



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

NATHANY ANDREA WAGENHEIMER BELMAIA AMADOR

DE *PESSACH* A *PASCHA*, DE *EOSTRE* A *EASTER*:
UM ESTUDO DA NORMATIZAÇÃO E DAS
RESSIGNIFICAÇÕES DA PÁSCOA NO MUNDO ANTIGO E
MEDIEVAL



Universidade Estadual de Londrina

Nathany A. W. Belmaia Amador

De Pessach a Pascha, de
Costre a Easter:

Um estudo da normatização e das ressignificações
da Páscoa no mundo antigo e medieval

Londrina, 2016

NATHANY ANDREA WAGENHEIMER BELMAIA AMADOR

DE *PESSACH* A *PASCHA*, DE *EOSTRE* A *EASTER*:
UM ESTUDO DA NORMATIZAÇÃO E DAS
RESSIGNIFICAÇÕES DA PÁSCOA NO MUNDO ANTIGO E
MEDIEVAL

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Monica Selvatici.

Londrina
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

A481d Amador, Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia.
De pessach a pascha, de Eostre a easter : um estudo da normatização e das ressignificações da páscoa no mundo antigo e medieval / Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia Amador. - Londrina, 2016.
188 f.: il.

Orientador: Monica Selvatici.
Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2016.
Inclui bibliografia.

1. Eoster (Divindidade germânica - Teses. 2. História social. - Teses. 3. Páscoa - Teses. 4. Páscoa judaica - Teses. I. Selvatici, Monica. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

CDU 930.1

NATHANY ANDREA WAGENHEIMER BELMAIA AMADOR

DE *PESSACH* A *PASCHA*, DE *EOSTRE* A *EASTER*:
UM ESTUDO DA NORMATIZAÇÃO E DAS RESSIGNIFICAÇÕES DA
PÁSCOA NO MUNDO ANTIGO E MEDIEVAL

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Monica Selvatici
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof^ª. Dr^ª. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira
Carvalho Rossi
Universidade Estadual Paulista Julio Mesquita Filho,
Assis - UNESP

Prof^ª. Dr^ª. Angelita Marques Visalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 15 de abril de 2016.

No descomeço era o verbo.
Só depois é que veio o delírio do verbo.
O delírio do verbo estava no começo, lá onde a
criança diz: *Eu escuto a cor dos passarinhos.*
A criança não sabe que o verbo escutar não funciona
para cor, mas para som.
Então se a criança muda a cor de um
verbo, ele delira.
E pois.
Em poesia que é voz de poeta, que é voz de fazer
nascimentos -
O verbo tem que pegar delírio.
(Manoel de Barros)

Ao Cá,
aquele que entende e apoia muitos dos meus “delírios do verbo”

AGRADECIMENTOS

Gostaria primeiramente de agradecer à CAPES pelo apoio ao desenvolvimento dessa pesquisa, e à equipe do LVR LandesMuseum Bonn (Museu de Bonn, na Alemanha) por todo auxílio e fornecimento do material sobre as *Matronae Austriahenae*.

Em seguida, agradeço especialmente àquele que muitas vezes se proclamou “co-orientador” do trabalho, Cá, meu esposo. Obrigada pelas demonstrações de amor sem fim, pelo carinho, pelo apoio, por todas as noites acordado, pela ajuda com as transcrições de textos e traduções, por cada hora, minuto e segundo que dedicou a este trabalho. Toda e qualquer palavra aqui será pouco para expressar minha gratidão.

Agradeço também ao Flávio Araújo, uma amizade que começou por um desses acasos felizes da vida, e as infinitas conversas que foram essenciais para abertura do caminho trilhado aqui. Fica minha gratidão também a todos os familiares e amigos, nossa base e apoio sempre.

Do meio acadêmico, ainda que a distância que nos separa no tempo não seja pequena, penso que é preciso lembrar daqueles que contribuíram para “sermos o que somos”. Provavelmente eles sequer devem imaginar e talvez nem eu consiga expressar a medida exata do quanto os três professores, Raquel, Gabriel e Marta, influenciaram minha formação e minha maneira de olhar o mundo.

Agradeço à professora Raquel Kritsch, cujas valiosas lições de organização de trabalho carregou até hoje, ao professor Gabriel Giannattasio, que ministrou a melhor e mais maluca disciplina intitulada *A vida que eu quero é a vida que eu levo?*, que me levou ao projeto de pesquisa *Infames* onde tive a oportunidade de ter a orientação da professora Marta Dantas. Das grandes teorias às pequenas lições, do mundo encantado de papel alumínio às histórias e canções de Efigênia, quero agradecer à professora Marta pela I.C. mais incrível e mais fantástica que alguém um dia pode ter tido!

Voltando-me para o presente, com igual consideração, quero agradecer também a professora Monica Selvatici, por ter aceito a orientação e ter confiado no meu trabalho; o professor Igor Ramos, pelas pequenas conversas sobre teoria que contribuíram grandemente para o meu entendimento; o auxílio e disposição da professora Renata Barbosa para “enxergar uma luz no final do túnel”; as professoras Andrea Dorini Rossi e Angelita Marques Visalli pelos direcionamentos durante a qualificação, a minha prima Néia pelo design da (contra)capa e divisores de capítulos personalizados e à equipe da secretaria da Pós-graduação. Gratidão.

*A história é uma canção que deveria cantar-se a
muitas vozes, aceitando também o inconveniente
de que com freqüência as vozes se cobrem umas
às outras.*

Fernand Braudel

BELMAIA, Nathany Andrea Wagenheimer. **De Pessach a Pascha, de Eostre a Easter:** um estudo da normatização e das ressignificações da Páscoa no mundo antigo e medieval. 2016. 188 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é realizar um estudo das ressignificações da Páscoa cristã e de que forma esse processo está ligado à expansão do cristianismo e à normatização da celebração nos séculos IV e VII d.C. Para isso, com o conceito de ressignificação de Todd Holden e o referencial teórico de estratégia e tática de Michel de Certeau, abordaremos aspectos da formação da Páscoa judaica, bem como a relação de apropriação e ressignificação da mesma pela Páscoa cristã. Após, analisaremos o momento de consolidação da Igreja sob a tutela do imperador Constatino no século IV, que auxiliou a normatização da Páscoa no concílio de Niceia em 325 d.C. Em seguida, trataremos da cristianização na Grã-Bretanha no século VII, processo que culminou no sínodo de Whitby, que normatizou a Páscoa nesse território, e também sobre as decisões que envolveram a apropriação e ressignificação das festividades pagãs. Por fim, para dar apoio à hipótese de que o culto à deusa Eostre foi ressignificado pela Páscoa cristã, recorreremos às análises da linguística e às evidências arqueológicas das placas votivas das *Matronae Austriahenae*.

Palavras-chave: Páscoa. Concílio de Niceia. Sínodo de Whitby. Eostre. Matronas.

BELMAIA, Nathany Andrea Wagenheimer. *Pessach to Pascha, Eostre to Easter: a study of the standardization and reinterpretation of Easter in the ancient and medieval world*. 2016. 188 p. Dissertation (Masters Degree in Social History) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

ABSTRACT

The purpose of this work is to perform a study of the reinterpretation of the Christian Easter and how this process is linked to the spread of Christianity and the standardization of the celebration. To do this, with the concept of resignification from Todd Holden, and Michel de Certeau's theoretical framework of strategy and tactics, the aspects of the Jewish Passover conception are discussed, as well its appropriation and redefinition by the Christian Easter. Then, we analyze the church consolidation under the tutelage of Emperor Constantine in the fourth century, who helped the standardization of Easter in the council of Nicaea in 325 AD. After that, we will write about the Christianization in Britain in the seventh century, a process that culminated in the synod of Whitby, which has standardized Easter in that territory, as well about the decisions involving the appropriation and reinterpretation of pagan festivals. Finally, to support the hypothesis that the cult of the goddess Eostre was reinterpreted by the Christian Easter, we turn to the analysis of linguistic and archaeological evidence of votive plaques of *Matronae Austriahenae*.

Keywords: Easter. Council of Nicaea. Synod of Whitby. Eostre. Matrons.

LISTA DE FIGURAS

<i>Figura 1: Mapa da Grã-Bretanha de 600 d.C.</i>	123
<i>Figura 2: Mapa localização de Iona (de Columba) e Whitby (local do sínodo).</i>	130
<i>Figura 3: Reinos anglo-saxões 600 d.C.</i>	132
<i>Figura 4: Mapa das migrações anglo-saxãs dos séculos V ao VI.</i>	148
<i>Figura 5: Esquerda: Altar de matrona em Rödingen (com imagem de possível alusão da utilização da placa com sacrifícios). Direita: Altar de matrona em Nöthen-Pesch.</i>	151
<i>Figura 6: Da esquerda para a direita: Templo de Nöthen-Pesch, Nettersheim e Zingsheim.</i>	152
<i>Figura 7: Mapa da localização de Morken-Harff na Alemanha.</i>	153
<i>Figura 8: Exemplos de fragmentos dos altares das Matronas.</i>	154
<i>Figura 9: Exemplos de fragmentos dos altares das Matrona.</i>	155
<i>Figura 10: Esquerda: Fotografia de altar completo das Matronas de Morken-Harff. Direita: desenho do altar original com a simulação da transcrição Matronis / Austrihena/nabus / Q. lucretios / Patro pro se / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).</i>	156
<i>Figura 11: Esquerda: Fotografia do altar original. Direita: Desenho do altar original, com a transcrição Matronis / Austriahenis / M. Antonius / Sentius p(ro) / s(e) et s(uis) / l(ibens) m(erito).</i>	157

LISTA DE TABELAS

<i>Tabela 1: Estrutura significante/significado das Páscoas judaica e cristã.</i>	82
<i>Tabela 2: Tabela do ciclo de 19 anos, com a definição dos dias que a Páscoa aconteceria em cada ano.</i>	107
<i>Tabela 3: Ocorrências etimológicas da raiz ēast no DOI.</i>	161
<i>Tabela 4: Comprovações iniciais do topônimo de *ēastor.</i>	163
<i>Tabela 5: Evolução no tempo dos grupos das línguas de raiz germânica.</i>	188

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Questões da pesquisa	13
Considerações metodológicas e teóricas	16
Distribuição dos capítulos	18
CAPÍTULO 1: BÍBLIA HEBRAICA E BÍBLIA CRISTÃ	24
<i>1.1. O Documento e Críticas à Fonte Bíblica</i>	24
<i>1.2. Bíblia Hebraica</i>	28
1.2.1. Motivações para a formação do cânon	28
1.2.2. As traduções e versões mais conhecidas	31
1.2.3. Hipóteses acerca da formação do Pentateuco	34
1.2.4. Êxodo, arqueologia e a concepção de mito	37
<i>1.3. Bíblia Cristã</i>	43
1.3.1. Formação dos primeiros escritos cristãos	44
1.3.2. Formação do cânon do Novo Testamento	48
1.3.3. Novo Testamento e memória	54
CAPÍTULO 2: DE PESSACH A PASCHA	58
<i>2.1. Páscoa Judaica</i>	58
2.1.1. Pessach, memória e rito	61
2.1.2. Páscoa judaica e as festividades paschalis	67
<i>2.2. Páscoa Cristã</i>	71
2.2.1. Última ceia e a instituição da Eucaristia	73
2.2.2. Morte e crucificação de Jesus	76
2.2.3. Ressurreição de Jesus, a nova “Páscoa”	78
<i>2.3. Páscoa Judaica e Páscoa Cristã - Similaridades e Resignificações</i>	80
CAPÍTULO 3: NORMATIZAÇÃO DA PÁScoa PELA IGREJA CRISTÃ	85
<i>3.1. Eusébio e Constantino</i>	87
3.1.1. Eusébio de Cesareia, História Eclesiástica e política	87
3.1.2. As representações cristãs de Constantino	90
<i>3.2. O Quartodecimanismo</i>	97

3.3.	<i>Cômputo Pascal e a Controvérsia do Concílio de Niceia no Século IV</i>	105
	CAPÍTULO 4: NORMATIZAÇÃO DA PÁScoa NA GRã-BRETANHA	112
4.1.	<i>Beda e a História Eclesiástica</i>	113
4.2.	<i>Aspectos Introdutórios do Surgimento do Monaquismo Cristão</i>	116
4.3.	<i>Monaquismo Romano e Monaquismo Celta na Grã-Bretanha</i>	120
4.3.1.	O monaquismo romano e a ressignificação pagã	121
4.3.2.	O monaquismo celta	129
4.4.	<i>O Sínodo de Whitby</i>	134
	CAPÍTULO 5: DE EOSTRE A EASTER	140
5.1.	<i>Sobre o De Tempora Ratione</i>	141
5.2.	<i>Debates Etimológicos Sobre Eostre</i>	144
5.3.	<i>O Culto às Matronas na Antiga Germânia</i>	150
5.4.	<i>As Evidências das Matronae Austriahenae</i>	153
5.5.	<i>Relações Etimológicas de Eostre</i>	160
5.5.1.	Eostre e East (leste)	160
5.5.2.	Eostre, topônimos e nomes próprios	163
5.5.3.	Eostre e Austriahenae	165
5.5.4.	Eostre, uma deusa local	167
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
	FONTES	176
	BIBLIOGRAFIA	177
	APÊNDICES	186
	Apêndice A: O Computus Pascal	186
	Apêndice B: Línguas da Raiz “Germânica”	188

INTRODUÇÃO

Questões da pesquisa

E a lenda do coelhinho de Páscoa que traz “um ovo, dois ovos, três ovos assim” continua a ser recontada para as crianças. No Brasil e em alguns outros lugares do mundo, os pais escondem pela casa os doces “trazidos pelo coelho”, promovem caça aos ovos e abarrotam as geladeiras de chocolates (ou seja, a história do “coelhinho da Páscoa” se repete nos produtos comercializados nos supermercados).

Em alguns países da Europa, a Páscoa é também celebrada com motivos primaveris. Na Alemanha, por exemplo, além dos coelhos e mini-ovos, encontramos também flores e joaninhas de chocolate, decorações em tons pastéis de rosa, verde, amarelo e lilás, além dos ovos pintados à mão, que servem tanto para ornamento quanto para jogos com as crianças. Já na Inglaterra, as crianças costumam usar chapéus de flores. Isto significa que, geralmente, na comemoração popular, os símbolos que caracterizam o período pascal são coelhos, ovos, e, em alguns lugares, primavera. Mas, a que estes motivos estariam ligados, já que aparentemente não guardam qualquer relação direta com os símbolos judaicos e cristãos, as duas religiões que celebram a Páscoa?

A palavra Páscoa no português tem a mesma origem da *Pascua* no espanhol, a *Pasqua* no italiano, *Pâques* no francês ou a *Paskha* grega, que é uma derivação da palavra hebraica *Pessach*, transliterada no termo latino cristão *pascha*. Entretanto, para designar Páscoa no inglês e no alemão, temos, respectivamente, *Easter* e *Ostern*, que parecem não ter qualquer relação etimológica com o *pascha*. No século VIII, Beda, o Venerável, relacionou etimologicamente os termos *Easter* e *Ostern* à *Eostre*, que seria uma “deusa da primavera” cultuada em religiões pré-cristãs. Mas, qual seria a conexão de *Eostre* com a Páscoa?

Alguns autores apontam que, durante a cristianização da Europa, diversos traços das religiões pagãs foram apropriados e ressignificados. Segundo Hilário Franco Jr. (1992, p. 29), muitas festividades pré cristãs eram associadas à mudança das estações do ano, como a celebração do final do inverno, o Carnaval, que expressava alegria pelo renascer da natureza. As festividades dessa data consistiam em atos orgiásticos, consumo excessivo de comida e bebida (dado que a primavera chegaria para renovar a colheita e os estoques), e disso teria advindo a “liberdade” do comer (*carne vale*). Entretanto, até que a primeira colheita pudesse

ser feita, as celebrações teriam que ser comedidas para que as reservas não se esgotassem. A este período de frugalidade, já marcado como uma das etapas do festejo, o cristianismo atribuiu um caráter penitencial: a Quaresma. Com isso, ainda mantinha-se o contraste entre o período de Carnaval e Quaresma, com manifestações de esbanjo sucedidas por abstinência, jejuns alimentares e sexuais (FRANCO JR, 1992, p.30).

Já os festejos de verão centravam-se nas proximidades do solstício, 24 de junho, o dia mais longo do ano no hemisfério norte. A partir desse momento, a duração dos dias começaria novamente a diminuir, por isso, alguns povos pré-cristãos acendiam grandes fogueiras no intuito de continuar “realimentando” o sol. Acreditava-se que os cantos, danças e saltos sobre as fogueiras ajudariam a afastar os maus espíritos nas colheitas. Franco Jr. (1992, p.31), afirma que essas tradições foram identificadas com a festa de São João Batista, aquele que teria surgido “como uma chama de fogo”, na qual e ele próprio se constituiria como “luminária”. Já o outono era a estação que prenunciava a chegada do inverno, que marcava o início da decadência da agricultura, sendo associado, assim, à ideia de morte. Dessa forma, após o equinócio outonal, comemorava-se

os mortos e a ceifa, de acordo com a antiga relação terra-sementes-mortos, que relembra o mistério da vida: a semente, como o homem, se funde com o solo para renascer. Significativamente a cristianização da data transformou-a na festa de São Miguel (29 de setembro), o arcanjo que se encarrega das almas dos mortos. Mas, o dia dos mortos, tanto na tradição pagã mais difundida quanto na sua cristianização desde fins do séc. X, estava colocado em 02 de novembro, bem no meio do outono. Apesar dessa inclusão no calendário litúrgico e das admoestações eclesíásticas, não desapareceu completamente o hábito cristão primitivo de se banquetear junto aos sepulcros, tangenciando a prática pagã de realizar sacrifício aos mortos. (FRANCO JR, 1992, p.32)

Na França e Alemanha, a Igreja Católica instituiu o feriado no dia 11 de novembro atribuindo-lhe o dia de São Martin. Na Inglaterra, esse feriado é o dia de todos os Santos, 01 de novembro. Dessa forma, a festividade associada à ideia de morte, era promovida em função do início do inverno. Jones (cf. 1995) menciona que o começo do inverno era marcado também por uma festividade que equivalia ao *Samahim* celta (que sinalizava o final da colheita e o início do inverno, popularizado posteriormente como o “ano novo” celta, atualmente o “dia das bruxas”, 31 de outubro).

Através dos exemplos acima, podemos ver como muitas festas do calendário litúrgico podem ter tido alguma relação com as religiões pré-cristãs. Teria a Páscoa também ressignificado uma celebração pagã, o que acarretou a continuidade do nome diferente nas línguas inglesa e alemã, dos demais radicais que nomeiam a festividade cristã? Para analisar essa proposição, levantamos 03 hipóteses: 1. Nos primeiros séculos de nossa era, o

cristianismo teria se constituído num forte poder religioso com capacidade de impor suas próprias regras, e a Páscoa cristã teria sido uma festividade apropriada da matriz judaica (da qual a religião se originou) e “traduzida” em termos cristãos, que teria suplantado o sentido judaico; 2. O culto à deusa Eostre foi ressignificado pela Páscoa cristã, já consolidada na Grã-Bretanha no século VII; 3. Ambos os processos de apropriação e ressignificação da Páscoa citados acima estariam imbricados no processo de expansão cristã e na normatização da celebração, que ocorreu no concílio de Niceia no século IV e no sínodo de Whitby no século VII.

Assim, para que essas inferências possam ser analisadas, temos por objetivo versar sobretudo sob o concílio de Niceia, em 325 d.C., que chancelou algumas diretrizes que desatrelaram a celebração da Páscoa das representações judaicas, e sob o sínodo de Whitby, que normatizou a Páscoa nos territórios da Grã-Bretanha em 664 d.C. Tendo em vista que o relato sobre Eostre remonta a 725 d.C. no território da antiga Britânia, procuraremos analisar como o processo de apropriação e ressignificação desse culto estaria ligado às decisões e conflitos que desembocaram no sínodo de Whitby.

Dessa maneira, nosso principal objetivo é analisar as ressignificações da celebração da Páscoa ligadas ao processo de normatização da mesma nos séculos IV e VII e de que forma Eostre pode ser um dos indícios que a celebração cristã se apropriou de outro culto (e, se recorremos a outros períodos, é unicamente para retomar importantes discussões e acontecimentos que têm relação com os temas abordados, ou seja, com a normatização da Páscoa no período supracitado).

Mas, para falarmos de ressignificação da Páscoa, é preciso responder a questão: que Páscoa está sendo ressignificada? Visto que nosso foco incide sob a Páscoa cristã, recorreremos aos relatos bíblicos para delinear o propósito dessa celebração e o sentido que lhe é atribuído pela religião, abordando, inclusive, a formação da Páscoa judaica.

Pode-se argumentar, no entanto, que a discussão é deveras trivial para uma dissertação e que todos de antemão “já sabem” de que significado se trata. À isso, gostaríamos de deixar alguns adendos: apesar da celebração ser conhecida, seu sentido *litteralis* pode não ser do conhecimento geral, sobretudo daqueles que não são oriundos de religiões cristãs (e, mesmos os cristãos, saberiam todos exatamente a que relatos se reportar para definir a Páscoa? Conhecem o significado da Páscoa judaica, de onde nasceu a Páscoa cristã?).

Talvez devido à essa sensação de “familiaridade”, na História, ou mesmo na Teologia, não encontramos muitos trabalhos acadêmicos que definam a Páscoa. Há produções esparsas ligadas ao tema, um livro aqui, um artigo ali, mas nenhuma produção consistente ou que

respondesse a essa questão específica. Ao julgar que não seria possível fazer uma análise sem definir seus termos, nos responsabilizamos pela seleção de quais relatos bíblicos correspondem à Páscoa (sem os quais, aliás, não conseguiríamos demonstrar se a Páscoa cristã é ou não uma ressignificação da Páscoa judaica, o que é fundamental para compreender a festividade e de onde ela surgiu). No entanto, dado a natureza complexa e multifacetada da constituição da documentação bíblica, será necessária uma série de críticas e contextualização do próprio documento no intuito de justificar os posicionamentos adotados durante a pesquisa.

Levando em conta as premissas trazidas por Le Goff (1990), que amplia a noção de documento para além das fontes textuais do século XIX e do positivismo, nosso trabalho abordará diferentes tipos de fontes e concepções metodológicas. Dentre os documentos textuais que utilizaremos, podemos citar a Bíblia hebraica (livro de Êxodo e Deuteronômio), livros do Novo Testamento (os Evangelhos sinóticos, o Evangelho de João e I Coríntios), *Historia Ecclesiastica* de Eusébio de Cesaréia para o tratamento das decisões conciliares do século IV, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* do Venerável Beda (versão em inglês) para contextualização da cristianização da Grã-Bretanha no século VII e para tratar do registro sobre Eostre, *De Tempora Ratione*, do mesmo autor. As evidências arqueológicas das *Matronae Austriahenae* serão exploradas através da catalogação e descrição criteriosa de Kolbe (1960).

Considerações metodológicas e teóricas

Para apontar os textos do Pentateuco que evocam e dão sentido à comemoração da Páscoa judaica, utilizaremos a tradução da Bíblia Almeida Corrigida Fiel (ACF), baseada na versão de João Ferreira Annes d'Almeida (1628) feita a partir do Texto Massorético hebraico, e, para tratar da parte cristã, utilizaremos a Bíblia Cristã Almeida Corrigida Fiel (ACF), baseada na versão de João Ferreira Annes d'Almeida (1628), que fez uma tradução do Novo Testamento a partir do *Textus Receptus*, que são impressões do Novo Testamento em grego, que serviu de base para traduções do século XVI ao XIX, incluindo a Bíblia de Lutero.

A Bíblia cristã, no entanto, traz algumas questões que nos levaram à decisão de não fazer uma exposição comparativa entre as diferentes versões trazidas pelos Evangelhos sobre as narrativas que dão sentido à Páscoa. Conforme discutiremos em uma seção específica sobre esse documento, cada Evangelho pode apresentar particularidades que necessariamente não se acordam entre si. Mas, a fim de compreender a que memória remete-se a Páscoa cristã,

procuraremos não apresentar os detalhes onde as narrativas divergem, mas focar naquilo que elas concordam. E, para isto, não nos limitaremos à exposição do relato de apenas um único Evangelho.

O aporte teórico conta com a definição de ressignificação proposta pelo sociólogo Todd Holden, que concebeu um conceito que atrela a ressignificação a um processo de mudança cultural na medida que os elementos do signo (significante, significados, signos, significações) são retirados de seus contextos originais e inseridos em outras sequências semióticas (cf. Holden, 2001).

Para a reflexão das ações do cristianismo para com religiões pré-cristãs, recorreremos às definições de estratégia e tática de Michel de Certeau (1998, p.99-100), que são relações de força entre aquele que tem um “lugar de querer poder e do querer próprios” e o outro que deve “jogar” em um terreno que lhe é imposto. Essa formulação pode auxiliar na compreensão de como a religião cristã conseguiu apropriar-se e ressignificar elementos oriundos de outras religiões. Entretanto, é preciso atentar para o fato de que a proposta inicial de Certeau está no registro da sociedade contemporânea e moderna do consumo, onde “poder-se-ia quase afirmar que a produção fornece o capital e os usuários, como locatários, adquirem o direito de efetuar operações sobre este fundo sem serem os seus proprietários” (CERTEAU, 1998, p.96), e, embora seja possível, ressaltamos que há limitações na transposição integral dessa noção para explicar as ações da Igreja no medievo.

No que tange à análise de Eostre, utilizaremos a metodologia ligada à linguística a fim de verificar até que ponto o nome tem relação com Easter, Ostern e as matronas *Austriahenae* (evidências arqueológicas), e como isso pode se constituir em um indício de que a Páscoa teria sido apropriada e ressignificada a partir de um culto pré-cristão.

Segundo Galucio (2010, p.797), pelos estudos da linguística histórica, é possível estabelecer relações entre línguas, reconstruir estágios anteriores de línguas atuais, fazer inferências sobre a cultura material e imaterial de seus falantes bem como localizá-los geograficamente mapeando processos migratórios e relações com outros grupos. Logo, a correlação com o conhecimento arqueológico, antropológico, histórico, etnobotânico, genético e outros, pode contribuir para estabelecer modelos de compreensão do passado.

O método da linguística histórica que analisa as evidências comuns da origem de uma língua é o método comparativo, que busca explicar as semelhanças entre palavras de diferentes línguas.

O método comparativo consiste na análise de palavras com formas e significados semelhantes (palavras cognatas) em línguas para quais se suspeita que tenham uma origem comum, a fim de estabelecer correspondências regulares de sons e reconstruir sons e palavras existentes na língua original, ou seja, na língua do passado, a partir da qual se desenvolveram as línguas comparadas. (GALUCIO, 2010, p.798)

É partindo dessas premissas que seguiremos as análises do linguista Shaw (2011) e Weisgerber (1962) sobre Eostre. Tentaremos demonstrar como essa palavra faz parte de um mesmo tronco linguístico proto-indo-europeu que a liga às famílias de línguas germânicas, de onde advém a língua inglesa – estabelecendo, então, a relação com o território britânico.

Assim, partimos do pressuposto de uma proto-língua e da fragmentação espacial de um agrupamento, no qual os falantes de uma comunidade linguística se distanciaram social e geograficamente do grupo original e formaram conglomerados separados que deixaram de compartilhar as mesmas mudanças linguísticas. Uma das dificuldades do emprego desse método reside no caso dos “empréstimos” entre as línguas, pois a distinção entre empréstimos (formas adquiridas através de contato) e cognatos (evidências de origem comum) são mais difíceis de distinguir (caso das análises das *dedikaten* registradas nas placas votivas de *Austriahenae*, que possuem um misto de nomes celtas, romanos e germânicos).

Lidando com uma história que tem poucos registros de fato, como é o caso de Eostre, apenas relatada por Beda, uma das únicas ferramentas de análise é a linguística, de onde se consegue extrair algumas informações que podem auxiliar na compreensão da adoção da palavra em dois países diferentes e postular um modelo de compreensão de culto. Ou seja, na medida em que a única evidência que nos chegou até hoje sobre Eostre foram as relações de Beda, por fim, através da relação etimológica com o nome das *Matronae Austriahenae*, tentaremos depreender algumas características que poderiam pertencer ao culto dessa deusa.

Distribuição dos capítulos

Este trabalho divide-se basicamente em três grandes blocos. Primeiramente, buscamos examinar o sentido da celebração da Páscoa e demonstrar como a Páscoa cristã ressignifica a Páscoa judaica (capítulo 1 e 2). Após, tratamos da normatização da Páscoa pela Igreja no século IV pelo concílio de Niceia e no século VII no sínodo de Whitby (capítulo 3 e 4), ambos processos imbricados com a noção de ressignificação, conforme tentaremos demonstrar. O último capítulo trata das análises mais específicas sobre Eostre e a relação com *Austriahenae* e a Páscoa.

O capítulo 1, intitulado *Bíblia hebraica e Bíblia cristã*, começa com a seção *O documento e críticas à fonte bíblica*, onde definiremos a noção de documento utilizada no trabalho. Tendo em vista o deslocamento da noção positivista do fim do século XIX que considerava o termo *documentum* (ou “textos oficiais”) como sinônimo de “prova”, consideraremos o paradigma que abrange outros registros, como os monumentos, a língua ou a arqueologia. “Onde o homem passou, onde deixou qualquer marca da sua vida e da sua inteligência, aí está a história” (LE GOFF, 1990, p.465).

Assim, partindo das propostas de Le Goff (1990), vemos o documento como uma montagem, reflexo das sucessivas épocas que o receberam e o manipularam, conceito esse fundamental para problematizar a Bíblia hebraica e Bíblia cristã, documentos utilizados para circunscrever os motivos da comemoração da Páscoa, cuja problematização segue nas seções seguintes de mesmo título.

Iniciaremos as subseções de *Bíblia Hebraica com Motivações para a formação do cânon*, onde abordaremos especialmente os aspectos oriundos da autoridade de Lei conquistada pela Torá. Em *As traduções e versões mais conhecidas*, situaremos de forma geral diferentes versões e traduções da Bíblia hebraica que existiram em diferentes tempos, como a Peshita, a Septuaginta (LXX), a Vulgata, o texto Massorético e outras. Em *Hipóteses acerca da formação do Pentateuco*, apontaremos que, teologicamente, já é aceito que Moisés não foi autor de Pentateuco, assim, discutiremos algumas proposições existentes para explicar quais teriam sido as fontes da construção textual bíblica, destacando a hipótese dos fragmentos, complementar e das fontes (Javista, Eloísta e Deuteronomica). Em *Exôdo, arqueologia e a concepção de mito*, nos posicionaremos perante as narrativas de Êxodo sobre a libertação do cativo egípcio. A atestação de que um relato contido na Bíblia hebraica constitui-se em um fato histórico carece do apoio de outras fontes dado a natureza complexa e multifacetada do documento. Tendo em vista que, até então, não há outras evidências que testifiquem as narrativas sobre a libertação do Egito, consideraremos-nas o “mito” de fundação de um povo.

Nas seções sobre a *Bíblia cristã*, trataremos do surgimento dos primeiros escritos cristãos, que interpretavam a morte e ressurreição de Jesus como a “nova aliança” de Deus com seu povo, que seria o cumprimento da profecia no livro de Jeremias na Bíblia hebraica. Em *Formação dos primeiros escritos cristãos*, examinaremos algumas questões gerais sobre a proveniência dos registros, como as cartas de Paulo destinadas a comunidades específicas e os Evangelhos, que trazem problemas sobre a autoria e fontes. Em *Formação do Cânon do Novo Testamento*, trataremos de algumas etapas de um processo que se iniciou com o registro

escrito dos Evangelhos e cartas até a seleção dos textos que se enquadravam nos dogmas impostos da Igreja e a primeira promulgação da lista definitiva dos livros canônicos. Em *Novo Testamento e Memória*, trazemos novamente a problemática das fontes e datação dos registros. Dado que os relatos do Novo Testamento são um arranjo seletivo do material sobre Jesus feito pelo evangelista a fim de suscitar e fortalecer a fé, há uma dificuldade em distinguir o que de Jesus pertenceria à tradição ou à história. Sendo assim, independente dessa discussão, consideraremos os relatos bíblicos do Novo Testamento sobre a Última Ceia, Crucificação e Ressurreição como a memória que dá sentido à Páscoa, na medida em que eles tem a propriedade de conservar informações “graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1990, p.424).

No capítulo 2, *De Pessach à Pascha*, trataremos como o Pessach judaico é ressignificado pela Páscoa cristã. Começaremos as primeiras subseções sobre a *Páscoa judaica*, com *Pessach, memória e rito*, onde trataremos da narrativa que dá sentido à celebração da Páscoa judaica, que é a libertação dos hebreus do Egito através de Moisés e a intervenção divina das dez pragas, seguida das relações com a memória e a atualização do conteúdo mítico através do rito. Na seção intitulada *Páscoa judaica e as festividades pastoris*, analisaremos os indícios que vinculariam o nascimento das narrativas da Páscoa judaica aos ritos de pastores nômades, que era realizado durante a primavera com o intuito de garantir a segurança e a fertilidade do rebanho.

A segunda parte do capítulo 2 apresenta as narrativas bíblicas que evocam a memória da *Páscoa cristã*. Na seção *Última Ceia e a Instituição da Eucaristia*, trataremos da última refeição dos discípulos com Jesus e a repartição do pão e vinho, considerada a fundação da Eucaristia. *Morte e Crucificação de Jesus* será dedicado aos relatos sobre a forma como Jesus foi condenado à morte e crucificado, e, por fim, em *Ressurreição de Jesus, a nova “Páscoa”*, abordaremos os relatos sobre a ressurreição de Jesus, dado que, para os cristãos, atestou sua divindade e fundou o norte da nova religião cristã. Em *Páscoa judaica e Páscoa cristã – similaridades e ressignificações*, tentaremos estabelecer como a Páscoa cristã utiliza os mesmos elementos estruturais da Páscoa judaica, como pão, sacrifício, cordeiro e libertação de uma maneira ressignificada, inserindo apenas o novo elemento da ressurreição.

No capítulo 3, *Normatização da Páscoa cristã pela Igreja*, examinaremos as resoluções que selaram o rompimento institucional para com a religião judaica e as primeiras regulamentações que traçaram os contornos da celebração da Páscoa cristã. Antes de tratar do concílio de Niceia, onde algumas decisões foram sacramentadas, discutiremos de forma geral a fonte que trata deste concílio em *Eusébio de Cesareia, História Eclesiástica e política*, onde

traçamos uma breve discussão acerca dos escritos de Eusébio de Cesareia (263 d.C. - 339 d.C.), autor de obras fundamentais para a compreensão da Igreja primitiva e expansão do cristianismo. Se, por um lado, sua obra carrega uma base teológica que dá fôlego a seus escritos, por outro, há uma intenção claramente histórica, pautada pelo cuidado no trato dos documentos, herança da educação helenística, que faz da História Eclesiástica uma fonte rica em registros dos primeiros cristãos e da institucionalização da Igreja. Dada a importância do imperador Constantino (272 d.C. - 337 d.C.) no auxílio da ascensão ao poder e consolidação da Igreja no século IV, em *As representações cristãs de Constantino*, faremos um breve exame da relação de Constantino com o cristianismo, a transformação de suas auto-representações e posicionamento na religião após sua conversão.

Na seção sobre o *Quartodecimanismo*, adentraremos as discussões sobre aqueles que defendiam a permanência da celebração da Páscoa no 14 de Nisan (dia da celebração da Páscoa judaica), contra uma outra parte da comunidade cristã que defendia a comemoração apenas no domingo, considerado dia da “Ressureição do senhor”, que distinguiu-se não apenas do calendário judaico, onde a data poderia ocorrer em qualquer dia da semana, mas criou uma celebração de identidade cristã. Na seção *Páscoa e a controvérsia do concílio de Niceia no século IV*, trataremos das hipóteses sobre a atribuição a este concílio da definição da data da Páscoa segundo a regra do equinócio da primavera, da falta de comprovação dessa informação específica nos cânones do concílio ou relato preciso em alguma fonte.

Na Grã-Bretanha do século VII, tentaremos examinar os contornos de outra possível ressignificação da Páscoa, agora em outro registro e menor escala, ligado à estratégia cristã de apropriação e ressignificação de celebrações pagãs em termos cristãos e a normatização da Páscoa. Mas, para entender esse processo, há que se contextualizar quais forças cristãs estavam em jogo. Para isso, no capítulo 4, intitulado *Normatização da Páscoa na Grã-Bretanha*, iniciaremos com uma pequena discussão sobre Beda e a “História eclesiástica do povo inglês”, que é a fonte utilizada para analisar o período da cristianização na Grã-Bretanha, obra baseada em testemunhos orais e cartas originais. E, para compreender as forças que se enfrentaram no sínodo de Whitby em 664 d.C. no sul da Grã-Bretanha para a normatização da Páscoa no território, é preciso retomar algumas questões acerca do monaquismo. Na seção *Aspectos introdutórios do surgimento do monaquismo cristão*, trataremos de forma geral do surgimento e difusão do monaquismo cristão, vertente que é institucionalizada pela Igreja nos séculos VI e VII após alguns enfrentamentos e contendas em concílios. Em seguida, passaremos para a questão específica das forças monásticas presentes na Grã-Bretanha, a tradição romana e celta.

Em *O monaquismo romano e a ressignificação pagã*, abordaremos a missão de Agostinho, monge incumbido da cristianização dos anglo-saxões e re-estabelecimento do poder da Igreja na Britânia do início do século VII. Essa seção é de importância capital, não apenas para compreender as tradições cristãs que se disputaram posteriormente no sínodo de Whitby, mas, sobretudo porque foi durante esse processo que o Papa Gregório I ordenou a apropriação e ressignificação dos templos e tradições pagãs, decisão essa que repercutiu posteriormente em todos os territórios da cristandade. Nas seções sobre *O monaquismo celta*, caracterizaremos um tipo de monaquismo bastante particular que foi difundido no norte da Grã-Bretanha em 565 d.C. por Columba. Esse cristianismo, que foi baseado em textos cristãos do século II, apresentava diferenças substanciais da tradição da Igreja romana, sobretudo no que tangia à tonsura e à datação da Páscoa. A disputa entre o monaquismo celta e a tradição romana é tratada na seção *O sínodo de Whitby* de 664 d.C., que, conforme veremos, deu prevalência para a tradição romana, marcando a implementação da normatização em todo o território da Grã-Bretanha da Páscoa tal como era concebida pela Igreja.

Tendo em vista que o contexto do capítulo 4 discutirá a normatização e tomada de decisão da ressignificação das práticas pagãs na Grã-Bretanha, no capítulo 5, examinaremos aquilo que já poderia ser um eco e reflexo dessas decisões analisando a possibilidade de apropriação de um culto pagão ressignificado pela Páscoa. Ao fazer uma análise etimológica dos meses do antigo calendário inglês, Beda, em *De Tempora Ratione*, relaciona *eosturmonath* (mês que, de acordo com ele, já estava “traduzido” como “mês pascal”) aos cultos de uma deusa chamada “Eostre”. No entanto, dada a falta de outros indícios do culto a essa deusa, a proposição ficou sem maiores bases. Por isso, neste capítulo, tentaremos fazer uma relação desse culto com as evidências arqueológicas das *Matronae Austriahenae*, nome que tem relações etimológicas com Eostre, *Easter*, *Ostern* (Páscoa no inglês e alemão respectivamente). A presença das tribos germânicas nos territórios da atual Grã-Bretanha pode nos fornecer indícios de que o culto às matronas pode servir como um protótipo do culto à deusa Eostre.

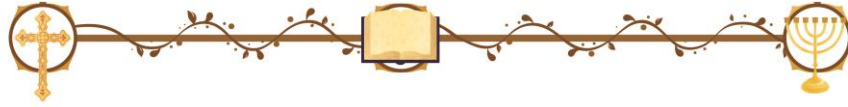
Dessa forma, no capítulo 5 e último, primeiramente iniciaremos com uma seção sobre *De Tempora Ratione*, a fonte que traz o relato sobre Eostre, seguido dos *Debates etimológicos sobre Eostre* e as respectivas subseções que atribuem a essa deusa uma relação etimológica com a evidência arqueológica de *Austriahenae*, *Easter*, *Ostern* e a semântica associada à primavera. Porém, antes de introduzirmos a discussão sobre o que caracteriza evidência das *Matronae Austriahenae*, na seção *O culto às Matronas na Antiga Germânia*, faremos uma

explicação geral de alguns achados arqueológicos ligados ao culto das matronas (que consistem em placas votivas em pedras localizadas no oeste do estado da Renânia) e as dificuldades de pesquisa de um objeto cuja descoberta data dos últimos cem anos. Na seção *As evidências arqueológicas das Matronae Austriahenae*, analisaremos especificamente as placas votivas dedicadas a essa matrona, encontradas em 1958 em Morken-Harff, próximo da cidade de Colônia na Alemanha. A análise dos principais aspectos descobertos sobre esse culto será feita a partir da catalogação das peças por Kolbe (1960) e as interpretações de Weisgerber (1962), que versaram principalmente sobre as *dedikaten* das placas (nomes dos adoradores possivelmente responsáveis por elas).

A relação das evidências de *Austriahenae* com Eostre (e, por conseguinte, para com a Páscoa) será vista pela ótica da linguística e as análises de Shaw (2011). Dessa forma, subdividimos a seção *Relações etimológicas de Eostre em Eostre e east (leste)*, na qual indicaremos que Eostre tem relações com *ēast*, mais, principalmente com o nome **ēastor*. Na seção *Eostre, topônimos e nomes próprios*, partiremos das análises de Shaw (2011) para explicar um pequeno número de nomes de lugares (topônimos) em inglês, no qual encontramos elementos genitivos de **ēastor* em *Eastrea* (Cambridgeshire), *Eastry* (Kent), e *Eastrington* (East Riding of Yorkshire), e também o proto-tema nos nomes próprios, como por exemplo *Easterwine*, *Aestorhild*, *Austrechild*, *Austrigbysel*, *Austrovald* e *Ostrulf*. Tal entrelaçamento com topônimos e nomes próprios também ocorre nas evidências do culto às matronas. Na seção *Eostre e Austriahenae* apontaremos indícios de que as relações etimológicas que ligam o radical *austr* a *Austriahenae*, Easter e Ostern, podem se constituir nos indícios de que o culto a Eostre não foi uma “invenção” de Beda, como sugerido por alguns autores. A seguir, discutiremos também a ligação de **ēastor* com áreas específicas (no caso de *Eastry*), e talvez a grupos locais (no caso de *Eastrington*), o que dá suporte à interpretação de Eostre como uma deusa associada a um grupo ou área específica. Destarte, na última seção, *Eostre, uma deusa local*, faremos as últimas considerações sobre Eostre, seu caráter local e o fato de que a relação etimológica proposta por Beda para os meses anglo-saxões poderia não vigorar em outras áreas da Inglaterra. Assim, a partir da linguística, e com as análises de Shaw (2011), tentaremos demonstrar que Eostre provavelmente não é “uma invenção etimológica”, mas tampouco é uma deusa anglo-saxã que recebia um culto generalizado.

No corpo do trabalho, as citações em língua estrangeira seguirão com uma tradução nossa, e o original em nota de rodapé. O *Apêndice A* explicará como é feito o cálculo atual da Páscoa pela Igreja Católica, e o *Apêndice B* refere-se a uma periodização das línguas advindas do tronco germânicos, cuja nomenclatura é utilizada neste trabalho.

CAPÍTULO 1: BÍBLIA HEBRAICA E BÍBLIA CRISTÃ



1.1. O Documento e Críticas à Fonte Bíblica

A ação investigativa do historiador requer ações e cuidados no trato de um documento tão difuso e complexo como a Bíblia. Nesta seção, definiremos qual é a concepção de documento aplicada a este trabalho, seguido da apresentação de algumas críticas que podem ser feitas à Bíblia hebraica e cristã.

Segundo Le Goff (1990, p.462), a palavra documento, advinda do termo latino *documentum*, derivado de *docere* ('ensinar'), teria evoluído para o significado de 'prova'. Na escola histórica positivista do fim do século XIX e do início do século XX, esse foi o fundamento do fato histórico, que estava baseado, sobretudo, em textos escritos considerados “oficiais”. Pautando-se na ideia de autenticidade, o documento caracterizava-se como o “relator de uma verdade” do fato histórico.

Esse preceito, ligado à história e à escola metódica e positivista, era parte de uma reflexão que pensava que a comparação de documentos permitiria uma reconstrução dos acontecimentos do passado (JANOTTI, 2005, p.11). Disso advêm duas questões, a primeira ligada à problemática da possibilidade de se alcançar uma “verdade” do que teria sido o fato histórico, e a segunda, que diz respeito à própria limitação do conceito de documento, pois, por exemplo, se nos limitássemos apenas aos registros escritos e oficiais, boa parte da pesquisa em História Antiga e Medieval ficaria comprometida, se não, quase inviabilizada.

Quanto a essa última concepção, Le Goff, citando Fustel de Coulanges em uma lição pronunciada em 1862 na Universidade de Estrasburgo, declarou que

Onde faltam os monumentos escritos, deve a história demandar às línguas mortas os seus segredos [...] Deve escutar as fábulas, os mitos, os sonhos da imaginação [...] Onde o homem passou, onde deixou qualquer marca da sua vida e da sua inteligência, aí está a história (FUSTEL DE COULANGES *apud* LE GOFF, 1990, p.465).

Em vista disso, os fundadores da revista *Annales d'histoire économique et sociale* insistiram na necessidade de ampliar a noção de documento, pois, na falta dos “escritos”, outros documentos poderiam desempenhar o papel de testemunhos de um determinado tempo. Assim, estudos arqueológicos, linguísticos, imagéticos, sonoros, monumentais e outros passaram a fazer parte do repertório de documentos, que, como artefatos culturalmente construídos, podem representar o testemunho daqueles que o originaram. Le Goff, citando Febvre, resume documento “numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem” (FEBVRE *apud* LE GOFF, 1990, p.466). Para Marc Bloch, “Tudo que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica tudo o que toca pode e deve informar sobre ele” (BLOCH, 2001, p.79).

“Informar”, assim, contempla melhor o sentido de fazer “compreender” do que alcançar a uma “verdade” acerca do fato histórico. Tendo como base que o objeto histórico nos é acessível apenas a partir dessas “testemunhas” de diversas naturezas, o conceito de uma verdade “absoluta” é bastante improvável, dadas as múltiplas possibilidades de análises e pontos de vista.

Nesse sentido, o passado deve servir para tentar compreender como viviam os homens, sendo o resultado uma montagem, que se inicia com a intervenção do historiador, que escolhe determinados documentos em detrimento a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho que também depende da sua própria posição na sociedade da sua época, e da sua organização mental. Logo, mesmo o documento, segundo Le Goff, não é inócuo, mas

É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que os produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. (LE GOFF, 1990, p.472)

A reflexão sobre essa “montagem” do próprio documento (que representa não só a sociedade que o produziu, mas também a recepção, circulação e manipulação do mesmo pelos sucessivos grupos que o acessaram), é fundamental, sobretudo, porque um dos principais documentos que utilizaremos para a definição da celebração da Páscoa é a Bíblia cristã e hebraica, que são uma coleção de textos religiosos de valor sagrado para as religiões cristã e judaica, de onde advêm as passagens que dão sentido ainda “hoje” para a comemoração da Páscoa nas religiões judaica e cristã.

Tendo em vista que a Bíblia foi um documento modificado entre sucessivas comunidades, seu uso como documento é objeto passível de diversos tipos de críticas.

Seguindo alguns apontamentos efetuados pelo exegeta Raymond Brown ¹, ponderaremos sobre algumas das críticas que podem ser feitas à Bíblia, como a crítica textual, a crítica histórica, a crítica das fontes, a crítica das formas, a crítica da redação, a canônica, a crítica narrativa, a crítica social, a crítica retórica e a crítica textual.

Começando pela crítica textual, mesmo que a Bíblia cristã e hebraica tenham sido escritas e institucionalizadas em épocas diversas (havendo uma convergência em determinado período no século I d.C., devido à assimilação do Pentateuco aos escritos cristãos – denominado “Antigo Testamento”, assunto que será tratado posteriormente), ambas advêm de uma tradição que utilizava como meio de difusão as cópias manuscritas, que apresentaram, posteriormente, divergências, dados que não se acordavam, palavras que mudavam determinada interpretação devido a erros de copistas ou adaptações nas traduções para outros idiomas.

A crítica histórica, segundo Raymond Brown (2004, p.76), não é a busca da veracidade de um fato, mas a busca de um sentido literal, do que o autor “realmente” queria dizer, pois, por vezes, para discernir este sentido é preciso conhecer a língua antiga, os costumes etc.

Por exemplo, em Mc 7,11.-12, Jesus diz: "Se alguém disser a seu pai ou a sua mãe: os bens com que eu poderia te ajudar são: *Corban*, isto é, oferta sagrada - vós não o deixareis fazer mais nada por seu pai e por sua mãe". De que costume se trata? Qual a lógica que estava por trás? Por que o assunto era significativo para os leitores aos quais Marcos se dirigia? (BROWN, 2004, p.77)

Já a crítica das fontes, se aplica em tentar reconhecer quem foram os escritores dos documentos bíblicos e de onde eles retiravam suas informações. Dado que ambos os documentos teriam advindo de uma tradição oral antes de serem registrados por escrito, há uma alta probabilidade de quem fez este registro não ter sido uma testemunha ocular daquilo que escreveu, de forma que, Brown (*loc. cit.*) questiona: “é possível uma reconstrução de fontes, uma vez que não foram conservadas? No caso do Novo Testamento, um evangelista teria utilizado o outro evangelho já escrito como base? Em caso de resposta afirmativa, qual foi a ordem da dependência?”.

A crítica das formas pode auxiliar a identificar gêneros literários, como prosa, poesia, mitos, sagas, história, biografia etc. No entanto, Brown adianta que o diagnóstico da forma

¹ Raymond Edward Brown (1928 – 1998), foi um padre norte-americano considerado um dos maiores estudiosos da Bíblia do seu tempo. Redigiu a obra *Introduction to the New Testament*, amplamente utilizada na formação de biblistas nos Estados Unidos.

pouco pode auxiliar na compreensão da historicidade do texto. Já Sellin² (2007, p.40), parte do pressuposto de que as formas e os gêneros literários tinham, na antiguidade, uma fisionomia muito mais precisa que obedeciam a certo esquema de construção de gêneros e formas literários correntes em Israel. Portanto, essas análises tornariam possível “extrair conclusões, levar em conta o falar e cantares vivos do povo e acompanhar a história primitiva das formas de expressão, recuando até épocas remotíssimas e, de novo, a partir daí explicar as particularidades dos textos veterotestamentários” (SELLIN, 2007, p.40). Cada gênero, portanto, poderia ter características de um período específico.

A crítica da redação, ou crítica literária, dos autores, recai sobre como redatores elaboraram ou compilaram o material por escrito dos quais dispunham, utilizando outros evangelhos (no caso do Novo Testamento) na elaboração de um outro ou editando (fazendo-lhes acréscimos advindos de outras fontes), ou, a “inclusão de componentes individuais (história de milagres, parábolas etc) no produto final (o evangelho como um todo) [que] modifica drasticamente o significado daqueles” (BROWN, 2004, p.78). Já a crítica canônica considera a abordagem dos livros como um todo, a partir da contraposição de que cada livro tem sua própria integridade, e só se tornou “Escritura Sagrada” posteriormente, e assim adquiriu novos significados. A crítica narrativa

distingue o autor real (a pessoa que realmente escreveu) do autor implícito (aquele que pode ser inferido na narrativa) e o público real (aqueles que, no século I, deveras leram/ouviram o que foi escrito, ou mesmo aqueles que lêem hoje) do público implícito (aqueles a quem o autor se dirige ao escrever). (BROWN, 2004, p.82)

A crítica retórica, ligada à crítica narrativa,

é uma abordagem que analisa as estratégias usadas para tornar eficaz aquilo que foi narrado (por exemplo, a descoberta de material adequado para ser narrado; a disposição orgânica desse material; a escolha das palavras apropriadas) [...] Tanto a crítica narrativa quanto a retórica levam seriamente em conta os evangelhos como literatura. Antigamente, em comparação com os grandes escritos clássicos greco-romanos, os evangelhos eram considerados produções literárias "menores" (Kleinliteratur) de tipo popular. (BROWN, 2004, p.83)

A crítica social, por sua vez, é fundamental para o estudo histórico na medida em que toma o texto como reflexo e resposta a determinados contextos sociais e cultural nos quais fora produzido. O escrito, dessa maneira, daria acesso à grupos diversos, com diferentes posturas que produziam e modelavam o texto a fim de expressar as suas próprias preocupações. No entanto, segundo Sellin, a

2 Ernst Sellin (1867-1946) e Georg Fohrer (1915-2002) foram teólogos e pesquisadores do Antigo Testamento.

multiplicidade dos métodos atuais de pesquisa e dos processos de compreensão pode-nos parecer desconcertante. Daí é que se explica talvez a facilidade com que os estudiosos se dedicam a um determinado método, com exclusão dos demais. (SELLIN, 2007, p.44)

Por esse motivo, nessa apresentação, tentaremos traçar uma reflexão acerca do documento levando em conta algumas das críticas acima, sem, no entanto, metodicamente, aplicá-las todas.

À luz da possibilidade de ocorrência das críticas citadas, tentaremos situar os debates históricos sobre os documentos da Bíblia hebraica e cristã e estabelecer o nosso posicionamento dentro dessa documentação a fim de traçar uma reflexão acerca da institucionalização e as ressignificações da Páscoa no Ocidente. As próximas seções tratarão da Bíblia hebraica e cristã respectivamente.

1.2. Bíblia Hebraica

1.2.1. Motivações para a formação do cânon

De acordo com Brown (2004, p.142), a designação “judaísmo” é apropriada para se falar de um período da história israelita que teria iniciado *ca.* 539 a.C. com a libertação dos cativos de Judá, “que tinham sido mantidos pelos persas na Babilônia, de modo que pudessem voltar a Jerusalém e a seus arredores. De muitas formas, o judaísmo pós-exílico era a herança da religião pré-exílica do reino de Judá” (BROWN, 2004, p.142).

Segundo Sellin (2007, p.51), na época da sedentarização dos israelitas na Palestina, já se conhecia a escrita, que era desenvolvida nas escolas dos escribas. Em meados do segundo milênio, desenvolveu-se em ambiente fenício uma escrita consonantal, que inicialmente utilizava caracteres cuneiformes (recebido da Babilônia e utilizado em comunicações oficiais e diplomáticas) e desse alfabeto derivou o alfabeto hebraico antigo. A linha mestra que teria impulsionado os narradores mais antigos a agrupar em uma certa unidade os materiais do Pentateuco foi a fé em Javé, ou a fé *javista*.

Mesmo que o material da Bíblia hebraica seja uma obra posterior ao exílio babilônico (*ca.* 600 a.C.) assume-se que a “fixação de uma obra literária por escrito foi precedida durante algum tempo por uma tradição oral, a qual continuou, mesmo depois da fixação por escrito, como a forma normal de utilização e de perpetuação da obra”. (SELLIN, 2007, p.51)

De acordo com Engnell (*apud* SELLIN, p.53), as narrativas da bíblia hebraica eram

transmitidas oralmente e havia ainda uma “literatura” oral completa, tradição que prevaleceu mesmo após a fixação por escrito (que remonta à alta antiguidade). Dessa forma, a “pré-história” do cânon da Bíblia hebraica em sentido estrito é constituída pelo trabalho de compilação de escritos considerados sagrados. A decisão de registro escrito, de acordo com Sellin (2007, p.688), não ocorreu por razões culturais, mas porque que as narrativas continham leis que serviam para normatizar a vida social, razão essa pela qual os samaritanos também conservaram a Torá (a “Lei”) mesmo após se separarem de Jerusalém.

Além da questão da lei, de acordo com Dillard (2006, p.20), o registro bíblico oferece um quadro geral de um determinado período da história, no qual se tinha a preocupação de interpretar os acontecimentos a partir de uma perspectiva teológica. Nesse sentido, a historicidade dos textos bíblicos seria presumida em sua própria declaração, mesmo que não comprovada por outros meios. Ou seja, acreditava-se que Deus de fato criara o universo, que Abraão migrara da Mesopotâmia para a Palestina, que Moisés dividira o Mar Vermelho etc.

Para Sellin, o pressuposto para a formação do cânon (uma coleção de Escrituras Sagradas) consiste na antiga crença de que a revelação divina se expressa na palavra humana. Isso vale

para a *instrução* ministrada pelo sacerdote (*iōrã*), a *palavra* de ordem ou de proibição da regra de vida (*dabar*), a *determinação* do legislador e do juiz (*mispai*), o *oráculo* do profeta (*dabar*), o *cântico* do cantor (*Sir*) e a *sentença* do sábio (*masal*). (SELLIN, 2007, p.686)

Ainda segundo Sellin (*loc. cit*) as palavras que foram conservadas oralmente adquiriram uma validade permanente. Por conseguinte, foram reunidas em coleções e em livros considerados como “escritos de caráter sagrado e normativos para a vida”. E é assim que as primeiras manifestações acima mencionadas, vinculadas à instrução, à palavra e à decisão, começaram paulatinamente a formar a Lei (a Torá) em um sentido mais estrito. Mas isso ainda não acarretou uma compilação dos escritos de fato considerados sagrados ou a canonização dos mesmos (dado que implicaria num texto definitivamente fixado e não exposto mais a mudanças, o que ocorreu apenas após as reformas de Esdras, *ca.* 350 a.C. - 250 a.C., que encerrou o período do aparecimento de qualquer nova lei de autoridade divina).

Além disso, Sellin cita outros motivos que poderiam justificar a transmissão e a compilação do que era considerado como “palavras humanas tidas como palavras divinas”, como a ideia de perpetuar a doutrina de Javé no futuro ou mesmo os profetas, que desejavam

encontrar, ao menos junto à posteridade, depois da realização daquilo que eles predisseram, o reconhecimento que lhes fora negado em vida. Além disso, as narrativas que vão da época dos patriarcas até a conquista do país foram transmitidas porque serviam de fundamento à pretensão jurídica e religiosa a respeito da terra e cultura. (SELLIN, 2007, p.687)

Posteriormente, a fixação da escrita também teve utilidade para o serviço cultural, principalmente no que diz respeito aos cânticos. Ademais,

na época anterior ao exílio, e depois do exílio também durante bastante tempo, o culto israelítico foi predominantemente um culto sacrificial e não um serviço da palavra de Deus, serviço este que só veio a existir em maior escala ao lado do culto sacrificial, depois que começou a funcionar o serviço divino da sinagoga durante o exílio. (SELLIN, 2007, p.689)

Ou seja, o maior motivo para a transmissão e fixação da “palavra divina”, visava possibilitar um amplo espectro de ordenamento para a vida com base teológica, e não fazer uma coleção de “escritos sagrados” canonizados, pois a maior parte da produção que existia em *ca.* 117 a.C., ainda continuava passível de modificação.

Como uma consequência da aceitação do único Deus, a Torá tornou-se cada vez mais uma obrigação de suma importância para o judeu. Até 70 d.C. (e também depois) surgiram divisões religiosas internas, centradas em diferentes interpretações da Lei.

No meio de sua narração da luta dos macabeus sob Jônatas (cerca de 145 a.C.), Josefo escreveu uma famosa classificação: "Naquele tempo havia três *haireseis* [partidos, seitas, escolas de pensamento - das quais veio o termo "heresias" em uso posterior] de judeus que mantinham opiniões diversas sobre os negócios humanos: os primeiros eram chamados fariseus; os segundos, saduceus; os terceiros, essênios" [...] A abordagem farisaica da Lei escrita de Moisés era marcada pela teoria de uma segunda Lei, a oral (supostamente também derivada de Moisés); suas interpretações eram menos severas do que as dos essênios e mais inovadoras do que as dos saduceus, que permaneciam conservadoramente restritos à Lei escrita. (BROWN, 2004, p.143-145 *passim*)

Sellin levanta a hipótese de que a decisão dogmática para a formação do cânon³ teve influência dos fariseus devido à concorrência com outros escritos, como os do chamado “movimento apocalíptico”, cujos escritos atribuídos a Adão, Henoc, Noé e os patriarcas tinham a pretensão de conquistar um maior espaço alegando maior antiguidade que os de Moisés, e, principalmente, depois do cristianismo adotar a tradução grega da Torá, chamada LXX (a ser tratada na próxima seção). Isso, de acordo com Sellin (2007, p.689), determinou que os fariseus impusessem o conceito de cânon, apesar da resistência dos saduceus. “O

³ A palavra “cânone”, advém do grego *κανών*, “kanón”, com significações associadas à medida e catalogação; pode corresponder a direcionamentos religiosos, e, posteriormente, foi utilizada pela Igreja Católica para definir a decisão ou regra estabelecida em um concílio ou, ao catálogo dos livros sagrados, que foram escritos sob inspiração divina. Assim, Velho e Novo Testamento são compostos por livros canônicos (a ser tratado na seção Bíblia cristã deste trabalho)

encerramento do cânon se deu, portanto, entre os anos 100 a.C. e 100 d.C., e o chamado Sínodo de Jâmnia (Iabne), situada cerca de 20 km ao sul de Jafa, parece ter contribuído de algum modo para isto” (SELLIN, 2007, p.690).

Mas, de acordo com Carson (1997, p. 543), “não há nenhum indício de que Jâmnia tenha atribuído condição canônica a qualquer livro anteriormente não reconhecido, ou que tenha rejeitado algum livro anteriormente aceito”, sendo plausível que antes dessa data o Pentateuco já tenha sido visto como um cânon encerrado. Indo mais além, podemos dizer que as opiniões variam consideravelmente quanto à data do encerramento do cânon da Bíblia hebraica, classificando-o desde 500 a.C. (para a Lei e os Profetas) até cerca de 200 d.C. (CARSON, 1997, p.545).

Entretanto, o Pentateuco já tinha uma autoridade incontestável desde, pelo menos, 200 a.C., e estava na categoria de livro sagrado, mas “o fechamento de um cânon” é diferente da autoridade que tinham os escritos, dado que a definição do cânon era uma lista que não poderia ser alterada e então “embora os Profetas e os Escritos fossem vistos no século I d.C. como Escrituras e, portanto, como tendo autoridade, eles não eram vistos como canônicos, visto que o adjetivo "canônico" pressupõe uma lista fechada” (CARSON, 1997, p.544). Ou seja, não haver a definição de um “cânon” aceito pela religião até o século I d.C., não implica que não existissem livros com autoridade que já desempenhassem esse mesmo papel.

Em suma, pode-se dizer que, o aparecimento do cânon constitui um longo processo histórico que abarca no mínimo três estágios: a tradição oral, o trabalho de compilação dos escritos “sagrados” e a decisão de formação do cânon propriamente dita.

1.2.2. As traduções e versões mais conhecidas

Os cinco primeiros livros que compõem a Bíblia hebraica (Genesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio) são conhecidos como Pentateuco, nome associado a Moisés (cf. Josué 8.31; 23.6; 2 Reis 14.6 e outras), do grego “os cinco rolos”, ou Torá, (que é uma palavra da língua hebraica que tem o sentido associado a ensinamento, instrução, ou Lei). As narrativas que compõem a Torá contemplam uma versão acerca dos primórdios da existência à divisão da humanidade, os patriarcas, o aparecimento das “nações”, a estada e o êxodo do Egito, a fundação de Israel e a aliança com Deus. Dessa forma, esse livro configura-se como estabelecimento da vida e do comportamento, por isso, muitas vezes referido como livro da “Lei”. Mas,

Ainda hoje se usa no judaísmo - ao lado de nomes como miqra', "a leitura do livro que deve ser lido" - a sigla TNK (pronunciada t'nak[Tanakh]) para designar a Bíblia. Ela compõe-se das consoantes iniciais dos nomes das três partes do AT: Tora, ou seja, a "instrução", os cinco livros de Moisés, Gn, Êx, Lv, Nm, Dt; N: Nebiim, ou seja, os "profetas" (inclusive os livros históricos Js – Rs); K: Ketubim, ou seja, as (sagradas) "Escrituras" restantes, como os Salmos e o livro de Jó. (SCHMIDT, 1994, p.13)

Contudo, a tradução grega e a Septuaginta (LXX), é quadripartida, incluindo os chamados escritos apócrifos (como Macabeus, Baruque ou Jesus Siraque), a “Lei”, (Genesis e Deuteronômio), os livros considerados históricos (Josué, Juízes, Rute, Samuel, Reis, Crônicas, Esdras, Neemias, Macabeus e outros), os poéticos (Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cânticos, Jó e outros) e os proféticos - o Livro dos Doze Profetas Menores, Isaías, Jeremias, Lamentações, Ezequiel e outros (SCHMIDT⁴, 1994, p.13). Com essa breve asserção, podemos ver que há mais de uma versão da Bíblia hebraica que foram adotadas em diferentes períodos, destacando a Samaritana, a do Judaísmo helenístico, os Targuns, a Peshita, a Septuaginta (LXX), as traduções gregas independentes, a Hexápata, a Vulgata e o texto Massorético (versões a serem discutidas abaixo).

Após a divisão pelos assírios em províncias, os Samaritanos dissidiram do judaísmo palestinese e formaram uma comunidade própria em Garizim perto de Siquém, dando valor sagrado apenas aos cinco primeiros livros da Torá (Genesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), decisão também seguida pelo Judaísmo helenístico (SELLIN, 2007, p.691).

A prudência na crítica textual deve ser mais acurada nos Targuns, que são traduções livres de livros ou frases do hebraico para o aramaico. A princípio era feita apenas oralmente, mas já na época anterior ao cristianismo havia transposições escritas desse gênero, como o Targun palestinese (Biblioteca Vaticana: documento MsNeofiti 1) encontrado no Cairo antigo (SELLIN, 2007, p.717).

Já a Peshita, que significa “simples”, é a versão siríaca da Bíblia hebraica. De acordo com Sellin (2007, p.717-718), com possíveis traços linguísticos do aramaico ocidental palestinese, a Peshita é um trabalho que provém de muitas épocas, feito por muitas mãos, que levou em conta versões targúmicas adaptadas à língua siríaca (mais tarde, utilizadas pelos cristãos da região).

Quanto à Septuaginta (ou, a LXX), a lenda corrente retirada da Carta de Aristeas⁵ era de que ela teria surgido na segunda metade do séc. II a.C., quando o bibliotecário do rei

4 Werner H. Schmidt (1935-) é um teólogo alemão e pesquisador do Antigo Testamento.

5 Carta de Aristeas ou Carta de Filocrates, é uma obra helenística que data do século II a.C, incluída entre os livros apócrifos. De acordo com Sellin (2007), a Carta de Aristéias advém da época tardia dos Ptolomeus e se destinava a elevar o conceito da LXX.

Ptolomeu II Filadelfo (285 a.C.- 246 a.C.) teria pedido que 72 sábios traduzissem a Bíblia para o grego e que preparassem o livro em 72 dias (advindo, assim, o nome LXX). Mas, o fato “na verdade, é que a primeira tradução a aparecer foi a da Torá, em Alexandria, em meados dos séc. III a.C., graças ao trabalho de vários tradutores, e que as traduções dos outros livros do AT [Antigo Testamento] se sucederam em um espaço bastante dilatado” (SELLIN, 2007, p.719).

Mas, há diversas teorias no que tange à LXX, como aquela apresentada por De Lagarde e Rahlfs (cf. Sellin, 2007, p.720), que pressupõe uma LXX original, que culminou em traduções gregas diferentes para cada livro, ou a teoria de Kahle,

que defende que não havia um texto original, mas várias adaptações targúmicas do texto hebraico vulgarizado, e que a Carta de Aristéias fazia propaganda de uma tradução revista da Torá, introduzida pela mesma época e que suplantou, como texto-padrão, as traduções até então existentes. (SELLIN, 2007, p.720)

Podemos citar ainda uma terceira teoria, defendida por Thackeray (cf. Sellin, *loc. cit.*), segundo a qual a LXX teria sido executada em duas etapas (com exceção da Torá), onde primeiramente traduziram-se as passagens necessárias no serviço religioso da sinagoga, e depois, as partes restantes.

Quando o judaísmo rejeitou a LXX em virtude da adoção da mesma pelo cristianismo, fez-se a necessidade da confecção de uma nova versão a partir do hebraico consonantal, traduções executadas, por exemplo, por Áquila, por volta de 130 d.C., que preocupou-se com a máxima exatidão e fidelidade ao texto, por Teodocião, que em meados do século II tentou tornar compreensível o texto em grego e de certa maneira “corrigir a LXX” a partir do hebraico (tendo boa aceitação no meio cristão também), e por Símaco, que no século III, que buscou harmonizar a transcrição literal e a versão grega, ambas feitas por volta de 130 d.C. Essas traduções são conhecidas como independentes (SELLIN, 2007, p.720).

Tentando analisar as versões da Bíblia hebraica, na era cristã, Orígenes concebeu a Héxapla, ca. 240 d.C. - 245 d.C., em Cesareia, onde dividiu o texto em seis colunas, com o texto hebraico, o texto hebraico em letras gregas, a tradução de Áquila, Símaco, Teodocião e a LXX a fim de redigir sua própria versão.

Já a Vulgata, é a tradução do hebraico para o latim feita por Jerônimo em 405 d.C., que foi rejeitada, mas acabou por se impor na Igreja latina, a ponto de ser chamada, a partir do séc. VII, de “Vulgata” nome que designa “largamente espalhada e divulgada”. O concílio de Trento declarou-a autoridade incontestável para a Igreja Católica.

No que tange o judaísmo, quando se encerrou o cânon (para a não inserção de mais

livros) após a queda de Jerusalém, no ano 70 d.C., o passo decisivo para eliminar as dificuldades das inúmeras recensões do texto, foi tentar fixar um texto único, e as traduções de Áquila, Teodocião, e Símaco, executadas nos II e III d.C., contribuíram para isso. E é assim que, em torno do século VI, um grupo de escribas judeus, chamados de “Escola de Massorá”, teve por missão reunir os textos da comunidade hebraica em um único escrito, onde examinavam e compararam todos os escritos bíblicos conhecidos à época.

Começaram por fazer breves anotações na margem dos manuscritos, além de assinalar certas palavras que precisavam de explicação, e por meio de diversos sinais chamavam a atenção para as passagens do texto cujo conteúdo lhes parecia duvidoso. (SELLIN, 2007, p.707).

O resultado deste trabalho ficou conhecido posteriormente como o “Texto Massorético”. Com isso, temos que, apesar de todos os esforços para fixar o texto mais fiel possível ao texto hebraico, ele não está isento de transformações desde seu início, que começou de uma narrativa oral, que pode ter sido modificada quando registrada pela escrita, após, os próprios erros dos escribas, copistas e das posteriores traduções. Abstraindo as características históricas internas e os erros textuais, a certeza é que as traduções provêm, sem dúvida, de “muitas mãos” e de épocas diferentes. Atualmente, a tradução aceita pelo meio judaico é a do Texto Massorético.

1.2.3. Hipóteses acerca da formação do Pentateuco

Moisés foi atribuído como autor do Pentateuco pela tradição judaico-cristã, concepção reafirmada no século I d.C. pelos estudos de Filo ou Josefo (cf. Souza, 2014, p.48 e Sellin, 2007, p.154), e mais tarde a concepção foi adotada pela Igreja Cristã.

No século II, Orígenes se defrontou com as críticas de Celso contra a origem mosaica do Pentateuco, enquanto outros pais da Igreja rebatiam dúvidas semelhantes da parte dos gnósticos (SELLIN, 2007, p.154). Mas, a teoria da autoria de Moisés só começou a ser seriamente contestada a partir do século XII pelo estudioso judeu Ibn Esra, e mais tarde, no tempo da Reforma Protestante, por Karlstadt, seguido por T. Hobbes, B. Espinoza, R. Simon e outros que acrescentaram objeções isoladas contra a autoria de Moisés (SCHMIDT, 1994, p.50). “Constata-se, nesta altura, que o Pentateuco se apresenta na realidade como uma obra anônima sem indicação de autor e sem informação direta sobre a origem mosaica para todo o conteúdo” (SELLIN, 2007, p.154).

As alternativas à resposta de como foi construída a Bíblia hebraica podem ser

explicadas, segundo Schmidt (2007, p.51), pela hipótese do fragmento, do complemento ou a hipótese de documentos e fontes diferentes.

A hipótese dos fragmentos defende que um último redator teria juntado uma série de narrativas correlatas de diferentes períodos, colocando-as lado a lado no Pentateuco, sem uma vinculação interna. Por volta de 1800, foram identificadas no Pentateuco partes distintas, quase independentes e bastante diferenciadas (ou seja, “fragmentos”), que só mais tarde teriam sido juntadas para formarem uma história contínua. “Contudo, sem a diferenciação entre tradição escrita e oral - só alcançada posteriormente - a hipótese dos fragmentos não faz jus à continuidade narrativa do Pentateuco, como aparece na sua estrutura global ou na alternância dos nomes de Deus” (SCHMIDT, 1994, p.51). Ou seja, a hipótese demonstra fragilidade se comparar ao todo dos escritos.

Segundo Sellin (2007, p.158), Cassuto propõe uma hipótese de fragmentos onde o Pentateuco seria uma obra homogênea e originária da época dos profetas, cuja construção teria se dado através da reelaboração de materiais das numerosas tradições correntes em Israel, que resultou numa obra unitária.

Já a hipótese complementar, levada a cabo por Ewald (cf. Sellin, 2007, p.155), admitia que havia apenas uma fonte para o núcleo do Pentateuco (o chamado documento básico *Grundschrift*), que era *eloísta* (provinda daqueles que chamavam Deus de Elohim, pois essa nomeação perpassa todo o Pentateuco desde a criação até a ocupação de Canaã) complementada depois por elementos *javistas* (aqueles que chamavam Deus de Javé). Ou, afirma-se ainda que tanto o Decálogo, o Código da Aliança, quanto um segundo escrito mais recente, que utiliza o nome de Deus Javé (e Elohim), foram complementados mais tarde por um redator (SCHMIDT, 1994, p.51).

A hipótese dos documentos, estudada por Eichhorn e Ilgen (cf. Sellin, 2007. p.51), é considerada no final do século XVIII por Karl David Ilgen, que afirma que, ao lado das duas fontes escritas já conhecidas havia uma terceira, que usa o mesmo nome de Deus (chamado por Elohim nessa fonte). Dessa maneira, teríamos duas fontes falando de Elohim e uma de Javé (SCHMIDT, 1994, p.51).

De acordo com Sellin (2007, p.153), depois que Riehm, um teólogo protestante, (1830-1888) fez valer a tese Wette (1780-1849), segundo a qual o Deuteronomio é obra autônoma e distinta dos demais livros do Pentateuco, passou-se a admitir quatro componentes que determinavam a sucessão das partes, com as abreviaturas “P” (*Priesterschrift*), designando “Documento Sacerdotal”, “E” (*Eloísta*), “J” (*Javista*) e “D”, (*Deuteronomista*). A partir de J. Wellhausen (1844-1918), estudioso bíblico e orientalista, o número e a sequência das diversas

fontes escritas foram geralmente aceitas como

J = Javista ca. de 950 a.C. (época de Salomão, antes da assim chamada divisão do reino, 926 a.C.)

E = Eloísta ca. de 800 a.C. (antes do assim chamado profetismo escrito, especialmente Oséias)

D = (Proto) Deuteronomio aproximadamente século VII a.C. (começo antes da reforma de Josias, 622 a.C.; mais tarde, ampliações extensas)

P = Escrito Sacerdotal ca. de 550 a.C. (exílio; complementações na época pós-exílica). (SCHMIDT, 1994, p.53)

Ainda segundo Schmidt (*loc. cit.*), a formação do Pentateuco não se deu somente pela simples adição das fontes escritas ou pelo enriquecimento gradativo da fonte escrita mais antiga, mas, devemos esperar várias redações que ligaram as fontes escritas originalmente independentes entre si, de forma a se transformar em um todo coeso sobre a pré-história de Israel. Opinião que segue também Sellin ao afirmar que

O Pentateuco (ou Hexateuco) como um todo não surgiu como se todos os "estratos fontes"⁶ tivessem sido agrupados em uma só grande operação, depois de terem tido cada um existência autônoma. Pelo contrário: sua composição se fez paulatinamente. Aliás, D pressupõe o bloco JNE, e P, além deste conjunto, também a presença de D. As fases desta composição chamam-se redações e os que as realizaram recebem o nome de redatores. (SELLIN, 2007, p.261)

Apesar do número de redações ser incerto, Schmidt afirma que, a princípio, pode-se distinguir três redações:

RJE = a redação que ligou as fontes escritas mais antigas, J e E. Esta combinação, que surgiu após a derrocada do Reino do Norte (722 a.C), foi realizada com tamanha habilidade que em certas passagens é impossível separar de novo J e E de forma convincente. Assim se fala (desde I. Wellhausen) também de uma obra jeovista, isto é, javista-eloísta, J/E (cf. § 7a).

RP = a redação (decisiva) que ligou na época pós-exílica o jeovista (J/E) com o Escrito Sacerdotal (P) ou, melhor dito, inseriu J/E em P.

RD(tr) = a redação que inseriu textos, frases ou mesmo partes de sentenças que se aproximam do Deuteronomio em termos de vocabulário, estilo e temática, vinculando desta forma as fontes escritas com o Dt, ou a Obra Historiográfica Deuteronomística (Dt-Rs; [...]). Se esta redação aconteceu antes ou depois da inserção do Escrito Sacerdotal é discutível. (SCHMIDT, 1994, p.53)

Não é possível conferir a nenhuma destas hipóteses o caráter de exclusividade, de forma que na prática nenhuma delas foi empregada isoladamente. Assim a crítica da redação ou literária, tem por meta encontrar uma teoria que explique tanto a coesão como também a falta de coesão do texto, mesmo que os resultados não levem a conclusões definitivas.

⁶ Sellin (2007, p.201) classifica a Bíblia como "estrato fonte", dado que a narrativa contém um grande número de camadas, não sendo obra de uma única personalidade literária e contém, além disso, material de ordenamento da vida. É preciso chamar a atenção para o fato de que esses "estratos fontes" também continham, cada um, sua própria historicidade individual, pois não foram criados na intenção de se tornar escritos sagrados.

Até que ponto os autores das fontes escritas são compiladores de tradições preexistentes e até que ponto são autores que criam livremente? As fontes escritas mais antigas (especialmente J) re-trabalharam o conteúdo por elas transmitido com tamanho rigor, que surgiu uma unidade coesa que desde a sua origem não pode mais conter saltos e contradições? Se não for assim, ao menos se explicariam incoerências dentro das fontes escritas: estas assimilaram tradições que já estavam mais ou menos definidas, eventualmente até incorporaram material escrito. (SCHMIDT, 1994, p.56)

Assim, a partir da historicização do texto, as discrepâncias que poderiam ser explicadas como uma associação mais ou menos arbitrária de fragmentos textuais, explicam-se de modo orgânico e significativo a partir da formação acumulativa desde que se iniciam com a narrativa oral.

A tarefa da crítica, assim, não é auxiliar apenas na procura de época e local de surgimento das fontes escritas, mas permitir que seja colocada em contexto, e tentar compreender o que cada uma pretendia dizer na sua situação de confecção, visto que cada enunciado está inserido num contexto diferente, que modifica o texto segundo uma intenção distinta.

O que Sellin chama de “estratos fonte”, que é fonte Bíblica, é o resultado da atividade de vários autores que apresentam formas linguísticas, estilísticas e intenções diversas. Sellin (2007, p.203) cita o exemplo que D poderia ter quatro ou cinco “estratos”, dos quais alguns continham apenas material narrativo e outros também narrativo e jurídico, misturados em proporções diversas.

Assim, esses textos, ou “estratos fontes”, não foram planejados ou fixados em um único lance, mas se desenvolveram no decurso de uma longa história, sendo que a tentativa de algum autor em fixar alguma forma, pode ser apenas uma forma de muitos estágios, e, portanto, todas essas narrativas surgiram de tradição oral e são igualmente obras literárias fixadas por escrito, sendo os autores compiladores e escritores (SELLIN, 2007, p.204). É possível, então, algumas vezes indicar com precisão quantos e quais são esses diferentes “estratos”, e outras vezes não, tendo de se contentar, portanto, em apenas apontar que há dois ou mais elementos “estratos fontes”.

Concluimos assim, seguindo a posição de Sellin, que o Pentateuco como um todo não tem uma história das formas, mas uma história das redações, que fez parte de um trabalho jurídico, cultural e também literário.

1.2.4. Êxodo, arqueologia e a concepção de mito

De acordo com as análises expostas, os escritos bíblicos são resultados de um longo e

complexo processo de desenvolvimento, que envolve diferentes redações em diferentes épocas, sendo em cada texto, de alguma forma, impresso as preocupações políticas e teológicas de seu próprio tempo. Por esse motivo, a maioria dos estudiosos é pessimista sobre a possibilidade de que a Bíblia possa preservar dados de fatos históricos, sobretudo porque o processo de fixação do oral para a escrita não se deu antes do final do exílio babilônico (século VI a.C.). Por isso, para avaliação histórica, os relatos devem ser tratados com acuidade.

Embora existam alguns estudiosos que tentem levantar hipóteses e relacionar algumas evidências arqueológicas ao episódio da libertação do Êxodo, nenhum resultado apresenta provas conclusivas. Nesta seção, abordaremos algumas discussões sobre a falta de evidências arqueológicas relacionadas ao êxodo do Egito relatado na Bíblia hebraica (a qual se tornou, posteriormente, o motivo da comemoração da Páscoa judaica), e, por fim, devido à falta de evidências que comprovem que o Êxodo de fato ocorreu, argumentaremos porque assumiremos a documentação bíblica referente a esse episódio como um “mito” que fundamenta o nascimento do povo de Israel.

Um dos episódios do livro de Êxodo, narra os israelitas como um povo vivendo em opressão, que são retirados do Egito por Moisés - feito que é alcançado apenas com o intermédio de auxílio divino (as dez pragas). Segundo a crítica literária proposta por Dillard (2006, p.57), o livro de Êxodo dá continuidade às três fontes principais que caracterizam os primeiros quatro livros do Pentateuco, isto é J, E, e P, sendo que é difícil separar J e E, e P salienta-se sobretudo na segunda metade do livro, quando o foco volta-se para assuntos concernentes ao culto.

Dadas as inconsistências já citadas nas seções anteriores, as menções bíblicas são tomadas com bastante cautela, mas, tentaremos ponderar algumas análises a partir dos relatos. Êxodo 1.11, fornece elementos para que a narrativa da libertação seja datada no século XV a.C., e, segundo Bimson (1978, p.37), os israelitas seriam aqueles que teriam edificado as cidades-celeiros de Pítom e Ramesses. No entanto, os arqueólogos têm identificado Pítom e Ramesses com Tell el-Maskhoutha e Tanis respectivamente, e já foi comprovado que Tell el-Maskhoutha, que foi construída por Ramessés (*ca.* 1290 a.C. - 1224 a.C.), não indica nenhuma ocupação no séc. XV a.C. Por isso, muitos estudiosos rejeitam por completo a data fornecida pela Bíblia a favor de uma outra posterior ao séc. XIII ou, menos freqüente, ao XII a.C. (DILLARD, 2006, p.59).

Há uma série inteira de sítios arqueológicos da Palestina com habitações pobres reveladas na parte superior dessas ruínas datando do séc. XIII a.C. que foram tomadas como

indicações de que israelitas semi-nômades se estabeleceram ali, conforme citado por Dillard:

Há estratos de ruínas nas cidades que supostamente foram destruídas por José durante a conquista, datada do séc. XIII, associada à conquista por estudiosos como Albright, Wright e Yadin, e outra tradicionalmente datada do séc. XVI (Idade Média do Bronze) e identificada com a atividade dos exércitos-egípcios em sua perseguição aos hicsos na Palestina. (DILLARD, 2006, p.60)

Bimson (1978, p.47-48), que defende a data atestada pela Bíblia do séc. XV, afirma que não há razões para vincular os achados do séc. XIII aos eventos da “Conquista” após o Êxodo, e propõe, assim, a cidade de Qantir, como o local antecedente de Ramesses, e Pitom para Tell el-Maskhouta. Qantir, diferente de Tânis, permite datar a ocupação no séc. XV. O nome da cidade de Ramesses, ainda segundo Bimson, seria adição textual posterior.

Bimson afirma (1978, p.230) ainda que os estratos deveriam ser datados do séc. XV e identificados com a conquista de Josué, afirmando que há uma conformidade entre o relato bíblico da destruição das cidades e as localidades que apresentam as camadas de ruínas do séc. XVI (BIMSON, 1978 p.230), ao contrário daquelas com ruínas do séc. XIII.

Mas, segundo Dillard (2006, p.60), a defesa do argumento de Bimson é fragilizada devido às dificuldades em interpretar as evidências arqueológicas, ficando a data posterior do século XIII como mais provável para uma ocupação de povos israelitas. Bimson responde a esse tipo de colocação com críticas à falta de rigor dos trabalhos arqueológicos, tomando como exemplo a pesquisa de Nelson Glueck na região da Transjordânia (BIMSON, 1978, p. 67-80). Segundo Bimson, Glueck enviou suas equipes de pesquisa para mapear as elevações e recolher uma seleção de tipos de fragmentos do topo delas, os quais utilizou para datar os períodos de ocupação, declarando não ter existido na região ocupação de 1900 a.C. até 1300 a.C. (DILLARD, 2006, p.60). Bimson afirma que deveria haver mais rigor na seleção e controle dos vestígios para que a datação não seja comprometida, e afirma que as pesquisas de Glueck não deveriam mais ser usadas como possibilidade de datação do Êxodo. Porém, há ainda

argumentos para uma data mais recente para o Êxodo (Harrison; Kitchen; Bright) e a favor de um número menor de participantes israelitas (Wenham) que tratam o texto com integridade. Assim, concordamos com a declaração de Waltke (p. 200) de que, sobre data da conquista (que, naturalmente, está de forma integral conectada com a data do êxodo), o *veredicto non liquet* [expressão latina que significa “não está claro”, ou, sem conclusão definitiva] deve ser aceito até que mais dados coloquem a data da conquista fora de qualquer dúvida. Sendo assim, qualquer data é uma hipótese de trabalho aceitável, e nenhuma data deve ser imposta dogmaticamente. (DILLARD, 2006, p.60-61)

Embora existam teorias que visem vincular determinadas evidências arqueológicas ao

Êxodo, o consenso é que nenhum achado arqueológico corresponde de fato ao êxodo que dá início à posterior fundação de Israel, posição corroborada com a asserção de Lemche (1985, p.413) ao concluir que ainda não é possível oferecer uma defesa razoável sobre as narrativas da conquista.

Entretanto, existem tentativas de manter a importância de uma pretensa veracidade histórica da narrativa bíblica, onde estudiosos como Miller (1998, p.1-10), argumentam não haver mais documentação sobre o Êxodo porque os papiros utilizados no Egito podem ter se deteriorado e se perdido com o tempo (devido à humidade das terras próximas do Nilo), ou que, na verdade, o povo que saiu do Egito era na verdade um pequeno número, de modo que registros arqueológicos da saída do Egito não poderiam ser encontrados (apesar da intensa procura no monte Sinai).

Uma das hipóteses mais aceitas sobre o nascimento de Israel é a do surgimento dentro Canaã, pois, segundo Shaw (2002, p.313), a cultura dos primeiros assentamentos israelitas e cananeus apresentam várias similaridades no que toca aos objetos, a cerâmica e o alfabeto utilizado pelos primeiros israelitas, que eram cananeus. Segundo Killebrew (2005, p.176), o que distinguia as aldeias “israelitas” das cananeias, de acordo com algumas teorias, é a ausência de achados de ossos de porco, mas, mesmo esta distinção é objeto de disputa, se isso pode ser considerado um marcador de etnia ou essa ausência ocorreu por outras questões.

Tendo em vista a variedade de debates e nenhuma conclusão definitiva, procuramos justificar aqui o motivo que consideramos a narrativa do Êxodo do Egito como o mito que explicaria o início de um povo e dá fundamento para a celebração da Páscoa judaica, comemoração que se encontra instituída no livro de Êxodo, 12:12-14. Assim, o termo “mito”, quando utilizado no presente trabalho, não se destina a denegrir as tradições bíblicas, mas, serve de suporte para a concepção de que o episódio da libertação que fundamenta a Páscoa encarna mais convicções religiosas do que se constitui em fato que pode ser atestado historicamente.

Um dos problemas com a Teologia em utilizar essa designação, consiste substancialmente no entendimento concernente ao significado de mito. Para Sellin,

O mito se passa no mundo dos deuses, que têm, no mínimo, uma participação decisiva no acontecimento narrado. Este acontecimento não é único, mas exemplar, típico, e sempre se repete, sendo, porém apresentado como acontecimento irrepetível e original. Torna-se visível e captável mediante a personificação e a descrição dos destinos dos deuses e heróis, na medida em que esta descrição e personificação são vividas como origem de determinadas experiências e fenômenos existenciais. Pressupostos do mito são o politeísmo, e até certo ponto, e na medida em que este está ligado ao rito, também o pensamento mágico-cultural, segundo o qual os fatos tipológicos são provocados e se tornam presentes com a celebração dos ritos e com a

narração dos mitos. Não existe em Israel nenhum mito que seja conhecido em sua totalidade ou por referência a ele. Parece que Israel não produziu nenhum mito, embora tivesse condições para isto, e não menos que os outros povos do Antigo Oriente. [...] Na fé javista faltavam os pressupostos para a formação do mito: o politeísmo e a magia. (SELLIN, 2006, p.126)

A problemática dessa asserção, teologicamente falando, estaria em associar o mito ao politeísmo (“concorrente” das religiões monoteístas). O autor afirma que a narrativa de um mito se passa “no mundo dos deuses” (ou seja, mais de um Deus), que têm, pelo menos, uma participação decisiva no que foi narrado, que o acontecimento que se baseia o mito se repete (o que infere a um rito, tal como é a narrativa da Páscoa, que rememora um evento único, “a libertação do Egito”, através de comidas e narrativas ligadas a esse fato) e que normalmente são episódios dos inícios de “fenômenos existenciais” dos princípios. Exceto a alusão a mais de um deus, todos esses itens que o autor diz fazerem parte do “mito” poderiam ser aplicados a algumas narrativas da Bíblia hebraica. Quanto a isso, citarei novamente as palavras do teólogo Sellin, que, por fim, se baseando nos próprios relatos presentes na Bíblia, revê sua posição citada acima (de que a Bíblia não contém mitos) e considera que há “no fundo um mito” nas narrativas bíblicas, conforme se segue:

Na primeira narrativa da criação (1.1-2.4a), as trevas e as águas, entendidas como características do estado caótico primitivo, o aparecimento do cosmos pela divisão das águas primordiais, a construção do mundo ordenado, e a obra dos sete dias nos revelam o seu parentesco com os mitos. Na segunda narrativa da criação e do paraíso, (2.4b-3.24), temos, no mesmo sentido, o homem formado da terra, a vinculação singular da formação da mulher a partir da costela do homem, com seu título de mãe dos viventes; os alimentos destinados à vida; a sedução do homem pela mulher; o bosque sagrado, defendido por seres celestes, e a não-consecução da desejada igualdade com Deus. Enquanto para a narrativa dos gigantes nascidos da união de seres celestiais com as filhas dos homens (6.1-4) não existe nenhum paralelo, embora se perceba que no fundo há um mito, para a narrativa do dilúvio (6.5-9.17) (SELLIN, 2007, p.128)

A narrativa do dilúvio se difere tanto das outras citadas a ponto de só ela ter um “fundo mítico”? Qual é o elemento fantástico que ela possui a mais, que as outras narrativas não possuem, para que ela seja a única considerada portadora de um “fundo mítico”? Essas perguntas ficarão sem resposta do autor, mas, o importante aqui é ressaltar que, por fim, depois de ter dito que a Bíblia não produziu nenhum mito, há uma assunção de que há “no fundo”, um mito em uma das narrativas.

Schmidt tem uma posição bastante similar à adotada por Sellin na forma de exposição, que primeiro nega categoricamente a ocorrência de mitos na Bíblia hebraica, mas, logo em seguida, assume que as narrativas se expressam “em linguagem mítica” e tomam emprestado “motivos míticos”, conforme se segue:

Mitos são "histórias de deuses, ao contrário das sagas, cujos protagonistas são seres humanos" (H. Gunkel, Genesis, p. XIV). No mito os deuses aparecem personificados e designados com nomes próprios; descreve-se sua conduta, tanto no relacionamento entre eles (casamento, conflitos, etc.) quanto com os seres humanos. Já que o mito se refere aí com frequência a um tempo que precede à experiência histórica (história dos primórdios: teogonia, cosmogonia e antropogonia, paraíso, dilúvio e outros motivos), pode ser repetido no culto e com isto permanecer presente na história. [...] Neste sentido, a rigor, o AT [Antigo Testamento] não contém mitos; ao contrário, até se posiciona de forma reticente em relação a eles, em função de sua perspectiva teológica e histórica. *Embora possa expressar sua fé também em linguagem mítica e tome emprestado (na história dos primórdios, no Saltério e no profetismo) farto material de fragmentos narrativos e motivos míticos* de seu meio circundante, o próprio AT quase não desenvolve mitos. (SCHMIDT, 2004, p.64, *grifos nossos*)

Mesmo que os teólogos citados aqui afirmem que a Bíblia não desenvolve mitos, assumem que há um fundo mítico ou uma forma de expressão mítica. O que quer dizer que, em parte, concordam com o fato de que o mito faz parte das narrativas da Bíblia hebraica. Schmidt continua seu raciocínio estabelecendo fronteiras do mito associado ao politeísmo, afirmando que a narrativa de tipo mítica pode ser utilizada na Bíblia hebraica, com a diferença que haja apenas um só Deus atuante e nenhum outro elemento tenha poder sobrenatural: “Os monstros marinhos passam a ser inócuos (1.21; Sl 104.26), as estrelas não são poderes astrais (cf. Ez 8.16; Dt 4.19) mas corpos luminosos criados por Deus; servem apenas para iluminar a terra e diferenciar o dia da noite (Gn 1.14ss.; cf. Sl 136.7ss.)” (SCHMIDT, *op. cit.*, p.64-65). Ele acrescenta ainda que motivos míticos servem para ilustrar a importância de um acontecimento.

Se considerarmos o Êxodo como o mito do início e o fundamento de um povo (dado que não há indícios arqueológicos que o vinculem às evidências históricas), que tem, além disso, o componente do “sagrado” religioso vinculado em si, pensamos que não se faz necessário conceber fronteiras tão específicas para a conceituação do mito, como o faz Schmidt na citação acima, na qual a preocupação é delimitar espaço em face ao politeísmo.

Dessa maneira, julgamos que a noção trazida por Mircea Eliade responde bem à questão do êxodo definindo que:

[...] O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos. [...] O mito conta graças aos feitos dos seres sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, quer seja uma realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, é sempre portanto uma narração de uma criação, descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir [...] (ELIADE, 2000, p.12-13)

A concepção citada acima trata dos começos, não importando o local, se é o começo do universo, ou de “um pequeno fragmento de ilha”. Assim, partindo da documentação que

será analisada no que diz respeito às passagens que narram a instituição da comemoração da Páscoa judaica, que é principalmente o livro de Êxodo da Bíblia hebraica (que é esse livro complexo, de formação lenta e por muitas mãos, ou, o documento dos infinitos “estratos de fontes”, que foi modificado por diferentes épocas, refletindo as preocupações de cada período específico), consideraremos as narrativas de Êxodo como “mito”, de libertação do povo do Egito, que fundamenta o nascimento do povo de Israel, e a comemoração da Páscoa (que dá início ao desenvolvimento de um rito, pois o próprio documento prescreve que a narrativa do cativo seja recontada a cada *Pessach*, a Páscoa judaica). E assim desenha-se o mito de uma celebração, que foi sendo ressignificada, conforme veremos no desenvolvimento deste trabalho.

1.3. Bíblia Cristã

Na Bíblia hebraica, há passagens que assumem uma “aliança” (acordo ou pacto) que Deus teria feito com Noé, Abraão e Davi, prometendo ajuda ou bênçãos especiais, e, aquela que fundamentou a celebração da Páscoa posteriormente, a aliança de Deus (Javé) com Moisés e Israel (Ex. 12-19, 34:10-27), para libertar o povo do Egito.

Após Moisés, o livro de Jeremias da Bíblia hebraica prevê que uma nova aliança seria feita com o povo, como se segue na seguinte passagem:

Eis que dias vêm, diz o Senhor, em que farei uma aliança nova com a casa de Israel e com a casa de Judá. Não conforme a aliança que fiz com seus pais, no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito; porque eles invalidaram a minha aliança apesar de eu os haver desposado, diz o Senhor. Mas esta é a aliança que farei com a casa de Israel depois daqueles dias, diz o Senhor: Porei a minha lei no seu interior, e a escreverei no seu coração; e eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo. (JEREMIAS, 31:31-33)

Neste caso “nova aliança”, segundo Brown (2004, p.55) tem a conotação de “renovada”, ainda que essa renovação não seja “conforme a aliança que fiz com seus pais”. Os cristãos acreditavam que a nova aliança, portanto, fora selada por Jesus, pois todos “os relatos das palavras eucarísticas na ceia da noite antes da morte de Jesus relacionam o termo “[nova] aliança/novo] testamento” com o sangue de Cristo.” (BROWN, 2004, p.55). Portanto, a narrativa da morte e a ressurreição de Jesus, para os cristãos, significou que Deus cumpriu sua promessa de renovação da aliança.

Neste capítulo veremos como o conceito desta “nova aliança” deu origem a uma compilação de livros conhecido como o “Novo Testamento”, a partir de cartas e textos que

vieram a ser conhecidos como “Evangelhos dos Apóstolos” e cartas. Inicialmente analisaremos como se deu a formação dos primeiros escritos cristãos, em seguida trataremos como estes escritos vieram a formar o “cânon” da religião cristã, processo que levou mais de quatro séculos. Por fim, discorreremos sobre como é possível trabalhar com este material de um ponto de vista histórico e nosso posicionamento perante essa documentação.

1.3.1. Formação dos primeiros escritos cristãos

Considerando que não há nenhum indício ou registro de que Jesus tenha pedido que algum de seus discípulos escrevessem, a “boa nova” (ou o evangelho) dessa “aliança renovada” foi, de acordo com Brown, proclamada pela primeira geração de discípulos que teria tido contato com Jesus, de forma oral. “Ademais, as primeiras gerações cristãs eram fortemente escatológicas: para elas, "os últimos tempos" eram iminentes, e Jesus, indubitavelmente, logo voltaria” (BROWN, 2004, p.56), de modo que escrever para gerações futuras que talvez nem existissem, não era prioridade. Por esse motivo, os primeiros escritos cristãos que se têm registros foram cartas, seguidas, da formação posterior dos evangelhos, os quais serão tratados a seguir.

As cartas⁷ de Paulo, datadas da primeira parte do século I d.C., são os documentos mais antigos de registro do desenvolvimento das comunidades cristãs. Paulo “era um missionário ambulante que proclamava Jesus em uma cidade e, a seguir, mudava-se para outra. As cartas tornaram-se seu meio de comunicação com os convertidos que viviam longe dele” (BROWN, 2004, p.58).

Segundo Koester⁸ (2005, p.2), as cartas funcionavam como instrumentos de propaganda eclesiástica e de política, pois, tratando de problemas específicos da comunidade a que se dirigiam, as cartas mediavam a organização e contínua manutenção daquilo que fora fundado por Paulo, mesmo na ausência do apóstolo. Em meados dos anos 60 d.C., com a morte da primeira geração daqueles que, segundo os evangelhos, haviam conhecido Jesus, como Pedro, Paulo e Tiago,

[...] Cartas e epístolas permaneceram como importantes meios de comunicação cristã, ainda que já não fossem escritas pelo próprio Paulo, mas em seu nome, a fim de preservar seu espírito e sua autoridade. Muitos estudiosos atribuem 2

7 A coleção conhecida como as 13 epístolas de Paulo é composta dos livros de Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, I e II Tessalonicenses, I e II Timóteo, Tito e Filêmon.

8 Helmut Koester (1926-) é um estudioso norte-americano-germânico, cuja pesquisa versa sobre o início do cristianismo, a interpretação e arqueologia do Novo Testamento.

Tessalonicenses, Colossenses e as cartas pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito) a essa categoria de escritos "deuteropaulinos", compostos no período de 70 a 100 (ou mesmo mais tarde), após a morte de Paulo. Uma explicação plausível é que discípulos ou admiradores de Paulo, ao tratar dos problemas da era pós-anos 70, davam conselhos que julgaram fiéis ao pensamento de Paulo. (BROWN, 2005, p.59)

Não há notícias concretas sobre como as cartas de Paulo foram colecionadas, se foram permutadas entre comunidades ou se foram editadas para fins orais (embora todas as possibilidades sejam plausíveis). Além disso, é importante ressaltar as maneiras que uma carta poderia ser escrita:

As vezes o próprio remetente escrevia, outras vezes ditava. Nesse caso, cada sílaba podia ser copiada por um secretário, e um revisor corrigiria possíveis erros, ou, depois que o remetente indicasse apenas as linhas gerais da mensagem, maior autoridade para a formulação podia ser concedida a um escriba, que era quase um co-autor, criando a forma final da carta. (BROWN, 2005, p.551)

Ou seja, para tecer uma reflexão sobre esse documento, é importante, além de ressaltar a quem a carta se dirigia e qual o contexto, efetuar uma análise das condições de escrita, quem foram seus autores, se houve intermediários, escribas ou reedições do texto, práticas comuns, dado que os textos, sendo lidos em voz alta, voltavam a uma forma de comunicação oral, ou, "literatura oral" para uso eclesiástico, e poderiam ser, portanto, ajustados para serem utilizados de tal forma (KOESTER, 2005, p.55).

A transmissão oral inicial dos materiais sobre Jesus não ocorreu por falta de capacidade dos primeiros cristãos de produzir registros escritos - as cartas de Paulo mostram que os primeiros missionários cristãos podiam muito bem comunicar-se por escrito - nem por uma preferência dogmática pelo meio oral (como no caso do judaísmo rabínico); foram os interesses e as necessidades das primeiras comunidades cristãs que tornaram a transmissão oral necessária. A tradição de Jesus e sobre Jesus estava viva na propaganda e na pregação missionárias, na vida prática e na liturgia, no ensino e debates das primeiras comunidades cristãs. (KOESTER, 2005, p.56)

Ainda segundo Koester (2005, p.65), algumas das primeiras comunidades cristãs faziam parte do meio cultural e religioso do povo judeu da Palestina, ao qual o próprio Jesus pertenceu. Mas, o cristianismo foi ao encontro do mundo helenístico-romano, onde o quadro sociocultural era diverso:

A cultura dos períodos helenístico e romano era até certo ponto uma cultura literária. [...] Entretanto, tudo o que era escrito ainda fazia parte do âmbito da comunicação oral na pregação, na catequese e na celebração em comum, pois destinava-se à leitura em voz alta, voltando assim ao meio de comunicação da expressão oral - "literatura oral". Por isso, os primeiros escritos cristãos eram coleções de materiais orais escritos para uso eclesiástico, como as coleções das palavras de Jesus na forma de catecismos e diretrizes da igreja, ou séries de parábolas e histórias de milagres (KOESTER, 2005, p.64)

Esse mundo “letrado” com que o cristianismo tomara contato, requeria escritos além da oralidade. E, ainda de acordo com Koester (2005, p.72), a integração dos relatos de forma mais “coerente”, seria processo natural: além da própria preocupação de que a primeira geração das “testemunhas oculares” de Jesus já não existisse mais, sendo o registro escrito imperioso para que tudo que era transmitido oralmente não se perdesse com o tempo, a situação de vida original de um dito ou história na vida de Jesus tinha que fazer sentido dentro da comunidade a que eram apresentadas. Assim, era preciso uma reformulação desse material oral, o que ocorreu com o desenvolvimento dos Evangelhos, que ofereceram uma narrativa de feitos e palavras de Jesus notadamente ausentes nas cartas.

Nenhum dos evangelhos menciona nome de autor. Para Brown (2005, p.60), é possível que nenhum deles tenha sido escrito por aquele cujo nome foi ligado no final do século II (como Marcos, companheiro de Paulo e, depois, de Pedro; Mateus, um dos Doze; Lucas, companheiro de Paulo; João, um dos Doze). Os nomes, contudo, reivindicavam a autoridade de que Jesus estava sendo interpretado de modo fiel à primeira e à segunda gerações das testemunhas e pregadores apostólicos.

Assim, há a questão sobre o que ficou conhecido como evangelhos sinóticos (do grego συν, “syn”, junto, e οψις, “opsis”, ver, que pode ser interpretado como “ter uma mesma visão em comum”) dos quais estão inclusos Mateus, Marcos e Lucas (Novo Testamento) que são assim designados por apresentarem uma estrutura narrativa muito similar no que diz respeito a fatos narrados, histórias, interpretações e, por vezes, até palavras utilizadas. Neles podem-se ver claramente pontos de vista em comum, enquanto no quarto evangelho canônico, João narra a história de Jesus de um modo substancialmente diferente, motivo pelo qual não se enquadra nos sinóticos. De forma que o Novo Testamento, posteriormente, contemplou quatro evangelhos canônicos, dos quais três são sinóticos.

Dentre os sinóticos, supõe-se a existência de alguma relação literária que gerou várias hipóteses: uma delas tenta explicar a interrelação dos evangelhos sinóticos afirmando a existência de um evangelho anterior àqueles. “No século XVIII, G. E. Lessing argumentou que os três sinóticos foram extraídos de um evangelho aramaico desaparecido, uma teoria desenvolvida por J. Eichhom, que pensava ser essa fonte uma vida completa de Cristo.” (BROWN, 2005, p.187).

Koester (2005, p.49) afirma que a mais antiga hipótese dá a prioridade a Mateus (onde Marcos teria condensado Mateus, e Lucas escrito posteriormente baseado em ambos), o que foi contestado por Griesbach no século XVIII, segundo o qual Mateus teria sido antes usado por Lucas, e Marcos seria um resumo de Mateus.

Estudos de Christian Gottlob Wilke e de Christian Hermann Weisse, ambos publicados em 1838, demonstraram convincentemente que o Evangelho de Marcos deve ter sido o evangelho mais antigo e que foi usado tanto por Mateus como por Lucas. Pouco depois Heinrich Julius Holtzmann aprofundou essa proposta demonstrando que Mateus e Lucas devem ter usado uma segunda fonte comum, a assim chamada *Fonte dos Ditos Sinóticos* (sigla "Q", da palavra alemã *Quelle*). Enquanto os dois últimos evangelhos extraíram sua estrutura e também a maioria dos materiais sobre a vida e atividades de Jesus do Evangelho de Marcos, a *Fonte dos Ditos* forneceu-lhes as palavras de Jesus, que foram então transformadas, de vários modos, em discursos de Jesus. (KOESTER, 2005, p.49)

Segundo Koester (*loc. cit.*), a última solução, citada acima, conhecida como hipótese das duas fontes, é hoje amplamente aceita, embora algumas questões sejam levantadas, sobretudo com relação à existência real da Fonte dos Ditos (Q).

O Projeto Internacional sobre Q, coordenado pelo pesquisador americano James M. Robinson, concluiu recentemente com sucesso a reconstrução do texto grego dessa segunda fonte, usada por Mateus e Lucas. O trabalho desse grupo internacional de especialistas oferece farta evidência da existência dessa segunda fonte de Mateus e Lucas como um texto grego - mesmo que alguns dos seus materiais fossem originariamente traduzidos do aramaico. (KOESTER, 2005, p.50)

Mas, reconhecer que Mateus e Lucas utilizaram duas fontes escritas não resolve o problema, dado que há diferenças entre os materiais apresentados por ambos. Isso levou à sugestão de duas fontes adicionais, uma para os materiais especiais de Mateus (identificada com "M") e outra para os materiais especiais de Lucas (identificada com "L").

No entanto, Koester ainda argumenta que não é possível explicar toda a relação sinótica apenas com os pressupostos de fontes escritas, dado que até o século II a tradição oral ainda era bastante forte. Dessa maneira, não há uma resposta definitiva para essas questões, e todas as hipóteses podem ser avaliadas.

Além disso, ainda existem os problemas de transmissão textual do Novo Testamento, que são os mesmos que se encontram para a transmissão manuscrita de outros autores antigos, que são os erros de cópia, inversão de letras e omissão de letras individuais, com a consequência do surgimento de uma palavra diferente que corrompe a interpretação (KOESTER, 2005, p.18).

Ou, ainda podemos citar as correções de tipo *doceta*, que visavam desenhar uma imagem específica, eufemizando termos. Em Marcos 1:41, por exemplo, apenas o códice de Beza D05 e vários manuscritos da Antiga Latina conservam o termo “tomado de cólera”. A maior parte da tradição adotou o termo “tomado de compaixão” (MARGUERAT⁹, 2012, p.623).

Levando em conta as possíveis críticas já citadas, ocorrem problemas similares com os

9 Daniel Marguerat (1943 -) é um exegeta suíço, com pesquisa sobre o Jesus histórico e origem do cristianismo.

da Bíblia hebraica. Dado que aqueles que a escreveram não foram testemunhas do que relatam, a narrativa escrita é fruto de uma tradição que foi recebida oralmente, interpretada e transcrita. Esse processo incorre em modificações, o que torna bastante difícil discernir o que pertence à história da tradição repassada oralmente.

Podemos resumir que os primeiros escritos cristãos tenham começado com cartas, que eram endereçadas a comunidades específicas, a fim de efetuar a manutenção e a resolução de problemas eclesiais específicos das comunidades a que se endereçavam, mesmo na falta do apóstolo Paulo, por exemplo, que era um missionário itinerante. Embora esses documentos sejam testemunhas da formação da comunidade cristã primitiva, há que se ter o cuidado de situar o contexto dessas cartas, com quem dialogavam e os seus objetivos específicos, que não eram se tornar parte de escritos sagrados.

Já os evangelhos, por sua vez, foram os escritos tardios, aqueles cujas fontes não são absolutamente conhecidas (como no caso da composição dos sinóticos), que tinham uma finalidade específica (que era trazer a mensagem apostólica, levando em conta que o evangelho pretende-se ser um escrito de acordo com a autoridade de um determinado apóstolo) e era também dirigido a uma determinada comunidade específica. Na seção seguinte (que trata sobre a formação do cânon do Novo Testamento) um exemplo que ilustra o direcionamento dos evangelhos é o estranhamento quando os quatro evangelhos começaram a circular juntos, visto que as comunidades adotavam como guia apenas um livro específico.

Isso quer dizer que cada um dos Evangelhos também tinha um público específico com prioridades de acordo com seus objetivos e seus destinatários. Ou seja, depreender algo de “histórico” dos escritos cristãos exige, além dos vários métodos com as respectivas críticas, preferencialmente o apoio de outros documentos, sejam eles textuais, arqueológicos etc.

1.3.2. Formação do cânon do Novo Testamento

Falar da formação dos livros aceitos para compor o Novo Testamento é fundamental neste trabalho, na medida em que o processo da integração do cânon ocorreu paralelamente a outras importantes definições da Igreja, dentre elas, a institucionalização da Páscoa.

Nesta seção, abordaremos como a formação do cânon foi acelerada por Marcião, que, antes da Igreja, fez seu próprio cânon negando a herança judaica, seguido do cânon indicado por Irineu de Lyon, que foi progressivamente adotado por diversas Igrejas até encontrar sua consagração no século IV por intermédio de Atanásio, Bispo de Alexandria e, por fim,

conseguir a adoção das últimas Igrejas no século V.

Com relação aos escritos que formaram o cânon do Novo Testamento, Carson afirma que desde o início a pregação de Jesus colocou-se em pé de igualdade com as Escrituras judaicas na medida em que se subentendia que ele fazia parte da uma “nova aliança” profetizada por Jeremias (31,31-34) e “a revelação da boa notícia, o evangelho do Filho amado de Deus, esteve tão intimamente ligada à vida, ministério, morte e ressurreição de Jesus que os relatos dessa "boa notícia" vieram a ser denominados evangelhos” (CARSON, 1997, p.553), sendo a palavra evangelho, assim, associada a “boa nova” ou “boa notícia”, que era transmitida oralmente pelos apóstolos, que se autoproclamaram testemunhas daquilo que pregavam.

Segundo Koester (2005, p.6), durante as primeiras décadas após a morte de Jesus, os pregadores recorriam ao “que o Senhor havia dito” ou consultavam os apóstolos sobre o que “o Senhor” lhes havia revelado. Mas, quando a primeira geração apostólica morreu, passou-se a recorrer àquilo que haviam deixado por escrito.

A primeira evidência disso é o testemunho das comunidades paulinas, que em pouco tempo começaram a coletar e a distribuir as cartas de Paulo e a produzir novas cartas com o nome do apóstolo, por fim integrando-as numa coleção que se tornou o *corpus* paulino. (KOESTER, 2005, p.6)

Portanto, ainda segundo Koester, é plausível que os escritos dos apóstolos (ou redigidos sob a “autoridade” dos mesmos, como no caso dos Evangelhos) tenham derivado dos locais onde eles teriam realizado alguma atividade missionária (KOESTER, 2005, p.8).

Na origem, cada um desses escritos (produzidos pelos apóstolos, discípulos ou em seu nome) não visava ocupar um lugar numa coleção ou se tornar livros de caráter sagrado e “inspirado”, como no caso das Escrituras, a Lei de Moisés. Cada registro era destinado a ter uma função específica, como se dirigir a uma comunidade particular e não ao “conjunto geral” de toda Igreja (MARGUERAT, 2012, p. 571). Portanto, a reunião de diversos escritos se deu em uma etapa posterior, conhecida como formação de um “cânon”¹⁰. No entanto, até a palavra cânon teve diferentes usos, até designar uma coleção terminada de livros sagrados:

No uso eclesial durante os três primeiros séculos, o vocábulo se referia ao conteúdo normativo doutrinário e ético da fé cristã. Por volta do século IV passou a designar a lista de livros que constituem o Antigo e o Novo Testamentos. É este último sentido que predomina hoje em dia: a palavra “cânon” passou a designar a

¹⁰ Segundo Sellin (2007, p.683) a palavra “cânon”, que se acha vinculada ao termo semítico *qaneh*, "cana" e tem no grego o sentido análogo de “vara de medir”, foi empregada na filosofia grega com a significação transposta de “fio condutor, regra, norma”, conservando este mesmo sentido no século IV pela Igreja cristã no Bíblia pelo Concílio de Laodicéia (360 d.C.), para indicar obras portadoras das verdades de fé.

coleção encerrada de documentos que constituem Escritura autorizada. (CARSON, 1997, p.541)

O período decisivo para a formação do cânon do Novo Testamento situa-se na segunda metade do século II, de onde emergiram os quatro Evangelhos, treze cartas de Paulo, Atos, I João e I Pedro como o “Novo Testamento” (MARGERAT, *op. cit.*, p.572), designando, assim, os escritos judaicos como “Antigo Testamento” (vale ressaltar que Bíblia hebraica fechou seu cânon somente no século I, ou seja, no momento de produção dos registros cristãos)¹¹.

Por outro lado, é interessante notar também que a transmissão oral das palavras de Jesus na primeira parte do século II ainda era bastante forte, e alguns tinham a predileção pelo oral, como se vê no testemunho de Papias, ca. 140 d.C., bispo de Hierápolis, na Frígia:

Se de qualquer parte vinha alguém que tinha estado em companhia dos presbíteros, eu me informava das palavras dos presbíteros: o que tinham dito André ou Pedro, ou Filipe, ou Tomé, ou Tiago, ou João ou Mateus, ou qualquer outro discípulo do Senhor; e o que dizem Aristion e o presbítero João, discípulos do Senhor. Pois não achava que as coisas que vêm de livros fossem tão úteis quanto as que vêm de uma palavra viva e duradoura. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, III, XXXIX, IV)

Ou seja, historicamente “o ensino cristão apresenta-se como a memória de Jesus transmitida pela cadeia dos apóstolos e dos seus sucessores” (LE GOFF, 1990, p.446). Mas, pode-se dizer que é com Marcião (ca. 100 d.C.- 160 d.C.) que se dá um dos primeiros rompimentos com essa tradição oral, o que acelerou a formação do cânon do Novo Testamento. Ele fez uma seleção entre os livros correntes nas Igrejas e criou o seu próprio cânon, por isto foi declarado herético em 144 d.C. pela Igreja de Roma, fato este que culminou na criação de uma igreja marcionita, que existiu durante três séculos. O motivo da excomunhão de Marcião foi sua rejeição da tradição judaica, na medida em que ele defendia que o cristianismo estava fundado sobre uma “revelação nova”, advinda de um Deus de amor, Pai de Jesus Cristo, que pregava misericórdia e amor, o qual não tem nada em comum com o Deus vingativo do Antigo Testamento, o que tornava os ensinamentos de Cristo e os da Bíblia hebraica, portanto, incompatíveis (MARGUERAT, 2012, p.578). Para Marcião,

Só havia uma solução possível: essa Escritura "judaica" precisava ser posta de lado, introduzindo em seu lugar uma nova Sagrada Escritura específica para os cristãos. Além disso, fazer uma nova edição de um evangelho era um ato coerente com um procedimento muito difundido na época: afinal, os Evangelhos de Lucas e de Mateus são novas edições do Evangelho de Marcos [hipótese também aceita na teologia atual]. Assim, a tarefa editorial de Marcião para produzir o seu novo cânon

¹¹ É possível que na época da produção dos escritos cristãos não se conhecesse a forma do cânon judaico, tal qual aquela a que se atribui o reconhecimento no concílio de Jâmnia.

escritural não se diferenciava fundamentalmente do modo como os seus contemporâneos tratavam esses escritos. (KOESTER, 2005, p.10)

Por isso, Marcião criou o seu cânon ao operar uma seleção na coleção de livros mais extensa da Igreja, cânon este que precedeu até mesmo a formação do cânon da Igreja. Mas, Marguerat (2012, p.580) insiste que, embora ele tenha, sem dúvida, contribuído para acelerar o processo de formação do cânon, as questões já eram debatidas pela Igreja antes de Marcião.

O elemento novo na ação de Marcião foi ele elevar esses escritos cristãos em nova edição à condição de "Escritura Sagrada", com a simultânea rejeição das escrituras de Israel. [...] A implicação fatal da obra de Marcião foi a asserção de que o cristianismo não devia ser compreendido como a continuação legítima da religião e da tradição de Israel. (KOESTER, 2005, p.10).

Ou seja, já havia alguns “critérios” para a seleção de um cânon, e Marcião “infringiu” um deles, que foi negar a herança judaica. Levando-se em conta a diversidade de contextos culturais e de orientações quanto aos aspectos essenciais da fé cristã dentro das igrejas, segundo Carson (1997, p.550) foram aceitos basicamente três elementos para debater e determinar os livros canônicos: 1. a “regra de fé”, que é a conformidade entre o documento e a ortodoxia, na qual a “verdade cristã” reconhecia o Jesus ressuscitado como portador da “nova aliança”, anunciada nos escritos judaicos; 2. o “critério de apostolicidade”, ou seja, ser escrito por apóstolos ou por aqueles que tiveram em contato direto com eles. Nesse sentido o evangelho de Marcos era entendido como ligado a Pedro, o de Lucas estava ligado a Paulo; e, por fim, 3. aceitação disseminada e contínuo uso de um documento por Igrejas em todas as regiões.

No entanto, nos primeiros dois séculos havia uma resistência à pluralidade dos evangelhos. “Originalmente, cada um dos evangelhos que se tornaram canônicos foi redigido para se bastar a si mesmo; visava tornar-se o texto de referência para determinada comunidade ou determinado grupo de comunidades” (MARGUERAT, 2012, p.583). De forma que Mateus ou Lucas foram escritos para substituir Marcos, e não para lhes complementar.

Quando vários evangelhos começaram a circular juntos numa mesma Igreja, pode ter parecido uma “inovação” ou uma “ruptura” com o uso corrente. Vários autores afirmam que foi optado por manter os quatro evangelhos para que nenhum se sobrepusesse ao outro, dado que o objetivo de evangelização era o mesmo, a despeito das diferenças entre os livros.

Os defensores do evangelho quádruplo tiveram de responder a essas críticas, como o mostram o Fragmento de Muratori (1.16-20) e Ireneu (Contra as heresias 111,9,1-11,7). Os dois insistem no fato de que, malgrado a diversidade de seus "começos"

(principia), os quatro evangelhos comunicam uma mesma doutrina e são expressão de um mesmo Espírito. (MARGUERAT, 2012, p.584)

Para as primeiras autoridades eclesíásticas, as diferenças entre os quatro Evangelhos não eram um fator de grande relevância. De acordo com Ayres (2006, p. 36), a educação das crianças romanas e gregas convergia para uma interpretação alegórica, pela qual eram ensinadas a compreender o aspecto moral e retirar máximas dos clássicos.

Eles forneceram aos alunos não só técnicas e habilidades para a leitura, mas também, um sentido de ordem apropriada a seguir para aplicar estas técnicas para fins da interpretação textual. Um estudante foi ensinado a começar com a crítica textual de um manuscrito, importante especialmente numa época em que os textos foram copiados mão. Em seguida, vinha a prática na leitura de um texto. Em uma época sem pontuação, esta combinação de técnicas de críticos literários e orais permitia aos alunos a identificar quem estava falando em um determinado ponto, bem como atribuir passagens a determinados personagens no texto. Esta técnica literária teria significado doutrinário, focalizando a mente dos leitores cristãos da Bíblia em questões de quem poderia estar falando cristologicamente, os textos significativos, a Palavra, a Palavra encarnada, ou o ser humano assumido pelo mundo. (AYRES, 2006, p.36 *tradução nossa*¹²)

Os cristãos lentamente teriam aprendido a adaptar-se a essas técnicas de ensino, sobretudo que no que tangia às Escrituras, como dar-lhes forma de vida (como as cartas de Paulo, algumas confeccionadas para serem lidas). Mas, o principal elemento a se destacar aqui é a leitura alegórica, já advinda da educação judaica, que se baseou em modelos romanos e gregos. Para Dawson (*apud* Ayres, 2006, p.37), uma boa exegese não contemplava uma clara divisão entre o que os textos literalmente dizem e o que significam, mas, além das particularidades, o conjunto também teria de ser levado em conta. Segundo Ayres (2006, p.37), eles não afirmavam, por exemplo, que um determinado texto do Antigo Testamento era “realmente” sobre algo que não pode estar além do texto, determinado por uma leitura não-figural.

Irineu de Lyon¹³ (130-202 d.C.) é tido como o responsável por colocar o Novo

12 Original: “They provided students not only with techniques and skills for reading, but also with a sense of the appropriate order to be followed in applying these techniques and of the ends of textual interpretation. A student was taught to begin with textual and manuscript criticism, especially important in an age when texts were hand copied. Then came practice in reading a text aloud. In an age without punctuation, this combination of literary critical and oral techniques enabled students to identify who was speaking at a given point, and how to attribute passages to the characters speaking in the text. This literary technique would have doctrinal significance, focusing the minds of Christian readers of Scripture on questions of who might be speaking in Christologically significant texts, the Word, the incarnate Word, or the human being assumed by the Word.” (AYRES, 2006, p.36)

13 De forma sumária, vale destacar que Irineu foi uma figura importante na medida que articulou uma rede de bispos, abrangendo todo o mundo romano desde Antioquia até a África, Roma e a Gália, mantida por visitas mútuas, intercâmbio de missionários e troca de correspondências, com as quais ele conseguira estabelecer práticas comuns para o batismo, para a celebração da eucaristia, códigos morais, rituais e outras formas de apoio mútuo (cf. Koester, 2005, p.12).

Testamento ao lado das Escrituras de Israel, declarando-as “Antigo Testamento”, com as cartas de Paulo e os quatro evangelhos, mesmo sabendo que alguns deles, como Marcos e Lucas, não haviam sido obra de um apóstolo (KOESTER, 2005, p.11). As práticas das Igrejas da Ásia Menor e da Grécia se adaptaram à coletânea de Irineu, seguidas de que Antioquia, Cartago, Alexandria e mais tarde Roma, o que forneceu a base política para o sucesso do empreendimento.

Mas, a delimitação e a aceitação do cânon, passaram por diferentes etapas nas diferentes Igrejas. A Igreja grega de Orígenes (185-253 d.C.) já teria desenhado um cânon que em muito se assemelhava ao cânon final da Bíblia, concebendo como livros “incontestados” os quatro evangelhos, treze cartas de Paulo, 1 Pedro, 1 João, Atos e Apocalipse, os livros “controvertidos”, sobre os quais ainda se tinha dúvidas, o 2 Pedro e 3 João, Hebreus e os livros “falsos”, como Tiago, (Comentário sobre João XX, 10) e Judas (Comentário sobre Mateus). Mas, fato é que a primeira lista completa dos 27 livros da Bíblia só foi promulgada pelo bispo de Alexandria, Atanásio (296-373 d.C.), em 367 d.C., na 39ª Carta Festiva, endereçada às Igrejas do Egito (MARGUERAT, 2012, p. 593- 595 *passim*).

A fixação definitiva do cânon de 27 livros ocorreu nas Igrejas gregas especialmente por ocasião dos sínodos regionais de Cartago, em 397 d.C. e a confirmação através de uma decisão do sínodo de Hipona em 393 d.C. (como parênteses, comentamos que a Páscoa foi decidida em 325 d.C. antes do fechamento do cânon).

Já as Igrejas da Síria oriental apresentam uma história singular, sendo as últimas a adotarem o cânon, muito devido ao estabelecimento tardio do culto cristão no local, dado que a região era politicamente independente do Império Romano, o que fez com que seu desenvolvimento fosse pouco influenciado pelos outros centros da cristandade. No século V houve uma reação em favor do cânon por Rabboula, e o bispo de Edessa (ca. 412-436 d.C), ordenou que cada Igreja tivesse uma cópia e fizesse leitura de “o evangelho dos separados” (por oposição ao utilizado Diatessaron, os quatro evangelhos combinados em uma narrativa única).

Teodoreto, bispo de Cito sobre o Eufrates entre 423 e 457, diz ter encontrado nas igrejas de sua diocese mais de duzentas cópias do Diatessaron, que ele eliminou para substituí-las por "os evangelhos dos quatro evangelistas" (*Haereticorum fabulae* 1,20). Essas medidas certamente contribuíram para impor o uso dos quatro evangelhos, mas não eliminaram totalmente o Diatessaron, que continuou por muito tempo a exercer influência, particularmente entre os nestorianos. (MARGUERAT, 2005, p.599)

Com essa breve discussão, podemos resumir a formação do cânon do Novo

Testamento como um processo que se inicia no século II, passando por várias etapas, que inclui desde o registro da transmissão oral para evangelhos, cartas e outros, à seleção de textos que circulavam (escritos por apóstolos ou sob a sua autoridade), até a aceitação de tal seleção por todas as Igrejas.

Além disso, vale acrescentar que “Com efeito, no decorrer dos séculos, essas mesmas obras foram lidas e recebidas nas comunidades cristãs com muitas variantes que, às vezes, comprometem grandemente a interpretação” (MARGUERAT, 2012, p.600).

Se, por um lado, a população herdeira dessa educação helênica demandava escritos, por outro, os textos cristãos em latim e grego poderiam não estar à altura daqueles dos filósofos e poetas romanos e gregos com os quais foram educados. Com relação à essa população cristã do início do século IV d.C., Momigliano aponta que:

Não só a maioria de seus seguidores eram de baixa estirpe, com pouca ou nenhuma educação, mas seus livros sagrados eram grosseiros e bárbaros, escrito em grego ou latim de crisar a sensibilidade de qualquer homem culto, educado com textos de Menandro, Demóstenes, Cícero ou Terêncio. (MOMIGLIANO, 1989, p.34 *tradução nossa*¹⁴)

Além disso, a forma era importante. Se o texto era prosa ou poesia, o texto em poesia era mais valorizado pois, no “Império Romano o ensino superior era reservado quase exclusivamente para a retórica, a arte de falar elegante e corretamente, e os homens que receberam esta educação naturalmente tendem a dar mais importância à forma do que o conteúdo do que lêem” (MOMIGLIANO, 1989, p.35, *tradução nossa*¹⁵).

Independente da forma como posteriormente foram recebidos os escritos cristãos, pode-se dizer que eles foram muito menos uma demanda da população “educada”, do que uma forma de evangelização e a constituição do registro de uma memória, que deu fundamento a toda uma religião.

1.3.3. Novo Testamento e memória

Os escritos cristãos sofreram ataques de diversas correntes teológicas e ideológicas, entre elas, dos gnósticos e dos neoplatonistas. Antes do fechamento do cânon, Porfírio de Tiro

14 Original: “No sólo la mayoría de sus seguidores eran de bajo rango y de poca o ninguna educación, sino que sus libros santos eran toscos y bárbaros, escritos en un griego o latín que crisar la sensibilidad de cualquier hombre culto, educado con ta textos de Menandro y Demóstenes o de Terencio y Cicerón” (MOMIGLIANO, 1989, p.34).

15 Original: “el Imperio Romano la educación superior estaba reservada casi exclusivamente a la retórica, el arte de hablar correcta y elegantemente, y los hombres que habían recibido esta educación tendían naturalmente a dar más importancia a la forma que al contenido de lo que leían.” (MOMIGLIANO, 1989, p.35)

(ca.234 d.C.– 305 d.C.), um filósofo neoplatonista, por exemplo, afirma que

Os evangelistas são os inventores, e não historiadores, sobre as coisas que eles dizem acerca de Jesus [...] as genealogias de Mateus e Lucas estão em desacordo uns com os outros; as profecias dos Evangelhos não se tornaram realidade. Em particular, a história da Paixão de Jesus nos quatro evangelistas é cheia de contradições. [...] Se vocês não foram capazes de dizer realmente como ele morreu, e não fizeram isso em forma de poesia, também no resto não há nada digno de confiança" (fi. I5) Nem os cristãos podem pensar em salvar o valor dessas contas usando alegoria, como Orígenes ensina. (PORFÍRIO *apud* JOSSA, 1997, p.189-192, *passim*, tradução nossa¹⁶)

Desse extrato, podemos retirar a importância que era dada à forma no início do século IV (conforme citado acima): a poesia, que se colocaria como um gênero superior, está ausente no Novo Testamento e o apontamento de que os Evangelistas não eram historiadores, mas criadores e “inventores” daquilo que teria feito Jesus haja visto as incoerências e contradições entre os próprios livros do Novo Testamento (informações que, segundo Porfírio, nem mesmo a interpretação alegórica poderia remediar).

Se os relatos não se acordavam e não havia dados concretos que corroborassem com as asserções propostas pelos evangelistas, críticas como a de Porfírio não são inesperadas. Nesta seção faremos alguns apontamentos que envolvem em parte essa questão. Dado que as narrativas bíblicas que dão sentido à Páscoa giram em torno de Jesus (sua crucificação, morte e ressurreição), é fundamental falar sobre ele.

Até então podemos ver que as narrativas que envolvem Jesus não foram escritas por ele e, boa parte, tampouco por aqueles que conviveram com ele. Tal como a Bíblia hebraica, a construção do Novo Testamento cristão (que passou a ser designado “novo” em virtude do cumprimento da previsão da “nova aliança” na Bíblia hebraica, considerada depois o “Antigo Testamento”) advém de uma tradição oral, transcrita posteriormente, o que deixa margem a muitas perguntas que levam a respostas incertas acerca da historicidade ou ficcionalidade das narrativas. Por exemplo,

[...] certo número de estudiosos considera ficção muito do que Marcos narra. Para alguns, a narrativa da paixão é fictícia, totalmente criada com base em reflexões sobre o AT. Outros tantos consideram Jesus um mestre de sabedoria, de modo que as narrativas de milagres e da ressurreição eram criações propagandistas visando colocar Jesus à altura de concorrer com outras figuras taumaturgas. Alguns pensam

16 Original: “«Gli evangelisti sono gli inventori, non gli storici, delle cose che dicono di Gesù» (fr.I5). [...] le genealogie di Matteo e di Luca sono in contrasto tra loro; le profezie dei Vangeli non si sono avverate. In particolare il racconto della passione di Gesù nei quattro evangelisti è pieno di contraddizioni. «Ma se non erano capaci di dire veramente in che modo era morto e non hanno fatto che della poesia, anche sul resto non hanno raccontato nulla che meriti fiducia» (fi. I5). Né i cristiani possono pensare di salvare il valore di questi racconti ricorrendo all'alegoria, come insegna Origene” (JOSSA, 1997, p.189-192).

que Jesus era um mágico que curava de diversos modos, e o ensinamento de sabedoria foi uma invenção a fim de torná-lo respeitável. (BROWN, 2004, p.177)

A distância temporal dos escritos em relação a quando Jesus de fato viveu impediria de distinguir o que dele pertenceria à tradição ou à história. Ou, mesmo se excetuássemos esse fato e tentássemos retirar alguma essência das narrativas, poderíamos seguir por caminhos distintos, que não levariam a conclusões definitivas.

Uma biografia de Jesus, tal como proposta por Brown (2004, p.78), não seria possível, dado que as narrativas não contemplam dados importantes, como as datas exatas do nascimento e da morte; detalhes sobre seus pais e sua família; como cresceu, onde trabalhou, como começou a pregar, preferências de comida etc. Fazer uma tentativa de um retrato do “Jesus histórico”, de acordo com Brown (2004, p.178-179), se baseando na leitura daquilo que “jaz” sob a superfície do evangelho, “despido de todas as interpretações, alargamentos e desenvolvimentos que possam ter acontecido dos trinta aos setenta anos que separaram o ministério público e a morte de Cristo dos evangelhos escritos”, também pode ser problemática na medida em que, se forem alterados os métodos exegéticos para tal feito, o resultado poderá alterar substancialmente.

O retrato de Jesus feito no Novo Testamento provém de “um arranjo altamente seletivo, feito pelo evangelista, do material sobre Jesus a fim de suscitar e fortalecer a fé que conduziria as pessoas para mais perto de Deus.” (BROWN, 2005, p.179). Ou seja, o evangelista incluía informações que julgava úteis ao seu objetivo e às necessidades do público destinatário, o que poderia afetar o conteúdo e a apresentação do texto (por esse mesmo motivo, pois, evangelhos escritos por diferentes pessoas para públicos diferentes não de ser diferentes). Conforme ainda afirma Brown,

os evangelhos podem ser considerados falsos se o propósito era oferecer descrição rigorosa ou biografia exata; mas, se a intenção era conduzir os leitores/ouvintes a uma fé em Jesus que os abrisse ao senhorio ou reino de Deus, as adaptações que tomam os evangelhos menos literais (acréscimo da dimensão da fé, adaptação a novos públicos) foram feitas precisamente para facilitar tal intento e, portanto, tornar os evangelhos verdadeiros. (BROWN, 2004, p.185)

Ou seja, dentro da doutrina da fé os evangelhos podem se constituir como “verdades”, mas, sob a ótica histórica, não é possível atestar com certeza (sem cair em afirmações hipotéticas) a veracidade dos relatos sobre Jesus no Novo Testamento, dada a problemática da construção de um Jesus histórico, conforme foi exposto acima.

Devido à dificuldade em encontrar relações diretas nas fontes mais antigas sobre Jesus (desconsiderando, como regra geral, as fontes que foram escritas mais de um século após sua

morte), os poucos documentos que poderiam ser relacionados, são fragmentados e produzem referências indiretas, que auxiliam no entendimento da sociedade à época de Jesus (como os manuscritos do Mar Morto), mas não uma elucidação sobre a veracidade das narrativas bíblicas. Por isso, neste trabalho, consideraremos os relatos bíblicos do Novo Testamento como o memorial que dá sentido à Páscoa.

Para Le Goff, a memória tem “como propriedade de conservar certas informações, [que] remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1990, p.424).

Desde os primeiros séculos de nossa era, o homem vem se apropriando da memória dos eventos da paixão de Cristo (Última Ceia, Crucificação e ressurreição) e atualizando-a anualmente, através da celebração da Páscoa (e cotidianamente, na vida litúrgica, pela eucaristia). Em suma, essa memória está imersa em uma tradição que foi incorporada e modificada desde o século I d.C., de um documento (o Novo Testamento) que contempla outros, cada um com sua historicidade e especificidade próprias, composto por cartas, visando a manutenção eclesial de uma comunidade na falta do apóstolo, por Evangelhos, que eram direcionados a uma comunidade específica, além de escritos pertencentes a outros gêneros literários, como o livro de Atos e o Apocalipse.

O Novo Testamento, que é fruto dessa múltipla construção, abarca a memória a que atualmente se reportam milhões de pessoas para dar sentido às suas celebrações de Páscoa. E é à Paixão de Cristo (morte, crucificação e ressurreição, segundo os sinóticos, João e I Coríntios), que recorreremos para tecer uma reflexão sobre qual é a memória da Páscoa e como essa celebração marca a constituição de uma nova religião independente da judaica

CAPÍTULO 2: DE PESSACH A PASCHA



Neste trabalho, falamos aqui em “ressignificação da Páscoa”. Mas, de que Páscoa estamos falando? Qual sentido as pessoas atribuem à Páscoa? A que livros da Bíblia elas recorrem para fundamentar a razão da celebração da Páscoa? Nessas seções, começaremos a analisar como o *Pessach*, a Páscoa judaica, se formou e se tornou a *Pascha* cristã. Com base na fonte bíblica (discutida acima e retomada em parte), trataremos do sentido atribuído à Páscoa judaica e seu mito, bem como a memória da Páscoa cristã e outras relações.

2.1. Páscoa Judaica

A Páscoa judaica, ou, o *Pessach*, uma das maiores festividades do calendário judaico, conta atualmente com diversas formas de celebração.

De acordo com Tomaz (2008, p.13-14), o Sêder de Pêssach (jantar de Páscoa), por exemplo, é preparado com alimentos que contêm uma simbologia que evoca os motivos da comemoração, como os três *matzots* (pães sem fermento), um pedaço de osso do cordeiro ou ovelha (que simboliza o sacrifício do cordeiro para evitar as mortes dos primogênitos), a erva amarga (representada pela escarola, que marcaria o sofrimento dos escravos no Egito), o *charósset* (mistura de nozes, amêndoas, tâmaras, canela e vinho, fazendo alusão ao trabalho dos judeus nas edificações do faraó, ou, o doce poderia ser vinculado à forma “doce” com que Deus prestou atenção ao sofrimento dos seus no Egito de Êxodo 2:23-25), o *karpás* e o salsão (considerado o “sabor” do Êxodo), entre outros. Cada um desses alimentos é disposto e consumido segundo formas e rituais específicos, que incluem desde a ordem da ingestão até momentos de bênçãos, agradecimentos, pedidos, narrações de história, cânticos etc.

Essa prescrição indica uma celebração de caráter familiar, ocorrida na própria residência dos participantes, diferente, por exemplo, de um relato sobre a Páscoa judaica na Antiguidade. Segundo 2 Reis 23:23, no ano décimo oitavo do rei Josias, celebrou-se a Páscoa no templo de Jerusalém. Ou seja, a celebração naquele momento não estava no âmbito

familiar e sim no templo.

Na restauração religiosa, após a destruição das cidades pelos babilônios e o exílio (ca. 586 a.C. - 538 a.C.), nota-se uma interferência maior da classe sacerdotal, que acrescentou novas indicações à execução do rito da Páscoa (como sacrifícios, procedimentos para com os animais, horários para imolação, dia exato da comemoração etc. - cf. Ezequiel 45:21). Segundo uma tradição oral descrita por Adolf Adam, após o exílio, a Páscoa foi celebrada da seguinte forma:

No começo enchia-se de água e vinho o primeiro cálice. O presidente da mesa pronunciava duas fórmulas de bênção sobre o cálice [...] Bebia-se, então, o primeiro cálice. Em seguida serviam-se pães ázimos e verduras que o presidente da mesa distribuía, depois de lavar as mãos, pronunciando uma ação de graças e provando das comidas. Servia-se agora o cordeiro pascal assado. Misturava-se o segundo cálice, explicando o sentido da refeição e o simbolismo dos ritos com referência à saída do Egito, e se cantava a primeira parte do Hallel (Sl 113 e 114). Bebia-se então o segundo cálice, e depois de se lavar novamente as mãos e de uma oração de louvor a Deus, comia-se o cordeiro pascal, com ervas amargas e pães ázimos, que se mergulhavam no charoset (uma mistura de várias frutas) [...] Seguia-se, então, o terceiro cálice, chamado o “cálice da bênção” (1Cor 10.6), porque neste momento se pronunciava uma terceira ação de graças sobre a ceia. No quarto cálice cantava-se a segunda parte do Hallel (Sl 115-118), na qual Israel exprimia a esperança da ressurreição messiânica. (ADAM, 1982, p.17-18).

Os ritos feitos em conjunto criavam laços de solidariedade social em torno da fé, seja no âmbito familiar ou no templo. Além disso, o sentido da comemoração remetia também à ideia da terra prometida. Quando Êxodo 12:25-27 prescreve: “E acontecerá que, quando entrardes na terra que o Senhor vos dará, como tem dito, guardareis este culto.” deixa clara a ideia de que haveria uma terra prometida e que o culto (da Páscoa) deveria continuar a ser respeitado. Sendo assim, o *Pessach* da Bíblia reunia não apenas a comemoração da Páscoa, mas evocava a ideia da união religiosa em torno da terra prometida, promessa que seria cumprida assim como Deus livrou seu povo do cativeiro no Egito. Isso contribui para a afirmação da religião na medida em que:

Os judeus viam na celebração da Páscoa, especialmente depois da reforma pós-exílica, não somente um longínquo acontecimento salvífico, mas sentiam-se envolvidos na obra salvífica de Deus em favor do seu povo, e por isso sentiam-se obrigados também a assumir aquela atitude religiosa que marcara seus antepassados ao saírem do Egito. (ADAM, 1982. p.18)

Com essa breve introdução, podemos observar que a comemoração adquiriu outros sentidos e se constituiu um pilar da própria religião dos judeus na medida em que evocou outros eventos que transcenderam o sentido da própria Páscoa. Levando em consideração o fato de que a religião judaica busca o fundamento de suas celebrações na Bíblia hebraica (ou

o Pentateuco, que viriam a se tornar os cinco primeiros capítulos da Bíblia cristã), a primeira parte destas seções dedica-se a elucidar o sentido que a Bíblia atribui à Páscoa, caracterizando-a como um evento que celebra a memória da narrativa de libertação do cativo do Egito devido ao cumprimento da décima praga, que culminou na morte dos primogênitos.

Conforme vimos no capítulo de discussão sobre a Bíblia hebraica, podemos tomá-la como fonte na medida em que assumimos a complexidade de um documento multifacetado, que não é o reflexo de apenas uma época, mas sim permeado por diversos contextos, que o utilizaram e modificaram durante um período de tempo bastante largo, desde sua transposição oral para a escrita, canonização e assunção de respectivas tradições.

Apesar do Pentateuco não estar formalmente canonizado na época do início do cristianismo (fato que só se consolidou após 100 d.C.), o livro de Êxodo já era conhecido, e a Páscoa judaica era praticada pelos judeus e pelos primeiros cristãos (a princípio, nos termos judaicos, dado que a identidade pascal cristã só veio a ser institucionalizada no século IV, como se verá nas seções posteriores).

Portanto, para tentar desenhar o sentido da celebração judaica da Páscoa, recorreremos à narrativa do livro de Êxodo, e, eventualmente, ao Deuteronomio, que são os textos que instituem e dão sentido à comemoração da Páscoa judaica.

A primeira parte das seções abaixo, intitulada “Pessach, memória e rito”, versará sobre os textos bíblicos que dão sentido à comemoração da Páscoa judaica, remetendo aos relatos da libertação do Egito, narrativa que fundamenta o nascimento do povo de Israel e é rememorada pelo rito¹⁷ do Pessach.

Mesmo que a Bíblia hebraica só tenha tido seu cânon definido em 100 d.C., documentos do Novo Testamento e outros na Bíblia hebraica (como o Livro de Reis¹⁸, que já fazia parte dos livros judaicos) atestam que a comemoração da Páscoa judaica já estava estabelecida antes do fechamento do cânon. Nosso objetivo nestas seções não é tratar de como a Páscoa era comemorada em diferentes momentos históricos ou como ela é realizada

¹⁷Tanto o termo rito como ritual poderiam ser adequados para descrever as práticas da Páscoa. No entanto, na Bíblia encontramos ações que poderiam ser classificadas ritos, como o da Páscoa, e rituais, relacionados a sacrifícios. Optamos pela utilização do termo “rito” para Páscoa uma vez que ele se refere à atualização de uma memória mítica, tal como as distinções que propõe Guilouski: “Os rituais são cerimônias constituídas de gestos simbólicos repetitivos, carregados de intencionalidade. Podem ser religiosos e não-religiosos, e estão presentes em todas as culturas. Os rituais religiosos permitem aos adeptos nas diferentes tradições religiosas adentrar no mundo divino e pela fé trazê-lo à realidade humana. O rito é a práxis do mito. Por meio da linguagem ritualística os seres humanos rememoram e atualizam mistérios, acontecimentos importantes de um passado distante, geralmente explicado por meio da linguagem mítica” (GUILOUSKI, 2012, p.91).

¹⁸Livro que contém fontes Javistas e Eloístas, segundo Dillard (2006, p.144), remonta à ca. 560 a.C., posterior ao livro de Exôdo.

atualmente nas diversas culturas, mas sim apresentar a um “sentido” para a celebração da Páscoa advindo da fonte bíblica.

Para tecer uma reflexão relacionada com alguns dos elementos abordados, buscamos aproximações com conceitos cunhados pela Antropologia. No século passado, História e Antropologia estreitaram os laços com a fundação da Escola dos *Annales*, no final da década de 1920, que buscava renovar o conhecimento histórico opondo-se a concepções redutoras e centralizadoras, que muitas vezes delimitavam o campo histórico ao domínio da vida pública.

A antropologia reuni um grande repertório de evidências empíricas, resultado cumulativo de trabalho de campo em várias culturas, e de, ao mesmo tempo, refinar seu instrumental teórico a partir desses dados comparativos faz com que suas abordagens analíticas sejam pertinentes para, em princípio, elucidar vários tipos de fenômenos em diferentes sociedades, e também sejam aptas a totalizá-los em teorias renovadas. Pode-se dizer que a antropologia é universalista por disposição, mas se enriquece, amplia seu repertório e se sofisticada teoricamente quando confrontada com novos universos empíricos. (PEIRANO, 2002, p.29)

Na última parte deste capítulo, intitulada “A Páscoa judaica e as festividades pastoris”, trataremos dos indícios que vinculariam o nascimento da Páscoa judaica a um antigo rito de pastores nômades realizado durante a primavera com o intuito de garantir a segurança e a fertilidade do rebanho. Apontamos, assim, a possibilidade de que a Páscoa judaica tenha se constituído através da resignificação de símbolos dos ritos pastoris (como o pão sem fermento e o cordeiro), adaptados para o contexto da saída do Egito.

2.1.1. *Pessach*, memória e rito

As festividades de fundo religioso auxiliam na construção e manutenção da memória que une pessoas de diversas origens e nações sob um mesmo credo. O êxodo do Egito constitui um dos motivos centrais de memória e reflexão que marcam a comemoração de um dos principais eventos do calendário judeu, o chamado *Pessach* ou a Páscoa Judaica.

Segundo o livro de Êxodo, no capítulo 12, o Faraó do Egito, negando a libertação do “povo de Deus”, condenara o país a dez pragas (águas transformadas em sangue, infestação de rãs, piolhos, moscas, pestes no gado, úlceras, chuva de granizo, gafanhotos, três dias de escuridão e morte dos primogênitos). E assim, segundo esse mesmo relato de Êxodo, o profeta Moisés foi “divinamente” designado para voltar ao Egito e liderar a partida dos hebreus rumo à terra prometida.

Êxodo continua a narrativa descrevendo como, antes da execução da décima praga, a

morte dos primogênitos, Moisés instruiu as famílias hebreias a sacrificar um cordeiro e a molhar com o sangue do animal o umbral das portas de suas casas. Isso constituir-se-ia na marca do povo de Deus, para que, quando o anjo da morte passasse pelo Egito, não levasse consigo o primogênito dos lares assim demarcados, conforme descrito nessa passagem:

E eu passarei pela terra do Egito esta noite, e ferirei todo o primogênito na terra do Egito, desde os homens até aos animais; e em todos os deuses do Egito farei juízos. Eu sou o Senhor. E aquele sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes; vendo eu sangue, passarei por cima de vós, e não haverá entre vós praga de mortandade, quando eu ferir a terra do Egito. *E este dia vos será por memória, e celebrá-lo-eis por festa ao Senhor; nas vossas gerações o celebrareis por estatuto perpétuo.* (ÊXODO 12:12-14 grifo nosso)

Ainda de acordo com o Êxodo, o anjo enviado por Deus arrebatou a vida de todos os primogênitos egípcios, desde os animais até o filho do Faraó. Após o episódio da mortandade, o Faraó, temendo sofrer mais retaliações advindas da ira daquele Deus (que castigou não apenas o Egito, mas, a ele próprio, “tirando-lhe” a vida de seu filho), decide libertar o povo de Israel, fato que deu início ao êxodo dos hebreus para a terra de Canaã.

Na frase destacada na citação anterior (de Êxodo 12:12), encontramos a prescrição para que a celebração desse dia se tornasse um “estatuto perpétuo”. Segue no mesmo capítulo:

Portanto guardai isto por estatuto para vós, e para vossos filhos para sempre. E acontecerá que, quando entrardes na terra que o Senhor vos dará, como tem dito, guardareis este culto. E acontecerá que, quando vossos filhos vos disserem: Que culto é este? Então direis: Este é o sacrifício da páscoa ao Senhor, que passou as casas dos filhos de Israel no Egito, quando feriu aos egípcios, e livrou as nossas casas. Então o povo inclinou-se, e adorou. (ÊXODO 12:24-27)

A razão da realização da Páscoa, portanto, advém da memória desse dia de libertação e do êxodo do Egito. Conforme Ferreira (2009):

O ato de lembrar torna-se imperativo no judaísmo, pois é ele que garante através da perpetuação da memória que os acontecimentos fundamentais e constitutivos para a formação desse grupo (o judaico) e do pacto com Deus não se percam na memória dos filhos de Israel. (FERREIRA, 2009, p.526).

Dois livros descrevem a Páscoa no Antigo Testamento da Bíblia hebraica, o Exôdo 12-15 e o Deuteronômio 16. Apesar do conteúdo substancialmente semelhante, o primeiro destaca a imolação do cordeiro e a sua ação salvífica, enquanto o segundo concentra maior atenção à saída do povo de Israel do Egito.

Sob uma aparência ritualística e sacrificial, o Pessach se torna uma celebração em estatuto perpétuo para as demais gerações (nesse sentido, Êxodo 12:26, antevê a resposta a ser dada aos filhos quando estes indagassem sobre o motivo da celebração da Páscoa, ou seja, já

subentende-se que seria uma tradição passada de pai para filho). Isso indica a preocupação com o caráter familiar da celebração e com a manutenção da memória na tradição (SERRANO, 1997, p.15).

De acordo com Paul Ricoeur (2007, p.40), se colocarmos-nos no ponto de vista da escrita da história, a memória não se concentra apenas na matriz que produz um fato histórico (principalmente, porque no caso do Êxodo não há bases para tal concepção), mas, também pode ser entendida como um canal da re-apropriação do passado. Assim, a memória também é encarada pela capacidade de significação e ressignificação dos fatos, de uma representação para si do que já foi apresentado anteriormente, e, uma possível reconfiguração de tais dados que são despertados pela rememoração.

Embora o êxodo (saída) do Egito tenha ocorrido apenas uma vez, no tempo “mítico-histórico”, o pacto entre o Deus libertador e o povo de Israel continua eternamente, reafirmado na memória vivenciada repetidamente em cada *Pessach*. Assim, podemos dizer que há uma apreensão de um “tempo mítico” na Páscoa judaica.

Vale considerar que o termo “mito”, do antigo grego *mythos* (μῦθος), deriva-se do verbo *mytheyo* (contar, narrar) e *mytheo* (conversar, designar, nomear). Mito, nesse sentido, não tem a conotação usual de fábula, lenda, invenção ou ficção, mas se trataria de uma narrativa “verdadeira” (dentro do aspecto da sacralidade), que continha a essência da presença do sobrenatural, do “divino”, na cosmologia de como se originaram os homens, os animais, a terra, os planetas, a chuva, o sol, a morte etc. Conforme já citado na discussão da Bíblia hebraica, para Mircea Eliade, o mito reconta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, geralmente algum fundamento ou início de algo que teve participação de feitos sobrenaturais (ELIADE, 2000, p.12-13).

Dessa forma, a narrativa que dá sentido à celebração da Páscoa judaica, a libertação dos escravos hebreus no Egito, pode ser considerada aqui o “mito fundamental”, cuja intervenção divina, nesse caso, é dada através das dez pragas e pela ação intermediada por Moisés, o “escolhido de Deus” para libertar do Egito aqueles que viriam se tornar o povo de Israel. Esse mito, que é o mito de fundação do povo, é recontado e ritualizado a cada *Pessach*. Esse “rito” está prescrito em Deuteronômio:

Então sacrificarás a páscoa ao Senhor teu Deus, das ovelhas e das vacas, no lugar que o Senhor escolher para ali fazer habitar o seu nome. Nela não comerás levedado; sete dias nela comerás pães ázimos [sem fermento], pão de aflição (porquanto apressadamente saíste da terra do Egito), para que te lembres do dia da tua saída da terra do Egito, todos os dias da tua vida. [...] Seis dias comerás pães ázimos e no sétimo dia é solenidade ao Senhor teu Deus; nenhum trabalho farás. (DEUTERONÔMIO 16:1-8)

Todos os elementos citados têm uma carga simbólica que os liga ao evento do êxodo, sendo os principais: o sacrifício e a ingestão de pães ázimos. O sacrifício, que está vinculado ao sacrifício do cordeiro feito para a proteção dos primogênitos, não é um episódio inédito na Bíblia hebraica. Em Gênesis (4:3-5), Caim e Abel buscaram agradar a Deus, mas apenas Abel o consegue, trazendo “dos primogênitos das suas ovelhas, e da sua gordura” como oferta, enquanto as frutas de Caim não receberam atenção. Outra oferta sacrificial que agradou a Deus foi a de Noé, que, mesmo após o dilúvio, ofereceu a Deus animais “limpos” como graças (cf. Gênesis 8:20-21).

O sacrifício de primogênito está presente também em Gênesis 22:10-13, quando Deus ordenara que Abraão sacrificasse o próprio filho Isaque como prova de lealdade, mas, quando estava prestes a executar o que lhe fora pedido, Deus interveio e substituiu a morte de Isaque pela de um carneiro, mesmo animal utilizado para imolação da Páscoa.

Em Levítico 1:1-4, temos que aqueles que se arrependeram de seus pecados deveriam fazer sacrifícios a Deus. O ritual indicava que o animal tinha que ser perfeito, e, quem oferecia-o em sacrifício deveria “se identificar” com ele de alguma forma. No “dia da expiação”, baseado em Levítico 16, o sacerdote levava dois bodes, enquanto um era sacrificado pela expiação, o outro era solto no deserto, a fim de que levasse para longe os pecados nele depositados. Ou seja, há uma carga simbólica imbuída nos animais, que passam a ser “portadores” dos pecados do indivíduo ao qual se destina expiar, o que se encaixa bem com a noção de expiação da Páscoa, como repetição ritual do ato que salvou os cativos do Egito, sacrifício que afastou o mal da morte dos primogênitos, o que explicaria a inserção do cordeiro entre os alimentos do rito.

O caráter sacrificial também pode ser relacionado com o Êxodo 5:3, em que um sacrifício é oferecido ao Senhor para que “ele não venha sobre nós com pestilência ou com espada”, um possível correlato à proteção em relação ao Mashit (considerado um tipo de “entidade destruidora” para os pastores nômades).

Já a ingestão do pão ázimo, segundo elemento citado por Deuteronômio 16:3, o “pão de aflição”, serviria para que se revivificasse na memória a pressa da saída dos escravos da terra do Egito.

Aos israelitas, os pães ázimos representavam as suas tribulações, o pão do tormento que os escravos egípcios comeram. Eram pães sem fermento porque “a visão popular do fermento como um agente de corrupção está pressuposta, bem como sua atividade na massa em que é colocado”, e a Páscoa é uma passagem para a vida nova. (SANTOS, 2010, p.175)

Segundo Aran (1976, p.117), a não ingestão de fermento, um agente que tinha o poder

de mudar a natureza do pão, era uma forma de exercer a “pureza” (por isso, era considerado corruptivo o uso de fermento em festas ou dias sagrados). Uma passagem que não pertence ao Velho Testamento, mas sim ao Novo, talvez ilustre a ideia de como o fermento, um agente que tem a capacidade de mudar a matéria do pão, poderia remeter à “impureza”:

Alimpai-vos, pois, do fermento velho, para que sejais uma nova massa, assim como estais sem fermento. Porque Cristo, nossa páscoa, foi sacrificado por nós. Por isso façamos a festa, não com o fermento velho, nem com o fermento da maldade e da malícia, mas com os ázimos da sinceridade e da verdade. (I CORINTIOS 5:7,8)

Na medida em que temos a prescrição de ingestão desses dois alimentos, cordeiro e pão ázimo, imbuídos de suas respectivas cargas simbólicas, podemos falar da indicação de execução de um rito. Quando passamos da oralidade aos atos, passamos do “mito” ao “rito”, que é a execução dos gestos e a manipulação dos objetos que fazem parte de uma simbologia atrelada a uma mitologia específica e na crença de sua eficácia na manutenção da memória.

E assim, incorporam-se ritualisticamente os elementos de conservação dessa memória, que, ao mesmo tempo em que a fixava, também atualizam a narrativa na medida em que

A memória judaica não se encontra restrita à narrativa. Manter a memória restrita ao âmbito da narrativa poderia fazer com que a mesma ficasse paralisada no tempo e sem sentido para as gerações futuras. A memória judaica ganha sentido e realidade somente quando, através da repetição do ritual, o tempo histórico é destruído e podemos experienciar de novo o tempo verdadeiro das origens, o tempo originário. Na festividade de Pessach, reproduzimos a cada ano a experiência da saída do cativo egípcio, a libertação, em que cada indivíduo judeu refaz a sua história como se ele próprio tivesse saído do Egito. O relato dessa saída é vivencial e se destina a todos; não se pretende que as pessoas tenham uma aquisição intelectual do fato, ao contrário, o objetivo é a repetição simbólica da experiência original, que auxilia a compreensão de um fato passado e, simultaneamente, um fato presente na vida de cada um que revive essa experiência. (FERREIRA, 2009, p.527)

Dessa maneira, ainda segundo Ferreira (2009, p.527), a lembrança da saída do Egito é fundamental para a compreensão do nascimento da noção de um mesmo “povo” entre os praticantes da religião de Javé (Deus), pois a saída do Egito marca o início do povo judeu como um grupo organizado e regido por suas próprias leis, que foram reveladas por Moisés após a saída do cativo egípcio. Assim, o conteúdo da memória judaica teria tido fundamento, primeiramente, na história mítica tal como registrada na fonte bíblica, e, posteriormente, nos ritos rememorando esses acontecimentos.

Para Tambiah (*apud* PEIRANO, 2002, p.27) os ritos partilham alguns traços formais e padronizados, que são a realização coletiva com um propósito definido, uma ordenação que estrutura o evento e uma percepção de que eles são diferentes dos atos do cotidiano. Os rituais se fundamentavam em construções ideológicas, cuja vinculação de forma e conteúdo se torna

tão essencial quanto a eficácia e as considerações culturais que a integram.

A ação ritual assim compreendida consiste em uma manipulação de um objeto símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente. Assim, o ritual não pode ser considerado falso ou errado em um sentido causal, mas, sim, impróprio, inválido ou imperfeito. (TAMBIAH *apud* PEIRANO, 2002, p.27).

Ou seja, há uma maneira “própria” para a realização de um rito ou um ritual. No caso de Levítico, há a menção de que o animal a ser sacrificado teria de ser “perfeito”, ou seja, um animal com qualquer doença, por exemplo, poderia comprometer a eficácia do ritual, e, portanto, seu resultado. Mas,

[...] a semântica do ritual não pode ser julgada em termos da dicotomia falso/verdadeiro, mas pelos objetivos de “persuasão”, “conceptualização”, “expansão de significado”, assim como os critérios de adequação devem ser relacionados à “validade”, “pertinência”, “legitimidade” e “felicidade” do rito realizado. (PEIRANO, 2002, p.27)

No caso da Páscoa judaica, o livro de Êxodo no capítulo 12 dá indicações precisas que caracterizariam a prescrição de um rito: estabelecimento de uma data, “o décimo quarto dia do primeiro mês”, mês conhecido como Abib¹⁹, a refeição, caracterizada pela tomada de um cordeiro macho, com um ano de idade, sacrificado durante a tarde e ingerido com pães ázimos (sem fermento) e ervas amargas. Seu sangue deveria ser colocado nas ombreiras das portas. O cordeiro não deveria ser ingerido de nenhuma outra maneira do que assado em fogo, totalmente inteiro, com todas as suas vísceras (coração, fígado, bofes), cabeça e pés intactos, e, sob nenhuma hipótese, cru. As sobras deveriam ser queimadas e não ingeridas nos dias seguintes.

No Antigo Testamento, a Páscoa não é a única refeição que adquire caráter ritual. Comer é um ato religioso, um momento de ofertas de alimentos simbólicos e recebimento de bênçãos, tal como podemos constatar em Deuteronômio:

E ali trareis os vossos holocaustos, e os vossos sacrifícios, e os vossos dízimos, e a oferta alçada da vossa mão, e os vossos votos, e as vossas ofertas voluntárias, e os primogênitos das vossas vacas e das vossas ovelhas. E ali comereis perante o Senhor vosso Deus, e vos alegrareis em tudo em que puserdes a vossa mão, vós e as vossas casas, no que abençoar o Senhor vosso Deus. (DEUTERONÔMIO, 12:6,7)

As refeições entre o povo hebreu tinham uma importância que transcendia o próprio sentido da vitalidade do corpo. Alguém a quem se rende apreço ou respeito é aceito na mesa

¹⁹Antigo nome cananeu do primeiro mês sagrado dos hebreus, tendo mudado para o nome Nisan após o exílio Babilônico.

para dividir uma refeição (cf. 2 SAMUEL 9:7 e 2 Reis 25:27-30). Dividir alimentos pode ser sinal de confiança (cf. JUÍZES, 19:19-21), sendo que o contrário também tinha igual peso: se algum ato considerado ofensivo vem de alguém com quem se partilhava a mesa, o desrespeito pode ser considerado ainda maior, como mostrado em: “Até o meu próprio amigo íntimo, em quem eu tanto confiava, que comia do meu pão, levantou contra mim o seu calcanhar” (SALMOS, 41:9).

Em muitos casos a comunhão da mesa no pensamento judaico liga o homem a Deus. Em Êxodo 18:12, Moisés, seu sogro e os anciãos comeram a “refeição Sagrada” na presença do Senhor para firmar uma associação. Em Gênesis 26:27-30, o que selou uma aliança secular entre o Senhor e Israel foi uma refeição, ou, no capítulo 31:46-54 do mesmo livro, Jacó e Labão selaram um pacto de paz se alimentando de pão com seus irmãos após um sacrifício. A refeição, assim, fortalecia os laços de união entre os membros que a partilhavam, assim como a aliança com Deus, e, portanto, também tinha caráter de rito.

Em suma, o intuito desta seção foi tentar deslindar algumas correlações bíblicas em relação à Páscoa judaica, demonstrando como a Bíblia prescreve um rito em nome da memória de um suposto momento histórico e quais outros dados poderiam ser correlatos aos elementos descritos por Êxodo e Deuteronômio.

2.1.2. Páscoa judaica e as festividades pastoris

Segundo Miller²⁰ (1986, p.39-40), os estados de Israel e Judá teriam surgido entre a costa do Mediterrâneo e o vale do Jordão. Dos séculos VIII a V a.C., tiveram contato pelo mediterrâneo oriental com as civilizações babilônica, persa e as cidades-estado da Grécia Antiga.

Aqueles que já habitavam as regiões onde teria surgido Israel, possuíam cultura e hábitos devocionais específicos relacionados aos hábitos da vida nas estepes. Sendo um povo nômade, era imprescindível para os pastores água e alimento, sobretudo para o crescimento e a reprodução do rebanho.

Segundo Kaufman (*apud* Cantalamessa, 1993, p.25), as trocas culturais teriam influenciado a constituição de lendas, superstições e ritos do povo israelita, sendo a Páscoa judaica um dos produtos dessas influências. Para os pastores, nas noites de lua cheia do mês de Abib (o primeiro mês do calendário judaico), perigos demoníacos ameaçavam os

²⁰Com exceção de James Maxwell Miller, que é um historiador do povo e cultura hebraica, os demais autores aqui discutidos são teólogos e Padres.

primogênitos humanos e dos animais. Para guardarem-se ao terror dessas noites, ofereciam como sacrifício um animal, e com o sangue da vítima, usando alguns ramos de hissopo (espécie de planta que consideravam mágica) untava-se a travessa das tendas. De acordo com Kaufman (*apud* CANTALAMESSA, 1993, p.25), a Páscoa israelita teria se constituído como resultado de uma influência de diversos povos. Para Jaussen,

[...] o sacrifício dos pastores nômades, que deu origem à Páscoa, tem relação com os árabes pré-islâmicos, que sacrificavam no mês de Radjab, na primavera, um animal para assegurar a fecundidade dos rebanhos. Ainda hoje ritos semelhantes detectam-se entre as tribos beduínas. (JAUSSEN *apud* CANTALAMESSA, 1993, p.14)

As opiniões citadas acima corroboram a visão de que os relatos bíblicos sobre a Páscoa judaica teriam sido influenciados por povos nômades com os quais os israelitas teriam tido contato. É interessante destacar que alguns indícios e intersecções culturais persistem mesmo nos relatos de Êxodo, onde nos versículos 12:15-17, mencionam que no mesmo dia do evento da libertação acontecia a festa dos pães ázimos (pães sem fermento).

Sete dias comereis pães ázimos; ao primeiro dia tirareis o fermento das vossas casas; porque qualquer que comer pão levedado, desde o primeiro até ao sétimo dia, aquela alma será cortada de Israel. *Guardai, pois a festa dos pães ázimos, porque naquele mesmo dia tirei vossos exércitos da terra do Egito; pelo que guardareis a este dia nas vossas gerações por estatuto perpétuo.* (ÊXODO 12:15-17, grifo nosso)

O trecho “Guardai, pois a festa dos pães ázimos, porque naquele mesmo dia tirei vossos exércitos da terra do Egito” deixa claro uma posição assumida de que a festa dos pães ázimos já existia antes de estabelecida a memória do êxodo. Para Mackenzie (1983, p.696), a Páscoa é mais antiga que o período do êxodo, e já era celebrada pelos pastores nômades. Sendo esse o caso, o *Pessach* teria incorporado elementos de outra festividade; elementos estes que, apropriados e ressignificados, passariam a fazer parte da memória judaica do *Pessach*.

As prescrições de Êxodo e Deuteronômio, solidificam e estreitam os laços com relação aos pães ázimos: primeiro, por atribuir-lhe um sentido associado à “pressa que o povo saiu do Egito” (que não teria tido tempo hábil para fermentar o pão que os alimentaria), e depois pelo fato de incorporá-lo ritualisticamente, sinalizando, por exemplo, a não ingestão de nenhum fermento durante os dias que antecedem a comemoração pascal (conforme consta em Deuteronômio 16:8).

Embora nenhuma outra inferência sobre essa festividade seja feita na Bíblia, Ravasi (1985, p.59), seguindo a linha de pensamento de Jaussen, também conjectura se tratar de um

festival de base agrícola, pois, naquele contexto, a sociedade era regida pela mudança das estações (importante para as colheitas), pelos ciclos lunares, pelas migrações pastorais e pelos sacrifícios (tema, aliás, também presente no Deuteronômio 16:2 na indicação: “Então sacrificarás a páscoa ao Senhor teu Deus, das ovelhas e das vacas, no lugar que o Senhor escolher”).

Assim, a escassez de pastagens, os riscos e periculosidades nas travessias, a fragilidade do rebanho, o ambiente hostil do deserto e todos os temores diante dos problemas encontrados para a sobrevivência eram personificados na figura de “demônios que povoavam o deserto”, ou, o Destruidor (Mashit), “cujo influxo maléfico era temido pelos nômades de modo especial” (SERRANO, 1997, p.13).

Dessa maneira, de acordo com Serrano (1997, p.12) a festa da Páscoa dos pastores nômades tinha o intuito de dissuadir os males do Destruidor (ou, dos demônios do deserto), assegurando a fecundidade do rebanho e os novos nascimentos através do sacrifício de um cordeiro, em que “o sangue do animal era untado nos paus das tendas para afastar os perigos que existiam na caminhada” (SERRANO, 1997, p.12).

Esse rito, assim, era realizado durante a primavera, para que os pastores pudessem ir em à busca das pastagens de verão apartados de males sobre si e sobre seu rebanho. Para esse autor, o livro de Êxodo deixa clara a gênese da Páscoa judaica entre os rituais pastoris: a própria descrição que o livro do Êxodo faz da Páscoa indica sua origem e sua condição de festa de pastores. A vítima do sacrifício era um animal escolhido do rebanho, que era assado depois nas brasas da fogueira com que se aqueceriam na fria noite no deserto; a refeição era acompanhada de alguns bolinhos de pão sem fermento, feitos sobre as próprias brasas, e com ervas da estepe apreciadas por eles e cujas propriedades eles conheciam perfeitamente. Outros detalhes que fazem referência à mesma origem é o traje dos participantes, próprio de pastores, e o fato de que eles mesmos faziam o sacrifício do animal no lugar onde pernoitavam os rebanhos e não um sacerdote em um santuário.

No dia da morte dos primogênitos, é interessante notar a postura que Exôdo 12:11 prescreve que os cativos do Egito deviam ter ao tomar a Páscoa: "Assim pois o comereis: Os vossos lombos cingidos, os vossos sapatos nos pés, e o vosso cajado na mão; e o comereis apressadamente; esta é a páscoa do Senhor". Ou seja, isso é similar às atitudes próprias dos pastores, que mantinham uma postura de viajante que conduz rebanhos, dada pelo cajado e o estado de prontidão para qualquer situação. Se nos ativermos à fonte bíblica, isso pode se constituir em mais um indício de que a constituição da Páscoa dos judeus esteve associada com as práticas primaveris dos pastores. (SERRANO, 1997, p.14)

Ademais, Serrano distingue dois tipos de celebrações pascais, a já citada, feita por

pastores nômades, e outra feita pelos agricultores sedentários, que teria sido uma festa assimilada dos próprios cananeus, que não foram expulsos nem destruídos, como geralmente se crê, com base nas descrições feitas pelo livro de Josué (SERRANO, 1997, p.15). Além disso, Santos destaca que:

Os povos sedentários que cultivavam a terra, ao abandonar por muitas gerações o pastoreio seminômade e ter adquirido novos costumes e formas de vida que melhor correspondessem à nova situação, também celebravam a chegada da primavera com uma festa pascal (SANTOS, 2010, p.174).

Segundo Serrano (1997, p.18), nesse contexto, devido à imobilidade e à intersecção com culturas diversas, a festividade passa a ser feita em âmbito familiar ou santuários e “é a essa celebração em família que se referem os diferentes materiais que integram o relato de Ex 12”. Ambas as celebrações (de nômades e sedentários) coexistiram em um mesmo tempo, possuindo em comum o caráter da celebração durante a primavera e a manutenção da fecundidade do rebanho, para os pastores, e a colheita, para os povos sedentários.

Mackenzie (1983, p.696) afirma que alguns estudiosos concluem que a Páscoa judaica caíra em desuso durante o período monárquico e que a união das festas dos pastores com a Páscoa judaica se deu durante o reinado de Josias²¹, entre 649 a.C e 609 a.C. em Judá.

Em 2 Reis 23:1-25, consta o relato de como Josias, após ter destruído monumentos e objetos associados a divindades politeístas, proíbe alguns cultos locais e celebra a Páscoa no templo de Jerusalém. Segundo Serrano (1997, p.16), a partir desse episódio, as festividades familiares seriam celebradas por um sacerdote (não mais algum membro da família) no templo de Jerusalém, o que implicaria uma maior centralização das atividades do *Pessach*, que tinham por intuito manter viva a memória do fato decisivo para a configuração de Israel como povo. No entanto, com a destruição de Jerusalém no ano 587 a.C. e a deportação de israelitas para a Babilônia, a Páscoa tornou-se novamente uma atividade do núcleo familiar. Números 9:1-14 relata ainda algumas concessões para incentivar a manutenção da celebração, como a autorização da realização da Páscoa no segundo mês, caso não tenha sido feita no primeiro, e a permissão para os estrangeiros participarem dela.

Levítico 23:9-14 relata o estabelecimento de várias ordens do Senhor após o assentamento em Canaã, como o sacrifício das primícias da colheita e dos novilhos e a ingestão de pães ázimos. Esses hábitos podem ter sido formas adaptadas a costumes já existentes naquele local, como as interações com hábitos e tradições cananeias (SERRANO,

²¹ O rei Josias, de acordo com relatos da Bíblia hebraica, instituiu importantes reformas religiosas e a ele muitos historiadores creditam a compilação de Escrituras durante a reforma deuteronomista que ocorreu no seu governo.

loc. cit.). A unificação da festa da Páscoa com a dos pães ázimos adquire, assim, a função de manter viva a memória de um relato da Bíblia hebraica. Mesmo que não correspondesse ao sentido original, a nova simbologia do pão sem fermento é incorporada, e, portanto, atribuída bíblicamente à “pressa com que os hebreus saíram do Egito”.

Após o exílio na Babilônia, com o retorno de um grupo de judeus a Israel, os sacerdotes começaram a administrar o país em nome da Pérsia. Iniciaram a reconstrução do templo, da cidade de Jerusalém e a implantação da teocracia. Quanto à Páscoa, os sacerdotes acrescentaram “novas prescrições ao desenvolvimento da festa, tanto cronológicas (o dia da celebração e a hora da imolação do cordeiro), como rituais (maior participação dos sacerdotes e levitas e insistência no seu aspecto sacrificial e expiatório)” (SANTOS, 2010, p.177).

Com essa breve discussão, podemos ver que há alguns indícios de que a Páscoa judaica teria advindo da assimilação de uma celebração anterior (dos pães ázimos) e rituais com elementos ligados aos pastores, seu meio de subsistência e seu contexto. Essa memória registrada na narrativa bíblica serviu como elemento norteador da formação da identidade judaica. Para Ravasi,

Com a inserção da Páscoa no contexto do Êxodo tudo se transformou. O relato dos capítulos 11 e 12 (do Êxodo) combina intencionalmente dois temas independentes, a décima praga e a Páscoa. Tal união mudou o sentido dos velhos ritos dessa festa de pastores, tornando-os históricos [para a religião]. (RAVASI, 1985, p.59-60)

2.2. Páscoa Cristã

A celebração do "Tríduo Pascal" (que inclui a Quinta-Feira Santa, que remete à Última Ceia de Jesus com os apóstolos, a Sexta-Feira Santa, que rememora a crucificação e morte de Jesus e, por fim, o domingo de Páscoa, que celebra a Ressurreição), encontra fundamento nas narrativas bíblicas do Novo Testamento acerca da morte e ressurreição de Jesus.

A Bíblia cristã é um documento construído a partir de relatos orais advindos do século anterior, direcionados à população contemporânea do final do século I e início do II. Ou seja, esses documentos respondem às necessidades de uma atividade missionária em uma comunidade de um determinado período. Além disso, esse momento foi crucial para o início da formação da Igreja primitiva, pois os escritos cristãos visavam marcar a continuidade em relação aos escritos judaicos, através do que defendiam ter sido o cumprimento da profecia de Jeremias 31:31-33 (na Bíblia hebraica), que previa que uma “nova aliança” seria selada com o povo de Deus. De acordo com os relatos do Novo Testamento, essa “aliança” teria sido selada por Jesus, e a prova de que ele era mesmo o filho enviado por Deus para selar essa “nova

aliança”, fora a ressurreição.

Dessa forma, à medida que os textos cristãos vinculavam-se aos escritos da Bíblia hebraica, desenhavam o início de uma nova religião centrada na figura de Jesus, que, posteriormente, canonizou os escritos judaicos junto com os novos escritos cristãos, sendo os últimos denominados Novo Testamento e os primeiros, Antigo Testamento.

Conforme discutido na seção sobre a documentação da Bíblia cristã, alguns textos do Novo Testamento foram escritos quase um século após a data da morte de Jesus, e, boa parte deles, não foi escrita por pessoas que teriam tido contato direto ou conhecido Jesus, mas, por discípulos dos apóstolos de Jesus, que julgavam produzir escritos fiéis ao pensamento do apóstolo ao qual o nome das obras se vinculava.

E, entre os Evangelhos que narram os episódios que fundamentam a Páscoa, há ainda a questão sinótica, conforme já discutido anteriormente, onde algumas das hipóteses defendem que Lucas e Mateus teriam utilizado Marcos para compor os próprios evangelhos, ou, que os dois primeiros teriam uma fonte em comum (a dita fonte “Q”, ou Quelle). Outras análises defendem que havia mais fontes, ou, conforme proposto por Koester (2005, p.50), que a transmissão oral poderia influir (um dos fatores utilizados pela teologia para justificar as diferenças entre as narrativas), entre outras hipóteses.

Sendo o debate sobre as fontes e a construção do Novo Testamento amplo e complexo, e, dada a inexistência de evidências históricas conclusivas que comprovem a crucificação, morte e ressurreição de Jesus, consideraremos os Evangelhos os documentos que evocam a memória da celebração da Páscoa cristã.

Assim como foi feito com a Páscoa judaica, frisamos novamente que nosso intento nesta seção não é tratar sobre como a Páscoa era comemorada na época posterior a Jesus, ou como ela é realizada atualmente nas diversas culturas, mas sim apresentar a versão da Páscoa como contida no Novo Testamento, que é usado como base oficial para fundamentar e dar sentido à comemoração da Páscoa cristã, que, conforme tentaremos demonstrar, surgiu da Páscoa judaica.

Portanto, para tecer uma reflexão sobre os principais eventos que evocam a memória da Páscoa, que é a Última ceia, a Crucificação e a Ressurreição (respectivamente), utilizaremos nesta seção os livros de Mateus, Marcos, Lucas e João e a carta de I Coríntios do Novo Testamento.

Nas próximas seções, optamos por não expor toda a documentação bíblica de uma vez e fazer uma análise posteriormente, mas sim discutirmos por trechos conforme a narrativa bíblica dos eventos evolui (ou seja, apresentaremos uma parte da narrativa, discutiremos suas

relações e análises, logo em seguida partiremos para o trecho seguinte do relato).

Como já foi dito em seções anteriores, visto que cada Evangelho pode apresentar particularidades específicas que se ligam a objetivos missionários em comunidades diferentes, não faremos um estudo comparativo de como cada Evangelho apresenta singularmente os conteúdos relacionados à Páscoa. Ou seja, procuraremos focar naquilo que as narrativas bíblicas concordam. Expor divergências foge ao nosso objetivo, que é fazer um estudo de qual é a memória celebrada na Páscoa cristã.

2.2.1. Última ceia e a instituição da Eucaristia

A “Última Ceia”, episódio, relatado na Bíblia Cristã pelos quatro evangelhos canônicos (Mateus 26:17-30, Marcos 14:12-26, Lucas 22:7-39 e João 13) e I Coríntios 11:23-26, tem suma importância, não apenas por ser o primeiro evento que culmina na prisão e morte de Cristo (que fundamenta a Páscoa), mas, sobretudo, porque converte-se na base escritural para a instituição da comunhão eucarística,²² um dos principais ritos da Igreja Católica.

A religião cristã nasceu no seio da religião judaica. Sendo assim, muitos autores reconhecem que é possível que boa parte desses primeiros cristãos conhecessem e praticassem as tradições judaicas. Isso pode ser evidenciado em vários trechos de relatos bíblicos. Ao descrever a infância de Jesus, Lucas 2:40-41, diz que: “o menino crescia, e se fortalecia em espírito, cheio de sabedoria; [...] Ora, todos os anos iam seus pais a Jerusalém à festa da páscoa”. O importante na asserção acima é notar que, segundo o evangelista, Jesus celebrava a Páscoa nos termos da religião judaica.

De acordo com Norman (1997 p.594), naquele contexto, “todo israelita a partir de vinte anos, tinha a obrigação de celebrar a Páscoa, se estivesse em estado de pureza ritual”, no que se depreende que Jesus teria comemorado a Páscoa judaica também quando adulto, e mais tarde com seus discípulos. Os sinóticos defendem que Jesus, ciente de que seria sua última celebração da Páscoa, tencionava celebrá-la com seus discípulos, mesmo antes da data habitual²³. No Antigo Testamento, há relatos de casos especiais de execução da celebração da

²²Para dar sacralidade a determinados momentos da vida de um cristão, a Igreja Católica celebra sete sacramentos: o batismo, a confirmação (crisma), a eucaristia, a reconciliação (ou penitência), a unção dos enfermos, as ordenações e o matrimônio. Eucaristia, do grego εὐχαριστία, que significa "reconhecimento" ou "ação de graças", é uma celebração em memória da morte e ressurreição de Jesus Cristo, cuja instituição, presente no Novo Testamento, é tratada nesta seção sobre a Última Ceia.

²³Marcos 14:1 relata que a comemoração da Páscoa teria sido feita antecipadamente: “E dali a dois dias era a páscoa, e a festa dos pães ázimos”. De acordo com Berger (2005, p.13), João discorda dos sinóticos indicando

Páscoa fora do dia habitual como 2 Crônicas 30:5. Dada as vinculações que se pretendia das narrativas cristãs como continuidade das escrituras judaicas, portanto, a celebração fora da data seria válida.

Mateus 26:19 relata que “os discípulos fizeram como Jesus lhes ordenara, e prepararam a páscoa”. Marcos 14:17 termina o relato dizendo que ao retornarem para Betânia, avisaram a Jesus que tudo estava pronto, e “chegada a tarde, foi com os doze”. Embora haja pequenas diferenças entre os relatos, resumidamente, eles trazem que os principais acontecimentos da Última Ceia giraram em torno da preparação dos discípulos para a partida de Jesus, as suas previsões sobre a negação do apóstolo Pedro, a traição de um dos discípulos e a repartição do pão e do vinho (considerada a fundação da Eucaristia).

Mateus 26:33-35, Marcos 14:29-31, Lucas 22:33-34 e João 13:36-38 narram a previsão de Jesus de que o apóstolo Pedro o negaria três vezes antes que o galo cantasse no amanhecer do dia seguinte: e assim teria se dado, de modo que, após negar que conhecia Jesus pela terceira vez, o apóstolo ouvira o galo cantar e, lembrando-se da previsão, teria chorado copiosamente.

Os relatos sobre a traição de um dos discípulos podem ser encontrados em Mateus 26:23-25, Marcos 14:18-21, Lucas 22:21-23 e João 13:21-30. Em Mateus 26:23-25 e João 13:26-27, Judas Iscariotes é especificamente apontado como o traidor. Em João 13:26, quando perguntado sobre quem seria o traidor, Jesus disse: “É aquele a quem eu der o pedaço de pão molhado. Tendo, pois, molhado o pedaço de pão, deu-o a Judas, filho de Simão Iscariotes”. Após sair do cenáculo, Judas, a troco de 30 moedas, de acordo com Mateus 26:15 e 27:3, teria acordado a delação de Cristo. Tal como registrado pelos sinóticos, o beijo de Judas foi o sinal que identificou Jesus aos soldados que foram prendê-lo.

Já a instituição da Eucaristia, evento de centralidade da fé católica, tem base em Lucas e na epístola de Paulo aos Coríntios, como se segue:

Tomando o pão e tendo dado graças, partiu-o e deu aos discípulos, dizendo: Este é o meu corpo que é dado por vós; *fazei isto em memória de mim*. Depois da ceia tomou do mesmo modo o cálice, dizendo: Este cálice é a nova aliança em meu sangue, que é derramado por vós. (LUCAS, 22:19)

Pois eu recebi do Senhor, o que também vos entreguei, que o Senhor Jesus na noite em que foi traído, tomou pão e, havendo dado graças, o partiu e disse: *Este é o meu corpo que é por vós; fazei isto em memória de mim*. Do mesmo modo tomou o cálice, depois de haver ceado, dizendo: Este cálice é a nova aliança no meu sangue; fazei isto todas as vezes que o beberdes em memória de mim. (I CORÍNTIOS, 11:23)

que a crucificação de Jesus teria ocorrido um dia antes da Páscoa (e não na sexta-feira, como indicado pelos sinóticos).

Fugindo da ritualística do Pessach, a expressão “faça isto em memória de mim” em ambos os textos citados, é o dado que institui que o rito seja repetido; e é com base nesses versículos que se desenvolve o rito da Eucaristia católica e o da Páscoa, pois, quando os evangelhos relatam que Jesus atribuiu aos alimentos pão e vinho, a relação de “corpo” e “sangue”, respectivamente, cria-se a base escritural para a instituição de uma nova memória, que não é mais a judaica.

O pão, por exemplo, assumiu um significado completamente diferente da Páscoa judaica; não era mais o “pão da aflição” que o povo teria comido ao sair do Egito, mas o corpo de Jesus. Na Bíblia hebraica, o pão judaico está associado à “passagem” vinculada à ideia de “aflição” do êxodo do Egito, já o pão da “passagem” de Jesus está vinculado a uma “passagem” para a “vida eterna”. O evangelho de João relaciona o pão com o “corpo” (de Jesus), cujo sacrifício foi necessário para se garantir a vida eterna àqueles que dele comungarem. Segundo João, disse Jesus:

Eu sou o pão da vida. Vossos pais comeram o maná no deserto [referência ao Êxodo], e morreram. Este é o pão que desce do céu, para que o que dele comer não morra. Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém comer deste pão, viverá para sempre; e o pão que eu der é a minha carne, que eu darei pela vida do mundo. (JOÃO, 6:48-51)

O rito recorda a memória numa dinâmica que contempla o que Deus fez e fará. A memória é histórica, na medida em que se fundamenta não apenas em uma ação no passado, mas sim numa promessa do que Jesus efetivamente fará, ou seja, se referindo à promessa da vida eterna, tal como citado por João, quando afirma que Jesus disse: “Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém comer deste pão, viverá para sempre” (JOÃO, 6:48-51).

Para Cabasila (1967, p.83), no rito, simbolicamente o pão se torna a “prótese” do corpo de Cristo em sua “vida mortal”, e o papel do sacerdote cristão é materializar os “mistérios”. Durante a perfuração do pão, o ritual remete à forma como Jesus morreria perfurado na cruz, e o vinho corresponde ao seu sangue derramado. O objetivo dos rituais, assim, é “mostrar” que as realidades divinas foram “traduzidas” para os homens por figuras e palavras (ou seja, é uma realidade representada).

É então, por causa dessa forma de comemoração do Senhor que o Padre, depois de dizer a fórmula "em memória do Senhor", acrescenta ritos que representam sua cruz e sua morte. Ao fazer um corte no pão, ele recorda a antiga profecia relativa à paixão

do Salvador: "Como uma ovelha, ele foi levado para o matadouro". (CABASILAS, 1967, p.89, tradução e grifo nosso²⁴)

A frase destacada acima faz alusão aos sacrifícios de Jesus feitos para a “salvação da humanidade”, que, no contexto do Novo Testamento, têm correlação com o sacrifício feito em prol da proteção do primogênito (da Bíblia hebraica), mas, segundo os evangelhos, desta vez é o próprio Jesus que encarna o “cordeiro sacrificado”.

O rito faz parte de uma celebração memorial. “A memória bíblica não é um ato mental, mas um desempenho religioso, que atinge a pessoa em todas as suas dimensões” (SPIRANDELI, 2010, p.46). Portanto, o memorial tem uma dimensão objetiva, que é aquilo que dá sentido à ação memorial (nesse caso, o sacrifício de Jesus e a indicação de que o rito seja repetido em sua memória), e uma dimensão de recepção subjetiva daqueles que participam da celebração dessa memória, implicando numa práxis que a presentifica para aqueles que a vivenciam. Isso proporciona “uma dimensão escatológica, pois é projetivo no tempo, anunciador de um novo futuro” (*Ibidem*), aquele prenunciado por João, que fala sobre a vida eterna.

Com essas breves asserções sobre a Última Ceia e suas relações, podemos observar a importância que a Páscoa teve para o cristianismo: ao mesmo tempo em que ressignificava os elementos judaicos em simbologias distintas e estabelecia um novo rito e uma nova memória para o evento, construía as bases do que se transformaria posteriormente em um norteador da construção de uma religião independente da matriz judaica.

2.2.2. Morte e crucificação de Jesus

Os episódios que se seguem à Última Ceia são as narrativas sobre a morte e crucificação de Jesus, que constam nos quatro evangelhos canônicos, Mateus 27:33-44, Marcos 15:22-32, Lucas 23:33-43 e João 19:17-30. A seguir, faremos uma reflexão sobre esses eventos com base principalmente nos relatos sinóticos.

De acordo com Mateus 26:57, após a Ceia com os doze apóstolos, Jesus foi preso no Getsêmani, jardim situado ao pé do Monte das Oliveiras, em Jerusalém, onde orava com os discípulos. Uma vez capturado, Jesus foi julgado pelo Sinédrio²⁵, sendo levado para a casa de

24 Original: “C'est donc à cause de cette forme de commémoration du Seigneur que le prêtre, après avoir dit la formule : « en mémoire du Seigneur », ajoute les rites qui représentent sa croix et sa mort. En faisant une entaille dans le pain, il rappelle l'antique prophétie concernant la passion du Sauveur : « Comme une brebis, il a été mené à la boucherie ».” (CABASILAS, 1967, p.89)

25 O Sinédrio (do hebraico *sanhedrîn*; συνέδριον, ou synedrion, em grego que correspondente à tradução de

Caifás, o sumo sacerdote, onde os escribas e os anciãos estavam reunidos.

Os relatos bíblicos afirmam que Jesus falou muito pouco durante os interrogatórios. Em Mateus 26:62, a falta de respostas de Jesus levou à pergunta: “Não respondes coisa alguma ao que estes depõem contra ti?”. Em Marcos 14:61, temos que o sumo sacerdote disse: “És tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito?”. Sendo a resposta: “Eu o sou, e vereis o Filho do homem assentado à direita do poder de Deus, e vindo sobre as nuvens do céu”. Ainda segundo Marcos (*loc. cit*), o sumo sacerdote, então, com raiva rasgou-lhe as vestes e o acusou de blasfêmia. Já em Mateus 26:63, o sumo sacerdote, dirigindo-se a Jesus, incitou-o: “Eu te conjuro pelo Deus vivo que nos digas se tu és o Cristo, o Filho de Deus”, ao que Jesus respondeu: “Tu o disseste”, provocando a fúria do sumo sacerdote.

A despeito das pequenas diferenças, todos os relatos concordam em narrar que, com poucas respostas e quase nenhuma defesa, Jesus terminou por ser condenado pelas autoridades judaicas por blasfêmia em razão da afirmação de ser o Filho de Deus. No entanto, a regra universal do Império Romano limitava a pena capital estritamente ao tribunal do governador romano. Então, Jesus teria sido levado a Pôncio Pilatos, governador da província romana da Judeia, com o pedido de que se decretasse a pena de morte, sob as alegações de “perverter a nação”, “proibir o pagamento de tributos” e “sedição a Roma” (cf. LUCAS 23:1–2).

No Evangelho de Lucas 23, ao descobrir que Jesus era galileu, Pilatos enviou-o a Herodes de Antipas, entendendo que o caso não caberia à sua jurisdição. Este, por sua vez, não vendo em Jesus nenhuma ameaça, o devolveu a Pilatos, que, por fim, declarou Jesus inocente das acusações. Mas

[...] toda a multidão clamou a uma, dizendo: Fora daqui com este, e solta-nos Barrabás. O qual fora lançado na prisão por causa de uma sedição feita na cidade, e de um homicídio. Falou, pois, outra vez Pilatos, querendo soltar a Jesus. Mas eles clamavam em contrário, dizendo: Crucifica-o, crucifica-o. Então ele, pela terceira vez, lhes disse: Mas que mal fez este? Não acho nele culpa alguma de morte. Castigá-lo-ei pois, e soltá-lo-ei. Mas eles instavam com grandes gritos, pedindo que fosse crucificado. E os seus gritos, e os dos principais dos sacerdotes, prevaleciam. Então Pilatos julgou que devia fazer o que eles pediam. (LUCAS 23: 18-25)

De acordo com Mateus 27:24–26, Pilatos atendeu ao pedido da multidão, mas não antes de lavar publicamente suas mãos, deixando, assim, a responsabilidade pela morte de

“assembleia sentada”), é o nome da associação que existia em cada cidade, como determinado pelo Halachá (em hebraico הלכה, transliterada também como Halaca, Halacha, ou Halakha, que é o composto de leis do judaísmo, com os 613 mandamentos encontrados na Torá e outros, rabínicos e talmúricos relacionados aos costumes e tradições). Antes da destruição de Jerusalém em 70 d.C., o Grande Sinédrio, que fazia parte da corte e do legislativo da Antiga Israel, reunia-se no Templo durante o dia, exceto antes dos festivais e do Sábado. Foi dissolvido em 358 d.C.

Jesus em aberto. Após esse ato, mandou açoitá-lo e entregou-o para ser crucificado.

Marcos 15:15–20 narra que após Jesus ter sido chicoteado e surrado, recebeu dos soldados romanos, como zombaria, um robe púrpura (cor imperial), uma coroa de espinhos, que foi colocada sobre a sua cabeça e o título de “Rei dos Judeus”.

Segundo João 19:17–18, uma vez no Gólgota, colina do Calvário, Jesus foi pregado na cruz, erguida entre outras duas, de ladrões condenados. De acordo com Marcos, Jesus resistiu por aproximadamente seis horas, da hora terça (aproximadamente nove horas da manhã) até a sua morte na hora nona (três da tarde, detalhe mencionado apenas em Marcos 15:34-37). Durante a crucificação, apenas Mateus (cf. 27:51-54), relata vários eventos sobrenaturais, incluindo uma escuridão entre as horas sexta e nona, o rompimento do véu do templo²⁶ e a ressurreição dos Santos.

2.2.3. Ressurreição de Jesus, a nova “Páscoa”

Os sinóticos e João narram que, após ser julgado e condenado pelo Sinédrio e pelo povo, Jesus tivera de suportar as diversas humilhações que lhe foram impingidas até ser crucificado e morto. Continuando em Mateus, temos que:

E, vinda já a tarde, chegou um homem rico, de Arimatéia, por nome José, que também era discípulo de Jesus. Este foi ter com Pilatos, e pediu-lhe o corpo de Jesus. Então Pilatos mandou que o corpo lhe fosse dado. E José, tomando o corpo, envolveu-o num fino e limpo lençol, e o pôs no seu sepulcro novo, que havia aberto em rocha, e, rodando uma grande pedra para a porta do sepulcro, retirou-se. E estavam ali Maria Madalena e a outra Maria, assentadas defronte do sepulcro. E no dia seguinte, que é o dia depois da Preparação, reuniram-se os príncipes dos sacerdotes e os fariseus em casa de Pilatos, dizendo: Senhor, lembramo-nos de que aquele enganador, vivendo ainda, disse: Depois de três dias ressuscitarei. Manda, pois, que o sepulcro seja guardado com segurança até ao terceiro dia, não se dê o caso que os seus discípulos vão de noite, e o furem, e digam ao povo: Ressuscitou dentre os mortos; e assim o último erro será pior do que o primeiro. E disse-lhes Pilatos: Tendes a guarda; ide, guardai-o como entenderdes. E, indo eles, seguraram o sepulcro com a guarda, selando a pedra. (MATEUS, 27:57-66)

A continuação desse episódio pode ser encontrada em: Mateus 28, Marcos 16, Lucas 24 e João 20. Embora haja divergências nos relatos sobre a ressurreição e posteriores aparições de Jesus, podemos dizer que os evangelhos citados acima concordam em alguns pontos: quanto à visita ao sepulcro, feita no domingo pelas mulheres; a atenção dada à pedra pesada, que fechava a entrada do túmulo; que Jesus ressuscitado escolheu aparecer pela

²⁶Citada em Hebreus 9:1-10 e no capítulo 16 do Levítico, esta cortina dentro do templo de Herodes representava a separação entre os homens e Deus, na qual, uma vez ao ano, somente o sumo-sacerdote poderia transpor, para entrar na presença de Deus e redimir os pecados de Israel.

primeira vez para as mulheres (ou mulher) e pediu-lhe(s) que proclamassem esse acontecimento para os discípulos.

Após a descoberta do túmulo vazio, os evangelhos relatam que Jesus “ressuscitado” apareceu diversas vezes, ocorrendo a aparição quarenta dias após a ressurreição, quando afirmam que Jesus ascendeu ao céu, e que está com o Pai e o Espírito Santo até o dia de seu retorno. Levando isso em conta, quando a Páscoa começou a ser celebrada pelo cristianismo, revestiu-se de uma outra roupagem que marcaria sua individualidade como nova religião, independente do judaísmo. O Novo Testamento reformulou o sentido da Páscoa judaica atribuindo-lhe, por um lado, outras significações e, por outro, estabelecendo ligações com o Antigo Testamento. Segundo o teólogo Luiz Soares Vieira,

Se a Páscoa de Israel foi a libertação de escravos políticos e econômicos para transformá-los em pessoas livres, aliados de Deus e possuidores de esperanças, a Páscoa de Jesus é a libertação da causa de todas as escravidões, a elevação de homens e mulheres à dignidade de filhos e filhas do pai celeste e herdeiros da vida eterna. (VIEIRA, 2010)

A nova simbologia atribuída ao evento centralizava a figura de Jesus, cuja divindade fora atestada com a ressurreição depois da morte na cruz. Assim, ele tornara-se o próprio “cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo”, tal qual anunciado por João 1:29, quando o encontrou pela primeira vez. Dessa maneira, era construída uma nova religião centrada na figura de Jesus Cristo, mas que ainda guardava relação estreita com o judaísmo na medida em que se colocava Jesus como “cumprimento da promessa” feita na Bíblia hebraica, de forma que os ritos e as simbologias também tinham uma vinculação direta com as práticas judaicas. Em Levítico 16:15 consta um rito de aspersão de sangue na arca da aliança pela expiação dos pecados:

Depois degolará o bode, da expiação, que será pelo povo, e trará o seu sangue para dentro do véu; e fará com o seu sangue como fez com o sangue do novilho, e o espargirá sobre o propiciatório, e perante a face do propiciatório. Assim fará expiação pelo santuário por causa das imundícies dos filhos de Israel e das suas transgressões, e de todos os seus pecados; e assim fará para a tenda da congregação que reside com eles no meio das suas imundícies. (LEVITICO, 16:15-16)

Neste local, portanto, o sumo sacerdote faria a expiação de todas as “imundícies” e transgressões dos filhos de Israel, pois somente nesse lugar puro é que poderiam ser “purificados” os desvios com eficácia. Assim, na teologia, pode-se estabelecer uma correlação do sacrifício expiatório citado e Jesus. Berger (2005, p. 48), que defende que, pelo fato de Jesus ser “santo”, “sem pecado” e “sem culpa própria” (confirmado pela injusta morte na cruz

e ressurreição), foi possível que toda a culpa se concentrasse nele, e, por isso ele teria atraído (pelo agir de Deus ou por si próprio) toda culpa pelos pecados do mundo e pôde expiá-los com sua morte. Ou seja, podemos notar que há uma mesma lógica que permeia o sacrifício nos escritos judaicos e o sacrifício que Jesus teria feito, de acordo com o Novo Testamento, em nome da salvação da humanidade.

Assim, ao mesmo tempo em que a ressurreição se liga a elementos do Antigo Testamento, reformula a Páscoa judaica. Centrando-se nos eventos que se iniciam com a Última Ceia, seguidos pela Crucificação e Ressurreição, a memória, o rito e os símbolos da celebração são ressignificados para a figura do Deus Salvador na pessoa de Jesus, aquele que expiou os pecados do mundo e mantém a promessa da vida eterna no reino de Deus, rito este incorporado à Eucaristia e demais festividades na época de Páscoa.

E, para além disso, como dito acima, esses eventos têm importância para o cristianismo na medida em que auxiliam a dar corpo e forma para a nova religião que vai ser norteada pela figura de Jesus, que teve sua divindade atestada pela ressurreição, seus feitos e seus discípulos.

2.3. Páscoa Judaica e Páscoa Cristã - Similaridades e Ressignificações

Ao tecermos uma reflexão acerca dos escritos da Bíblia hebraica, concluímos que a comemoração da Páscoa judaica, que celebra o mito de fundação de Israel, é uma tradição que remonta a tempos bastante anteriores à nossa era.

Já a Páscoa cristã, nasceu nos primeiros séculos de nossa era dentro de um contexto de pessoas que muito provavelmente praticavam a religião judaica, a conheciam e celebravam a Páscoa nos termos da Bíblia hebraica (tornada, posteriormente, Antigo Testamento). Quando os primeiros escritos cristãos começaram a ser produzidos, a Bíblia hebraica, apesar de não ter um cânon fechado, no que concerne à Páscoa, já tinha bem definida em seus escritos (como Êxodo e Deuteronômio) a forma como a Páscoa judaica deveria ser celebrada.

E assim, a Páscoa cristã encontrou seu espaço lentamente. Na medida em que a religião cristã se constituía em torno da figura de Jesus, tentava se desvincular das práticas judaicas e formar uma celebração com elementos próprios, que nasceram de uma ressignificação da Páscoa judaica. Nessa seção, analisaremos algumas dessas similaridades estruturais e de que formas os elementos judaicos foram “traduzidos”, ou seja, ressignificados para a religião cristã

De acordo com a descrição de Êxodo 12:15-17, a Páscoa judaica já havia incorporado elementos de outra celebração, na medida que se prescrevia que se guardasse “a festa dos pães ázimos” porque naquele mesmo dia teria ocorrido “a libertação do povo de Deus da terra do Egito”. Essa “festividade” anterior ao Êxodo, serviu para balizar prescrições de como a data deveria ser respeitada, introduzindo a não ingestão de fermento e a retirada do mesmo das casas sete dias antes da comemoração. O pão, nesse contexto, teria sido ressignificado para que sua simbologia passasse a fazer parte e funcionar em outra narrativa, diferente daquela em que se inseria anteriormente.

Quando o cristianismo começa a se estruturar entre os séculos de I a IV d.C., não existiam consolidadas festividades de identidade cristãs, embora se conhecessem as comemorações baseadas na Bíblia hebraica. O Novo Testamento, por exemplo, relata episódios ocorridos na festa dos ázimos, em Coríntios 16:8 e Atos 2:1. Dessa maneira, na Igreja Primitiva, a comemoração da Páscoa pelos cristãos se deu de forma difusa, num misto de permanência das práticas anteriores e tentativas de diferenciação das tradições nas quais a celebração estava anteriormente conformada.

Eusébio de Cesareia²⁷, ao tratar do caso da Ásia e a dificuldade de adesão das práticas cristãs na Páscoa dos primeiros séculos em *História Eclesiástica*, XXIII, I-II, afirma que os hábitos da “tradição” (referindo-se ao judaísmo) eram tão arraigados que o método de celebração, dia e correspondentes jejuns (e, conseqüentemente, os próprios signos atribuídos ao ato da comemoração da Páscoa) eram objeto de difícil modificação. Logo, várias medidas tiveram de ser tomadas no sentido da ressignificação dos elementos remanescentes a fim de atribuir-lhes uma nova matriz simbólica, centrada na figura de Jesus e nos conceitos de ressurreição e expiação dos pecados, o que ocorreu lentamente ao longo de séculos.

O sociólogo Todd Holden, baseado nos trabalhos estruturais de significação de Roland Barthes²⁸, concebe um conceito de ressignificação:

Como o próprio nome indica, ressignificação é um processo semiótico - que envolve a criação de significado a partir de sinais. No entanto, a ressignificação é um tipo particular de semiose: onde novos elementos de signo (significante, significados, signos, significações) são retirados de seus contextos originais e inseridos em outras sequências semióticas, embora nem sempre (na verdade raramente) na posição que ocupavam em sua encarnação anterior. Dois aspectos são mais salientes sobre a ressignificação: primeiro, costuradas em sequência inexorável, tais reciclagens equivalem a um fenômeno de importação sociológica. Mais especialmente, porque,

27 Estima-se que o Bispo de Cesareia tenha vivido entre 270 d.C. e 330 d.C. Sua vida e obra será tratada mais detalhadamente em seções posteriores.

28 Roland Barthes foi sociólogo, crítico literário, semiólogo e filósofo francês. Fez parte da escola estruturalista, influenciado pelo lingüista Ferdinand Saussure.

processualmente, a ressignificação reflete e auxilia a mutação cultural. (HOLDEN, 2001, *tradução nossa*²⁹)

O aspecto principal da asserção acima é a mutação cultural advinda da reordenação dos elementos *significado*, *significante*, *significação* e *signo*. O significado é denominado “representação psíquica da «coisa» [...] o significado da palavra boi não é o animal boi, mas a sua imagem psíquica” (BARTHES, 2007, p.46). Ou seja, significado é a “imagem” que jaz entre a linguística e o mundo “exterior” determinada por um mesmo conhecimento de mundo entre falante e ouvinte.

A definição do significante, por sua vez, está atrelada ao significado na medida em que o significante funciona como “mediador” do significado. Sendo que o processo da “associação do som e da representação é fruto da educação colectiva”, temos, por exemplo, a junção das letras *b+o+i* como significante do signo *boi* (BARTHES, 2007, p.50).

Já a significação pode ser concebida como um processo que une o significante e o significado, ato cujo produto é o signo (BARTHES, 2007, p. 53), que é, portanto, composto por significado e significante, sendo uma fatia (bifacial) de sonoridade, visualidade, etc. Traduzindo estes elementos para a Páscoa, podemos resumir a estrutura presente em ambas as culturas, judaica e cristã, na tabela a seguir.

Tabela 1: Estrutura significante/significado das Páscoas judaica e cristã.

Significante	Significado judaico	Significado cristão
<i>Cordeiro</i>	ser livre de pecado, “puro”	Jesus, cordeiro de Deus, ser livre de pecado, “puro”
<i>Sacrifício do cordeiro</i>	“sangue derramado” do “ser puro”, o cordeiro	“sangue derramado” do “ser puro”, Jesus
<i>Pão</i>	sem fermento, “aflição”, resultado pressa para saída do Egito	“pão da vida”, “corpo de Cristo” passagem para a vida eterna (após a ressurreição)
<i>Libertação</i>	Libertação do cativo egípcio do povo hebreu	Libertação dos pecados para toda humanidade
<i>Ressurreição de Jesus</i>	Não se aplica	Comprovação da deidade de Cristo

Fonte: Feita pela autora a partir de interpretação de textos bíblicos.

²⁹Original: “As its name implies, resignification is a semiotic process—meaning that it involves the creation of meaning from signs. However, resignification is a particular kind of semiosis: one where new sign elements (signifiers, signifieds, signs, significations) are lifted from their original contexts and inserted into other semiotic sequences, though not always (indeed seldom) in the position they occupied in their prior incarnation. Two aspects are most salient about resignification: first, strung together in unrelenting sequence, such recycling amounts to a phenomenon of sociological import. Most especially, because, procedurally, resignification both reflects and assists cultural mutation.” (HOLDEN, 2001)

A tabela tem quatro elementos de significante em comum (cordeiro, sacrifício, pão e libertação) com significados distintos. De um lado, temos a Páscoa judaica, que traz o significante do cordeiro (animal), cujo sangue da imolação (sacrifício do animal) é requisitado para demarcar as portas das casas hebreias a fim de protegê-las do anjo da morte que passaria levando a vida dos primogênitos. E, uma vez sacramentada a mortandade dos primogênitos, o Faraó concede a libertação do Egito (libertação dos hebreus). Este evento funda a comemoração da Páscoa, instituída como estatuto perpétuo no livro do Êxodo.

De outro lado, temos a Páscoa cristã, que tem três dos mesmos significantes da Páscoa judaica, com significados diferentes (de onde advém a formação de outros signos). O cordeiro não é incarnado por um animal, mas o próprio Cristo, já anunciado como cordeiro por João 1:36: “E, vendo passar a Jesus, disse: Eis aqui o Cordeiro de Deus”. O sacrifício agora tinha como significado o “sacrifício de Jesus”, ou seja, o “cordeiro” de Deus, aquele que enviou seu próprio filho à terra para a libertação, agora não apenas de um povo, mas de toda humanidade.

Na narrativa da Páscoa judaica, o sangue do animal imolado serviu como proteção, e a concepção do sacrifício em “substituição” a algo (na qual o animal era morto no lugar do pecador, ou para expiar-lhe seus pecados) é uma prática corrente do Velho Testamento da Bíblia hebraica. Ou seja, não há um rompimento com uma estrutura anterior, mas sim uma ressignificação.

Pela tabela acima, podemos ver que a diferença entre ambas é o aparecimento do elemento “ressurreição” no significante da Páscoa cristã, elemento que atesta a condição divina de Jesus, e, portanto, dá validade para que seu sacrifício funcione como libertador de toda a humanidade, pois, como filho de Deus, teria legitimidade para redimir os pecados de todo o mundo.

O pão assumiu um significado completamente diferente daquele na Páscoa judaica; no cristianismo não é mais o “pão da aflição” que o povo teria comido ao sair do Egito, mas o corpo de Jesus, sua “carne” sacrificada, a “passagem” para a vida eterna por aqueles que comerem “desse pão”. Há uma troca de posições dos elementos em ordem de prioridade se reconstruíssemos separadamente as duas tabelas dos elementos centrais da Páscoa: o significante “pão”, por exemplo, ficaria em última posição em uma tabela somente da Páscoa cristã (tal como concebida acima), após a Ressurreição, pois a partilha desse “pão”, que significa ritualmente o corpo de Cristo, é feita apenas depois de sua Ressurreição em ritual Eucarístico determinado pela religião cristã, uma vez constituída. Diversamente, uma tabela da Páscoa judaica, o pão se manteria na terceira posição (na narrativa, a ingestão do mesmo

sem fermento viria logo após a fuga).

Tal como citado por Holden ao caracterizar a ressignificação, há na Páscoa cristã um rearranjo dos elementos de signo dos elementos postos pela religião judaica, que culmina em uma “mutação cultural”. Assim, através dos conceitos de morte (sacrifício), redenção dos pecados (libertação), atribui-se uma nova dimensão à Páscoa, na qual a ressurreição, vinculada aos outros elementos, constituem-se os “novos” dados estruturais, dados esses que foram fundamentais para demarcar o cristianismo como religião distinta do judaísmo, com significados próprios.

A ressignificação da Páscoa, portanto, tem importância fundamental na medida em que contribuiu com a constituição teológica da religião (que se formou em torno da figura Jesus no Novo Testamento), forneceu base para ritos (como o mistério da “transubstanciação”, onde o vinho e o pão convertem-se no corpo e sangue de Cristo – a partir do relato da Última Ceia - permitindo, assim, o estabelecimento de um memorial do sacrifício de Cristo e uma comunhão reafirmada através da eucaristia) e a organização do calendário litúrgico, feito posteriormente segundo os eventos que precedem e sucedem a comemoração (como a Quaresma e Pentecostes, a serem tratados na seção sobre a datação da Páscoa).

Dessa forma, concluímos que a Páscoa cristã ressignifica a Páscoa judaica, dado que ambas se encontram sob um mesmo pano de fundo estrutural baseado na noção cordeiro-sacrifício-libertação (com significados diversos). Não obstante, o sacrifício de Cristo dialoga com práticas do Velho Testamento, ainda que no intuito de mudar-lhes o curso, pois, a partir de então, não seria mais necessário o sacrifício animal, pois os pecados já haviam sido redimidos pelo sangue do sacrifício do filho de Deus (SANTOS, 2011, p. 102).

CAPÍTULO 3: NORMATIZAÇÃO DA PÁSCOA PELA IGREJA CRISTÃ



A Páscoa cristã, que celebra a ressurreição de Jesus, é uma das celebrações mais importantes do ano litúrgico cristão. A partir da definição da data desta comemoração, determinam-se outras datas das festas móveis cristãs, sendo o “domingo de Páscoa” precedido pela Quaresma (um período de quarenta dias de jejum, orações e penitências), seguido de Pentecostes, “[...] celebração dos cinquenta dias posteriores à Páscoa, [que] simbolizava a descida do Espírito Santo aos apóstolos, transmitindo o desígnio divino do apostolado: [e assim,] o tempo do Pentecostes era um tempo da Igreja” (RUST, 2008, p.15).

Mesmo após Constantino, quando o cristianismo passou a ser sistematicamente favorecido pelo Império Romano, a religião ainda era praticada por um grupo minoritário, mas, bastante representativo, na medida em que contava com pessoas de todos os estratos sociais que criavam uma “rede de solidariedade comunitária, a qual se articulava a uma rede maior, formada por igrejas locais razoavelmente semelhantes espalhadas por todas as províncias do império” (CARVALHO JR, 2013, p.4-5). E continua:

As comunidades cristãs desse momento estavam se organizando e hierarquizando para se adequarem aos novos tempos e, talvez mais importante que isso, por mais distantes que fossem, já tinham grande tradição de comunicação epistolar. Esse tipo de comunicação favorecia a rápida circulação de informações e ajudava a dar coesão aos grupos cristãos mesmo que a maioria deles fosse afastada e independente. Os cânones conciliares, portanto, provavelmente circularam no mesmo sistema de comunicações que permitia às epístolas cristãs alcançar as comunidades mais longínquas. Para os imperadores, este seria um apoio político muito bem-vindo, pois poderia permitir acesso a muitas comunidades urbanas sem ter necessariamente que passar pela negociação com as elites provinciais. (CARVALHO JR, 2013, p.5)

Até o século IV, a Igreja, que já estava presente em toda a extensão do Império Romano, e, sobretudo, na porção Oriental, ainda estava em processo de estruturação; crenças, práticas e representações ainda eram diversas e estavam pouco normatizadas. Os concílios, assim, eram o espaço institucional de debate teológico e deliberativo (no âmbito religioso), de onde advinham normas e doutrinas que eram discutidas a fim de regular e homogeneizar as

crenças e práticas cristãs em todo o Império Romano, sendo, portanto, o foro privilegiado para dirimir quaisquer desavenças ou dúvidas que não haviam sido resolvidas entre as comunidades locais nos sínodos (CAMERON, 1993, p.67-68).

Os sínodos, segundo Melo (2013, p.19), eram instâncias regionais que nasceram no século II para solucionar conflitos advindos de cismas e heresias, se tornando, no século III, uma instituição oficial e permanente para debates locais.

De maneira geral, enquanto o sínodo era local, o concílio era uma instância superior que contava com clérigos de diversas regiões. Ainda de acordo com Melo, o vocábulo *concílio* vem do latim *concilium*, que significa “assembleia”, motivo pelo qual a própria Igreja se designaria como “concílio ecumênico convocado por Deus”. A *Catholic Encyclopedia* (cf. BESSON, 1914) define os concílios como assembleias e reuniões de que poderiam participar clérigos, presbíteros, diáconos e leigos, mas apenas os bispos teriam direito a voto.

Durante essas reuniões, eram debatidos assuntos de ordem teológica ou disciplinar, “que resultavam em uma deliberação de uma norma, sentença ou esclarecimento doutrinal na forma de um cânone” (CARVALHO JR, 2013, p.2), que é o pronunciamento final de um concílio ou sínodo. Em um contexto como o do século IV, quando religião e política caminhavam juntas ou mantinham estreitos laços, os concílios podiam ser convocados por um bispo ou por uma autoridade política, como um imperador ou um governador provincial.

Contudo, os cristãos também estão buscando integrar-se ao império e à sociedade em uma condição que não é mais de conflito e perseguição, mas de adaptação. Nesse século IV tão dinâmico e rico em processos históricos, os concílios ou sínodos aparecem como evento catalisador, única instituição habilitada a promover a homogeneização de crenças e práticas nas comunidades espalhadas pelo Império Romano. (CARVALHO JR, 2013, p.2)

Devido ao fato de as comunidades cristãs estarem espalhadas por todo o Império, as decisões conciliares tomadas em âmbito regional, muitas vezes, poderiam se tornar uma norma geral. Dentre os concílios desse período, apenas o “de Niceia é mais conhecido, principalmente por ter sido considerado, mais tarde, o primeiro concílio ecumênico da Cristandade” (CARVALHO JR, 2013, p.3).

Assim, a concepção e implementação da normatização pascal cristã, pautadas, sobretudo, na forma de previsão das datas pascais e parâmetros para que os cálculos fossem feitos, caracterizou-se por um longo processo de decisões que pode ser resumido basicamente em duas etapas: a questão quartodecimana no século II e as deliberações do concílio de Niceia no século IV.

Neste capítulo, trataremos primeiramente do autor de uma das principais fontes dos

debates sobre a Páscoa, Eusébio de Cesareia, um contemporâneo do florescimento da Igreja, discutindo a confiabilidade e as limitações de seus registros e interpretações. Considerando que o imperador Constantino auxiliou enormemente a ascensão da Igreja e a normatização da Páscoa, situaremos de forma geral sua relação com a religião cristã através de análises de suas diversas auto-representações, apreendidas pelo estudo do historiador Vam Dam e asserções de *Vita Constantini*, de Eusébio de Cesareia.

Abriremos a discussão sobre a normatização da Páscoa com a seção sobre o quartodecianismo - que opôs os que defendiam a comemoração da Páscoa no 14 de Nisan (mesma data judaica) e aqueles que pediam a mudança da celebração para o domingo, sacramentando-o como o dia da “ressurreição” de Cristo.

A seguir, abordaremos a questão do *computus Pascal*, a forma de se calcular e prever as datas da Páscoa, debates sobre as decisões do concílio de Niceia, e porque pode não ser correto atribuir a este concílio a definição do cálculo da Páscoa.

3.1. Eusébio e Constantino

3.1.1. Eusébio de Cesareia, História Eclesiástica e política

Uma das principais fontes aqui utilizadas para tecer uma reflexão sobre os debates para institucionalização da celebração da Páscoa no século IV é “História Eclesiástica”, escrita por Eusébio de Cesareia (263 d.C -339 d.C), bispo de Cesareia, nascido em Alexandria e influenciado pela educação helenística, cuja obra é considerada um marco no início da composição de registros de cunho religioso de perspectiva cristã.

Os dez livros da História Eclesiástica revelam-se um misto de trabalho historiográfico e expressão subjetiva da crença cristã na medida em que um de seus objetivos é demonstrar que Cristo era um ser divino que teve sua passagem na terra, o que serve como base de legitimidade à institucionalização da Igreja (SILVA, 2012, p.4).

De acordo com Certeau (2006, p.46), é através do discurso que o historiador descreve e percebe o passado. No entanto, esse discurso tem um lugar, que é de onde “fala” o historiador. Ou seja, o olhar para o passado é também subjetivo, uma vez que o historiador é influenciado pelo período que escreve e por suas próprias preocupações. No caso de Eusébio, as preocupações teológicas devem ser observadas ao tomá-lo como fonte, dado que o caráter subjetivo pode desenhar um passado em vista desses preceitos (caso que fica bem claro

sobretudo na obra *Vita Constantini*, que será tratada na seção seguinte).

Momigliano (2004, p.193) afirma que qualquer historiador que acreditasse no cristianismo estava fadado a ser também um teólogo. No entanto, não é o caso de descartá-los como registro de fonte documental, pois Eusébio, assim como posteriormente Sócrates, Sozomeno e Teodoreto de Ciro, tinha adotado os hábitos eruditos dos antiquários e dos gramáticos de Alexandria. Ou seja, esses historiadores eclesiásticos prezavam pelo cuidado e fidelidade em relação às fontes (muitas das quais, estavam sedimentadas em numerosos excertos de escritos perdidos, que nos chegaram apenas pelos registros desses estudiosos).

Além disso, Momigliano (2004, p.198) ainda argumenta que Eusébio reconhecia a importância de uma documentação direta e original, para que, historicamente, pudesse se estabelecer a justa reivindicação da autenticidade da ortodoxia contra os “perseguidores externos” e dissidentes internos. Havia, assim, uma clara intenção historiográfica nos escritos de Eusébio, ao buscar registrar tudo aquilo que havia transcorrido no cristianismo até sua época, conforme se segue:

É meu propósito consignar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos desde nosso Salvador até nós; o número e a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e o número dos que nela se sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres assim como o número daqueles que em cada geração, de viva voz ou por escrito, foram os embaixadores da palavra de Deus; [...] (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, I, I)

E, além de escrever sobre os acontecimentos acerca da formação da Igreja, registrou debates contemporâneos à sua época (muitos dos quais ocorridos em concílios que ele pessoalmente teria participado) e atividades políticas do Império. Por este motivo, Momigliano afirma que Eusébio reivindicaria o mérito de ter “inventado” a história eclesiástica, pois, dificilmente esperar-se-ia que “o mesmo homem pudesse cortar a história em duas partes: uma dedicada aos assuntos mundanos da guerra e da política e outra à origem e ao desenvolvimento da Igreja cristã” (MOMIGLIANO, 2004, p.195).

O que forneceu, aos poucos, uma unidade interna à Igreja foi o anseio de preservação dos ensinamentos dos Apóstolos. Para Eusébio, a “nação cristã” não possuía uma série única de líderes que fosse comparável com a sucessão de monarcas dos Estados, mas, a sucessão de bispos nas Sés apostólicas representava uma continuidade dos “herdeiros legítimos de Cristo”. Ademais, a “ideia de sucessão também era importante para os judeus no pensamento rabínico, que se desenvolveu sobre o impacto da teoria grega” (MOMIGLIANO, 2004, p.196-197). De maneira geral, pode-se dizer que foi a partir da erudição helenística que Eusébio deu forma ao modelo de sua história eclesiástica. Com isso, podemos perceber que a sucessão apostólica e a

concordância doutrinária foram os pilares da “nova nação cristã” contra seus “inimigos” e os heréticos.

Momigliano (2004, p.197) relata que a preocupação maior dos registros de Eusébio não era, a princípio, a difusão da religião, mas sim a sua sobrevivência frente às perseguições e a heresia, por isso considera o registro de tal “história” de máxima importância, de forma que, a despeito das vinculações teológicas, História Eclesiástica representa uma importante fonte para estudar a formação da cristandade, ou, o que poderia vir a constituir o *ethos* cristão.

Se partirmos da proposta do antropólogo Clifford Geertz (1989, p.67-68), sob o signo da religião, poderíamos entender *ethos* como um sistema de símbolos que estabelece entre os indivíduos fortes disposições e motivações recíprocas através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral. De acordo com Silva (2012, p.6), o sentimento de opressão romana no governo de Nero e o suplício dos primeiros apóstolos devido às perseguições sistemáticas aos primeiros cristãos têm esse aspecto simbólico, marcado por execuções, dores e sofrimentos e a resistência. Por isso, guardar a memória desses mártires foi uma preocupação de Eusébio. Além de auxiliar na composição de um *ethos* cristão, as memórias perpetuariam-se como “uma tradição daqueles que sucumbiram em nome da fé no “salvador””. Mas, em alguns casos, essa memória foi “selecionada”. Eusébio não registrou detalhadamente todas as informações que lhe chegaram, como ele mesmo descreveu, ao falar sobre a destruição das Igrejas gregas:

Mas não é tarefa nossa descrever as tristes calamidades que estes por fim passaram, pois tampouco é nosso [dever] deixar memória de suas mútuas dissensões e de suas loucuras de antes da perseguição, pelo que decidimos também não contar sobre eles mais do que aquilo que nos permita justificar o juízo de Deus. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VIII, II)

Assim, delineou-se uma “história dos cristãos autênticos”, base da identidade da religião. “Eusébio, desta maneira, evoca uma pretensa universalidade do cristianismo, que segundo ele, seria determinante para a formação da cristandade e, por extensão, do conjunto de práticas sociais e simbólicas - o *ethos* cristão - daqueles primeiros séculos” (SILVA, 2012, p.7).

A tentativa de “universalização” histórica desembocou na dificuldade de continuamente relacionar os acontecimentos concernentes às Igrejas locais ao corpus universal da Igreja e à política. Além disso, “nenhum historiador eclesiástico foi capaz de concentrar-se exclusivamente nas questões eclesiásticas” (MOMIGLIANO, 2004, p.199).

[...] De um lado, a história eclesiástica era a história da nação cristã agora emergindo como a classe dominante do Império Romano. Por outro, era a história da instituição divina não contaminada por problemas políticos. Como a história da nova classe dominante do Império Romano, a história eclesiástica tinha que incluir os acontecimentos militares e políticos. (MOMIGLIANO, 2004, p.199)

Isso significa dizer que, uma vez a Igreja no poder, sua história não pode ser distinta do local onde exercita esse poder. A história da Igreja até o século IV, é, portanto, intrínseca ao Império Romano. De acordo com Van Dam (2003, p.144), muitos estudiosos modernos consideram Eusébio um teórico político e o responsável pela introdução de pensamento político grego no pensamento cristão.

Com esta discussão sumária, podemos perceber que Eusébio, primeiramente, tinha o intuito de construir uma justificativa e fundamentação da religião. Mas, contextualizando suas interpretações teológicas, pode-se extrair importantes informações de História Eclesiástica, sobretudo no que diz respeito à Igreja primitiva, a expansão do cristianismo e instituição de ritos e práticas, como é o caso da Páscoa, tratada neste trabalho.

3.1.2. As representações cristãs de Constantino

Junto com outras questões basilares da Igreja cristã, a Páscoa foi institucionalizada no século IV com a intervenção do imperador Constantino I, também conhecido como Constantino Magno ou Constantino, o Grande (272 d.C. - 337 d.C.), aquele que auxiliou grandemente a ascensão ao poder e consolidação da Igreja. Dado que este imperador foi a chave de todo um período que impulsionou enormemente a Igreja, cabe-nos falar um pouco de sua relação com o cristianismo, sobretudo a partir de sua conversão.

Constantino tomou o poder em um momento que a perseguição aos cristãos afrouxava com a revogação de alguns Éditos e a promulgação de outros que concediam ao Império liberdade de religião. Iniciaremos esta seção com algumas asserções sobre esses Éditos, seguido da tomada de poder por Constantino, o primeiro imperador “cristão”, que governou o Império e a Igreja. Em seguida, partindo de análises propostas por Van Dam (2003), abordaremos algumas questões sobre o viés teológico das interpretações de Eusébio de Cesareia e as possíveis representações cristãs do imperador “sobre si mesmo” que podem ser apreendidas em *Vita Constantini*.

Constantino chegou ao poder derrotando os imperadores Maxêncio e Licínio durante as guerras civis. De suas tropas, conseguiu o título de Augusto (um dos títulos de “majestade” romana) em 306 d.C., e governou uma porção crescente do Império Romano até sua morte.

No entanto, Constantino foi uma figura controversa, cuja trajetória e motivações suscitam opiniões diversas. Barnes (1989, p.265-268) afirma que a fonte mais conhecida que trata de sua biografia é *Vita Constantini*, escrita por Eusébio de Cesareia, em 337 d.C. (incompleta devido à morte do autor).

Após o falecimento do imperador, Eusébio recolheu cartas e histórias de Constantino, interpretou-as e forneceu-lhes um contexto. Segundo Van Dam (2003, p.129), a partir de fragmentos, Eusébio construiu uma narrativa de vida consistente com propósitos específicos de justificar a presença e a atuação de Constantino na Igreja.

Antes de se tornar imperador, Constantino iniciou suas atividades em meados de 290 d.C. no exército romano, onde atuou sob os imperadores orientais Diocleciano e Galério. Diocleciano, que governou de 284 d.C. a 305 d.C., promoveu reformas na administração e no recrutamento militar. O Império foi dividido em quatro regiões administrativas, e, a partir de então, passaram a existir quatro imperadores, dois deles com o título de Augusto e dois com o título de César. No âmbito religioso, destituiu-se o culto ao Sol e reabilitou as “tradições”, incentivando o culto dos antigos deuses do Império, como Júpiter, Juno, Hércules e outros. Perseguiu os maniqueus, que praticavam uma religião de origem “estrangeira”, e, sobretudo, os cristãos.

Em fevereiro de 303 d.C., Diocleciano lançou o primeiro édito imperial que ordenava a destruição geral de Igrejas, objetos de culto cristãos e a destituição de funcionários que fossem adeptos da “nova” religião. Um segundo édito ordenou a prisão geral do clero. Um terceiro previa a libertação dos cristãos em caso de apostasia (renúncia à fé), e o quarto e último, de 304 d.C., ordenava que toda população fizesse sacrifícios aos deuses do Império sob pena de morte ou trabalhos forçados (BARNES, 1989, p.294).

As perseguições, no entanto, esbarraram na falta de entusiasmo de uma população, que, no início do reinado de Diocleciano, já contava com cerca de dez por cento de adeptos da religião cristã, especialmente no Oriente, onde Diocleciano e Galério governavam diretamente. Ademais, o sofrimento dos mártires fortaleceu a unidade cristã, criando e fortalecendo o *ethos* da comunidade religiosa.

No lado oriental e ocidental, os imperadores Maximino Daia (308 d.C. - 313 d.C.) e Galério (305 d.C. - 311 d.C.) emitiram éditos de tolerância religiosa antes de suas mortes. Nas terras que conquistou, Maximino Daia reconheceu o direito dos cristãos, concedeu-lhes a restauração das suas propriedades confiscadas e a permissão para construção de Igrejas (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, X, VII-XI). O Édito emitido por Galério, no leito de morte em 311 d.C., de acordo com Jossa (1997, p.197), não apenas colocou um

fim à perseguição, mas reconheceu legalmente a religião cristã, fato que fortaleceu os cristãos, que, entre 313 d.C. e 314 d.C., conseguiram construir a primeira basílica em Roma.

Constantino tinha sucedido seu pai Constâncio como imperador na Grã-Bretanha em 306 d.C. Em outubro de 312 d.C., ele derrotou Maxêncio, genro de Galério, na famosa batalha da Ponte Mílvia e estabeleceu o controle de toda a parte ocidental do Império. Segundo Jossa (1997, p.198), a partir da “conversão de Constantino” se iniciou uma nova relação entre o Império e a Igreja, momento que, segundo este autor, pode-se considerar finda a história do cristianismo primitivo.

Pelo Édito de Milão de 313 d.C., Constantino concedeu liberdade de culto a todas as religiões no Império Romano e estreitou laços com a Igreja cristã na medida em que passou a apoiá-la financeiramente, concedendo privilégios ao clero (como isenção de alguns tributos), promovendo os cristãos de cargo e devolvendo-lhe os bens confiscados durante a perseguição de Diocleciano (GERBERDING, 2004, p.55).

Além disso, Constantino interveio em assuntos da Igreja usando a força imperial, como no caso do donatismo em 317 d.C., uma seita cismática da religião cristã, considerada herética. Em 321 d.C., instruiu que os cristãos e não cristãos deviam estar unidos em observar o venerável “Sunday” (para os adeptos da religião politeísta, dia dedicado ao deus Sol), em detrimento do sábado judaico, instituindo-o como o primeiro dia da semana e de descanso (VEYNE, 2007, p.163).

E, por fim, no intuito de institucionalizar a Igreja Cristã, Constantino convocou o concílio de Niceia em 325 d.C., que definiu importantes parâmetros para o credo cristão. Uma das principais questões nesse concílio era a resolução do problema da trindade (pai, filho e espírito santo), que contrapôs Ário, que negava a existência da consubstancialidade entre Jesus e Deus pai, e os demais membros da Igreja. Ário e outros bispos foram considerados hereges e exilados, e instituiu-se o famoso credo Niceno: “Creio em um só Deus, Pai Todo-Poderoso Criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis; e em um Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado como unigênito do Pai, que é do ser do Pai [...] E no Espírito Santo” (AYRES, 2006, p.19). A Páscoa também foi tratada, conforme relata Eusébio, mas a informação não consta nos cânones do concílio, conforme discutiremos na próxima seção. Cerca de três anos após o conselho, Constantino readmitiu à comunhão alguns excomungados, entre eles Ário e Eusébio de Cesareia, que também havia sido banido. Van Dam (2003, p.131) afirma que até meados de 336 d.C., Eusébio teve um contato esporado com o imperador, com poucas visitas e troca de algumas cartas.

No início da biografia de Constantino, em *Vita Constantini* (I, XIII), Eusébio escreveu

que Constâncio, o pai de Constantino, tinha sido um simpatizante do cristianismo. Todavia, Van Dam (2003, p.131) argumenta que, a fim de destacar a “magnitude” da conversão de Constantino em 312 d.C., Eusébio teria afastado a atmosfera supostamente cristã da corte de seu pai e inserido o jovem Constantino em um ambiente completamente pagão da corte de Diocleciano e Galério. Eusébio chegou a fazer até mesmo uma comparação do imperador com Moisés, onde Constantino também havia sido levantado dos “tiranos de seu tempo” para tornar-se “líder de todo o povo” (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantini* I, XII).

Um importante trabalho sobre Constantino e Eusébio, escrito por Timothy D. Barnes (1989), afirma que a batalha contra Maxêncio em 312 d.C. marcou “o momento da convicção psicológica”, e que, posteriormente, Constantino não vacilou: “Depois de 28 de outubro de 312, o imperador consistentemente pensou em si mesmo como servo de Deus, incumbido de uma missão divina para converter o Império Romano ao cristianismo” (BARNES, 1989, p.43). Posição esta que também vai de encontro ao pensamento de Elliott (1996), que afirma enxergar uma linha reta e consistente na carreira de Constantino desde quando ele aceitou a sua “missão de cristianizar”: “Ele foi ao longo de sua carreira imperial um homem com uma missão” (ELLIOTT, 1996, p.67). Ao que Drake complementa que, em suas ações em favor do paganismo “ele estava agindo para criar uma Igreja inclusiva e flexível” (DRAKE, 2000, p.191). Van Dam (2003, p.132) contrapõe-se a essas opiniões afirmando que essa, de fato, era a maneira como Eusébio desejava representar Constantino, um imperador que não oscilou mais desde o momento da sua conversão. Mesmo que alguns dos imperadores já tivessem emitido éditos de tolerância ao cristianismo (conforme citado acima), em *Vita Constantini*, Eusébio ainda colocava-os todos como “tiranos” dos cristãos, sendo Constantino seu único defensor.

As “visões” de Constantino, para Van Dam (*loc. cit.*), teriam sido outro fator fundamental para que Eusébio pudesse estabelecer uma trajetória consistente com o cristianismo desde o começo. Em *Vita Constantini*, I, XLVII, III, encontramos a afirmação de que “Deus muitas vezes o homenageou com uma visão”, e, no mesmo livro, em II, XII, II, temos que ele foi, muitas vezes, “movido por inspiração divina”. Na narrativa de Eusébio, assim, os momentos “cruciais” no reinado de Constantino foram marcados pelas “visões divinas” do imperador. Em 312 d.C. na batalha da Ponte Milvia, Eusébio afirma que uma das “visões” de Constantino aconteceu em sonho, onde ele teria conversado com Jesus Cristo, já uma outra, foi compartilhada por todo seu exército (*Vita Constantini*, I, XXVIII, II), que era uma cruz no céu testificando sua vitória, interpretada como uma sugestão do próprio Jesus Cristo de transformar o símbolo da cruz em padrão militar (*Vita Constantini* I, XXVIII e

XXIX). Por fim, em 324 d.C., quando ele lutou contra Licínio, Constantino teria alegado ter tido a visão das tropas vitoriosas marchando “em forma de cruz” (*Vita Constantini*, II, VI, I-II). De acordo com Van Dam (2003, p.137), essas vinculações eram importantes na medida em que os símbolos religiosos garantiram a lealdade das tropas ao imperador e sua dinastia.

Eventualmente Constantino também ensinou os seus soldados a recitar uma oração, que incluía tanto uma expressão de gratidão para "o único Deus" por vitórias quanto uma súplica pela segurança de Constantino e seus filhos (4,20, p.127). A oração era o equivalente litúrgico do padrão militar, e ambos foram projetados para garantir a fidelidade dos soldados. (VAN DAM, 2003, p.138, *tradução nossa*³⁰)

Já para Jones (1989, p.49), o fato de que a maioria do exército era pagão, contribuiu com a interpretação de que a conversão de Constantino não foi um movimento politicamente calculado, como ele mesmo pronunciava em declarações públicas (para manter uma suposta “neutralidade”). Para manter-se no poder, o imperador precisava da fidelidade de suas tropas sem antagonismos, e, uma completa mudança religiosa, como do politeísmo para o monoteísmo, poderia se constituir em um forte fator desagregador.

Um fato interessante a elencar, é uma suposta ligação de Constantino com o paganismo. Mesmo antes da conversão, há relatos das visões de Constantino: em 310 d.C., após ter derrotado seu sogro Maximiano, um dos textos do *Panegyrici latini*³¹ registra uma visita de Constantino ao templo de Apolo na Gália, onde ele teria tido uma “visão” que o identificava com Apolo, acompanhado de Vitória, que oferecia-lhe coroas de louro (*Panegyrici latini* VI, XXI, IV-V).

Constantino manteve a ligação com Apolo durante muitos anos. Há, por exemplo, moedas que circularam por mais de uma década, cunhadas no início de 313 d.C. retratando o imperador com o perfil de Apolo com uma coroa solar. O Sol também estava presente em um medalhão em um arco triunfal de Constantino, em Roma, relacionado à vitória do imperador em 312 d.C. Ou seja, isso fazia com que os pagãos também tivessem uma “versão” de qual influência divina teria intercedido pela vitória de Constantino.

Portanto, de um lado havia os relatos das “visões” cristãs (tal como narradas por Eusébio) e, de outro, as versões pagãs para a mesma vitória. Além disso, Van Dam (2003) ainda acrescenta que mesmo quando o imperador comentou sobre a vitória, as pessoas poderiam sugerir perspectivas diferentes do mesmo discurso, e que Eusébio provavelmente

³⁰ Original: “Eventually Constantine also taught his soldiers to recite a prayer, which included both an expression of gratitude to “the only God” for victories, and a supplication for the safety of Constantine and his sons [...].The prayer was the liturgical equivalent of the military standard, and both were designed to guarantee the faithfulness of the soldiers.” (VAN DAM, 2003, p.138)

³¹ Coleção de 12 discursos retóricos romanos, escritos de 100 a 390 d.C., por diferentes autores.

conhecia a versão da visão de 310 d.C., mas preferiu não mencioná-la no texto a fim de não comprometer a imagem sobre o imperador. Barnes (1981, p.36), contrapõe essa opinião compreendendo a versão pagã como “fictícia” e Elliott (1996 p.52) ainda complementa que Constantino havia sido um cristão devoto desde pelo menos 303 d.C., sendo o relato dos *Panegyrici* falso.

Desse impasse, Jossa (1997, p.199) conclui que a maior parte dos escritores não tem dúvidas de uma conversão de fato de Constantino, sendo as medidas posteriores consequências diretas da sua escolha de fé, pois, no plano histórico, a política do imperador sempre esteve mais favorável ao cristianismo.

Se o princípio é oficial, conforme estabelecido em Milão sobre a liberdade de culto, a realidade é claramente a favor do cristianismo. Constantino construiu novos edifícios de culto [...], fez doações a seu favor, concedeu privilégios de vários tipos ao clero (importante reconhecimento das decisões episcopais em matéria civil), adotou símbolos religiosos da religião cristã [...] introduziu o descanso no domingo [...] (JOSSA, 1997, p.199, *tradução nossa*³²)

No quesito religioso, como dito acima, Constantino foi extremamente ativo dentro da Igreja, diferentemente de outros imperadores. Ele presidiu conselhos, dava opiniões e repreendia bispos.

No entanto, ele não era um clérigo e sequer era batizado no cristianismo. Constantino identificava-se a si mesmo como um tipo mais importante de *episkopos*, um supervisor dos bispos. Durante um jantar, Eusébio relata como ele tentou definir a si mesmo em relação aos outros bispos: “Vocês são os bispos a qual a jurisdição pertence à Igreja: Eu também sou um bispo, ordenado por Deus para supervisionar tudo aquilo que é externo à Igreja” (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantini*, IV, XXIV, *tradução nossa*³³). Mas, Constantino colocava-se como uma autoridade superior também mesmo dentro do âmbito da Igreja. E, nesse sentido, suas visões poderiam servir de justificativa para legitimar essa posição e a interferência nos assuntos eclesiásticos, dado que as ordens teriam advindo diretamente de Deus, que o teria designado um “bispo”. “Neste contexto, a história de Constantino sobre os acontecimentos de 312 d.C. marcou o momento da sua consagração “episcopal”, e sua rápida transformação no equivalente de um bispo” (VAN DAM, 2003, p.138, *tradução nossa*³⁴).

32 Original: “Se il principio ufficiale è, come stabilito a Milano, la libertà dei culti, la realtà dei fatti è chiaramente il favore per il cristianesimo. Costantino infatti costruì nuovi edifici di culto [...] fece donazioni in loro favore, concesse privilegi di vario genereal clero (importantissimo il riconoscimento delle decisioni episcopali anche in materia civile), adottò simboli religiosi bene accetti alla religione cristiana, [...] introdusse il riposo festivo della domenica [...]” (JOSSA, 1997, p.199)

33 Original: “You are bishops whose jurisdiction is within the Church: I also am a bishop, ordained by God to overlook whatever is external to the Church” (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantini*, IV, XXIV)

34 Original: “In this context Constantine's story about the events of 312 marked the moment of his “episcopal”

Em *Vita Constantini*, II, XXXI, primeiramente, Constantino teria se apresentado como “servo de Deus” para as províncias orientais logo após tornar-se imperador. Mas ele mudou essa representação quando começou a associar-se com os bispos e outros clérigos referindo-se a si mesmo como o seu “companheiro de serviço”, conforme descrito por Eusébio em *Vita Constantini* II, LXIX. Ou seja, nesse momento, Constantino estava no mesmo nível dos bispos e já não era apenas um “servo”. Após o concílio de Niceia, ainda de acordo com o que narra Eusébio, Constantino estabeleceu uma “relação direta com Jesus Cristo”.

Essa história sobre as visões da cruz e de Jesus Cristo deu a entender que o imperador tinha uma relação especial com o Salvador. Depois que ele adquiriu o controle do Império do Oriente, começou a tomar cada vez mais a sério este relacionamento. (VAN DAM, 2003, p.139, *tradução nossa*³⁵).

Pode-se dizer que as visões de Constantino já manifestavam uma possível intenção de estabelecer a imagem de alguém que teria sido honrado com um “relacionamento especial” com Jesus, ou, que teria sido incumbido de uma missão divina, conforme Eusébio escreveu, sobretudo ao retratar que o próprio Jesus Cristo teria falado com Constantino em sonho:

[...] a noite, de repente veio; e, em seguida, em seu sono, o Cristo de Deus apareceu para ele com o mesmo sinal que ele tinha visto nos céus, e ordenou-lhe para fazer à semelhança desse sinal que ele tinha visto nos céus, e usá-lo como uma salvaguarda em todos compromissos com os seus inimigos [batalhas]. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constatini*, I, XXIX, *tradução nossa*³⁶)

Mas, assim como a representação de seu relacionamento com os bispos mudou, o seu relacionamento com Cristo também teria se modificado ao longo do tempo e Constantino começaria a identificar-se indiretamente como um análogo direto de Jesus Cristo:

Essa associação era especialmente evidente na nova capital [Constantinopla]. De acordo com tradições posteriores, Constantino colocou uma relíquia da Verdadeira Cruz na estátua gigante dele mesmo. Alguns habitantes de Constantinopla tão completamente identificaram o imperador e Jesus Cristo, que começaram a oferecer orações para a estátua "como se a um deus." (VAN DAM, 2003, p.140, *tradução nossa*³⁷)

consecration, and his early transformation into the equivalent of a bishop.” (VAN DAM, 2003, p.138)

35 Original: “This story about the visions of the cross and of Jesus Christ implied that the emperor had a special relationship with the Savior. After he acquired control of the Eastern Empire he began increasingly to take this relationship more seriously.” (VAN DAM, 2003, p.138)

36 Original: “[...] night suddenly came on; then in his sleep the Christ of God appeared to him with the same sign which he had seen in the heavens, and commanded him to make a likeness of that sign which he had seen in the heavens, and to use it as a safeguard in all engagements with his enemies.” (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constatini*, I, XXIX)

37 Original: “This association was especially apparent at the new capital. According to later traditions, Constantine placed a relic of the True Cross in the giant statue of himself)2 Some inhabitants of Constantinople so thoroughly identified the emperor and Jesus Christ that they began offering prayers to the statue "as if to a god"” (VAN DAM, 2003, p.140)

Quando a estátua foi colocada, a população a identificou com Apolo e Hélios, o deus Sol (VAN DAM, 2003, p.147). Assim, as transformações que a estátua passou poderiam funcionar como um correlato das mudanças de representação do próprio Constantino, de pagão a cristão, de servo a supervisor de bispos, chegando a se tornar um correlato ao próprio Cristo³⁸.

Além disso, para ressaltar a imagem que Constantino construiu de si com o paralelo a uma divindade, podemos citar o desejo de ser batizado no Rio Jordão como o “Salvador” (cf. *Vita Constantini*, IV, LXII), e o mausoléu que Eusébio narra em *Vita Constantini*, IV, LVIII, o qual continha um nicho para o sarcófago de Constantino, rodeado por doze outros, que possivelmente representavam os doze apóstolos. Concluimos que, ao longo de seu reinado, Constantino se reinventou várias vezes.

Segundo Jossa (1997, p.199-200), Eusébio considera que o cristianismo é o resultado final de uma história humana, onde tudo se dá em nome da “Providência Divina”, e Constantino estaria não apenas convencido de que o cristianismo era um poderoso fator de ordem e estabilidade, mas que também ele teria sido investido com uma missão clara de governar dentro e fora da Igreja, intervindo com todo o peso de sua autoridade a fim de assegurar o bom funcionamento eclesiástico, o que estabeleceu uma nova relação entre o imperador e a Igreja.

Mas, mesmo que Eusébio tenha construído uma interpretação própria de Constantino, se a construiu, não significa que todo seu registro sobre a vida do imperador ou sobre o período deva ser colocado em cheque. Se, por um lado, é verdade que há um intuito teológico nos escritos de Constantino, há que se levar em conta também o cuidado do autor no trato com a documentação e naquilo que deixava registrado.

3.2. O Quartodecimanismo

Segundo Levieils (2007, p.15), nos primeiros séculos de sua existência, o cristianismo utilizava os padrões de pensamento, estruturas e representações³⁹ do universo judaico: “[...] a

38 Eusébio tem a reputação de ter inserido teoria político grega no pensamento cristão e “Para filosofia política, as comparações com Jesus Cristo foram importantes para a definição de um imperador cristão” (VAN DAM, 2003, p. 144 *tradução nossa*).

39 As representações (sociais e culturais) são compreendidas aqui como formas que auxiliam na construção da identidade em determinada cultura, palavra esta que é entendida por Chartier enquanto obras e gestos que fundamentam uma apreensão estética, um princípio de classificação e de demarcação intelectual do mundo; ou “práticas comuns”, que expressam a forma que uma comunidade produz sentido, vive e pensa sua relação com o mundo (CHARTIER, 2002, p. 93). Segundo Hunt, “todas as práticas, sejam econômicas ou culturais,

herança judaica tornou-se uma parte essencial da identidade cristã, tanto no reino da fé quanto da prática cultural” (LEVIEILS, 2007, p.15-16, *tradução nossa*⁴⁰).

Vários ritos foram gradualmente adicionados ao repertório cristão a fim de substituir os ritos e tradições judaicas, como o batismo, que ocupou o lugar da circuncisão, o domingo (reconhecido como “dia da ressurreição do Senhor”) que substituiu o sábado judaico, e a Páscoa, que não era mais a memória da saída dos judeus do Egito, mas a celebração da morte e ressurreição de Jesus, tido como o verdadeiro cordeiro pascal, que, com o seu sacrifício espiritual, substituiu e revogou o sacrifício material dos cordeiros no Templo (JOSSA, 1997, p. 55-57). Dessa maneira, o cristianismo primitivo se posicionou como uma “evolução” do judaísmo através da “nova aliança” concluída por Jesus, reconhecido como o Messias profetizado nos escritos judaicos.

No início, os discípulos e muitos judeus recém-convertidos participavam das reuniões para comungar a “Ceia do Senhor”, ocasiões que se constituíram no delineamento dos contornos do rito da Eucaristia, celebrada em memória da Última Ceia, onde, segundo os Evangelhos, Jesus teria identificado o pão com seu corpo e o vinho com seu sangue, marcando o início da paixão que culminaria em sua morte e ressurreição. Mas, além desse rito, que ganharia linhas próprias de identidade, os primeiros cristãos também frequentavam as sinagogas a fim de “manterem-se puros”, uma maneira de demonstrar um respeito pelos “costumes”. De forma que, no curso de sua ação missionária,

Paulo não impôs a Lei aos não-judeus, ele não procurou, contrariamente àquilo pelo que o censuraram, separar os judeus convertidos. [Assim] Eles continuaram a frequentar a sinagoga, guardar o sábado, cumprir as restrições alimentares, circuncidar seus filhos, e fazer outras práticas visíveis e conhecidas cuja [falta de] originalidade provocava a zombaria dos pagãos. [Sobre os judeus convertidos] A única coisa que os distinguia de outros judeus era invisível, uma vez que estava no domínio do espírito, ou seja, a fé em Jesus Cristo. (LEVIEILS, 2007, p.19, *tradução nossa*⁴¹)

dependem das representações utilizadas pelos indivíduos para darem sentido a seu mundo” (HUNT, 1992, p.25). Desta maneira, de acordo com Chartier (1990, p.16), o objeto da história cultural é “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Assim, as representações não são discursos neutros, elas produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social (CHARTIER, 1990, p. 17). Assim, há por um lado, o trabalho de análise das representações, que constituem-se nas configurações do social e a análise da construção de sentido, que são plurais e socialmente determinadas pelas múltiplas apropriações e usos (*Idem*, p. 27-28). Ou seja, mesmo na dimensão das crenças coletivas determinadas pelas religiões, diferentes leituras e apropriações podem ser feitas de textos e práticas coletivas.

40 Original: “l'héritage juif était devenu un élément essentiel de l'identité chrétienne, tant dans le domaine de la foi que dans celui de la pratique culturelle” (LEVIEILS, 2007, p.15-16).

41 Original: “Paul n'imposait pas la Loi aux non-Juifs, il ne cherchait pas, contrairement à ce qu'on lui reprochait, à en détacher les Juifs convertis 9. Ceux-ci continuaient de fréquenter la synagogue, d'observer le sabbat, de se plier aux restrictions alimentaires, de circoncire leurs enfants, autant de pratiques visibles et

Mas, a atmosfera de aparente “reciprocidade” entre as duas “crenças” foi breve, se é que de fato existiu. De acordo com Jossa (1997, p.49), em cada cidade que Paulo chegava, procurava prioritariamente a comunidade judaica, dirigindo-se imediatamente para o local de reunião ou sinagoga, onde tinha por intenção mostrar aos judeus por meio das Escrituras que Jesus de Nazaré era o Messias esperado por eles.

Mas, essa pregação despertou poucas conversões e uma considerável resistência. Então, tentando afastar-se da comunidade judaica, Paulo se voltou para os gentios⁴², anunciando-lhes o seu Evangelho de salvação, segundo o qual Cristo morreu e ressuscitou, independentemente da observância da Lei judaica (JOSSA, *loc. cit*). Assim, houve convertidos gentios e alguns poucos recém convertidos judeus.

Os discípulos de Jesus viajaram por todo o Império Romano, e, rapidamente, o entusiasmo pela fé abriu espaço para o surgimento de uma organização onde os profetas e pregadores itinerantes paulatinamente se tornaram “presbíteros” e “bispos” sedentários que passaram a atuar como autoridades locais da religião. As chamadas cartas pastorais para Timóteo e Tito, atribuídas a Paulo - mas que, segundo Jossa (1997, p.58-59) datam, na verdade, do final do primeiro século⁴³, já mostram um desenvolvimento significativo da organização eclesiástica, com referência a “bispos” e “anciãos” (ainda não claramente distintos) que se ocupavam das comunidades que lhes eram destinadas. Isto é, em um curto espaço de tempo já era possível ver a configuração da Igreja primitiva.

Segundo Leveils (2007, p.20), a conversão de alguns fariseus, que influenciaram as igrejas da Síria, Palestina e Jerusalém, contribuiu largamente para moldar o que ele chama de cristianismo-judaico primitivo. Mas, essas adesões logo desencadearam conflitos, sobretudo pelo apego visceral dos fariseus à Lei de Moisés. Para os cristãos, “Israel” transfigurou-se na “Igreja”, que era a nova responsável pelos direcionamentos. Para eles, isso implicava abandonar algumas observâncias da Lei de Moisés, como, por exemplo, a circuncisão, que daria lugar ao batismo (imposto aos convertidos não-judeus e gentios). No entanto, devido ao contato entre as populações, Leveils (2007, p.24) ressalta que era possível que os novos convertidos cristãos gentios acabassem adotando práticas da Torá.

Em decorrência das mudanças que o cristianismo trazia consigo, os judeus logo

connues dont l'originalité provoquait la moquerie des païens. La seule chose qui les distinguait des autres Juifs était invisible, puisque du domaine de l'esprit, à savoir la foi en Jésus-Christ” (LEVEILS, 2007, p.19).

42 Derivado do termo latino *gens* (que significa “clã” ou um “grupo de famílias”), a palavra gentio designa um “não israelita”. No sentido que os tradutores da Bíblia cristã o utilizaram, é uma menção aos povos e nações distintos do povo Israelita.

43 Há controvérsia na datação das pastorais. Autores mais céticos as situam já no início ou até em meados do século II d.C. com o propósito de combater o uso pelos gnósticos de outras cartas de Paulo. Cf. Bart D. Ehrman, 2003.

passaram a considerar Paulo um oponente da Lei, e, em virtude disso, separavam-se dos não-judeus durante as refeições, de forma que o conflito estava posto e as rusgas de ambos os lados só aumentavam.

Para Jossa (1997, p.138-139,) o rompimento com o judaísmo ocorreu em fins do século I e início do século II, quando, com base em interpretações individuais dos relatos dos Evangelhos, diversas autoridades cristãs começaram a atribuir a responsabilidade pela morte de Jesus aos judeus (ao povo judeu e ao Sinédrio), diminuindo, de alguma forma, a atuação de Pilatos com formas particulares de leitura do episódio da lavagem das mãos antes da crucificação. O processo de mitigar a responsabilidade de Pilatos, assim, estendia a responsabilidade da morte de Jesus para todo o povo judeu, fato que se tornou um lugar comum da polêmica anti-judaica, que ecoou por vários séculos, como vemos nos textos de Efrém, o Sírio (ca. 306 d.C. – 373 d.C.) e Jacó de Serug (451 d.C. – 521 d.C.). O assassinato de Cristo era considerado apenas o ato final de uma série de infidelidades de Israel (a primeira Revolta Judaica⁴⁴, por exemplo, foi compreendida pelos cristãos como punição à “infidelidade” pelo assassinato de Jesus). No dia de Páscoa, escreve Melito de Sardes⁴⁵ em sua Homilia sobre a Páscoa no século II: “o Senhor sofreu e morreu na cruz, enquanto o povo de Israel regozijava-se e dançava em suas casas” (MELITO DE SARDES, *Peri Pascha*, 80).

De acordo ainda com Jossa (1997, p.140), os cristãos se colocaram desde o início como os herdeiros de Israel. Eles afirmavam que o povo de Deus não era mais a antiga Israel, mas sim a Igreja, a nova e verdadeira Israel, que substituiu a aliança do Monte Sinai por aquela estabelecida pelo “sangue de Jesus”. A lei foi admirável apenas antes que o Evangelho começasse a brilhar, escreveu Melito, e o povo judeu foi o “esboço” de um projeto no qual a Igreja era a sua realização (MELITO DE SARDES, *Peri Pascha*, 40-43). Admitia-se, com isso, que os “livros da antiga aliança” (o “Velho” Testamento) retinham um valor quase independente do Novo Testamento, que se formou posteriormente afirmando-se como o cumprimento de uma promessa.

Para Jossa (1997, p.141-142), toda a Escritura judaica é lida novamente e interpretada como uma grande profecia, uma grande parábola que se refere a Jesus Cristo, e, segundo essas interpretações, todos os textos se referiam a ele, de modo que só os cristãos teriam a “chave” para o entendimento das Escrituras. Até o final do segundo século, judeus e cristãos, a

44 A primeira Revolta Judaica, ocorrida em ca. 66 d.C.-73 d.C., foi a primeira de três rebeliões da população da província da Judeia contra a dominação romana.

45 Melito de Sardes ou Melitão, o Eunuco (ca. 180) foi o bispo de Sardes, uma cidade perto de Esmirna, na Anatólia ocidental. Seu trabalho mais conhecido é o *Peri Pascha*, do qual sobreviveram apenas fragmentos, constantes no Papiro de Bodmer.

sinagoga e a Igreja, eram não apenas duas comunidades separadas, mas, de fato “inimigas” (JOSSA, 1997, p.143).

Dessa maneira, a separação da Páscoa (a celebração da memória da ressurreição) constitui-se em um dos primeiros atos institucionais da Igreja para selar a separação para com a religião judaica.

Na Bíblia hebraica (até o século I e início do II, conhecida como a “Lei”), Levítico 23:4-6 prescreve a celebração do *Pessach* (Páscoa) judaica no 14 de Nisan (ou Abib no calendário da Bíblia hebraica), seguido de sete dias da festa dos pães ázimos, com início no pôr-do-sol de 15 de Nisan. Até meados do século II, em diversas províncias romanas, a festa da Páscoa cristã ainda era celebrada de acordo com os preceitos judaicos, seguindo a mesma data e o mesmo jejum da retirada do fermento das casas.

Para Jossa (1997, p.142), a questão que se impunha no debate com o judaísmo era saber se a Páscoa do 14 do mês de Nisan celebrava o rito da passagem do anjo da morte pelo Egito (tal como consta na Bíblia hebraica), ou se o rito realmente tinha sido substituído pelo sacrifício de Cristo, “o verdadeiro e único cordeiro pascal”. Portanto, o fato de a Páscoa cristã coincidir com o período da comemoração judaica era questão divergente entre as autoridades eclesiásticas, cuja preocupação era marcar um espaço de identidade própria da religião, pautada na ressurreição de Jesus, desatrelando-se de todas as representações judaicas. Em outras palavras, isso implicava em desvincular-se das tradições da Lei Mosaica.

Melito de Sardes (m. ca. 180 d.C.), um dos bispos que atacavam ferrenhamente os judeus, afirmava não ter dúvidas que a “Páscoa do Senhor” havia substituído a Páscoa judaica e defendia a permanência da comemoração no 14 de Nisan. Assim, temos, de um lado, tentativas de rompimento com a tradição judaica, que aspirava à mudança da celebração da Páscoa para o domingo, dia no qual, segundo os Evangelhos, Jesus teria ressuscitado (e que também foi estabelecido posteriormente como “dia de descanso”, em detrimento do sábado judeu). Do outro lado, havia cristãos que comemoravam a Páscoa no 14 de Nisan (junto com a Páscoa judaica), independentemente do dia da semana que a data ocorresse no calendário. É fato que certas tradições judaicas desempenharam um papel importante na perpetuação da Igreja, mas, segundo Levieils (2007, p.29), a questão da Páscoa era especialmente delicada por comemorar o evento fundamental para a religião cristã, a libertação do mundo selada por Cristo, o “cordeiro sem mancha” sacrificado para a salvação do mundo (o que é, como já analisado anteriormente, uma ressignificação da Páscoa judaica).

Inicialmente, a disputa opôs os cristãos da Ásia Menor ao restante das Igrejas. De acordo com Levieils (2007, p.30), a celebração em dias diferentes implicava que, enquanto

alguns comemoravam o 14 de Nisan, as outras Igrejas ainda esperavam o domingo seguinte. Essa divergência dos costumes de Páscoa foi considerada suficientemente grave para envolver uma ampla discussão da qual participaram muitas das Igrejas do Oriente e do Ocidente. Um dos argumentos dos defensores de 14 Nisan vinha de encontro à “tradição”, de que mesmo Jesus teria comemorado a Páscoa no 14 de Nisan, e, que se este foi o dia de sua morte, neste dia sua memória teria que ser celebrada.

De acordo com Jossa (1997, p.142), em Laodiceia, na Ásia Menor, a questão litúrgica da Páscoa já teria sido debatida pelos bispos asiáticos mais importantes da época, Melito de Sardes, Apolinário de Hierápolis, e depois, Clemente de Alexandria e Hipólito de Roma. Mas o problema da persistência do 14 de Nisan na Ásia foi registrado por Eusébio de Cesárea, conforme se segue:

1. Por este tempo levantou-se uma questão bastante grave, por certo, porque as Igrejas de toda a Ásia, apoiando-se em uma tradição muito antiga, pensavam que era preciso guardar o décimo quarto dia da lua para a festa da Páscoa do Salvador [14 de Nisan], dia em que os judeus deviam sacrificar o cordeiro e no qual era necessário a todo custo, caindo no dia que fosse na semana, pôr fim aos jejuns, sendo que as igrejas de todo o resto do mundo não tinham por costume realizá-lo deste modo, mas por tradição apostólica, guardavam o costume que prevaleceu até hoje: que não é correto terminar os jejuns em outro dia que não o da ressurreição de nosso Salvador.
2. Para tratar deste ponto houve sínodos e reuniões de bispos, e todos unânimes, por meio de cartas, formularam para os fiéis de todas as partes um decreto eclesiástico: que nunca se celebre o mistério da ressurreição do Senhor de entre os mortos em outro dia que não no domingo, e que somente nesse dia guardemos o fim dos jejuns pascais [...]. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, XXIV)

Essa questão converge com um momento de importância para o desenvolvimento de um “conselho” de organização eclesiástica na medida em que se sentiu a necessidade de reunir concílios e sínodos das igrejas próximas para discutir abertamente as questões que consideravam mais importantes para o futuro e unidade da Igreja. Nesse sentido, a correspondência do Bispo Dionísio de Corinto (m. ca 171 d.C.), a seus colegas na Ásia e Roma, é uma evidência valiosa de onde pode-se depreender a necessidade de reuniões periódicas de bispos (ou Igrejas) vizinhas para tratar do impasse sobre o 14 de Nisan que dividia as autoridades eclesiásticas. Além da Páscoa, havia diversas questões a serem debatidas, entre as quais destacamos o *montanismo*, um movimento dissidente cristão fundado por Montano em ca. 156 d.C., que mantinha muitas práticas judaicas e influenciava as Igrejas da Ásia (JOSSA, 1997, p.143).

Eusébio de Cesareia registrou que as divergências da data de celebração da Páscoa vieram à tona entre autoridades eclesiásticas quando Aniceto, que se tornou bispo de Roma em 155 d.C., fez uma visita na Ásia ao bispo Policarpo (ca. 69 d.C.- 155 d.C), que era

quartodecimano:

Aniceto não conseguiu persuadir Policarpo a deixar a observância [quartodecimana] alegando que ela sempre teria sido praticada por João, discípulo do Senhor e por outros apóstolos com quem ele tinha conversado. Também Policarpo não foi capaz de persuadir Aniceto a observar o mesmo costume: Aniceto alegou que precisava seguir o costume dos anciãos antes dele. (EUSÉBIO DE Cesareia, *História Eclesiástica*, V, XXIV)

Tendo em vista que ambos não foram capazes de persuadir um ao outro em suas posições durante a visita, Eusébio de Cesareia escreveu, a partir da carta a Irineu de Lyon, relatando que “Aniceto cedeu a Policarpo durante a celebração da Eucaristia, como forma de mostrar respeito” mantendo, no entanto, sua posição e deixando a questão em aberto.

Jossa (1997, p.144) afirma que a Igreja de Roma e as Igrejas da Ásia estavam divididas, sendo que a maior parte destas últimas seguia a tradição judaica, celebrando a Páscoa cristã no dia 14 do mês de Nisan, enquanto a Igreja de Roma, tentando cortar todos os laços com a tradição de Moisés, passou a comemorar a ressurreição de Jesus na Páscoa no domingo seguinte ao 14 de Nisan.

O bispo Vítor de Roma, acreditando que esta divergência era intolerável, afirmou que todas as Igrejas deveriam se adaptar à prática romana e manter distância da comunhão feita nas igrejas da Ásia, o que provocou protesto até mesmo de Irineu de Lyon, um quartodecimano que teria abandonado a prática do 14 de Nisan em favor do domingo. Em 189 d.C., quando o bispo de Roma Vítor I se tornou Papa, fez tentativas para excomungar todos os quartodecimanos, declarando a prática herética (cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, XXIV). Por esse motivo, Polícrates (ca. 190 d.C.) escreveu para o Papa Vítor, defendendo o quartodecimanismo citando várias autoridades que seguiam essa tradição:

Nós observamos o dia exato, sem tirar nem por. Pois na Ásia grandes luminares também caíram no sono, do qual devem despertar novamente no dia da volta do Senhor, quando ele virá em toda sua glória do céu e irá procurar por todos os santos. Dentre eles estão Filipe, um dos doze apóstolos e que dormiu em Hierápolis, suas duas filhas virgens e idosas, e outra filha, que viveu no Espírito Santo e que agora descansa em Éfeso. E, adicionalmente, João, que foi tanto uma testemunha quanto um professor, que descansou no peito do Senhor e, sendo um padre, vestiu a placa sacerdotal. Ele também caiu no sono em Éfeso. E Policarpo de Esmirna, que foi bispo e mártir; e Tráseas, bispo e mártir de Eumênia, que dormiu em Esmirna. Por que precisaria eu mencionar o bispo e mártir Sagaris, que se deitou em Laodiceia, ou o abençoado Papírio ou Melito de Sardes, que viviam juntos no Espírito Santo, que repousa em Sardes, esperando o episcopado do céu, quando ele se levantará dos mortos? Todos estes observavam o décimo-quarto dia da Páscoa judaica de acordo com o evangelho, não desviando em nenhum aspecto, mas segundo a regra de fé. E eu também, Polícrates, o menos importante de todos, faço também de acordo com a tradição de meus parentes, alguns dos quais eu segui muito de perto. Pois sete deles foram bispos e eu sou o oitavo. E meus parentes sempre observaram o dia que as pessoas separavam o fermento. Eu, portanto, irmãos, que vivi sessenta e cinco anos

no Senhor e encontrei com irmãos em todo o mundo, e que já li todas as escrituras, não me assusto fácil com palavras terríveis. Pois os que são maiores que eu disseram 'Nós devemos obedecer a Deus ao invés dos homens...' Eu poderia mencionar bispos que estavam presentes, que eu mesmo convoquei a seu pedido, cujos nomes eu deveria escrever e que certamente seriam uma multidão. E eles, admirando minha pequenez, consentiram com esta carta, sabendo que eu não porto esses cabelos brancos em vão e sempre governei minha vida pelo Senhor Jesus.⁴⁶ (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, XXIV)

De acordo com Eusébio de Cesareia, foram convocados sínodos para tratar desse assunto, e todos, segundo o autor, apoiaram que a Páscoa fosse celebrada apenas no domingo, conforme se segue:

sínodos e conferências de bispos foram convocadas e, sem vozes dissidentes, propuseram um decreto da Igreja, na forma de cartas endereçadas para os cristãos onde quer que estivessem, afirmando que eles nunca, em dia diferente do dia do Senhor [domingo], deveriam celebrar o mistério da ressurreição d'Ele dos mortos e que somente neste dia eles deveriam observar o final do jejum pascal. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, XXIII)

Um dos sínodos que tratou da comemoração da Páscoa no domingo foi dirigido pelo bispo Narciso, de Jerusalém e Teófilo, bispo de Cesareia, em 195 d.C., terminando com o pedido que se enviassem as resoluções de uniformização em cópias de cartas para as outras Igrejas, conforme registrado por Eusébio de Cesareia:

Procurai que se envie cópia de nossa carta a cada igreja, para que não sejamos responsáveis pelos que, com grande facilidade, desencaminham suas próprias almas. Manifestamos a vós que em Alexandria celebram precisamente o mesmo dia que nós, pois entre eles e nós vêm-se trocando correspondência epistolar, de modo que nos é possível celebrar o dia santo [domingo] em consonância e simultaneamente. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, XXV)

No entanto, essas ações não tiveram grande alcance, e a “tradição” do 14 de Nisan persistia em alguns locais. Com a ineficácia das tentativas de excomunhão e as intervenções de Irineu e outros bispos, o bispo Vítor revoga a decisão de excomunhão dos asiáticos:

Vítor, chefe da igreja de Roma, tentou em um único ato eliminar da unidade todas as dioceses asiáticas [...] Mas esta não era a vontade de todos os bispos: eles responderam com um pedido para que ele voltasse sua mente para coisas que fomentassem a paz e a unidade e o amor para com os seus vizinhos. Nós ainda temos conosco as palavras destes homens que, de maneira veemente, refutaram. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, V, XXIV)

Até então, podemos notar que as principais preocupações desse período giravam em torno de uma diferenciação das tradições judaicas, que implicava, primeiramente, na mudança da data da comemoração da Páscoa, para que esta ocorresse apenas no domingo (e não em

46 Trecho de Polícrates de Éfeso, em carta ao Papa Vítor I, citado em Eusébio de Cesareia (*loc. cit.*).

qualquer dia da semana), dia este sacralizado como “Dia do Senhor” (em memória do dia da ressurreição), que não apenas mudava a Páscoa, mas também colocava em segundo plano o sábado⁴⁷, dia de descanso judaico.

De acordo com Jossa (1997, p.145), com Irineu e Vítor o desenvolvimento da religião cristã e a instituição eclesiástica entraram em uma fase decisiva, a qual o autor define como “fase final da catolicização do cristianismo”. A partir da luta contra os judeus, gnósticos, montanistas e Marcião (aquele que forma o seu próprio “cânon” a partir dos escritos sagrados cristãos acelerando, assim, a Igreja a consolidar o seu cânon), surgiu de fato a Igreja Católica, um grande corpo religioso equipado com uma doutrina que visava ser universal e unitária, sobretudo no que tangia à Páscoa.

Embora certamente ainda houvesse diferenças entre as várias igrejas, é possível reconhecer uma substancial liturgia unitária. A celebração começa com um jejum obrigatório, que pode ser dois ou mais dias, culminando na noite de véspera entre sábado e domingo. Delinea-se assim o que será mais tarde chamado de "Semana Santa", no qual, acompanhada de leituras do Antigo e do Novo Testamento [...] tem especial importância o dia da sexta-feira, em memória da morte de Jesus, e a noite entre sábado e domingo, em memória de sua ressurreição. [Além disso,] A Páscoa reúne toda a comunidade do local. Não é mais uma festa de família, como a Páscoa judaica, mas uma festa da comunidade. (JOSSA, 1997, p.146-147, *tradução nossa*⁴⁸)

Ou seja, mesmo com algumas divergências internas a Igreja já demonstrava uma organização e unidade litúrgica. No entanto, as questões sobre a Páscoa encontram uma solução e um reconhecimento institucional mais eficaz apenas no século IV com a intervenção de Constantino, que será tratada nas próximas seções.

3.3. Cômputo Pascal e a Controvérsia do Concílio de Niceia no Século IV

Com os debates sobre o quartodecianismo, podemos constatar que os principais intentos de mudança da data da Páscoa visavam desvencilhá-la da matriz simbólica judaica,

47 Um dado interessante a se notar, é a veia politeísta que ainda persistia no Império. A mudança posterior do dia de descanso do sábado para domingo, segundo Borst, alinhava-se virtualmente ao culto do sol, representado pelo imperador, pois “Até então, o ‘dia de Saturno’ ocupava lugar privilegiado no ciclo solar romano e, ao mesmo tempo, no ciclo lunar judaico” (BORST, *apud* SILVA, 2009, p.11).

48 Original: “Anche se differenze certamente permangono ancora tra le varie chiese, è possibile infatti riconoscere una liturgia sostanzialmente unitaria. La celebrazione comincia con un digiuno obbligatorio, che può essere di due o più giorni, e culmina nella vigilia notturna tra il sabato e la domenica. Si delinea così quella che sarà poi detta la "settimana santa", nella quale, accompagnate dalle letture dell'Antico e del Nuovo Testamento [...] rilievo particolare hanno la giornata del venerdì, in ricordo della morte di Gesù, e la notte tra il sabato e la domenica, in ricordo della sua risurrezione. La Pasqua raccoglie tutta quanta hcomunità del luogo. Non è quindi più una festa familiare, come la Pasqua giudaica, bensì una festa comunitaria.” (JOSSA, 1997, p.146-147)

fato que marcou o delineamento de uma celebração com identidade cristã, cuja maior preocupação era estabelecer uma data própria para a celebração.

De acordo com Machado (2014, p.3), desde antes de Cristo já havia tabelas que tentavam determinar as sequências periódicas de datas das luas cheias e da Páscoa, haja visto que o cálculo com as previsões da data da Páscoa se faziam sentir em uma sociedade regida pelo calendário lunar, como a judaica. Para estes cálculos, a cidade de Alexandria era uma importante referência, e esse “saber” era conhecido como *computus* ou *computus paschali*.

Computus é um termo que se reporta a uma ideia de cálculo alargada, que integra a aprendizagem dos numerais, a prática aritmética, o uso de quadros de datas, o domínio de técnicas para cálculo dessas mesmas datas, o conhecimento sobre alguns fenômenos astronômicos, a explicação e fundamentação teológica de toda a informação e uma ideia de ordem do cosmos que é, simultaneamente, matemática e teológica. (COUTINHO, 2014, p.3-4)

Segundo Wallis (1999, p. XIX), não é fácil categorizar o *computus*. Não é possível afirmar que seja uma “ciência”, porque na verdade é essencialmente a aplicação de outras ciências, como astronomia e matemática, pois não busca estabelecer princípios universais e não possui nenhuma teoria. Além disso, não tem nenhum ancestral no cânone antigo ou repercussão nas ciências modernas. Dessa forma, o *computus* pode ser descrito como um problema matemático versado na forma de calcular a data da Páscoa. Resolver este problema, no entanto, envolve uma elaborada coordenação de dados lunares e solares e uma interpretação delicada do conteúdo de textos bíblicos. Em outras palavras, sem computadores para auxiliar nos cálculos, era necessário ter propriedade de saberes que conjugavam estudos teológicos, matemáticos e astronômicos que embasavam e justificavam determinado cômputo. De acordo com Baschet, a datação da Páscoa se caracteriza

[...] pela conjunção dos ciclos solar e lunar, em uma escolha cuja complexidade proposital tem por efeito impor o recurso ao saber clerical em matéria de cômputo (previsão de calendário) e reforçar a importância dos centros de autoridade dotados de sólidas competências astronômicas (de início, Alexandria e, depois, Roma para o Ocidente). (BASCHET, *apud* SILVA, 2009, p.13)

Depois de feitos os cálculos, eram montadas tabelas como o exemplo abaixo:

Tabela 2: Tabela do ciclo de 19 anos, com a definição dos dias que a Páscoa aconteceria em cada ano.

The Structure of the 19-Year Cycle

Table 1. The Paschal cycle of Dionysius Exiguus
(a) The last cycle of the Cyrillan table, numbered from Diocletian

Bissextile	Year	Indiction	Epact	Days	Lunar Circle	14th day	Easter	Moon
—	229	6	0	1	17	5 Apr	7 Apr	16
—	230	7	11	2	18	25 Mar	20 Mar	19
—	231	8	22	3	19	13 Apr	19 Apr	20
B	232	9	3	5	1	2 Apr	3 Apr	15
—	233	10	14	6	2	22 Mar	26 Mar	48
—	234	11	25	7	3	10 Apr	15 Apr	19
—	235	12	6	1	4	30 Mar	31 Mar	15
B	236	13	17	3	5	18 Apr	19 Apr	15
—	237	14	28	4	6	7 Apr	11 Apr	18
—	238	15	9	5	7	27 Mar	3 Apr	21
—	239	1	20	6	8	15 Apr	16 Apr	15
B	240	2	1	1	9	4 Apr	7 Apr	17
—	241	3	12	2	10	24 Mar	30 Mar	20
—	242	4	23	3	11	12 Apr	19 Apr	21
—	243	5	4	4	12	1 Apr	4 Apr	17
B	244	6	15	6	13	21 Mar	26 Mar	19
—	245	7	26	7	14	9 Apr	15 Apr	20
—	246	8	7	1	15	29 Mar	31 Mar	16
—	247	9	18	2	16	17 Apr	20 Apr	17

Fonte: Mosshammer, 2008, p.173.

Aquele que detinha o “saber”, também detinha o “poder” para ditar as datas de quando as celebrações deveriam ocorrer. No âmbito cristão, até o século II circulavam várias tabelas e formas diferentes de cálculos (algumas, inclusive, levando em conta os cálculos judaicos), que datariam a celebração em dias diferentes uma das outras (pois os cálculos eram feitos de maneira diferente).

Assim, atas conciliares, cartas e tratados de cômputo pascal atestariam a importância da fixação de uma data única da Páscoa para normatização da Igreja e consolidação do poder eclesiástico (SILVA, 2009, p.14). Ou seja, o debate para a uniformização e as tentativas de estabelecimento de um cálculo da Páscoa não era uma questão de recente debate no século IV. Em registros temos que, em 314 d.C., foi realizado na cidade de Arles um concílio provisional que decidia que a Páscoa do “Senhor” deveria ser observada no mesmo dia entre todos os cristãos e que, a cada ano, o bispo de Roma deveria enviar cartas informando qual seria a data da Páscoa, conforme a ata do concílio abaixo:

Isso que nós em conselho comum decretamos, vimos por este meio dar a conhecer à sua mais estimada pessoa, de modo que também <todos> os bispos possam saber o que deve ser observado no futuro. 1. Em primeiro lugar, a propósito da celebração do Domingo de Páscoa: Que seja observado por nós em um dia e de uma só vez em

toda a terra [na mesma data], e que você deve enviar cartas a todos, como é o costume. (Concílio de Arles *apud* MUNIER, 1963, p.9, *tradução nossa*⁴⁹)

Eusébio de Cesareia também menciona o concílio em Arles como uma importante reunião convocada por Constantino, atestando a existência de cânones decisórios, sem assumir, no entanto, a completa autenticidade do documento (EUSÉBIO DE CESAREIA. *Vita Constantini*, V).

A esta altura, era praticamente unânime a decisão de que a Páscoa deveria ser comemorada no domingo. Mas, o momento da definição de quais regras e qual *computus* seria utilizado não é uma questão de resposta tão simples.

É comum ver vários autores conhecidos vinculando ao concílio de Niceia a decisão de que a Páscoa deveria ser observada segundo a regra do equinócio, tal como define Hilário Franco Junior: “Festa móvel, a Páscoa, de acordo com a determinação do primeiro concílio ecumênico, de Niceia, em 325, cai no primeiro domingo depois da lua cheia do equinócio de inverno” (FRANCO JR, 1992, p.30). Conforme examinaremos nessa seção, essa vinculação não é correta, ou, no mínimo, não pode ser afirmada categoricamente sem algumas observações.

O primeiro concílio de Niceia, convocado por Constantino em 325 d.C., ocorreu na cidade de Niceia da Bitínia (atual İzmit, na Turquia), localizada a cerca de 70 km de Constantinopla – local escolhido por ter sido considerado um ponto de mais fácil acesso aos quase trezentos bispos que lá compareceram.

Esse concílio tinha por objetivo obter um consenso sobre questões basilares da Igreja, como a trindade, Deus pai, Deus filho e Espírito Santo, a construção do Credo Niceno, e a promulgação da lei canônica. No entanto, há que se ressaltar que, mesmo antes de Constantino assumir a liderança da Igreja e convocar esse concílio, todas as questões definidas em Niceia já estavam sendo exaustivamente debatidas pelas Igrejas em cartas e sínodos menores. O fato de Eusébio negar a autenticidade do documento de Arles, de certa maneira, encobre a importância dos debates realizados nos séculos anteriores, e as decisões mais importantes, assim, são atribuídas à Niceia.

É verdade que esse concílio foi importante, mas, há que se notar que ele serviu mais como catalizador de tomada de posição dentre os debates que já existiam (como a questão

49 Original: “That which we in common council have decreed, we hereby make known to your most esteemed person, so that also <all> the bishops might know what ought to be observed in the future. 1. In the first place, concerning the celebration of Easter Sunday: That it be observed by us on one day and at one time in all the earth, and that you should send out letters to all, as is the custom.” (Concyl of Arles *apud* MUNIER, 1963, p.9)

ariana, que já era bem difundida entre as Igrejas orientais, por exemplo) do que “criador” de regras. Em outras palavras, Niceia sacramentou algumas normas em detrimento de outras que já existiam.

Sobre a questão da Páscoa, em *Vita Constantini*, III, XIV, Eusébio afirma que todos estavam “de acordo”, sem, no entanto, explicitar os termos em que todos concordaram, conforme se segue:

Capítulo XIV. Unânime Declaração do Conselho relativo à Fé, e à celebração da Páscoa. O resultado foi que eles não só estavam unidos como acerca da fé, mas que o tempo para a celebração da festa da Páscoa foi acordado por todos. Esses pontos que também foram sancionados pela resolução de todo o corpo foram cometidos à escrita, e recebeu a assinatura de cada um dos membros. (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantini*, III, XIV, *tradução nossa*⁵⁰)

Ou seja, Eusébio não explicita o que estava “acordado por todos”, que poderia ser apenas a passagem da celebração para o domingo seguinte ao 14 de Nisan ou a definição a favor de algum cálculo, dentre os vários que existiam naquela altura.

De acordo com Mosshammer (2008, p.51), a promulgação do ecumênico Dionísio Exíguo (470 d.C. – 544 d.C.), que reformulou o cálculo alexandrino com um ciclo de 19 anos e atribuiu ao concílio de Niceia a institucionalização de que a Páscoa deveria ser celebrada no primeiro domingo de lua cheia após o equinócio da primavera no hemisfério norte, teria induzido estudiosos ao erro de afirmar que essa regra foi acordada em Niceia.

Ainda segundo Mosshammer, Christian Wilhelm Franz Walch (1770) argumentou que o concílio não tinha explicitamente enunciado a regra do equinócio ou qualquer detalhe quanto ao método de calcular a Páscoa, portanto, não teria imposto o uso do ciclo dos dezenove anos segundo os parâmetros (citados acima) do primeiro domingo de lua cheia após o equinócio da primavera no hemisfério norte. L. Duchesne (1880) e novamente F. Daunoy (1925) também acharam necessário negar a participação de Niceia nesse quesito.

Mosshammer argumenta ainda que, mais recentemente, Max Lejbowicz, em um texto do ano de 2006, reviu a evidência de Eusébio e tentou explicar o surgimento do “mito” de uma regra do cômputo pascal advinda do concílio de Niceia:

⁵⁰Original: “Chapter XIV. Unanimous Declaration of the Council concerning Faith, and the Celebration of Easter. The result was that they were not only united as concerning the faith, but that the time for the celebration of the salutary feast of Easter was agreed on by all. Those points also which were sanctioned by the resolution of the whole body were committed to writing, and received the signature of each several member.” (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantini*, III, XIV)

Esta negação de Niceia de qualquer norma pascal pode ter ido longe demais. Eusébio (HE 7.20) atribui a Dionísio, bispo de Alexandria nos anos 250, uma regra que "em nenhum outro tempo que não o do equinócio da primavera é legítimo para celebrar a Páscoa". Pouco tempo depois, de acordo novamente com Eusébio (HE 7. 32.17), Anatólio de Alexandria que se tornou bispo de Laodiceia na Ásia, modificou a regra para prever explicitamente que a própria lua cheia pascal deve seguir o equinócio. Há as citações do *Chronicon Paschale* (5. 2-5) de uma carta atribuída a Pedro, bispo de Alexandria entre cerca de 300 e 311, em que Pedro defende a regra do equinócio. Ao transferir a decisão a Roma e Alexandria, o Conselho aprovou quaisquer métodos que estavam em uso nessas igrejas, e confiaram aos bispos de Roma e Alexandria para resolver quaisquer divergências. Por isso, é justo dizer que o Conselho 'aparentemente' ou 'implicitamente' endossou a regra do equinócio, mesmo que não tivesse sido publicada nenhuma regra como tal. (MOSSHAMMER, 2008, p.52, tradução nossa⁵¹)

Mosshammer se refere primeiro ao fato de que Dionísio, bispo de Alexandria em 250 d.C., já estabeleceu a datação da Páscoa levando em conta o equinócio. Após, se refere a Anatólio de Laodiceia, conforme registrado por Eusébio em *História Eclesiástica*, XXXII, VII, um bispo, natural de Alexandria, que sucedeu o bispo Eusébio de Laodiceia (ca. 280 d.C.). Ele tinha conhecimentos de aritmética, geometria e astronomia, dentre os quais se incluía um tratado sobre um cálculo da celebração da Páscoa, utilizando o ciclo de 19 anos (que já era usado anteriormente em Alexandria) de modo que a Páscoa seria celebrada depois do equinócio de primavera. As Igrejas de Alexandria já utilizavam esse tipo de parâmetro para conceber a datação da Páscoa, seguidas por algumas de Roma⁵².

Mosshammer (*loc. cit.*) ressalta, assim, que o que pode ter gerado a interpretação de que a decisão sobre o cômputo pascal levando em conta o equinócio teria advindo do concílio de Niceia é que, ao passar a “tarefa” para Roma e Alexandria resolverem qualquer divergência sobre métodos que estavam sendo empregados pelas Igrejas para calcular a Páscoa, “implicitamente” estariam endossando as práticas que elas mesmas adotavam (e Alexandria e Roma utilizavam o mesmo cálculo).

Além disso, havia tentativas de afastamento também das demais representações

51 Original: “This denial to Nicaea of any Paschal rule may have gone too far. Eusebius (HE 7. 20) attributes to Dionysius, bishop of Alexandria in the 250s, a rule that ‘at no time other than after the spring equinox is it legitimate to celebrate Easter’. Shortly thereafter, according again to Eusebius (HE 7. 32. 17), Anatolius—an Alexandrian who became bishop of Laodicea in Asia—modified the rule to provide explicitly that the Paschal full moon itself must follow the equinox. The *Chronicon Paschale* quotes (5. 2–5) from a letter attributed to Peter, bishop of Alexandria between about 300 and 311, in which Peter defends the rule of the equinox. By deferring to Rome and Alexandria the council endorsed whatever methods were in use in those churches and trusted the bishops of Rome and Alexandria to resolve any disagreements. It is therefore fair to say that the Council ‘apparently’ or ‘implicitly’ endorsed the rule of the equinox, even if it published no rule as such.” (MOSSHAMMER, 2008, p.52)

52 Há que se notar que, devido à disputa teológica de Alexandria e Roma, dois importantes centros eclesiais da Igreja nos primeiros séculos, Roma também tinha seus próprios cálculos para a Páscoa, como o de Hipólito de Roma, (com base em ciclos de 8 anos), seguido de outro cálculo de 84 anos, que foram introduzidos de Augustális, no final do terceiro século (MOSSHAMMER, op. Cit., p.227-228). Todos os cálculos deram lugar ao cômputo de Alexandria, reformulado por Dionísio Exíguio.

judaicas. O sínodo de Laudiceia, que ocorreu na Frígia, (*ca.* 343 – 381, d.C., data não confirmada), estabeleceu no canône XXXVIII que “Não é lícito receber o pão ázimo dos judeus, nem participar da sua impiedade” (Cânones do sínodo de Laudiceia *apud* SCHAFF, 2007, p.151, *tradução nossa*⁵³). Até então, a maior preocupação da composição do calendário litúrgico nascia da necessidade distintiva das práticas e representações judaicas.

Assim, a primeira ordem eclesiástica que se preservou diz que os fiéis não jejuam nos mesmos tempos que os ‘hipócritas’ [judeus], nas segundas e quintas-feiras, mas nas quartas e sextas. O dia do Senhor substituiu o Sabbath e a festa cristã da ressurreição a Páscoa judaica. A data da Páscoa tinha que se calcular eventualmente de tal maneira que impossibilitasse sua coincidência. (MARKUS, 1997, p.106)

Com isso podemos concluir que: 1. a decisão sobre a uniformização da data da Páscoa não pode ser atribuída inteiramente a Niceia, tendo em vista que a questão já estava sendo debatida pelas Igrejas em outros momentos; e 2. Niceia também não deu o aval para nenhum cômputo específico, dado que a decisão não consta nos cânones do concílio e a evidência deixada por Eusébio é vaga. Em suma, uma das hipóteses mais plausíveis para essa questão é observada por Mosshammer (2008, p.51), que afirma que a confusão pode ter advindo pelo fato de Niceia atribuir à Roma e Alexandria a resolução de eventuais divergências sobre métodos que estavam sendo empregados pelas Igrejas para calcular a Páscoa (e o fato de que ambas utilizavam cálculos pautados na regra do equinócio, poderia levar à interpretação de que o concílio endossou a prática).

Niceia foi um amplo concílio que buscou a homogeneização de diversas práticas, mas, a adesão da data da Páscoa foi um processo cuja definição levou mais tempo do que as autoridades eclesiásticas esperavam, e as divergências continuaram até o século VI, conforme observaremos no próximo capítulo.

⁵³Original: “It is not lawful to receive unleavened bread from the Jews, nor to be partakers of their impiety. (Cânones do sínodo de Laudiceia *apud* SCHAFF, 2007, p.151).

CAPÍTULO 4: NORMATIZAÇÃO DA PÁSCOA NA GRÃ- BRETANHA



Devido às divergências com as tradições monásticas, a normatização da Páscoa aceita no concílio de Niceia enfrentou novos desafios durante a cristianização anglo-saxã. No reino da Nortúmbria, entraram em confronto as tradições do monaquismo celta e romano, que possuíam ideias diferentes sobre qual seria a “verdadeira fé” do cristianismo.

O monaquismo celta, desenvolvido na Irlanda até o século VI nas regiões ao longo da costa do Mar da Irlanda, leste da Irlanda e oeste da Bretanha, foi uma forma de cristianismo diferente daquele que emergiu sob a égide da normatização da Igreja no século IV, pois ele desenvolveu-se somente a partir dos textos remanescentes da literatura cristã latina – muitos datados do século II - preservados na Grã-Bretanha ocidental e País de Gales após o colapso da sociedade romana em grandes áreas da ilha (BROWN, 2003, p.239-240). No século VI já se falava um latim diferente desses primeiros textos, e, além disso, a Irlanda nunca fora domínio do Império, o que significa que esse território não teve contato direto com Roma e suas resoluções, de modo que o cristianismo lá formado foi fruto de uma tradição à margem da Igreja e suas decisões.

O Norte da Grã-Bretanha, e particularmente o reino da Nortúmbria, originalmente seguiu essa tradição do cristianismo celta devido à influência de Aidan (590 d.C. - 651 d.C.), um monge irlandês seguidor de Colomba que fundou um mosteiro em Lindisfarne e fez diversas missões de evangelização, entrando em confronto com os missionários enviados pelo Papa Gregório Magno (590 d.C.– 604 d.C.).

Já no sul da Grã-Bretanha, as missões de Gregório, que empenhavam esforços em unir a Inglaterra sob uma única tradição universal da Igreja, intentavam que os cristãos praticassem as tradições romanas em vez da celta. De forma que, o argumento sobre qual tradição era a representação mais fiel do cristianismo provocou um debate que culminou no sínodo de Whitby em 664 d.C. Neste capítulo, iniciaremos com algumas reflexões acerca da

História Eclesiástica de Beda, fonte que contém relatos sobre a cristianização da Grã-Bretanha. Em seguida, faremos uma introdução dos pressupostos sobre as origens do monaquismo cristão oriental e ocidental, e alguns debates teológicos e disputas com a Igreja, que institucionalizou o movimento monástico nos séculos VI e VII. Após, trataremos da cristianização do sul a partir de Kent, bem como as resoluções do papa Gregório I sobre a ressignificação dos locais e práticas pagãs, e, a seguir, introduziremos alguns pontos sobre o monaquismo celta, menos documentado e de origens mais incertas que o primeiro. Por fim, apresentaremos alguns pontos debatidos no sínodo de Whitby ligados à Páscoa e a vitória de Roma sobre a tradição celta de Columba.

4.1. Beda e a História Eclesiástica

Nesta seção, faremos alguns apontamentos a respeito da *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ou, a “História eclesiástica do povo inglês” de Beda, que é a uma das principais fontes do período da cristianização na Grã-Bretanha, sobretudo na Britânia.

Além dos registros de Beda, dentre as fontes que tratam sobre o sínodo de Whitby (que instituiu o cálculo romano da data da celebração da Páscoa na ilha inglesa), também podemos citar a hagiografia de Wilfrid, escrita por Eddius Stephanus. Esta última, embora tenha sido escrita antes, está menos completa em informações devido às cartas e documentos que Beda tivera acesso.

Tudo que se sabe sobre este monge, mais tarde conhecido como Venerável Beda, consta em um texto autobiográfico no último capítulo de História eclesiástica. Nascido por volta de 672 d.C. - 673 d.C., com apenas sete anos de idade (em uma idade em que também os filhos dos guerreiros eram confiados a um pai adotivo), ele foi entregue ao abade de Wearmouth e nada se sabe sobre sua família (cf. Brown, 1996, p.228). Viveu em Monkwearmouth⁵⁴, mosteiro “irmão” de Jarrow, noroeste da Inglaterra, região que, na época, pertencia ao reino da Nortúmbria. Ambos os mosteiros haviam sido criados e equipados com grandes dificuldades, mas, a partir de 674 d.C., foram mantidos por uma sucessão de patronos régios e nobres.

Segundo Brown (1996, p.230), Beda foi testemunha de parte das mudanças que se iniciaram em 640 d.C. e duraram até por volta de 700 d.C., quando se constatou uma transformação de mentalidade que culminou num crescimento da ligação dos reis e da

⁵⁴De acordo com Farmer, (1991, p. 12), exceto por algumas ausências curtas, como as visitas a York e Lindisfarne, Beda teria passado toda a sua vida no mosteiro.

aristocracia com o cristianismo. Naquele momento, os reinos da Grã-Bretanha promoviam uma grande acumulação de riquezas através da tributação, da administração mais rigorosa dos recursos da economia agrária e do comércio de escravos, um subproduto das guerras da Alta Idade Média. Esta nova riqueza era “redimida” através de doações bastante vultosas a uma forma predominantemente monástica de cristianismo, de que os mosteiros de Jarrow e Wearmouth, que obedeciam a Beda, eram apenas dois exemplos notórios.

De forma lenta mas segura, a Britânia saxônica acabou por se assemelhar ao Norte da Gália [...] Era um mundo rico, onde os reis e os cortesãos tentaram resgatar os seus pecados e garantir o prestígio futuro das suas famílias. Em termos gerais, a Britânia, a Gália e partes da Irlanda moviam-se ao mesmo ritmo, no mesmo tempo. Em cada uma destas regiões havia aristocracias locais decididas a fazer das suas terras microcosmos da ordem cristã, antes tão distante; os aristocratas tomavam-se monges ou simplesmente patronos dos mosteiros. (BROWN, 1996, p.230)

Diferente do registro de Gildas (*ca.* 500 d.C. - 570 d.C.), monge britânico conhecido pela obra *De Excidio et Conquestu Britanniae*, que narra a história do flagelo dos britânicos “pecadores” antes e durante a vinda dos saxões, Beda registra a história de um “novo povo”, unido pelo cristianismo católico. “Beda escreveu a *História Eclesiástica da Nação Inglesa* já em idade avançada, em 731 [...] Também ela era uma declaração de triunfo *ex post facto*. A Britânia saxônica, tal como a Irlanda, podia ser agora declarada terra cristã” (BROWN, 1996, p.229).

No entanto, Gautier afirma que *História Eclesiástica* “que é a principal testemunha do período de conversão, é tanto uma obra de teologia pastoral quanto um livro de história, onde Beda também faz de Agostinho uma figura carismática, fazedor de milagres e investido com poderes sobrenaturais” (GAUTIER, 2005, p.4, *tradução nossa*⁵⁵).

Como percebemos em Eusébio de Cesareia e em outros historiadores eclesiais dos quais Beda faz parte, o pano de fundo teológico é o amálgama que circunda toda a obra. Cumprindo o propósito de fundamentação da conversão de um território, a memória dos governantes que desempenharam algum papel importante na difusão do cristianismo tende a ser valorizada com associação de algum fenômeno de ordem divina ou poderes sobrenaturais (normalmente atribuídos apenas aos mártires ou ascetas cristãos), caso do rei Oswald da Nortúmbria (reinado 634 d.C. - 642 d.C.) a quem Beda atribui milagres às suas relíquias *post mortem* (cf. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, VI).

O foco de Beda incidiu, no geral, sobre a organização da Igreja inglesa, nos embates

55 Original: “qui représente le principal témoignage sur la période de conversion, est autant une œuvre de théologie pastorale qu’un ouvrage d’histoire, et Bède fait aussi d’Augustin un personnage charismatique, faiseur de miracles et investi de pouvoirs surnaturels” (GAUTIER, 2005, p.4)

com a tradição celta, nas heresias e nos esforços para a consolidação da tradição romana que terminaram no sínodo de Whitby em 664 d.C. Beda foi o primeiro autor a tratar os diferentes grupos de colonos que se estabeleceram na ilha da Britânia como uma única *Gens Anglorum*, ou, a nação dos Ingleses. Menções a reis e reinos seculares foram feitas apenas quando houve alguma ligação com a história da igreja. Ou seja, a obra é de fato a história da expansão da Igreja na Britânia, não dos povos ingleses, embora inferências neste sentido possam ser feitas a partir de seu conteúdo.

Os estudos e os registros de Beda puderam ser feitos devido ao auxílio das grandes famílias da aristocracia, que tornaram os mosteiros “lugares de poder aristocrático”, dotados das maiores bibliotecas do período, que incluíam obras desde Eusébio de Cesareia e Flávio Josefo até as mais próximas daquele período, como a hagiografia de Wilfrid, bem como outras cópias de manuscritos e textos bíblicos adquiridos no continente (GENET, 2005, p.38).

Mas, além dessas obras, a composição de História Eclesiástica de Beda contou principalmente com as correspondências com os abades, que lhe forneceram, entre outros materiais, as cartas de Gregório I à missão de Agostinho (FARMER, 1978, p.25). Todos os seus correspondentes, que muitas vezes foram testemunhas oculares dos eventos relatados, são indicados no prefácio. Segundo Farmer (1991, p.15), Beda tem o cuidado de adquirir suas informações de fontes primárias, de testemunhas ou cartas originais. Se a informação não pudesse ser obtida por meios que ele considera confiáveis, sua falta foi mencionada.

A despeito do cuidado com as minúcias, História Eclesiástica apresenta alguns problemas, sobretudo quanto à datação de alguns documentos devido às diferentes formas utilizadas até 731 d.C.; alguns deles foram datados segundo reinados e outros segundo o *anno domini*, o que pode ter gerado alguma diferença entre o ano real do documento e os registros de Beda. Mas, mesmo com as críticas que se apresentam, historiadores como Stenton (1971, p.187), consideram a obra de fato histórica devido à coordenação de fragmentos de informações que chegaram até Beda através da tradição oral, correspondências ou evidências documentais.

De acordo com Watson (1988, p. 58), Beda foi um compilador na medida em que tinha plena confiança em suas fontes, e um historiador devido às escolhas que fez entre os seus materiais, deixando-nos inferir, o melhor que pode, sobre a cristianização e o processo de influência mútua e amalgamação final que levaram as populações mistas da Inglaterra a uma uniformidade.

O embate do qual a normatização da Páscoa faz parte diretamente, está entrelaçado nesse processo de cristianização e conflito entre tradição romana e celta, que serão tratados

nas próximas seções.

4.2. Aspectos Introdutórios do Surgimento do Monaquismo Cristão

Nas grandes cidades do Império onde o cristianismo se desenvolveu mais fortemente, a fiscalização do cumprimento das regulamentações religiosas era mais eficaz. As “novas” teologias eram avaliadas, incorporadas ou consideradas cismáticas e heréticas (como aquelas defendidas por Marcião, pelos gnósticos etc). Mas, quanto mais longe do antigo território sob o domínio imperial e dos maiores centros, sobretudo de Roma, mais difícil a prevenção do surgimento de novas formas de cristianismo (BROWN, 2003, p.80).

Dentre essas “novas formas”, o monaquismo (cuja palavra é derivada do grego *μοναχός* *monachos* e traduzida por “um solitário”) foi aceito pela Igreja. No entanto, essa vertente tem uma história própria que pode ser quase tão complexa quanto a do próprio cristianismo. Por esse motivo, apontaremos aqui apenas algumas questões introdutórias para situar o monaquismo dentro do cristianismo a fim de compreender posteriormente como ele influenciou na normatização da Páscoa pela Igreja na Grã-Bretanha.

Segundo Brown (2003, p.81), o monaquismo cristão começou nos desertos da Síria e do Egito depois de 270 d.C. Essa outra forma de vida religiosa, que era baseada no asceticismo, procurava refrear qualquer tipo de prazer (o qual eles designavam “mundano”) com o propósito de atingir uma elevação espiritual e uma maior ligação com Deus.

De acordo com Brakke (2001, p.1), essa nova abordagem de uma vida ascética surgiu depois que um fazendeiro egípcio chamado Antônio (conhecido como Santo Antão⁵⁶), decidiu viver no deserto, onde teria dedicado sua vida ao serviço e a contemplação de Deus através de um programa de “disciplina” que consistia no celibato, na pobreza, no jejum e outros.

Antão não foi o primeiro ascético cristão a fixar residência no deserto. Mas segundo Dunn (2000, p.3), a sua popularidade e a crença de que ele teria sido o verdadeiro fundador do monaquismo cristão foi atribuída por Atanásio (296 d.C. - 373 d.C.), bispo de Alexandria, que escreveu *Vita Antonii* em 356 d.C. Nessa obra, Antão era representado como um homem santo: um analfabeto que, através de sua existência em um ambiente inóspito, manteve uma conexão absoluta com a “verdade divina”.

Santo Antão era o modelo do cristão eremita, ou de acordo com Brakke (2001, p.1), um “homem do deserto”, uma pessoa que fez a escolha religiosa de uma vida de recolhimento.

⁵⁶ Mesmo que o nome latino do monge seja *Antonius*, para não ocorrer confusão com Santo Antônio, a maior parte da literatura optou por chamá-lo Santo Antão na língua portuguesa.

Devido à popularidade de *Vita Antonii*, muitos abandonaram as cidades e foram viver no deserto “em devoção a Deus”, esperando encontrar suas próprias transformações espirituais seguindo o exemplo de Antão, que defendia que a “alma” humana só retornaria a Deus através de um processo de autoconhecimento e autopurificação.

Dunn (2000, p.4) acrescenta que Santo Antão dava ênfase ao papel do Cristo como salvador quando defendia que os ensinamentos dele restaurariam a unidade com Deus, destruída

pelo pecado e pela queda do homem, criando uma comunhão com Cristo através do recebimento do 'Espírito de Adoção'. No entanto, embora seja possível para o indivíduo purificar o corpo e receber conhecimento do 'Espírito de Adoção', a duradoura realização da visão de Deus só é possível após a morte que liberta a alma do corpo. (DUNN, 2000, p.5, *tradução nossa*⁵⁷)

Ou seja, Santo Antão e outros ascetas acreditavam que a morte era o estágio final em que uma alma poderia ser liberta de seu confinamento. Dessa maneira, essas e outras teologias eram confeccionadas por esses homens considerados “santos” por terem vivido uma vida “virtuosa” que se tornava exemplo a ser seguido por outros.

Dunn (*loc. cit.*) complementa que, apesar da popularidade de *Vita Antonii*, os rigores da vida asceta não encontraram um apelo geral. Primeiro, os ideais de celibato foram considerados até ofensivos para os cristãos casados do século IV; depois, houve uma preocupação com os bens materiais e a dilapidação do patrimônio caso o eclesiástico decidisse por uma vida ascética (BROWN, 2003, p.83), sobretudo porque àquela altura a maior parte dos eclesiásticos consagrados bispos, por exemplo, pertenciam à nobreza.

Mas, esses temores se mostraram infundados, quando, na verdade, o contrário ocorreu: Martinho de Tours (316 d.C – 397 d.C), um monge “da plebe”, se tornou bispo de Tours em 371 d.C. E foi devido à popularização da hagiografia “A vida de Martinho”, escrita por Sulpício Severo, um contemporâneo e amigo pessoal de Martinho, que houve um considerável aumento do monaquismo (COUVILLON, 2005, p.12).

Na obra, Severo descreve Martinho como um soldado romano que, após a conversão ao cristianismo, se tornou discípulo de Hilário de Poitiers (defensor da trindade cristã). Devido às controvérsias com os arianos, foi exilado na ilha de Gallinaria (atualmente Isola d'Albenga, no Mar da Ligúria) onde passou a ter a vida solitária de um eremita. Quando retornou, pregou por toda a Gália, se tornou conhecido e aclamado. Apesar da oposição de

⁵⁷Original: “[...] by man’s sinfulness and fall, creating communion with Christ through the receiving of the ‘Spirit of Adoption.’ Yet while it is possible for the individual to purify the body and receive knowledge of the ‘Spirit of Adoption,’ the lasting achievement of the vision of God is possible only after death has freed the soul from the body.” (DUNN, 2000, p.5)

seus pares, Martinho foi consagrado bispo devido à sua popularidade entre as pessoas, que o consideravam um homem santo e espiritualizado (COUVILLON, 2005, p.10).

Como um monge asceta, Martinho desistiu de posses materiais e fez voto de castidade, o que, segundo Dunn (2000, p.62), contrastava com os outros bispos da Gália, que eram nobres e casados. Couvillon (2005, p.11) acrescenta que Sulpício Severo tentava demonstrar que, embora houvesse oposição de parte do episcopado, Martinho teria ganhado a aceitação e respeito da aristocracia romana principalmente quando começaram a circular histórias de seus milagres (entre eles, como uma carta de Martinho colocada no peito da filha de Arborius teria lhe curado a febre).

Segundo Dunn (2000, p.64), no século V, progressivamente outros bispos também demonstraram interesse na vida monástica, o que culminou na organização dos monges e o aparecimento de diferentes ideais, como os de Basílio de Cesareia, Agostinho de Hipona, Jerônimo, Pelágio e João Cassiano.

Basílio de Cesareia (329 d.C. - 379 d.C.), ou São Basílio, foi um influente teólogo contra o arianismo em prol do credo niceno. De acordo com Hildebrand (2007, p.19), Basílio tomou a decisão de buscar uma vida ascética em 357 d.C. Após alguns anos de solidão na Palestina e no Egito, estabeleceu uma comunidade cenobítica⁵⁸ em Cesareia. Dunn (2000, p.36), afirma que Basílio tinha seus próprios ideais sobre como as comunidades monásticas deveriam funcionar. Ele defendia, por exemplo, a separação entre comunidades de homens e mulheres e a prevalência da renúncia de riqueza para fins de caridade (sendo a doação de esmolas importante para o perdão dos pecados).

No ocidente havia outros debates, como os de Santo Agostinho de Hipona (354 d.C.– 430 d.C) e Jerônimo (347 d.C. – 420 d.C.), dois importantes pensadores do cristianismo do século IV que rejeitavam o conceito proposto por Pelágio da Bretanha (350 d.C. – 423 d.C.).

Pelágio negava o pecado original e a necessidade da graça divina para a salvação, de forma que o homem nasceria “moralmente neutro” e seria capaz de buscar a salvação por si próprio através do livre arbítrio. Para Agostinho, os seres humanos nasceram em pecado e só poderiam ser resgatados pela graça divina (DUNN, 2000, p.72).

Apesar de o Pelagianismo ter sido declarado uma heresia, em cerca de 425 d.C. João Cassiano (360 d.C.– 435 d.C.), monge conhecido por trazer o monaquismo para o ocidente, tentou estabelecer um meio termo entre as teologias correntes em “Conferências”. De acordo

⁵⁸O termo cenobítico faz referência aos monges que vivem em comunidades retiradas, geralmente com os mesmos princípios, em oposição aos eremitas e anacoretas, que optavam por viver uma vida solitária dedicando-se à oração e à produção de textos litúrgicos, a fim de alcançar um estado de graça e pureza da alma.

com Dunn (2000, p.76), João Cassiano estabeleceu que uma vida ascética dependeria ao mesmo tempo do progresso espiritual e da graça divina. Em outras palavras, ele reconheceu que o ser humano seria salvo por Deus mediante a graça, mas a salvação dependeria também da iniciativa do homem para com Deus. Apesar de a doutrina também ter sido considerada herética no concílio de Orange em 529 d.C., que votou a favor das teorias Agostinianas, essa teologia se tornou popular e aceita por grande parte do catolicismo romano medieval (OLSEN, 2001, p.286).

Cassiano, de acordo com Dunn (2000, p.79-81, *passim*), insistia em uma vida monástica regida pelo “autosustento” com trabalho manual e criticava veementemente o monaquismo gaulês e a sua tendência para evitar o trabalho físico - o que não impediu a influência de seus escritos em Lérins, o mais famoso mosteiro na Gália, procurado por aristocratas que dependiam do dinheiro de suas famílias para ter uma vida de luxo. Parte de suas *Conferências*, inclusive, foram dedicadas a Eucherius e Honorato, dois dos fundadores Lérins.

De acordo com Brown (2003, p.112), Lérins, que teve uma influência generalizada que se estendia da Grã-Bretanha à Irlanda, desenvolveu uma disciplina bastante rigorosa, projetada para “quebrar para sempre, em jovens de nobre família, as fontes de orgulho mundano”. Lá, segundo Dunn (2000, p.84), esperava-se dos monges obediência e humildade – conceitos que iam de encontro com aquilo que defendia Basílio e Cassiano.

Com o crescimento do número de mosteiros, houve uma maior necessidade do estabelecimento de “regras” práticas de funcionamento. Todas as diversas teologias e conceitos para uma vida monástica e ascética levavam os teólogos ao desenvolvimento de regras.

Agostinho de Hipona enfatizava uma menor “hierarquia de funcionários”, que consistiria em apenas dois “funcionários”, um superior e um padre (DUNN, 2000, p.66). Após Agostinho, as primeiras regras escritas no ocidente são conhecidas, ainda de acordo com Dunn (2000, p.85) como *Regras dos Padres*, que centram-se em um estilo de vida cenobítico, e, posteriormente, a obra anônima *Regra do Mestre*, escrita nas primeiras décadas do século VI.

Segundo Caner (2002, p.9-10), a *Regra do Mestre* identificava quatro tipos de monges: os *cenobitas*, *anacoretas*, *sarabaites*, e *gyrovagues*, sendo que os cenobitas viviam juntos em “oração, jejum, trabalho manual e obediência aos superiores”, os anacoretas viviam retirados em regiões desérticas, os *sarabaites* viviam próximos às cidades (sem regras e hierarquias), e os *gyrovagues* eram monges itinerantes que viviam de mosteiro em mosteiro sem pertencer a

nenhum específico.

Com o aumento do monaquismo, vieram as divergências com a Igreja. Dunn (2000, p.96) recorda que o concílio de Calcedônia, em 451 d.C., declarou que todos os mosteiros estavam sujeitos à autoridade do bispo da diocese em que se situavam, que poderia deferir a autorização para a sua fundação, e que o mosteiro ficaria sob esta autoridade episcopal.

Após, as tensões que surgiram entre abades e bispos foram resolvidas no concílio de Arles em 455 d.C. A autoridade do bispo foi limitada ao estabelecer que os bispos não poderiam introduzir “estranhos” ou exercer o seu ministério no mosteiro sem a permissão do abade, e todos os monges “leigos” (aqueles que não haviam feito os votos) eram da responsabilidade apenas do abade. Ou seja, o abade ainda estava sujeito ao bispo, mas tinha autoridade no interior do mosteiro.

Ainda de acordo com Dunn (*loc. cit.*), quando os mosteiros começaram a construir suas próprias igrejas, houve mais competições por autoridade. Primeiramente, os monges ordenados que eram responsáveis por rezar a missa nas igrejas monásticas estavam sob o controle do bispo, fato que os abades consideravam como um enfraquecimento de sua autoridade. A solução encontrada no século VI foi designar apenas um único monge ordenado para servir à população.

Em meados do século VI, a regra de São Bento, escrita por Bento de Núrsia, trouxe uma solução para os problemas de instabilidade monástica e desobediência, com um reforço dos poderes do abade e um maior corte de contatos com o mundo secular. Dessa forma, o monaquismo se tornou um “fenômeno institucionalizado” pela Igreja. No século VII, portanto, já havia normas para criação de mosteiros e convivência nos mesmos, formas de eleições de abades e as fronteiras de sua autoridade (DUNN, 2000, p.96).

É, portanto, esse braço monástico que cristianizou a Grã-Bretanha, através do monaquismo romano (no sul) e o monaquismo celta (norte), como veremos a seguir. O embate entre essas duas tradições, que serão tratadas nas seções seguintes, resultou no sínodo de Whitby, que, conforme analisaremos, decide a favor da tradição romana e a implementação do cálculo da Páscoa firmado pela Igreja.

4.3. Monaquismo Romano e Monaquismo Celta na Grã-Bretanha

Para compreender as forças que se disputaram no sínodo de Whitby para implementar as resoluções da Igreja sobre a Páscoa no território da atual Inglaterra, é preciso remontar ao

monaquismo na Grã-Bretanha, um caso particular de cristianismo influenciado por duas frentes: na região norte, pelo chamado cristianismo celta, difundido por Columbano (543 d.C – 615 d.C) na região de Iona, e na região sul, pelos missionários enviados de Roma pelo Papa Gregório (590 d.C – 604 d.C.), a partir de Kent.

Cristianismo celta é uma designação proposta nos anos 1990 por Gougaud (1995) e Loyer (1993), caracterizando um tipo de monaquismo cristão no ocidente que surgiu em meados do século VI e se extinguiu por volta do século XII. Diferente do sistema romano, não havia um poder centralizado, “igrejas”, bispos ou clero. Cada abade ou eremita era independente. Dado que não havia um dispositivo centralizado, não havia também hereges ou cismáticos.

Ao sul da Grã-Bretanha, os missionários de Gregório de 597 d.C., acompanhados de Agostinho de Canterbury (considerado o fundador da Igreja na Inglaterra), levaram a tradição cristã romana para a ilha. Tal empenho e sucesso suscitou a famosa frase de Gibbon que diz que “a Bretanha não conseguiu tanta glória com César quanto com Grégorio o Grande. No lugar de seis legiões, ele desembarcou quarenta monges na ilha” (GIBBON, 2014, p.575, *tradução nossa*⁵⁹).

Em suma, isso significou que dois grupos missionários diferentes espalharam duas tradições monásticas distintas pela Grã-Bretanha, como veremos a seguir.

4.3.1. O monaquismo romano e a ressignificação pagã

Chamavam-se Britânia as áreas do sul da ilha da Grã-Bretanha durante o período de dominação do Império Romano, que ocorreu de *ca.* 43 d.C. a 409 d.C. No início do século V, a Britânia, que já estava subordinada à prefeitura pretoriana⁶⁰ da Gália no período final do Império Romano, perdeu o controle administrativo para os bretões⁶¹.

No que diz respeito às religiosidades, há relatos de que os druidas (membros da casta sacerdotal celta de origem irlandesa) foram proibidos por Cláudio, que reinou de 41 d.C. a 54 d.C. (cf. Suetonii Tranquilli, *De vita XII Caesarum*. Claudius, XV, V). Tácito, em *Annales*, XIV, XXX, relata tentativas de defesa da destruição dos bosques sagrados pelos romanos. É

⁵⁹Original: “la Bretagne conquise n'a pas attaché autant de gloire au nom de César qu'à celui de Gregoire le Grand. Au lieu de six legions, quarante moines s'embarquèrent pour cette île [...]” (GIBBON, 2014, p.575)

⁶⁰Após a morte de Constantino I em 337 d.C., o império foi dividido entre seus filhos, que criaram quatro grandes prefeituras que subdividiram o Império na Antiguidade tardia, uma dessas prefeituras pertencia à região da Gália.

⁶¹Grupo étnico que habitava a região da Bretanha na França.

difícil aferir com precisão o quanto das crenças sobreviveram, é suposto que algumas delas tenham coexistido com as crenças romanas e até mesmo se misturado através da *interpretatio*, um tipo de comparação que estabelecia a equivalência entre os deuses estrangeiros e os deuses nativos.

Não é muito claro quando exatamente o cristianismo chegou à Britânia. O sínodo de Arles de 314 d.C. (cf. Munier, 1963, p.597) registra que compareceram os bispos Eborius de York, Restitus de Londres e Adelphius (possivelmente de Lincoln), o que indica um desenvolvimento de um sistema diocesano habitual na região. Após a queda do Império, houve alguns abandonos de bispados e não se tem muitas notícias do cristianismo no território britânico até a missão de Agostinho, que buscou “re-cristianizar” a Grã-Bretanha.

Diferentemente do que ocorreu no norte, no sul da Grã-Bretanha (sobretudo nos territórios que posteriormente se tornariam a Inglaterra), o cristianismo do século VII chegou como um processo caracterizado por memoráveis trocas de presentes e uma aproximação da Igreja com os governantes.

Uma classe ambiciosa de novos governantes, habituados a dispor de bens exóticos, procurou, entre 597 e 700, apropriar-se da religião prestigiada dos seus vizinhos continentais [da Gália] e irlandeses [...] Mas não se atribuía qualquer glória ao recebimento de presentes dos galeses, os *wealh*, considerados os estrangeiros mais desprezíveis e hostis. Em vez disso, recordava-se a chegada a cada reino saxônico de grupos de estrangeiros notáveis (geralmente bispos do outro lado do mar, com as suas vestes monásticas), cujos movimentos e êxitos dependeram, durante mais de uma geração, do desejo, imprevisível e calculista, de obtenção de prestígio por parte dos reis saxônicos e dos seus aristocratas guerreiros. (BROWN, 1996, p.223)

A religião cristã já era popular na Gália e no norte da Grã-Bretanha com o monaquismo celta (sobretudo nas regiões da Bernícia à Gododdin - territórios que posteriormente se tornariam a Irlanda e Escócia – vide mapa na Figura 1, página seguinte).

Seguindo o raciocínio que Brown propõe acima, os governantes do sul da Grã-Bretanha, sobretudo Kent, tencionavam incorporar a religião cristã para angariar mais status perante a população recordando-se da memória da cristianização e o prestígio dos eclesiásticos nos reinos saxões durante o domínio do Império Romano. Por isso, ao contrário das correspondências com os francos (que poderiam trazer consigo um conflito de interesses hegemônicos) as numerosas cartas acompanhadas de presentes do Papa Gregório à Æthelberht (reinado 590 d.C. - 616 d.C.), foram bem recebidas em Kent.

Esse contato, no entanto, trazia expectativas: de um lado, o rei queria usar a religião para manter o seu próprio estilo de senhorio local, e de outro, o Papa Gregório almejava a uma rápida cristianização da região, restaurando a estrutura que existira no último século do

domínio romano, com os bispos metropolitanos em Londres e York, cada um assistido por eclesiásticos nas cidades menos importantes (BROWN, 1996, p.224). Mas, as coisas não foram exatamente como a sonhada rede de bispados de Gregório.

Figura 1: Mapa da Grã-Bretanha de 600 d.C.



Fonte:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0b/England_green_top.svg

Agostinho, conhecido como Agostinho de Canterbury, era prior no mosteiro de Roma antes de ser escolhido para a missão de Gregório para cristianizar os anglo-saxões. Em 596 d.C. ele partiu em missão acompanhado de Laurence de Canterbury (que seria posteriormente seu sucessor) e um grupo de cerca de quarenta companheiros incluindo monges e “leigos” (THOMPSON, 1969, p.55).

Mas, logo após deixar Roma, os missionários, assustados com a natureza da tarefa que se apresentava diante deles, enviaram de volta Agostinho para solicitar permissão do Papa para retornar. Recusando, Gregório enviou Agostinho de volta com cartas de estímulo

(BLAIR, 2003, p.116-117). As evidências não permitem afirmar exatamente quando Agostinho se tornou bispo. Com a nota de que nenhuma afirmação concreta pode ser feita, Markus (1963, p.24-29) discutiu várias teorias, sugerindo por fim que a consagração de Agostinho teria ocorrido antes de sua chegada na Inglaterra, como incentivo para continuar a missão. Assim, com a autorização do rei Æthelberht (que já era casado com a princesa cristã Bertha, filha de Charibert I, rei de Paris), Agostinho e sua frota desembarcam em Kent em 597 d.C. e estabeleceram sua missão em Canterbury.

Em 601 d.C.⁶², com a expansão da cristianização apoiada pelo rei Æthelberht (que influenciou a conversão de outros governantes), Gregório enviou uma carta ordenando que se destruísse todos os templos pagãos (MACKLEY, 2012, p.3). Mas, menos de um mês depois, mudou sua resolução e em uma carta para o abade Mellitus (mais tarde Bispo de Londres e arcebispo de Canterbury), pediu para que Agostinho fosse instruído a apenas purificar os templos pagãos com água benta, em vez de destruí-los, conforme registrado por Beda em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, XXX:

[Carta] Para o filho mais amado, o abade Mellitus; [de] Gregório, o servo dos servos de Deus. Desde a saída de nossa congregação que está com você, estivemos muito preocupados porque não recebemos nenhum relato do sucesso de sua viagem. Quando, pois, Deus todo-poderoso te levar ao reverendíssimo bispo Agostinho, nosso irmão, diga a ele que eu determinei, após uma madura reflexão sobre o caso Inglês, que os templos dos ídolos não devem ser destruídos na nação, mas deixe que os ídolos que há neles sejam destruídos; polvilhe água benta nos referidos templos, e erga altares com a colocação de relíquias. Se esses templos forem bem construídos, que eles sejam convertidos, a partir da adoração de demônios, ao serviço do verdadeiro Deus, para que a nação, vendo que seus templos não são destruídos, possam remover o erro de seus corações, conhecendo e adorando o Deus verdadeiro ao retornar aos lugares que familiarmente eles estão acostumados. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX, tradução nossa⁶³)

Não obstante, Gregório ordenou que se fizesse o mesmo com os festins, solenidades e sacrifícios pagãos. Tudo o que fizessem deveria ser dedicado ao “Senhor” e não mais aos “demônios”. Ou seja, houve também uma apropriação e ressignificação de costumes e tradições pagãs, conforme consta na continuação da carta supracitada:

62O ano de 601 d.C. é contestado por vários historiadores que defendem que a carta teria sido enviada anteriormente.

63Original: “To his most beloved son, the Abbot Mellitus; Gregory, the servant of the servants of God. We have been much concerned, since the departure of our congregation that is with you, because we have received no account of the success of your journey. When, therefore, Almighty God shall bring you to the most reverend Bishop Augustine, our brother, tell him what I have, upon mature deliberation on the affair of the English, determined upon, viz., that the temples of the idols in that nation ought not to be destroyed; but let the idols that are in them be destroyed; let holy water be made and sprinkled in the said temples, let altars be erected, and relics placed. For if those temples are well built, it is requisite that they be converted from the worship of devils to the service of the true God; that the nation, seeing that their temples are not destroyed, may remove error from their hearts, and knowing and adoring the true God, may the more familiarly resort to the places to which they have been accustomed.” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX)

E porque eles estão acostumados a sacrificar muitos animais aos demônios, alguma solenidade [celebração] precisa ser dada a eles em troca, como aquela no dia da dedicação, ou do dia do nascimento dos santos mártires, cujas relíquias estão lá [nos templos] depositadas, eles próprios devem construir cabanas de troncos de árvores próximas a estas igrejas as quais foram tornadas para aquele uso [da Igreja] a partir dos templos, e celebrar a solenidade com banquete religioso, e não oferecer mais animais para o demônio, mas matar gado e glorificar o Senhor nesses banquetes, e dar graças ao Provedor de todas as coisas pela sua abundância; até que, mesmo que algumas gratificações externas sejam mantidas, eles possam mais facilmente consentir com as alegrias internas. Porque não há dúvida de que é impossível cortar tudo de uma vez da natureza rude deles; porque aquele que procura ascender ao lugar mais alto, sobe por degraus ou passos, e não por saltos. [...] Isto então, caro amado, é seu dever comunicar para nosso já mencionado irmão [Agostinho], estando ele presente onde está, deve considerar como ele deve ordenar todas as coisas. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX, tradução nossa⁶⁴)

A partir de sua carta para Mellitus, percebemos que Gregório não ordenou que os templos fossem destruídos ou as que as festividades pagãs fossem proibidas, práticas que já haviam sido feitas anteriormente em outros territórios. Ele sugeria que a conversão fosse feita “em etapas”, ou seja, que as celebrações continuassem ocorrendo, mas, o sentido delas seria alterado. Os banquetes, festins e solenidades continuariam a ser feitos conforme a tradição local, mas seriam dedicados ao “Senhor” e assim o “sentido” do costume seria paulatinamente substituído.

A carta de Gregório deixa claro as ordens de conversão dos templos pagãos em igrejas. Segundo a mesma, a colocação de relíquias cristãs marcaria a nova presença, e, quando os adoradores dos cultos anteriores retornassem aos lugares que já estavam anteriormente acostumados, encontrariam não mais os “ídolos” que veneravam anteriormente, mas o “verdadeiro Deus”. Nesse caso, levando em consideração o conceito de estratégia e tática, Michel de Certeau define que:

Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. [...] Como na administração de empresas, toda racionalização "estratégica" procura em primeiro lugar distinguir de um "ambiente" um "próprio", isto é, o lugar do poder e do querer próprios. [...] Chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um [poder] próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a

64 Original: “And because they are used to slaughter many oxen in sacrifice to devils, some solemnity must be given them in exchange for this, as that on the day of the dedication, or the nativities of the holy martyrs, whose relics are there deposited, they should build themselves huts of the boughs of trees about those churches which have been turned to that use from being temples, and celebrate the solemnity with religious feasting, and no more offer animals to the Devil, but kill cattle and glorify God in their feast, and return thanks to the Giver of all things for their abundance; to the end that, whilst some outward gratifications are retained, they may the more easily consent to the inward joys. For there is no doubt that it is impossible to cut off every thing at once from their rude natures; because he who endeavours to ascend to the highest place rises by degrees or steps, and not by leaps. [...] This then, dearly beloved, it behoves you to communicate to our aforesaid brother, that he, being placed where he is at present, may consider how he is to order all things.” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX)

condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento "dentro do campo de visão do inimigo" (CERTEAU, 1998, p.99-100)

Se, no século VII, a Igreja já era uma organização religiosa socialmente reconhecida, com leis fundamentais, regras e normas organizadas por um complexo integrado de ideias e padrões de comportamento (baseados na bíblia, pensadores cristãos e resoluções tomadas pelo conjunto), a Igreja pode ser considerada uma “instituição” no sentido latino do termo *institutione*, que designa as “leis fundamentais de uma sociedade política”.

E, na medida em que é detentora de um poder que pode ser isolado em um “ambiente próprio”, podemos dizer que há o uso de uma “racionalização estratégica” de atuação dentro do que Certeau (1998, p.99-10) chama de “lugar do poder e do querer próprio”. Se levarmos em conta o conceito proposto por esse autor, que define estratégia como “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento que um sujeito de querer e poder [...] pode ser isolado. [...]” (CERTEAU, 1998, p.99), pode-se argumentar que a Igreja utilizava estratégias através das ordens do Papa Gregório e a comitiva de Agostinho nos territórios da Grã-Bretanha. Estas estratégias compreendiam a incorporação dos espaços pagãos para dentro de suas malhas, de modo a expandir o cristianismo e converter as populações locais para sua religião.

A partir do momento da tomada de um local, a Igreja marcaria sua presença com a destruição dos “ídolos” (imagens e qualquer objeto que remetesse a cultos não cristãos que lá houvesse), ritos de “purificação” (com a consagração com a água Benta) e a colocação das “reliquias” cristãs (como a cruz, o Santíssimo sacramento etc.), demarcando, assim, um território próprio cristão. Ou seja, com essa estratégia, houve uma ressignificação dos templos, que, uma vez incorporados pelo cristianismo, adquiririam os caracteres e símbolos da religião.

Para Gregório, deixar as populações, a princípio, nos ambientes (templos) e com as festas que lhes eram familiares, facilitaria a aceitação e o processo de conversão. Se nos recordarmos do conceito proposto por Todd Holden (tratado no capítulo 2), segundo o qual o sociólogo propõe a ressignificação como um tipo particular de semiose onde novos elementos de signos, significados e significações são retirados de seus contextos originais e inseridos em outras sequências semióticas que auxiliam em uma mutação cultural (HOLDEN, 2001), temos que a “estratégia” do Papa Gregório era impor os signos da Igreja em locais e comemorações pagãs nas quais a gradual ressignificação culminaria na erradicação dos significados e práticas pagãs, e, por fim, a fixação da cultura e crença cristã.

Esta interpretação, de certa maneira, também é compartilhada por Mackley (2012, p.3) na medida em que ela afirma que as decisões do Papa sugeriam um alinhamento “quase secreto” entre as práticas pagãs e festivais religiosos cristãos, mas que, seu plano a longo prazo era erradicar todos os vestígios da prática pagã (o que poderíamos “traduzir” por ressignificação).

De acordo com Brown, quando Gregório instruiu que todas as ocasiões de cultos e festas não cristãs deveriam ser dedicadas aos mártires cristãos, ele não alterava a “estrutura” da comemoração vigente ao afirmar que “estes [eventos] deveriam realizar-se em construções de madeira, junto das novas igrejas, de modo a continuarem a transmitir as mesmas associações de alegria e conforto divinos” (BROWN, 1996, p.225).

Esse gesto, que era justificado por Gregório como um ato de tolerância e flexibilidade de sua parte (como se ele estivesse colaborando para que a transição da religião ocorresse de forma mais tranquila, por movimentos lentos e não aos saltos) não tinha outro objetivo senão substituir o paganismo pelo cristianismo, mesmo se isso significasse incorporar algumas práticas pagãs que posteriormente seriam suprimidas em favor dos costumes cristãos.

A importância dessa decisão é que ela tomou maiores dimensões. As ordens de apropriação e ressignificação, a princípio enviadas para o território britânico, foram adotadas para toda a cristandade. A partir de então, Brown (1996, p.225) afirma que desde a Itália até o Egito, todos os espaços pagãos poderiam ser reclamados, e a gravação de cruzeiros nas portas de igrejas ou locais de culto não cristãos serviam para demarcar que os deuses pagãos tinham sido substituídos pelo cristianismo.

Para a Grã-Bretanha, ainda de acordo com Brown (1996, p.226), um fato mais importante que o destino dos templos pagãos, foi o de Agostinho ter fornecido a Æthelberht um instrumento que lhe permitiria “brilhar como um novo Clóvis” perante o seu próprio povo: Æthelberht publicou um código de leis (à maneira romana, mas em anglo-saxão), que contemplava regulamentações que asseguravam o patrimônio da Igreja.

Trata-se de uma clara indicação de firmeza de objectivos e capacidade de adaptação. Bastou uma década para que escribas desconhecidos, românicos ou francos, transformassem o dialecto germânico numa língua escrita. Fizeram-no a fim de criar documentos que pudessem proteger a sua Igreja. As leis indicaram claramente que os novos estrangeiros gozaram da protecção pessoal do rei. Começavam por afirmar que o roubo da “propriedade de Deus e da Igreja”, exigia uma compensação igual a doze vezes o produto do roubo. Iam ao ponto de proclamar - em vernáculo - que a honra dos padres cristãos era tão sensível como a do próprio rei, e exigia uma compensação nove vezes maior que o prejuízo. (BROWN, 1996, p.226)

Assim como no Império Romano, o cristianismo se beneficiou da proximidade com o

poder político. Agostinho rapidamente criou novos bispados, um em Rochester e um em Londres, para evangelizar os saxões do leste. Mas, com a morte de Agostinho entre 604 d.C. e 609 d.C., e a de Æthelberht em 616 d.C., a missão enfraqueceu. Essex, onde governava Saerberht (sobrinho de Æthelberht que reinou de 604 d.C. a 616 d.C.), retornou ao paganismo, o bispado de Londres foi abandonado, enquanto o rei Rædwald (reinado 599 d.C – 624 d.C., no leste em Norfolk e Surfolk), que já mantinha dois altares em seu palácio (um cristão, o outro pagão - cf. Genet 2005, p.36), abandonou o cristianismo devido a uma epidemia de peste.

De acordo com Gautier (2009, p.3), quando Gregório anunciou que Agostinho batizara mais de dez mil “anglos”, ele ignorava as reais práticas ou a profundidade da conversão desses povos. Um exemplo é o relato de Beda: ao lamentar a apostasia do leste após a epidemia e assumir a incompatibilidade do politeísmo com cristianismo, nos dá indícios de que mesmo batizados, os pagãos não abandonaram a sua “lógica de pensamento religioso”, na qual a adoração de um deus não exclui outro, em contraste com o cristianismo, cuja assunção de um Deus único implicaria o abandono de todos os outros deuses. Para Gautier (*loc. cit.*), o ato de um politeísta aceitar o batismo cristão poderia ser considerado apenas uma forma de angariação de mais uma proteção “sobrenatural” e não a adoção completa da religião. Estando inserido na lógica pagã, a perda da exclusividade do cristianismo (se é que tal exclusividade tenha existido) não quer dizer necessariamente que ele tenha sido completamente abandonado.

Eadbald⁶⁵, filho de Æthelberht, que governou Kent de 616 d.C. a 640 d.C., só se converteu ao cristianismo no fim do seu reinado. Quando seu filho Earconbert recebeu a coroa, assumiu a religião cristã e ordenou, além da destruição dos “ídolos” pagãos, a observação da quaresma, conforme relata Beda:

No ano do Senhor de 640, Eadbald, rei de Kent, partiu dessa vida, deixando seu reino a seu filho Earconbert, que governou nobremente vinte e quatro anos e alguns meses. Ele foi o primeiro dos reis ingleses que de sua autoridade suprema ordenou que os ídolos ao longo de todo o seu reino fossem abandonados e destruídos, e a observação do jejum de quarenta dias [quaresma]; e para que o mesmo não fosse levianamente negligenciado, ele nomeou punições condizentes para os infratores. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XVIII tradução nossa⁶⁶)

⁶⁵Eadbald enfraqueceu a Igreja nos primeiros anos de seu reinado por não ter aderido ao cristianismo. Converteu-se posteriormente.

⁶⁶Original: “In the year of our Lord 640, Eadbald, king of Kent, departed this life, and left his kingdom to his son Earconbert, who governed it most nobly twenty-four years and some months. He was the first of the English kings that of his supreme authority commanded the idols throughout his whole kingdom to be forsaken and destroyed, and the fast of forty days to be observed; and that the same might not be lightly neglected, he appointed fitting and condign punishments for the offenders.” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XVIII)

Assim, além da destruição dos objetos de cultos não cristãos, a legislação foi usada para impor o cumprimento de regras do cristianismo, como o jejum da quaresma, mesmo entre povos não conversos. De acordo com Sanmark (2002, p.36), uma vez que um governante secular se encarregou da difusão do cristianismo em um território, a religião começou a se espalhar em uma escala mais ampla entre todos os reinos.

Mas a Igreja encontrou outros problemas ao entrar em contato com a tradição celta, que apresentava algumas variações das práticas cristãs (a ser tratada na próxima seção). O combate direto com esse monaquismo, que culminou na vitória da tradição romana no sínodo de Whitby, fortaleceu o cristianismo na Grã-Bretanha.

No mais, ressaltamos que a política de apropriação e ressignificação, como um “combate” menos direto, resultou em poucos conflitos com o cristianismo. Mesmo no momento que os saxões retomaram suas antigas tradições religiosas após a morte de Agostinho, não existe nenhum relato de perseguição de missionários, maus-tratos aos cristãos, ou destruição de igrejas (SANMARK, 2002, p.58).

4.3.2. O monaquismo celta

A parte sul e leste da Grã-Bretanha já havia tido contato com o cristianismo durante o domínio romano, diferentemente do norte, região que compreende Irlanda e Escócia, onde o Império nunca dominou.

Devido às invasões dos anglo-saxões, a Igreja britânica ficou distante do restante do cristianismo durante muitos séculos. Como já foi dito, quanto mais longe dos maiores centros cristãos, e, sobretudo de Roma, menor o poder de atuação da Igreja, que não tinha conhecimento de qualquer cisma na região ou arredores, como o que ocorreu no norte sob a influência de Columba.

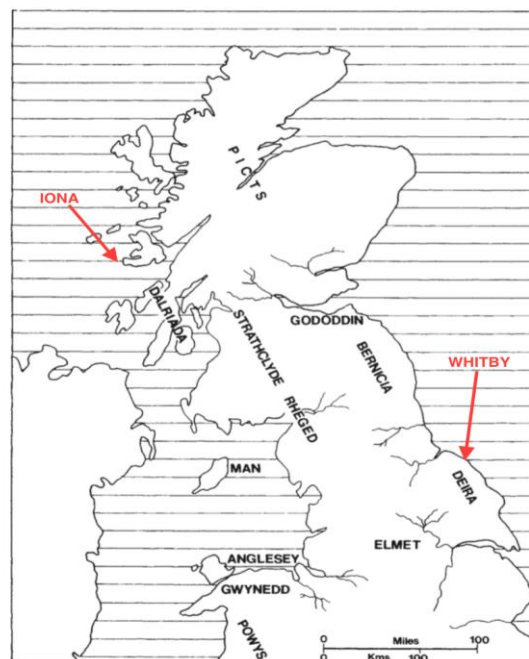
“Em 558, Dermot mac Cerball celebrou pela última vez *o feis Temro*, o acto sagrado em que o rei de Tara (Temair) dormia com a deusa protectora da terra. Dermot foi posto de lado pelos O'Neills do Norte, em 561, na sangrenta batalha de Cúl Drebene” (BROWN, 1996, p.216). Columba, um dos membros da linha real de O'Neill, atuou na batalha de Cúl Drebene. Mas, como já era clérigo na época, foi excomungado por “derramar sangue em combate”. Em 565 d.C., com cerca de quarenta anos de idade exilou-se como penitente e estabeleceu-se em Iona (vide figura 2).

A partir desse centro, cristianizou todo o norte da Grã-Bretanha e fez do cristianismo

irlandês a fé dos “poderosos”:

Na altura da morte, em 597 - o mesmo ano em que a missão de Gregório, o *Grande* chegou a Kent - Columba tinha conseguido criar um império espiritual no Norte que se assemelhava ao extenso reino dos outros O'Neill. Iona foi o vértice de uma pirâmide de mosteiros leais, que se estendiam entre o Sul da Irlanda e as Hébridas. Depois de 635, os monges de Iona restabeleceram o cristianismo na Nortúmbria. (BROWN, 1996, p.216)

Figura 2: Mapa localização de Iona (de Columba) e Whitby (local do sínodo).



Map 2: Bernicia and Deira and their Celtic neighbours

Fonte: YORKE, 2003, p.14

Apesar de ter uma clara e forte intervenção de Columba, as origens do monaquismo organizado no norte da Grã-Bretanha ainda são objeto de divergências.

John Blair observou que o "modelo monástico" de organização da igreja dominante na Inglaterra anglo-saxã, não veio apenas da Irlanda, mas que ele também esteve bastante presente no norte da Gália, onde os episcopados deviam contar com poderosas redes monásticas. (GAUTIER, 2009, p.5, *tradução nossa*⁶⁷)

Lawrence (1984, p.38) afirma que uma série de possibilidades foi debatida, mas a dificuldade em precisar as origens do monaquismo na Irlanda advém da falta de documentação do período, situação diversa dos locais onde o Império Romano esteve presente,

67 Original: “John Blair remarque que le «modèle monastique» d’organisation ecclésiastique, dominant dans l’Angleterre anglo-saxonne, ne venait pas seulement d’Irlande, mais qu’il était aussi très présent en Gaule du Nord, où les évêques devaient compter avec de puissants réseaux monastiques.” (GAUTIER, 2009, p.5)

como na Gália ou no Mediterrâneo oriental, cujos processos estão bem documentados. Lawrence confirma aquilo que defendem outros historiadores, concluindo que, mesmo com as similaridades com outros reinos, não é possível atribuir a origem monástica irlandesa a nenhuma região em particular.

No entanto, mais que similaridades, o que se destacava eram as diferenças entre a tradição romana e aquela que foi designada celta. O latim que era ensinado pelos monges do norte da Grã-Bretanha advinha de um “autoaprendizado” a partir de textos cristãos do século II (os únicos conservados na Ilha). Ou seja, o latim do cristianismo celta era irreconhecível para os eclesiásticos de Gregório e os posteriores, que já falavam um latim diferente nos séculos VI e VII.

Além da fama dos rigores do norte, a diferença chegava a tal ponto de ser considerada como um “método diverso”, conforme explica Couvillon:

Na Grã-Bretanha, entre os alunos eclesiásticos que estavam familiarizados ou aprendendo latim, havia aqueles que viajaram para a Irlanda para estudar o idioma no método céltico. Beda mesmo escreveu sobre os “nobres ingleses [que] viajaram para a Irlanda para prosseguir os estudos religiosos ou levar uma vida de disciplina mais rigorosa [...]”. (COUVILLON, 2005, p.23, *tradução nossa*⁶⁸)

Couvillon (2005, p.22) ainda afirma que os missionários romanos não entendiam a missa celta ou o funcionamento de sua sede monástica, e as diferenças vieram à tona quando o centro físico de poder migrou para o norte. De acordo com Brown,

Edelberto de Kent (560-616) governou a partir do Sul. Mais tarde, o poder deslocou-se para o Norte. Com Osvaldo (634-642), Oswy (642-671) e Egrith (671-685), os reis de Nortúmbria governaram a zona fronteiriça atravessada pela muralha de Adriano, desde o início das Terras Altas escocesas até ao rio Humber. (BROWN, 1995, p.215)

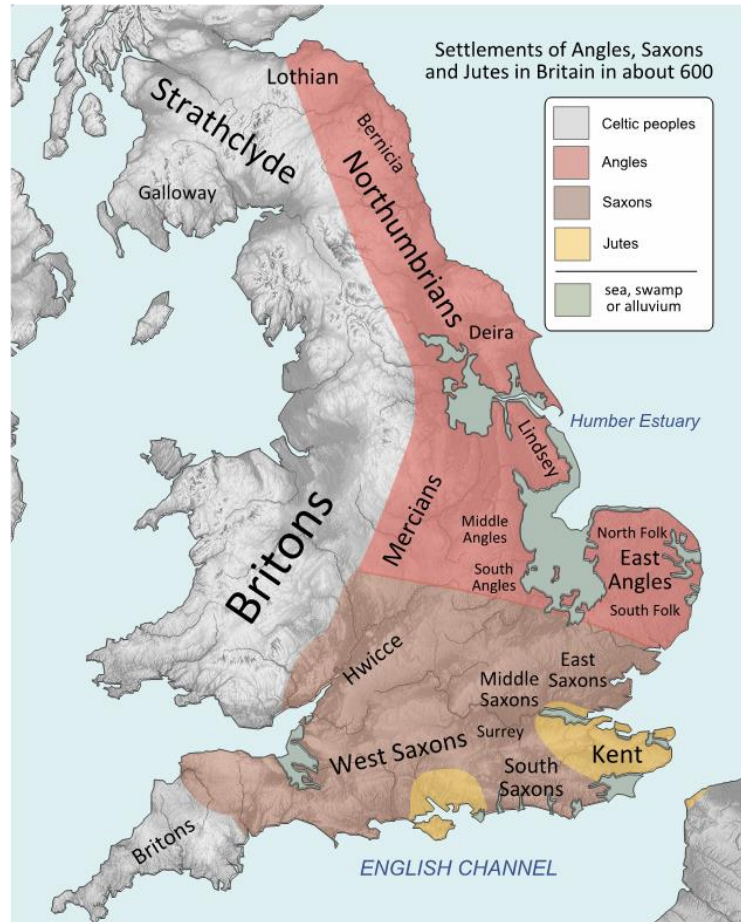
Em 635 d.C. o rei Oswald (634 d.C. - 642 d.C.), após recuperar a coroa na Nortúmbria (vide território na figura 3) tinha o intento de fortalecer e propagar o cristianismo pela região.

Havia um interesse na adoção desta religião, primeiro, porque os monges já detinham controle sobre a língua irlandesa. Enquanto escritores, eles transcreveram a literatura exclusivamente oral da Irlanda. “Transformadas em textos escritos, a lei e a poesia da Irlanda pré-cristã passaram a fazer parte da nova ordem cristã” (BROWN, 1996, p.222). Depois, porque os monges já desfrutavam de um *status* privilegiado dado que o exílio era considerado

68 Original: “In Britain, among the ecclesiastic students who were unfamiliar or struggling in Latin, there were those who traveled to Ireland to study the language in the Celtic method.⁹³ Bede himself wrote of “English nobles [who] traveled to Ireland to pursue religious studies or lead a life of stricter discipline.” (COUVILLON, 2005, p.23)

“honroso”. De acordo com Brown (*loc. cit.*), estes clérigos substituíram os druidas na função religiosa irlandesa, que era uma sociedade habituada a ser dividida em grupos com o grau adequado de honra.

Figura 3: Reinos anglo-saxões 600 d.C.



Fonte:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ee/Britain_peoples_circa_600.svg

Desta forma, considerando que o cristianismo poderia ser uma boa opção, o rei Oswald requisitou um monge no mosteiro de Iona para cristianizar a região. O monge escolhido para a tarefa foi Aidan (590 d.C. - 651 d.C.), que, segundo Lawrence (1984, p.51), seguia a tradição celta de Columba. Foi-lhe dada a ilha de Lindisfarne (atual *Holy Island*) para a construção do mosteiro. Com o apoio da aristocracia, da corte e dos próprios reis, posteriormente foram estabelecidos mosteiros em Melrose, Gateshead, Hartlepool, Ripon e Lastingham (LAWRENCE, 1984, p.51).

Após o estabelecimento dos monges de Iona, a cidade teria se transformado em um pólo que ligou duas hegemonias das Ilhas Britânicas, os O'Neills da Irlanda e os reis da Nortúmbria. Assim, uma nova fase do cristianismo foi aberta quando a tradição celta passou a

ter o controle do monaquismo a partir de Iona e do norte (BROWN, 1996, p.216). De acordo com Genet (2005, p.35), se voltar para Iona e não para Canterbury no sul, era mais que uma escolha de região, mas uma preferência pela tradição insular ao invés da continental.

O chamado monaquismo celta teve algumas singularidades. Entre elas, a fundação dos mosteiros “duplos”. No norte da Grã-Bretanha no século VII, todos os mosteiros eram construídos em uma versão feminina e outra masculina. O mosteiro “duplo” de tradição celta mais proeminente foi Whitby, onde Aidan nomeou Hilda, filha do rei Oswy (reinado 642 d.C. - 670 d.C, sucessor de Oswald) como abadessa (BROWN, 2003, p.52).

De acordo com Genet (2005, p.38), com a morte de Aidan, é novamente a Iona que os nortúmbrios se voltam para designar o sucessor, Finan, que atuou como Bispo de Lindisfarne de 651 d.C a 660 d.C., sucedido por Colman de 660 d.C a 664 d.C.

Whitby, que se tornou o centro político e religioso da Nortúmbria, foi a cidade escolhida para o sínodo de 664 d.C. que confrontou as tradições romanas e celtas, sobretudo no que dizia respeito ao cálculo da Páscoa e à tonsura (cerimônia religiosa em que o ordenando recebia um corte de cabelo específico).

Brown (2003, p.361) afirma que a diferença entre os cálculos romanos e celtas da Páscoa chegava ao ponto de culminar na diferença de um mês de uma celebração e outra. A datação da Páscoa “afetou o tempo de batismos em massa dos recém-convertidos e perturbava os ritmos da corte real, onde era esperado um guerreiro-rei para mostrar a sua face mais exuberantemente cristã na festa da Páscoa” (BROWN, 2003, p.361). Além da datação da Páscoa, a tonsura foi outra questão tratada em Whitby.

No âmbito de cada tradição monástica, um dos passos pelos quais monges foram iniciados em sua ordem foi receber a tonsura. Neste momento, o estilo de uma pessoa de corte de cabelo era uma parte distinta da sua identidade. Ele distinguia os “leigos” do clero, o guerreiro do fazendeiro, o ‘romano’ do bárbaro. A tonsura romana era feita para se parecer com a coroa de espinhos que Jesus usou na crucificação. A tonsura céltica, por outro lado, era feita para significar a saída de um monge do seu estatuto de guerreiro. Em vez de cortar o cabelo no topo da cabeça para formar uma coroa, monges irlandeses “raspavam a metade da frente [da cabeça] de orelha a orelha.” (COUVILLON, 2005, p.25-26, *tradução nossa*⁶⁹)

De acordo com Brown (2003, p.361), os conflitos sobre práticas que eram “visíveis” contam tanto quanto qualquer conflito de ideias. Abordando a questão da Páscoa, Whitby

⁶⁹Original: “Under each monastic tradition, one of the steps by which monks were initiated into their order was receiving the tonsure. At this time, a person’s style of hair cut was a distinct part of their identity. It distinguished “laity from clergy, warrior from farmer, ‘Roman’ from barbarian.”¹¹² The Roman tonsure was fashioned to look like the crown of thorns Jesus wore at his crucifixion. The Celtic tonsure, on the other hand, was fashioned to signify a monk’s departure from his warrior status. Instead of cutting the hair at the top of the head to form a crown, Irish monks ‘shaved the front half [of their head] from ear to ear.’” (COUVILLON, 2005, p.25-26)

arrematou o conflito designando que a tradição advinda de Columba (da qual Aidan foi o responsável pela disseminação) não era mais válida que a tradição de “São Pedro” advinda de Roma, como veremos na seção seguinte.

A decisão tomada em Whitby não afetou apenas o monaquismo na Inglaterra anglo-saxã, mas o monaquismo como um todo. “Quando a tradição romana tornou-se a “verdadeira fé”, foram tomadas medidas para consolidar a influência de Roma e apagar o máximo de influência celta possível” (COUVILLON, 2005, p.26, *tradução nossa*⁷⁰). A mudança foi gradual, e muitas vezes ocorreu com a oposição por parte daqueles que ainda eram leais aos ideais de Columba.

4.4. O Sínodo de Whitby

O sínodo de Whitby foi o último “grande passo” formal da Igreja para normatizar a Páscoa e outras práticas no território da Grã-Bretanha. De acordo com o que já foi analisado no capítulo sobre a normatização da Páscoa no século IV, vimos que circulavam pela cristandade diferentes cálculos da data da Páscoa.

Na Gália utilizava-se o método de Victorius da Aquitânia, autor de *Cursus Paschalis* em 457 d.C, na Irlanda o método de 14–20 luna, entre outros. Em 525 d.C., Roma assumiu como método as *Tábuas Pascais* de Dionísio, o Exíguo (conforme discutimos no capítulo 3, esse procedimento foi equivocadamente atribuído às resoluções do concílio de Niceia e não existe nenhum documento que ateste qualquer detalhe específico sobre a questão advindo de Niceia).

De acordo com Silva (2009, p.13), através de técnicas de previsão das luas cheias (consideradas “não muito claras”), Dionísio fixou aquilo que já estava inscrito em cálculos alexandrinos anteriores, onde a Páscoa ocorreria

[...] no primeiro domingo após a primeira lua cheia subsequente ao equinócio da primavera [do hemisfério norte] (ou seja, entre 25 de março e 25 de abril) e caberia a Roma, ao menos em tese, fornecer antecipadamente às igrejas inabilitadas a realizar o cálculo da data correta da Páscoa, baseada no cômputo de Dionísio. (SILVA, 2009, p.14)

O monaquismo celta, que foi um cristianismo que se desenvolveu à margem das

⁷⁰Original: “The decision made at Whitby not only changed the face of monasticism in Anglo-Saxon England, but monasticism as a whole. When the Roman tradition became the ‘true faith,’ measures were taken to cement the influence of Rome and to erase as much of the Celtic influence as possible.” (COUVILLON, 2005, p.26)

resoluções da Igreja, utilizava um método próprio de cálculo da data da Páscoa. Segundo relatos de Beda em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, I, na Britânia e Irlanda durante o papado de Gregório I (590 d.C.- 604 d.C.), utilizava-se um método que fixava a Páscoa no domingo que estivesse no período de sete dias entre o décimo quarto e o vigésimo dia do mês lunar de acordo com um ciclo de 84 anos, método conhecido como 14 e 20-luna.

A diferença de parâmetros era evidenciada principalmente quando se chocavam em um mesmo território aqueles que seguiam as práticas da Igreja e os herdeiros do monaquismo celta, como ocorreu durante a itinerância de São Columbano (*ca.* 543 d.C. - 615 d.C.), monge irlandês discípulo de Columba que fundou vários mosteiros nos reinos lombardos e francos. À medida que sua popularidade aumentava, crescia também o número de confrontos com os bispos locais sobre a questão da data de celebração da Páscoa.

De acordo com Smith (2012, p.201), em uma carta escrita por São Columbano, ele declarava que não era o autor dessa controvérsia e pedia apenas que lhe permitissem “viver em silêncio nas florestas”. Mas, como os bispos locais recusavam-se a abandonar o assunto, ele enviou uma carta ao Papa Gregório em defesa do método pascal céltico. Columbano esforçou-se para dar ao cálculo um embasamento teológico que se ligava a condições astronômicas simbolicamente atreladas à “luz”, conforme se segue:

Certamente, se o nascer da lua estiver atrasada dois relógios, o que indica a meia-noite, a luz não supera as trevas, mas as trevas superam a luz; tal coisa certamente não é permissível no Festival de Páscoa, ou seja, que qualquer parte da escuridão deve dominar sobre a luz, uma vez que a solenidade da Ressurreição do Senhor é luz, e não há comunhão da luz com as trevas. E, se a lua não brilhou até o terceiro relógio, não há dúvida de que a Lua subiu em seu 21º ou 22º dia, em que não é possível para uma verdadeira oferta pascal ser feita. Para aqueles que estabelecem que é possível para uma verdadeira Páscoa ser celebrada nesta idade da lua, não só são incapazes de afirmar isso por autoridade da Escritura divina, mas também incorrer na culpa de sacrilégio e contumácia e perigo de suas almas, ao afirmar que a luz verdadeira, que domina sobre todas as trevas, pode ser oferecida enquanto houver qualquer dominação das trevas. Também no livro do santo dogma lemos, a Páscoa, isto é, a solenidade da Ressurreição do Senhor, não pode ser celebrada antes que o início do equinócio vernal tenha ocorrido, a saber, que ele não pode vir antes da equinócio vernal: tal regra assegurou Victorius [autor cálculo da Páscoa de 457 d.C. na Gália] para ir além de seu ciclo, e por este meio, já introduziu erro na Gália, ou, falando menos corajosamente, confirmou uma velha posição. Pois de fato como qualquer uma dessas coisas pode estar com a razão; ou que a ressurreição do Senhor deve ser celebrada antes da Sua Paixão (pensamento que é um absurdo), ou que os sete dias sancionadas pelo comando do Senhor na lei, durante o qual apenas é ordenado que a Páscoa do Senhor poderia legalmente ser ingerida (que estão a ser contados a partir do dia 14º da Lua até o 20º), se contra a lei e direito ser ultrapassado? Pois uma lua no seu 21º ou 22º dia está fora do domínio de luz, como tendo subido naquele tempo após a meia-noite; e, quando a escuridão supera a luz, que é dito ser ímpio para manter a solenidade de luz. Por que então tu, que és tão sábio, as luzes brilhantes na verdade, de cujo gênio sagrado são difundidos, como

nos tempos antigos, através do mundo, - por que manténs uma Páscoa escura?
(GREGÓRIO, O Grande. *Registrum Epistolarum*. IX, CXXXVII, tradução nossa⁷¹)

Embora não existam muitos documentos sobre os ensinamentos de Columba e o cristianismo celta, em suma, a carta de São Columbano ao Papa Gregório defende que a Páscoa teria que atender a determinadas condições para que a comemoração fosse de fato “válida” (como não ocorrer durante o equinócio ou em uma “lua escura”).

Quando os monaquismos romano e celta se encontraram nos territórios da Grã-Bretanha o problema era o mesmo. As diferenças na datação da Páscoa advindas de cálculos diferentes da Páscoa eram tais que, no bispado de Aidan e no de seu sucessor Finan em Lindisfarne, duas comemorações em dias diferentes para as festividades pascais foram toleradas e consideradas igualmente válidas.

Segundo Beda em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, XX, na família real, enquanto a rainha Eanfled (segunda esposa do rei Oswy, casamento *ca.* 642 – 644 d.C.) seguia o que aprendera em Kent (que seguia as práticas romanas), o rei mantinha a “tradição” irlandesa. Assim, enquanto o rei já teria terminado seus jejuns pascais, a rainha e seus seguidores ainda estavam em jejum e celebrando o designado “Domingo de Ramos” (domingo anterior à Páscoa, em memória da entrada de Jesus em Jerusalém, relatado em Mateus, 21:1-11, Marcos, 11:1-11, Lucas 19:29-44 e João 12:12-19). Essa diferença sobre a observância da Páscoa foi tolerada apenas enquanto os bispos Aidan e Finan sobreviveram.

A cidade escolhida para colocar um fim à querela foi Whitby, que se tornara o centro religioso do reino da Nortúmbria. O sínodo de 664 d.C. visava, junto a autoridades políticas e religiosas, definir qual tradição era a mais “verdadeira” e qual deveria de fato ser seguida por

⁷¹Original: “Certainly, if the rising of the moon be delayed till the end of two watches, which indicates midnight, light does not overcome darkness, but darkness light; which thing is certainly not allowable in the Easter Festival, namely, that any part of the darkness should dominate over the light, since the solemnity of the Lord’s Resurrection is light, and there is no communion of light with darkness. And, if the moon has not shone forth till the third watch, there is no doubt that the moon has risen on its 21st or 22nd day, in which it is not possible for a true Paschal offering to be made. For those who lay down that it is possible for a true Easter to be celebrated at this age of the moon, not only are unable to affirm this by authority of divine Scripture, but also incur the guilt of sacrilege and contumacy and peril of their souls, while affirming that the true Light, which dominates over all darkness, can be offered while there is any domination of darkness. Also in the book of holy dogma we read, Easter, that is, the solemnity of the Lord’s Resurrection, cannot be celebrated before the beginning of the vernal equinox is past, to wit, that it may not come before the vernal equinox: which rule assuredly Victorius has gone beyond in his cycle, and hereby has already introduced error into Gaul, or to speak less boldly, has confirmed one of old standing. For indeed how can either of these things stand with reason; either that the Lord’s Resurrection should be celebrated before His Passion (the thought of which is absurd), or that the seven days sanctioned by the Lord’s command in the Law, during which only it is enjoined that the Lord’s Passover could lawfully be eaten (which are to be numbered from the 14th day of the moon to the 20th), should against law and right be exceeded? For a moon in its 21st or 22nd day is out of the dominion of light, as having risen at that time after midnight; and, when darkness overcomes light, it is said to be impious to keep the solemnity of light. Why then dost thou, who art so wise, the brilliant lights?” (GREGÓRIO. *Registrum Epistolarum*. IX, CXXXVII)

todos para a celebração da Páscoa.

Durante o sínodo, constam discussões entre Achfrid (filho do rei Oswy, que reinou de 642 d.C. a 670 d.C.), que aprendera as práticas do cristianismo romano com o Padre Wilfrid⁷², e o sucessor de Finan em Lindisfarne, o bispo Colman (661-664 d.C.), advindo de Iona e do monaquismo celta. De acordo com registros de Beda em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XXV, Colman defendia que seu legado pertencia à tradição de São João:

A Páscoa que eu mantenho, eu recebi de meus anciões, que me enviaram para cá como bispo; todos os nossos antepassados, os homens amados de Deus, são conhecidos por terem comemorado da mesma maneira; e que pode não parecer a qualquer desprezível e digno de ser rejeitado, é o mesmo que o bem-aventurado João Evangelista, o discípulo amado especialmente de nosso Senhor, com todas as igrejas a que presidia, é lembrado por ter comemorado. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XXV, tradução nossa⁷³)

Desta maneira, colocou-se o embate entre duas “vertentes”, a céltica, que se dizia baseada em João, e a de Roma, que afirmava estar baseada em Pedro e Paulo. Em resposta à Colman, Beda relata que Wilfrid disse que apenas as ilhas britânicas insistiam em celebrar diversamente da maior parte da Igreja:

A Páscoa que mantemos, vimos comemorada por todos em Roma, onde os Apóstolos abençoados, Pedro e Paulo, viveram, ensinaram, sofreram e foram sepultados; vimos o mesmo feito por todos na Itália e na Gália, quando viajamos através desses países com a finalidade de estudo e oração. Achamos observado na África, Ásia, Egito, Grécia e todo o mundo, onde quer que a Igreja de Cristo esteve espalhada, entre nações e línguas diversas, [uma comemoração] ao mesmo tempo; salvo somente entre estes e seus cúmplices de teimosia, quero dizer, os pictos e os britânicos, que tolamente, nestas duas ilhas remotas do oceano, e mesmo nelas só em parte, se esforçam para se opor a todo o resto do mundo. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XXV, tradução nossa⁷⁴)

Na sequência do sínodo, conforme registrado por Beda em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XXV, temos que, quando Colman insistiu em defender a tradição que

72 Wilfrid, conhecido como Wilfrid de York (cidade onde ele se tornara bispo depois da mudança do centro religioso da Nortúmbria) teve apoio da rainha Eanfled para estudar em Lyon e Roma. Posteriormente trouxe a Regra de São Bento para Grã-Bretanha e fundou os dois primeiros mosteiros beneditinos em Ripon e Hexham (WATSON, 1969, p.59).

73 Original: “The Easter which I keep, I received from my elders, who sent me hither as bishop; all our forefathers, men beloved of God, are known to have celebrated it after the same manner; and that it may not seem to any contemptible and worthy to be rejected, it is the same which the blessed John the Evangelist, the disciple specially beloved of our Lord, with all the churches over which he presided, is recorded to have celebrated.” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XXV).

74 Original: “The Easter which we keep, we saw celebrated by all at Rome, where the blessed Apostles, Peter and Paul, lived, taught, suffered, and were buried; we saw the same done by all in Italy and in Gaul, when we travelled through those countries for the purpose of study and prayer. We found it observed in Africa, Asia, Egypt, Greece, and all the world, wherever the Church of Christ is spread abroad, among diverse nations and tongues, at one and the same time; save only among these and their accomplices in obstinacy, I mean the Picts and the Britons, who foolishly, in these two remote islands of the ocean, and only in part even of them, strive to oppose all the rest of the world.” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XXV)

teria advindo das escrituras e do evangelista João, recebeu a resposta de que João observava os preceitos da Lei Mosaica, enquanto a Igreja ainda era “judia”. Por isso, a Páscoa deveria ser mantida no domingo “em memória da Ressurreição do Senhor” de acordo com a prática de Roma.

Wilfrid justifica a “prática irregular” de Columba argumentando que o missionário fez o melhor que pôde considerando o seu conhecimento, mas que os monges de Iona daquele período não tinham mais a desculpa da “ignorância”. De acordo com Couvillon (2005, p.62), Wilfrid também ressaltou que os clérigos na Irlanda aprenderam a ler em latim a partir dos textos sagrados que estavam disponíveis para eles. Como resultado, desenvolveram um grande respeito por Columba e os ensinamentos de João, enquanto o resto do mundo que tinha sido influenciado por Roma progrediu de uma forma diferente.

Em outras palavras, Wilfrid, assim, considerou os poucos textos cristãos do século II que Columba dispunha, e a falta de contato com a Igreja (tendo em conta principalmente que o Império Romano nunca chegou à Irlanda), mas sua intenção era instituir na Nortúmbria a tradição de Roma e alinhar as práticas do território com a Igreja. As leis aprovadas pela Igreja “depois de João” parecem ter sido um dos principais argumentos de Wilfrid contra a tradição celta, dado que eles não seguiam a 'regra' transmitida pela Sé Apostólica, o que Wilfrid, ainda de acordo com Couvillon (2005, p.63) provavelmente teria visto como sendo algo que não apenas desrespeitava a Igreja, mas também o apóstolo Pedro.

Wilfrid afirmava que as questões sobre a Páscoa já haviam sido tratadas no concílio de Niceia, que decidiu por um ciclo que não daria espaço para a celebração da Páscoa junto com os judeus. Argumentava ainda que esta era a regra seguida pela Sé Apostólica e por quase todo o mundo. Mas, o que definiu a finalização do sínodo foi a pergunta de Wilfrid do que teria mais validade, a tradição difundida por São Columba, ou a Igreja e os ensinamentos de Pedro, cuja responsabilidade de edificar uma Igreja lhe fora transmitida pelo Senhor? O rei Oswy, com a palavra final, perguntou se todos concordavam que foi dado a Pedro a tarefa de se tornar “a rocha” sobre a qual a Igreja seria construída. Ao receber uma resposta afirmativa, declarou então o julgamento a favor da prática romana.

A decisão não foi bem aceita pelos herdeiros do monaquismo celta. Colman abandonou seu bispado e partiu para Iona com outros adeptos, que foram substituídos pelo rei Oswy por eclesiásticos irlandeses que já praticavam a Páscoa romana. A sede episcopal foi transferida para Iorque, e Wilfrid posteriormente se tornou bispo da Nortúmbria. Depois que

Colman retirou-se para Iona com seu clero a derrota irlandesa foi total. A escolha foi tanto política quanto religiosa: Oswy escolheu o surgimento de uma igreja Nortumbriana autônoma, liderada por Wilfrid, sob a proteção de Roma, ao invés de uma igreja dependente, controlada pelo Abade de Iona. (GENET, 2005, p.37, *tradução nossa*⁷⁵)

De acordo com Beda em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, XXII, a Páscoa, tal como a maior parte da Igreja a praticava, foi adotada nas colônias irlandesas no norte das ilhas britânicas no final do século VIII. Portanto, essa foi uma das últimas ações formais da Igreja no território da Grã-Bretanha para a normatização da Páscoa e alinhamento com suas práticas. Conclui-se, assim, que o cálculo de Dionísio Exíguo (Roma) prevaleceu.

As ações do papa Gregório tiveram importantes consequências no cristianismo, principalmente quanto às influências de outras religiões. Veremos no próximo capítulo como algumas dessas influências podem ter permanecido, sobretudo relacionadas à celebração católica mais importante, que é a Páscoa.

75 Original: “Après Whitby, l'évêque irlandais de Lindisfarne, Colman, se retire à Iona avec son clergé: la défaite irlandaise est totale. Le choix est aussi politique que religieux: Oswiu a choisi l'émergence d'une église northumbrienne autonome, dirigée par Wilfrid, sous la protection de Rome, plutôt qu'une église dépendante, contrôlée par l'abbé d'Iona.” (GENET, 2005, p.37)

CAPÍTULO 5: DE EOSTRE A EASTER



Após as decisões do Papa Gregório de apropriação de templos e ressignificação das festividades pagãs, a inserção do cristianismo nos territórios da atual Inglaterra foi seguida de uma sincretização com tradições e religiões dos povos que ali habitavam. Alguns indícios dessa “mistura” residem na permanência dos nomes de deuses pré-cristãos nos dias da semana, e no evento do qual tratamos nesta dissertação, que é a Páscoa, ou *Easter*, em inglês. Muitas fontes relacionam esse nome com resquícios do culto a uma deusa chamada *Eostre*.

Para examinar a possibilidade de que o culto a *Eostre* tenha sido apropriado e ressignificado pela Páscoa cristã, abordaremos nesse capítulo discussões acerca da etimologia do nome da deusa e suas respectivas relações com o evento da Páscoa.

Para isso, começaremos analisando a obra *De Tempora Ratione*, na qual Beda faz a relação etimológica do mês da Páscoa com *Eostre*, apontada como uma deusa da primavera. Em seguida, traremos as demais análises sobre essa deusa, como aquelas de Grimm, aqueles que apoiam ou não a conexão estabelecida pelo monge, bem como as questões que envolvem a migração de tribos germânicas para a Grã-Bretanha.

Como evidência arqueológica, temos as placas votivas encontradas na Alemanha, dedicadas às *Matronae Austriahenae* datando dos séculos I a III d.C. Em seguida, abordaremos como Shaw (2011) tentou analisar a associação etimológica de *Austriahenae* a *Eostre*, dado que no território inglês não existe nenhuma evidência do culto a *Eostre*.

Para compreender o universo de que fazia parte o culto às *Matronae Austriahenae*, primeiramente faremos uma introdução de algumas descobertas arqueológicas referentes ao culto às matronas na Germânia. A seguir, trataremos especificamente de *Austriahenae*, que são as evidências arqueológicas catalogadas e fotografadas por Kolbe (1960) do sítio arqueológico de Morken-Harff, as quais foram publicadas no periódico anual aqui referenciado. Dentre esse material, selecionamos 02 placas (dentre as quatro que permaneceram completas), das quais descrevemos detalhes técnicos. Por fim, encerraremos com as relações linguísticas entre *Eostre*, *Easter* e *Austriahenae*.

5.1. Sobre o *De Tempora Ratione*

De acordo com o que vimos no capítulo precedente, as resoluções do Papa Gregório I durante a missão de Agostinho, que se iniciou em 597 d.C. nos territórios da atual Inglaterra, foram estendidas para toda a cristandade a fim de “facilitar” o processo de conversão dos povos. À vista disso, as ordens eram de apropriação dos templos pagãos a fim de torná-los “locais cristãos” e de ressignificação das festividades pagãs.

As solenidades, banquetes e sacrifícios deveriam continuar ocorrendo da mesma maneira, mas lhes seria atribuída uma associação com os mártires ou com o Deus cristão. Essa decisão é capital para o início do processo de reflexão acerca da possibilidade de ressignificação da Páscoa, celebração que na Inglaterra e na Alemanha portam nomes com radical completamente diferente dos outros nomes para a celebração.

De acordo com diferentes dicionários etimológicos, as palavras *Páscoa* no português, *Pascua* no espanhol, a *Pasqua* no italiano, *Pâques* no francês ou a *Paskha* grega, foram uma derivação latina da palavra “*pascha*” (advindo de *Pessach*, que significa “passagem”, remetendo às narrativas da Bíblia hebraica sobre a passagem do anjo enviado por Deus para exterminar os primogênitos do Egito na noite do Êxodo). No entanto, *Easter* e *Ostern*, no inglês e no alemão, respectivamente, parecem não ter qualquer relação etimológica com estes radicais.

O dicionário etimológico de Harper (2015) define a origem da Palavra *Easter* (Páscoa no inglês) da seguinte forma:

Do Old English *Easterdæg*, de *Eastre* (Nortúmbrian *Eostre*), do proto-germânico **austron-*, “amanhecer”, também o nome de uma deusa da fertilidade e da primavera, talvez originalmente do nascer do sol, cuja festa foi comemorada no equinócio da primavera, a partir de **aust-* “a leste, na direção do nascer do sol” (compare *leste*), de PIE [proto-indo-europeu] **Aus-* (1) “a brilhar” (especialmente da madrugada); ver *aurora*. Bede diz que os cristãos anglo-saxões adotaram seu nome e muitas das práticas da celebração para a sua celebração da ressurreição de Cristo. Quase todas as línguas vizinhas utilizam uma variante do latim *Pascha* para citar este feriado (veja *pascal*). (HARPER, 2015, *tradução nossa*⁷⁶)

E Kluge (1891) define a origem etimológica de *Ostern* (Páscoa no alemão) da seguinte forma:

⁷⁶Original: “Old English *Easterdæg*, from *Eastre* (Nortúmbrian *Eostre*), from Proto-Germanic **austron-*, “dawn,” also the name of a goddess of fertility and spring, perhaps originally of sunrise, whose feast was celebrated at the spring equinox, from **aust-* “east, toward the sunrise” (compare *east*), from PIE **aus-* (1) “to shine” (especially of the dawn); see *aurora*. Bede says Anglo-Saxon Christians adopted her name and many of the celebratory practices for their Mass of Christ’s resurrection. Almost all neighboring languages use a variant of Latin *Pascha* to name this holiday (see *pascal*).” (HARPER, 2015)

Ostern: fem. plur., a partir da eq. Mid HG [middle high german, período da história da língua germânica entre 1050 e 1355] . Oster, f. plur., ôsteren habituais, plur., OHG. ôstarun, f. plur, ostara, fem., 'Páscoa'; correspondente ao AS [anglo-saxão]. eáster, nome, eastro, fem. plur., com o equiv. Easter. Páscoa. Provavelmente aplicado em um período anterior a um antigo festival pagão dos teutões do oeste. Ele baseia-se no nome de uma deusa da primavera teutônica [povos do norte e centro germânico do período antes de Cristo], Austro, que deve ser idêntica ao indo usrà, 'amanhecer' [...]. Oaryan [old aryan] Aurora entre os teutões, até certo ponto, trocou o caráter de uma deusa do amanhecer para o da deusa luz da primavera. Isto é indicado pelo tempo do festival de Páscoa; a estação cristã deve ter coincidido com as pagãs, já que o nome foi apropriado. Beda atesta a existência da deusa teutônica pela menção do indicador inglês, na forma Eostra (para o West Saxon, Eástre). Ausôs, o Oteut. [old teutonic] nome de Aurora, foi a origem dos derivados teutônico para 'leste', bem como o AS edrendel, "estrela da manhã, aurora", logo o nome próprio OHG Orentil nas lendas posteriores de Orendel. (KLUGE, 1891, p.253, tradução nossa⁷⁷)

Ambas as definições têm em comum as menções que os nomes Easter e Ostern estariam associados a uma suposta “deusa da primavera” ou “deusa do amanhecer” (ligados ao radical “austr”), assim como o relato de Beda, o Venerável, na obra *De Tempora Ratione*, que é o relato mais antigo que faz menção à deusa. Por conseguinte, iniciaremos traçando alguns objetivos e aspectos gerais dessa obra.

De Tempora Ratione (“Sobre a Contagem do Tempo”), é um tratado publicado em 725 d.C. (cf. Cisne, 2005, p. 1306), que inclui uma introdução à visão cosmológica do mundo medieval, com explicações de como o formato esférico da Terra teria influenciado na mudança da luz do dia, ou, como o movimento sazonal do sol e da lua influenciaria a mudança de aparência da lua nova, as estações do ano e as marés, atrelados ao calendário e ao cálculo da data da Páscoa.

Contudo, esses assuntos não foram abordados de acordo com os preceitos da “ciência grega”, atualmente chamada de ciência clássica; houve um viés claramente teológico que centralizava a Bíblia para falar de história, matemática etc. Essa obra de Beda faz parte do surgimento de uma nova forma de erudição em decorrência de *Doctrina christiana*, título do manifesto de Agostinho que via a erudição cristã como um meio para um fim, que era a formação dos exegetas e pregadores que transmitiriam a mensagem de Cristo com precisão e

⁷⁷Original: “Ostern: fem. plur., from the equiv. Mid HG. ôster, f. plur., more usual ôsteren, plur., OHG. ôstarun, f. plur., ostara, f., 'Easter'; corresponding to AS. eáster, n., eastro, f. plur., whence the equiv. E. Easter. Probably applied at an earlier period to an old heathen festival of the West Teutons. It is based upon the name of an OTeut. goddess of spring, Austrô, which must be identical with Ind. usrà, 'dawn' [...]. The Oaryan Aurôra had among the Teutons, to some extent at least, exchanged the character of a goddess of dawn for that of the light-bearing goddess of spring. This is indicated by the time of the Easter festival; the Christian season must have coincided with the heathen, since the name of the latter was appropriated. Bede testifies to the existence of the OTeut. goddess by the mention of the E. dial, form Eostra (for West Sax. Eástre). Ausôs, the Oteut. name of Aurora, was the origin of the Teut. derivatives for 'east,' as well as AS. edrendel, 'morning star, daybreak,' whence the OHG. proper name Orentil in the later Orendel legends.” (KLUGE, 1891, p.253)

de forma persuasiva⁷⁸. Para isso, Agostinho fez uma divisão radical dos conhecimentos em duas categorias: úteis e inúteis entre os quais, os cristãos não precisavam saber nada que não fosse útil para a salvação (WALLIS, 1990, p.XXII).

Do rearranjo da *doctrina christiana* e a reorganização da antiga erudição, Beda herdou uma literatura e um corpo de conhecimento que centralizavam-se no *computus*, que reuniu em torno de si uma gama de outros assuntos envolvendo matemática, cosmologia, astronomia e calendário que ganharam uma ressonância teológica (WALLIS, 1990, p.XXVII). Dentro dessa doutrina, em *Tempora Ratione*, Beda incorporou o *computus* no seu contexto astronômico e cosmológico e estabeleceu uma relação com o tempo histórico. Esta “nova ciência do tempo cristão” tinha fontes cristãs e era útil para fins cristãos (WALLIS, 1990, p. LXV). Para Beda, a principal fonte de “verdade” sobre o mundo natural era a própria Bíblia, e a principal razão para estudar a natureza era entender a Bíblia, considerado um livro pleno de “mistérios” a serem compreendidos.

Assim, havia uma concepção cristã por trás de explicações de fato corretas e válidas. Por exemplo, no cálculo do tempo, considerava-se uma unidade de tempo definida pela lua (um objeto de “grande poder”, suficiente para criar marés), colocava-se uma discussão do ano solar, e também como a latitude determina a duração da luz do dia e as diferentes estações do ano. Segundo Beda, Deus criou o tempo e o universo simultaneamente. Não havia dias e noites, então o sol e a lua foram criados para marcar um tempo.

Ele [Beda] concebe o calendário juliano como uma hierarquia de unidades de tempo: (cap. 5-7) o dia, a semana (cap. 8-10), os meses (cap. 11-29), e do próprio ano solar (cap. 30-43). Em seguida, ele se volta para a tábua pascal de Dionísio Exíguo, que é um ciclo de 19 anos (cap.44 -46) [...], o ciclo lunar (cap. 56-58), a Páscoa (cap. 59 - 60), Domingo de Páscoa (cap. 61), e a fase da lua no domingo de Páscoa (cap. 62). [...] Em suma, o livro é baseado em dois padrões: a hierarquia ascendente das unidades de tempo, as formas gráficas do calendário e tábua pascal. (WALLIS, 1990, p. XXXII, tradução nossa⁷⁹)

A despeito de todo o fundo teológico utilizado na obra, os ensinamentos do livro *De Tempora Ratione* eram válidos “cientificamente”, tanto que a obra foi considerada o livro

78 Há que se salientar que não havia escolas e tampouco profissionais que sistematicamente transmitissem um programa formalizado a indivíduos reunidos apenas para fins de aprendizagem monástica da Inglaterra do século VII. Ou seja, não havia “diplomados” ou alguma sequência predeterminada de cursos, o ritmo era definido pela própria leitura do monge (cf. Wallis, 1990, p.XXVIII).

79 Original: “He tackles the solar calendar first, as it is the frame of reference within which all computational calculations take place. He conceives the Julian calendar as a hierarchy of units of time: the day (chs. 5^7), the week (chs. 8^10), the month (chs. 11^29), and the solar year itself (chs. 30^43). Then he turns to the Paschal table of Dionysius Exiguus, which is a cycle of 19 years (chs. 44^46) [...] the lunar cycle (chs. 56^58), the Easter terminus (chs. 59^60), Easter Sunday (ch. 61), and the age of the Moon on Easter Sunday (ch. 62). [...] In short, the book is based on two overlapping patterns: the ascending hierarchy of the units of time, and the graphic forms of the calendar and Paschal table.” (WALLIS, 1990, p. XXXII)

técnico padrão para a aritmética⁸⁰ e de cálculo do calendário do século oitavo ao décimo-sexto, sendo largamente copiado, e distribuído não somente entre estudiosos, mas entre comerciantes também. A criação de cópias e distribuição fez parte dos planos do Sacro Império Romano-Germânico nos séculos XII e XV, como parte do plano de padronização da educação e administração (CISNE, 2005, p. 1306).

Portanto, é nessa obra, que mescla matemática, cosmologia e teologia, que encontramos uma menção etimológica a um antigo nome de mês vinculado ao culto da deusa Eostre, que servirá aqui como o documento que será comparado à evidência das *Austriahenae*.

5.2. Debates Etimológicos Sobre Eostre

No capítulo XV de *Tempora Ratione*, ao estabelecer uma correspondência entre os nomes dos meses do antigo calendário do inglês antigo e o que constituiria seu “sentido original”, Beda vinculou o mês em que comumente a Páscoa ocorria com aquele cujas festividades eram dedicadas a uma deusa, Eostre, conforme se segue:

Eosturmonath, que tem um nome agora traduzido como "mês pascal", foi chamado assim depois de uma deusa deles nomeada Eostre, em cuja honra, festas eram celebradas naquele mês. Agora eles designaram pelo seu nome a temporada pascal, chamando as alegrias do novo rito pelo nome consagrado no tempo da antiga observância. (BEDA, *Tempora Ratione*, XV, tradução nossa⁸¹)

A palavra *eosturmonath*, em tradução livre do germânico antigo, poderia ser desmembrada em *monath*, mês, e *eostur*, deusa relacionada à primavera. Se tomássemos como correta a associação do *De Tempora Ratione*, poderíamos dizer que a Páscoa ressignificou uma festividade pagã que ocorria no mesmo mês, atribuindo-lhe um sentido cristão, o que não é incoerente se levarmos em consideração as ordens do Papa Gregório no início do século VII. Note-se que Beda publicou *Tempora Ratione* em 725 d.C., apenas pouco mais de cem anos após as ordens de apropriação dos locais e ressignificação das festividades pagãs. As relações estabelecidas por Beda já denotariam, portanto, as repercussões da estratégia cristã, que findou por assenhorear-se de locais e cultos diversos.

No entanto, a única evidência do culto a essa deusa adveio do relato de Beda. A falta de outros indícios (relatos em outras fontes ou vestígios arqueológicos) levou muitos

80 Por exemplo, no primeiro capítulo ensina-se como fazer contas com os dedos das mãos.

81 Original: “Eosturmonath has a name which is now translated “Paschal month”, and which was once called after a goddess of theirs named Eostre, in whose honour feasts were celebrated in that month. Now they designate that Paschal season by her name, calling the joys of the new rite by the time-honoured name of the old observance.” (BEDA, *Tempora Ratione*, XV)

estudiosos a colocarem em xeque o registro, chegando até mesmo a concluir que Beda pudesse ter “inventado” essa tradução para o calendário.

Todavia, entre os poucos adeptos que apoiaram a visão de Beda, um dos mais entusiastas foi Jacob Grimm, em sua obra *Deutsche Mythologie*, na qual, através da coleta de narrativas orais da tradição e religião germânica (WILLIAMSON, 2004, p.102), examinou as formas primitivas que poderiam ter originado as mitologias presentes na Alemanha no período de sua pesquisa (SHIPPEY, 2005, p.23).

Grimm defende a posição de Beda no que diz respeito à existência do culto à Eostre a partir de um ensaio etimológico, onde indica que a análise da palavra *Óstar* exprime movimento em direção ao sol nascente, assim como *Austr* e provavelmente *Eástor*. Grimm conclui que a razão para a não existência de algum derivativo de *austrur* entre o povo nórdico, é que provavelmente entre eles não existiu uma adoração à deusa *Austra* (nome que derivaria Eostre) ou seus cultos já estavam extintos na época da cristianização. Por isso, as nações que faziam fronteiras com a Alemanha teriam derivado a palavra Páscoa a partir de ‘pascha’, como o nórdico *Pâskir*, o sueco *Pask*, e o dinamarquês *Paske* (GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 1882, I, p.291).

Grimm, por conseguinte, conjectura a existência de um antigo culto a uma deusa chamada Ostara, cognata da anglo-saxã Eostre, a partir do termo *ôstarun* dos dialetos do sudeste no Alto-alemão Antigo⁸². Entretanto, ele não explica como se deu a separação entre *Easter* e os outros termos referentes derivados de *Pessach*.

Também em defesa de Beda, Billson (1882), quase um contemporâneo de Grimm, indaga se “não seria a-crítico impor a este eminente Pai da Igreja, que mantém o paganismo sempre à distância, de nos dizer menos do que sabe, [impondo] o fardo de inventar esta deusa” (BILLSON, 1882, p.448, *tradução nossa*⁸³). Além disso, conforme vimos, *De Tempora Ratione* apresenta uma visão cosmológica de tempo cristã que tenta adaptar “ciência” e teologia Bíblica. Portanto, a princípio, não conseguimos enxergar nenhuma lógica aparente segundo a qual uma menção ao paganismo “inventada” pudesse corroborar com o intuito do livro.

Grimm argumenta ainda que Ostara, e sua cognata inglesa Eostre, tinham uma adoração tão enraizada que foram assimiladas pela Páscoa:

82 Para observar as relações entre as línguas abordadas neste capítulo, de raiz conhecida como “germânica”, com o período geral de existência delas, das quais fazem parte o alemão e o anglo-saxão, consultar o Apêndice B desta dissertação.

83 Original: “that it would be uncritical to saddle this eminent Father of the Church, who keeps Heathendom at arms' length and tells us less of than he knows, with the invention of this goddess.” (BILLSON, 1882, p.448)

Essa Ostara, bem como a [anglo-saxã] Eostre, na religião pagã deve ter denotado um ser superior, cujo culto foi tão firmemente enraizado, que os catequizadores cristãos toleraram o uso do nome, e aplicaram-no a [Páscoa] um dos seus próprios aniversários grandiosos. (GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 1882, I, p.290, tradução nossa⁸⁴)

Mesmo que a leitura da asserção acima não entre em conflito com o conceito de ressignificação proposto neste trabalho, podemos conjecturar que se Grimm tivesse tido algum contato com historiografia eclesiástica de Beda e a carta de Gregório ao abade Mellitus, eventualmente teria insistido com mais veemência em uma apropriação da festividade.

Outrossim, Grimm continua argumentando que “Ostara, Eástre, parece, portanto, ter sido a divindade da aurora radiante, da luz da primavera, espetáculo que traz alegria e benção, cujo significado pode ser facilmente adaptado ao dia da ressurreição do Deus cristão” (GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 1882, I, p. 291, tradução nossa⁸⁵). Sua concepção de que Eostre era uma deusa associada com o amanhecer advém do nascer do sol na direção leste, pois o nome Eostre está etimologicamente relacionado com a palavra “east” (leste), que tem cognatos na maioria das línguas germânicas. Além disso, devido à concatenação com o mês *eosturmonath*, Grimm relacionou a divindade com o “amanhecer do ano”, concluindo que Eostre era uma deusa relacionada à primavera, que ocorre no mês de abril no hemisfério norte, mês este equivalente a *eosturmonath* no antigo calendário inglês.

Para Watkins (2006, p.2021), *Ēostre*, no inglês moderno *Easter*, deriva da forma proto-germânica **austrōn*,⁸⁶ que significa “amanhecer”, palavra descendente da raiz proto-indo-europeia que significa “brilhar”. Se assumirmos Eostre como uma deidade, o argumento de Watkins pode ser desenvolvido pela mesma lógica de Grimm: uma vez que as palavras “amanhecer e brilho” estariam vinculadas a um mês específico do ano, que é a primavera, poderíamos supor que Eostre estaria ligada a essa estação.

Frings e Müller (1968, p. 38-39) mencionam que *ôstarun* do Alto-alemão Antigo, e *ēastre*⁸⁷ do Inglês Antigo refletiriam o nome de festival tradicional que ocorria durante a primavera (derivado de uma deidade ou não), na Inglaterra e em algumas partes da Europa; e

84 Original: “This Ostarâ, like the [Anglo-Saxon] *Eástre*, must in heathen religion have denoted a higher being, whose worship was so firmly rooted, that the Christian teachers tolerated the name, and applied it to one of their own grandest anniversaries” (GRIMM, *Deutsche Mythologie*, v. I, p.290).

85 Original: “Ostara, Eástre seems therefore to have been the divinity of the radiant dawn, of upspringing light, a spectacle that brings joy and blessing, whose meaning could be easily adapted by the resurrection-day of the Christian's God.” (Grimm, *Deutsche Mythologie*, v. I, p. 291).

86 O “*” na frente de uma palavra, dentro da linguística moderna, indica que a palavra não foi observada em nenhum texto antigo, mas que é uma reconstrução plausível se considerados os elementos linguísticos da época.

87 “ē” indica uma vogal longa no Inglês Antigo.

que as palavras utilizadas para designar a Páscoa se originaram a partir do termo *pascha*, um empréstimo do bispado italiano de Cologne, na Lombardia, de onde os termos teriam se propagado para outras áreas, incluindo Escandinávia, Frísia e alguns territórios anglo-saxões.

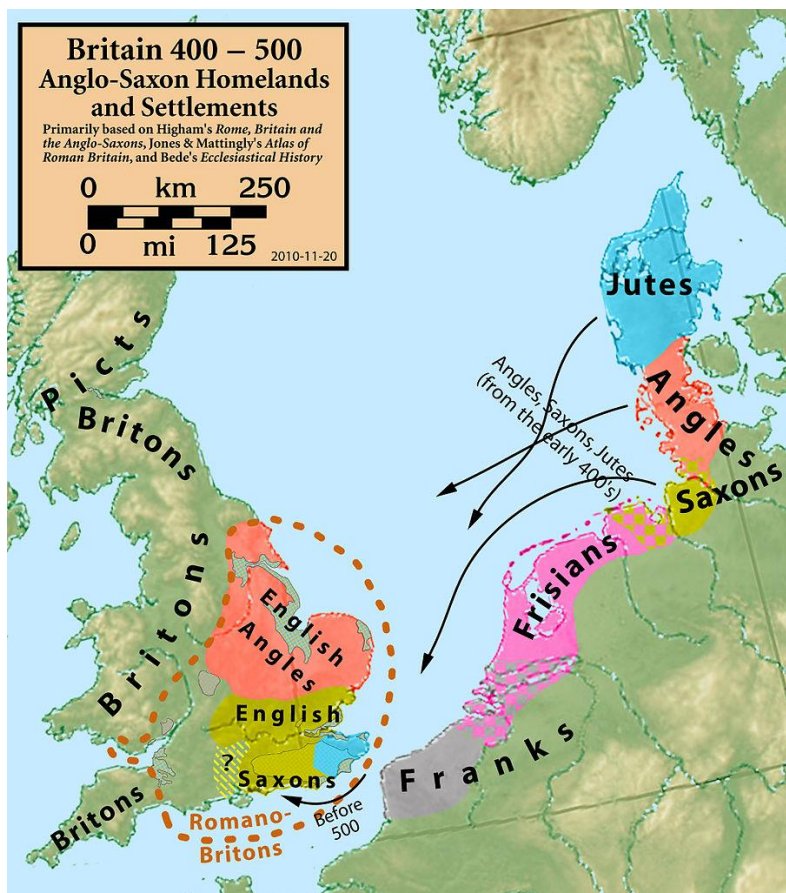
Para explicar a manifestação do nome Ostara em território alemão, Green (*apud* Shaw, 2011, p.54) propõe uma abordagem bastante diferente das demais analisadas até agora. Ele afirma que o termo *ôstarun* foi desenvolvido devido à presença dos clérigos anglo-saxões na Germânia, que teriam trazido a palavra *ēastre* do Inglês Antigo.

A área de uso de *ôstarun*, de acordo com Frings e Müller (1968, p.39), aponta para a diocese de Mainz, na Alemanha. Segundo Shaw (2011, p.54), Bonifácio, que operou em Hesse e Turíngia (e que, posteriormente, se tornou bispo de Mainz), repetidamente pedia cópias dos trabalhos de Beda em suas cartas para Nortúmbria (incluindo pedidos da obra *De Tempora Ratione*). Ou seja, para Green, havia trabalhos de Beda em território alemão e isso teria causado a adoção do termo na Germânia.

Em nossa opinião, a suposição de que os trabalhos de Beda ou clérigos ingleses teriam causado o desenvolvimento do termo *ôstarun* nos territórios da atual Alemanha não se sustenta na medida em que foi neste território que se descobriu as placas votivas dedicadas às *Matronae Austriahenae* (datando entre os séculos I e III), cujo nome, conforme veremos nas seções seguintes, pode ser etimologicamente relacionado a Eostre e Ostara. A posição de Green seria válida apenas se o contrário pudesse ser defendido, ou seja, que os clérigos germânicos ou seus respectivos trabalhos tivessem ocasionado o desenvolvimento do termo *ēastre* em território inglês, local onde não foi encontrada nenhuma evidência que tem ligação com Eostre, sendo que a única referência existente sobre o nome advém de um relato do século VIII. Portanto, como o caso não é esse, descartamos completamente a hipótese de Green, sobretudo porque há fortes indícios que apontam a presença de povos germânicos nos territórios da Grã-Bretanha após a data de descoberta das placas de *Austriahenae*.

Alguns autores argumentam que, por volta do século V, os territórios da atual Inglaterra receberam a migração de tribos germânicas (como os vândalos, anglos, saxões, jutos, frísios, francos) que teriam sido empurrados para a ilha pelos hunos, ávaros, eslavos, búlgaros e alanos (HINES, 1999, p.93). No mapa abaixo sobre a origem de Mércia (reino anglo-saxão do sul da Grã-Bretanha), podemos ver os grupos que migraram do continente para a ilha entre os séculos IV e VII d.C.:

Figura 4: Mapa das migrações anglo-saxãs dos séculos V ao VI.



Fonte:

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/53/Britain.Anglo.Saxon.homelands.settlements.400.500.png>

Essa imigração, que pode ter ocorrido em diferentes séculos, mostra os povos que migraram para a Grã-Bretanha influenciaram a constituição do Inglês Antigo, desenvolvido a partir de dialetos germânicos, originalmente falados na costa da Frísia, Baixa Saxônia e Jutland. Os romanos se retiraram da Grã-Bretanha romana (que durou *ca.* 43 d.C. - 409 d.C.) no século V, quando esses povos (conhecidos posteriormente apenas como anglo-saxões) se estabeleceram. Até o século VII a linguagem foi se tornando a língua inglesa, que é, portanto, advinda de uma matriz germânica, com influência do latim, do franco e, em menor escala, dos povos com que o território comercializava (CRYSTAL, 2003, p.6).

Dentre as fontes escritas que relatam os povos germânicos na Grã-Bretanha, podemos citar a *Chronica Gallica 452*, uma crônica histórica da antiguidade tardia supostamente composta na região de Marselha por um clérigo ligado ao pelagianismo (cf. Auguste, 1901, p.176); e o *De Excidio et Conquestu Britanniae*, que foi um sermão em latim dividido em três partes narrando a história britânica antes e durante a vinda dos saxões, escrito no século VI pelo monge Gildas. Essas e outras fontes foram utilizadas por Beda em *Historia ecclesiastica*

gentis Anglorum I, XV, que identificou os imigrantes como “anglos, saxões e jutos” advindos das áreas da atual Alemanha, Dinamarca e Holanda.

Da fonte arqueológica, podemos citar os primeiros cemitérios “anglo-saxões” datando do início do século V (JONES, 1989, p.308-309). Além de objetos encontrados (como roupas, joias, armas, painéis e objetos pessoais que se referem ao continente), a evidência física esquelética demonstra no período pós-romano o aparecimento de um novo tipo físico de homens, mais finos e mais altos do que os homens nos cemitérios romano-britânicos adjacentes (FORD, 2002, p.106), ou seja, isso indica o estabelecimento de outros povos.

Apesar de todos os itens citados acima serem objeto de debates, temos um conjunto de fontes advindas de documentos escritos, da linguística e da arqueologia que atestam fortes indícios de uma migração de germânicos para a ilha da Grã-Bretanha. Portanto, seria mais plausível afirmar que os germânicos levaram seus cultos religiosos para a ilha do que inferir que os trabalhos de Beda tenham suscitado o uso da palavra *Ostern* no continente sem a existência prévia de uma ligação com a palavra. Caso isso ocorresse, seria mais lógico que o nome da Páscoa seguisse o mesmo caminho de nomenclatura dos locais cuja cristianização foi posterior ao século VII, como é o caso do nórdico *Pâskir*, do sueco *Pask*, e do dinamarquês *Paaske*, todos derivados de *pascha*.

Além dos relatos de Beda e das demais análises linguísticas debatidas, não existe até então nenhuma evidência da existência do culto específico a Eostre. Por este motivo, traremos aqui as análises do linguista Philip Shaw⁸⁸ que fez uma relação entre as informações de Beda sobre Eostre e as evidências arqueológicas das *Matronae Austriahenae*, descobertas em 1958 próximo a Morken-Harff, atual distrito de Kaster, na Alemanha. Suas análises traçarão uma relação etimológica entre Eostre e *Austriahenae*.

Desse modo, mantemos a hipótese de que o cristianismo pode ter se apropriado do culto à Eostre, e a resignificação acabou ligando-o à Páscoa, justificando, assim, a permanência dos nomes *Easter* e *Ostern*, palavras que designam a Páscoa no inglês e alemão e diferem substancialmente das outras palavras utilizadas para designar a celebração em outros locais – todas advindas de *pascha*. Na próxima seção, primeiramente, introduziremos alguns aspectos do culto às matronas, em seguida, trataremos especificamente das placas arqueológicas dedicadas à *Austriahenae* e a relação etimológica com Eostre.

⁸⁸Philip A. Shaw é professor sênior de Inglês Antigo na Universidade de Leicester, com pesquisas ativas nas áreas de evidências linguísticas da vida religiosa pagã e conversão ao cristianismo.

5.3. O Culto às Matronas na Antiga Germânia

Um dos primeiros contatos entre os romanos e os povos que habitavam as terras que se tornariam a Germânia ocorreu durante a Guerra das Gálias (*ca.* 50 a.C.), quando Júlio César fez uma aliança com a tribo dos úbios para atacar alvos na outra margem do rio Reno. Desse relacionamento adveio uma população mista de soldados romanos, comerciantes e nativos que combinaram diferentes crenças e fatores culturais.

Os úbios faziam parte de uma tribo germânica que habitava as margens do Rio Reno. Sob a tutela de Agripina, a Jovem, imperatriz e consorte romana de 49 d.C. a 54 d.C., foi fundada uma colônia de veteranos na área da cidade de Cólônia, na atual Alemanha, de onde advém o nome da cidade (cf. Tacitus, *Annales* XII, XXVII). Os úbios continuaram ao lado dos romanos contra a revolta dos batavos na Germania Inferior (Holanda) e na Gália em 70 d.C., chegando mesmo a se autoproclamar *agrippenses*, nome em “honra aos seus fundadores” (cf. Tacitus, *Germania* XXVIII).

De acordo com Biller (2016)⁸⁹, adoradas como divindades, as *matronas* estiveram intimamente relacionadas com o mundo espiritual do úbios. Seus nomes, derivados da língua germânica ou celta, eram normalmente associados à natureza, fertilidade ou nomes de lugares (como as *Matronae Austrihenae* de Morken Harff, que apontam para uma associação pessoal, neste caso, o grupo étnico de Austriates – informação essa que será melhor avaliada nas análises etimológicas nas seções seguintes).

Investigações arqueológicas, datando o auge do culto às matronas de *ca.* 150 d.C – 250 d.C., localizaram placas com votos, representação de deidades e imagens de procissão, no oeste do atual estado da Renânia do Norte-Vestfália⁹⁰. Biller (2016) descreve que os ritos religiosos associados às matronas foram, em certa medida, semelhantes aos dos romanos. Havia representações em pedras consagradas onde o adorador oferecia sacrifícios (em alimentos e matérias perecíveis não detectáveis atualmente).

Algumas representações pictóricas dessas manifestações apresentam três deusas sob um pequeno nicho em uma placa, conforme imagem abaixo:

89 Frank Biller é professor no departamento de História Antiga na Westfälische Wilhelms-Universität Münster e tem vários trabalhos relacionados às matronas, entre eles o livro “Kultische Zentren und Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior” (Centros de culto e Matronas no sul da Germania Inferior). Aqui utilizaremos o artigo publicado no site <http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/>, que traz uma explicação geral do culto às matronas, o qual não há divisão de paginação.

90 No original alemão, Nordrhein-Westfalen.

Figura 5: Esquerda: Altar de matrona em Rödingen (com imagem de possível alusão da utilização da placa com sacrifícios). Direita: Altar de matrona em Nöthen-Pesch.



Fonte: Biller (2016)

Os achados arqueológicos demonstram que o culto às matronas ocorreu tanto nos aglomerados urbanos quanto no interior. Segundo Biller (2016), isso pode ser observado através das *dedikaten* nas placas votivas. Além do nome da deusa a que era oferecida a placa, pode-se encontrar um tipo de “assinatura” do adorador, que pode identificar um clã, uma tribo, uma família, uma região ou um indivíduo específico. A partir dessas “nomenclaturas” podem-se perceber algumas nuances e transformações do culto. Por exemplo, as *dedikaten* parecem indicar que, inicialmente, a organização dos rituais não permitia a participação de outras tribos que não os classificados “úbios”, e apenas posteriormente o culto foi ampliado para outros grupos sociais.

Na cidade de Bonn, as *dedikaten* pertenciam principalmente aos círculos militares superiores ou à parte superior da administração provincial. Quanto mais se distanciava-se desse aglomerado, mais diminuía-se a proeminência das *dedikaten*. Biller (2016) afirma também que é possível perceber através dos nomes celtas e germânicos (com certo grau de romanização), um maior afluxo de pessoas ou casamento de colonos.

Mesmo que a devoção às matronas tenha sofrido influência da adoração das

divindades romanas (como Júpiter, Juno, Minerva, Mercúrio etc.), de tradições celtas ou germânicas, o culto mostrou-se preponderante no período de seu auge na medida em que, das 1600 inscrições votivas encontradas, mais da metade eram dedicadas às matronas (SPICKERMAN, 2008, p.314).

Após escavações, locais que já eram anteriormente conhecidos, foram associados ao culto das matronas, como as estruturas do templo pagão de Nöthen-Pesch, cuja construção remonta ao século primeiro, o santuário do castelo Gorres em Nettersheim e a estrutura em Zingsheim (todos no oeste do estado da Renânia do Norte-Vestfália, imagens abaixo).

Figura 6: Da esquerda para a direita: Templo de Nöthen-Pesch, Nettersheim e Zingsheim.



Fonte: Biller, 2016.

Pelas *dedikaten* foi possível rastrear diferentes fases de construção do templo de Nöthen-Pesch, relacionar as inscrições votivas da *Matronae Vacallinehae* com o templo e detectar a adoração de uma população mista de germânicos, romanos e celtas.

Após escavações no chamado castelo Gorres em Nettersheim, foram descobertos materiais de construção fragmentados de um templo gálico-romano, *dedikaten* às *Matronae Aufaniae* e uma estatueta de Vênus. Em 1979, um fazendeiro descobriu nas imediações de sua propriedade um templo dedicado a Mercúrio e a Minerva. De acordo com Biller (2016), o intercâmbio cultural entre os romanos e os moradores locais levou a transformações do culto às matronas e a inserção de outras divindades devido à adaptação da cultura local aos costumes dos romanos, que estavam se fixando naquela região.

Com essa introdução, podemos notar que o culto às matronas, que contemplava mais de uma categoria de matrona (como *Matronae Alaferchuiiae*, *Matronae Austriahenae* etc) foi bastante difundido no oeste do estado da Renânia (sobretudo nas imediações de Colônia) nos séculos I a III, e teve influência germânica, celta e romana.

No entanto, o fato de as evidências atestarem a popularidade das matronas, também nos coloca diante de dois problemas fundamentais: 1. a falta de fontes tradicionais que tratam do culto. Em *Germania* Tácito descreveu cerimônias religiosas e adoração de divindades

germânicas em bosques sagrados, mas não se estendeu em detalhes (cf. Tacitus, *Germania*, 39 – 40), deixando em aberto quais eram os deuses e deusas do território. 2. As evidências arqueológicas do culto às matronas foram encontradas apenas nos últimos 100 anos. A descoberta do sítio arqueológico de Morken-Harff, por exemplo, data de 1958. Segundo Biller (2016), no final dos anos 80, um colóquio organizado por especialistas nos povos úbios, debateu aspectos arqueológicos, estilísticos, epigráficos e linguísticos acerca do culto das matronas. O material, no entanto, não foi publicado. Em outras palavras, muitas análises sobre o assunto continuam em aberto.

De acordo Biller (2016), trabalhos de exploração atualmente ainda estão em andamento no santuário em Eschweiler-Fronhoven, associado à *Matronae Alaferchuiæ* e *Amfratninae*, e o recinto sagrado de Nideggen, associado à *Matronae Veteranehae*. Na seção seguinte, trataremos especificamente da *Matronae Austriahenae* e as evidências encontradas em Morken-Harff.

5.4. As Evidências das *Matronae Austriahenae*

Em 1958, nas margens dos rios Erft e Rur em Morken Harff (atual distrito de Kaster, cerca de 40 km de Colônia, na Alemanha), crianças em idade escolar descobriram três placas intactas dedicadas às *Matronae Austriahenae*. Em abril do mesmo ano, as peças foram colocadas aos cuidados do professor W. Zielniok, convocado no Rheinische Landesmuseum de Bonn alguns dias após a descoberta (KOLBE, 1960, p.50).

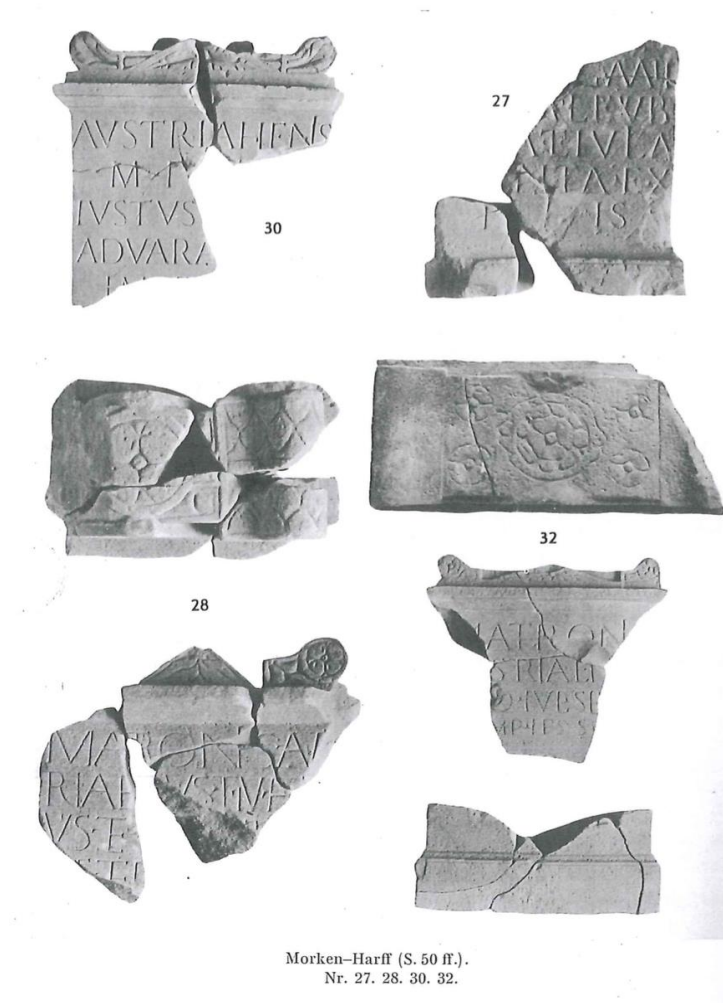
Figura 7: Mapa da localização de Morken-Harff na Alemanha.



Fonte: Mapas Google, 2016.

Com o trabalho de A. G. Roddergrube, a cerca de dois metros abaixo da superfície dos arredores de onde as primeiras placas foram encontradas, descobriu-se mais de mil outros fragmentos de altar, peças arquitetônicas e pedaços amorfos de monumentos dedicados à *Austriahenae*, datando de 150 d.C. a 250 d.C.⁹¹. As peças, que provavelmente pertenciam a um templo cuja localização exata não foi determinada, e estavam recobertas por uma camada grossa de argila aluvial que teria esmagado e destruído-lhes várias partes (KOLBE, 1960, p.51). Abaixo segue imagens de alguns desses achados:

Figura 8: Exemplos de fragmentos dos altares das Matronas.



Fonte: Kolbe, 1960, p.19 dos anexos.

91 As indicações cronológicas do material foram feitas posteriormente a partir da estilização das letras e dos ornamentos das placas votivas (WEISGERBER, 1962, p.111). Em correspondências entre a autora desta dissertação e funcionários do museu de Bonn, fomos informados que não foram encontrados até hoje outros meios de datação das placas.

Figura 9: Exemplos de fragmentos dos altares das Matrona.



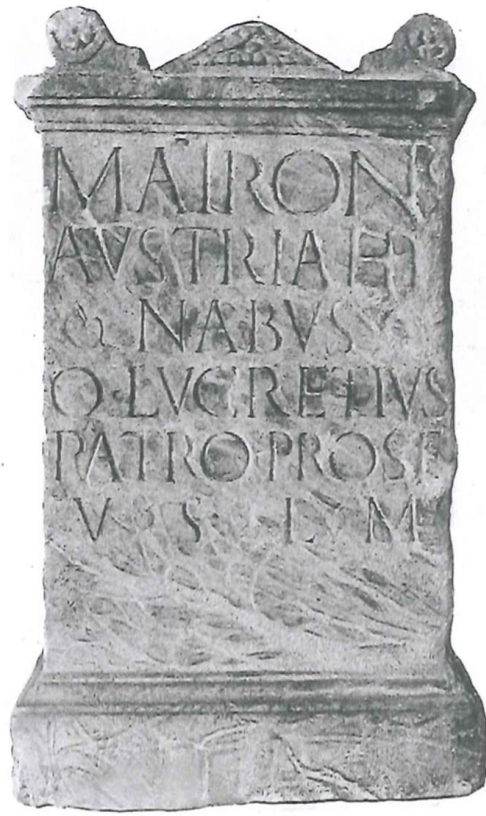
Fonte: Kolbe, 1960, p. 20 dos anexos.

As evidências acima estão atualmente localizadas no Rheinisches Landesmuseum em Bonn na Alemanha (número de inventário 58.682-999).

De acordo com Kolbe (1960, p.52), entre todas as placas localizadas, constata-se que algumas peças foram feitas em arenito amarelo ou vermelho e outras em pedra calcária branca - acinzentada. O estado de preservação varia de acordo com a pedra e o material. Os arenitos mostraram-se mais bem conservados sob os efeitos do depósito de lama, ao passo que as pedras calcárias manifestaram uma superfície enferrujada e descolorada devido aos efeitos de intemperismo.

Segundo Weisgerber (1962, p.108-109), devido à fragmentação dos monumentos, noventa placas puderam ser parcialmente remontadas enquanto apenas quatro foram preservadas intactas. Abaixo segue imagem de duas das placas que sobreviveram sem danos estruturais, junto com um esboço da reconstrução virtual em duas dimensões da mesma:

Figura 10: Esquerda: Fotografia de altar completo das Matronas de Morken-Harff. Direita: desenho do altar original com a simulação da transcrição Matronis / Austrihena/nabus / Q. lucretios / Patro pro se / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).



Morken-Harff (S. 50 ff.) Nr. 6.

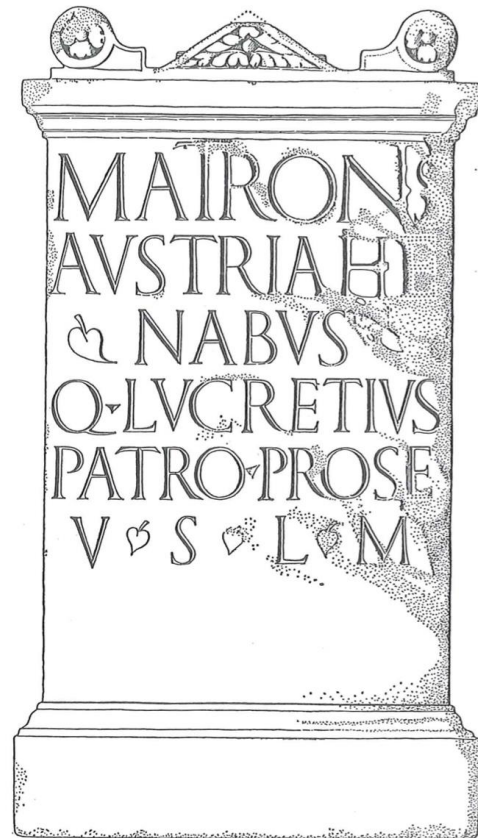


Abb. 7. Inschrift Nr. 6.

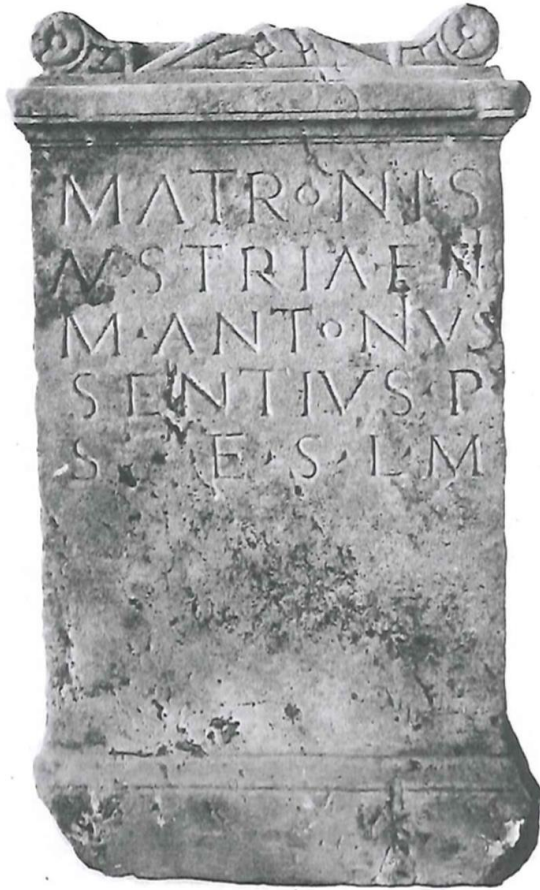
Fonte: Kolbe, 1960, p.14 dos anexos (figura da esquerda) e p.59 (figura da direita)

Kolbe (1960, p.59-60) afirma que a placa votiva acima (sob o inventário 58.687 no Museu de Bonn) foi confeccionada em calcário, com 91,5 cm de altura, 52 cm de largura e 30 cm de profundidade. A altura da letra na primeira linha é de 7,5 cm, na segunda é de 6,5 cm, na terceira 6 cm, na quarta 5,8 cm, na quinta e sexta 5,3 cm. A parte superior apresenta uma faixa horizontal que se destaca da base adornando as laterais com duas rosetas (um tipo de disposição no qual as folhas se encontram imbricadas em um círculo, de modo a lembrar a disposição das pétalas de uma rosa, decoração utilizada desde a antiguidade). No centro, um gable (parede ornamental triangular) adornado com uma roseta ao centro e com folhas estendidas em escalas padrão.

A inscrição do latim *Patro pro se votum solvit libens merito*, significa no latim “povo que tem realizado o seu voto, de bom grado e devidamente” à matrona *Austrihena*. A

dedikaten de Q. Lucretius indica o nome do responsável ou o do grupo responsável pela placa.

Figura 11: Esquerda: Fotografia do altar original. Direita: Desenho do altar original, com a transcrição Matronis / Austriahenis / M. Antonius / Sentius p(ro) / s(e) et s(uis) / l(ibens) m(erito).



Morken-Harff (S. 50 ff.) Nr. 2.

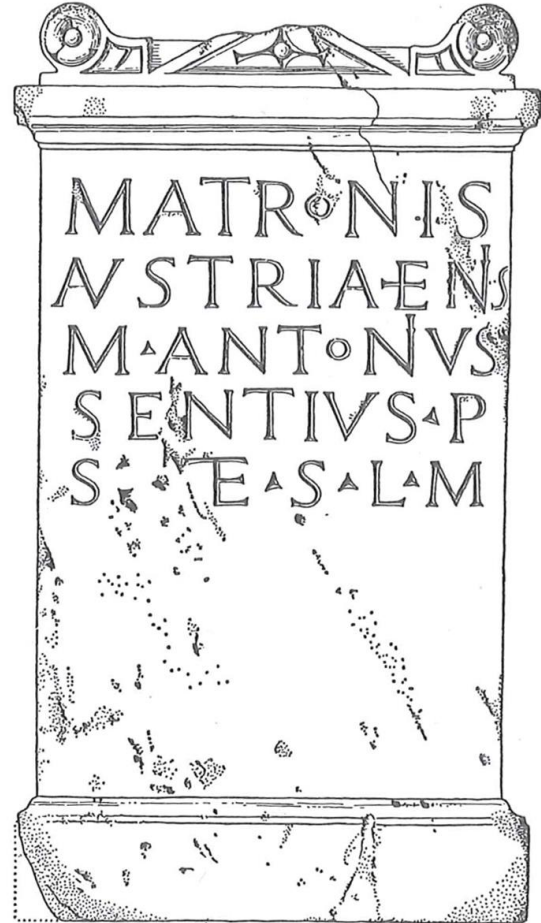


Abb. 3. Inschrift Nr. 2.

Fonte: Kolbe 1960, p.14 dos anexos (figura da esquerda) e p.55 (figura da direita)

Kolbe (1960, p.55) afirma que este segundo altar (sob o inventário 58.683 do Museu de Bonn), foi confeccionado em arenito branco nas medidas de 74 cm de altura, 43,5 cm largura e 23 cm de profundidade. A altura da letra da linha 1 é de 4,3 cm e da linha dois em diante é de 3,5-3,8 cm. Apesar do estado de conservação ser inferior ao da placa anterior, podemos notar o mesmo padrão da descrição de aparência da placa anterior, que também apresenta uma faixa horizontal que se destaca da base com duas rosetas adornando as laterais. No centro, um gable (parede ornamental triangular) adornado com uma roseta ao centro.

O exame das *dedikaten* presentes nas evidências, que contém nomes próprios, nomes de família, do clã ou de regiões, contribui para a distinção das relações de pertença (local de nascimento ou de residência do adorador) através da análise do tronco radical dos nomes, que

indicam uma ligação às palavras de origem celta, germânica ou romana.

Da última parte da inscrição *s(e) et s(uis) / l(ibens) m(erito)*, pode-se inferir do latim o seguinte texto: “enviadas em nome de si mesmo e da própria, de bom grado e devidamente” à matrona *Austrihenae*. Kolbe (*loc. cit.*), afirma que a *dedikaten* *Sentius* refere-se a um nome de família ou de um clã que tem cognato no norte da Itália. *M. Antonius* não foi identificado, mas o nome indica ascendência romana.

Weisgerber (1962, 113-121, *passim*) propõe análises diferentes de Kolbe para o nome *Patro* e *Sentius* (consecutivamente nas *dedikaten* das duas placas anexadas acima). Mesmo que a *Patro* seja atribuída uma origem romana devido à falta de matrizes celtas ou germânicas na palavra, Weisgerber não excluiu a possibilidade de participação de uma população não romana em virtude da miscigenação da população. Para o nome *Sentius*, o autor indica uma raiz de nome céltico-germânica dada a partir da combinação da palavra *sento/sinþa* (versões germânica e pré-celta), que significam “caminho”. Essa justaposição ou fusão de nomes é apenas um dos problemas ao se tentar chegar a um perfil exato.

O exame de Weisgerber (1962, p.108-112) sobre as *dedikaten* de diversas placas votivas das *Matronae Austriahenae* revela a prevalência de nomes romano-mediterrânicos (eventualmente membros do exército romano na Germânia) e nomes romanos em versões germânicas ou celtas. Isso indica que o perfil de adoradores de *Austrihenae* era composto por um misto das populações romanas com as tribos germânicas e celtas que estavam presentes no baixo-reno. Para Weisgerber (1962, p.136), esse fator é justamente o que dificulta a pesquisa na medida em que não se trata de nomes “puros” advindos de uma ascendência específica, mas de composições que remontam a um amálgama de elementos.

A zona de maior influência de nomes romanos era Colônia. A cidade fundada por Agripina, estatisticamente, detinha a maior porcentagem de romanos em território úbio. É possível, inclusive, notar essa influência também nos topônimos (nomes de lugares, de morros, de ruas, localizações etc), o que demonstra uma uniforme assimilação romana nessa região. A constatação desses nomes romanizados demonstra a repercussão das relações de uma população que em suas origens esteve sob diversas influências, situação que provavelmente também era característica em outras partes do território úbio (WEISGERBER, 1962, p.131).

Para além das discussões das origens germânica ou celta da população da Germânia Inferior⁹² (questão em aberto até o momento), o tronco da palavra *Austriahenae* denota uma origem germânica. A adesão à *Austriahenae* indica uma pertença ao suposto grupo dos

⁹²Era chamada Germania Inferior a província romana situada na margem oeste do Reno. O território incluía o sul da Holanda, Luxemburgo e parte do estado da Renânia na Alemanha a oeste do Reno.

Austriates, que, etimologicamente, evoca uma relação com os *Austrogoti*, *Austrassii* e *Austrechilds*. Esses grupos estavam relacionados com “östlich” (leste em alemão) e uma compilação do sanscrito *aus(t)ra- que indica brilho e brilhante, e que mais tarde poderia ter originado a palavra Austrasii (WEISGERBER, 1962, p.132). Nesse sentido, “osten” seria nomeado em relação ao leste.

Outros fatores de relevância destacados por Weisgerber (1962, p.133) podem ser sumarizados em quatro aspectos: 1. as *dedikaten* estão sempre abaixo dos nomes das deusas nas placas votivas; 2. as deusas que carregam um nome germânico normalmente são deusas de cunho local, salientando, assim, as relações de pertença do adorador a uma região delimitada; 3. não apenas Morken-Harff, mas também as demais matronas da Germânia Inferior foram nomeadas no plural, de onde a *dedikaten* *Austriatum* poderia ser o genitivo plural do nome latinizado *Austriates*, o grupo que poderia ter habitado a “área de influência” dedicada às *Matronae Austriahenae*; 4. dado que não há nenhuma evidência da matrona *Austriahenae* a nordeste ou a oeste do rio *Rur*, Weisgerber (1962, p.134) relacionou o grupo dos *Austriates* com o leste.

A maior parte das inscrições votivas do sítio arqueológico em Morken-Harff foi dedicada às *Matronae Austriahenae*, mas, num raio de 10km ao sul deste sítio arqueológico, foram encontrados um número bastante reduzido de dedicatórias com referência à *Matronis cifinis*, ao deus romano Mercúrio e às *Matronae Vatviae* ou *Vatviabus* (WEISGERBER, 1962, p.125-127). Podemos concluir, portanto, que nessa região o culto à *Austriahenae* era majoritário.

De modo geral, de acordo com as evidências e as análises de Kolbe (1960), Weisgerber (1962) e Biller (2016), podemos inferir que a adoração às matronas, que tinha caráter local e era preponderante nos assentamentos de territórios úbios, se desenvolveu com influência das populações celtas, germânicas e romanas devido à miscigenação e conformação cultural dos indivíduos à organização dada pelos romanos.

Por sua vez, o culto à *Austriahenae*, que ocorreu na área de Morken-Harff, segue o mesmo padrão local de devoção, com um círculo de adoradores bastante uniforme na região dado que a maior parte das placas foram devotadas à *Austriahenae*. Embora partindo de premissas distintas, vários estudiosos atestam a existência da relação etimológica do nome *Austriahenae* com “leste”. Essa informação, bem como a aproximação com a deusa Eostre, relatada por Beda, será examinada mais detalhadamente na próxima seção.

5.5. Relações Etimológicas de Eostre

O linguista Philip Shaw tenta fazer uma análise que busca aproximar as informações de Beda sobre Eostre e as evidências arqueológicas descobertas sobre as matronas citadas na seção anterior, sobre as deidades romano-germânicas nomeadas *Matronae Austriahenae*. Nesta seção trataremos separadamente de algumas dessas relações.

Na primeira parte, faremos menção de como o nome Eostre estaria ligado ao nome **ēastor*. Na segunda parte, abordaremos a questão dos topônimos e nomes próprios, onde localizamos no Inglês Antigo uma relação de nomes próprios (*Easterwine*, *Aestorhild*) e cidades (*Eastrea*, *Eastry*, e *Eastrington*) relacionados à etimologia de Eostre. Isso é importante na medida em que o culto às divindades (assim como às matronas) pode causar um reflexo na nomenclatura de cidades ou agrupamentos e nomes próprios.

Na terceira parte, mostramos os fortes indícios de que a Eostre inglesa e a alemã *Austriahenae* estão relacionadas etimologicamente e apresentam padrões de nomenclatura similares, conforme vimos nos indícios de nomes próprios e topônimos.

Na quarta e última parte, faremos um balanço considerando que o culto à Eostre foi localizado. Os trabalhos de Beda, feitos a partir de informações que ele recebera de fontes locais teriam se difundido para outras áreas que não compartilhavam as mesmas relações, o que explicaria a falta de conexão com os outros lugares e a ressignificação de um culto local pela Páscoa cristã.

5.5.1. Eostre e *East* (leste)

A primeira relação a ser investigada, muito comum nos textos que mencionam esta deusa, é entre Eostre e a palavra do Inglês Antigo⁹³ *ēast* (“leste”), e com outros cognatos do leste germânico, tais como *ōst* no Alto-alemão Antigo⁹⁴ e *ōst* no Saxão Antigo (SHAW, 2011, p.55). Apesar de parecerem similares, o fato de ter um /r/ após o /st/ deve ser analisado com cuidado, pois este /r/, segundo Shaw (2011, p.56), pode advir da conexão com o latim *aurora*, e outras raízes indo-europeias relacionadas. De acordo com esta interpretação, teríamos a raiz **aus-r*⁹⁵, com o /t/ sendo introduzido posteriormente, como pode ser observado na forma

93 Para periodização da língua e a relação com os respectivos nomes aqui citados, cf. Apêndice B.

94 Idem nota anterior.

95 Palavras iniciadas com asterisco, no estudo de línguas antigas, representam palavras reconstruídas, que podem ter existido, baseadas em outras evidências, por exemplo, palavras em outras línguas, mas que ela própria nunca foi observada em registros históricos.

Austriahenae, derivada da raiz **austra* (na língua proto-germânica do século I d.C.).

O primeiro passo dado é de analisar a classificação gramatical da palavra *ēast*. O exame de Shaw (2011, p.56) no Inglês Antigo indica que *ēast* não poderia ser usado como um nome. Para atingir tal conclusão ele checkou as formas flexionadas [ou seja, que variam a terminação], de forma a saber se esse termo era um substantivo *forte* (por exemplo, “o leste”) ou se um substantivo *putativo* (por exemplo, um advérbio usado como substantivo).

Caso seja um substantivo forte, espera-se encontrar uma forma genitiva⁹⁶ **ēastes* e dativa⁹⁷ singular **ēaste*. Dado que “o leste” é, por definição, singular, não esperamos encontrar formas plurais deste substantivo, mas se isto acontecer, a forma encontrada deverá ser **ēastas*, o genitivo plural **ēasta* e o dativo plural **ēastum*. Uma busca no dicionário DOE (Dictionary of Old English) dos textos existentes no Inglês Antigo são dados na tabela a seguir:

Tabela 3: Ocorrências etimológicas da raiz *ēast* no DOI.

	Singular		Plural	
	Forma esperada	Ocorrências	Forma esperada	Ocorrências
Nominativo ⁹⁸	Ēast	325	ēastas	0
Acusativo ⁹⁹	ēast		ēastas	
Genitivo	ēastes	0	ēasta	2
Dativo	ēaste	2	ēastum	0

Fonte: Shaw, 2011, p.56

Os resultados estão inclinados para a forma não flexionada (que não varia a terminação) do substantivo putativo *ēast* – na medida em que se pode questionar se *ēaste* e *ēasta* representam formas flexionadas.

Shaw supõe que *ēaste* pode ser um adjetivo composto (como *ēasteward*, com dois elementos escritos advindos de palavras separadas, comum em manuscritos anglo-saxões), ou uma forma reduzida do advérbio relacionado *ēastan* (“do leste”) com a perda do /n/ final e

96Do “(lat genitivu) Gram. Caso da declinação das línguas flexivas, como o latim e o grego, que exprime o complemento adnominal restritivo, possessivo, partitivo etc.” (Dicionário Michaelis, 2016). Exemplo: rex romanorum (rei dos romanos). E embora característico das línguas declináveis (alemão, grego, latim, finlandês, etc.), existe ainda remanescente no inglês chamado “genitive case”: Mary’s car (o carro da Mary)

97 “Um dos casos gramaticais, nas línguas que têm declinação (o português tem vestígios deste caso), que serve para exprimir *para que* (fim) ou *para quem* (interesse) se realiza a ação verbal. Daí, caso do objeto indireto. 2 Complemento nominal formado pelos pronomes *lhe, lhes, me, te, nos, vos.*” (Dicionário Michaelis, 2016).

98 “Caso que, nas línguas que têm declinação, designa o sujeito ou o seu nome predicativo”. Dicionário Michaelis.

99 “Caso que indica principalmente o objeto dos verbos transitivos diretos, nas línguas em que os nomes possuem declinação.” Dicionário Michaelis.

redução do /a/. O DOE ainda considera isto como uma forma alternativa de se pronunciar *ēast*. Os dois exemplos de *ēasta* (da região de Lindsfarne) são exemplos de advérbio reduzidos na forma, com a perda do /n/ final, ambos traduzidos para o latim como *ab oriente* (do leste). Ou seja, o autor não encontrou evidências de que se trata de uma forma masculina forte do nome *ēast*.

As outras 325 instâncias da forma *ēast* funcionam como simples advérbios, não como nome. Ainda segundo Shaw (2011, p.57), não há razões, portanto, para acreditar que *ēast* se trate de um nome masculino forte. Como não há evidências de uso da palavra como substantivo, depreende-se que se trata de um advérbio.

Há uma forte evidência da existência no Nórdico Antigo de uma correlação de *ēast* com o nome *austr*. Como o genitivo singular da forma *austrs* aparece na frase *til austrs* (“to the east”, “para o leste”) e uma forma dativa singular na frase *í austri* (in the east “no leste”), a similaridade é reforçada pelo fato que a palavra *austr* no Nórdico Antigo é comumente utilizada como um advérbio, o que ocorreria também com *ēast* no Inglês Antigo. Assim, as formas flexionadas parecem ser resquícios fossilizados da existência como advérbio.

Feita essa análise com o termo *ēast*, há a possibilidade de que tenha existido outra palavra relacionada com Eostre, que Shaw propõe ser escrita como **ēastor*. Os textos do Alto-alemão Antigo contêm evidências de um raro adjetivo *ōstar*, ao lado de *ōstar*, um advérbio mais comum. Shaw (2011, p. 58) ainda argumenta que um adjetivo ancestral comum dessas linguagens, que poderia se comportar como um nome (substantivo), teria se desenvolvido num advérbio em um período no qual a maior parte dos textos de Nórdico Antigo foi produzido, com poucas frases convencionais contendo formas inflexionadas, o que indicaria o desenvolvimento de um adjetivo/substantivo.

O adjetivo/substantivo *austr* poderia não ser um cognato do substantivo *ēast* do Inglês Antigo, já que o /r/ de *austr* não é temático, mas forma parte do tronco da palavra, dado que aparece também nas formas do genitivo e dativo.

São comuns as inflexões nominativas singulares germânicas no Nórdico Antigo com /r/ (como em *dagr* “dia”) aparecerem no Inglês Antigo com inflexão nula (como em *dæg* “dia”, que é um cognato de *dagr*); Mas, Shaw conclui a análise afirmando que devemos esperar que este /r/ apareça em alguma forma do cognato do Inglês Antigo *austr*. Por exemplo, o Nórdico Antigo *eitr* (“veneno”; do genitivo singular *eitrs*) não corresponde a um Inglês Antigo **āt* (genitivo singular **ātes*), mas a um Inglês Antigo *āttor* (“veneno”; genitivo singular *āttres*). Assim, não é suposto que o /r/ desapareça na passagem entre línguas.

Devemos, portanto, esperar um Inglês Antigo **ēastor*, como um cognato do Old

Norse *austr*, que poderia auxiliar na elucidação etimológica de Eostre (e *Austriahenae*), já que um /r/ temático está presente em ambos os nomes. Shaw (*loc. cit.*) conclui, desta maneira, que Eostre não está necessariamente ligada à palavra *ēast*, mas, mais provavelmente, ligada a palavra *ēastor*, e a ligação com *Austriahenae* viria através de *austr*, cognato **ēastor*, e não *ēast* (embora haja uma relação com leste).

5.5.2. Eostre, topônimos e nomes próprios

Nesta seção, trabalharemos com as análises de Shaw na tentativa de vincular a palavra **ēastor*, que ele supõe ter existido no Inglês Antigo, para explicar um pequeno número de nomes de lugares (topônimos) em inglês (independente das discussões sobre Eostre). Assim, Shaw (2011, p. 58), identificou **ēastor* como primeiro elemento dos nomes de lugar *Eastrea* (Cambridgeshire), *Eastry* (Kent), e *Eastrington* (East Riding of Yorkshire).

De acordo com Smith (*apud* Shaw, *loc. cit.*), **ēastor* é uma antiga forma que se tornou obsoleta no Inglês Antigo, que caiu em desuso antes de uma quantidade significativa de material textual começar a ser produzido. Mas, certo cuidado é necessário ao identificar nomes de lugares contendo o elemento **ēastor*, já que também existe um adjetivo comparativo **ēastra* (significando, de acordo com o DOE, “situado em / virado para o leste, oriental”). No entanto, Shaw afirma ser difícil distinguir instâncias de *ēastra* em nomes de lugares das instâncias de **ēastor*. As formas atuais de nomes de lugar podem não ser um bom auxiliar, já que várias mudanças linguísticas podem obscurecer as origens, e a presença do /r/ em *Eastrea* e *Eastrington* podem ser atribuídas tanto a *ēastra* quanto a **ēastor*. A tabela abaixo detalha as primeiras aparições de nomes de lugares que foram identificadas como derivados de **ēastor*.

Tabela 4: Comprovações iniciais do topônimo de **ēastor*.

Ano (todos d.C.)	Documento	Eastry, Kent	Eastrea, Cambridgeshire	Eastrington (East Riding of Yorkshire)
788	Sawyer 128	Eastrgena		
811	Sawyer 1264	Easterege (x2) Eostorege (x2) Eosterege (x1) Eosterge (x1)		

805 - 832	Sawyer 1500	Eastorege		
825 - 832	Sawyer 1268	Eastrage		
959	Sawyer 681			Eastringatun
966 (Roffe 1995: 102-8)			Estrey	
Meio para o final do séc. XII (veja Blake 1962: xlviii - xlix)	Liber Eliensis (Blake 1962: 132)		Estereie	

Fonte: Shaw (2011, p. 60, tradução nossa)

As primeiras formas de *Eastry* claramente mostram a presença da vogal /o/ na segunda sílaba de *ēastor*, demonstrando a improbabilidade de ser uma instância de *ēastra*.

Há dúvidas com os outros nomes de lugar, onde as formas iniciais não demonstram a existência do /o/ como a vogal original da segunda sílaba da palavra. No entanto, Shaw afirma que as formas iniciais do nome de *Eastry* em Kent fornecem evidências suficientes para sugerir que **ēastor* provavelmente existiu como uma palavra durante o período de formação do nome de lugar *Eastry*.

Shaw (2011, p.60), afirma que o nome da deusa Eostre poderia ser derivado também de *ēastra*, mas a forma **ēastor* parece ser mais provável, já que no *De Tempora Ratione*, o nome do mês *eosturmonath*, tem <u> como vogal de apoio, fornecendo uma pronúncia mais branda que o “a” de *ēastra*. Assim como em **ēastor*, a letra “o” também funciona como vogal de apoio, por isso o nome do mês concorda melhor com *ēastor* que *ēastra*.

Ainda segundo Shaw (*loc. cit.*) o elemento **ēastor* não parece estar confinado a topônimos. Essa palavra aparece como um prototema nos nomes próprios, como, por exemplo, *Easterwine*, nome que aparece três vezes em Durham, no *Liber Vitae* (lista de nomes dos visitantes da Igreja), e o nome *Aestorhild* (como provável antepassado do Inglês Médio *Estrild*). Há mais registros de nomes advindos desse radical, como *Austrechild*, *Austrigbyssel*, *Austrovald* e *Ostrulf*.

Assim, o nome Eostre está, provavelmente, relacionado a tradições de nome de pessoas e lugares. Tal entrelaçamento de tradições de nomes divinos com localidades e nomes pessoais também ocorre nas evidências dos cultos de matronas.

5.5.3. Eostre e *Austriahenae*

Existe a possibilidade também de relacionar Eostre com outros cultos e costumes presentes na época do Inglês Antigo e Alto-alemão Médio, como outros grupos de deusas ou divindades, como foi tentado por Helm (*apud* Shaw 2011, p.61), e Murdoch (*apud* SHAW, 2011, p. 62). Entretanto, os indícios apontam para uma deusa única, e não para um grupo.

Dentre as evidências encontradas do culto às matronas, *Austriahenae* é um dos poucos casos que a placa votiva se presta a um único nome. Conforme descreveu Biller (2016), a devoção a algumas outras matronas referiam-se a um grupo de deusas. Shaw concorda com Biller que o culto às matronas tem uma forte identificação local, por serem caracterizadas por pequenos cultos localizados, referência essa, portanto, que não deve ser obscurecida ao tentar estabelecer relações mais profundas.

[...] enquanto tentamos identificar as matronas como um amplo tipo de divindade, não devemos perder de vista seus epítetos e as formas com que os devotos se referem a elas em diferentes contextos geográficos e sociais, procuramos localizá-las em relações tribais e sub-tribais de grupos sociais e suas localidades. (SHAW, 2011, p.63, tradução nossa¹⁰⁰)

Logo, a qualidade “local” é importante para definir a forma de interpretação das *Matronae Austriahenae*. Dada a importância de grupos locais (tribos) para estes cultos, segundo Shaw, o nome poderia indicar “matronas que pertencem a um grupo de pessoas do oriente”. Opinião apoiada por Weisgerber (1962, p.134), que afirma que o grupo estava localizado a leste do rio Rur.

Dos cultos às outras matronas, foram encontrados outros templos que centralizavam os locais onde foram descobertas evidências arqueológicas. A partir disso, acredita-se ser provável que houvesse um templo dedicado à *Austriahenae* nas vizinhanças do sítio arqueológico perto de Morken-Harff onde as pedras votivas foram encontradas. Outro ponto relevante que conduz à interpretação de que se trata de um grupo local pequeno, é uma *dedikaten* do sítio arqueológico que se refere aos *Austriates*, denotando possivelmente um nome de grupo. De acordo com Weisgerber (1962, p.134), isto estaria relacionado de alguma forma com a geografia social local. Assim, Shaw conclui que *Austriahenae* não estaria necessariamente relacionado com a ideia de migração do leste do rio Reno, mas talvez com o posicionamento local em relação a outros grupos ou áreas na região.

100 Original: “while we might identify matrons as a broad type of deity, we should not lose sight of the fact that their epithets, and the ways in which devotees referred to them in differing geographical and social contexts, seek to locate them in relation to tribal and subtribal social groups and their localities.” (SHAW, 2011, p.63)

No entanto, isso pode não significar necessariamente que o nome do grupo tenha apenas relações com “leste”, pois o fato de ter relação com uma direção ou posicionamento geográfico não exclui uma possível “função” atribuída à Deusa e relacionada com seu nome. De acordo com Biller (2016) o estudo de outras matronas denotam que seus nomes referem-se à qualificação ou “essência” das deusas, como, por exemplo, as *Matronae Gabiae*, nome que pode ser traduzido como “matronas generosas”. Além disso, existem relações com topônimos ou nomes de árvore, caso das *Matronae Alusneihae*, que pode ser traduzida como “amieiro”. Seguindo as análises de Weisgerber (1962), que localizou a *dedikaten* Austriates entre as placas, Biller (2016) classifica *Austriahenae* como um nome que denota posição geográfica.

Entretanto, encontramos algumas dificuldades em tentar limitar *Austriahenae* apenas a um posicionamento ou nome de grupo porque: 1. apesar de ser um indicativo, não há certeza de que *Austriate* era o nome do grupo todo, ou se referia-se a algum pequeno clã ou uma família; 2. a associação com “leste” não exclui a conexão da palavra com os outros significados advindos do radical que originou a palavra (como “aurora”, “amanhecer” e “brilho”); 3. dado que algumas matronas guardam em seu nome sua “essência” específica, *Austriahenae* poderia ser relacionada a qualquer significado que retome a semântica que seu radical esteve associado, sem que isso cause algum prejuízo com a associação com o “leste”.

Em suma, essas breves relações etimológicas que ligam o radical *austr*, *Austriahenae*, Easter e Ostern, podem se constituir nos indícios de que o culto a Eostre não foi uma “invenção” de Beda. O fato de os topônimos primitivos anglo-saxões terem relação com o termo **ēastor* ao se referirem a áreas locais (como no caso de *Eastry*), e talvez a grupos locais (como no caso de *Eastrington*), parece dar suporte à interpretação de Eostre como uma deusa associada a um grupo e/ou área específica.

Shaw (2011, p.64) diz que se pode razoavelmente afirmar que os nomes de Eostre e de *Austriahenae* são etimologicamente similares, não apenas porque estão diretamente relacionados um com o outro (através da raiz *astr*), mas porque refletem padrões amplos similares de práticas de nomeação nas línguas germânicas primitivas. Em outras palavras, essas deidades com importâncias locais, cujos nomes se desenvolveram de maneiras paralelas para se referir a uma área ou grupo, também apoiam a interpretação de que o grupo das *Matronae Austriahenae* foi de alguma forma identificado como o lado oriental – leste. Para Shaw (*loc. cit.*) isto seria uma maneira de entender Eostre que acabaria com a necessidade de argumentar entre a relação entre as palavras “east” com a ideia de amanhecer ou mesmo da primavera, que são as conexões mais delicadas nesse caso.

Com isto posto, a asserção de Shaw coloca de lado as discussões sobre a possível conexão com a semântica da primavera. No entanto, não podemos nos esquecer das demais propostas etimológicas feitas por outros autores em seções anteriores, que ligam o nome de Eostre com *austr*, radical que significa “amanhecer”, “aurora” e “brilho” dado por **aus-r*, com o /t/ sendo introduzido posteriormente, conforme indicado pelo próprio Shaw (2011, p.56). Ou a compilação do sânscrito **aus(t)ra-* que (que indica brilho e brilhante), a ligação com a palavra **austron-* (“amanhecer”), do radical **aus-*, raiz proto-indo-européia que significa “brilhar” segundo apontado por Harper (2015) e Watkins (2006, p.2021). Ou seja, concordamos com Shaw que há uma possibilidade de que o nome grupo e/ou da deusa esteja vinculado a uma demarcação geográfica, mas, mais uma vez acrescentamos que essa hipótese não excluiria a possibilidade de o nome também possuir conexões com “amanhecer”, “brilho” ou as semânticas da primavera.

Ao mesmo tempo em que Shaw pretende se distanciar das discussões referentes à semântica que o radical *austr* pode trazer, se reaproxima das mesmas. Ele afirma que, há, de fato, uma pequena razão para supor que as línguas germânicas trataram *east* e os seus derivados associados com o amanhecer. Por exemplo, o latim usa tanto a palavra *oriens* para significar tanto “leste” quanto “amanhecer”, este último também chamado de *aurora* (que guarda a conexão com *austr*). Estas palavras estão, na verdade, etimologicamente relacionadas com a palavra “leste” nas línguas germânicas (SHAW, 2011, p.64). Mas, complementa que esta conexão seria muito antiga, em um estrato do desenvolvimento das línguas indo-europeias que precede as protogermânicas, findando a análise, assim, afirmando que não há evidências conclusivas que demonstrem a conexão do leste relacionado com o amanhecer, embora haja uma possibilidade não comprovada.

5.5.4. Eostre, uma deusa local

Ao contrário das conexões com a semântica da primavera, o caráter local da deusa é um dado observável. Isto pode ser observado pelo início da palavra. Segundo Shaw (2011, p.64), as formas primitivas do nome de Eastrý em Kent também são importantes pela evidência sobre a grafia primitiva (nessa região) do ditongo inicial da palavra **ēastor*. Existem algumas grafias com <eo>, juntamente com algumas grafias para <ea>. A grafia preferida de Beda em *Historia Ecclesiastica* é <ea>, mas ele usa <eo>, se referindo ao mês, provavelmente refletindo a ortografia de sua fonte. Isto pode ser consistente com a evidência

das primeiras grafias de Eastrý na região de Kent apresentarem <eo>.

Há, ainda, alguns usos de <eo> na parte sul da Nortúmbria no século VIII. Isto sugere que a fonte que Beda utiliza foi escrita provavelmente em outro local que não a sua localidade – sem que isso traga vestígios precisos da origem desta fonte. Shaw afirma que não apenas Kent¹⁰¹, mas outras partes da Inglaterra podem ter feito o uso das grafias <eo>, mas não há dados suficientes para fazer nenhuma afirmação (SHAW, 2007, p.65).

Há outros dados que possibilitam fazer a ligação de Eostre com Kent, e talvez com Eastrý mais especificamente. Beda recebia material para compor a *Historia Ecclesiastica* de Kent (BROOKS *apud* Shaw, p.65), portanto, já poderia ter contato com Kent na época que compunha *De Tempora Ratione*. Os mesmos nomes de meses anglo-saxões poderiam não vigorar em outras áreas da Inglaterra, o que justifica as pessoas de outras áreas não terem conhecimento das relações propostas por Beda.

Quanto ao caráter local, se partirmos do pressuposto que o culto a Eostre refletiria os mesmos padrões de comportamento do culto das matronas, poderíamos interpretar, como sugere Hawkes (*apud* Shaw 2011, p. 67), que os locais *Eastrý*, *Sturry* e *Lyminge* poderiam ter operado como capitais de distrito real desde uma época bem anterior, pelo menos desde o reinado de Ethelbert (558 d.C - 616 d.C.). Brooks (*apud* Shaw, *loc.cit.*) afirma que *Sturry* e *Lyminge* podem ser relacionados aos termos *Burhwaraweald* e *Limenwaraweald*, o que implica os grupos conhecidos como os **Burhwara* (“habitantes da era de *burh* [Canterbury]”) e **Limenwara* (“habitantes da área do rio Lymne”). Assim, parece provável que os habitantes da região de Eastrý pudessem ser denominados **Ēastorwara* (“habitantes da área oriental [eastern, leste]”). Tal agrupamento social local, abaixo do nível de reino ou tribo, se oferece como um análogo plausível para os agrupamentos dentro dos quais os cultos às matronas operavam.

Nada disso prova qualquer ligação específica entre Eostre e Eastrý, claro, mas isso é um argumento para a existência de grupos e agrupamentos sociais relativamente de pequena escala na Inglaterra pré-cristã, que muito possivelmente tinham as suas próprias deusas, específicas de grupo locais – e Eostre poderia muito bem ser uma destas deusas. (SHAW, 2011, p.67, *tradução nossa*¹⁰²)

A partir dos estudos de Shaw, concluímos que Eostre provavelmente não é “uma invenção etimológica”, e tampouco é uma deusa anglo-saxã que recebia um culto

101 O Inglês Antigo era dividido em quatro regiões, cada uma com seus dialetos: Kentiano, Nortúmbriano, Merciano e o Saxão Ocidental. Beda estava na Nortúmbria.

102 Original: “None of this proves any specific connection between Eostre e Eastrý, of, course, but this does make a case for the existence in pre-Christian England of relatively small-scale social groupings which quite possibly had their own local, group-specific goddesses – and Eostre could well be just such a goddess.” (SHAW, 2011, p.67)

generalizado. Se o culto existiu, foi bastante localizado, o que supomos ser a razão pela qual a etimologia proposta por Beda tenha causado tanta polêmica, pois, se tal relação de anterioridade nunca existira nos outros territórios que o *De Tempora Ratione* alcançou, e, não havia nenhum outro indício que pudesse atestar ou corroborar com o relato de Beda, a desconfiança era natural.

Pelas análises etimológicas, o termo Eostre estaria ligado à *ēastor*, que denota não um advérbio mas um nome. É possível, portanto, fazer algumas conexões com topônimos e nomes próprios. A relação com o radical *austr*, com cognato na língua germânica, permite fazer associações com as inscrições votivas romano-germânicas das matronas *Austriahenae*, que podem prover alguns modelos gerais úteis, sugerindo paralelos entre a estrutura básica de cultos e a nomeação com base geográfica (e, possivelmente, uma base social).

Trabalhos anteriores sobre outras deidades pré-cristãs centraram-se na ideia de que elas deveriam ter uma função ou uma área de especialidade, e, de acordo com Biller (2016), vimos que o nome das deusas guarda o que ele chama de “essência” das mesmas.

Eostre – e talvez, portanto, também outras deidades anglo-saxãs – parece ter sido definida, principalmente, por seu relacionamento com um agrupamento local. E, se Eostre pode ser entendida dentro do quadro de deusas locais, associadas com agrupamentos sociopolíticos tribais, levantam-se questões sobre a relação do mês conectado com seu nome e o festival da Páscoa.

Se a política cristã pós-Gregório era de apropriação e ressignificação dos cultos, há grandes possibilidades de que o mês que era especialmente dedicado a Eostre tenha sido ressignificado para a Páscoa cristã, pois *eosturmonath* (abril) era o mês em que comumente a Páscoa ocorria. Beda concluiu *De Tempora Ratione* em 725 d.C., pouco mais de cem anos depois da carta que pedia que Agostinho se apropriasse dos templos e ressignificasse as festividades locais. Ou seja, mesmo em uma escala de tempo de cerca de um século, já se sentiam os efeitos das novas diretrizes.

Para Shaw, Beda teria sido o responsável por disseminar para outras localidades dentro e fora da Inglaterra (com a disseminação do cristianismo) o nome do festival e do mês através do tratamento de abril em *De Tempora Ratione* – feito com análises de elementos de caráter mais local. Sendo os trabalhos de Beda de importância fundamental para o período (cf. Cisne, 2005, p. 1306), o nome de Eostre (uma possível deidade de Kent, como sugerido acima) foi difundido para outras localidades que não tinham esta adoração, mas, não que isso significasse a adoção do nome em outras regiões nas quais o culto não existia, conforme defendido por outros autores. Levando em consideração que a relação etimológica com o

radical que forma a palavra Eostre já existia anteriormente na Germania com o culto às matronas, sustentamos que a difusão de Beda foi apenas da informação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste trabalho, levantamos alguns pontos acerca do surgimento da Páscoa judaica, que já teria se formado com a apropriação de símbolos oriundos de outros contextos. Em Êxodo 12:15-17, a asserção de que a “festa dos pães ázimos” teria ocorrido no mesmo dia da saída do Egito, denota que o “pão ázimo” foi possivelmente um elemento retirado de outro âmbito, e ressignificado para o rito da Páscoa judaica pela “pressa” com que o povo saiu do Egito.

Também podemos citar as hipóteses de que os hábitos pastoris da vida nas estepes do Mediterrâneo e vale do Jordão dos séculos VIII a.C. - V a.C. teriam influenciado a construção do mito da libertação dos hebreus do Egito, onde o sangue do cordeiro apareceu com a finalidade de proteção, tanto nas tradições dessa região quanto no mito bíblico. Esses dados são importantes para auxiliar a compreensão das origens da Páscoa judaica, e, por conseguinte, da Páscoa cristã, posto que esta festividade advenha daquela.

De um modo geral, toda a crença cristã pode ser vista sob a ótica de uma releitura das crenças judaicas na medida que a Bíblia hebraica foi interpretada como uma profecia que falava da “nova aliança” de Deus com os homens, a qual indicaria o aparecimento do Messias (encarnado por Jesus Cristo), que seria, portanto, o cumprimento da promessa e a renovação da aliança com Deus. Em outras palavras, isso quer dizer que as escrituras judaicas são lidas como uma “grande profecia”, ou, uma “grande parábola” que se refere a Jesus Cristo, e, segundo essas interpretações, todos os textos da Bíblia hebraica se refeririam a Jesus, de modo que só os cristãos estariam aptos a uma real “compreensão” deles.

A narrativa da ressurreição de Cristo, que, para os cristãos, assumiu o caráter de prova da natureza divina do mesmo, se ligou ao dia em que era comemorada a Páscoa judaica, que já tinha estabelecido uma ordem para a celebração, com dias, jejuns específicos e o significado atrelado ao mito da libertação do Egito por Moisés, significados estes que influenciaram diretamente a Páscoa cristã.

Conforme demonstramos nos capítulos anteriores, as Páscoas judaica e cristã estão sob um mesmo pano de fundo estrutural na medida em que trazem os mesmos elementos de significante (cordeiro, sacrifício, pão e libertação), com significados distintos. Na Páscoa judaica, temos como significante e significado respectivamente: cordeiro / animal puro, sacrifício / sangue do cordeiro para proteção contra o anjo da morte, pão / pressa da saída do

Egito e libertação / libertação do cativeiro. Na Páscoa cristã, percebemos os mesmos significantes com outras relações de significado (de onde advém a formação de outros signos): cordeiro / Jesus, sacrifício / sacrifício de Jesus, libertação / libertação de todos os pecados da humanidade, pão / “pão da vida” transubstanciado na fé católica para o corpo de Cristo, sendo que aquele que dele comungar terá a vida eterna.

Tal como postula Holden (2001), a resignificação auxilia em uma mutação cultural, nesse caso, o estabelecimento de uma nova memória para a Páscoa, dado que os elementos do signo (significante, significados, signos, significações) foram retirados de seu contexto original e inseridos em outra sequência semiótica. O único dado novo acrescido pelo cristianismo à estrutura de significantes da Páscoa judaica foi a ressurreição de Cristo, que se constituiu a base e justificativa da fundação da nova religião. Pouco a pouco, as práticas judaicas, já bem sedimentadas pelas prescrições de Êxodo e Deuteronômio, foram sendo suprimidas ou modificadas.

As discussões quartodecimanas iniciadas no século II que visavam instituir a comemoração apenas no domingo (dia da semana em que, segundo os relatos dos evangelhos, Jesus teria ressuscitado), desvencilhava a comemoração do 14 de Nisan judaico, que poderia ocorrer em qualquer dia da semana. Essa decisão foi ratificada pelo concílio de Niceia no século IV. Mas, mesmo após a promulgação conciliar, a mudança não foi objeto de fácil implementação, e, ecos dessas dificuldades ainda puderam ser sentidos durante a cristianização anglo-saxã no século VII na Grã-Bretanha, onde dois grupos missionários atuavam na ilha: o monaquismo romano, regido pela Igreja, e o monaquismo celta, de uma tradição cristã independente que se formou à parte da normatização da Igreja. As diferentes práticas de ambas as tradições (como o cálculo da Páscoa e a tonsura) culminaram no sínodo de Whitby, em 664 d.C. na cidade de mesmo nome, que deu vitória aos argumentos do monaquismo romano.

Se no século VII, a Igreja já era uma considerada uma “instituição” com um “ambiente próprio”, podemos dizer que houve o uso de uma “racionalização estratégica” de atuação dentro daquilo que Certeau (1998, p.99-10) chama de “lugar do poder e do querer próprio”. Não obtendo os rápidos resultados esperados, em uma carta para o abade Mellitus, o Papa Gregório I pediu para que fosse feita uma apropriação dos templos não cristãos e a resignificação das celebrações pagãs. As ocasiões de cultos e festas deveriam continuar ocorrendo nas mesmas datas e com os sacrifícios e banquetes que lhes eram antes oferecidos, com a diferença de que estes seriam dedicados apenas aos mártires cristãos, por exemplo. Dessa forma, não se alterava a “estrutura” da comemoração vigente, apenas o significado.

Podemos concluir, assim, que a estratégia de conversão concebida por Gregório foi de uma simulação tática, onde, aparentemente, se “jogava” segundo as regras do “inimigo”, ou seja, dentro dos seus templos e de suas festividades, quando, na verdade, a intenção era se apropriar das mesmas e atribuir-lhe significados cristãos, o que, para Gregório I, facilitaria a aceitação da religião. A intenção era que a gradual ressignificação culminasse na erradicação das práticas pagãs. A importância dessa decisão é que ela tomou maiores dimensões, e as mesmas ordens foram posteriormente expandidas para todos os territórios cristãos.

Analisamos também um forte indício de que essas apropriações de celebrações pagãs de fato ocorreram, a partir da investigação das palavras *Easter* e *Ostern*, se comparadas com as demais palavras que nomeiam a Páscoa, advindas do termo latino *pascha* (uma derivação de *pessach*).

Para a atestação do relato de Beda, que relaciona o mês *eosturmonath* (mês de abril do calendário inglês antigo) com o culto à deusa Eostre, buscamos o auxílio da análise linguística sobre o nome Eostre e *Easter*, e a evidência arqueológica das *Matronae Austriahenae*, cujos nomes guardam uma relação etimológica com Eostre pelo radical **aus-r*, ambos relacionados à *east* (leste), e, de forma menos atestada, também podem estar associados aos termos “luz”, “amanhecer” e outras palavras da semântica da primavera. Ou seja, existe a possibilidade de que Eostre tenha sido uma deusa relacionada à primavera.

Beda retirou uma parte das informações, para compor a obra *De Tempora Ratione*, da região de Kent, no sul da Grã-Bretanha, que recebeu entre os séculos V e VII d.C. a migração dos frísios e francos, um povo que estava anteriormente situado bem próximo à área em que se localiza Morken-Harff (onde as placas de *Austriahenae* foram encontradas). Embora não haja evidência conclusiva para tal afirmação, é bastante plausível supor que os jutos tenham levado suas crenças e cultos religiosos para a ilha, tendo em vista que as placas de *Austriahenae*, por exemplo, datam do período de I a III d.C. Assim, dadas as similaridades linguísticas e o fato de as palavras cognatas se comportarem da mesma maneira, podemos depreender que o culto às *Matronae Austriahenae* pode fornecer um modelo de compreensão para a deusa Eostre.

O culto às matronas é caracterizado por ritos religiosos nos quais havia representações (geralmente em pedras consagradas) onde o adorador oferecia sacrifícios (com alimentos e outros perecíveis), as deusas poderiam ter alguma atribuição peculiar (como o caso das *Matronae Gabiae*, as “matronas generosas”) e normalmente pertenciam a localidades específicas e não muito alargadas.

No que tange a Eostre, a ligação de **ēastor* a nomes próprios (como *Easterwine*,

Aestorhild) e topônimos (como *Eastrea*, *Eastry*, e *Eastrington*) reforça o caráter local da deusa e a vinculação com Kent, e, mais especificamente com Eastry. Tendo isso em vista, os mesmos nomes de meses anglo-saxões relacionados a essa deusa poderiam não vigorar em outras áreas da Inglaterra. Beda recebia material de Kent para compor a *Historia Ecclesiastica*, e as informações para essa obra, segundo Shaw (2011, p.65), posteriormente teriam sido utilizadas para compor *De Tempora Ratione*, obra que foi responsável, portanto, por difundir para dentro e fora da Inglaterra as relações com os meses advindas de um grupo mais localizado.

Ou seja, relações que eram estabelecidas por um grupo em particular, como o mês *eosturmonath* e a vinculação do mesmo com a deusa Eostre, foram difundidas pelos trabalhos de Beda como se pertencessem “a todos” os povos anglo-saxões. E, tanto isso não correspondia à realidade, que, durante vários séculos, Beda foi acusado até mesmo de invenção dessa relação, na medida em que esses “outros” anglo-saxões não a reconheciam. Na verdade, a informação não foi “inventada” por Beda, tal como demonstramos aqui, mas, levando em conta que as afirmações do monge no que tange a Eostre não foram profusas a ponto de demonstrar a especificidade de uma vinculação de ordem local, ela acabou sendo tomada por uma associação “universal” que pertenceria aos anglo-saxões no geral.

Um fato que corrobora a hipótese da resignificação do culto à Eostre é que em países cuja cristianização foi posterior ao século VIII, as palavras para designar Páscoa seguem a partir do radical *pascha*, como o nórdico *Pâskir*, o sueco *Pask* e o dinamarquês *Paaske*. No entanto, essa resignificação, diferente da primeira no século IV, esteve mais ligada à cristianização da Grã-Bretanha durante a missão de Agostinho (dado que foi neste período que o Papa Gregório decidiu que as celebrações pagãs deveriam ser apropriadas e resignificadas), do que associada diretamente à normatização da Páscoa instituída pelo sínodo de Whitby.

Ou seja, podemos dizer que a Igreja implementou estratégias de expansão que visavam a apropriação de cultos pagãos, cuja repercussão pode ser notada no relato de Beda sobre o que ele chama de “tradução” do mês dedicado à Eostre para a Páscoa, cerca de pouco mais de cem anos após a carta de Gregório. Assim, a partir das análises desse trabalho, apoiadas pela linguística e a relação etimológica com *Austriahenae* podemos dizer que há fortes indicativos de que o mês de culto especialmente dedicado a Eostre foi, de fato, resignificado pela Páscoa da Igreja.

Sumariamente, concluímos que a primeira resignificação da Páscoa se apropriou de uma matriz judaica e a “traduziu” para um sentido cristão. Esse processo esteve diretamente

ligado à normatização da Páscoa, que a desatrelava das representações judaicas, concomitante à consolidação do poder eclesiástico no século IV; ao passo que o cristianismo se apropriava das práticas judaicas e atribuía-lhes um sentido próprio, construía um trampolim para a consolidação da Igreja como instituição. Situação que é diferente no século VII na Inglaterra, quando a Igreja já constitui um poder institucionalizado, e mantém identidade, regras e ritos próprios.

Através de uma estratégia que podemos chamar de “simulação” tática (lembrando que tática é a ação do “fraco” em meio às regras estabelecidas pelo “forte”), aparentemente, a Igreja, sob as ordens de Gregório I, “concorda” em comemorar as celebrações pagãs tal qual elas eram feitas, desde que estivessem vinculadas a um sentido cristão. E, dessa forma, essa estratégia conseguiu inserir o cristianismo em tais festividades e cultos não cristãos, o que gradualmente lhe permitiu a ressignificação dos mesmos, tal como o mês dedicado a Eostre, que veio a se tornar, portanto, Easter, a Páscoa cristã.

Essa ressignificação foi tão efetiva e, conforme o conceito de Todd Holden, implicou uma transformação cultural tão completa que a relação com um provável culto pagão anterior à deusa Eostre se perdeu inteiramente e só pode ser inferida a partir de comparações linguísticas e da análise dos vestígios arqueológicos adjacentes do culto às matronas que aqui empreendemos. Nesse sentido, observamos que a ressignificação das celebrações pagãs nas Ilhas Britânicas empreendida pela Igreja Católica foi bem sucedida em seus dois objetivos, quais sejam: cristianizar a população anglo-saxã e exterminar definitivamente, não as práticas (agora ressignificadas) mas sim as antigas crenças pagãs.

FONTES

ARLES, Synod of, in: **Chambers's Encyclopædia**. V. 1. London: George Newnes, 1961.

BEDA. De Tempora Ratione, in: **The Complete Works of Venerable Bede**. London: Whittaker and Co., 1843.

_____. Historia ecclesiastica gentis Anglorum. In: **The Ecclesiastical History of the English People**. The Greater Chronicle; Bede's Letter to Egbert. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BÍBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**. Edição Corrigida e Revisada Fiel (ACF). São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1994.

CESAREIA, Eusébio de. **História Eclesiástica**. Tradução de Wolfgang Fisher. São Paulo: Novo Século, 2002.

_____. **Vita Constantini**. (Org. Philip Schaff), versão inglesa em domínio público. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.txt>>. Acesso em: julho 2015.

GREGÓRIO, O GRANDE. Registrum Epistolarum. In: **From Nicene and Post-Nicene Fathers**, Second Series, Vols. 12-13. Editado por Philip Schaff e Henry Wace. NY: Christian Literature Publishing Co., 1895.

GRIMM, Jacob. **Teutonic Mythology**: Translated from the Fourth Edition with Notes and Appendix. Vol. I. London: George Bell and Sons, 1882-89. (livro digitalizado)

MAC EARLEAN, Andrew. St. Melito. IN: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/10166b.htm>>. Acesso em: outubro 2014.

MUNIER, C. **Concilia Galliae a.314-a.506**. Turnhout: Brepols, 1963.

SEVERUS, Sulpicius. Life of Martin of Tours. IN: NOBLE, T. F.X., HEAD, T. (ed.) **Soldiers of Christ**: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity to the Early Middle Ages, eds. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

SUETONII, Tranquilli, **De vita XII Caesarum**. Claudius. Disponível em <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Suetonius/12Caesars/Claudius*.html>. Acesso janeiro de 2016.

TACITUS, Cornelius. **Annales**. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0077>>. Acesso janeiro de 2016.

_____. **Germania**. Disponível em <<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/tacitusc/germany/chap1.htm>>. Acesso janeiro de 2016.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, Adolf. **O ano litúrgico** — sua história e seu significado segundo a renovação litúrgica. (Trad. Mateus R. Rocha). 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1982. (Liturgia e Teologia, 6).
- ARAN, R. **Los años oscuros de Jesús** 3 ed. Salamanca: Espanha, Sigueme, 1976.
- AYRES, Lewis. **Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BARNES, Timothy David. **Constantine and Eusebios**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- BARTHES, Roland. **Elementos de Semiologia**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- BERGER, Klaus. **Porque Jesus morreu na cruz?** São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BESSON, J. Collections of Ancient Canons. *In: The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1914. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/03281a.htm>>. Acesso em: julho 2015.
- BILLER, Frank. **Die Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior**. Disponível em <<http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/themen/Das%20Rheinland%20in%20der%20Antike/Seiten/Matronenverehrung.aspx#13>>. Acesso janeiro de 2016.
- BILLSON, Charles. The Easter Hare. **Folk-Lore**. Vol. 3, n.4 Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Folklore Enterprises Ltd: 1892.
- BIMSON, J. J. **Redating the Exodus and Conquest**. Sheffield: JSOT, 1978.
- BLAIR, Peter D. **An Introduction to Anglo-Saxon England**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou ofício do historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BOAS, Hans C, et. al. **Indo-European Languages**. Disponível em <<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/general/IE.html#Germanic>>. Acesso Janeiro 2016.
- BRAKKE, David. Life of St. Antony of Egypt. *IN: Medieval Hagiography: An Anthology*. Thomas Head, ed. New York and London: Routledge, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais**. Lisboa: Presença, 1990.
- BROWN, Peter. **Ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- _____. **The Rise of Western Christendom** 2nd edition. Oxford and Malden: Blackwell Publishing, 2003.

- BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BURKE, Peter. **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 1996.
- CABASILAS, Nicolas. **Explication de la divine liturgie**. Versão francesa Sévérien Salaville. Paris: Les éditions du cerf, 1967.
- CAMERON, A. **The Later Roman Empire in Late Antiquity**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- CANER, Daniel. **Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2002.
- CANTALAMESSA, Raniero. **O Mistério da Páscoa**. São Paulo: Santuário, 1993.
- CARSON, D. A [et al]. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997
- CARVALHO JUNIOR, Macário Lopes. Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. **Anais**. XVII Simpósio Nacional de História. Natal, 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364917081_ARQUIVO_concilios_no_cristianismo_tardo-antigo-comcorrecoes.pdf>. Acesso em: julho 2015.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura do plural**. Campinas: Papirus, 1995.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história** Tradução: Maria de Lourdes Menezes. 2a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006
- _____. **A invenção do cotidiano** Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- _____. **Artes de fazer: A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.
- _____. O mundo como representação. In: **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CISNE, John L. How Science Survived: Medieval Manuscripts' "Demography" and Classic Texts' Extinction. **Science**, vol. 307, pp1305-1307, 2005.
- COUTINHO, Maria. De computo de Rábano Mauro. O texto e as iluminuras do Santa Cruz 8 e do Alc. 426. **Medievalista**. Lisboa, junho de 2014.
- COUVILLON, Carrie. **Monasticism in Anglo-Saxon England: an analysis of selected hagiography from Nortúmbria written in the yeays after the Council of Whitby**. Dissertação de mestrado submetida para Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College. Louisiana, agosto de 2005.
- CRYSTAL, David. **English as a global language**. Cambridge: University Press, 2003.
- DILLARD, Raymond. **Introdução ao Antigo Testamento**. tradução Sueli da Silva Saraiva.

São Paulo: Vida Nova, 2006.

DRAKE, H. A. **Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2000.

DUNN, Marilyn. **The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages**. Oxford and Malden: Blackwell Publishers, 2000.

DURAN, Marília Claret Geraes. Maneiras de pensar o cotidiano com Michel de Certeau. **Diálogo Educ.**, Curitiba, v. 7, n. 22, set./dez. 2007

DURKHEIM E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EGGER, W. Metodologia do Novo Testamento. **Introdução aos métodos lingüísticos e histórico-crítico**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

EHRMAN, Bart D. **Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew**. New York: Oxford, 2003.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIOTT, T. G. **The Christianity of Constantine the Great**. Scranton: University Scranton Press, 1996.

FARMER, David Hugh. Introduction. IN: BEDE, **Ecclesiastical History of the English People**. Penguin Classics, 1991.

_____. **The Oxford Dictionary of Saints**. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 1978.

FERREIRA, C. A. P. O pacto da memória: interpretação e identidade na fonte bíblica. In: LEWIN, H., **Identidade e cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro** [on line]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

FORD, W. J. The Romano-British and Anglo-Saxon settlement and cemeteries at Stretton on-Fosse, Warwickshire IN: *Trans Birmingham Warwickshire Archaeol Soc* 106, 2002. pp. 1–115

FRANCO JR., Hilário. **As utopias medievais**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

FRINGS, T., MULLER, Gertraud. **Germania Romana**. 2 vols. *Mittledeutsch Studien*, 19. Halle: 1968.

GALUCIO, Ana Vilacy. **A relação entre Linguística, Etnografia e Arqueologia: um estudo de caso aplicado a um sítio com ocupação tupiguarani no sul do estado do Pará**, 2010. Disponível em <http://saturno.museu-goeldi.br/lingmpeg/portal/downloads/publicacoes/Ana_Vilacy_2010_EIA.pdf> Acesso janeiro de 2016.

GAUTIER, Alban. La chrétienté anglo-saxonne (VIIe-XIe siècle) : à propos de quelques publications récentes IN: **Médiévales** n.56, 2009 <<http://medievales.revues.org/5601>> acesso em dezembro de 2015.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GENET, Jean-Phillipe. **Les îles Britanniques au Moyen Âge (1485-1783)**. Strasbourg: Hachette, 2005.
- GERBERDING, R. **Medieval world**. New York: Houghton Mifflin Company, 2004
- GIBBON, E. **Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain**. Traduite de l'anglais d'Édouard Gibbon par M. F. Guizot [Edition de 1828]. Nabu Press: Paris, 2014.
- GOUGAUD, Louis. **Les Chrétientés celtiques** Editions Armeline: Crozon, 1995.
- GUILOUSKI, Borres. COSTA, Diná Raquel D. da. Ritos e Rituais. II JOINTH. Subjetivação contemporânea e subjetividade. **Anais**. Jornada Interdisciplinar de pesquisa em Teologia e Humanidades. Escola de Educação e Humanidades PUC-PR: agosto de 2012. Disponível em <www2.pucpr.br/reol/index.php/2jointh?dd99=pdf&dd1=7577> acesso agosto de 2015.
- HARPER, Douglas. **Online Etmology Dictionary**. Disponível em <<http://www.etymonline.com/>>, acesso agosto de 2015.
- HESS, H. **The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica**. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- HILDENBRAND, Stephen M. **The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea** Washington: Catholic University of America Press, 2007
- HINES, John [et al]. **The place of change: studies in early-medieval chronology**. Oxbow Books, 1999.
- HOLDEN, Todd. **Resignification and Cultural Re/Production in Japanese Television Commercials**. Mc Journal. V4. Issue 2. Abril 2001. Disponível em <<http://journal.media-culture.org.au/0104/japtele.php>> acesso agosto de 2014.
- HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes: 1992.
- JANOTTI, Maria de Lourdes. O livro: Fontes históricas como fonte In: PINSK, Carla Bassanezi (org). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.
- JEREMIAS, Joachim. **Isto é o meu Corpo**. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.
- JONES, A. H. M. El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo. IN: MOMIGLIANO, Arnaldo [et al]. **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV**. Madrid: Alianza Editorial. 1989
- JONES, B. [et al] **An Atlas of Roman Britain**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1990.
- JONES, Prudence; PENNICK, Nigel. **A history of pagan Europe**. London: Routledge, 1995.
- JOSSA, Giorgio. **Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea**. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997.
- KILLEBREW, Anne E. **Biblical People and Ethnicity: an archeological study of Egyptians, Canaanitis, Philistines and Early Israel 1300 – 1100 B.C.E**. Atlanta: Society of Biblical

Literature, 2005.

KLUGE, Friedrich. **An etimological dictionary of the German Language**. (Translated for John Frances Davis). London: George Bell & Sons, 1891.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. Vol2. São Paulo: Paulus, 2005.

KOLBE, Hans-Georg. Die neuen Matroneninschriften von Morken-Harff, Kreis Bergheim. In: **BONNER JAHRBÜCHER**, Bonn, v. 160, p.50-124, 1960.

LAWRENCE, C.H. **Medieval Monasticism**: Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages. London and New York: Longman Group Limited. 1984.

LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: IOE, 2002.

_____. **História e memória**.; tradução Bernardo Leitão [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LEMICHE, N. P. **Early Israel**. Leiden: E. J. Brill, 1985.

LEVIEILS, Xavier. **Contra Christianos**: La critique sociale et religieuse du christianisme des origenes au concile de Nicée (45-325). Berlim: WDG, 2007.

LOYER, Olivier. **Les Chrétientés celtiques**. Rennes: Terre de Brume, 1993.

MACÁRIO LOPES DE CARVALHO JÚNIOR. Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. **Anais**. XVII Simpósio Nacional de História. Natal: junho de 2013.

MACHADO, Rubens. **Data da páscoa e ano bissexto**: A astronomia na história dos calendários. Iag Usp, 2014. Disponível em: <<http://www.astro.iag.usp.br/~rgmachado/other/pascoa.pdf>>. Acesso em julho 2014.

MACKENZIE, J. L. Páscoa. In: **Dicionário Bíblico**. 3a. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

MACKLEY, J. S. **The Anglo Saxons and their gods (still) among us**. Apresentado em: The University of Northampton Staff Research Forum, The University of Northampton, 12 de março de 2012. Disponível em <<http://nectar.northampton.ac.uk/4947/>>, acesso dezembro de 2015

MARGUERAT, Daniel. **Novo Testamento, História, Escritura e Teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MARKUS, R. A. The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence IN: **Journal of Ecclesiastical History**. April 1963.

MARKUS, Robert. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MATOS, Júlia S. *Lucien Febvre e a quádrupla herança: aspectos teóricos do campo biográfico*. **Biblos**: Revista do Departamento de Biblioteconomia e História, Rio Grande, Ed. da FURG, n. 20, p. 165-178, 2006.

McMULLEN, Ramsay. **Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries**. London: Yale University Press, 1997.

MELO, Antônio Alves de. O VATICANO II: origens, avanços, perspectivas. **Interações: Revista Cultura e Comunidade**. Uberlândia: jun. 2013, v. 8 n. 13.

MICHAELIS. **Dicionário online**. Disponível em <<http://michaelis.uol.com.br/>> Acesso agosto de 2015.

MILLER, James Maxwell, HAYES, John Haralson. **A History of Ancient Israel and Judah**. Westminster: John Knox Press, 1986.

MILLER, Kevin D. Did the Exodus Never Happen? IN: **Christianity Today**. Vol. 42, No. 10, 7 de Setembro de 1998. Disponível em <<http://www.christianitytoday.com/ct/1998/september7/8ta044.html>>. Acesso em novembro de 2015.

MOLINIER, Auguste. Chronica Gallica ann. 452. In: Molinier, Auguste. **Les Sources de l'histoire de France - Des origines aux guerres d'Italie (1494)**. I. Époque primitive, mérovingiens et carolingiens. Paris: A. Picard et fils, 1901. pp. 175-176.

MOMIGLIANO, Arnaldo [et al]. **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV**. Madrid: Alianza Editorial. 1989

_____. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

MOSSHAMMER, Alder. **The Easter Computus and the Origins of the Christian Era**. NY: Oxford University Press, 2008.

NICCACI, Alviero Bataglia Oscar. **Comentário do Evangelho de São João**. 4. ed. São Paulo: Vozes, 1981.

NORMAN, Russel. **O Novo Testamento Interpretado versículo por versículo**. 2. ed. São Paulo: Paulinas 1997.

OLSON, Roger E.. **História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001. 286

PEIRANO, Mariza (Org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, Relume Dumará: 2002.

PETER (Arcebispo de NY e New Jersey). **Acerca do cálculo da data da Páscoa e do Primeiro concílio Ecumênico**. (Trad. Dom Ambrósio, Bispo Ortodoxo do Recife). Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/acerca_do_calculo_da_data_da_pascoa.html>. Acesso em: agosto 2015.

POMIAN, Krzysztof. A história das estruturas. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. 4. ed. São Paulo. Martins Fontes, 1998.

RAVASI, Gianfranco. **Êxodo**. São Paulo: Edições Paulina, 1985.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales: a inovação em história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007.

RUST, Leandro Duarte. Jaques Le Goff e as representações do tempo na Idade Média. In: **Revista de História e Estudos Culturais**. Abril/ Maio/ Junho. V. 5, Ano V, nº 2, 2008.

SANMARK, Alexandra. **Power and conversion** – A comparative study of christianization in Scandinavia. Tese de doutorado submetida para a University College de Londres, 2002.

SANTOS, Luciano dos. A festa da Páscoa: um olhar panorâmico em sua gênese e evolução. **Revista de Cultura Teológica**. v.18,n. 72, 2010.

SANTOS, Sônia Duarte. A última Páscoa de Jesus e a Santa Ceia. Universidade Presbiteriana Mackenzie. **Cadernos da Pós-graduação**. V 11, n 1, 2011. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Pos_Graduacao/Mestrado/Letras/Volume_11/>

SCHAFF, Philip. **Nicene and Post-Nicene Fathers: The Seven Ecumenical Concils, Second Series, Volume XIV**. NY: Cosimo Classics, 2007

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SELLIN, E., FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Acadêmia Cristã, 2007.

SERRANO, V. **A Páscoa de Jesus em seu tempo e hoje**. Apêndice com a Hagadá de Pessach. São Paulo: Paulinas, 1997. (Coleção: Liturgia e participação).

SHAW, Ian. JAMESON, Robert. **A dictionary of archaeology**. Wiley Blackwell Publishing, 2002.

SHAW, Philip. A. **Pagan goddesses in the early germanic world**. Eostre, Hreda and the cult of Matrons. London: Bloomsbury Academic, 2011.

SHIPEY, Tom. **The Shadow-walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous**. Tempe, AZ: MRTS, and Turnhout: Brepols, 2005.

SILVA, George Augusto da. Os fundamentos da cristandade na História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia. In: **Anais do III Congresso Internacional de História da UFG Jataí: 2012**

SILVA, Paulo Duarte. **Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga**. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SMITH, W., WACE, H. A. **Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines**. Charleston: Nabu Press: 2012.

SOUZA, Renan Daniel de. O ensino da Bíblia como ideal divino para educação cristã familiar. In: SUÁREZ, Adolf [et al] (org). **A Bíblia em perspectiva: Estudos em Teologia Bíblica**. São Paulo: Clube dos autores, 2014.

SPICKERMAN, Wolfgang. Romanisierung und Romanisation am Beispiel der germanischen Provinzen Roms. IN: Häussler, Ralph (Hg.), **Romanisation et épigraphie**. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain, Archéologie et histoire romaine. Montagnac, 2008. p.307-320.

SPIRANDELI, Antonio. “Fazei isto em memória de mim” (1Cor 11,24). Oração Eucarística: memorial da Páscoa do Senhor Jesus. **Revista de Cultura Teológica**. V.18, n. 71 -jul/set 2010.

STENTON, F. M. **Anglo-Saxon England**. Oxford: Oxford University Press, 1971.

THOMPSON, A. Hamilton. **Bede, his life, time and writings**. Essays in commemoration of the twelfth centenary of his death. Oxford: Clarendon Press, 1969.

TOMAZ, P. C., et AL. A celebração da Páscoa judaica e as tradições culturais – simbologia e significado. **Anais**. Maringá: 1º Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades – ANPUH, 2008.

VAINFAS, R. História das mentalidades e História cultural. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, R. (Orgs.). **Domínios da história**. 7 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997

VAN DAM, Raymond. The many conversions of the Constantine. In: MILLS, K. GRAFTON, A. **Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing**. 2003.

VEYNE, Paul. **Quand notre monde est devenu chrétien** (312-394). Paris: Albin Michel, 2007.

VIEIRA, Luiz Soares. Lições de Páscoa. **Folha de São Paulo**. São Paulo 04/04/2010. Caderno Opinião. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opinioao/fz0404201008.htm>>. Acesso em junho de 2015.

VOGT, Joseph. Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande. MOMIGLIANO, Arnaldo [et al]. **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

VOVELLE, Michel. A história e a longa duração. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. 4. ed. São Paulo. Martins Fontes, 1998.

_____. **Nouvelle Histoire e tempo histórico**: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel. São Paulo: Ática, 1994.

WALLIS, Faith. Introduction. IN: BEDE, **The Reckoning of Time** translated, with introduction, notes and commentary by Faith Wallis. Liverpool: University Press, 1999.

WATKINS, Calvert. **The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots**. Houghton Mifflin Harcourt, 2006.

WATSON, E. W. The Age of Bede. IN: THOMPSON, A. HAMILTON **Bede His Life, Times, and Writings**. Reino Unido: Oxford University Press, 1988.

WEISGERBER, Leo. Der Dedicantenkreis der Matronae Austriahenae. IN: **BONNER JAHRBÜCHER**, Bonn, v. 162, p.107-138, 1962.

WILLIAMSON, George S. **The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche**. Chicago: University of Chicago Press, 2004/

YORKE, Barbara. **Kings and Kingdoms of early Anglo-Saxon England**. London e NY: Routledge, 2003.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, V 1, São Paulo: Edições Vida Nova, 1981.

ZUBIRI, Xavier. Lección inaugural del curso 1981-82, pronunciada en el Parainfo de la Universidad de Deusto el día 1 de octubre de 1980, con motivo de su investidura como Dr. Honoris Causa en Teología por dicha Universidad. In: **Estudios Eclesiásticos**, Enero-Junio, Núms. 216-217, V 56, 1981.

APÊNDICES

Apêndice A: O *Computus* Pascal

O chamado *computus paschal*, nome dado ao cálculo da data da Páscoa a cada ano, foi extremamente importante para a Igreja Católica sob vários aspectos. Apesar de ter tido muitas alterações desde sua primeira versão, mostraremos aqui um resumo do cálculo que foi utilizado por Dionísio para fazer suas tabelas, de acordo com o que foi descrito detalhadamente na obra *De Tempora Ratione* e analisado por Wallis (cf.1999). Dentro dessa premissa, o primeiro ponto a se considerar é que a Páscoa deveria ocorrer nas mesmas condições astronômicas, mais especificamente do Sol e da Lua do dia da ressurreição de Jesus. Então, basicamente, 3 requisitos foram considerados necessários para se celebrar a Páscoa:

- 1) Deve ocorrer no primeiro mês (lunar) do calendário judaico;
- 2) A lua deve estar com seu maior brilho;
- 3) Deve sempre ocorrer no domingo.

Com base nesses requisitos, convertendo-os para fenômenos conhecidos, ficou estabelecido que a Páscoa deveria ocorrer:

- 1) Depois do equinócio da Primavera;
- 2) Após a lua cheia;
- 3) Num domingo.

O fato de o calendário litúrgico ser criado a partir da data da Páscoa, implica a necessidade de sabê-la com antecedência, pois existem observâncias e preparativos que devem ocorrer meses antes. Entretanto, a marcação da data não é trivial, e, conforme analisaremos cada ponto separadamente, veremos porque o *computus* só podia ser feito por pessoas com alto conhecimento de matemática e astronomia, normalmente pertencentes ao corpo da Igreja, o que levava todos os seus territórios a depender do calendário oficial. As tabelas oficiais continham a data da Páscoa com anos, décadas e até séculos de antecedência.

Datação do Domingo

Criar um calendário com os dias da semana é uma das tarefas necessárias para o *computus*. O ciclo solar Juliano tem 52 semanas e 1 dia, o que significa que se 21 de Março cai numa segunda-feira de um ano, cairá na terça do ano seguinte, e na quarta-feira do próximo. Os anos bissextos acrescentam um dia nessa diferença, ou seja, a cada 4 anos, uma data do calendário ocorrerá 5 dias da semana depois. Para que o dia do calendário volte a ocorrer no mesmo dia da semana, devemos calcular o mínimo múltiplo comum entre 5 dias de “salto” para 7 dias da semana, o que dá $5 \times 7 = 35$ dias. Como a cada 4 anos temos um salto de 5 dias, significa que precisamos de 7 saltos de 4 anos, que resulta no período de 28 anos para o ciclo de repetição dos dias da semana, também incluso no *computus*.

Datação do Equinócio da Primavera

O primeiro ponto é a datação do equinócio, que, apesar de ter uma data fixa no

calendário Juliano, utilizado na época, não ocorria no dia fixado. Esse calendário, criado por Júlio César em 46 a.C., firmou o equinócio no dia 25 de Março, e já incluía anos bissextos, que é a inclusão de um dia a mais a cada 4 anos, pois o ano solar dura 365,2422 dias, e não 365. Ou seja, é como se a cada ano houvessem 365,25 dias. Essa diferença, de 0,25 pra 0,2422, após alguns séculos, fez com que durante o concílio de Niceia o equinócio fosse observado no dia 21 de março.

As igrejas no Oriente, após o concílio, adotaram a data de 21 de março para o equinócio e realização do *computus*, que ficou conhecido como cálculo de Alexandria. Já as do Ocidente ficaram confusas, inicialmente, se deveria ser usado o dia 21 ou 25 de Março para o equinócio. Beda utiliza o 21 de Março.

Posteriormente, em 1582, o papa Gregório XII reuniu estudiosos para atualizar este calendário, criando-se o calendário Gregoriano, que corrigiu a discrepância excluindo os anos múltiplos de 100 de serem bissextos (por exemplo, 1700, 1800 e 1900 etc.), a menos que fossem múltiplo de 400 (ano 1600, 2000 etc.). Com essa correção, desde então o equinócio pôde ser observado no dia 21 de março.

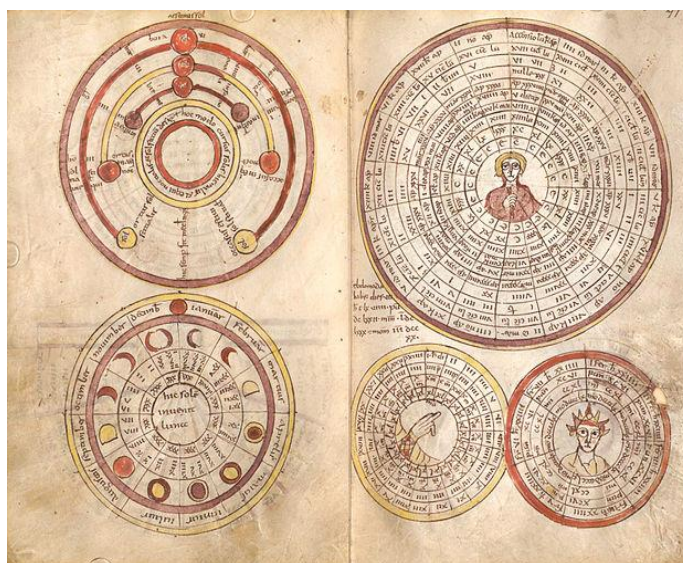
Datação da Lua Cheia

Saber a data no calendário solar de quando ocorrerá uma lua cheia não é um cálculo fácil, pois ambos objetos celestes têm ciclos em tempos diferentes, que não são múltiplos um do outro.

Cada lunação, ou mês lunar, é medido entre a ocorrência de Luas Novas, que ocorre a cada 29,5306 dias, e o ciclo solar é de 365,5306, significando que cada ano solar tem doze meses lunares e 11 dias. Além de significar que entre cada ano a lua no mesmo dia do calendário é aquela com 11 dias de diferença do ano anterior, implica que a cada 3 anos, 33 dias se acumulam, resultando em um mês lunar inteiro de diferença, e algumas horas.

Meton de Atenas (séc. V a.C.) observou que em um ciclo de 19 anos solares, ocorrem quase 235 meses lunares, com uma diferença de poucas horas, ou seja, após 19 anos, a lua cheia ocorre novamente na mesma data do calendário. Isso ficou conhecido como ciclo *Metônico*, e também é utilizado no *computus*. Na figura a seguir podemos observar um ciclo metônico feito no século IX d.C.

Figura 12: Ciclo luni-solar do século IX, feito na Abadia de Santo Emerano, em Rebensburg.



Fonte:

<http://daten.digital>

sammlungen.de/~db/0004/bsb00046449/images/index.html?id=00046449&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=14

Apêndice B: Línguas da Raiz “Germânica”

Delimitação do período e relações entre línguas da raiz conhecida como “germânica”

As línguas tratadas no capítulo 5 deste trabalho fazem parte da família linguística conhecida como *germânica*. Para se ter uma visão da evolução desta família, colocamos a tabela abaixo, junto a algumas explicações. Este material foi extraído de Boas (2016).

Tabela 5: Evolução no tempo dos grupos das línguas de raiz germânica.

2000-500 a.C.	500-1 a.C.	1-500 d.C.	500-1000 d.C.	1000-1500 d.C.	1500-2000 d.C.
Proto-Germânico	Oriental	Gótico		Gótico de Crimeia	
		Vândalo			
	Rúnico	Setentrional (ou Escandinavo)	Nórdico Antigo	Islandês Antigo	Islandês
				Norueguês Antigo	Norueguês
				Sueco Antigo	Sueco
				Dinamarquês Antigo	Dinamarquês
		Ocidental	Alto-alemão Antigo	Alto-alemão Médio	Alemão
			Saxão Antigo	Baixo-alemão Médio	Baixo-alemão
			Inglês Antigo	Inglês Médio	Inglês
			Holandês Antigo	Holandês Médio	Holandês
					Afrikaans

Fonte: Boas 2016.

As tribos com língua germânica inicialmente foram separadas em 3 grandes grupos, devido à localização geográfica: Oriental, Ocidental e Setentrional. O único registro da parte oriental veio dos góticos e vândalos, que acabaram se misturando com outros povos dentro do Império Romano, tendo uma parte do gótico sobrevivido na região da Crimeia até o século 16 aproximadamente.

O Alto-alemão se desenvolveu no sul da Alemanha, Suíça e Áustria, em regiões de alta altitude, e se tornou o Alemão atual. O Baixo-alemão se desenvolveu no norte da Alemanha, Holanda e Bélgica.