

## AS IMAGENS DE MATEUS À LUZ DA CULTURA GENTÍLICA

Elisa Rodrigues\*

### **Resumo**

*O presente ensaio discute à luz de Mateus, os códigos de puro e impuro que cerceiam o comportamento religioso e social dos grupos judeus e convertidos ao movimento de Jesus. Em Mateus 5,27-32, algumas expressões judaicas e imagens greco-romanas são analisadas a fim de se compreender a relação entre a linguagem do texto e os leitores de Mateus. Com isso, esse ensaio pretende contribuir para o debate sobre a literatura mateana e verificar quais os elementos que contribuíram para sua formação.*

**Palavras-chave:** Mateus; Puro; Impuro; Normas (regras); Corpo; Fornicação.

### **Abstract**

*The present essay discusses in the light of Matthew the purity and impurity codes that restrict the religious and social behavior of Jewish groups and converts to Jesus movement. In Matthew 5,27-32, some Judaic expressions and Greek-Roman images are analyzed to understand the relation between the language of text and the Matthew's readers. Thus this essay intends contribute to debate about Matthew literature and verify what elements contributed for its formation.*

**Keywords:** Matthew, Pure, Unclean, Rules (Laws), Body, Fornication.

### **1. Notas Iniciais**

A perícopre Mt 5,27-32 apresenta uma interessante imagem: o corpo humano horrorizado pelo pecado. Esta apresentação tem por objetivo explorar essa imagem à luz do conjunto literário judaico-cristão que evoca imagens de medo que parecem comover judeus e gentios no contexto do I século. Partimos do pressuposto de que a narrativa mateana emprega imagens fantásticas de um corpo dilacerado e da *geena* como paradigmas de dor e

---

\* Teóloga (FTBSP), Mestre e Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo na área de Literatura e Religião no Mundo Bíblico. Pesquisadora CAPES e integrante do projeto *Oracula: Grupo de Pesquisa em Apocalíptica Judaica e Cristã*, apoiado pela FAPESP na qualidade de Projeto Regular.

sofrimento aos que se desviarem das normas de pureza que o evangelista, ao longo do seu texto, traz à lembrança de sua audiência.

Para tanto, com o intento de desvendar um pouco mais o universo simbólico dos leitores implícitos de Mateus, usaremos como referencial de nossa pesquisa os apontamentos antropológicos do estudo de Mary Douglas. Utilizaremos, ainda, as recentes pesquisas de Warren Carter, Douglas R.A. Hare e Donald Senior na discussão acerca da relação entre o material mateano (judeu?) e o mundo gentílico.

## **2. Ecos Judaicos na Literatura de Mateus?**

Segundo J. A. Overman (1990), que escreveu *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, na época em que o evangelho de Mateus foi concebido havia dois grupos: o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus. Estes grupos estavam em competição e o judaísmo formativo ganhava espaço no embate religioso. Para Overman, isso exerceu impacto significativo na forma e no conteúdo do material mateano. Por isso, muitas instruções e práticas desenvolvidas na vida da comunidade de Mateus ocorriam na perspectiva de resposta ao impacto que o judaísmo formativo, em organização e consolidação, efetuava sobre os leitores implícitos do material mateano.

O autor propõe que a narrativa de Mateus demonstra não distinção entre judaísmo e movimento de Jesus. Concordam com ele Anthony Saldarini e David Sim. Todos argumentam, baseados principalmente em Mt 5,17 (“*Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento*”), que a comunidade mateana não era cristã, mas judaica. David Sim<sup>42</sup> sustenta que a comunidade de Mateus não teria se preocupado com missão entre os gentios, pois sofria perseguição em Antioquia e por essa razão teria se preocupado em manter a identidade judaica. De acordo com Sim, Brendam Byrne e outros falham ao considerar que membros gentios da comunidade de Mateus observavam a Lei.

Ao contrário desses autores, Donald Hagner afirma que tal hipótese “de peso” não pode ser sustentada. Existem diferenças na tradição de Mateus que não podem ser ignoradas ou tomadas como desvios de grupos judaicos apenas. Hagner diz que essas diferenças podem

---

<sup>1</sup> SIM, D. “The Gospel of Matthew and the Gentiles”. In: *Journal for the Study of the New Testament*, n. 57, 1995, pp. 19-48.

ser entendidas como re-orientação radical na interpretação da Lei e que seria mais adequado pensar o grupo de Mateus como “uma forma judaica do cristianismo”<sup>2</sup>.

Mas Donald Senior considera que as pesquisas sobre o contexto dos judeus no evangelho de Mateus geralmente desprezam a relação deste grupo com o mundo gentílico<sup>3</sup>. Este autor argumenta que o evangelho de Mateus concede mais espaço à descrição das trocas entre os mundos judaico e gentílico do que se tem observado. Juntamente com Senior, Brendam Byrne reforça o argumento que será defendido por Warren Carter de que Mateus dirige-se a uma comunidade mista, formada por judeus e gentios e promove missão entre ambos. Douglas Hare<sup>4</sup>, posteriormente, não considerou esse argumento completamente falho, mas confirmou a pergunta pela observância da Lei como relevante.

Para Warren Carter, o debate sobre Mateus e os gentios tem sido mal formulado. Então, propõe duas hipóteses que procurará desenvolver ao longo de seu artigo “*Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation*”: (1) A construção do debate em micro-escala antropológica foca a conversão individual dos gentios ao invés de se preocupar com a proposta macro-teológica e sócio-política de engajamento sistemático com o mundo gentílico<sup>5</sup>. (2) A negação do debate que considera a natureza e a identidade dos gentios em Mateus negligencia a discussão sobre a interação mateana com o mundo gentílico no I século. Em outras palavras, despreza o fato social que marcou a ordem imperial romana, ou seja, sua soberania como elite socio-política, econômica e cultural sobre todos os conquistados<sup>6</sup>.

Todavia, essa perspectiva de aproximação do texto mateano não nega a importância dos assuntos judaicos e seus contextos específicos, como a sinagoga. Tampouco descarta a questão da conversão individual. Para Carter, somente “é necessário reconhecer que Mateus se preocupa em estender para mais longe a conversão individual, para um mundo dominado pelo controle imperial romano”<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. HAGNER, Donald A. “Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary”. In: *New Testament Study*, n. 49, 2003, pp. 193-209.

<sup>3</sup> Cf. CARTER, Warren. *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000; *Matthew and Empire: Initial Explorations*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001.

<sup>4</sup> HARE, D.R.A. “How Jewish is the Gospel of Matthew?” In: *Catholic Biblical Quarterly*, n. 62, 2000, pp. 264-277.

<sup>5</sup> “God’s purposes to establish God’s just reign or empire that will transform the whole world”, In: CARTER, Warren. “Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation?” In: *Journal for the Study of the New Testament*, n. 26/3, 2004, p. 260.

<sup>6</sup> Op. cit. nota 3.

<sup>7</sup> “... it is necessary to recognize that Matthew’s concerns with Gentiles extend far beyond individual conversion, to a world dominated by Roman imperial control”. Cf. CARTER, Warren. “Matthew and the Gentiles... p. 261.

No próximo item, explicitaremos esse argumento a partir da leitura de alguns trechos de Mateus, principalmente as passagens relacionadas entre os capítulos 5 e 7.

### 3. Considerações sobre Mateus 5

A narrativa mateana não é cronológica e tampouco biográfica, mas versa sobre a vida e os ensinamentos de Jesus. Mateus 5 costuma ser um texto bastante interpretado pela pesquisa de literatura judaico-cristã. Dos vv. 3 até 11 encontram-se “as bem-aventuranças”, seguidas de um “chamamento à verdadeira justiça” (vv. 13-20) e por fim as “antíteses” (vv. 21-48). Os capítulos 6-7 fornecem instruções diretas aos discípulos de Jesus e em seguida, há uma série de curas que são protagonizadas, primeiramente, por dois gentios: o leproso e o centurião. Posteriormente, o quadro narrativo de Mateus é encerrado com evocações proféticas e referência ao Juízo.

Klaus Berger, professor de Exegese do Novo Testamento em Heidelberg, afirma que no processo de interpretação do sermão deve-se considerar que tanto introdução quanto conclusão são de natureza *protréptica*, isto é, tipo de “escrito propagandístico que pretende em primeiro lugar, conquistar adeptos para determinada disciplina (...) Isso se faz mostrando as vantagens de tal caminho e comparando-o com outros. De acordo com isso, chamamos de admoção protréptica todo texto que adota como tema a escolha fundamental do caminho cristão”<sup>8</sup>. Para Berger, a estrutura da narrativa mateana propõe que as palavras dirigidas aos “justos” devem ser aplicadas “aos de fora”. Assim, o que se exigia internamente para o relacionamento mútuo e de fraternidade deve se estender aos outros e nisto se justifica o dom salvífico: “a idéia de que Israel era a causa de salvação para os demais povos”<sup>9</sup>.

No caso específico do bloco 5-7, o objetivo seria “conquistar fundamental e definitivamente o ouvinte para o caminho que deve enveredar”<sup>10</sup>, pois com essa decisão o indivíduo estaria sujeito a conquista de um ganho melhor. Com isso, estabelece-se uma relação de promessa e expectativa para o futuro que retoma o tema escatológico e remonta à tradição apocalíptica judaica.

A seguir, apresentaremos três campos semânticos que denunciam matizes judaicos de Mateus. No entanto, notaremos mais adiante que algumas dessas formas não podem ser consideradas exclusivas da cultura judaica. Em especial, a primeira expressão, “bem-aventurados”, é com frequência empregada pela sabedoria de outros grupos sociais. Já as

---

<sup>8</sup> Cf. BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998, p.199.

<sup>9</sup> Idem, p.121.

<sup>10</sup> Idem, p. 67.

expressões “vim para cumprir” e “ouvistes o que foi dito” parecem fazer alusão especialmente aos conteúdos conhecidos de judeus. De todo modo, a pergunta que fazemos é se tais expressões utilizadas pelo material mateano poderiam nos indicar uma audiência implícita mista, isto é, formada por judeus e gentios.

#### 4. “Bem-Aventurados”

Nos versos iniciais do sermão (5,1-2), Jesus “vendo” as multidões sobe ao monte, senta-se e ensina aos discípulos. Após o discurso das bem-aventuranças (3-11) e das metáforas “sal da terra” e “luz do mundo” que ilustram a desejável conduta dos seguidores de Jesus (13-16), o assunto Lei é inserido na narrativa. Nas leituras bíblicas não acadêmicas é comum a interpretação de que o sermão é dado às multidões. Porém, o texto indica que Jesus “viu” (Ἰδὼν de εἶδον, verbo no indicativo aoristo 3ª pessoa do singular) as multidões, “subiu” o monte (ἀναβαίνω de ἀνέβην, verbo no indicativo aoristo, 3ª pessoa do singular) e os ensinava<sup>11</sup>.

Conforme o léxico, o significado da palavra subir, neste contexto, assemelha-se ao sentido de ascender ou ir para cima. Tal sentido é bastante provocativo à medida que evoca a memória de Isaías sobre o Monte Sião e até mesmo a Ascensão de Isaías. Outra imagem bastante conhecida é a de Moisés sobre o Sinai, quando recebeu as Tábuas da Lei. Na primeira ocasião, o profeta falava a respeito do estabelecimento do justo reino de Deus, quando as nações viriam experimentar banquetes e curas (Is 25,6-10 e 35,5-6). Na segunda cena, Moisés recebeu a revelação de Deus quanto ao código de leis que deveria regulamentar o comportamento religioso e social do povo judeu. Em ambos os casos, portanto, as revelações se relacionavam ao tipo de governo que deveria reger os judeus. Em Mateus interessa o fato de que Jesus tinha a seus pés e ensinava não toda a multidão, mas um grupo de discípulos que recebeu instruções sobre como deveria ser e em que deveria se pautar as relações dos convertidos ao movimento.

Suas palavras iniciais, “as bem-aventuranças”, não são nosso objeto de análise, mas convém dizer que a semântica das palavras é importante para o estudo das formas. Os macarismos<sup>12</sup> são votos dedicados aos justos (os de dentro) que promovem boas

<sup>11</sup> Cf. LOUW, J., NIDA, E. (eds.). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2 ed., vol. I, New York: United Bible Societies, 1989. Ref. 24.1 e 15.101, respectivamente.

<sup>12</sup> Os macarismos, as bem-aventuranças, são formas literárias (de μακάριος) que antecedem parêneses de martírio.

expectativas para o futuro. O material mateano “aposta suas fichas” no estabelecimento da justiça quando de fato o reino de Deus for fundado. Assim como Isaías no monte, Mateus descreve Jesus discorrendo acerca do reino. “Felizes”, neste contexto, é indicação de pessoa que se martiriza a fim de obter ganho mais ilustre. Segundo Berger, esse macarismo se encaixa no tipo de exortação que se denomina *série de parêneses*, que inclui *martírio* ou *sofrimento*<sup>13</sup>, em especial em 5,11-12.

Berger admite que algumas “bem-aventuranças” se relacionam ao comportamento humano e suas conseqüências, como se descrevessem causa e efeito, mas não concorda que se trate apenas disso. Para este pesquisador, a bem-aventurança primeiramente propõe certo modelo de vida e por isso também mostra a tendência oposta. Em segundo lugar, o macarismo em segunda pessoa do plural determina um grupo, a saber, os eleitos. Neste caso, “pode ser relacionada explicitamente com bens escatológicos; pois a palavra ‘bem-aventurado’ por si só ainda não expressa isso”<sup>14</sup>.

As séries parenéticas “elaboradas na forma de séries de macarismos”<sup>15</sup> sempre existiram, mas são as mais recentes que se identificam com as pagãs (inclusive Mt 5,1-11). Na literatura judaico-cristã, a semelhança encontra-se principalmente quanto ao conteúdo social (Sl 32,1s; 84,5s; 106,3; 119,1-3; 137,8s; 144,15) e pode ser encontrada em vários textos.

#### *Sib IV 24-34*

Felizes nesta terra são os homens  
que amam o grande Deus,  
e o louvam antes de comer e de beber,  
confiando na piedade;  
desviam seu olhar de templos e altares,  
estruturas vãs de pedras surdas,  
manchadas com o sangue de seres vivos,  
quadrúpedes sacrificados.  
Contemplam a grande glória do Deus único  
não cometendo crime de homicídio,  
nem fazendo lucro desonesto, sem limites;  
pois isso é o pior de tudo;  
nem desejam vergonhosamente o leito alheio  
nem a violação medonha e detestável de meninos.

O exemplo acima segue o modelo da parênese grega. Quanto ao trecho de Mt 5,1-11, Berger afirma uma unidade com as antíteses do Sermão do Monte que concede ênfase ao

<sup>13</sup> Cf. BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento...* p.137.

<sup>14</sup> Idem, p.174.

<sup>15</sup> Idem, p. 175.

comportamento social, assim como o texto dos Sibilinos. Para o estudioso, “(...) quem pertence a Deus sofre da rebeldia do mundo contra Deus, mas terá sua parte também na futura vitória de deus sobre o mundo”<sup>16</sup>. A seguir, a narrativa volta-se para o tema “chamamento da justiça” (vv. 13-20).

### **5. “Vim para Cumprir”**

Após ter comparado os discípulos com a luz do mundo e o sal da terra (5,13-16), segundo Mateus, Jesus afirma não ter a intenção de revogar a Lei, mas antes objetiva cumpri-la. Na linguagem do autor/editor, é provável que isso significasse a tarefa de executar completamente o que a Lei estabeleceu. Mesmo sendo uma unidade literária menor, as metáforas usadas expressavam modelos de conduta social de forma conotativa.

O termo grego πληρῶσαι, traduzido por “cumprir”, origina-se do verbo πληρόω. A palavra é empregada no tempo infinitivo, aspecto aoristo. De acordo com o léxico, este verbo neste contexto expressa o sentido de “dar verdadeiro ou completo significado a algo ou providenciar o real significado”. Também seriam corretas as traduções “real intento” ou “real propósito”<sup>17</sup>. Ao encerrar sua fala, Jesus parece estar esclarecendo-os que devem ensinar “aos de fora”. O conteúdo é da Lei, mas se aplica a todos<sup>18</sup> – de dentro para fora – e esse senso de justiça que excede ao modelo dos escribas e fariseus é que resultará na obtenção do reino. Com isso, retoma a Lei por meio de uma série de regras feitas para os justos e introduz a terceira parte do discurso, formado pelo bloco das “antíteses”.

### **6. “Ouvistes que Foi Dito”**

O bloco das “antíteses” se inicia com a fórmula: “Ouviste que foi dito... eu, porém, vos digo:” (Ἦκούσατε ὅτι ἐρρέθη... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν). O recurso das fórmulas é comum nas construções literárias judaico-cristãs e servem como meio de chamar a atenção do leitor para o conteúdo que será exposto a seguir. Entretanto, dentro da narrativa mateana essa fórmula tem a função de evocar memórias.

Pelo contexto histórico-social, é provável que o conteúdo expresso tenha sido proferido em outra ocasião e num ambiente de sinagoga. Por isso, entende-se que a fala de Jesus tivesse sido direcionada, primeiramente, para um auditório judaico. A fórmula rememora um

---

<sup>16</sup> Idem, p.176.

<sup>17</sup> LOUW, J., NIDA, E. op. cit. p. 378.

fato que ocorreu pontualmente no tempo passado – característica do aspecto aoristo do verbo – e pressupõe que o auditório tenha conhecimento prévio do que se irá tratar. Além disso, o verbo “ouvir” demonstra que tal conteúdo fora transmitido de modo oral, indício de que foi emitido por meio da leitura. Após as instruções aos discípulos e as curas, Jesus volta à tradição judaica e retoma as profecias sobre o fim.

## **7. Temas Proféticos e Apocalípticos em Mateus**

Após o encontro com as multidões e diante das controvérsias com os líderes religiosos, Jesus profere os “ais” proféticos contra escribas e sacerdotes, em Mt 24,13-31: *“ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Porque percorreis o mar e a terra para fazer um prosélito; e, depois de o terdes feito, o tornais duas vezes mais digno da geena do que vós.”* – verso 15. Na Bíblia Hebraica, a forma fixa dos “ais” aparece em Is 5,8-24; Mq 2,1-5; Jr 22,13; Am 6,1 e outros textos. Vejamos: *“Ai dos que juntam casa a casa, dos que acrescentam campo a campo até que não haja mais espaço disponível, até serem eles os únicos moradores da terra. Iahweh dos Exércitos jurou aos meus ouvidos: Certamente muitas casas serão reduzidas a uma ruína, grandes e belas, não haverá quem nelas habite (...)”* – Is 5,8.

No texto conhecido como Enoque etíope também se emprega a forma “Ai”:

*“Ai daqueles que cometem injustiça, que apóiam a violência e matam o próximo, até o dia do grande Juízo, pois ele derrubará vossa glória” (96,15); “Ai de vós que devorai a medula do trigo, que bebeis a força da raiz a fonte e pisais no humilde com vossa força” (96,5).*

Nos “ais” proféticos, nos “ais” da construção mateana, textos considerados de parênese, é comum a divisão entre justos e blasfemadores. Nas palavras de Berger, “ela se dirige, portanto, a Israel como um ‘grupo misto’”<sup>19</sup>. Isto denuncia o quadro plural de referências sócio-culturais de Mateus. Em especial, o verso 13 descreve o movimento de judeus em direção aos gentios desde antes do movimento de Jesus e cita a austeridade de fariseus e escribas na imposição da Lei para os novos prosélitos. Neste verso, dois temas se destacam: (1) a propaganda do judaísmo no mundo greco-romano e (2) a recorrência de nomes da tradição judaica com construtos culturais semelhantes na cultura gentílica; exemplo: *geena*.

---

<sup>18</sup> Jesus discorre sobre os preceitos judaicos em cinco itens: Não matarás (Dt 5,7), não adulterarás (5,18), não perjurarás (5,20), olho por olho dente por dente (Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21) e amarás ao teu próximo e odiarás o teu inimigo (Lv 19,18).

<sup>19</sup> Cf. BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento...* p.120.

Outros temas evocados da Bíblia Hebraica pela literatura mateana são: o lamento (23,37-39 – cf. Jr 2,30; 26,20-23 e 1Rs 19,10) e o Juízo. A escatologia de Mateus “invoca” imagens do Filho do Homem 24,31-31 (Cf. Dn 7,13; Ap 1,7) e do Juízo em 25,32-33, a fim de afirmar a pregação sobre o Reino de Deus. Para Berger, os temas relacionados ao fim em Mt 5-7 estimulam a renúncia como “condição [necessária] para a remuneração e o sucesso escatológico”<sup>20</sup>.

É provável que as expressões empregadas e os temas abordados por Mateus queiram nos remeter ao mundo da tradição religiosa judaica. Em conjunto, esses temas constituem importantes representações simbólicas da comunidade. Contudo, como se sabe, o panorama histórico-social que subjaz às representações do grupo judeu é um tanto complexo em função da política e governo romanos instaurados. A seguir, faremos a leitura de um estrato de Mateus em que procuraremos evidenciar dois campos semânticos judaicos conhecidos também no mundo gentílico.

## **8. Geena e Pornéia: Hesitações Judaicas, Assuntos Gentílicos**

### **Mateus 5**

<sup>27</sup> Ouvistes o que foi dito: Não adulterarás. <sup>28</sup> Eu, porém, vos digo: qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela. <sup>29</sup> Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te é melhor que se perca um dos teus membros do que seja todo o teu corpo lançado na geena. <sup>30</sup> E, se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti; pois te é melhor que se perca um dos teus membros do que vá todo o teu corpo para a geena. <sup>31</sup> Também foi dito: Quem repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio. <sup>32</sup> Eu, porém, vos digo que todo aquele que repudia sua mulher, a não ser por causa de infidelidade, a faz adúltera; e quem casar com a repudiada, comete adultério.

#### *(A) Geena: tormento e horror*

Comumente a imagem da geena é desenhada por labaredas de fogo que consomem corpos humanos nus eternamente. Tanto nas representações individuais quanto nas coletivas, a geena significa lugar de dor e sofrimento. Tal significado é confirmado pelo léxico como “lugar de punição para os mortos”. A palavra grega γέεννα foi usada entre judeus para designar Vale de Enom. Tratava-se da ravina (espécie de escavação ou barranco) que ficava do lado sul de Jerusalém, onde o lixo e os restos de animais da cidade eram queimados. Era conhecido também como “queimadouro”, Tofete. De acordo com as crenças populares de judeus antigos, o último julgamento seria feito neste vale. Por conseguinte, a

---

<sup>20</sup> Idem.

expressão Vale de Enon foi acrescida e passou a significar inferno. *γέεννα* é compreendida, portanto, como “lugar de castigo” ou “lugar onde os mortos sofrem por causa de seus pecados”<sup>21</sup>.

Muitas palavras hebraicas são usadas para designar diversos tipos de vales que fazem parte da topografia cananita. Talvez o vale mais conhecido da Bíblia Hebraica seja o Vale de Enon. Neste lugar, o deus cananita Moloch (ou Moleque, termo de procedência fenícia que designa uma divindade a quem se destinava sacrifícios de recém-nascidos) era adorado com imolações de crianças (Cf. 2 Cr 28,3; 2 Cr 33,6). Posteriormente essa prática foi proibida e o vale passou a ser lugar profano (2 Reis 23,10) associado com o julgamento de pecadores (Jr 7,31-32; 19,5-6). A literatura neotestamentária transliterou o aramaico *gê-hinnôm* para o grego e a expressão passou a ser conhecida como *γέεννα*.

Esta imagem, porém, não teria sido usada por Mateus apenas para a coerção de judeus. A força simbólica da *geena* remonta ao Hades grego de Plutão, os infernos. Para os gregos, esse era o lugar para onde se dirigiam as almas após a morte. Era uma região longínqua onde as almas eram julgadas por Plutão e, conforme seus atos, eram destinadas ao Tártaro – “cárcere dos que haviam cometido grandes crimes, especialmente contra os deuses” – aos Campos Elíseos – “lugar para iam as almas dos justos” – ou à ilha dos Bem-Aventurados – lugar reservado aos heróis especiais como Aquiles<sup>22</sup>.

A força da imagem da *geena* acompanha a audiência de Mateus que apela para essa lembrança em tom comparativo: O que poderia ser pior, a mutilação do corpo ou o sofrimento eterno? Ambas as situações provocam a dor, mas pela entrada na “vida” (Mt 18,8) compensa ser manco, aleijado ou cego. A dor da *geena* é eterna, enquanto a dor de perder partes do corpo é pontual. De algum modo, o pecado deve ser cerceado. A não reprimenda ao mal pode desencadear o caos. O material mateano se esforça em estabelecer ordem, porém, segue o modelo da Lei. Neste aspecto não há renovação. O modelo se aplica a todos. Prova disso é que a *geena* é implacável tanto para judeus quanto para gentios, importa somente dois tipos de pessoas: quem são os justos e quem são os blasfemadores.

<sup>21</sup> LOUW & NIDA, ref. 1.21; RUSCONNI, C. p.106.

<sup>22</sup> Cf. ABRÃO, B.S., COSCODAI, M.U. (orgs.). *Dicionário de Mitologia*. São Paulo: Ed. Nova Cultural/Best Seller, 2000. pp.146, 167.

*(B) Pornéia: depravação indesejável*

Por fim, os últimos dois versos da perícopa retomam o tema do adultério e trazem à lembrança outra orientação da Lei: “Quando um homem tomar uma mulher e se casar com ela, se ela não achar graça aos seus olhos, por haver ele encontrado nela coisa vergonhosa, far-lhe-á uma carta de divórcio e lha dará na mão, e a despedirá de sua casa” – Dt 24,1.

Para a mulher repudiada deve ser dada carta de divórcio. Todavia, à luz de Mateus somente em razão de *pornéia* isso deve ocorrer. A responsabilidade sobre a mulher, como posse, deve ser mantida, a menos que a honra do homem seja ferida e por conseqüência seja envergonhado diante da comunidade. Mais importa a honra como valor do que o ato poluitivo em si. De acordo com Peristiany, as comunidades antigas do Mediterrâneo construíam seus sistemas de organização pautados em códigos de honra e vergonha que regulavam seus comportamentos<sup>23</sup>.

A *πορνεία* (substantivo comum genitivo feminino no singular) significa basicamente imoralidade sexual. Em Mt 5,32 o sentido provável conforme o contexto é de adultério. Mateus repete essa orientação em 19,9 “Eu, porém, vos digo: quem repudiar sua mulher; não sendo por causa de relações sexuais ilícitas, e casa com uma outra comete adultério [e o que casar com a repudiada comete adultério]”<sup>24</sup>. A palavra *πορνεία*, *πορνεύω* e *ἐπόρνευσα*, indicam imoralidade sexual de qualquer tipo, o ato de cometer fornicação, a vida sem restrição sexual (1 Co 6,18). Outro possível sentido é o metafórico, aplicado geralmente à prática de idolatria (Ap 17,2)<sup>25</sup>. Paulo emprega *πορνεύω* para falar que a pessoa que comete imoralidade sexual peca contra seu corpo. Já em 1 Tm 4,3, para ser consagrado o indivíduo deve se abster da prática sexual. Alguns textos neotestamentários podem se referir ao incesto como prática de imoralidade sexual<sup>26</sup>.

## **9. Temas Recorrentes e Motivos Culturais**

A imoralidade sexual, o incesto e o adultério sempre significaram péssimas condutas para judeus. Mary Douglas afirma que existe uma espécie de carga simbólica em tipos de contatos considerados perigosos como esses. Ao ver da autora, o nível mais interessante é o que relaciona a idéia de poluição com vida social. Em muitos casos, a hierarquia de

<sup>23</sup> Cf. PERISTIANY, J.G. *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. pp. 5-6.

<sup>24</sup> Alguns manuscritos não trazem a sentença entre colchetes.

<sup>25</sup> Cf. *The Friberg Analytical Greek Lexicon*, ref. 22667.

<sup>26</sup> Cf. Louw & Nida, ref. 88.271.

pureza pode ser biologicamente transmitida por meio do comportamento sexual. É por essa causa que as mulheres se guardam sexualmente, pois são como portão de entrada para a casta<sup>27</sup>.

A colaboração sexual é uma das bases sobre a qual se assenta uma sociedade. Mas algumas vezes essa cooperação é expressa também de modo obscuro, por meio de separação e antagonismo. Vejamos: (1) A poluição sexual expressa o desejo de se manter o corpo físico e social íntegros, por isso quer controlar “entradas e saídas”. (2) A poluição sexual também se origina do desejo de manter em ordem as linhas internas do sistema social. (3) Mas as regras nem sempre esgotam a poluição sexual.

Temas eróticos não eram bem vistos pelos judeus que consideravam tais motivos perigosos à organização de seu grupo. A pornografia era caracterizada como prática sexual ilícita e, portanto, ato polutivo que provocava a ira divina sobre quem praticava e sobre o grupo do qual fazia parte. A recomendação de separação dessas práticas provavelmente seja indício de que a obediência à Lei aos poucos se confundia com os usos e os costumes atribuídos aos gentios.

Pedro P. Funari, por meio das inscrições parietais ou grafites nos muros de Roma, identificou a “participação política”, as “preocupações cotidianas” e a “criatividade” das massas afirmando certo presentismo popular que evidencia a recorrência de temas amorosos nessas inscrições. Eram apelos ao “amor sensual, físico, diretamente ligado à satisfação dos desejos, expresso de forma talvez chocante para nós, mas *sensível* e vivo”. Os grafites falavam de ternura e de paixão no cotidiano popular, tanto de livres como de escravos, de homens e de mulheres. Em geral, “trabalhadores unidos por uma mesma língua, pelas mesmas formas de expressão simbólica, por uma mesma concepção de beleza (...)”<sup>28</sup>.

Isto, contudo, não confirma as imagens caricatas construídas ao longo da história de uma Roma completamente submetida às perversões sexuais. Em recente pesquisa, o historiador Alexandre C. C. Lima concluiu em seu ensaio intitulado “Olhares do corpo, corpo híbrido e metamorfoseado” que nos rituais dionisíacos pode-se constatar “que a representação dos corpos destes foliões explicita o *baixo ventre* (...), a pança, os órgãos genitais e o traseiro. Imagens que nos remetem ao grotesco e à valorização do corpo”. Nestas festas, a comensalidade e a vasta ingestão de vinho eram parte da celebração e “o papel do riso

---

<sup>27</sup> Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1966. p.154.

<sup>28</sup> Cf. FUNARI, Pedro Paulo. *A Vida Quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2003. p. 28.

festivo era fundamental”<sup>29</sup>. A partir da análise das imagens pintadas em dois tipos de artefatos (cratera e alabastros), Lima concluiu que as representações enfatizavam “um corpo transformado pelos efeitos da experiência dionisíaca” que divulgava certo “mundo selvagem, grotesco e carnavalesco. Participar de uma procissão catártica significava abdicar de todas as regras e costumes que sufocavam os homens em seu cotidiano”<sup>30</sup>.

Tais conclusões nos levam a ponderar a descrição de Roma como império de orgias. De acordo com Lima, o *kômos*, celebração religiosa feita pelos seguidores de Dionísio, chegava ao seu auge com a ostentação do falo. Georg Feuerstein, em seu livro “Sacred Sexuality, Living the Vision of the Erotic Spirit” (1993), fala que nesses cortejos favorecidas por “delírios extáticos”, “transes coletivos”, “embriaguez” e outros comportamentos desviantes, havia uma espécie de inversão das regras comuns de conduta. Isso nos leva a suspeitar que entre romanos as condutas sociais pautadas para o grupo deveriam cercear tanto quanto as normas dos judeus.

Talvez as sanções mateanas fundamentadas na Lei da Bíblia Hebraica procurassem o diálogo com esse mundo conhecido de judeus e de gentios. Para M. Douglas, as estruturas sociais primitivas eram rigorosamente articuladas, a fim de infringir a relação entre homens e mulheres. Neste quadro se encaixavam todas as sociedades consideradas primitivas. Portanto, as idéias de poluição sexual surgiram para sujeitar homens e mulheres aos papéis e às funções determinadas pela estrutura social da época.

Em sociedades em que a regra matrimonial era a fronteira, a força física era com freqüência permitida para assegurar o sistema social. As relações sexuais poderiam expressar simetria ou hierarquia: “muitas idéias sobre perigos sexuais são mais bem interpretados como símbolos da relação entre partes da sociedade”<sup>31</sup>. Por conseguinte, as regulamentações poderiam ter tanto caráter ético quanto ritual, já que estabeleciam normas de pureza ritual que no âmbito social e político representavam a integridade do povo.

## **10. A Força da Retórica**

A pureza buscada pelos grupos primitivos se materializava por meio das normas de conduta, que entre eles funcionava na forma de regras de pureza e impureza. M. Douglas explica que a pureza e a santidade estabeleciam limites para as comunidades antigas e que,

---

<sup>29</sup> LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. “Olhares do Corpo: Corpo Híbrido e Metamorfoseado”. In: THEML, Neyde, BUSTAMANTE, Regina Maria da C., LESSA, Fábio de S. (orgs.). *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003. p.11.

<sup>30</sup> LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. “Olhares do Corpo: Corpo Híbrido e Metamorfoseado”, p.14.

<sup>31</sup> Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo...* pp. 171-172.

assim, o grupo se reconhecia por meio dos mesmos valores e sentimentos<sup>32</sup>. Neste sentido, a religião e sua tradição de textos (orais) constituía elemento central para a criação desse sentimento, que era reforçado pela linguagem do grupo.

A linguagem por meio da qual o discurso de Jesus é apresentado no material mateano parece nos indicar uma grave força retórica. Entre os elementos que constituem esse discurso estão fórmulas literárias repetidas e imagens da tradição judaica (como a *geena*) que configuram o quadro de referências dos leitores implícitos de Mateus e possuem expressões de sentido análogo em algumas culturas gentílicas.

A “justiça”, o “reino dos céus”, o “fim dos tempos” além de serem campos semânticos formavam uma espécie de imagética peculiar dos judeus e dos judeus-cristãos. Por outro lado, em Mateus adquiriam mais força por estarem colecionados em séries de admonições de conteúdo ético. Neste sentido, a “força” mateana pode estar respaldada também na parênese grega. É provável que as chaves “vim para cumprir” e “ouvistes o que foi dito” não soassem estranhas aos ouvidos pagãos. A parênese grega, conforme Berger, é importante para a compreensão das exortações neotestamentárias. Temas como as “bem-aventuranças” e o “Anúncio de Juízo” foram contemplados em parêneses gregas:

*Feliz do Homem cujo protetor é Deus (Clitarco 135)*<sup>33</sup>.

*Quem comete injustiça é mais infeliz do que quem sofre injustiça (Demócrito 45)*<sup>34</sup>.

*O tempo é que revelará a verdade (MES)*<sup>35</sup>.

Apesar de não se tratar de povos tão distantes, há diferenças notáveis entre os gregos e os judeus. No entanto, as parêneses desses grupos apresentavam traços de cultura análogos, não de história comum e tampouco de elementos universais. Para Franz Boas “as idéias não existem de forma idêntica por toda parte: elas variam” e “(...) as causas dessas variações são tanto externas, isto é, baseadas no ambiente (...) quanto internas, isto é, fundadas sobre condições psicológicas”. No entanto, a influência desses fatores é que dá origem às diferentes regulamentações que regem o desenvolvimento das culturas<sup>36</sup>. De fato é isso o que nos interessa: como o discurso mateano se apropria dessas formas e em razão

---

<sup>32</sup> Durkheim, em seu livro “A Divisão do Trabalho Social”, sugere dois tipos de sociedades: as primitivas e as complexas. No primeiro caso, o grupo compartilha sentimentos e valores semelhantes. Para o autor, essa semelhança denuncia um tipo de relacionamento que ele denomina “solidariedade mecânica”.

<sup>33</sup> CLITARCO, K. L. In: CHADWICK, H. *The Sentences of Sextus*. Cambridge, 1959. pp.73-83.

<sup>34</sup> DEMÓCRITO. In: DIELS, H., KRANS, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim I-III 1951-1952, II. pp.153-165. Apud. BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p.145.

<sup>35</sup> SCHULTHESS, F. “*Die Sprüche des Menander, aus dem SyrischenÜbersetzt*”. In: ZAW 32, 1912. pp. 199-224. Apud. BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p.145.

<sup>36</sup> Cf. BOAS, Franz. *Antropologia Cultural: Textos selecionados*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.27.

de quê? E se essas tradições fundidas por Mateus querem significar um código ético para os judeus e os gentios?

Em seu livro *Pureza e Perigo*, M. Douglas relata que em grupos sociais não complexos os códigos de puro e impuro são regulamentações que estabelecem limites para o comportamento religioso, social e político do grupo. Portanto, a infração de uma dessas normas significava a quebra de um padrão social que servia à coesão e equilíbrio do grupo. Isto é, um ato poluitivo é perigoso porque ocasiona a desagregação social<sup>37</sup>.

Para a antropóloga, pureza ritual e pureza moral não se excluem, antes uma pode representar simbolicamente a outra. “A moralidade não conflitua com santidade, mas a santidade é mais uma questão de separar aquilo que deve ser separado (...)”<sup>38</sup>. As ações que são contrárias à santidade também são contrárias ao bom funcionamento do esquema social porque provocam desordem. O que há de mais interessante é que as regras de pureza identificam a integridade que o grupo social deve preservar no âmbito religioso e sócio-político.

Deste modo, entendemos que as punições descritas pelo material mateano são imagens exageradas, mas que expressam a dureza dos códigos morais judaicos. Este padrão é retomado por Mateus e acrescido de importância para a dinâmica dos judeus-cristãos que formavam um novo grupo, talvez composto por gentios. Ao forjar uma unidade para o grupo e à luz de imagens gentílicas, o material mateano esboça um código que regulamenta o comportamento religioso e social dos convertidos ao movimento de Jesus.

## **11. Considerações Finais**

Para nós, as evocações que são feitas ao longo do texto indicam que o quadro de referências que subjaz à literatura é marcado pela tradição judaica da Lei, dos Profetas e da Apocalíptica. De acordo com Warren Carter<sup>39</sup>, salientamos que as citações feitas apelam para a lembrança da tradição judaica causando identificação entre a audiência e seus pressupostos. O autor/editor conclama o grupo a cumprir sua tarefa segundo a promessa feita aos seus antepassados: “*De ti farei uma grande nação, e te abençoarei...*” (Gn 12,2a). É sobre tal pressuposto que se admite a inclusão do mundo gentílico ao judaísmo.

---

<sup>37</sup> Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1966.

<sup>38</sup> Idem. p. 70.

<sup>39</sup> CARTER, Warren. “Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation?” In: *Journal for the Study of the New Testament*, 26/3, 2004. pp. 259-282.

Nesta perspectiva, Mateus recorre às imagens judaicas e à força retórica conhecida tanto por judeus quanto por gregos. Sua construção literária deve ser considerada à luz do mundo gentílico, pois é destinada à audiência mista, composta de judeus e indivíduos de outras nacionalidades sob a égide de Roma. O material mateano recorre à própria tradição judaica como argumento para salientar a tarefa judaica de expansão da religião e de organização social, mas não despreza a força cultural da retórica grega e de certas imagens que se repetem no mundo gentílico. Por isso, seu material destina-se (1) aos discípulos, (2) às multidões e (3) aos gentios.

Não poderíamos neste ensaio discutir se existem “idéias elementares” entre grupos de origem judaica e grupos greco-romanos, mas, inicialmente, propomos que o material mateano dialoga tanto com as imagens judaicas quanto com as gentílicas. Deste modo, identifica-se com ambas audiências e, ao contrário do que propôs Overman, não estava interessado em discutir com um judaísmo formativo. Por outro lado, a hipótese de Warren Carter também deve ser re-avaliada, pois embora possamos identificar temas na retórica mateana análogos à tradição greco-romana (como a *geena* e a *pornéia*) parece-nos “cristão” demais afirmar que esse evangelho estivesse preocupado em promover missões entre gentios.

No material mateano, imagens como a *geena* e o tratamento concedido ao adultério como ato polutivo constituem temas relevantes para grupos judeus e gentílicos. A discussão proposta não é restrita ao judaísmo, visto que se situa num contexto histórico-social de Império Romano e, portanto, engloba crenças e costumes de outras tradições. Por isso, afirmamos que o referente de Mateus parte da tradição judaica rumo a outros grupos presentes no I século, mas sua intenção não é fazer “missão” entre gentios e sim fazer “promoção” do movimento de Jesus. As bases do material são constituídas de Lei, Profecia e Escatologia, mas a força das imagens *geena* e *pornéia* nos leva a considerar que as preocupações principais dos leitores implícitos de Mateus estivessem relacionadas ao estabelecimento do Reino e da justiça de Deus. Tal império justo seria para todos os “de dentro”, isto é, os convertidos ao movimento de Jesus sob o código de pureza judaico.

Códigos de puro e impuro são produções culturais de todas as comunidades do mundo antigo, mas em Mateus a implacável *geena* seria o destino de todos aqueles que infringissem a Lei.

## **Bibliografia**

### **Primárias**

ALAND, Kurt, ALAND, Barbara. *The Text of the New Testament: an Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. 2 ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989.

LOUW, J., NIDA, E. (eds). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2 ed. Vols. I e II. New York: United Bible Societies, 1989.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

### **Exegese**

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998. (Coleção Bíblica, 23).

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

### **Referencial Teórico**

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1966.

PERISTIANY, J.G. *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Guilbenkian, 1988.

### **Estado Atual**

CARTER, Warren. "Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation?" In: *Journal for the Study of the New Testament*, n. 26/3, 2004, pp. 259-282.

CARTER, Warren. *Matthew and Empire: Initial Explorations*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

CARTER, Warren. *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico: a Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HAGNER, Donald A. "Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary". In: *New Testament Study*, n. 49, 2003, pp. 193-209.

HARE, D.R.A. "How Jewish is the Gospel of Matthew?" In: *Catholic Biblical Quarterly*, n. 62, 2000, pp. 264-277.

LUIS SEGUNDO, Juan. O Caso Mateus: os Primórdios de uma Ética Judaico-Cristã. São Paulo: Paulinas, 1997.

SENIOR, D. "Between Two Worlds: Gentile and Jewish Christians in Matthew's Gospel". In: *Catholic Biblical Quarterly*, n. 61, 1999, pp. 1-23.

SIM, D. "The Gospel of Matthew and the Gentiles". In: *Journal for the Study of the New Testament*, n. 57, 1995, pp. 19-48.

### **Outros Textos**

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 16 ed. Vol. I. Rio de Janeiro, S.E., 2001.

ABRÃO, Bernadette Siqueira, COSCODAI, Mirtes Ugeda (orgs.). *Dicionário de Mitologia*. São Paulo: Best Seller, 2000.

CUATRECASAS, Afonso. *Erotismo no Império Romano*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997.

FUNARI, Pedro Paulo. *A Vida Quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. "Olhares do Corpo: Corpo Híbrido e Metamorfoseado". In: THEML, Neyde, BUSTAMANTE, Regina Maria da C., LESSA, Fábio de S. (orgs.). *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.