muitas vezes os corpos eram guardados pela guarda oficial para não serem roubados das cruzes. Nos casos da incineração e dos animais selvagens, tornava-se impossível a recuperação dos restos mortais para o enterro. Assim aplicava-se o extermínio do cadáver e impedia-se a veneração ao morto e a peregrinação até seu túmulo.

A crueldade e selvageria eram os ingredientes do espetáculo de pessoas a serem devorados por animais selvagens. A estrutura complexa que este espetáculo bizarro exigia é evidência de como a sociedade antiga tinha gostos estranhos e desumanos, e de como a violência era banalizada. A banalização da violência é uma das características mais marcantes do mundo antigo.

Pode-se pensar na banalização da violência ainda quando se pensa no espetáculo de horror que seria ter a cidade iluminada por corpos de pessoas vivas sendo incinerados. Como uma sociedade pode achar que isto está normal? Como as pessoas podem aceitar essa atrocidade? Mas, pelo que parece, isso não causava estranhamento, pelo menos na Roma de Nero.

A violência do estado controlava, ou tinha a intenção de controlar, a violência do indivíduo dentro da sociedade, talvez por isso a sociedade antiga aceitasse certas práticas violentas que hoje parecem inadmissíveis. O estado precisava ser violento, sob este ponto de vista, para coibir e desestimular o indivíduo a praticar qualquer delito, grave ou brando.

A crucificação, seguindo R. Girard, é violência mimética por excelência. Se as observações dos especialistas de que os persas e povos bárbaros foram os primeiros a praticar a crucificação, a violência desse tipo de morte foi copiada pelos povos que vieram depois. É reconhecido que os romanos adotaram essa prática dos povos anteriores e a tornaram a sua principal forma de punição para crimes graves, ou mesmo para banais e até para pessoas que não foram julgadas e condenadas formalmente.

A tese do trabalho é: *Uma vez que a morte de Jesus é apenas um exemplo da violência sofrida no mundo antigo, a sua crucificação fornece a hermenêutica dialoga para discutir, consolar, acolher e ofertar repouso e refúgio tanto aos que sofrem quanto aos seus familiares.*

Jesus de Nazaré teria passado desconhecido da história, caso não fosse um grupo de quase cento e vinte pessoas reunidas num Cenáculo, em Jerusalém, no Primeiro Século cristão, antes de 36 d.C. Este grupo acreditou ter recebido o Espírito Santo com manifestações

sobrenaturais que marcaram a sua concessão, numa festa judaica conhecida como *Pentecoste*. Porém, mais importante que conceberem ter recebido o Espírito Santo, foi anteriormente terem acreditado na ressurreição de Jesus, fato que só é possível por causa da sua morte. Na base do encontro do *Pentecoste* está a vida de Jesus, sua morte e, principalmente, a fé na sua ressurreição.

A vida de Jesus de Nazaré tem dois períodos muito distintos: o primeiro, do seu nascimento até o início do seu ministério terreno, em que ele viveu em anonimato, provavelmente numa pequenina vila – não mais de 300 habitantes –, cuja localização até hoje é desconhecida, chamada Nazaré. Filho de José e Maria, ali ele nasceu e adotou a profissão do seu pai, que era construtor, trabalhando nas cidades ao redor, provavelmente Séforis, a maior cidade grega da Galileia. O segundo, durante seu curto ministério terreno, cuja cronologia é debatida entre os peritos: um ano, de acordo com os Evangelhos sinóticos; ou, três anos, de acordo com o Evangelho de João; as dúvidas permanecerão.

Durante o período do seu ministério, sua vida foi muito agitada, conforme a narrativa dos Evangelhos, vivendo como itinerante, de cidade em cidade e aldeia em aldeia, e aglomerando um grupo de seguidores. Dos relatos evangélicos, é possível concluir que este grupo de seguidores acreditava que ele tinha poderes especiais para realizar coisas espantosas – milagres –, ele também era conhecido como pregador e era exímio criador de parábolas, disputava com fariseus e escribas sobre a lei mosaica e tinha uma mensagem que atraía multidões, segundo os relatos. Por alguma razão desconhecida, Jesus de Nazaré acabou sendo crucificado numa páscoa qualquer entre os anos 26-36 d.C., pelo Procurador romano Pôncio Pilatos, acusado de sedição política pelas autoridades religiosas do Templo de Jerusalém. O fim trágico da sua novel missão foi um trauma para seus seguidores que, em face da gravidade da sua morte, a crucificação, se esconderam das autoridades romanas, desde a sua prisão pela guarda do Sinédrio. Não se sabe exatamente quando, mas com muita probabilidade, extremamente cedo, depois da sua trágica morte, nasceu a fé na sua ressurreição. A fé na ressurreição de Jesus deve ter ocorrido em algum momento entre a *Festa da Páscoa* judaica, ocasião provável da sua morte e a *Festa de Pentecoste*, cinquenta dias depois da *Páscoa*. Foi a confluência de dois fatores, o da fé na ressurreição e o da convicção do recebimento do Espírito Santo no *Pentecoste*, que possibilitou o seguimento do movimento de Jesus depois da sua morte. Sem esses dois elementos não haveria o surgimento do movimento que depois foi conhecido como cristianismo. Aqueles quase cento e vinte no *Pentecoste* criaram um ajuntamento que, em seus desdobramentos, foi, ainda muito cedo, chamado de cristão (At

11.26). Este novo grupo religioso tinha uma mensagem clara: *aquele Jesus que foi crucificado, ressuscitou e voltará, nós somos testemunhas da sua ressurreição.*

Ora, esta mensagem continha um elemento estranho para os contemporâneos dos primeiros cristãos: *Jesus foi crucificado*. Esta informação era desconcertante e precisava de uma explicação: em que circunstâncias este Jesus foi crucificado? Por que foi crucificado? Para os contemporâneos dos primeiros cristãos o maior problema da mensagem cristã não estava nem na ressurreição de Jesus nem no recebimento do Espírito Santo por seus seguidores, mas sim na forma como Jesus havia morrido. Por que e como se chega a essa conclusão?

É fácil chegar a essa conclusão quando se analisa a porcentagem do material dos Evangelhos dedicada a cada etapa da vida de Jesus: cerca de sessenta e cinco por cento dos Evangelhos é dedicado ao ministério terreno de Jesus, que dura um (1) ano segundo os Evangelhos Sinóticos; cerca de trinta por cento dos Evangelhos é dedicado à explicação da sua morte, ou à última semana antes da crucificação, cerca de um a cinco por cento é dedicado à sua ressurreição e, nos Evangelhos, nem se fala do recebimento do Espírito Santo no *Pentecoste*, isto ficou a cargo do livro de Atos. Um exemplo: Marcos, o primeiro dos Evangelhos, tem o seguinte número de versículos para cobrir cada período da vida de Jesus:

O MINISTÉRIO TERRENO DE JESUS: 1 ANO (50,5 semanas) = 425 versículos = 63,81%  
 A ÚLTIMA SEMANA E JESUS: CRUCIFICAÇÃO: (1 semana) = 233 versículos = 34,98%  
 RESSURREIÇÃO: .....= 8 versículos = 1,2%

A quantidade de material gasto para explicar a crucificação de Jesus em apenas uma (1) semana é desconcertante, 233 versículos ou 34,98 % do conjunto total de versículos do Evangelho. Se Marcos gastasse 233 para cada semana do Ministério de Jesus, seu Evangelho teria: 233 (versos por semana) x 50,5 (semanas) = 117.665 versos; porém o Evangelho de Marcos só tem 666 versos no final curto. E para a Ressurreição tem apenas 8 versos, 1,2% do total. A estatística inversa é ainda mais significativa: Se Marcos dividisse proporcionalmente a quantidade de versículos para cada semana de Jesus, e aplicasse à última semana da crucificação a porcentagem de uma (1) semana, a história da crucificação teria apenas 9 versos: 425 (versos por 50,5 semanas) ÷ 50,5 (semanas) = 8,41 versos / 9 versos. Ou seja, Marcos gastou em média 9 versos por semana para o ministério de Jesus, e neste caso, teria que narrar a sua crucificação com apenas 9 versículos, mas ele não fez isso. Para o ministério terreno de Jesus Marcos gastou cerca de 9 versículos por semana e, para a semana da crucificação, ele gastou 233 versos; ou seja, ele vinha gastando, em média, 9 versículos por



semana para contar a história de Jesus que já dura um ano, daí ele chegou na última semana e, em uma única semana, gastou 233 versículos, e quando, depois, falou da ressurreição, voltou à proporção anterior, 8 versículos por semana. É muito significativo que o ministério terreno de Jesus tenha uma média de 9 versos por semana e na crucificação 233 versos em uma (1) semana. É um aumento de 2.589% de versículos para a última semana. A estatística fala por si.

A crucificação de Jesus, vista sob o prisma da estatística, é o maior conteúdo dos Evangelhos. Sendo a crucificação no mundo antigo a morte dos escravos, dos prisioneiros de guerras, dos ladrões, dos desertores, dos assassinos, dos estrangeiros, dos desamparados, dos pobres, enfim, da escória da sociedade foi, sem dúvida, escândalo e loucura, como fala o Apóstolo Paulo (1 Coríntios 1.23). A cruz era horrorosa, horrível, abominável, o horror materializado, abjeta, tudo de mal que poderia existir. É preciso recuperar o horror da cruz, aquilo que ela foi para o seu meio ambiente.

Tal horror é facilmente visto nos aspectos físicos dos sofrimentos inflingidos aos que nela são pendurados. Primeiro, a pessoa poderia ser condenada sem mesmo ter havido um julgamento formal ou informal; depois, se houvesse tal julgamento, este poderia não ser justo; e tendo sido condenado não havia apelação a uma instância superior, na grande maioria dos casos, além do que, pelo que parece, na maioria das vezes esse julgamento estava condicionado ao arbítrio pessoal do governante; aí já começava a violência contra o corpo do condenado. Segundo, o condenado era flagelado; são vários os flagelos, desde o açoitamento severo que, em muitas ocasiões, causava a morte, até ter as mãos e pés cortados, ter os olhos vazados com ferro quente, ser esticado na cama, ser mergulhado em líquidos quentes, ser colocado em sacos com cobras e ratos, ser queimado com ferro quente, entre outras torturas. Terceiro, o condenado deveria, dependendo das circunstâncias, levar o próprio patíbulo em que seria preso. Quarto, uma vez pendurado, poderia ficar alguns dias ainda vivo, e assistiria, para seu pavor, as aves de rapina começarem a comê-lo ainda vivo; as aves começariam a comer os olhos, língua, o nariz, as genitais, enfim as partes mais moles; o sangue atrairia ainda mais os abutres: a devoração começava com o condenado vivo. Quinto, o corpo ficaria pendurado na cruz sendo cada vez mais devorado pelas aves de rapina, até cair, apodrecido; daí outros animais e cães selvagens participariam do “banquete”. O corpo, decomposto, ficaria insepulto; uma cena repugnante para os antigos. A incineração não era menos cruel, quando o condenado era queimado vivo, amarrado ao poste; no caso dos cristãos de Nero, para iluminar a cidade. O espetáculo não menos bizarro da arena em que os animais selvagens devoravam os condenados vivos, e no qual, muitas vezes, a multidão ensandecida grita com a

diversão esdrúxula, é outro ingrediente de pavor do mundo antigo. Também é necessário lembrar o saco, em que o condenado era amarrado com ratos e cobras, e depois, poderia ser lançado na água para o afogamento, ou era puxado para a dilaceração do corpo. Todas essas eram formas cruéis, desumanas, monstruosas e violentas de matar. A cruz era, talvez, a mais comum delas; Jesus foi apenas uma vítima a mais, no mundo antigo.

Paulo participou de uma transformação na imagem do crucificado em 1 Coríntios 1.24; não foi o único, nos discursos de Pedro em Atos 2-5 a transformação já estava em curso. Para falar deste caso se usará o exemplo de Paulo. Ele afirma que para os gregos e judeus o crucificado é loucura e escândalo, mas para os creem, diz Paulo, é o poder de Deus e a sabedoria de Deus; e aí Paulo compartilhou com o cristianismo primitivo uma transformação no sentido do da cruz. O dito de Jesus em Marcos 10.45, em que ele afirma: “–O Filho do homem veio para (...) dar a sua vida em resgate de muitos”, é um prelúdio da sua morte pascal; mas ainda assim, em Marcos, a cruz é o horror materializado. Essa transformação ocorrida nos primeiros anos da fé cristã levou ao que hoje parece ser a cruz: a cruz hoje em dia parece ser afável e, a devoção faz com que as pessoas se aproximem da cruz sem o horror que ela tinha nos dias antigos: dá vontade de chegar perto da cruz. Para Cícero, no entanto, um cidadão romano não deveria, sequer, pronunciar a palavra “cruz”: as opiniões expressas são absolutamente opostas. Voltar a ver a cruz com o mesmo horror que Cícero via, que os romanos, gregos, e judeus viam, voltar a ter diante da cruz a repugnância típica do mundo antigo, o asco, o pavor, a repulsa que a morte nela representava, voltar a ver a cruz dessa forma é uma das propostas metódicas deste trabalho.

Vem dessa forma restaurada de ver a cruz a tese desse trabalho: é preciso voltar a ver a cruz da forma como ela era vista no mundo antigo: lá ela foi vergonha, ignomínia, humilhação, constrangimento, vexame, desonra, rebaixamento, enxovalho, opróbrio, desgraça, demérito, descrédito, aviltamento, pavor, horror e tantas outras coisas que hoje não se pode compreender, e foi muito difícil explicar porque Jesus morreu desta forma. A proposta deste trabalho é que, fazendo-se uma releitura dialógica da compreensão restaurada da cruz, aliada a uma adaptação para os dias atuais, a cruz pode vir a tornar-se num símbolo da hermenêutica do sofrimento, da dor, da angústia, das muitas mortes violentas e das muitas violências contra os corpos que hoje, a cada minuto, estão assolando as vidas.

Quando a cruz é símbolo do amor de Deus, da graça de Jesus, de poder de Deus, da sabedoria de Deus, do perdão de Deus – perdão é uma expressão sofismática de graça, porque ela pressupõe a culpa, e a culpa requer condenação – a cruz perde a capacidade de ser relação dialógica e hermenêutica para os que sofrem; a cruz precisa voltar a ser horror e ignomínia

para ter restaurado seu poder de encontrar dor e sofrimento como relações dialógicas contemporâneas e oferecer, hermenêuticamente, um ponto de contato com o Jesus da história. Se se perguntasse a Jesus, quando depois de açoitado, retirado para fora do Pretório de Pilatos e colocado diante da trave que ele deveria levar até o local em que seria pendurado: “–Jesus, o que é a cruz para você?”, o que ele responderia? Naquele momento tão final e derradeiro, certamente ele não diria que a cruz é o amor de Deus pela humanidade, que é a graça do perdão, que é o poder de Deus para salvar os pecadores, que é a sabedoria de Deus que torna louca a sabedoria do mundo, nada disso. Com certeza ele diria com muita simplicidade e diretamente: “–A cruz é a estaca na qual eu morrerei!” E para Jesus, naquele instante, era só isso mesmo, uma estaca na qual sua vida terminaria, ali mesmo findavam-se os seus dias, breves dias, a cruz era só isso naquele momento. Assim, um dos contributos deste estudo é inserir a morte de Jesus no contexto de violência do mundo antigo: a vida de Jesus foi interrompida precoce e tragicamente por uma morte violenta, a crucificação.

A cruz era só o final vergonhoso e desonroso, o lugar mais horrível no qual uma pessoa poderia terminar os seus dias, a cruz era antipática, no mundo antigo. Se ela voltar a ser isso, ela pode tornar-se o elo dialogal e hermenêutico com tudo que gera sofrimento e morte, que é violento, brutal, cruel e selvagem nos dias atuais. Ela poderá servir de ponto a partir do qual se travam novos diálogos; ela poderá ser a porta aberta que acolhe os vitimados de todos os tipos de violência, morte violenta e violência contra o corpo (*acolher*), enfim, ela poderá *consolar e ofertar repouso e refúgio* aos escravos, aos estrangeiros, aos não-cidadãos-romanos, aos injustiçados, aos prisioneiros de guerra, aos criminosos dos dias atuais, aos marginalizados, às minorias, e a todos os seus familiares.

A cruz passou, no cristianismo, do maior horror e vitupério, num salto espetacular, a ser expressão de amor e graça, poder e sabedoria de Deus que salva os pecadores, ainda nos primeiros dias dos primeiros cristãos, numa tentativa de explicar a morte de Jesus para o seu meio ambiente. Deu certo para aqueles dias, o cristianismo floresceu, com essa explicação. Os cristianismos que se seguiram, quase que absolutamente, todos foram adotando essa perspectiva, de uma cruz amigável e simpática, amistosa, é essa a visão que se tem dela hoje em dia.

Quando se olha para os Evangelhos, a perspectiva é muito diferente: a cruz continua sendo o maior problema a ser explicado, o tom de suspeita da mensagem cristã. A cruz precisa voltar a ser o que ela já foi, e o crucificado nela também: horror e vitupério.

A crucificação de Jesus pode se tornar, numa releitura da cruz e do crucificado, a *hermenêutica dialogal para discutir, consolar, acolher e ofertar repouso e refúgio tanto aos*

*que sofrem quanto aos familiares dos que sofrem violências, sofrem mortes violentas e ou violências contra o corpo, uma vez que a morte de Jesus é apenas um exemplo da violência sofrida no mundo antigo.*

A cruz, vista como no mundo antigo, deve ser o elo hermenêutico dialogal com o sofrimento: para os habitantes do mundo antigo a cruz era, irremediavelmente, o horror materializado; os cristãos procuraram transformá-la no amor de Deus em expressão de perdão e salvação. A presente proposta hermenêutica, este “novo” diálogo, é um “novo olhar” para a cruz, em que ela surge como estereótipo de sofrimento, de dor, de violência, de mortes violentas e violências contra o corpo; nela – a cruz –, ocupando o lugar de Jesus, podem estar todos os marginalizados, as minorias, os pobres paupérrimos, os exilados, os imigrantes europeus, os imigrantes sul-americanos, enfim, todos os que sofrem e seus parentes. De certa forma, esta proposta encontra eco em alguns momentos de penitência, em que, pelo que parece, a graça recebida das mãos de Deus deve vir acompanhada de dor, demonstrada, por exemplo, naquelas senhoras, da Igreja do Bonfim sobem as escadas de joelhos chegando a sangrar...ou até nas pessoas que fazem promessas de levar uma cruz nas costas até Aparecida. São exemplos de que a graça recebida nunca é de graça, mas custou um sofrimento.

A linguagem da cruz é muito mais forte, e se o povo cultua mais a cruz do que a ressurreição é porque o sofrimento é real, e a cruz está no calvário da humanidade, muito mais que a glória. Em que esse redimensionamento da visão da cruz contribui para uma aproximação aos que sofrem? Enfim, qual a finalidade do presente trabalho? É que a cruz fornece o exemplo de horror que se adequa à realidade humana dos que sofrem de várias violências: a cruz é o que torna comum todo sofrimento humano e une, em Jesus, a dor da morte violenta e todas as violências contra o corpo; Jesus não é só um exemplo de sofrimento, mas é, principalmente, a personificação do horror da violência; olhar para Jesus pendurado na cruz é ver a violência materializada, é sentir o pavor da violência, é revoltar-se contra os que operam violência, é sentir compaixão dos violentados, é ter misericórdia dos fracos, dos pobres, dos escravos, das minorias, dos marginalizados, daqueles que são os candidatos à crucificação e únicos que, por serem os descartáveis, são pregados na cruz.

A cruz não é uma expressão de amor no contexto do mundo antigo, mas de dor e vergonha, de horror e vitupério; é o lugar de condenação em que os corpos putrefatos pendem até, decompostos, tombarem em terra e terminarem de ser devorados pelos animais selvagens, o que já havia começado com as aves de rapina e abutres. Todos os que sofrem encontram na cruz o seu modelo e encontram no crucificado Jesus o seu irmão, irmão solidário no sofrimento e na morte. Pode-se falar dos *crucificados da história*, ou seja, de todos os que

sofreram morte violenta e violência contra o corpo como irmãos de Jesus, como seus solidários, são todos *jesusados*. A cruz de Jesus gera a solidariedade, a irmanação, a misericórdia, a compaixão, o acolhimento, o consolo, e por fim, gera a revolta contra a violência dos poderosos contra os mais fracos.

A solidariedade da cruz é o sofrimento compartilhado e a violência compartilhada com Jesus na cruz ao longo dos séculos por todos aqueles que sofrem violência contra o corpo e morte violenta, mas também com os parentes que choram seus mortos e que, em muitos casos, não os podem enterrar e, assim sendo, não têm um local para venerar seus mortos e honra-lhes a memória.

A irmanação dos crucificados é Jesus, irmão da humanidade, derramando sua vida, que como vida, é vida irmã de todas as outras vidas que sofrem, e vida irmã dos parentes dos que sofrem, porque também a mãe de Jesus chorou a sua morte. Jesus talvez seja o irmão mais ilustre do gênero humano, seu arquétipo adâmico mais aproximado da inocência edênica, e ao morrer morte violenta se torna irmão de todos os violentados, e todos os violentados se tornam também seu irmão.

A misericórdia aos crucificados nasce do olhar para a cruz, não como o amor de Deus que perdoa os pecadores, mas como o horror da morte aviltante e agonizante, dolorida e violenta. O olhar para a cruz deve ser restaurado, deve ser, imagina-se, semelhante ao olhar de Maria, mãe de Jesus, ao vê-lo pendurado do alto da estaca, também o olhar das outras mulheres com ela, sua irmã, Maria mulher de Clopas e Maria Madalena, além do discípulo amado (João 19.25-26). Naquele instante o olhar era espanto e pavor, mas para estes, parentes e amigos de Jesus, era acima de tudo amor e misericórdia. Naquela cruz foi também cravado o coração de Maria, sua mãe, pregado com os mesmos cravos que prendiam o corpo débil e moribundo do seu filho, Jesus. O olhar de Maria é o olhar de todas as mães cujos filhos morreram “pendurados” de morte violenta e violência contra o corpo ao longo da história, suas lágrimas se misturam com todas as outras lágrimas da história, de muitas outras mães, que como ela sofrem, mas não sozinhas, pois todas compartilham o mesmo coração de misericórdia diante violência, da crueldade, da desumanidade, da bestialidade, da brutalização do outro ser humano. A misericórdia, uma palavra formada de duas palavras latinas: *miseratio* (miséria) e *cor, cordis* (coração): um coração capaz de sentir a miséria do outro. O olhar misericordioso é o olhar de Maria e todos os que com ela amam os crucificados, e de muitas outras Marias, as mães dos crucificados da história.

A compaixão para com os crucificados é o sentimento de cada pessoa que comparte paixão, que tem paixão com, que *com+paixão* aproxima-se dos que sofrem, e experimentam



insuportável deve ser o primeiro passo para enfrentar e superar a violência que está na sociedade elitizada.

Esses são alguns resultados práticos da restauração da visão da cruz como horror.

A hermenêutica fornecida pela crucificação de Jesus pode ser definida como a vida interpretada à luz da violência, da morte violenta e da violência contra o corpo. Essa hermenêutica só é possível se, além da violência ser mimética, ela é também sistêmica, tanto no âmbito da sociedade, quanto no pessoal, ou seja, a violência não é apenas aprendida, ela faz parte da estrutura humana como tal e por isso também fará parte da estrutura social criada por esse ser humano violento em essência. A crucificação de Jesus – e todas as demais violências junto com esta, sendo esta o exemplo destacado – não foi apenas resultado de um processo judicial, justo ou injusto não faz diferença agora, foi, antes de mais nada, a manifestação inerente e imanente do ser humano violento e da sociedade que esse ser humano criou, violenta como ele. Assim, dois pontos são destacados, como dois lados de uma mesma moeda: um lado é a *hermenéia*, a interpretação, que neste caso é feita a partir da violência; e o outro lado, o caráter sistêmico da violência como parte imanente do ser humano.

O sistema interpretativo a partir da violência vê a vida como expressão violenta a partir dos atos de violência. A vida é violência, tanto sofrida quanto infligida, e a chave hermenêutica interpreta a vida como violência sofrida e infligida.

O aspecto sistêmico da violência diz respeito ao fato de que um ser humano não precisa dos mecanismos descritos por R. Girard para ser violento. Há, no ser humano, inerente e imanente nele a violência, até mesmo como parte do instinto de sobrevivência, e esta violência latente é despertada em algum momento da vida, cujos mecanismos descritos por R. Girard facilitam a sua manifestação, mas não explicam a manutenção da violência como comportamento humano racional, inteligente e socialmente controlado. Somente se a violência é inata do ser humano se pode explicar porque um ser humano racional e inteligente continua a ser violento contra outro ser humano. A racionalidade e a inteligência deveriam exterminar um comportamento que é contrário à natureza da vida, como a violência; ora, a violência é o que tira a vida, quando o instinto é de preservação da vida, e a vida em sociedade consiste em domar os instintos mais primitivos de sobrevivência em prol de uma existência social. Se o instinto da violência não é domado, e R. Girard descreve como esses instintos são satisfeitos, mas não extintos ou eliminados, é porque tem algo de intrínseco no ser humano quanto à violência. Se a violência fosse apenas mimética, caberia um esforço por cessar o seu ciclo mimético, e isto seria suficiente para cessar a violência na sociedade e no indivíduo, no entanto, R. Girard não prevê a cessação do ciclo mimético da violência. A

sugestão é que o ciclo mimético da violência não pode cessar porque a violência não depende do ciclo mimético, ela tem uma causa muito anterior, ela é sistêmica a nível pessoal, e social por consequência.

Segundo o chamado Círculo de Bakhtin, todos os enunciados são resposta a enunciados anteriores e esperam resposta dos enunciados que ainda serão proferidos. Essa tese é um enunciado,<sup>879</sup> enunciado sobre violência, que como tal, espera resposta. O enunciado, para ter resposta, precisa ter o seu acabamento, como um *clic*, que possibilita a réplica. Assim, esse trabalho não é a resposta última para o sofrimento e a violência, ele é a base necessária para um outro enunciado, o enunciado da cruz não de Jesus, mas de Cristo, ele espera uma resposta. Como enunciado, esta tese é resposta aos relatos de crucificação de Jesus, e espera uma resposta; talvez anseie pela resposta que os primeiros cristãos deram à violência extrema da crucificação de Jesus, a ressurreição do Cristo.

Na cruz, Jesus morreu e na cruz Cristo nasceu. A cruz, vista sob o aspecto do horror, é também presságio de superação e vida. O sofrimento e a dor, a violência sofrida e os atos violentos continuados, a morte violenta e a violência contra o corpo são presságio de que nada é capaz de exterminar os crucificados. Este trabalho aponta para um segundo volume, em que Jesus crucificado se transforma no Cristo ressuscitado. Mas é impossível falar no Cristo ressuscitado sem passar pelo horror da cruz. Um não existe sem o outro, no entanto, o Jesus do horror precede o Cristo da ressurreição. Jesus é um exemplo espetacular de como, depois de sofrer como somente a pior escória indigna e infame da sociedade sofria, sua vida foi contada como sendo a vida do Filho de Deus (Marcos 1.1). Ter sofrido uma morte violenta pode ser um meio para uma revisão da vida precedente, para uma nova perspectiva do passado e uma nova perspectiva do futuro, em que a memória do crucificado (sobre)vive no meio dos que o amavam.

Pode-se considerar a crucificação de Jesus como um enunciado no mundo dos eventos, e talvez, os acontecimentos possam ser considerados enunciados, e estes requerem outras ações como resposta, sendo que tais acontecimentos já são enunciados que responderam a episódios anteriores. Visto sob esse aspecto, a crucificação de Jesus é um enunciado que teve uma resposta, talvez pelo horror da cruz, uma resposta fantástica: a ressurreição. Ao enunciado da crucificação, o horror materializado, segue-se outro enunciado como resposta, a *thaumásia* da ressurreição.

---

<sup>879</sup> Como afirma Bakhtin sobre o romance: “No seu conjunto o romance é um enunciado”. BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*, p. 263-264 / p. 15.



Ao reler todos os relatos de violência do mundo antigo, um monumento é erigido aos mortos, suas histórias homenageadas e reverenciadas. Na retina da memória fica a imagem perplexa e assombrosa do corpo que pende, desfigurado, atacado pelas aves, despencando para os cães e carneiros que querem participar da devoração, as vísceras já seviram de alimento, da carniça apodrecida sobrarão apenas os ossos, insepultos, os restos do vitimado vituperado, bestializado, desumanizado, abandonado; e a esperança? do enterro? dos unguentos? da sepultura? do lugar para voltarem os parentes e lembrarem o legado do condenado? Mada disso existe, sobra apenas o espetáculo bárbaro e trágico, como tantas vezes, antes e depois, o horror é história.

De alguma forma, ao recuperar o horror da cruz, se vislumbra, em todos os crucificados da história um exemplo que ficou na memória, o exemplo de Jesus que cria o Cristo, o exemplo da morte horrível que faz da lembrança do morto um presságio de vida. Se, de um lado, a estaca põe fim à vida de Jesus, do outro, faz nascer o Cristo, sendo a um só tempo ponto final e ponto de origem. Ficou na retina da imaginação o horror desta apoteose e, de novo, do horror nasce a esperança e da esperança a memória: se o horror é história, é também esperança.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 01 FONTES ANTIGAS

- **Apiano de Alexandria**

APPIAN, *The Civil Wars*. L. Mendelssohn. Leipzig. Teubner. 1879. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0551.tlg017.perseus-grc1:1.0>

APPIAN, *The Civil Wars*. Horace White. London. MACMILLAN AND CO., LTD. 1899. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0551.tlg017.perseus-eng1:1.0>

APPIAN, *Roman History. With an English translation by Horace White*. LCL. London and Cambridge, Harvard Univ. Press, 2002.

APPIAN. *The Foreign Wars*. Horace White. New York. The Macmillan Company. 1899.

APPIAN. *The Foreign Wars*. L. Mendelssohn. Leipzig. Teubner. 1879.

APPIAN. *Bell. Civ. Book 1* ed. E. Gabba, Florence, 1958; ed. 2 1967; *Book 5* ed. and translated E. Gabba, Florence, 1970.

*Appian's Roman History*. vol. 1-4. WHITE, H. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London LCL, 1912-1913.

*Appiani historia romana*, vol. 1-2. P. VIERECK, A. G. R; MENDELSSOHN, L. (Eds.). BITEU, Leipzig 1905-1962.

MENDELSSOHN, L., *Appiani Historia Romana*. Editio altera correctior. Leipzig, Teubner, 1905.

VIERECK, P.; ROOS, A. G.; GABBA. E., *Appiani Historia romana*. Editio stereotypa correctior. Addenda et corrigenda adiecit E. Gabba. 2 vols. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, 1939-1962.

- **Apuleio**

APULEIUS. *Apulei Platonici Madaurensis, Pro se de magia liber* (Apologia). Rudolf Helm. Lipsiae : B.G. Teubneri. 1912. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi1212.phi001.perseus-lat1:1>

APULEIUS. *Apulei Platonici Madaurensis Florida*. Rudolf Helm. Lipsiae: Teubner, 1921. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi1212.phi003.perseus-lat1:1>

APULEIUS. *The Golden Ass, being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*. Stephen Gaselee. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1915. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi1212.phi002.perseus-lat1:1.1>

APULEIUS, *The Golden Ass*. Disponível em: <https://apuleiusmetamorphosesbystockton.wordpress.com/apuleius/>

APULEIUS, *The Golden Ass*. Trad. P. G. Walsh. Oxford University Press, 1999.

HARRISON, S. (Ed.), *Apuleius. Rhetorical Works*. Trad. S. Harrison. John Hilton & Vincent Hunink. New York, Oxford University Press, 2001.

ADLINGTON, W.; GASELEE, S., *The Golden Ass, Being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1915.

APULEIUS, *Metamorphoses*. Book IV, 1-27, trans., intro. and comm. B. L. Hijmans, Groningen, 1977.

APULEIUS, THE GOLDEN ASS, Loeb Classical Library Volume 44, edited/translated by W. Adlington and W. Gaselee, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, e 1924.

- **Artemidoro de Daldis**

ARTEMIDORUS DALDIANUS, *De somniorum interpretatione, libri quinq[ue], iam primum à Iano Cornario medico physico Francofordensi, Latina lingua conscripti*. Basileae, Per Hieronymu Frobenium & Nicolaum Episcopiu, 1539. Disponível em: <https://archive.org/details/desomnioruminter00arte>

ARTEMIDORUS DALDIANUS, *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri v*. Harvard, In aedibus B. G. Teubneri, 1864. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_hlgTAAAAYAAJ\\_2](https://archive.org/details/bub_gb_hlgTAAAAYAAJ_2)

*Artemidorus' Oneirocritica: Text, Translation and Commentary* by D. E. HARRIS-McCOY. Oxford, Oxford University Press, 2012. Disponível em: <http://libgen.gs/ads.php?md5=a6ec8accefb449d0bd50b84337819922>

ARTEMIDORUS DALDIANUS, *Artemidori Daldiani & Achmetis Sereimi f. Oneirocritica*. Lutetiae, Apud Marcum Orry, 1603. Disponível em: <https://archive.org/details/artemidoridaldia00arte>

ARTEMIDORUS DALDIANUS, *The interpretation of dreams / Oneirocritica*. Park Ridge, Noyes Press, 1975.

WHITE, ROBERT J. *Artemidorus. Oneirocritica. The Interpretation of Dreams. Translation and Commentary*. 2ª Ed. Revisada e Aumentada. Orig. 1975. Repr. Torrance, Calif., Original Books, 1990.

- **Arriano**

ARRIAN, *Arriani Nicomediensis Scripta Minora*. Rudolf Hercher. Alfred Eberhard. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1885. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0074.tlg006.perseus-grc1:1>

ARRIAN, *Arrian, with an English translation*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1967. Disponível em: <https://archive.org/details/arrianwithenglis0001arri/page/n9/mode/2up>

ARRIAN, *Anabasis alexandri Books 1-4*. Vol 1. Trad. ROBSON, E. I, TR. London; New York, Willian Heinemann Ltd; G. P. Putman's, 1929. Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.24229/page/n5/mode/2up>

ARRIAN, *Anabasis alexandri Books 5-8; Indica Book 8*. Vol 2. Trad. ROBSON, E. I, TR. London; Cambridge; Harvard University Press; Willian Heinemann Ltd, 1949. Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.183612>

ARRIAN, *Flavii Arriani Anabasis Alexandri*. A.G. Roos. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1907. Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.183612>

ROOS, A. G.; WIRTH, G., *Flavii Arriani quae exstant omnia*. 2 vols. Orig. 1967-1968. Repr. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, Teubner, 1907-1928.

BRUNT, P. A., *Arrian*. 2 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1976.

ROBSON, E. I., *Arrian*. 2 vols. Cambridge, Harvard University Press, 1929-1933.

- **Cássio Dio**

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio's Roman History*. Earnest Cary. Herbert Baldwin Foster. William Heinemann, Harvard University Press. London; New York, 1914 em diante. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0385.tlg001.perseus-grc1:1.1>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 1. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1954. Disponível em: <https://archive.org/details/L032CassiusDioRomanHistoryI111/page/n7/mode/2up>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 2. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1954. Disponível em: <https://archive.org/details/romanhistoryvolu00cass>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 3. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1954. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi056.perseus-lat1:1.1.1>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 4. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1956. Disponível em: <https://archive.org/details/romanhistoryivbo00cass>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 5. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1955. Disponível em: <https://archive.org/details/romanhistoryvboo00cass>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 6. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1955. Disponível em: <https://archive.org/details/L083CassiusDioCocceianusRomanHistoryVI5155>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 7. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1955. Disponível em: <https://archive.org/details/diocassiusromanh5660cass/page/n5/mode/2up>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 8. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1955. Disponível em: <https://archive.org/details/L176CassiusDioCocceianusRomanHistoryVIII6170>

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio Cassius: Roman history*. Vol. 9. Cambridge; London, Harvard University Press; W. Heinemann Ltd., 1955. Disponível em: [https://archive.org/details/romanhistoryvolu00cass\\_830](https://archive.org/details/romanhistoryvolu00cass_830)

CASSIUS DIO COCCEIANUS, *Dio's Rome; an historical narrative originally composed in Greek during the reigns of Septimus Severus, Geta and Caracalla, Macrinus, Elagabalus and Alexander Severus: and now presented in English form*. Troy, N.Y., Pafraets Book Co., 1905. Disponível em: <https://archive.org/details/cu31924071189520>

BOISSEVAIN, U. P., *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*. 5 vols. Berlin, Weidmann, 1895–1931.

*Cassii Dionis Cocceiani historiarum romanarum quae supersunt*, vol. 1-4. BOISSEVAIN, U. Ph. (Ed.). Berlin, 1955.

CASSIUS DIO, *Dio's Roman History. With an English Translation by Ernest Cary on the Basis of the Version of Herbert Baldwin Foster*. LCL. London, W. Heinemann; New York, The Macmillan Co., 1914.

CASSIUS DIO, ROMAN HISTORY, VOL. 1-9, Loeb Classical Library Volume 32, 31, 53, 66,82-3, 175-111, edited/translated by E. Cary, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914-21.

SCOTT-KILVERT, I., *Cassius Dio. The Roman History, The Reign of Augustus*. Penguin Classics. London, Penguin, 1989.

- **Cícero**

CICERO, *De Senectute De Amicitia De Divinatione*. With An English Translation. William Armistead Falconer. Cambridge. Harvard University Press; Cambridge, Mass., London, England. 1923.

CICERO, *The Letters of Cicero; the whole extant correspondence in chronological order, in four volumes*. Evelyn S. Shuckburgh. London. George Bell and Sons. 1908-1909.

M. TULLIUS CICERO, *M. Tulli Ciceronis Orationes: Divinatio in Q. Caecilium*. In C. Verrem Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gvlielmvs Peterson Rector Vniversitatis MacGilliana. William Peterson. Oxford. e Typographeo Clarendoniano. 1917. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.

M. TULLIUS CICERO, *M. Tulli Ciceronis Orationes: Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark*. Albert Clark. Oxonii. e Typographeo Clarendoniano. 1909. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.

M. TULLIUS CICERO, *M. Tulli Ciceronis Orationes: Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark Collegii Reginae Socius*. Albert Curtis Clark. Oxford. e Typographeo Clarendoniano. 1918. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.

M. TULLIUS CICERO, *M. Tulli Ciceronis Orationes: Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark Collegii Reginae Socius*. Albert Curtis Clark. Oxonii. e Typographeo Clarendoniano. 1908. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.

M. TULLIUS CICERO, *M. Tulli Ciceronis Rhetorica, Tomus II*. A. S. Wilkins. Oxonii. e Typographeo Clarendoniano. 1911. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.

M. TULLIUS CICERO, *De Officiis*. With An English Translation. Walter Miller. Cambridge. Harvard University Press; Cambridge, Mass., London, England. 1913.

M. TULLIUS CICERO, *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. O. Plasberg. Leipzig. Teubner. 1922.

M. TULLIUS CICERO, *De Legibus*. Georges de Plinval. Paris. Belles Lettres. 1959.

M. TULLIUS CICERO, *De Divinatione..* C. F. W. Müller. Leipzig. Teubner. 1915.

M. TULLIUS CICERO, *De Fato..* C. F. W. Müller. Leipzig. Teubner. 1915.

M. TULLIUS CICERO, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 43. de Finibus Bonorum et Malorum..* Th. Schiche. Leipzig. Teubner. 1915.

- M. TULLIUS CICERO, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*. Eduard Stroebel. In Aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae. 1915.
- M. TULLIUS CICERO, *de Natura Deorum*. O. Plasberg. Leipzig. Teubner. 1917.
- M. TULLIUS CICERO, *M. Tulli Ciceronis Rhetorica*. A. S. Wilkins. 1902.
- M. TULLIUS CICERO, *Librorum de Re Publica Sex*. C. F. W. Mueller. Leipzig. Teubner. 1889.
- M. TULLIUS CICERO, *Epistulae ad Familiares* L. C. Purser, Ed. Disponivel em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi056.perseus-lat1:1.1.1>
- M. TULLIUS CICERO, *Letters to and from Brutus*. L. C. Purser, Ed. Disponivel em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi059.perseus-lat1:1.1.1>
- M. TULLIUS CICERO, *Letters to and from Quintus*. L. C. Purser, Ed. Disponivel em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi058.perseus-lat1:1.1.1>
- M. TULLIUS CICERO, *Letters to Atticus*. L. C. Purser, Ed. Disponivel em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi012.perseus-eng2:1>
- M. TULLIUS CICERO, *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, literally translated by C. D. Yonge. London. George Bell & Sons. 1903.
- M. TULLIUS CICERO, *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia*. J. G. Baiter. C. L. Kayser. Leipzig. Tauchnitz. 1865.
- M. TULLIUS CICERO, *Speech before Roman Citizens on Behalf of Gaius Rabirius, Defendant Against the Charge of Treason*. William Blake Tyrrell, Ed. DISPONIVEL EM: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0474.phi012.perseus-eng2:1>
- M. TULLIUS CICERO, *Tusculanae Disputationes*. M. Pohlenz. Leipzig. Teubner. 1918.
- Q. TULLIUS CICERO, *Essay on Running for Consul*. L. C. Purser, Ed.
- C.F.W. MUELLER *M. Tullius Cicero*. in aedibus B. G. Teubneri. Lipsiae. 1900.
- E. H. DONKIN, *Cicero Pro Roscio Amerino*, Edited, after Karl Halm.
- FRANK FROST ABBOTT. *Cicero: Selected Letters*. Boston. Ginn and Co. 1909.
- CICERO, *De finibus bonorum et malorum*. RACKHAM, H. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1914.
- CICERO, *De natura deorum*. Academica. Trad. H. Rackham, New York/London, LCL, 1933.
- CICERO, *De republica. De legibus*. Trad. C. W. Keyes, Cambridge, MA/London, LCL, 1928.
- CICERO, *Letters to Atticus*, vol. 1-4. BAILEY, D. R. S. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1999.
- CICERO, *Letters to Quintus and Brutus...* BAILEY, D. R. S. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 2002.
- CICERO, *Orations*, vol. 11, Trad. N. H. Watts, New York/London, LCL, 1923.
- CICERO, *Orations*, vol. 14. WATTS, N. H. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1931.
- CICERO, *Orations*, vol. 18. KING, J. E. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1927.
- CICERO, *Orator*. HUBBELL, H. M. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1939.

*Cicero, Select Letters with Historical Introductions, Notes and Appendices. A New Edition Based upon that of Watson. Revised and Annotated by W. W. How together with a Critical Introduction by A. C. Clark, Volume II, Notes, Oxford 1971.*

*Cicero, The Fifth Verrine Oration.* Edited with Introduction, Notes, and Vocabulary by R.C.G. Levens, Bristol 1980.

CICERO, *The Verrine Orations*, vol. 1-2. GREENWOOD, L. H. G. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1928-1935.

CICERO. *Pro Lege Manilia; Pro Caecina; Pro Cluentio; Pro Rabirio Perduellionis.* With an English Translation by H. Grose Hodge. Cicero in Twenty-Eight Volumes. Cambridge, Harvard University Press; London, W. Heinemann, 1979.

CICERO: VOLUME IX, PRO LECE MANILIA ..., Loeb Classical Library Volume 198, edited/translated by H. G. Hodge, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 192 .

CICERO: VOLUME V, BRUTUS. ORATOR, Loeb Classical Library Volume 342, edited/translated by H. M. Hubbell, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1939.

CICERO: VOLUME VII, THE VERRINE ORATIONS I, Loeb Classical Library Volume 221, edited/translated by L. H. C. Greenwood, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928.

CICERO: VOLUME VIII, THE VERRINE ORATIONS II, Loeb Classical Library Volume 293, edited/translated by L. H. G. Greenwood, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, O 1928-1935.

CICERO: VOLUME XIV, PRO MILONE ..., Loeb Classical Library Volume 252, edited/translated by N. H. Watts, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931.

CICERO: VOLUME XIX, DE NATURA DEORUM. ACADEMICA, Loeb Classical Library Volume 268, edited/translated by H. Rackham, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933.

CICERO: VOLUME XVI, DE REPUBLICA. DE LEGIBUS. Loeb Classical Library Volume 213, edited/translated by C. W. Keyes, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1928.

CICERO: VOLUME XVI[, TUSCULAN DISPUTATIONS, Loeb Classical Library Volume 141, edited/translated by J. E. King, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927.

CICERO: VOLUME XXVIII, LETTERS TO QUINTUS AND BRUTUS ... Loeb Classical Library Volume 462, edited/translated by D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

CICERO: VOLUMESXXII,-XXIV, XXIX, LETTERS TO ATTICUS, vol. 1-4, Loeb Classical Library Volume 7-8,97,491, edited/translated by D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

*Ciceronis orationum scholiastia.* T. STANGL (Ed.). Vienna, 1912.

GREENWOOD, L. H. G., *Marcus Tullus Cicero. The Verrine Orations.* LCL. 2 vols. Orig. 1928. Repr. London, Heinemann, 1988.

HUBBELL, H. M., *Cicero. De inventione. De optimo genere oratorum.* Topica. LCL. London, Heinemann, 1949.

*M. Tulli Cicero. Epistulae ad familiares libri I–XVI.* Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart, Teubner, 1988.

*M. Tullii Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. C. F. W. Müller, W. Friedrich, Hermann Knoellinger, and Antoine de La Sale (Eds.). 10 vols. Bibliotheca Teubneriana. Lipsiae, In aedibus B.G. Teubneri, 1878.

PETERSON, W. M., *Tulli Ciceronis Orationes III. Divinatio in Q. Caecilium. In Verrem. Editio altera recognita et emendata*. Orig. 1917. Repr. Oxford Classical Texts. Oxford, Oxford University Press, 1993.

RACKHAM, H., *Cicero. De finibus bonorum et malorum*. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1931 [1923].

SHACKLETON BAILEY, D. R., *Cicero. Epistulae ad Familiares*. 2 vols. Orig. 1977. Repr. Cambridge Classical Texts and Commentaries 16. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

WATT, W. S. M., *Tulli Ciceronis Epistulae. Tomus I, Epistulae ad familiares*. Oxford Classical Texts. Oxford, Oxford University Press, 1982.

WHITE, J., *The Orations of Marcus Tullius Cicero against Caius Cornelius Verres*, Translated from the Original. London, Cadell, 1787.

YONGE, C. D., *The Orations of Marcus Tullius Cicero, literally translated*. London, Bell, 1903.

- ***Código de Hammurabi***

MEEK, T. J., The Code Of Hammurabi. In, PRITCHARD, J. B. (Ed.), *The Ancient Near East, An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton, Princeton University Press, 1958.

RICHARDSON, M. E. J. *Hammurabi's Laws, Text, Translation and Glossary*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

RICHARDSON, M. E. J., *Hammurabi's Laws, Text, Translation, and Glossary*. London; New York, T & T Clark, 2004.

VIEL, H-D., (Ed.), *The Complete Code of Hammurabi*. 2 vols. München, LINCOM, Europa, 2005.

The Online Library of Liberty. A Project Of Liberty Fund, Inc. Hammurabi, The Code of Hammurabi [2250 BC]. Ed. Robert Francis Harper. Disponível em: [https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/1276/Harper\\_0762\\_EBk\\_v6.0.pdf](https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/1276/Harper_0762_EBk_v6.0.pdf)

The Law Code of Hammurabi: Transliterated and Literally Translated from its Early Classical Arabic Language. Disponível em:

[https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1176&context=jj\\_pubs](https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1176&context=jj_pubs)

Código de Hamurabi. Disponível em: <https://www.pravaler.com.br/wp-files/download/codigo-de-hamurabi-idioma-portugues-download-pdf.pdf>

Portal São Francisco: <https://www.portalsaofrancisco.com.br/historia-geral/codigo-de-hamurabi>

- ***Ctésias***

STRONK, J. P., *Ctesias's Persian History*. Vol. 1, Introduction, Text, Translation. Reihe Geschichte 2. Düsseldorf, Wellem, 2010.



NICHOLS, A., *The complete Fragments of Ctesias of Cnidus: translation and commentary with an introduction*. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Florida, Florida, 2008. Disponível em: <https://ufdc.ufl.edu/UFE0022521/00001>

- **Cúrtio Rufo**

CURTIUS RUFUS, QUINTUS *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*. Edmund Hedicke. in aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae. 1908.

QUINTUS CURTIUS RUFUS, *Alexandri Magni Liber supérstites*. Oxford, Oxfeord University Press, 1824.

QUINTUS CURTIUS RUFUS, *Life and Exploits of Alexander the Great*. Washington, WM Henri Crosbi, 1883.

CURTIUS RUFUS, *Historiae*. Carlo M. Lucarini (Ed.). Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Berolini, De Gruyter, 2009.

\_\_\_\_\_. *History of Alexander*. With an English Translation by John Carew Rolfe. 2 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press; London, Heinemann, 1946.

- **Digesta, Justiniano – Código de Leis – Flávio Pedro Justiniano Sabácio**

IUSTINIANI DIGESTA, Recognovit Theodorus Mommsen / Retractavit Paulus Krueger. Corpus Iuris Civilis, vol. I. Disponível em: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/digest.htm>

IUSTINIANI INSTITUTIONES, Recognovit Paulus Krueger. Corpus Iuris Civilis, vol. I. Disponível em: [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/iust\\_institut.html](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/iust_institut.html)

THE INSTITUTES OF JUSTINIAN, Translated by Samuel P. Scott, Cincinnati, 1932. Disponível em: [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/iust\\_institut\\_Scott.html](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/iust_institut_Scott.html)

THE INSTITUTES OF JUSTINIAN, Translated by John B. Moyle, Oxford, 1913. Disponível em: [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/iust\\_institut\\_Moyle.html](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/iust_institut_Moyle.html)

CORPUS IURIS CIVILIS, *Justinian's body of civil law*. Disponível em: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/corpjurciv.htm>

D. GODEFROY, *Corpus juris civilis, Pandectis ad Florentinum archetypum expressis, Institutionibus*, Amsterdam, 1663. Disponível em: [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/iust\\_institut\\_Scott.html](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/iust_institut_Scott.html)

KRIEGEL, A.; OSENBRÜGGEN, E., *Corpus iuris ciivilis*, Leipzig, 1872. Disponível em: [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/iust\\_institut\\_Scott.html](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/iust_institut_Scott.html)

THE CODE OF JUSTINIAN, Translated by Samuel P. Scott, Cincinnati, 1932. Disponível em: [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/codjust\\_Scott.htm](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/codjust_Scott.htm)

BEHRENDTS, OKKO, ROLF KNÜTEL, BERTHOLD KUPISCH, and HANS HERMANN SEILER. Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung. Band I, Institutionen. 3. überarbeitete Auflage. Orig. 1990. Repr. Heidelberg, Müller, 2007.

BEHRENDTS, OKKO, ROLF KNÜTEL, BERTHOLD KUPISCH, and HANS HERMANN SEILER. Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung. 5 vols. Heidelberg, Müller, 1990–2005

BIRKS, P.; MCLEOD, G., *Justinian's Institutes. With the Latin Text of Paul Krueger*. Orig. 1987. Repr. Ithaca, Cornell University Press, 1996

*Corpus Iuris Civilis*, vol. 1. *Institutiones. Digesta*. MOMMSEN T.; KRÜGER, P. (Eds.); vol. 2. *Codex Iustinianus*. KRÜGER, P. (Ed.); vol. 3 *Novellae*. SCHOELL, R.; KROLL, G. (Eds.). Berlin, 1993.

HONORÉ, T., *Justinian's Digest, Character and Compilation*. Oxford, Oxford University Press, 2010 –. Ulpian. Oxford, Clarendon, 1982.

MOMMSEN, T., *Iustiniani Digesta. Corpus Iuris Civilis. Editio stereotypa quinta. Volumen Primum, Institutiones, Recognovit P. Krueger*. Digesta, Recognovit T. Mommsen. Berlin, Weidmann, 1889

MOMMSEN, T.; KRUEGER, P.; WATSON, A. (Eds.). *The digest of Justinian*. 4 vols. CUP Archive, 1985.

SANDARS, T. C., *The Institutes of Justinian, with English Introduction, Translation, and Notes*. 8<sup>a</sup> Ed. Revisada e Corrigida. London / New York, Longmans, Green, 1888

SCOTT, S. P., *The Civil Law, including the Twelve Tables, the Institutes of Gaius, the Rules of Ulpian, the Opinions of Paulus, the Enactments of Justinian, and the Constitutions of Leo*. Translated from the original Latin, edited, and compared with all accessible systems of jurisprudence ancient and modern. 17 vols. Cincinnati, Central Trust Company, 1932.

*The Digest of Justinian*, vol. 1-4. WATSON, A. (Ed. e Trad.). Philadelphia, 1985.

WATSON, A. (Ed.), *The Digest of Justinian, Revised English Language Edition*. 4 vols. Orig. 1985. Repr. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998

\_\_\_\_\_. *The Digest of Justinian. Latin Text Edited by Theodor Mommsen, With the Aid of Paul Krueger*. English Translation edited by Alan Watson. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985

- **Diodoro Sículo**

DIODORUS SICULUS. *Diodori Bibliotheca Historica, Vol 1-2*. Immanuel Bekker. Ludwig Dindorf. Friedrich Vogel. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1888-1890. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0060.tlg001.perseus-grc1:1.pr>

DIODORUS SICULUS. *Diodori Bibliotheca Historica, Vol 4-5*. Immanuel Bekker. Ludwig Dindorf. Friedrich Vogel. Kurt Theodor Fischer. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1903-1906. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0060.tlg001.perseus-grc2:18.pr>

DIODORUS SICULUS. *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation by C. H. Oldfather. Vol. 4-8*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1989. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0060.tlg001.perseus-grc3:9.1.1>

DIODORUS SICULUS. *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation by C. H. Oldfather. Vol. 4-8*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1989. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0060.tlg001.perseus-eng1:9.1.1>

DIODORI BIBLIOTHECA HISTORICA, Vol 1-2. *Diodorus Siculus*. Immanuel Bekker. Ludwig Dindorf. Friedrich Vogel. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1888-1890.

*Diodorus of Sicily*, vol. 1-12. OLDFATHER, C. H. (et alli) (Eds. e Trads.). Cambridge, MA/London, LCL, 1933-1967.

DIODORUS SICULUS, LIBRARY OF HISTORY, vol. 1-12, Loeb Classical Library Volume 279, 303, 340, 375, 384, 399, 389, 422, 377, 390, 409, 423, edited/translated by C. H. Oldfather et al., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933-1967.

DIODORUS SICULUS. *Diodorus of Sicily*. With an English Transl. by C. H. Oldfather. Repr. Ed. LCL. London, William Heinemann; Cambridge, Harvard University Press, 1946.

FISCHER, C. T.; VOGEL, F., *Diodori bibliotheca historica*. 6 vols. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, Teubner, 1888-1906.

OLDFATHER, C. H.; SHERMAN, C. L.; GEER, R. M.; WALTON, F. R., *Diodorus of Sicily*. 12 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1933-1967.

- **Dionísio de Halicarnasso**

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt, Vol I-IV*. Karl Jacoby. In Aedibus B.G. Teubneri. Leipzig. 1885. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0081.tlg001.perseus-grc1:1.1>

CARY, E., *Dionysius of Halicarnassus. Roman Antiquities*. 8 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1937-1950

DIONYSIUS HALICARNASSUS, THE ROMAN ANTIQUITIES, vol. 1-7, Loeb Classical Library Volume 319, 341, 351, 364, 312, 378, 388, 465-6, edited/translated by E. Cary, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1937-1950.

*The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus*. With an English Transl. by Earnest Cary, on the Basis of the Version by Edward Spelman, 7 vols. LCL. London, William Heinemann; Cambridge, Harvard University Press, 1937-1950.

- **Eurípides**

*Euripides*. Com tradução de David Kovacs. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1994. *Euripides III*. Trad. A. S. Way, New York/London, LCL, 1912.

- **Eusébio de Cesareia**

EUSEBIUS, *The Ecclesiastical History, Vol 1-2*. Eusebius of Caesarea. Kirsopp Lake. J.E.L. Oulton. H.J. Lawlor. William Heinemann; G.P. Putnam's Press; Harvard University Press. London; New York; Cambridge, Mass. 1926-1932. Disponível em:

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg002.perseus-grc1:1.1>

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg2018.tlg002.perseus-grc1:1.1>

EUSEBIUS, ECCLESIASTICAL HISTORY, vol. 1-2, Loeb Classical Library Volume 153,265, edited/translated by K. Lake et al., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926-32.

EUSEBEIUS, *Historia Ecclesiastica*. GCS Eusebius Werke II/2. MOMMSEN, T.; SCHWARTZ, E. (Eds). Leipzig, 1908.

MRAS, K., *Eusebius Werke Achter Band, Die Praeparatio Evangelica*. 2 vols. Griechischen christlichen Schriftsteller 43,1. Berlin, Akademie-Verlag, 1954.

- **Filon de Alexandria**

ARNALDEZ, R., *De Mutatione Nominum. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 18*. Paris: Cerf, 1964.

\_\_\_\_\_. *De Posteritate Caini. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 6*. Paris: Cerf, 1972.

ARNALDEZ, R.; POUILLOUX, J., *De Aeternitate Mundi. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 30*. Paris: Cerf, 1969.

BORGEN, P.; FUGLSETH, K.; SKARSTEN, R., *Philo Judaeus. The Works of Philo, Greek Text with Morphology*. Bellingham, WA, Logos Reserach Systems, 2005.

COHN, L.; WENDLAND, P.; REITER, S., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Editio Maior*. 7 vols. Orig. 1896–1930. Repr. Berlin, De Gruyter, 1962

COLSON, F. H.; WHITAKER, G. H.; MARCUS, R., *Philo. Works. Greek Text and English Translation*. LCL. London, Heinemann, 1929–1962

LAPORTE, J., *De Iosepho. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 21*. Paris: Éditions du Cerf, 1964.

*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. 36 vols. Paris, Éditions du Cerf, 1961-1988PHILO, vol. 1-10, Loeb Classical Library Volume 226,227,247,261,275, 289,320, 341, 363, 379, edited/translated by F. H. Colson ed al., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929-62.

YONGE, C. D., *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus, Bohn's Ecclesiastical Library*. London, H.G. Bohn, 1854-90.

- **Flávio Josefo**

BARCLAY, J. M. G., *Against Apion. Flavius Josephus, Translation and Commentary 10*. Leiden, Brill, 2006

FLÁVIO JOSEFO, *História dos hebreus: de abraão à queda de Jerusalém*. 8ª Ed. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro, CPAD, 2008.

JOSEPH, S. J., *Jesus and the Temple: the crucifixion in this Jewish context*. Society for New Testament Studies, Monograph Series 165, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

*Josephus*, vol. 1-13. THACKERAY, H. ST. J. (et alli) (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1926-1965.

JOSEPHUS, vol. 1-13, Loeb Classical Library Volume 186, 203, 481,210, 242, 490, 281, 326, 365, 489, 410, 433,456, edited/translated by H. St. J. Thackeray et al., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926-1965.

*Josephus. With an English Transl. by H. St J. Thackeray et al.* 13 vols. Repr. ed. LCL. Cambridge and London, Harvard University Press, 1997-8.

*Judean Antiquities 1–4*. Translation and Commentary by Louis H. Feldman. Vol. 3. Leiden, Boston and Köln, Brill, 1999.

*Life of Josephus*. Translation and Commentary by Steve Mason. Vol. 9. Leiden, Boston and Köln, Brill, 2000.

MASON, S., *Life of Josephus: Translation and Commentary*. Leiden: Brill, 2001.

NODET, E. (Ed.), *Flavius Josephe, Les Antiquités Juives*. 2+ vols. Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.

RENGSTORF, K. H. (Ed.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus*. 4 vols. Leiden, E. J. Brill, 1973-83.

THACKERAY, H. ST. J.; MARCUS, R.; WIKGREN, A.; FELDMAN, L. H., *Josephus*. 10 (originalmente 9) vols. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass., Harvard University Press/London, William Heinemann, 1926-1965.

WHISTON, W., *The Works of Flavius Josephus. Complete and Unabridged*. Updated Edition. Orig. 1737. Repr. Peabody, Hendrickson, 1987.

YONGE, C. D., *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus, Bohn's Ecclesiastical Library*. London, H.G. Bohn, 1854-90.

- **Floro**

FLORUS, *The Epitome of Roman History*. FORSTER, E. S. (Ed. e Trad.). New York/London LCL, 1929.

FLORUS, THE EPITOME OF ROMAN HISTORY, Loeb Classical Library Volume 231, edited/translated by E. S. Forster, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929.

FLORUS, *Epitome of Roman History*. With an English Transl. by Cornelius Nepos, E. S. Forster, and John Carew Rolfe. Repr. ed., LCL. Cambridge, Harvard University Press; London, W. Heinemann, 1984.

FORSTER, E. S., *Lucius Annaeus Florus. Epitome of Roman History*. Orig. 1929. Repr. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1984

LUCIUS ANNAEUS FLORUS, *Epitome of Roman history. Florus, Lucius Annaeus*. Edward Seymour Forster. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1929.

- **Fronto**

FRONTO, *Epistulae*. HOUT, M. P. I. van den (Ed.). Leiden, 1954.

*The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and Various Friends*, vol. 2. HAINES, C. R. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1920.

- **Heródoto**

HERÓDOTO, *História*. Trad. J. Brito Broca. Coleção Universidade. Rio de Janeiro, Ediouro Editora Tecnoprint Ltda., s.d.

*Herodotus, with an English translation by A. D. Godley*. Cambridge. Harvard University Press. 1920. Disponível em:

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0016.tlg001.perseus-grc1:1.1.0>

HERODOTUS, PERSIAN WARS, vol. 1-4, Loeb Classical Library Volume 1917-20, edited/translated by A. D. Godley, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1921-4.

*Herodotus, the seventh, eighth, & ninth books*. With introduction, text, apparatus, commentary, appendices, indices, maps, by Reginald Walter Macan. London, Macmillan and CO., Limited, 1908.

*Herodotus*, vol. 1-4. GODLEY, A. D. (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1921-4.

*HERODOTUS, with an English translation by A. D. Godley*. Cambridge. Harvard University Press. 1920.

*Herodotus*. With an English Transl. by A. D. Godley. Repr. ed., 4 vols. LCL. London, W. Heinemann; Cambridge, Harvard Univ. Press, 1981.

HOW, W. W.; WELLS, J., *A Commentary on Herodotus, With Introduction and Appendixes*. Repr. (with corrections) Ed. 2 vols. Oxford, Clarendon, 1936.

HUDE, C., *Herodoti Historiae. Editio tertia*. 2 vols. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford, Clarendon, 1927.

RAWLINSON, G., *Herodotus, The Histories*. Edited by Hugh Bowden. London, Everyman, 1992.

ROSÉN, H. B. (Ed.), *Herodoti Historiae*. 2 vols. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, Teubner, 1987-97.

- **Horácio**

HORACE, *The Odes and Carmen Saeculare of Horace*. John Conington. Trad. London. George Bell and Sons, 1882.

HORACE, *The Works of Horace*. C. Smart. Theodore Alois Buckley. New York. Harper & Brothers, 1863.

HORACE, *Horace, Odes and Epodes*. Paul Shorey and Gordon J. Laing. Chicago. Benj. H. Sanborn & Co., 1919.

HORACE. *The Works of Horace*. C. Smart. Philadelphia. Joseph Whetham. 1836.

Q. HORATIUS FLACCUS (Horace), *Horace, Satires, Epistles and Ars Poetica*. H. Rushton Fairclough. London; Cambridge, Massachusetts. William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1929.

Q. HORATIUS FLACCUS (Horace), *Horace Odes and Epodes*. Paul Shorey. Boston. Benj. H. Sanborn & Co., 1898. Disponivel em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0893.phi002.perseus-lat1:1>

Q. HORATIUS FLACCUS (Horace). Q. Horati Flacci Carmina. Friedrich Vollmer. Lipsiae. in aedibus B.G. Teubneri, 1912. Disponivel em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi0893.phi003.perseus-lat1:1>

- **Inácio de Antioquia**

IGNATIUS OF ANTIOCH, *The Letters of Ignatius*. The Apostolic Fathers. Trad. B. D. Ehrman. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003.

IGNATIUS OF ANTIOCH. *The Epistles of St. Ignatius*. The Apostolic Fathers. Trad. K. Lake. London, Heinemann, 1912–1913.

IGNATIUS OF ANTIOCH, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*. Trad. J. E. K. Westminster. Newman Bookshop, 1946

- **Isidoro de Sevilla**

BARNEY, S. A. (et alli), *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge, et al. 2006.

ISIDORUS HISPANENSIS, *Etymologiarum siue Originum libri XX*. SCBO. LINDSAY, W. M. (Ed.). Oxford, 1911.

- **Justino**

MARCUS JUNIANUS JUSTINUS, *Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée*. texte établi et traduit par Marie-Pierre. Arnaud-Lindet. S.d. Disponível em: <https://www.forumromanum.org/literature/justin/texte2.html#5>

MARCUS JUNIANUS JUSTINUS, *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*. translated, with notes, by the Rev. John Selby Watson. London, Henry G. Bohn, York Street, Convent Garden, 1853. Disponível em: <https://www.forumromanum.org/literature/justin/english/trans2.html#5>

- **Justino de Roma**

HALTON, TP.; SLUSSER, M. (Eds), *Dialogue with Trypho*, Trad. TB Falls, *Selections from the Fathers of the Church*, 3, Washington, DC, Catholic University of America Press, s.d.

JUSTINO DE ROMA, *I e II Apologista, Diálogo com Trifão*. São Paulo, Paulus, 1995.

MINNS, D.; PARVIS, P., *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Editado por HENRY CHADWICK. Oxford, Oxford Early Christian Texts, 2009.

“Sulieri Venakhi”, II, *Saint Justin Martyr's dialogue with Trypho the Jew*, translated from Old Greek into Georgian, submitted with preface and comments by a monk Ekvtime Krupitski. Tbilisi Theological Academy, Tsalka, Sameba village, Cross Monastery, “Sulieri venakhi” Publishers, Tbilisi, 2019.

- **Justus Lipsius**

IUSTUS LIPSIUS, *Iusti Lipsi De cruce libri tres ad sacram profanamque historiam vtiles. Vnà cum notis*. Ex officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1559. Disponível em: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_M20woo5uSckC](https://archive.org/details/bub_gb_M20woo5uSckC)

- **Júlio Paulo**

SENTENTIAE RECEPTAE PAULO TRIBUTAE. Disponível em: <http://www.ancientrome.ru/ius/library/paul/>

- **Juvenal**

*Juvenal And Persius*. With an English Translation by Persius and Susanna Morton Braund. LCL. Cambridge and London, Harvard University Press, 2004.

RAMSAY, G. G., *Juvenal and Persius*. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1918

- **Leis Babilônicas**

DRIVER, G. R.; MILES, J. C., *The Assyrian Laws. Ancient Codes and Laws of the Near East*. Oxford, Clarendon Press, 1935.

\_\_\_\_\_. *The Babylonian Laws*. 2 vols. Ancient Codes and Laws of the Near East. Oxford, Clarendon Press, 1952/55.

DRIVER, G. R.; MILES, J. C., *The Babylonian Laws. Vol I, Legal Commentary*. Oxford, At the Clarendon Press, 1952.

- **Lucano**

LUCAN, CIVIL WAR (PHARSALIA), Loeb Classical Library Volume 220, edited/translated by J. D. Duff, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928.

*Pharsaliae Libri X. M. Annaeus Lucanus.* Carolus Hermannus Weise. Leipzig. G. Bassus. 1835.

*Pharsalia. M. Annaeus Lucanus.* Sir Edward Ridley. London. Longmans, Green, and Co. 1905.

- **Luciano de Samósata**

HARMON, A. M.; KILBURN K.; MACLEOD, M. D., *Lucian.* 8 vols. LCL. London, William Heinemann/Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1913-1967.

LUCIAN, vol. 1-8, Loeb Classical Library Volume 14, 54, 130, 162, 302, 430, 431, 432, edited/translated by A. M. Harmon et al., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1913-67.

*Lucian. Works. with an English Translation by. A. M. Harmon.* Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1913

*Lucian. Works. with an English Translation by. A. M. Harmon.* Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1921.

MACLEOD, M. D., *Luciani Opera.* 4 vols. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford, Clarendon, 1972–1987

- **Maneto, Astrólogo ou Pseudo-Maneto**

MANETHO, *Apotelesmatica, Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI.* Koechly, Teubner, 1858. Disponível em: <https://scaife.perseus.org/library/urn:cts:greekLit:tlg2583.tlg001/>

- **Marcial**

KER, W. C. A., *Martial. Epigrams.* 2 vols. LCL. London, Heinemann, 1919

MARTIAL, *M. Valerii Martialis Epigrammaton libri / recognovit W. Heraeus.* Wilhelm Heraeus. Jacobus Borovskij. Leipzig. 1925/1976. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi1294.phi002.perseus-lat1:1.pr>

- **Mishna**

ALBECK, C., *Shishah Sidre Mishnah.* 6 vols. Jerusalem, Bialik Institute, 1952-58.

BLACKMAN, P., *Mishnayoth.* London, The Judaica Press, 1954.

BLACKMAN, P., *Mishnayoth.* 2ª Ed. 7 vols. New York, Judaica Press, 1964.

DANBY, H., *Tractate Sanhedrin. Mishnah and Tosefta,* London/New York, 1919

DANBY, H., *The Mishnah.* London, Oxford University Press, 1933.

GOLDBERG, A., *Commentary to the Mishna Shabbat, Critically Edited and Provided with Introduction, Commentary and Notes.* Jerusalem, Jewish Theological Seminary of America, 1976.



GOLDIN, H. E., *Hebrew Criminal Law and Procedure, Mishnah, Sanhédrin - Makkot*. New York, Twayne, 1952.

KASOVSKY, C. Y., *Thesaurus Mishnae*. 4 vols. Jerusalem, Massadah, 1956-1960.

KOSOVSKY, B.; HATANNAIM, O. L., *Concordantiae verborum quae in Sifra out Torat Kohanim reperiuntur*. 4 vols. Jerusalem, Jewish Theological Seminary of America, 1967-1969.

\_\_\_\_\_, *Thesaurus "Sifrei" Concordantiae verborum quae in "Sifrei" Numeri et Deuteronomium reperiuntur*. 5 vols. Jerusalem, Jewish Theological Seminary of America, 1971-1974.

- **Orígenes**

BAEHRENS, W. A. *Origenes Werke*, Sechster Band, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. 2 vols. Griechischen christlichen Schriftsteller 29 & 30. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1920-1921.

BORRET, M., *Origène, Contre Celse*. 5 vols. Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150, 227. Paris, Cerf, 1967–1969

CHADWICK, H., *Origen, Contra Celsum*. Orig; 1953. Repr. Cambridge, Cambridge University Press, 1980

DELARUE, C., *Origenis opera omnia*. 4 vols. Paris, Vincent, 1733–1759

KOETSCHAU, P. (Ed.), *Origenes Werke, Fünfler Band, De Principiis [IIEPI APXΩN]*. Griechischen christlichen Schriftsteller 22. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913.

\_\_\_\_\_. *Origenes Werke, Zweiter Band, Gegen Celsus; Die Schrift vom Gebet*. 2 vols. Griechischen christlichen Schriftsteller 2 & 3. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1899.

MARCOVICH, M., *Origenes. Contra Celsum libri VIII*. VCSup 54. Leiden, Brill, 2001

ORIGEN, *Contra Celsum*. Trad. H. Chadwick, Cambridge, 1953.

- **Paulo Orósio**

OROSE, *Histoires*. vol. 1-3, CUFr. ARNAUD-LINDET, M.-P. (Ed. e Trad.). Paris, 1990-1991.

VOROSIUS, *Historiae*. CSEL 5. ZANGEMEISTER, C. (Ed.). Vienna, 1882.

OROSIUS, *The Seven Books of History Against the Pagans. The Apology of Paulus Orosius*. Trad. I. W. Raymond, New York, 1936.

OROSIO, Paulo. *Historias. Obra completa*. Madrid, Ed. Gredos, 1982

1. *Volumen I: Historias: Libros I-IV*. Madrid, Editorial Gredos, 1982.

2. *Volumen II: Historias: Libros V-VII*. Madrid, Ed. Gredos, 1982.

OROSIO, P., *Historias contra los paganos*. [S.l.]: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.

- **Petrônio**

PETRONIUS, *SATYRICON*, Loeb Classical Library Volume 15, edited/translated by M. Heseltine, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925.

PETRONIUS ARBITER. *Petronius*. Michael Heseltine. London. William Heinemann. 1913.

- **Platão**

ADAM, J., *The Republic of Plato, Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*. 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1902

DODDS, E. R., *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, Clarendon, 1959.

PLATO. *The Republic*. With an English Transl. by Paul Shorey. 2 vols. LCL. London, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's Sons, 1930.

PLATO, REPUBLIC, vol. 5, Loeb Classical Library Volume 237, edited/translated by P. Shorey et al., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914-35.

- **Plauto – Tito Mácio Plauto**

BERG, D.; PARKER, D., *Plautus and Terence. Five Comedies. Miles Gloriosus. Menaechmi. Bacchides. Hecyra. Adelphoe*. Indianapolis, Hackett, 1999.

*Plautus, Casina*, MACCARY, W. T.; WILLCOCK, M. M. (Ed. e Trad.). Cambridge, 1976.

*Plautus*, vol. 1-5, LCL. MELO, W. de (Ed. e Trad.). Cambridge, MA 2011-3.

PLAUTUS, vol. 1-5, Loeb Classical Library Volume 60, 61, 163, 260, 328, edited/translated by P. Nixon, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1916-38.

*Plautus*. With an English Transl. by Paul Nixon. 5 vols. LCL. London, William Heinemann; Cambridge, Harvard University Press, 1950-51.

RAU, P. T., *Maccius Plautus. Miles gloriosus. Der glorreiche Hauptmann*. Lateinisch / Deutsch. Stuttgart, Reclam, 1984.

RILEY, H. T., *The Comedies of Plautus, Literally Translated into English Prose, with Notes*. 2 vols. London, Bell, 1882.

SCHAAF, L., *Der Miles Gloriosus des Plautus und sein griechisches Original*. Ein Beitrag zur Kontaminationsfrage. München, Fink, 1977.

SEGAL, E. (et alli), *Roman Laughter, The Comedy of Plautus. Second Edition*. Orig. 1968. Repr. Oxford, Oxford University Press, 1987.

SMITH, P. L., *Plautus. Three Comedies, Miles Gloriosus, Pseudolus, Rudens*. Translated and with an Introduction. Ithaca, Cornell University Press, 1991.

- **Plínio o Jovem**

PLINY, LETTERS AND PANEGYRICUS IN TWO VOLUMES, Loeb Classical Library Volume 55, 59, edited/translated by B. Radice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

PLINY, NATURAL HISTORY, vol. 4-5, Loeb Classical Library Volume 370-71, edited/translated by H. Rackham, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945-50.

RACKHAM, H.; JONES, W. H. S.; EICHHOLZ, D. E., *Pliny Natural History*. 10 vols. LCL. London, Heinemann/Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1938-1962.

RADICE, B., *Pliny the Younger, Letters and Panegyricus of Pliny*. 2 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1969.

- **Plutarco**

BABBITT, F. C., (et alli). *Plutarch's Moralia*. 16 vols. LCL. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1927-1969.

LINDSKOG, C.; ZIEGLER, K., *Plutarchi Vitae parallelae*. 4 vols. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, Teubner, 1957–1980.

PERRIN, B., *Plutarch's Lives*. 11 vols. LCL. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1914-1926.

PLUTARCH, *Lives*. With an English Trans. by B. Perrin. 11 vols. LCL. Cambridge and London, Harvard University Press, 1998-2002.

PLUTARCH. *Plutarch's Lives*. with an English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1919.<sup>880</sup>

PLUTARCH, MORALIA, vol. 1-15, Loeb Classical Library Volume 197, 222, 245, 305, 306, 337, 405, 424, 425, 321, 426, 406, 427, 470, 428, 429, edited/translated by F. C. Babbitt et al, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927-69.

PLUTARCH, PARALLEL LIVES, vol. 1-11, Loeb Classical Library Volume 46,41,65, 80, 87, 98-103, edited/translated by B. Perrin, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914-26.

- **Qumram – Sifrei**

ABEGG, M. G., *Qumran Sectarian Manuscripts. With Morphological and Lexical Tags*. Bellingham, WA, Logos Research Systems, 2003.

*Aramaic Bible. Vol. 8, the Targum Onqelos to Leviticus and the Targum Onqelos to Numbers*. Edinburgh, T & T Clark, 1988.

BERGER, D., *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages, A critical edition of the NIZZAHON VETUS with an introduction, translation, and commentary. Judaica Texts and Translations 4*. Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1979.

BERRIN, S. L., *Pesher Nahum Scroll from Qumran, An Exegetical Study of 4Q169*. Leiden and Boston, Brill Academic Publishers, 2004.

BRADY, C. M. M., *The Rabbinic Targum of Lamentations: Vindicating God*. Leiden, Brill, 2003.

CHARLESWORTH, J. H., *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. The Anchor Bible Reference Library. New York, Doubleday, 1992.

CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *Rule of the Community and Related Documents. The Dead Sea Scrolls 1*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1994

DIMANT, D., *Qumran Cave 4 XXI, Parabiblical Texts, Part 4, Pseudo-Prophetic Texts. DJD 30*. Oxford, Clarendon, 2001.

*Discoveries in the Judean Desert*, 21+ vols. Oxford, Clarendon Press, 1955

---

<sup>880</sup> <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg055.perseus-eng1:1.1>

- DOUDNA, G. L., *4Q Peshar Nahum, A Critical Edition*. JSPSup 35. London, Sheffield Academic Press, 2001.
- FINKELSTEIN, L., *Sifre on Deuteronomy*. New York, Jewish Theological Seminary of America, 1969. Originalmente publicado como: *Siphre ad Deuteronomium*, H. S. Horovitzii schedis usus cum variis lectionibus et adnotationibus. Berlin, 1939.
- GARCIA MARTINEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. Leiden, Brill, 1997-1998.
- GARCIA MARTINEZ, F., *The Dead Sea Scrolls Translated*. Trad. W. G. E. Watson. Leiden, Brill, 1994. Originalmente publicado como: *Textos de Qumran*. Madrid, Editorial Trotta, 1992.
- MARGALIOTH, M., *Sepher ha-Razim, A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*. Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1966.
- MCNAMARA, M (Ed.), *The Aramaic Bible*. Edinburgh, T & T Clark, 1987.
- PARRY, D. W.; TOV, E.; CLEMENTS, G. I. (Eds.), *The Dead Sea Scrolls Reader*. 2ª Ed. Revisada e Aumentada. vol. 1-2, Leiden/Boston, 2014.
- QIMRON, E., *The Dead Sea Scrolls, The Hebrew Writings*. 3 vols. Jerusalem, Yad Ben-Zvi, 2010
- QIMRON, E., *The Temple Scroll, A Critical Edition with Extensive Reconstructions*. Judean Desert Studies. Beer Scheva/Jerusalem, Ben-Gurion University of the Negev Press/ Israel Exploration Society, 1996
- NEUSNER, J., *Sifre to Deuteronomy, An Analytical Translation*. 2 vols. Brown Judaic Studies 98, 101. Atlanta, Scholars Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Sifre to Numbers, An American Translation and Explanation*. 2 vols. Brown Judaic Studies 118-119. Atlanta, Scholars Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *The Tosefta, Translated from the Hebrew*. 6 vols. New York, KTAV, 1977-1986.
- NEUSNER, J. (Et alli), *The Talmud of the Land of Israel, A Preliminary Translation and Explanation*. 35 vols. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago, University of Chicago Press, 1982-1994.
- PORTEN, B.; YARDENI, A., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*. 4 vols. Winona Lake, Eisenbrauns, 1986-1993.
- SPERBER, A., *The Bible in Aramaic, Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. 4 vols. Leiden, Brill, 1959-1973.
- SUKENIK, E. L. (Ed.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. Jerusalem, The Magnes Press, 1955.
- VANDERKAM, J. C., *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids, Eerdmans, 1994.
- VERMES, G., *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London, Allen Lane, 1997.
- VERMES, G., *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Fiftieth Anniversary ed. London, New York, Penguin, 2011
- Talmud Yerushalmi*. Krotoshin, 1866. The Synopsis by Schäfer and Becker has generally been preferred.

*Textos de Qumran: edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto*, Tradução dos originais hebraico e aramaico à cura de Florentino García Martínez. Trad. V. da Silva, Petrópolis, Vozes, 1994.

TOV, E., *The Dead Sea Scrolls Electronic Library*. Ed. Revisada. Leiden, Brill, 2006

YADIN, Y., *The Temple Scroll*. 3 vols. + suppl. English ed. Jerusalem: Israel Exploration Society, Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem, Shrine of the Book, 1977-83.

- **Salústio – Caio Salústio Crispo**

AHLBERG, A. W. C., *Sallusti Crispi, Catalina, Iugurtha, Orationes et epistulae excerptae de Historiis*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum. Leipzig, Teubner, 1919

*C. Sallusti Crispi Catilina. Iugurtha, Fragmenta Ampliora*. KURFESS, A. B.; AHLBERG, A. W. (Eds.), Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1968.

*Sallust*. With an English Transl. by J. C. Rolfe. Repr. & rev. ed. LCL. Cambridge, Harvard Univ. Press; London, W. Heinemann, 1947.

ROLFE, J. C., *Sallust*. LCL. Cambridge, Harvard University Press/, 1931

- **Scriptores Historiae Augustae -- Historia augusta**

SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE, Vol 1. David Magie. Ainsworth O'Brien-Moore. Susan Helen Ballou. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1921. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi2331.phi001.perseus-lat1:1.1>

SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE, Vol 2. David Magie. Ainsworth O'Brien-Moore. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1924. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi2331.phi013.perseus-lat1:1.1>

SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE, Vol 3. David Magie. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1932. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi2331.phi022.perseus-lat1:1.1>

HISTORIA AUGUSTA, vol. 1-3, Loeb Classical Library Volume 139,140, 263, edited/translated by D. Magie, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1921-1932.

MAGIE, D., *The Scriptores Historiae Augustae*. 3 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1922-1932

- **Sêneca**

BASORE, J. W., *Seneca Moral Essays*. 3 vols. LCL. Cambridge, Mass., Harvard, 1965.

BASORE, J. W., *Seneca. Moral Essays*. 3 vols. Orig. 1928–1935. Repr. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1979.

GUMMERE, R. M., *Seneca. Ad Lucilium epistulae morales*. 3 vols. LCL. London, Heineman, 1917-1925.

L. ANNAEI SENECAE. De Beneficiis; De Clementia. Carl Hosius (ed). Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1914.

\_\_\_\_\_. *Dialogorum*. Emil Hermes (ed.). *Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Teubneriana*. Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1905.

ROSENBACH, M. L., *Annaeus Seneca. Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch*. 5 vols. Orig. 1969–1984, 1999. Repr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

SENECA THE YOUNGER. *Epistles*. With an English transl. by Richard M. Gummere. 3 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1917-1925.

SENECA, MORAL ESSAYS, vol. 1-3, Loeb Classical Library Volume 214, 254, 310, edited/translated by J. W. Basore, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928-35.

SENECA, AD LUCILIUM EPISTULAE MORALES, vol. 1-3, Loeb Classical Library Volume 75-77, edited/translated by R. M. Gummere, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1917-25.

- **Suetônio**

GRAVES, R., *Gaius Suetonius Tranquillus. The Twelve Caesars*. Revised by Michael Grant. London / New York, Penguin, 1989.

HURLEY, D. W., *Suetonius. The Caesars*. Translated, with Introductions and Notes. Indianapolis, Hackett, 2011.

IHM, MAXIMILIAN. C., *Suetonius Tranquillus Opera. De vita Caesarum Libri III*. Orig. 1907. Repr. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Stuttgart / Leipzig, Teubner, 2003.

ROLFE, J. C., *Suetonius. Lives of the Caesars*. Orig. 1913–1914. Repr. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1998.

SUETONIUS, LIVES OF THE CAESARS, vol. 1-2, Loeb Classical Library Volume 31, 38, edited/translated by J. C. Rolfe, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914, revised 1997.

*Suetonius*. With an English Transl. by J. C. Rolfe. LCL. London, Heinemann, 1959.

WARDLE, D., *Suetonius' Life of Caligula. A Commentary*. Collection Latomus 225. Bruxelles, Latomus / Revue d'études latines, 1994.

- **Tácito**

*Cornelii Taciti Libri Qui Supersunt*. Interum Edidit Erich Koestermann. Vol 2. Facs, 2. *Germania, Agricola, Dialogus De Oratoribus*. *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Lipsiae, Teubneri, 1964.

FISHER, C. D., *Cornelii Taciti Annalium ab excessu divi Augusti libri*. *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*. Oxford, Clarendon, 1911 [1906].

FURNEAUX, H., *Tacitus, Cornelius. Annalium ab excessu divi Augusti libri. The Annals of Tacitus*. Second Edition Revised by H. F. Pelham and C. D. Fisher. 2 vols. Orig. 1896. Repr. Oxford, Clarendon, 1907.

HEUBNER, H. P., *Cornelii Taciti Libri qui supersunt*. Tom. I. Ab excessu divi Augusti. Zweite Auflage. Orig. 1983. Repr. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum*. Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1994.

KENNETH, W., *Cornelii Taciti Libri qui supersunt*. Tomus I pars secunda, Ab excessu divi Augusti Libri XI–XVI. Stuttgart / Leipzig, Teubner, 1986.

KOESTERMANN, E.; BORZSAK, S.; WELLESLEY, K. (Eds.), *Cornelia Taciti libri qui supersunt*. 2 vols (in 5 parts). Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, Teubner, 1965-1986.

KOESTERMANN, E.; BORZSÁK, S.; KENNETH WELLESLEY, P., *Cornelii Taciti libri qui supersunt*. 2 vols. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig, Teubner, 1965-1962.

MILLER, N. P., *Tacitus. Annals Book 1*. Methuen's Classical Texts. London, Methuen, 1959.

MOORE, C. H.; JACKSON, J., *Tacitus. The Histories. The Annals*. 4 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1931-1937.

PETERSON, W.; HUTTON, M., *Cornelius Tacitus. Dialogus; Agricola; Germania*. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1914.

TACITUS, AGRICOLA. GERMANIA, HISTORIES, ANNALS, vol. 1-5, Loeb Classical Library Volume 35, 111, 249, 312, 322, edited/Translated by M. Hutton et al., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914-37, rev. 1970.

TACITUS, *The Histories*. With an English Transl. by Clifford H. Moore. Repr. ed. LCL. London, W. Heinemann; Cambridge, Harvard Univ. Press, 1956.

YARDLEY, J. C., *Tacitus. The Annals, The Reigns of Tiberius, Claudius, and Nero*. With Introduction and Notes by A. A. Barrett. Oxford World's Classics. Oxford, Oxford University Press, 2008.

- **Targum**

CLARKE, E. G.; AUFRECHT, W. E.; HURD, J. C.; SPITZER, F., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch, Text and Concordance*. Hoboken, Ktav, 1984.

CHILTON, B. D., *The Aramaic Bible. Vol. 11, the Isaiah Targum*. Edinburgh, T & T Clark, 1987.

CLARKE, E. G., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch, Text and Concordance*. Hoboken, N.J., Ktav Pub. House, 1984.

CLARKE, E. G.; MAGDER, S., *The Aramaic Bible. Vol. 5 B, Targum Pseudo-Jonathan, Deuteronomy*. Edinburgh, T & T Clark, 1998.

DEMOSS, M. S., *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*. Downers Grove, InterVarsity Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Aramaic Bible. Vol. 7, the Targum Onqelos to Exodus*. Edinburgh, T & T Clark, 1988.

\_\_\_\_\_. *Aramaic Bible. Vol. 8, the Targum Onqelos to Leviticus and the Targum Onqelos to Numbers*. Edinburgh, T & T Clark, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Aramaic Bible. Vol. 9, the Targum Onqelos to Deuteronomy*. Edinburgh, T & T Clark, 1988.

DÍEZ MACHO, A., *Neophyti 1, Targum Palestinense Ms. De La Biblioteca Vaticana*. Seminario Filológico Cardenal Cisneros Del Instituto Arias Montano. Textos Y Estudios. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968.

DIEZ MACHO, A., *Neophyti 1, Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana*. 6 vols. Textes y Estudios 7 - 11, and 20. Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1968-1979.

DIEZ MACHO, A.; MERINO, L. D.; BOROBIO, E. M.; SAIZ, T. M. (Eds.), *Biblia Polyglotta Matritensia IV, Targum Palaestinense in Pentateuchum*. 5 vols. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1977-1988.

GINSBERGER, M., *Pseudo-Jonathan* (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031). Berlin, S. Calvary & Co., 1903. Reprint, New York, Hildesheim, 1971.

\_\_\_\_\_, *Pseudo-Jonathan* (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch). Nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031). Orig. 1903. New York, Hildesheim, 1966

GROSSFELD, B., *The First Targum to Esther, According to the MS Paris Hebrew 110 of the Bibliothèque Nationale*. New York, Sepher-Hermon Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *The Targum Sheni to the Book of Esther, a critical edition based on MS. Sassoon 282 with critical apparatus*. New York, Sepher-Hermon, 1994. A KWIC concordance is appended to this edition.

\_\_\_\_\_. *The Two Targums of Esther, Translated, with Apparatus and Notes. The Aramaic Bible 18*. Edinburgh, T & T Clark, 1991.

\_\_\_\_\_, *The Aramaic Bible. Vol. 6, the Targum Onqelos to Genesis*. Edinburgh, T & T Clark, 1988.

\_\_\_\_\_, *The Aramaic Bible. Vol. 18, the Two Targums of Esther*. Edinburgh, T & T Clark, 1991.

HAMMER, R., *Sifre, A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*. Yale Judaica 24. New Haven, Yale University Press, 1986.

HANHART, R. (Ed.), *Esdrae liber I. Septuaginta 8,1*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

\_\_\_\_\_. *Esther. Septuaginta VIII,3*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

HEIDE, A. van der., *The Yemenite Tradition of the Targum of Lamentations, Critical Text and Analysis of the Variant Readings*. Studia post-Biblica 32. Leiden, E. J. Brill, 1981.

HORGAN, M. P., "Nahum Peshar (4Q169 = 4QpNah)." In: *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Editado por CHARLESWORTH, J. H., vol. 6b, *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, p. 144-55. Tübingen, Mohr Siebeck; Louisville, Westminster/John Knox, 2002.

\_\_\_\_\_. *Pesharim, Qumran Interpretations of Biblical Books. CBQMS 8*. Washington, DC, Catholic Biblical Association of America, 1979.

\_\_\_\_\_. "Psalm Peshar 1 (4Q171 = 4QpPsa = 4QpPs 37 and 45)." In: *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Editado por CHARLESWORTH, J. H., vol. 6b, *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, p. 6-23. Tübingen, Mohr Siebeck; Louisville, Westminster/John Knox, 2002.

HOROVITZ, H. S., (Ed.), *Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta, Cum variis lectionibus et anotationibus. Corpus Tannaiticum III.3*. Leipzig, Gustav Fock, 1917.



KLEIN, M. L. *The Fragment-Targums of the Pentateuch, According to their Extant Sources*. 2 vols. Analecta Biblica 76. Rome, Biblical Institute Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*. 2 vols. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1986.

LE DÉAUT, R.; ROBERT, J., *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1)*. 2 vols. Analecta Biblica 51. Rome, Biblical Institute Press, 1971.

LEVINE, É., *The Aramaic Version of Lamentations*. New York, Hermon Press, 1976.

\_\_\_\_\_. *The Aramaic Version of Ruth*. Analecta Biblica 58. Rome, Biblical Institute Press, 1973.

MAHER, M., *The Aramaic Bible. Vol. 1 B, Targum Pseudo-Jonathan, Genesis*. Edinburgh, T & T Clark, 1992.

McNAMARA, M., *The Aramaic Bible. Vol. 1a, Targum Neofiti 1, Genesis*. Edinburgh, T & T Clark, 1991.

McNAMARA, M.; MAHER, M.; HAYWARD, R. *The Aramaic Bible. Vol. 2, Targum Neofiti 1, Exodus*. Edinburgh, T & T Clark, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Aramaic Bible. Vol. 3, Targum Neofiti 1, Leviticus*. Edinburgh, T & T Clark, 1994.

McNAMARA, M.; CLARKE, E. G.; MAGDER, S., *The Aramaic Bible. Vol. 4, Targum Neofiti 1, Numbers*. Edinburgh, T & T Clark, 1995.

McNAMARA, M., *The Aramaic Bible. Vol. 5 a, Targum Neofiti 1, Deuteronomy*. Edinburgh, T & T Clark, 1997.

SPERBER, A., *The Bible in Aramaic, Based on Old Manuscripts and Printed Texts*. 3<sup>a</sup> Ed. Leiden and Boston, Brill, 2004.

TAL, A., *The Samaritan Targum of the Pentateuch, A Critical Edition*. 3 vols. Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects 4–6. Tel-Aviv, Tel-Aviv University, 1980–1983.

- **Tertuliano**

TERTULLIAN, APOLOGY AND DE SPECTACULIS. MINUCIUS FELIX, OCTAVIUS, Loeb Classical Library Volume 250, edited/translated by T. R. Glover and G. H. Rendall, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931.

*Tertulliani Opera*. 2 vols. Corpus Christianorum, Series Latina 1 & 2. Turnholt, Brepols, 1954.

TRÄNKLE, H. Q. S. F., *Tertulliani Adversus Iudaeos, mit Einleitung und kritischem Kommentar*. Wiesbaden, Franz Steiner, 1964.

- **Tito Lívio**

FOSTER, B. O., *Livy. Ab urbe condita. Books VIII–X*. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1926.

FOSTER, B. O.; MOORE, F. G.; SAGE, E. T.; SCHLESINGER, A. C.; GEER, R. M., *Livy*. 14 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1919–1957.

KEMPF, K. F. B., *Valeri Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri novem. Cum incerti auctoris fragmento De praenominibus*. Berlin, Reimer, 1854.

*Livy V*. With an English Transl. by B. O. Foster. LCL. London, W. Heinemann; Cambridge, Harvard University Press, 1976.

*Livy VIII*. With an English Transl. by Frank Gardner Moore. LCL. London, W. Heinemann; Cambridge, Harvard University Press, 1949.

*Livy XI*. With an English Transl. by Evan T. Sage. LCL. London, W. Heinemann; Cambridge, Harvard University Press, 1949.

LIVY, HISTORY OF ROME, vol. 1-14, Loeb Classical Library Volume 114, 133, 172, 19t, 233, 355,367, 381,295,301, 313, 332, 396, 404, edited/translated by B. O. Foster et al., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919-1959.

*Livy*. vol. 1-14. FOSTER, B. O. (et alli) (Ed. e Trad.). Cambridge, MA/London, LCL, 1919-1959.

*Titi Livi Ab Urbe Condita Libri*. Ed. altera / quam curavit Mauritius Müller. ed, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1902.

WALSH, P. G., *Titi Livi Ab Urbe Condita Libri XXVIII–XXX*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgart, Teubner, 1986.

WALTERS, C. F.; CONWAY, R. S., *Titi Livi Ab urbe condita. Tomus II. Libri VI–X*. Orig. 1919. Repr. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford, Clarendon, 1961.

- **Tucídides**

SMITH, C., *Thucydides*. 4 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 1919–1930

*Thucydides*. With an English Transl. by Charles Forster Smith. LCL. London, W. Heinemann; New York, G. P. Putnam's sons, 1919.

*Thucydides*. With an English Transl. by Charles Forster Smith. Repr. ed. LCL. London, W. Heinemann; Cambridge, Harvard Univ. Press, 1931.

- **Ulpiano**

HONORÉ, T., *Ulpian*. Oxford, Clarendon, 1982

SCOTT, S. P., *The Civil Law, including the Twelve Tables, the Institutes of Gaius, the Rules of Ulpian, the Opinions of Paulus, the Enactments of Justinian, and the Constitutions of Leo*. Translated from the original Latin, edited, and compared with all accessible systems of jurisprudence ancient and modern. 17 vols. Cincinnati, Central Trust Company, 1932

- **Valério Máximo**

COLEMAN, K. M. M., *Valerii Martialis Liber Spectaculorum*. Oxford and New York, Oxford University Press, 2006.

HASE, C. B., *Valerius Maximus De dictis factisque memorabilibus et Jul. Obsequens de prodigiis cum supplementis Conradi Lycosthenis*. 2 vols. Bibliotheca classica latina. Paris, Lemaire, 1822-1823

IULIUS PARIS, *Epitome*, in, *Factorum et dictorum memorabilium Valeri Maximi*, vol. 1-2. BiTeu. BRISCOE, J. (ed.). Stuttgart/Leipzig, 1998.

KEMPF, K. F. B., *Valeri Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri novem. Cum incerti auctoris fragmento De praenominibus*. Berlin, Reimer, 1854

VALERIUS MAXIMUS, *Facta Et Dicta Memorabilia*. BRISCOE J.; PARIS, J. E.; NEPOTIANUS, J. E. (Eds.), *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Stuttgartiae, Teubner, 1998.

\_\_\_\_\_. *Memorable Doings and Sayings*. With an English Transl. by D. R. Shackleton Bailey. LCL. Cambridge and London, Harvard University Press, 2000.

BAILEY, S.; DAVID R., *Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings*. 2 vols. LCL. Cambridge, Harvard University Press, 2000

- **Varrão**

CEBE VARRON, *Satires Menippees*. Rome, 1972

## 02 INSTRUMENTOS DE PESQUISA

AENOTH, F.; TISCHENDORF, C. (Eds.), *Novum Testamentum Vaticanum*. Lipsiae, Giesecke et Devrient, 1857.

ALAND, K. & ALAND, B. *O texto do Novo Testamento: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual*. Trad. V. Schols. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ALAND, K., *Synopsis of the Four Gospels, Greek-English Edition of the Synopsis Quattuor Evangeliorum*. On the Basis of the Greek Text of Nestle-Alan 27<sup>a</sup> Edition and Greek New Testament 4<sup>a</sup> Edition, The English Text is the Second Edition of the Revised Standard Version. 11<sup>a</sup> Ed Stuttgart, German Bible Society, 2000.

ALCALAY, REUBEN. *The Complete Hebrew-English Dictionary*. Tel-Aviv/Jerusalem, Massadah, 1965.

ALLENBACH, J. (Et alli), *Biblia Patristica, Index des citations et allusions Bibliques dans la littérature patristique*. 6 (+ suppl.) vols. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975-1995.

ALONSO SCHOEKEL, L., *Diccionario Bíblico hebreo-español*. Valencia, Institucion San Jeronimo, 1990-1993.

ATLAS HISTÓRICO DA BÍBLIA E DO ANTIGO ORIENTE: da pré-história à queda de Jerusalém no ano 70 d.C.

BALZ, H. R.; SCHNEIDER. G., *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990-93.

BAUER, W.; DANKER F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3<sup>a</sup> Ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

*Biblia Sacra Iuxta Vulgatam*, 4<sup>a</sup> Ed. Revisada. Editada por Robert Weber. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1969, 1983, 1994.

BLACK, D. A.; DOCKERY, D. S., *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2001.

BORBONE, P. G.; JENNER, K. D. (Eds.), *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, Part 5 Concordance*. Vol. 1 Pentateuch. Vetus Testamentum Syriace. Leiden, Brill, 1997.

BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. *Theological Dictionary of the Old Testament*. 16 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1974 em diante.

BRATKE, E., (Ed), *Scriptores ecclesiastici minores saeculorum IV. V. VI., Fasciculus I, Evagrii Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 45. Vindobonae, F. Tempsky/Lipsiae, G. Freytag, 1904.

BROOKE, A. E.; MCLEAN N.; THACKERAY, H. ST. J. (Eds.), *The Old Testament in Greek*. London, Cambridge University Press, 1906-1940.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A.; ROBINSON E.; GESENIUS. W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, with an appendix containing the Biblical Aramaic*. New ed. Peabody, Mass., Hendrickson, [1996].

Catholic University of America. *New Catholic Encyclopedia*. 2<sup>a</sup> Ed. 15 vols. Washington: Catholic University of America; Detroit: Thomson/Gale, 2003.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENAU, D., *Dicionário de análise do discurso*. Trad. F. Komesu. São Paulo, Contexto, 2018.

CHARLESWORTH, J. H., (Ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York, Doubleday, 1983-1985. Cited notes and translations appear individually by translator in the General Bibliography.

GLARE, P. G. W. (Ed.), *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Oxford University Press, 1968-1982.

CLEMENS, D. M., *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice, Volume 1, Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts*. AOAT 284/1. Münster, Ugarit-Verlag, 2001.

CLINES, D. J. A. (Ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*. 4+ vols. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

DE-ROSSI, J. B., *Variae Lectiones Veteris Testamenti*. 4 vols. + suppl. Parma, Ex Regio Typographeo, 1784-1798.

DEMOSS, M. S., *Pocket Dictionary for the Study of New Testament Greek*. Downers Grove, InterVarsity Press, 2001.

DIGGLE, J. (Ed. in Chief), *The Cambridge Greek Lexicon*. 2 vol. New York. Cambridge University Press, 2021.

*Discoveries in the Judean Desert*, 21+ vols. Oxford, Clarendon Press, 1955

DUFF, J. D. L. LCL. London; HEINEMANN, W. /Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1928. ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4<sup>a</sup> Ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

EVEN-SHOSHAN, A. (Ed.), *A New Concordance of the Old Testament*. Jerusalem, Kiryat Sefer/Grand Rapids, Baker, 1989. Introdução de John Sailhamer.

- FAHLBUSCH, E.; BROMILEY, G. W., *The Encyclopedia of Christianity*. 5 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans; Leiden: Brill, 1999–2003.
- FISCHER, B. (Ed.), *Novae concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam*. 5 vols. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977.
- FREEDMAN, D. N. (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. 1st ed. New York: Doubleday, 1992.
- FREEDMAN, D. N.; MYERS, A. C.; BECK, A. B., *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2000.
- GESENIUS, F. W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2d English ed. Oxford: The Clarendon Press, 1910.
- GLARE, P. G. W., (Ed.), *Oxford Latin Dictionary*. New York: Clarendon Press; Oxford: Oxford University Press, 1982.
- GLARE, P. G. W. (Ed.), *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Oxford University Press, 1968-1982.
- GINGRISH, F. W., *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. Trad. J. P. T. Zabatiero. São Paulo, Vida Nova, 1984.
- GROSSFELD, B., *Concordance of the First Targum to the Book of Esther*. SBL Aramaic Studies 5. Chico, Calif., Scholars Press, 1984.
- HARRIS, R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B. K., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. M. L. Redonto; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, Vida Nova, 1998.
- HATCH, E.; REDPATH, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*. 3 vols. Oxford, Clarendon Press, 1897/1906.
- HYMAN, D.; LERRER, D. N.; SHILONI, I. (Eds.), *Yalqut Shim'oni al ha-Torah le Rabbenu Shimcon ha-Darshan*. 9 vols. Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1973-1991.
- JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Theological Lexicon of the Old Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- KAPPLER, W., (Ed.), *Maccabaeorum liber I. Septuaginta 9,1*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY G. W.; PITKIN, R. E., *Theological Dictionary of the New Testament. Translator and Editor: G. W. Bromiley*. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–76.
- KITTEL, R.; ELLIGER, K.; RUDOLPH, W.; RÜGER, H. P., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. 4. emendata / ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M. E. J.; STAMM, J. J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Study Edition 2 vols. Leiden, Boston and Köln: E.J. Brill, 2001.
- LAKE, K., *The Apostolic Fathers*. 2 vols. LCL. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1912.
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (Rondal B. Smith, part-time editor; Karen A. Munson, associate editor). 2<sup>a</sup> Ed. New York: United Bible Societies, 1989.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*. 9ª Ed. Rev. e Aum. por Henry Stuart Jones and Roderick McKenzie. With a Revised Supplement. Oxford: Oxford University Press; New York: Clarendon Press, 1996.

MARCOVICH, M., (Ed.), *Iustini Martyris apologiae pro christianis. Patristische Texte und Studien 38*. Berlin, Walter de Gruyter, 1994.

\_\_\_\_\_. *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone. Patristische Texte und Studien 47*. Berlin, Walter de Gruyter, 1997.

MOSCATI, S.; SPITALER, A.; ULLENDORFF, E.; SODEN, W. von, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Phonology and Morphology*. MOSCATI, S. (Ed.), PLO, n.s. 6. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1964. 1965.

MOULTON, J. H.; HOWARD, F. W.; TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek*. 4 vols. Edinburgh: Clark, 1929-76.

NESTLE, E.; ALAND, K. (Eds.), *Novum Testamentum Graece*. 27ª Ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

\_\_\_\_\_, *Novum Testamentum Graece*. 28ª Ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2018.

RAHLFS, A., *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes = H PALAIA DIAQHKH KATA TOUS O/*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

RENGSTORF, K. H. (Ed.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus*. 4 vols. Leiden, E. J. Brill, 1973-83.

SABATIER, P. (Ed.), *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*. 3 vols. Rheims, Reginald Florentain, 1743-49.

SCHNEEMELCHER, W. (Ed.), *New Testament Apocrypha*. Trad. R. McL. Wilson. 2ª Ed. Revisada. 2 vols. Cambridge, James Clarke & Co./Louisville, Westminster/John Knox, 1991-1992. Originalmente publicado como Neutestamentliche Apokryphen. Revised ed. Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1989-1990.

*Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1931.

SPARKS, H. F. D., *The Apocryphal Old Testament*. Oxford, Clarendon Press, 1985.

SPERBER, D., *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*. Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 1. Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 1984.

TISCHENDORF, C. (Ed.), *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*. St. Petersburg, 1862.

VINE, W. E., *An Expository Dictionary of New Testament Words*. 4 vols. London, Oliphants, 1939.

YOUNGBLOOD, R.F., 2512 hlt (tâlâ) pendurar, enforçar; in: HARRIS, R. L.; ARCHER JR, G. L.; WALTKE, B. K., *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad. M. L. Redonto; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, Vida Nova, 1998, p. 1641-1642.

### 03 CÍRCULO DE BAKHTIN

AMORIM, M., *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo, Musa Editora, 2004.

- BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*. In: BAKHTIN, M., *Estética da criação verbal*. 6ª Ed. Trad. Bezerra, P. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, M., *Os gêneros do discurso*. Trad. P. Bezerra. São Paulo, editora 34, 2016.
- BAKHTIN, M., *Metodologia das ciências humanas*, p. 393-410. In: BAKHTIN, M., *Estética da criação verbal*. 6ª Ed. Trad. Bezerra, P. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, M., *Apontamentos de 1970-1971*, p. 367-392 In: BAKHTIN, M., *Estética da criação verbal*. 6ª Ed. Trad. Bezerra, P. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, M., *Estética da criação verbal*. Trad. P. Bezerra. São Paulo, Martins Fontes, 2018.
- BAKHTIN, M., *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. P. Bezerra. 5ª Ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2015.
- BAKHTIN, M., *Teoria do romance I: a estilística*. Trad. P. Bezerra. São Paulo, Editora 34, 2015.
- BAKHTIN, M., *Teoria do Romance II, as formas do tempo e do cronotopo*. Trad. P. Bezerra. São Paulo, Editora 34, 2018.
- BAKHTIN, M., *O feudalismo: um esboço*. Trad. P. Bezerra. São Paulo, Perspectiva, 2017.
- BAKHTIN, M., *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. Trad. P. Bezerra. São Paulo, Editora 34, 2017.
- BAKHTIN, M., *Questões de estilística no ensino da língua*. Trad. S. Grillo; E. V. Américo. São Paulo, Editora 34, 2013.
- BAKHTIN, M., *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. 5ª Ed. Trad. A. F. Bernardini (et alli). São Paulo, Editora Hucitec Annablume, 2002.
- BAKHTIN, M., *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. V. Miotelo; C. A. Faraco. São Carlos, Pedro & João Editores, 2010.
- BARROS, D. L. P. de, *Contribuições de Bakhtin à teoria do discurso*, p. 25-36; in: BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2ª Ed. Ver. Campinas, Editora da Unicamp, 2005.
- BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. (Orgs.), *Dialogismo, polifonia, intertextualidade*. 2ª Ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- BRAIT, B., *A natureza dialógica da linguagem: formas e graus de representação dessa dimensão construtiva*, p. 61-80; in: FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. de (Orgs.), *Diálogos com Bakhtin*. 4ª Ed. Curitiba, Editora UFPR, 2007.
- BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin e o círculo*. São Paulo, Contexto, 2016.
- BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2ª Ed. Ver. Campinas, Editora da Unicamp, 2005.
- BRAIT, B., *Bakhtin e a natureza constituinte dialógica da linguagem*, p. 87-98. in: BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2ª Ed. Ver. Campinas, Editora da Unicamp, 2005.
- BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2ª Ed. Ver. Campinas, Editora da Unicamp, 2005

- BRAIT, B., *As vozes bakhtinianas e o diálogo inconcluso*, p. 11-27, in: BARROS, D. L. P. de (Orgs.), *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p.
- BRAIT, B., *Análise e teoria do discurso*, p. 9-31, in: BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin: outros conceitos-chave*. 2ª Ed. São Paulo, Contexto, 2018.
- BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin: outros conceitos-chave*. 2ª Ed. São Paulo, Contexto, 2018.
- BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin: dialogismo e polifonia*. São Paulo, Contexto, 2016.
- BRAIT, B.; MELO, R. de, *Enunciado / enunciado concreto / enunciação*, p. 60-78, in: BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin: conceitos-chave*. 5ª Ed. São Paulo, Contexto, 2017.
- BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin: conceitos-chave*. 5ª Ed. São Paulo, Contexto, 2017.
- BRANDIST, C., *Repensando o círculo de Bakhtin: novas perspectivas da história intelectual*. Trad. M. I. Campos; R. H. Shettini. São Paulo, Contexto, 2012.
- CASTRO, G. de, *Os apontamentos de Bakhtin: uma profusão temática*, p. 81-96; in:
- CLARK, K.; HOLQUIST, M., *Mikhail Bakhtin*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva, 2008.
- FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. de (Orgs.), *Diálogos com Bakhtin*. 4ª Ed. Curitiba, Editora UFPR, 2007.
- FARACO, C. A., *O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica*, p. 97-108; in: FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. de (Orgs.), *Diálogos com Bakhtin*. 4ª Ed. Curitiba, Editora UFPR, 2007
- FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. de (Orgs.), *Diálogos com Bakhtin*. 4ª Ed. Curitiba, Editora UFPR, 2007.
- FARACO, C. A., *Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo, Parábola Editorial, 2009.
- FAÏTA, D., *A noção de “Gênero do Discurso” em Bakhtin: uma mudança de paradigma*, p. 149-198, in: BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2ª Ed. Ver. Campinas, Editora da Unicamp, 2005.
- FIORIN, J. L., *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. 2ª Ed. São Paulo, Contexto, 2018.
- LEMO, C. T. G. de, *A função e o destino da palavra alheia, três momentos da reflexão de Bakhtin*, p. 37-43, in: BARROS, D. L. P. de (Orgs.), *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- MACHADO, I., *Gêneros discursivos*, p. 151-176, in: BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin: conceitos-chave*. 5ª Ed. São Paulo, Contexto, 2017.
- MARCHEZAN, R. C., *Diálogo*, p. 115-131, in: BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin: outros conceitos-chave*. 2ª Ed. São Paulo, Contexto, 2018, p
- MEDVIÉDEV, P. N., *O método formas nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica*. Trad. E. V. Américo; S. Grillo. São Paulo, Contexto, 2016.
- MORSON, G. S.; EMERSON, C., *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. Trad. A. de P. Danesi. São Paulo, Edusp, 2008.
- PAULA, L. de; STAFUZZA, C. (Orgs.), *Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável, Vol. I*. Campinas, Mercado de Letras, 2010.



- PAULA, L. de; STAFUZZA, C. (Orgs), *Círculo de Bakhtin: diálogos impossíveis, Vol. II*. Campinas, Mercado de Letras, 2010.
- PAULA, L. de; STAFUZZA, C. (Orgs), *Círculo de Bakhtin: pensamento interacional, Vol.III*. Campinas, Mercado de Letras, 2013.
- PONZIO, A., *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*. Trad. V. Miotello. São Paulo, Contexto, 2018.
- SÉRIOT, P., *Vološinov e a filosofia da linguagem*. Trad. M. Bagno. São Paulo, Parábola Editorial, 2015.
- SOBRAL, A., *Do dialogismo ao gênero: as bases do pensamento de Bakhtin*. Campinas, Mercado de Letras, 2009.
- TEZZA, C., *Entre a prosa e a poesia: Bakhtin e o formalismo russo*. Rio de Janeiro, Rocco, 2003.
- VOLÓCHINOV, V., *A construção da enunciação e outros ensaios*. Trad. J. W. Geraldi; V. Miotello. São Carlos, Pedro & João Editores, 2013.
- VOLÓCHINOV, V., *O que é a linguagem*, p. 131-156 in: VOLÓCHINOV, V., *A construção da enunciação e outros ensaios*. Trad. J. W. Geraldi; V. Miotello. São Carlos, Pedro & João Editores, 2013.
- VOLÓCHINOV, V., *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Trad. S. Grillo; E. V. Américo. São Paulo, Editora 34, 2017.
- ZOPPI-FONTANA, M. G., *O outro da personalidade: exteriorização, exterioridade e discurso*, p. 108-118, in: BRAIT, B. (Org.), *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2ª Ed. Ver. Campinas, Editora da Unicamp, 2005.

#### 04 RENÊ GIRARD

- ANDRADE, G., *Renê Girard: um retrato intelectual*. Trad. C. Nougé. São Paulo, É Realizações, 2011.
- ARISTÓTELES, *A arte poética*. Domínio Público. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action&co\\_obra=2235](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action&co_obra=2235)
- BRITO, Ê. J. da C., *Da violência ao Apocalipse na obra de René Girard*. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, [S.l.], v. 19, n. 1, p. 221-228, maio 2019. ISSN 1677-1222. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/42715>>. Acesso em: 05/04/2020. doi:<https://doi.org/10.23925/1677-1222.2018vol19i1a14>.
- BURKET, W.; GIRARD, R.; SMITH, J.Z., *Violent origins: ritual killing and cultural formation*. California, Stanford University Press, 1987.
- CARBONE, S. M., *Conversações com René Girard*. Tese de Doutorado. Orientador Prof. E. A. Carvalho. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2014.
- CERVANTES, M. de, *Dom Quixote*. Domínio Público. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=17707](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=17707)

ESPERANDIO, M. R. G., *Girard e o aprisionamento do desejo*. In: Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 03, jan.-abr. de 2004 – ISSN 1678 6408, p. 45-58. Disponível em <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2159/2067>, DOI <http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v3i0>. Consultado em 03/03/2020, às 15.40h

FELIPE, R. L., *A relação entre a violência e o sagrado: desejo mimético e mito em René Girard*. In: RHEMA, v. 16, n. 51, p. 44-59, jan./jul. 2018. Disponível em <https://seer.cesjf.br/index.php/RHEMA/article/view/1485>, <https://seer.cesjf.br/index.php/RHEMA/article/view/1485/pdf> Consultado 03/03/2020, às 15.32h.

FLAUBERT, G., *Madame Bovary*. Domínio Público. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu002413.pdf>

GIRARD, R., *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Trad. M. C. Gambini. São Paulo, Paz e Terra, 2012.

\_\_\_\_\_. *O sacrifício*. Trad. M. M. G. Lamelo. São Paulo, É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *A violência e o sagrado*. Trad. M. C. Gambini. São Paulo; São Paulo, Paz e Terra; Editora Unesp, 1990.

\_\_\_\_\_. *A rota antiga dos homens perversos*. Trad. T. J. R. Leme. São Paulo, Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. *O bode expiatório*. Trad. I. Storniolo. São Paulo, Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. Trad. M. Gambini. São Paulo, Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. *Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cesar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*. Trad. B. W. Vilar. Rio de Janeiro, Topbooks, s.d.

\_\_\_\_\_. *Rematar Clausewith: além da guerra, diálogos com Beinoît Chantre*. Trad. P. Sette-Câmara. São Paulo, É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *A conversão da arte*. Trad. L. L. da Silva. São Paulo, É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *Mentira romântica e verdade romanesca*. Trad. L. D. da Silva. São Paulo, É Realizações, 2009.

\_\_\_\_\_. *Shakespeare: teatro da inveja*. Trad. P. Sette-Câmara. São Paulo, É Realizações, 2010.

\_\_\_\_\_. *Generative Scapegoating*. In: BURKET, W.; GIRARD, R.; SMITH, J.Z., *Violent origins: ritual killing and cultural formation*. California, Stanford University Press, 1987, p. 73-145.

GIRARD, R.; ANTONELLO, P.; ROCHA, J. C. de C., *Evolução e conversão*. Trad. B. W. Vilar; P. Sette-Câmara. São Paulo, É Realizações, 2011.

GODOY, E. de, *Enfoques do pensamento de René Girard*. In: Revista de Cultura Teológica, [S.l.], n. 80, p. 119-140, mar. 2013. ISSN 2317-4307. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/14408>. Acesso em: 03/03/ 2020. doi:<https://doi.org/10.19176/rct.v0i80.14408>.

GOLSAN, R., *Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano*. Trad. H. Langone. São Paulo, É Realizações, 2014.

JOHNSEN, W. A., *Violência e modernidade: Ibsen, Joyce e Woolf*. Trad. P. Sette-Câmara. São Paulo, É Realizações, 2011.

JUNGES, M., *René Girard e o desejo mimético: as raízes da violência humana*. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n°. 382, 28 de novembro de 2011, p. 28-34, Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/382>,  
<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao382.pdf>

KIRWAN, M., *Teoria mimética: conceitos fundamentais*. Trad. A. L. C. da Costa. São Paulo, É Realizações, 2004

MOURÃO, José Augusto - A hipótese mimética e a paixão segundo René Girard. Humanística e Teologia. ISSN 0870-080X. Tomo XIII, Fasc. 1 (1992), p. 21-30 disponível em <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/14732>  
DOI: <http://hdl.handle.net/10400.14/14732>.

SCHULTZ, A., *A violência e o sagrado segundo René Girard*. In: Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 03, jan.-abr. de 2004 – ISSN 1678 6408, p. 8-18. Disponível em <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2155/2063>, DOI: <http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v3i0>. Consultado em 03/03/2020, às 15.40h.

RODOLPHO, A. L., *Do Bode Expiatório à Galinha Preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss & Henri Hubert*. In: Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 03, jan.-abr. de 2004 – ISSN 1678 6408, p. 75-84. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2163/2071>, DOI: <http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v3i0>. Consultado em 03/03/2020, às 15.45h.

SBARDELLA, E. L., *A violência na perspectiva de René Girard: o ciclo mimético nos textos da Bíblia Sagrada*. Dissertação de Mestrado. Orientadora: Clélia Peretti. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2016.

Madame Bovary. Disponível EM: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu002413.pdf>

## 05 OBRAS DE REFERÊNCIA

CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perspective of crucifixion*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E.J., *The trial and crucifixion of Jesus*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

COOK, J. G., *Crucifixion in the Mediterranean World*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

HENGEL, M., *Crucifixion in the Ancient World and the folly of the message of the cross*. Trad. J. Bowden. London, Fortress Press, 1977.

SAMUELSSON, G., *Crucifixion in Antiquity*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

## 06 BIBLIOGRAFIA GERAL

ANDERSON, P N.; J. FELIX.; THATCHER, T. (Eds.), *John, Jesus, and History, volume 2, Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.

ANTHONY, SEAN W. Crucifixion and Death as Spectacle, Umayyad Crucifixion in its Late Antique Context. AOS 96. New Haven, American Oriental Society, 2014

BAMMEL, E.; MOULE, C. F. D. (Eds.), *Jesus and the Politics of His Day*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

BARBAGLIO, G. *Jesus, hebreu da Galiléia: pesquisa histórica*. Trad. W. E. Lisboa. São Paulo, Paulinas, 2011.

BARBAGLIO, G. & FABRIS, R. & MAGGIONI, B. *Os Evangelhos I*. Trad. J. Vitorio, e G di Biasio. São Paulo, Loyola, 1990.

BARBET, P. *A paixão de Jesus Cristo segundo o cirurgião*. 11ª Ed. São Paulo, Loyola, 1988.

BAUMAN, R. A., *Crime and Punishment in Ancient Rome*. London, Routledge, 1996

\_\_\_\_\_. *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*. Johannesburg, Witwatersrand University Press, 1967

BERKOWITZ, B. A., *Execution and invention, death penalty discourses in Early Rabbinic and Christian Cultures*. New York, Oxford University Press, 2006.

BLACK, M.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M.; WIKGREN, A. (1993, c1979). *The Greek New Testament* (electronic ed. of the 4th ed.). Federal Republic of Germany: United Bible Societies.

BLOMBERG, C. L., *Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo dos 4 evangelhos*. Trad. S. da S. Saraiva. São Paulo, Vida Nova, 2009.

BORG, M. J. & CROSSAN, J. D. *A última semana: um relato detalhado dos dias finais de Jesus*. Trad. A. Calado. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2007.

BROWN, R. E. *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro evangelhos*. Vol. 1. Trad. B. T. Lambert. São Paulo, Paulinas, 2011.

\_\_\_\_\_. *A morte do Messias: comentário das narrativas da Paixão nos quatro evangelhos*. Vol. 2. Trad. B. T. Lambert. São Paulo, Paulinas, 2011.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. P. F. Valério. São Paulo, Paulinas, 2012.

CARROLL, J. T.; GREEN, J. B., *The Death of Jesus in Early Christianity*. Peabody, Mass., Hendrickson, 1995.

CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P., *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro, Kline, 2016.

CHARLESWORTH, J. H. *Jesus dentro do judaísmo: novas perspectivas a partir de estimulantes descobertas arqueológicas*. Trad. H. de A. Mesquita. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

\_\_\_\_\_. *The historical Jesus: an essential guide*. Nashville, Abingdon Press, 2008.

CLEMENS, D. M., *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice, Volume 1, Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts*. AOAT 284/1. Münster, Ugarit-Verlag, 2001.

- COHN, H., *O julgamento e a morte de Jesus*. Trad. H. de A. Mesquita. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- CROSSAN, J. D. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Trad. J. C. Guimarães. Rio de Janeiro, Imago, 1995A.
- \_\_\_\_\_. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo*. Trad. A. Cardoso. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Trad. B. T. Lambert. São Paulo, Paulus, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Trad. N. Lima. Rio de Janeiro, Imago, 1995B.
- CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca do Jesus histórico: debaixo das pedras, atrás dos textos*. Trad. J. Maraschin. São Paulo, Paulinas, 2007.
- EDMONDSON, J.; KYLE, D., *Spectacles of Death in Ancient Rome*. American Historical Review. 106. 10.2307/2692857, 2001.
- EHRMAN, B. D. *Jesus existiu ou não?* Trad. A. Cleaver. Versão Kindle.
- FABRIS, R. *Introdução geral aos evangelhos sinóticos*. In: BARBAGLIO, G. & FABRIS, R. & MAGGIONI, B. *Os Evangelhos I*. Trad. J. Vitória & G. di Biasio. São Paulo, Loyola, 1990, p. 11-32.
- FABRIS, R. & MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II*. 2ª Ed. Trad. G. di Biasio e J. Konings. São Paulo, Loyola, 1985.
- FABRIS, R. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. Trad. M. Ruffier. São Paulo, Loyola, 1988.
- FABRY, H. J. & SCHOLTISSEK, K. *O messias*. Trad. M. C. Mota. São Paulo, Loyola, 2008.
- FLUSSER, D., *Jesus*. Trad. M. Goldszajn. São Paulo, Perspectiva, 2002.
- FOX, R. L. *Bíblia: verdade e ficção*. Trad. S. Flaksman. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas*. Trad. T. Noble. São Paulo, Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Jesus, judeu da Galiléia: nova leitura histórica de Jesus*. Trad. E. Verçosa Filho. São Paulo, Paulus, 2008.
- GIBSON, SHIMON. *The Final Days of Jesus, The Archaeological Evidence*. New York, HarperOne, 2009
- GOLDIN, H. E., *Hebrew Criminal Law and Procedure, Mishnah, Sanhédrin - Makkot*. New York, Twayne, 1952.
- GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*. Vol 1 e 2. Trad. M. Dreher. São Leopoldo e São Paulo, Sinodal e Vozes, 1983.
- GNILKA, J. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Trad. C. A. Pereira. Petrópolis, Vozes, 2000.
- HIRSCH, E. G., *Crucifixion*. In, *The Jewish Encyclopedia*, vol. 4, 373-4. New York/London, Funk and Wagnalls, 1903.

JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento: a pregação de Jesus*. 4ª Ed. Trad. J. R. Costa. São Paulo, Paulinas, 1977.

JOSEPH, S. J., *Jesus and the Temple: the crucifixion in this Jewish context*. Society for New Testament Studies, Monograph Series 165, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

LINTOTT, A. W. *Violence in Republican Rome*. Oxford, Clarendon Press, 1968.

KANKAANNIEMI, M., *The guards of the tomb (Matt 27:62–66 and 28:11–15): Matthew's apologetic legend revisited*. Åbo, Åbo Akademi University Press, 2010. Disponível em: [https://core.ac.uk/download/pdf/39937924.pdf?fbclid=IwAR1P6w8tsw7ZTLF39xba\\_Eoi3QI\\_gZgTZLp18zr53QDU8kKS3keLRTm22VYg](https://core.ac.uk/download/pdf/39937924.pdf?fbclid=IwAR1P6w8tsw7ZTLF39xba_Eoi3QI_gZgTZLp18zr53QDU8kKS3keLRTm22VYg)

KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. Vol 1. Trad. E. L. Calloni. São Paulo, Paulus, 2005A.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Vol 2. Trad. E. L. Calloni. São Paulo, Paulus, 2005B.

KRAMER, P. Compreensões da origem e legislação do Deuteronomio. *Revista Pistis Praxis*, [S.l.], v. 11, n. 2, p. 275-310, ago. 2019. ISSN 2175-1838. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/25536/23611>>. Acesso em: 18 ago. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/2175-1838.11.002.DS01>.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. s.t. São Paulo, Paulinas, 1982.

LITZMANN, H., *Geschichte der Alten Kirche*. Berlin; New York, Walter de Gruyter & Co., 1975.

LOHFINK, G. *Jesus de Nazaré: o que ele queria? Quem ele era?* Trad. E. P. Giachini. Petrópolis, Vozes, 2015.

LOHSE, E. *A história da paixão e morte de Jesus Cristo*. Trad. J. L. Gaio. São Paulo, Paulinas, 1977.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. s.t. 4ª Ed. São Leopoldo, Editora Sinodal, 1985.

LÖHR, H., *The Epistles of Ignatius of Antioch*. The Apostolic Fathers. An Introduction. PRATSCHER, W. (Ed.). Waco (TX), Baylor University Press. pp. 91–115. 2010.

MAINVILLE, O., *As cristofanias do Novo Testamento: historicidade e teologia*. Trad. G. S. C. Ribeiro. São Paulo, Loyola, 2012.

MARTÍNEZ, F. G.; TIGCHELAAR, E. J. C. (Eds), *The Dead Sea Scrolls study Edition*. Leiden; New York, Köln; Brill, 1997.

MBEMBE, A., *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Trad. R. Santini. 2ª Ed. São Paulo, n-1 Edições, 2018.

MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico, Vol. 1: as raízes do problema e da pessoa*. Trad. L. Rumchinsky, Rio de Janeiro, Imago, 1992.

MUNRO, M. F., *Violence and state response in the reigns of Augustus and Tiberius*. Dissertação Mestrado. Departament of Classics University of Cape Town. Supervisor Dr. D. Wardle. Cape town, 1995.

PAGOLA, J. A. *Jesus, aproximação histórica*. Trad. G. A. Tilton, Petrópolis, Vozes, 2014.

RAHMANI, L. Y., A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel. Jerusalem, The Israel Antiquities Authority/The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994.

RIVKIN, ELLIS. What Crucified Jesus? Nashville, Nelson, 1984.

SANDERS, E. P. *The historical figure of Jesus*. Allen Lane, The Penguin Press, 1993.

SCOTT, G. R., *The history of torture throughout the ages*. London, Luxor Press, 1959.

SLOYAN, G. S. *Por que Jesus morreu?* Trad. C. P. Lopes. São Paulo, Paulinas, 2006.

THEISSEN, G. & MERS, A, *O Jesus histórico, um manual*. Trad. M. C. Mota e P. Nogueira. São Paulo, Loyola, 2002.

TORQUATO JR, C., *Uma metodologia para aproximação histórica aos evangelhos a partir da visão da Escola dos Annales com uma aplicação prática no relato da crucificação de Jesus*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades Batista do Paraná. Orientador, Antônio Renato Gusso. Ciritiba, 2016. 215f. Disponível em:

[https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=4995693#](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=4995693#)

VERMES, G. *A paixão*. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro, Aditora Record, 2007.

\_\_\_\_\_. *A religião de Jesus, o judeu*. Trad. A. M. Spira. Rio de Janeiro, Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. *Jesus e o mundo do judaísmo*. Trad. A. U. Sobral e M. S. Gonçalves. São Paulo, Loyola, 1996.

## **07 SOFTWARES UTILIZADOS:**

DICIONÁRIO MICHAELIS ELETRÔNICO.

DICIONÁRIO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA (1 CD).

NOVO AURÉLIO, DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA (1 CD).

BÍBLIA ONLINE, DA SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL.

LIBRONIX, DA SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL.

BIBLE WORKS.

LOGOS BIBLE SOFTWARE, FAITHLIFE.

## **08 SITES CONSULTADOS**

ATTALUS. Disponível em: <http://www.attalus.org/>

AWOL - THE ANCIENT WORLD ONLINE. Disponível em: <http://ancientworldonline.blogspot.com/2014/03/targum-neofiti-online.html>

BÍBLIA CATÓLICA. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/>

BÍBLIA ONLINE. Disponível em: <https://bibliaportugues.com/>

BÍBLIA ONLINE SNT. Disponível em: <https://bibliaonlinesnt.blogspot.com/>

BIBLIOTHECA AUGUSTANA. Disponível em: [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost06/Iustinianus/ius\\_corp.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost06/Iustinianus/ius_corp.html)  
<https://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>

BIBLIOTECA DIGITAL LUSO-BRASILEIRA. Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/>

BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL. Disponível em: <https://bndigital.bnportugal.gov.pt/>

BRITANNICA. Disponível em: <https://www.britannica.com/>

CCEL – CHRISTIAN CLASSICAL ETHEREAL LIBRARY. Disponível em: <https://ccel.org/>

CHRISTIAN GOSPELS. Disponível em: <http://jewishchristianlit.com/>

CLASSICAL IN COMMUNITIES. Disponível em:  
<https://www.classicsincommunities.org/greek-latin-texts>

CLASSICAL LATIN TEXTS. Disponível em: <https://latin.packhum.org/>

CONSTITUTION SOCIETY. Disponível em: <https://constitution.org/>

CORPUS SCRIPTORUM LATINORUM. Disponível em:  
<https://www.forumromanum.org/literature/index.html>

CULTURAL HERITAGE LANGUAGE TECHNOLOGIES. Disponível em:  
[https://daedalus.umkc.edu/sandbox/perseus/men\\_eng/page.8.a.php?size=240x320](https://daedalus.umkc.edu/sandbox/perseus/men_eng/page.8.a.php?size=240x320)

EARLY CHRISTIAN WRITINGS. Disponível em: <http://www.earlychristianwritings.com/>

EARLY CHURCH TEXT. Disponível em: <https://earlychurchtexts.com/>

EARLY JEWISH WRITINGS. Disponível em: <http://www.earlyjewishwritings.com/>

FIRST1KGREEK PROJECT. Disponível em:  
<https://opengreekandlatin.github.io/First1KGreek/>

INDEX THEOLOGICUS. Disponível em: <https://ixtheo.de/Keywordchainsearch/Home>

INDEX ANCIENT AUTHORS. Disponível em: <http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=PerseusLatinTexts&query>

INTERNET ARCHIVE. Disponível em: <https://archive.org/>

INTRATEXTS. Disponível em: <http://www.intratext.com/>

LIVIUS. Disponível em: <https://www.livius.org/>

LOEB CLASSICAL LIBRARY. Disponível em: <https://www.loebclassics.com/>

MCADAMS. Disponível em: <http://mcadams.posc.mu.edu/txt/>

NASSAL. Disponível em: <https://www.nasscal.com/>

OXFORD BIBLIOGRAPHIES. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/>

OXFORD CZECH AND SLOVAK RESOURCES. Disponível em:  
<https://czech.mml.ox.ac.uk/static/polytonic-greek-inputter.html>

OXFORD REFERENCE. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/>

PATRISTICA. Disponível em: <http://patristica.net/>

PENELOPE.UCHICAGO. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/>

PERSEUS. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>



PERSEUS DICTIONARIES. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=dictionary>

PERSEUS DIGITAL LIBRARY'S CAPTAINS ENVIRONMENT. Disponível em:

<https://cts.perseids.org/>

PROJECT GUTENBERG. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/>

POESIA LATINA. Disponível em: <http://www.poesialatina.it/>

SCAIFE VIEWER. Disponível em: <https://scaife.perseus.org/>

SEFARIA. Disponível em: <https://www.sefaria.org/texts>

THE DIGITAL DEAD SEA SCROLLS. Disponível em: <http://dss.collections.imj.org.il/>

THE DIGITAL LATIN LABRARY. Disponível em: <https://catalog.digitallatin.org/>

THE GNOSIS ARCHIVE. Disponível em: <http://gnosis.org/welcome.html>

THE LATIM LIBRARY. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/>

THE QUMRAN LIBRARY: SCROLLS. Disponível em:

<https://www.loc.gov/exhibits/scrolls/scr3.html>

THE TERTULLIAN PROJECT. Disponível em: <https://www.tertullian.org/>

THE ROMAN LAW LABRARY. Disponível em: <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/>

TEXT EXCAVATIONS. Disponível em: <http://www.textexcavation.com/>

TERTULLIAN PROJECT. Disponível em: <https://www.tertullian.org/>

TRINITY THEOLOGIAM COLLEGE. Disponível em: <https://ttc.on.worldcat.org/discovery>

WORLD HISTORY ENCYCLOPAEDIA. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/>

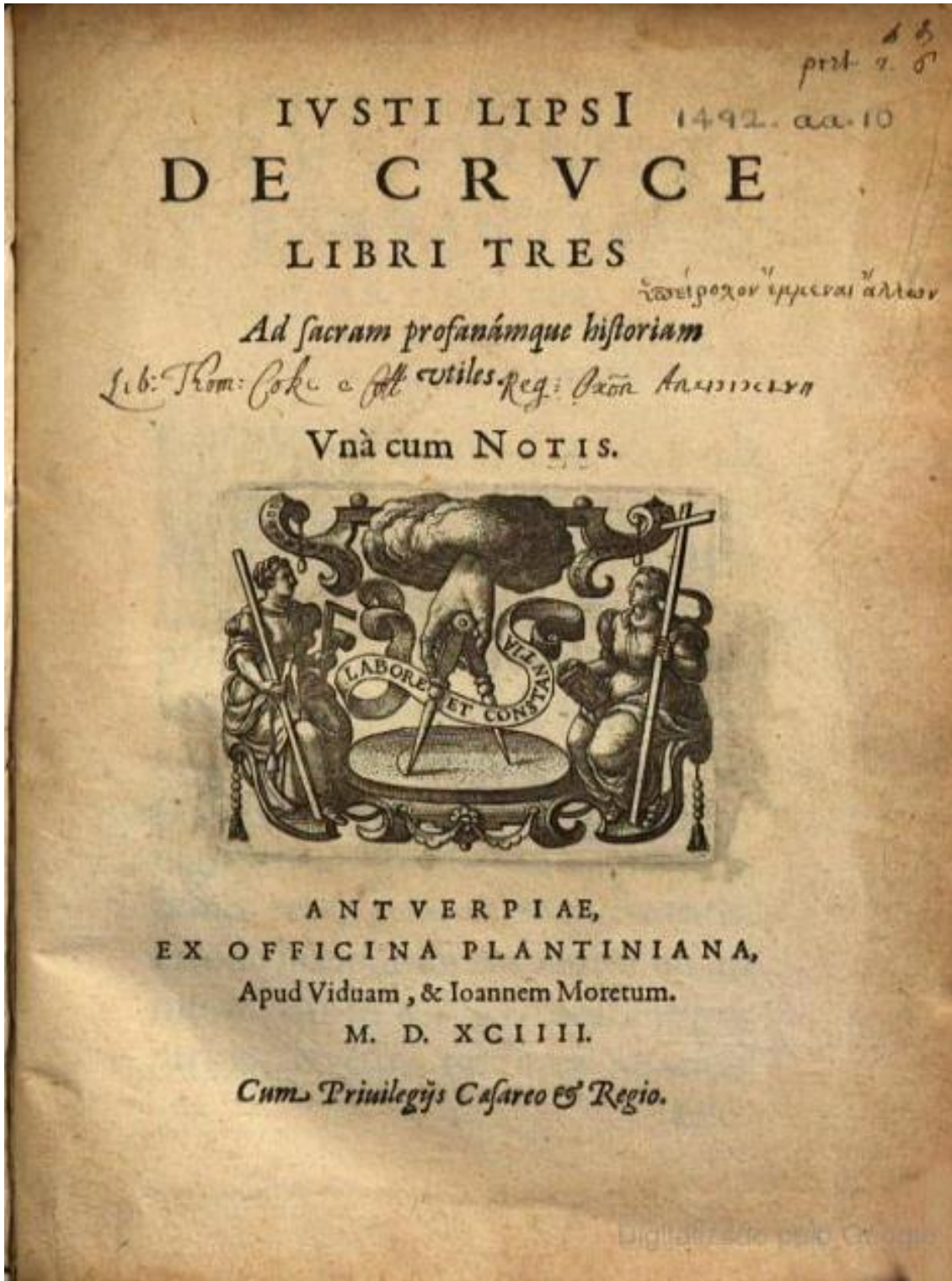
## ANEXO I – ILUSTRAÇÕES

### LISTA DAS ILUSTRAÇÕES

As Ilustrações são scanners de três livros:

- Ilustração 1: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 1  
 Ilustração 2: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 9  
 Ilustração 3: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 10  
 Ilustração 4: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 12  
 Ilustração 5: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 14  
 Ilustração 6: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 17  
 Ilustração 7: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 51  
 Ilustração 8: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 72  
 Ilustração 9: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 74  
 Ilustração 10: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p.78  
 Ilustração 11: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 81  
 Ilustração 12: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 109  
 Ilustração 13: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 110  
 Ilustração 14: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 116  
 Ilustração 15: JUSTUS LIPCIUS, *De Cruce*, p. 117  
 Ilustração 16: CHAPMAN; SCHANABEL, The trial and crucifixion... p. 355  
 Ilustração 17: CHAPMAN; SCHANABEL, The trial and crucifixion... p. 356  
 Ilustração 18: CHAPMAN; SCHANABEL, The trial and crucifixion... p. 356  
 Ilustração 19: CHAPMAN; SCHANABEL, The trial and crucifixion... p. 360  
 Ilustração 20: CHAPMAN; SCHANABEL, The trial and crucifixion... p. 656  
 Ilustração 21: CHAPMAN; SCHANABEL, The trial and crucifixion... p. 675  
 Ilustração 22: CHAPMAN; SCHANABEL, The trial and crucifixion... p. 753  
 Ilustração 23: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 454  
 Ilustração 24: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 455  
 Ilustração 25: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 456  
 Ilustração 26: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 457  
 Ilustração 27: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 458  
 Ilustração 28: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 459  
 Ilustração 29: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 460  
 Ilustração 30: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 461  
 Ilustração 31: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 462  
 Ilustração 32: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 463  
 Ilustração 33: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 464  
 Ilustração 34: COOK, Crucifixion in the Mediterranean... p. 465  
 Ilustração 35: Damnatio ad bestias – site penelope.uchicago  
 Ilustração 35: Damnatio ad bestias – site penelope.uchicago

## ILUSTRAÇÃO 1



## ILUSTRAÇÃO 2

## LIBER PRIMVS.

9

Apolog. cap. VIII. uinctis, denique nec clavis sed funibus substratum. Simile in Tertulliano, de Tiberio: qui Saturni sacerdotes, vt inquit, in eisdem arboribus

In arboribus Ap-  
penso.

XXVIII.  
Septembr.



templi sui, obumbratricibus scelerum, votiuus Crucibus exposuit. In Martyrologio, de Paphnutio: Ipse palmae arbori affigitur, ceteri autem ferro necantur. Nec ambigimus arbores plerumque huic rei seruisse, praesertim in grandi numero cruciandorum, siue recisas leuiter & ad Crucem aptatas, siue etiam comantes. Sed & in stipite simplici idem fuit.

Sive in  
rudi st-  
pite.

Apolog. cap. XVI.

Ex Tertulliano: Quanto distinguitur à Crucis stipite Pallas Attica, vel Ceres Farrea, qua sine effigie, rudi palo & informi ligno prostant? Nam rudem ecce palum componit & assimilat cum Cruce. Sed in eius verbis menda de Cerere Farrea. Cur enim sic appellet? an quia far inuenerit? esto. atqui non omnis Ceres sic efficta, sed certa aliqua, & in loco quem voluit expressum: sicut de Pallade, quae Athenis. Legendum arbitror, Farria siue

Tertullia-  
nu emen-  
datus.

B Pha-

## ILUSTRAÇÃO 3



## ILUSTRAÇÃO 4

IL

DE CRUCE

λατάν ὃ πῶτα κακὰ παθὼν ἀσπινδυλοθήσει): *Flagellabitur, distorquebitur, denique omnia mala passus Cruce diffindetur.*

Et Plinio.



Plinij etiam verba huc referā narrantis, Polybium cum Scipione in Africā leones homicidas crucifixos vidisse, quia ceteri metu pœna similis absterrerebantur eādē noxā. Quis enim credat operosam & cōpositam crucifixionem illam fuisse? non ego: & accipiam de hac promptā & fortuitā in stipite infixione, siue etiam affixione.

Lib. viii.  
cap. xvi.

## CAP. VII.

*In genere de Cruce Compactā: tum de primā eius specie, Decussatā. & an hac sit Andraana?*

**A**T Compacta Crux est, quæ manu facta, idēq; è duplici ligno. Ita septuaginta Interpretes Ptolomæani, libro Iosuz quā vulgò est, *lignum*, & Chaldæo paraphraste, *Cruce*, ipsi verterunt

\* *Lignum geminam.*

\* *ξύλον δίδυμον*: bene sanè, ad hanc formam. Hæc est

## ILUSTRAÇÃO 5

14

## DE CRUCE

permutans, dextram quidem in iunioris, sinistram  
verò in senioris caput imponens. Et Tertullianum  
in istâ ipsâ re: *Impositis & intermutatis manibus*  
*benedixit, & quidem ita transversim obliquatis in-*  
*ter se, ut Christum deformantes, tam tunc portende-*  
*rent benedictionem in Christum futuram. Quomo-*  
*do Christum deformarunt illæ manus? imò Cru-*  
*cem: & sic mihi libido aliquando legere: sed re-*  
*frano, & accipio Christum crucifixum. Hæc illa*

De Baptif.  
cap. VIII.

Cruz An  
dreana.



\* Vid. & in  
Abba lib.  
III.

est quã Andreanam  
hodie dicimus, vali-  
dã & satis veteri fa-  
mã diuum istum in  
eâ cruciatum. Anne  
verã? facit me vt am-  
bigam Martyrolo-  
gium Romanum: in  
quo hoc saltem \* le-  
gas, *in Cruce suspen-*  
*sus*. & magis Hip-  
polytus, qui scribit  
*Crucifixum Patris in*  
*Achaiã, ad arborem*  
*aliu rectum*. Quid  
magis cõtra famam?  
Atque hæc fixio ad  
Simplicem nostram

In Com-  
ment. Grg-  
co.

potiùs abeat, longè à Decussatã.

C A P.

*Hieroglyphica littera habentes Crucis formas . quas videntes ij qui gentilium Christo iam addicti erant, aiebant significare Crucem apud peritos Hieroglyphicarum notarū Vitam venturam. Atqui & à lingua argumentum petij, sed nostrâ. Nos inquam Belgæ hodie, bacillos in hanc formam, quos ægrorum brachijs sustentaculum subijcimus, vocamus ipsâ Latinâ voce Cruckas.*

## CAP. IX.

*Affirmata Crux Immissa è scriptis maximè Patrum: ipsi alij per alios, & imaginibus per nos etiam, explicati.*

**D**ENIQUE *Immissa* crux est, cum ligno erecto transuersum alterum iniungitur atque <sup>Immissa quid?</sup>



*immittitur, sed sic ut ipsum secet. Ita eminentia hîc semper aliqua & capitellum, aliter quàm in Commissâ. Etiâ anguli hîc siue fines quaterni, illic terni. Quis de istâ ambiget? Ingerunt eam oculis Picturæ pariter & Scripturæ priscæ. Sed illas omitto aut differo: hæ varix & obuix sunt, atque exijs eligam, non colligã, nostro more.*

C Iusti-



## ILUSTRAÇÃO 7

## LIBER SECVNDVS.

51

En, inquit, medius ille finis tabella est in qua corpus requiescit. Fateor verba huc ire, nec temere contenderim de aliena mente. Tamen Iustinus martyr, è quo sumpta hæc videntur, sic de isto fine: *Καὶ τὸ ἐν τῷ μέσῳ πηγύμενον ξύλον ὡς κέρας ἔ*  
*αὐτὸ ἔχει ἰσὶν, ἐφ' ᾧ ἰποχομῖται ὁ σαυράμενος: Et*  
*illud in medio defixum lignum, ut cornu ipsum*  
*etiam eminent, in quo feruntur & quasi inuehuntur,*  
*qui crucifiguntur. Cornu id appellat, & notare*  
*vult: quomodo aptè in plana hac tabella? Viden-*  
*dum ne vterque ille scriptor aliud intellegat, à*  
*iam dicto sensu. Diuidunt crucem in quinque*

Adnerf.  
Tyrph.  
Iod.

Vide sup.  
Lib. 1.  
cap. VIII.

Lib. III.  
adu. Marc.  
cap. XII.



fines (*Apices* Tertul-  
 lianus scitè appellat)  
 quattuor illos, qui  
 noti sunt & incurrūt:  
 quintum, quem in  
 mediâ cruce collo-  
 cant, vbi lignū trans-  
 uersum scindit trans-  
 itque stipitem defi-  
 xum. Hac considera-  
 tione, quinque sunt  
 fines: & vnus ille sti-  
 pes (sed sectus) facit  
 ternos. Quod autem  
 aiunt *inuehi* & *reque-*  
*scere*: verum est. cor-  
 pus acclinatur ei &

G 2

quasi

## ILUSTRAÇÃO 8

72

## DE CRUCE

mulierculam redituram, exspectans, & nequa  
elaberetur. Ad eum seruus alter:

*Credo ego istoc tibi exemplo eundum esse actum  
tum extra portam,*

*Dispectis manibus, patibulum cum habebis.*

Benè est, inquit. forma & status in te, qui mox  
erit; cum herus alligatum te patibulo per urbem  
ducet. Atquin stetit ego eum opinor, manibus  
ante se proiectis & leuiter diductis, habitu quo  
solent captantes & apprehensuri.



C A P.

## ILUSTRAÇÃO 9

74

## DE CRUCE

vsus. Itaque Glossæ: *Sera, μοχλός θύραξ*. Et Poeta aliquis — *excute poste seram*. Atque ego amplius arbitror. etiam si olim Furca aliâ facie fuerit: tamen commodi causâ, & quia pronior faciliorque hæc appensio, successisse singulare hoc re-ctumque lignum, & id tulisse in humeris, manibus inibi reuinctis, in eoque mox figendis. At si tertia sententia sedeat, duplex potuit fuisse suspensio. Prior ista, quòd hominem sic reuinctum clavis in loco fixerint: tum Furcâ sublatum appenderint funibus ipsi sipsis (siue & alijs, non refert) quibus traxissent. Figuram infra vide. Posterior, quòd Furcam ipsam, sed inuersam, in trunco, aut paxillo appenderint, facie quam hîc quoque vides.

*Furca  
species.*

*In tertia  
appensio.*

*Quid sit  
Amot.*



## ILUSTRAÇÃO 10

78

## DE CRUCE

Affixus, non deuinctus. Tamen & funibus ad-  
 stricti . vt Symeon Metaphrastes de Philippo  
 Apostolo: *Flagris cadunt & verberant, deinde  
 cum funibus à talis vinxissent, sublimem suspen-  
 dunt precipitem.* In cruce enim aut stipite sic sus-  
 pensum accipio . Nec aliter Ammianum: *Dra- Lib. xxxij.*  
*contius & Diodotus, iniectis per crura funibus, ex-*  
*animati sunt.*



CAP.

## ILUSTRAÇÃO 11

## LIBER TERTIVS.

81

dixit, Relinquit me sic. qui enim dedit expectare ignem, dabit & sine vestra clavorum firmitate, solutum manere in rogo. Illi autem non confixerunt eum, sed ligarunt. Quin vno etiam tempore plures, appensi pedibus in sublime, (nota hic & Schema inuersum) capite verso deorsum, suffocati fumo, & lento igne consumpti sunt. Non ergo iniuriã Tertullianus scripsit: Licet nunc Sarmen-

Martyrol.  
xxiij.  
lunij.

Apologet.  
cap. vii.

Tertullia-  
num expli-  
catum.



Lib. De  
pudicit.  
cap. vii.

est, ad incendium iam cum homine ligatum.

L

CAP.

## ILUSTRAÇÃO 12

NOTA AD LIB. II.

109

deinde & alterum funem ad pectus, corpus amplexisse sub ipsas  
 alas, eoque subleuatum hominem & attractum in summam cru-  
 cem. Id porro factum admotis vtrisque scalis. Eius sententia  
 vir stitpe & moribus antiquis Ioannes Boissotus est, qui amice hoc  
 suggessit. Et sanè de scalis, apponere eas parè necessarium vide-  
 tur, utique ad Erectam crucem. Quomodo aliàs subduxeris, aut  
 fixeris? Etiam de funibus sunt quæ suadeant, præter ante dicta.  
 ut Hilarius de Trinitate lib. x. *Penduli in cruce corpora pæna, &  
 colligantium funium violenta vincula, & adætorum clauorum vul-  
 nera.* Iungit simul & funes & clauos, ut Lucanus. Etiam illud  
 Christi vaticinium in Petri mortem, poscit funes. Ioannis cap.  
 XIX. *Extendes manus tuas, & alius te cinget.* Cinctio ista vincu-  
 lorum in cruce est. Theophylactus: τὴν βῆν τὰ στρογγύλια καὶ τὰ  
 δεσμά δὲ δούλ: *Extensionem in cruce & vincula notat.* Tertullianus  
 in Scorpiaco: *Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruce adstringi-  
 tur.* Atque ecce in tabula formam duplicem fixationis, pro dupli-  
 ci subductione.

*Asphy-  
 lia pæna-  
 rices  
 appellat, in  
 Prome-  
 theo.*



O 3

Tres

## ILUSTRAÇÃO 13

110

NOTAE AD LIB. II.



*Tres reperit.*] An & duas latronum transtulit, non cultus sed memoriae causa: Videtur ex Suida, si tamen ex meo nunc sensu corrigendus. In voce *σβησε* inquit: *ναίμεθαι τῆ φέρει κατὰ στυλοῦς ὁ πῆρτος δύο στρατηγῶν τῶν δύο λατρῶν, καὶ κινῶν μέρη ὀρθῶς ἵαδὸ ἕξει- σός, καὶ πολλὰ ἴππῶν σημεῖοφορικῶν, τῶν δὲ τὰ μὲν ἄλλα νομιστὰ τῆ τῆ μεγαλῆ, ἀπαρτίζονται δὲ ὑπὸ τῆ μεγαλῆ Θεοδοσίου: Nam puto legendum *ἀπὸ στυλοῦ*. Qui verò fuerint *στρατηγῶν*, siue *duces duorum latronum*: nec id sit idoneus illius sensus. Vertam igitur *infra forum defossa erant dua cruce: duorum latronum, & vasculum unguenti quo Christus unctus, & alia multa insignia, posita quidem a Constantina magna, sublata verò sub Theodosio magno. Admonitus postea per litteras sum à Ioanne Liuincio amico nostro, scitò & sine ambitione docto, vitium esse ab impentia transcriptorum, qui cum in autographo reperissent *στῶν*, quod compendiarî illâ scripturâ *στῶν* erat, fecerunt flagitiôsè *στρατηγῶν*.**

AD CAP. IX.

*Αμερῆτες γι*] Ita benè & doctè Franc. Nansius, cum antea esset *ὁμοφῆτες*. Et sanè clavi isti grandes: atquo ita ipse Nonnus idem.

## ILUSTRAÇÃO 14

116

NOTA AD LIB. III.



ti quis curribus tale re-  
perio, qui sunt in Co-  
lumnâ Traiani aut An-  
tonini. Vide imagines.  
Dixeris hoc non falsò  
iugum sustinere aut suf-  
ferre, quâ collo supero  
boum impositum est, &  
iugû illi adnexum. Sed  
& ipsum temonê: (nam  
lectio Græca variat, vt  
dixi) hoc ipso, quodd ita  
in collo firmum, temo-  
nem attollit & prohi-  
bet à casu aut delapsu.  
An & ad Dionysij de-  
scriptionem aptari po-  
test? potest dupliciter.  
Siue vt à pectore stipes  
longior & ipse temo

propendat: siue potius vt à tergo, quod res magis poscit. In  
figuris vide & cogita.



Subij-



## ILUSTRAÇÃO 15

NOTA AD LIB. III.

117



Subiicio & formam crucifixionis quam imaginabatur & delineabat Morillonus.

## AD CAP. VII.

*Impudicas ancillas sic puniri.]* Hic est sanè ignava mors, & *Faminea* etiam *Panegyrista* dicta. *Alteri manibus sacellitum Britannorum gula domi fracta, & in illa fameina mortis infamia, ut scilicet maluisse vir ferri amantissimus videtur laqueo perire quàm gladio.* Victor postremam appellavit, vilissimamque, in Maximiano: *Panas* mortis genere postremo, fractu laqueo cervicibus, luit.

*Patibulum vulgò Furca dicitur.]* Quo ipso sensu in-

feriores Græci dixerunt *φωδάλισον* in *furcam* agere, asperiore illà litterà mutata. Cedrenus in Iuthniano Rinometà: *Εν τοῖς τιχίοις φώδάλισον.* quod vertèdum est, *In muro omnes de furcà suspendit.* Docet Zonaras qui in ταιπλά re: *Ἐν ἔξωτοις παρὰ τοῖς τιχίοις σι ἀπὸ τῶν τοῖς :* *In lignis apud muros suspendit.* Credo autem hanc Furcam primò non nisi dimidiatum Patibulum fuisse, id est, facie adhuc aliquà Furcæ: paulatim, & quo plures appendi possent, immutasse.

## AD CAP. IX.

*Iniectis per crura funibus.]* An magis placet hic sensus, Funes ipsos per crura eorum traiectos & transmisos? Tale in Curtio logo Alexandrum usurpasse in Batin quendam, lib. 1111. *Per τὰ λῶς σπυραντὸν λῶνα τραiectὰ sunt, religatūque ad currum traxère circa urbem equi.* Id factum à rege exemplo Achillis, qui Hectorem sic fœdavit, ut Curtius inibi notat. Sed tamè Ammianus *Iniectos* ait, non *Traiectos*: nec id supplicij credam vulgò usitatum.

## AD CAP. X.

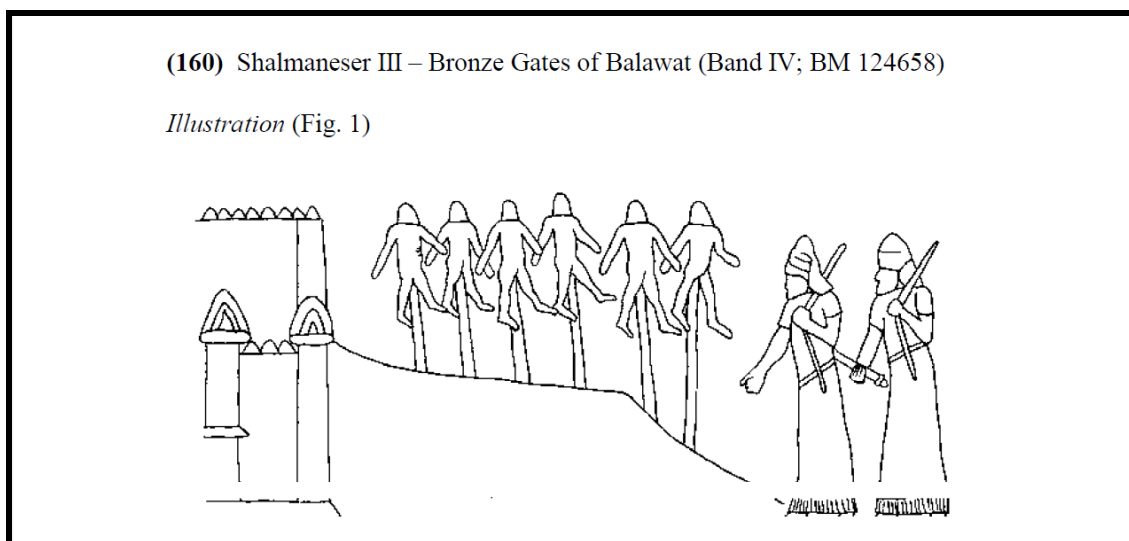
*Moriturum in ipsis, non per ipsas.]* Præter exempla quæ dedi,

P 3

di, hoc

## ILUSTRAÇÃO 16

Shalmaneser III – Bronze Gates of Balawat (Band IV; BM 124658)



## ILUSTRAÇÃO 17

Shalmaneser III – Bronze Gates of Balawat (BM 124656)

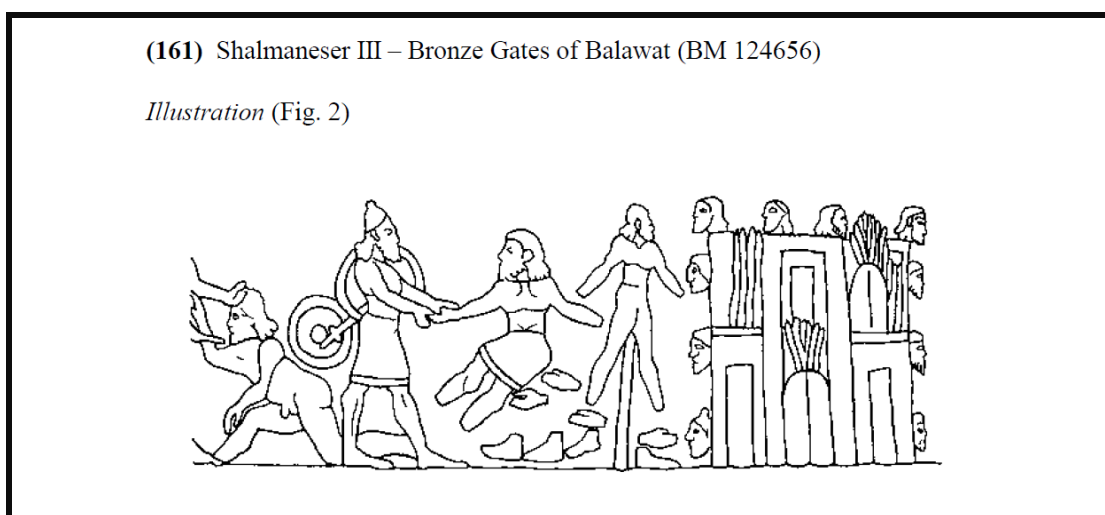


ILUSTRAÇÃO 18  
Tiglath-pileser III – Relief from Nimrud (BM 118903)

(162) Tiglath-pileser III – Relief from Nimrud (BM 118903)

*Illustration (Fig. 3)*

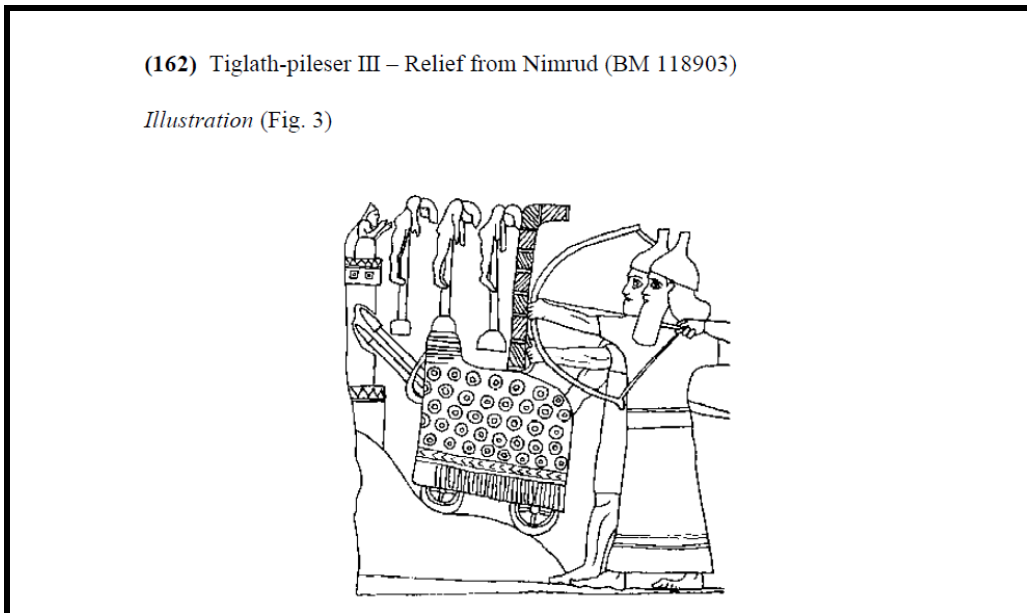
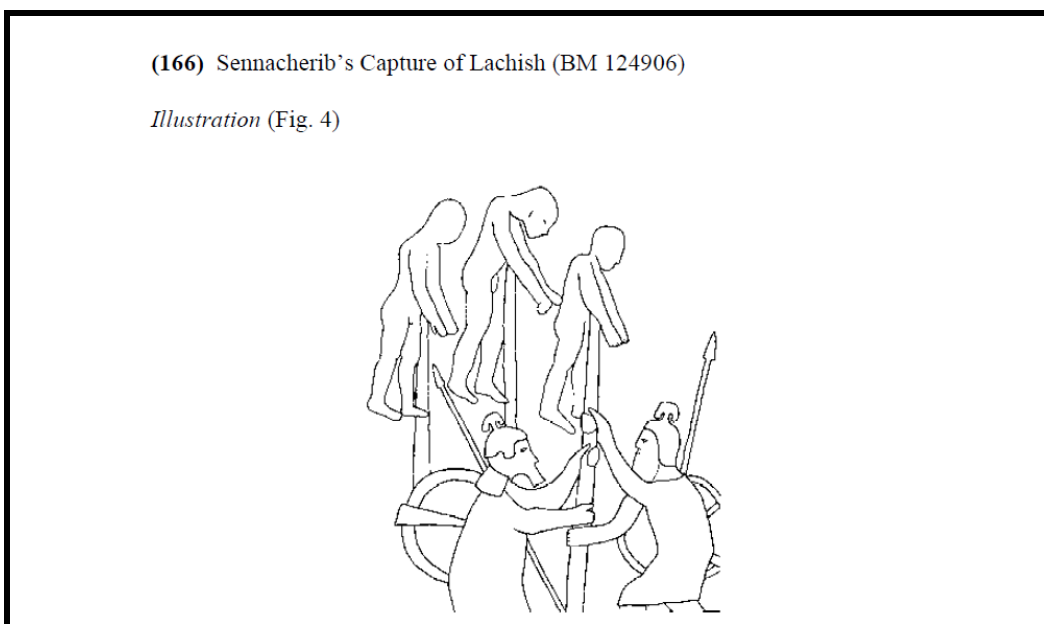


ILUSTRAÇÃO 19  
Sennacherib's Capture of Lachish (BM 122406)

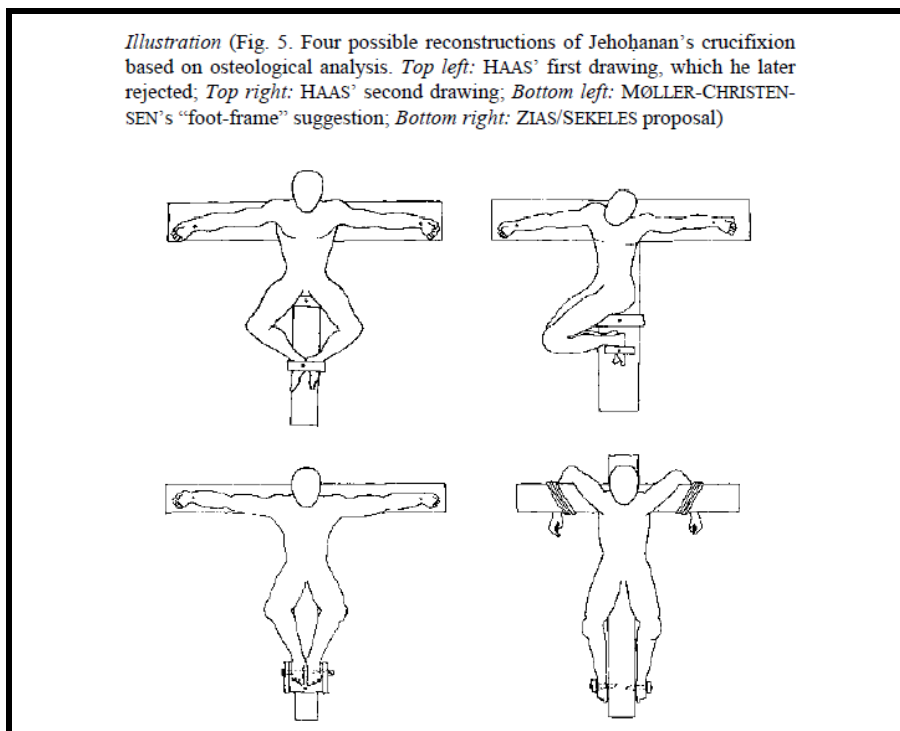
(166) Sennacherib's Capture of Lachish (BM 124906)

*Illustration (Fig. 4)*



## ILUSTRAÇÃO 20

Quatro reconstruções possíveis da crucificação de Jehohanan com base na análise osteológica. Superior esquerdo: primeiro desenho de HAAS, que ele mais tarde rejeitou; Canto superior direito: segundo desenho do HAAS; Em baixo à esquerda: MØLLER-CHRISTENSEN's sugestão de “apoio para os pés”; Abaixo à direita: proposta ZIAS / SEKELES).



## ILUSTRAÇÃO 21

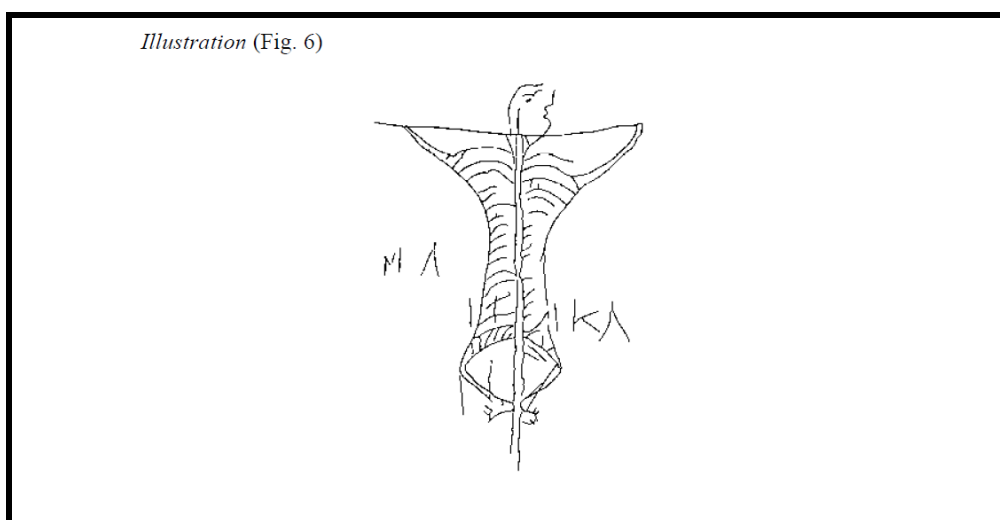
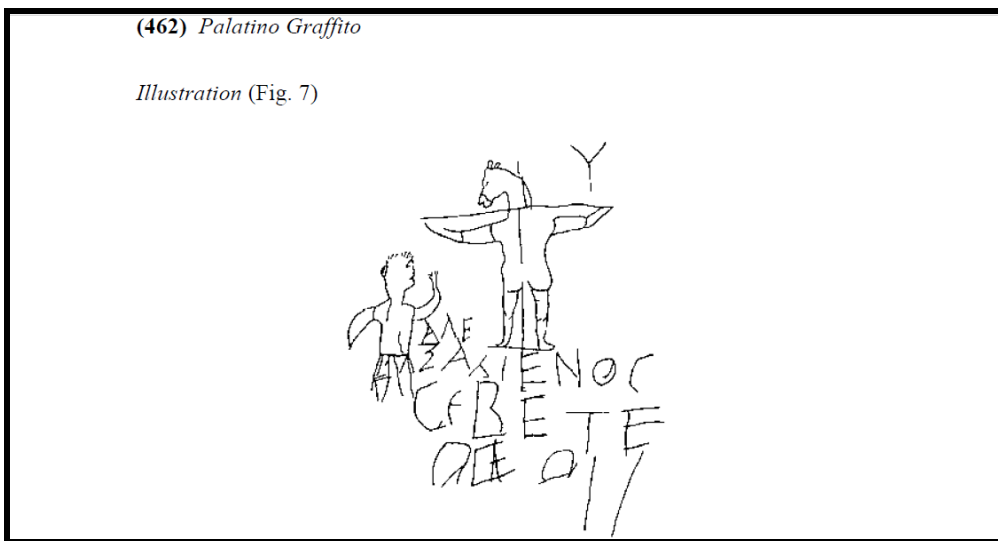


ILUSTRAÇÃO 22  
Palatino Graffito, CIL IV 2082

(462) *Palatino Graffito*

*Illustration (Fig. 7)*



## ILUSTRAÇÃO 23

Em cima: Figure one. A Tumba “Arieti”: Homem preso a um patíbulo. Roma, Musei Capitolini, Centrale Montemartini, Inv. (MC 2461) / S. Archivio Fotografico dei Musei Capitolini

Em baixo: Figure two. Tumba de Arieti: pulso preso ao patíbulo com um grilhão

454

Images



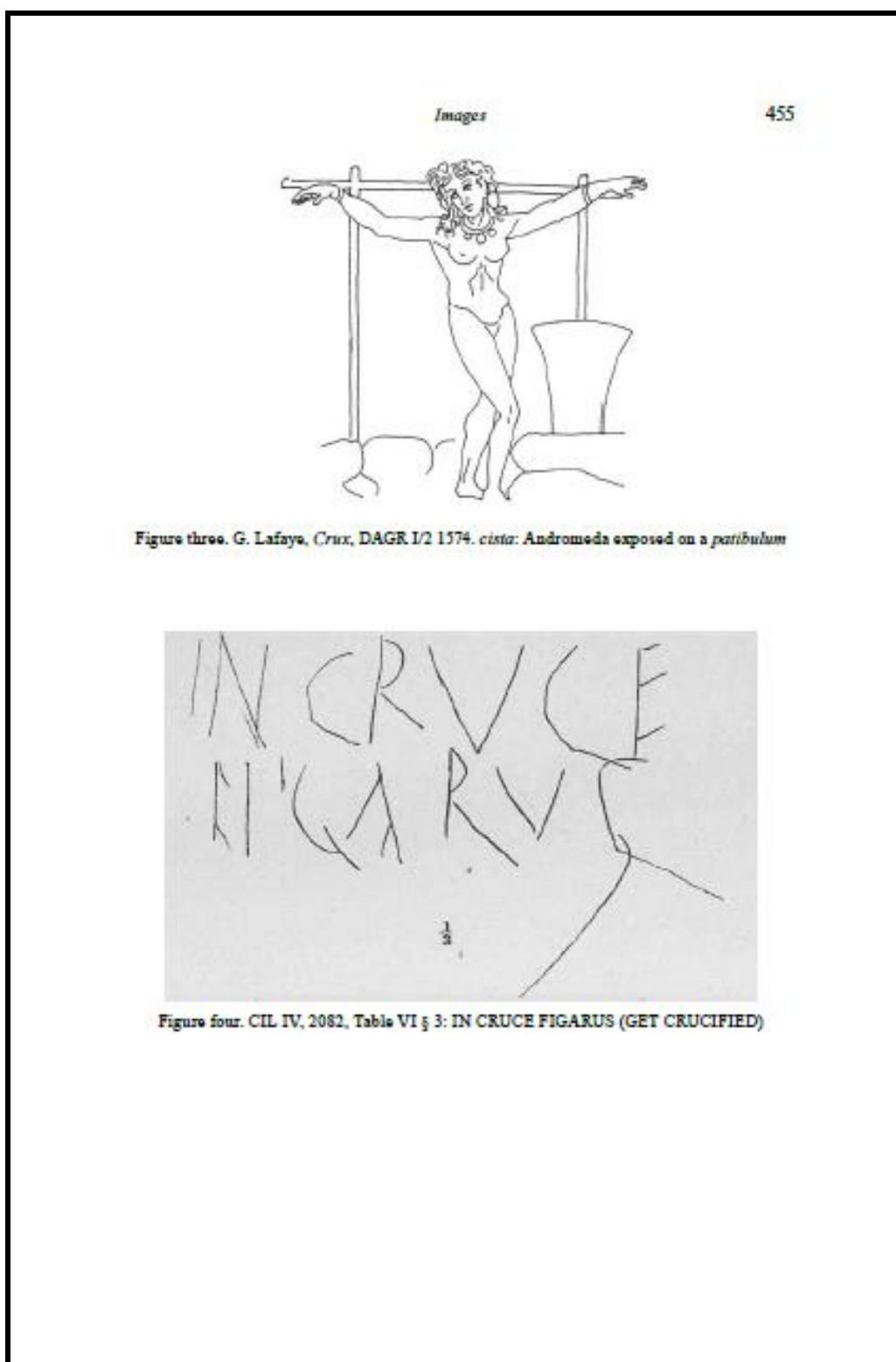
Figure one. The “Arieti” Tomb: Man attached to a *patibulum*. Roma, Musei Capitolini, Centrale Montemartini, Inv. MC 2461/S. Archivio Fotografico dei Musei Capitolini



Figure two. Arieti Tomb: Wrist attached to *patibulum* with a fetter

## ILUSTRAÇÃO 24

Em cima: Figure three. G. Lafaye, Cruz, (DAGR I/2 1574). cista: Andromeda exposita num *patibulum*  
 Em baixo: Figure four. CIL IV, 2082, Table VI § 3: IN CRUCE FIGARUS (CRUCIFICADO)



## ILUSTRAÇÃO 25

Grafito Puteoli, fotografia cortesia do Professor Giuseppe Camodeca. Imagem reproduzida com permissão do Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Napoli e Pompei

456

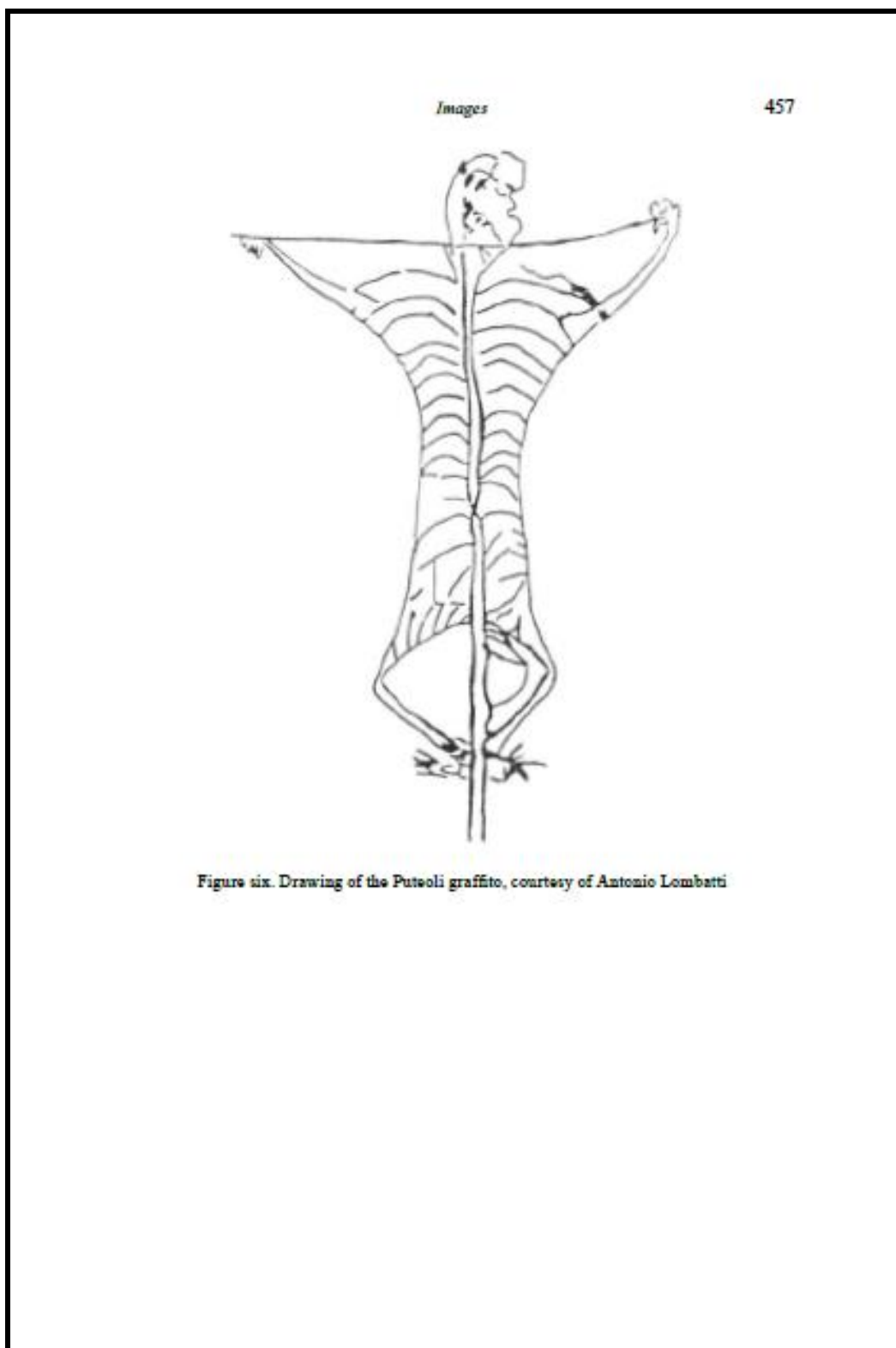
*Images*

Figure five. Puteoli graffito, photograph courtesy of Professor Giuseppe Camodeca. Image reproduced by permission of the Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Napoli e Pompei



## ILUSTRAÇÃO 26

Desenho do Puteoli Greffito, cortesia de Antonio Lombatti



## ILUSTRAÇÃO 27

Em cima: Figure seven. Puteoli graffito: AAKIMIAA (Alkimilla), fotografia cortesia do Professor Giuseppe Camodeca

No meio: Figure eight. Lâmpada romana, *damnatio ad bestias* (G. Lafaye, "Crux" DAGR 1/2 1573-5, esp. 1574)

Em baixo: Figure nine. Lagynos (frasco) representando *damnatio ad bestias* (condenação à morte por animais selvagens) feito de deslizamento vermelho africano ware, usado com permissão do Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Mainz (O.39628). Cortesia da fotografia de Professora Annewies van den Hoek.

458

Images



Figure seven. Puteoli graffito: AAKIMIAA (Alkimilla), photograph courtesy of Professor Giuseppe Camodeca



Figure eight. Roman Lamp, *damnatio ad bestias* (G. Lafaye, "Crux," DAGR 1/2, 1573-5, esp. 1574)

Figure nine. *Lagynos* (flask) depicting *damnatio ad bestias* (condemnation to death by wild animals) made of African red slip ware, used by permission of the Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Mainz (O.39628). Photograph courtesy of Professor Annewies van den Hoek



## ILUSTRAÇÃO 28

Figure ten. Palatine graffito: ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ (Alexamenos adora deus) Imagem cortesia do Ministero per i Beni e le Attività Culturali — Soprintendenza Archeologica di Roma



Figure ten. Palatine graffito: ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ (Alexamenos worships god) Image courtesy of the Ministero per i Beni e le Attività Culturali — Soprintendenza Archeologica di Roma

## ILUSTRAÇÃO 29

Em cima: Figure eleven. Jehohanan ben Hagqol's O calcâneo direito de perfurado por um prego. A fotografia é cortesia de Joseph Zias.

Em baixo: Figure twelve. Reconstrução com restos de esqueleto de um pé humano. Fotografia cortesia de Joseph Zias.

460

*Images*

Figure eleven. Jehohanan ben Hagqol's Right Calcaneum Pierced by a Nail.  
Photograph courtesy of Joseph Zias.



Figure twelve. Reconstruction with skeletal remains of a human foot.  
Photograph courtesy of Joseph Zias

## ILUSTRAÇÃO 30

Em cima: Figure Thirteen. Desenho de um homem crucificado. Cortesia de Eytan Zias.

Em baixo: Figure fourteen. Amuleto mágico. British Museum MME 1986,0501.1, 30 x 25 x 5.8 mm, late II – early III C.E. Photograph © Trustees of the British Museum. All rights reserved.

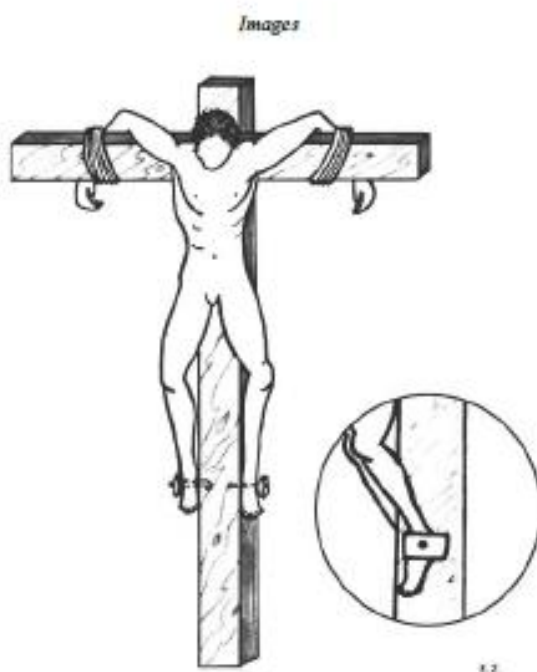


Figure thirteen. Drawing of the crucified man. Courtesy of Eytan Zias.



Figure fourteen. Magical Amulet, British Museum MME 1986,0501.1, 30 x 25 x 5.8 mm, late II – early III C.E. Photograph © Trustees of the British Museum. All rights reserved.

## ILUSTRAÇÃO 31

Em cima: Figure fifteen. CIL IV, 9983a: Imagem fornecida e reproduzida com a permissão de Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (© Corpus Inscriptionum Latinarum) Foto-Archiv CIL, Inv.-Nr. PH0003744

Em baixo: Figure sixteen. Gênesis 40: 20-22. O padeiro em uma forca. Detalhe da cena do Banquete do Faraó. Österreichische Nationalbibliothek, Cod. theol. gr. 31 (Vienna Genesis), 17<sup>v</sup> (folio 34).

462

Images



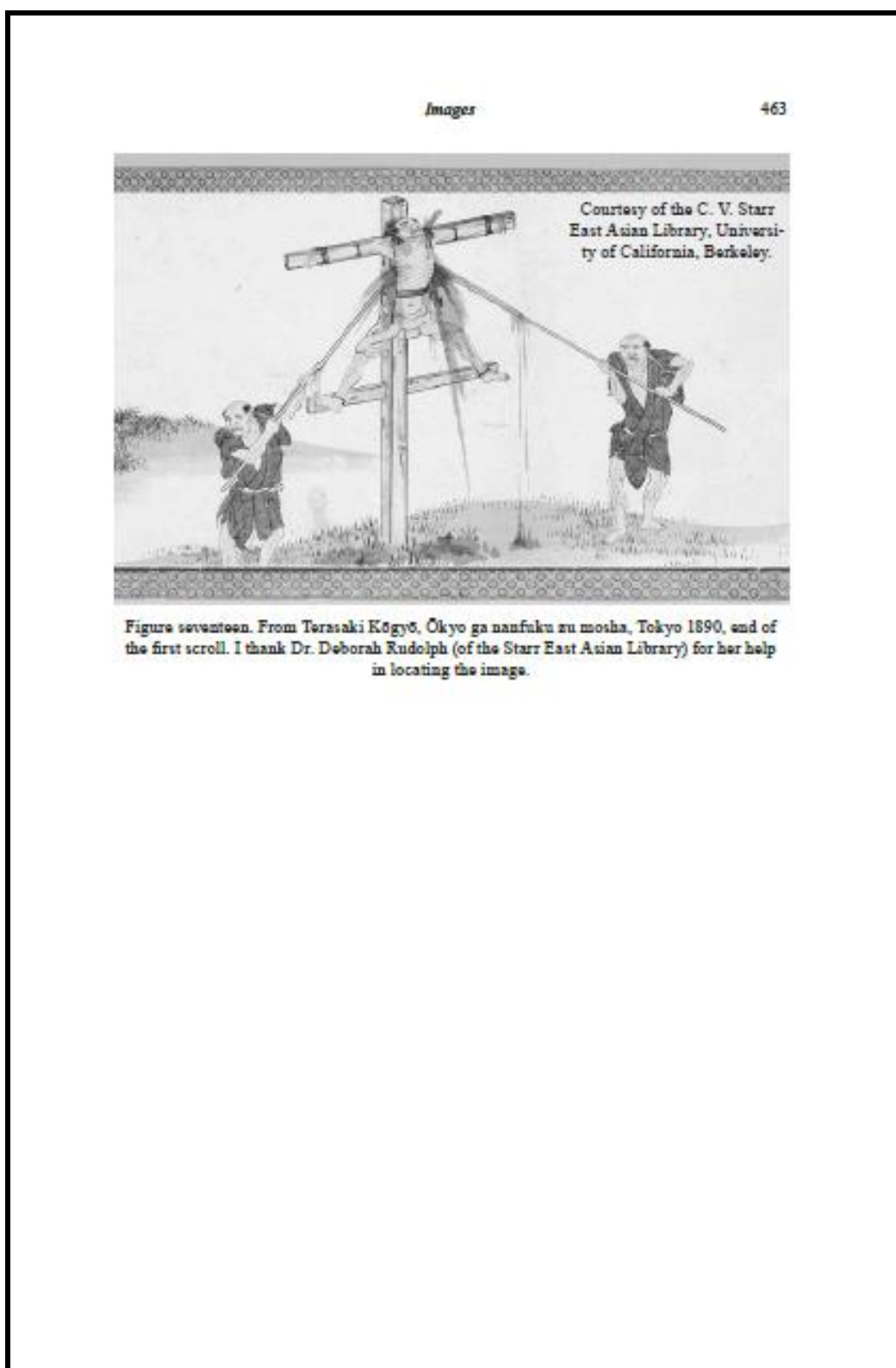
Figure fifteen. CIL IV, 9983a: Image furnished and reproduced by permission of the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (© Corpus Inscriptionum Latinarum) Foto-Archiv CIL, Inv.-Nr. PH0003744.



Figure sixteen. Genesis 40:20-22. The baker on a *furca*. Detail of the scene of Pharaoh's Banquet. Österreichische Nationalbibliothek, Cod. theol. gr. 31 (Vienna Genesis), 17<sup>v</sup> (folio 34).

## ILUSTRAÇÃO 32

Figure seventeen. From Terasaki Kōgyō, Ōkyō ga nanfuku zu mosha, Tokyo 1890. Fim do primeiro pergaminho.



## ILUSTRAÇÃO 33

Figure eighteen. Haritsuke: Execução de Sokichi, ca 1865–1868. Imagem digital cortesia de Nagasaki University Library

464

*Images*

Figure eighteen. Haritsuke: Execution of Sokichi, ca 1865–1868. Digital image courtesy of the Nagasaki University Library



## ILUSTRAÇÃO 34

Haritsuke. Crédito: A Crucificação do Servo Sokichi, c.1865-8 (foto p / b), Beato, Felice (Felix) (1825-c.1908) / Coleção particular / Biblioteca de arte The Bridgeman.

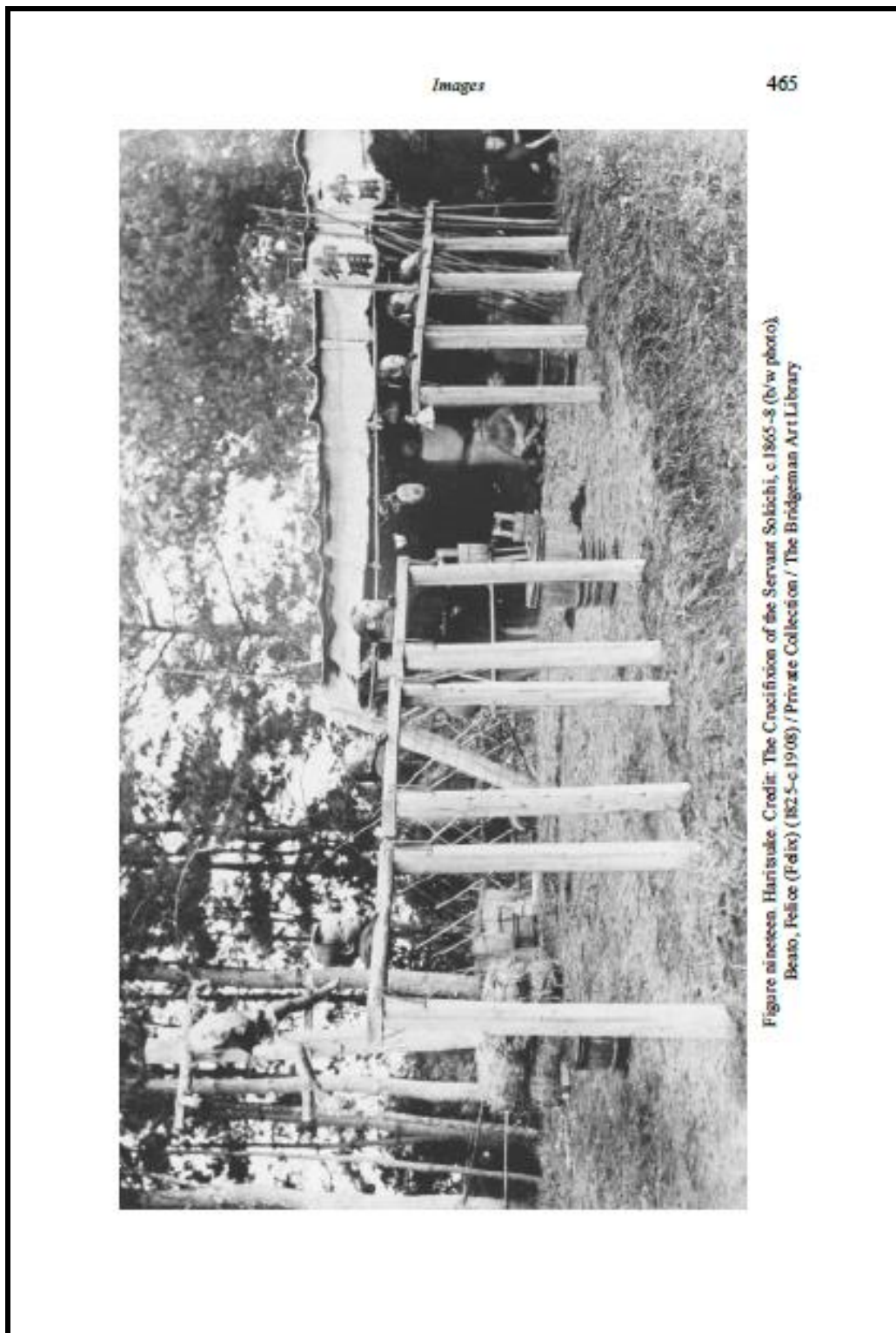


Ilustração 35



Fonte: [http://penelope.uchicago.edu/~grout/Encyclopaedia\\_romana/gladiators/bestias.html](http://penelope.uchicago.edu/~grout/Encyclopaedia_romana/gladiators/bestias.html)

“Os criminosos destinados a um destino sem esperança eram, no entanto, bem alimentados a fim de engordar os animais ... Um esforço especial foi feito para trazer esses bravos animais do exterior para servir como algozes para os condenados à morte.” (Apuleio, *Metamorphoses* 4.13)<sup>881</sup>

---

<sup>881</sup> [http://penelope.uchicago.edu/~grout/Encyclopaedia\\_romana/gladiators/bestias.html](http://penelope.uchicago.edu/~grout/Encyclopaedia_romana/gladiators/bestias.html)

Ilustração 36



Fonte: [http://penelope.uchicago.edu/~grout/Encyclopaedia\\_romana/gladiators/bestias.html](http://penelope.uchicago.edu/~grout/Encyclopaedia_romana/gladiators/bestias.html)

“Nestes detalhes de um mosaico do século III DC no Museu de El Djem (Tunísia), criminosos, eles próprios transformados em bestas por seus crimes, são oferecidos a animais selvagens na arena. As imagens são semelhantes às do mosaico Zliten, onde as vítimas são transportadas em pequenas carroças semelhantes a carruagens.”<sup>882</sup>

<sup>882</sup> [http://penelope.uchicago.edu/~grout/Encyclopaedia\\_romana/gladiators/bestias.html](http://penelope.uchicago.edu/~grout/Encyclopaedia_romana/gladiators/bestias.html)