



Antíteses

ISSN: 1984-3356

hramirez1967@yahoo.com

Universidade Estadual de Londrina

Brasil

Wagenheimer Belmaia, Nathany Andrea
Do Pessach à Pascha : ressignificação dos significantes da Páscoa judaica pela
Páscoa cristã.
Antíteses, vol. 10, núm. 19, enero-junio, 2017, pp. 543-564
Universidade Estadual de Londrina
Londrina, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193351879025>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Do *Pessach* à *Pascha*: ressignificação dos significantes da Páscoa judaica pela Páscoa cristã.

From 'Pessach' to 'Pascha': resignifying the meaning of Jewish Passover by the Christian Easter

Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia¹

RESUMO



Páscoa judaica e cristã são tão distintas quanto pode -se pensar a priori? Através da aplicação do conceito de ressignificação de Todd Holden (2001) às passagens bíblicas relacionadas à Páscoa, este trabalho intenta demonstrar que os relatos cristãos e judaicos estão sob um mesmo pano de fundo estrutural, na medida em que os principais significantes do *Pessach* são ressignificados pela Páscoa cristã. Para situar a documentação, serão abordadas questões acerca da formação e transmissão da Bíblia hebraica e do Novo Testamento, assim como o rito, narrativas e significantes que compõem o *Pessach* judaico e a Páscoa cristã, bem como uma discussão de por que a primeira pode ser designada como mito, enquanto a segunda é considerada memória.

Palavras-chave: *Pessach. Páscoa cristã. Ressignificação. História Antiga e Medieval.*

ABSTRACT



The Jewish Passover and Christian Easter are so different as one might think *a priori*? Through the application of Todd Holden's (2001) concept of resignification in the biblical passages related to Easter, this paper attempts to demonstrate that the Christian and Jewish accounts are under the same structural background, to the extent that the major signifiers of *Pessach* are reinterpreted into the Christian Easter. To characterize the documents, we will address the issues about formation and transmission of the Hebrew Bible and the New Testament, as well as the rite, narratives and signifiers that compound the Jewish Passover and the Christian Easter, as well as a discussion of why the first can be designated as myth, while the second is considered a memory.

Keyword: *Pessach, Christian Easter, Ressignification. Ancient and Medieval History*

¹ Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina.

Introdução

Pisar o chão sem sentir os pés em solo firme. Se, por um lado, há uma percepção geral de familiaridade com a temática da Páscoa devido à vivência dessa tradição durante séculos, por outro, não existe um grande arsenal de estudos acadêmicos sobre o assunto. Essa sensação de proximidade leva à crença de que a festividade da Páscoa seja um tema já explorado à exaustão, o que não corresponde à realidade no campo da historiografia, e, surpreendentemente, também não há grandes aprofundamentos na Teologia (ainda que a celebração seja mais observada por esse viés).

Logo, o ponto de partida dessa reflexão, fruto dos trabalhos durante o período do mestrado², é responder à questão acerca de onde deriva a justificativa para que o rito seja repetido e a base de significação da Páscoa judaica e da Páscoa cristã a partir da Bíblia hebraica e no Novo Testamento, os escritos sagrados aos quais reportam-se milhões de pessoas ao comemorar as suas Páscoas anualmente, sendo o primeiro deles construído ao longo de milênios antes de Cristo e o segundo no final século I de nossa era.

Pensando a partir dos relatos bíblicos, as duas celebrações têm fundamentos, memória e ritos distintos, e, a princípio, aparentemente estariam ligadas apenas pela coincidência de a ressurreição de Cristo ter ocorrido no mesmo dia da comemoração do *Pessach* (o que, em teoria, já poderia justificar o cristianismo realizar a celebração com uma memória cristã). Mas ambas as celebrações realmente são tão distintas quanto possam parecer a partir de uma leitura despretensiosa das passagens bíblicas em que se baseiam? Por fim, há algum elemento que as relaciona, além da ocorrência da ressurreição de Cristo durante o *Pessach* judaico? A fim de responder essas e outras questões, será empreendido aqui um esforço em evidenciar que, embora tenham significados diversos, ambas as Páscoas são unidas pelos mesmos significantes centrais, que lhes conferem um mesmo fundo estrutural de significantes e significados, dentro do qual tentar-se-á demonstrar que não houve uma supressão radical dos significantes judaicos, mas sim que estes foram ressignificados pelo cristianismo, tornando o *Pessach* a *Pascha*³ cristã.

Assim, a primeira seção deste trabalho se ocupará dos principais delineamentos do rito do *Pessach* a partir de passagens do livro de Êxodo e Deuteronômio, seguida de algumas discussões arqueológicas acerca de evidências que poderiam ligar-se a esses relatos e a noção de mito aplicada aos mesmos a partir da definição de Mircea Eliade (2000). A segunda seção examinará questões ligadas à formação e transmissão do Novo Testamento e à

²Esta pesquisa contou com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

³A palavra *Pascha*, uma derivação latina da palavra hebraica *Pessach*, deu origem ao radical que formou a palavra para designar a festividade cristã em diferentes línguas, como Páscoa no português, *Pascua* no espanhol, *Pasqua* no italiano, *Pâques* no francês, *Paskha* no grego etc.

definição de memória para as passagens bíblicas sobre a Paixão de Cristo. A base da Páscoa cristã está no Novo Testamento, uma coleção de textos direcionados à cristianização da população contemporânea do final do século I e início do II. Produzidos no momento de formação da Igreja primitiva, esses escritos visavam marcar a continuidade em relação à Bíblia hebraica defendendo que o cumprimento da profecia de Jeremias 31:31-33, que previa que uma “nova aliança” com o povo de Deus, fora selada por Jesus. Essa nova crença, que nascia no seio da religião judaica, era circunscrita em torno de Jesus e sua ressurreição. A Bíblia é um documento singular, e as reflexões acerca da problemática de sua formação e transmissão são fundamentais para justificar porque os escritos do Novo Testamento sobre a morte e ressurreição de Cristo são aqui designados memória da Páscoa, enquanto os da Bíblia hebraica, que fundamentam a Páscoa judaica, são considerados mito.

Na terceira parte, a fim de compreender, portanto, a memória pascal, os relatos sobre a Última Ceia, Crucificação e Ressurreição serão abordados sob uma perspectiva similar à do estudo bíblico canônico.

Na última parte, pela aplicação do conceito de Todd Holden (2001), que teceu uma concepção de ressignificação com base nos estudos estruturalistas de Roland Barthes, intenta-se demonstrar como a memória da Páscoa cristã ressignifica o mito da Páscoa judaica por meio da atribuição de outros significados aos significantes judaicos. Essa ressignificação foi importante pois, alicerçada à mesma, seguiu-se uma mutação cultural, na qual o cristianismo não apenas reconfigurou uma celebração, mas também construiu uma liturgia sobre a nova memória, norteada pela figura de Jesus, pedra angular da organização da Igreja. Frisa-se aqui que este trabalho não busca compreender como a Páscoa era comemorada na época de Jesus, ou como ela é realizada atualmente nas diversas culturas, mas sim visa apresentar, por meio da fonte bíblica atual, um núcleo dos principais significantes dessa celebração e a ressignificação dos mesmos.

Pessach: Rito, Arqueologia e Mito

As festividades de fundo religioso auxiliam a construção e manutenção da memória que une pessoas de diversas origens e nações sob um mesmo credo. A exemplo disso, um dos motivos centrais de memória e reflexão, que marcam a comemoração de um dos principais eventos do calendário judeu, é o chamado *Pessach*, ou a Páscoa judaica, que celebra a saída dos hebreus do cativeiro egípcio, a aliança com Deus e a fundação do povo de Israel.

Na Bíblia hebraica⁴, o capítulo 12 do livro de Êxodo narra que o faraó do Egito, negando a libertação do “povo de Deus”, condenara o país a dez pragas (água transformadas em sangue, infestação de rãs, piolhos, moscas, pestes no gado, úlceras, chuva de granizo, gafanhotos, três dias de escuridão e morte dos primogênitos). Antes da execução da décima praga, a morte dos primogênitos, Moisés (o profeta “divinamente” designado para liderar a partida dos hebreus rumo à terra prometida) instruiu as famílias hebreias a sacrificar um cordeiro e molhar com o sangue do animal o umbral das portas de suas casas, ação que demarcaria os lares que não seriam atingidos pela passagem do anjo da morte, que levaria consigo os primogênitos do Egito em cumprimento da décima praga. Após, Êxodo descreve que o faraó, temendo sofrer mais retaliações advindas da ira daquele Deus que castigara todo o Egito, causando, inclusive, a morte de animais e a de seu primeiro filho, decidiu libertar o povo de Israel, fato este que deu início ao êxodo dos hebreus rumo à terra de Canaã. Êxodo 12:12-14 prescreve a celebração desse “dia de libertação” em “estatuto perpétuo”.

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).

O livro de Êxodo 12: 6-10 dá indicações precisas da forma como o *Pessach* deveria ser celebrado: estabelecendo uma data, “o décimo quarto dia do primeiro mês”, mês conhecido bíblicamente como Abib⁵, ou 14 de Nisan, uma refeição, caracterizada pela tomada de um cordeiro macho, com um ano de idade, sacrificado durante a tarde, assado por completo (com todas as suas vísceras, coração, fígado, bofes, cabeça e pés intactos), acompanhado de pães ázimos (sem fermento) e ervas amargosas. O sangue do animal deveria ser colocado nas ombreiras das portas. Deuteronômio 16:1-8 acrescenta a isso ainda a interdição do consumo de fermento por seis dias.

A prescrição de ingestão do cordeiro e do pão ázimo, imbuídos de suas respectivas cargas simbólicas (que associava as ervas aos dissabores durante o cativeiro, o pão sem fermento à pressa com que o povo saiu do Egito, e o cordeiro ao sacrifício que os salvava),

4 O termo “Bíblia hebraica” é empregado distintamente de “Bíblia cristã”, a qual incorporou posteriormente o Novo Testamento aos escritos judaicos.

5 Antigo nome cananeu do primeiro mês sagrado dos hebreus, tendo mudado para o nome Nisan após o exílio Babilônico (ca. VI a.C.).

indica a execução de um rito⁶, momento de passagem da oralidade aos atos, que marca a crença da eficácia simbólica da manutenção da memória através da execução dos gestos atrelados a uma mitologia específica. Assim o conteúdo da memória judaica teria tido fundamento, primeiramente, na fonte bíblica, e, posteriormente, nos ritos rememorando esses acontecimentos.

Os ritos partilham alguns traços padronizados que estruturam a percepção do evento como uma realização coletiva com um propósito definido, que é diverso dos atos do cotidiano (PEIRANO, 2002, p. 27), dado que pode ser constatado na determinação de *Êxodo*, sobre a comemoração da Páscoa em um dia específico do ano, e uma refeição, que vincula forma ritual e conteúdo simbólico, tomando por base a narrativa da saída do Egito.

O sacrifício, que está vinculado ao sacrifício do cordeiro feito para a proteção em virtude da passagem do anjo da morte, não é um episódio inédito na atual forma da Bíblia hebraica. Em *Gênesis* (4:3-5), Caim e Abel buscaram agradar a Deus, mas apenas Abel o consegue, oferecendo “as primícias e a gordura de seu rebanho”, enquanto as frutas de Caim não receberam atenção. Outra oferta que agradou a Deus foi a de Noé, que, mesmo após o dilúvio, ofereceu a Deus animais “puros” como graças (GÊNESIS 8:20-21). O sacrifício do primogênito está presente também em *Gênesis* 22:10-13, o qual narra que Deus ordenara que Abraão sacrificasse o próprio filho, Isaque, como prova de lealdade, mas, quando estava prestes a executar o que lhe fora pedido, o Senhor interveio e substituiu essa morte pela de um carneiro, o mesmo animal utilizado para imolação da Páscoa. Já *Levítico* 16, para redenção dos pecados, prescreve o sacrifício de um bode perfeito, com o qual quem o oferecia deveria “se identificar” de alguma forma. No “dia da expiação” o sacerdote levava dois bodes, e, enquanto um era sacrificado pela expiação, o outro era solto no deserto, a fim de que se 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 que o ofereceu.

Já a ingestão do pão ázimo, ou o que *Deuteronômio* 16:3 chama de “pão da aflição”, serviria para que se revivificasse na memória a pressa da saída dos escravos da terra do Egito, a falta de tempo para a fermentação e as tribulações que outrora passaram. Além disso, Aran (1976, p. 117) acrescenta que a não ingestão do fermento, um agente que tinha o poder de mudar a natureza do pão, era uma forma de exercer a “pureza” (por isso, o uso do mesmo era considerado corruptivo em festas ou dias sagrados).

A partir dessas disposições, a Páscoa se tornou uma refeição que incorporou ritualisticamente os elementos de conservação da memória do *Êxodo*, em que, através do

6 Partindo da proposta de Guilouski, distingue-se aqui os rituais, cerimônias constituídas de gestos simbólicos carregados de intencionalidade (como sacrifícios aos deuses em troca de um pedido atendido), de rito, que é a prática 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; COSTA, 2012, p. 91).

rito, pode-se revivenciar a cada ano a experiência da libertação, fixar e atualizar a narrativa em gerações diversas.

Dentro da religião judaica, os relatos bíblicos que embasam a Páscoa são considerados fatos históricos, asserção esta que merece uma consideração mais acurada. Os escritos basilares dessa celebração provêm principalmente de *Êxodo* e *Deuteronômio* da Bíblia hebraica, que é uma coleção de livros resultados de um longo processo de desenvolvimento que, milênios antes de Cristo, envolvem desde a fixação escrita do que era transmitido oralmente entre gerações em uma sociedade sem escrita (o que não ocorreu antes do exílio babilônico *ca.* de VI a.C.), e a reelaboração de várias fontes, como as *javistas*, que chamavam Deus de Javé, as *eloístas*, que chamavam deus de Elohim, e outras que já foram identificadas na formatação final da Bíblia hebraica, que teve seu cânone concluído apenas no século I d.C. Esse desenvolvimento complexo, em um tempo demasiado estendido, é a razão pela qual muitos estudiosos são pessimistas acerca da possibilidade de que a Bíblia possa preservar dados verificáveis historicamente.

Para analisar a saída do Egito, a crítica literária bíblica pode se mostrar pouco elucidativa. Segundo Dillard (2006, p. 57) o livro de *Êxodo* dá continuidade a três fontes principais que caracterizam os primeiros quatro livros do Pentateuco, J, E, e P (*javista, eloísta* e *protodeuteronômica*, escritas em diferentes momentos a partir do século VIII a.C.), que se fundem e não permitem uma separação clara. Já na área da arqueologia, há tentativas de relacionar evidências ao episódio da libertação descrito pelo *Êxodo* 12.

Êxodo 1.11, por exemplo, forneceu elementos para que muitos estudiosos até a década de 1970 datassem a narrativa da libertação no século XIII a.C., devido à afirmação bíblica de que os hebreus estavam edificando as cidades-armazéns Pitom e Ramessés, sendo esta última ligada ao faraó de mesmo nome que reinou de aproximadamente 1290-1224 a.C. (ou 1279-1213 a.C.). Já Bimson (1978, p. 37) afirma que o *Êxodo* teria ocorrido no século XV a.C. devido a uma associação com os relatos dos livros de *Juízes* e *Josué* sobre as cidades destruídas pelos hebreus após a saída do Egito liderada por Moisés (e posteriormente por Josué), com achados arqueológicos na região de Canaã. Isto é, Bimson (1978, p. 47-48) defende a data do século XV a.C. para o êxodo do Egito e levanta a hipótese de outra localização e tempo para a narrativa da libertação, no intuito de afirmar uma conformidade entre o relato da destruição das cidades com o evento bíblico da conquista de Josué após o *Êxodo* (as cidades a caminho de Canaã) e as localidades que apresentam as camadas de ruínas do século XV a.C. Por isso ele propõe a cidade de Qantir como o local procedente de Ramessés, e Tell el-Maskhouta para Pitom. Qantir, diferentemente de Tânis (apontada por aqueles que defendem a data do século XIII a.C.), permite datar a ocupação no século XV a.C. O nome da cidade de Ramessés, ainda segundo Bimson (1978), seria uma adição textual posterior (anacrônica), já que provavelmente a nomenclatura estaria associada ao reinado de Ramessés II, do século XIII a.C.

No entanto, alguns arqueólogos têm identificado Pítom e Ramessés com Tânis e Tell el-Maskhouta, sendo que estas não indicam nenhuma ocupação no século XV a.C. Além disso, segundo Dillard (2006, p. 60), há uma série inteira de sítios arqueológicos da Palestina, cujas ruínas, de habitações que datam do século XIII a.C., foram tomadas como indicações de que israelitas seminômades se estabeleceram ali. Dillard ainda acrescenta que a defesa do argumento de Bimson é fragilizada devido às dificuldades em interpretar as evidências arqueológicas, e, mesmo sem atestações conclusivas, a data posterior do século XIII a.C. segue como a mais provável para uma ocupação de povos israelitas. “Sendo assim, qualquer data é uma hipótese de trabalho aceitável, e nenhuma data deve ser imposta dogmaticamente” (DILLARD, 2006, p. 60-61). Em suma, embora existam teorias que visem vincular determinadas evidências arqueológicas ao Êxodo, o consenso é que nenhum achado arqueológico corresponde de fato à narrativa bíblica que dá início posteriormente à fundação de Israel (LEMCHE, 1985, p. 413).

Considerando a variedade de debates e a falta de uma resposta definitiva, pode-se argumentar que a narrativa do Êxodo do Egito, atualmente, encarna mais convicções religiosas do que se constitui em fato que pode ser atestado historicamente, e, por esse motivo, pode ser tida como um mito, o mito do início de um povo e o fundamento da celebração da Páscoa judaica.

No âmbito da Teologia, estabelecer associações de passagens bíblicas com o termo “mito” pode ser deveras conflituoso, sobretudo no que concerne à definição conceitual da palavra, que, nessa área, muitas vezes é confundida com politeísmo (que é combatido pelas religiões monoteístas desde os seus primórdios). Não obstante, aquilo que os próprios teólogos designam como mito pode ser aplicado a algumas passagens bíblicas. A exemplo disso, o teólogo Sellin (2007) define mito como algo que se passa no mundo dos deuses ou que eles têm, no mínimo, uma participação decisiva no acontecimento narrado; e este, mesmo sendo irrepetível e original, mediante a personificação e descrição dos destinos dos deuses e heróis, torna-se um tipo de experimentação da origem de determinados fenômenos existenciais. Essa definição poderia ser aplicada à Páscoa judaica, que rememora “a libertação do Egito” (a qual, segundo a narrativa, só foi possível pela interferência divina das dez pragas enviadas por Deus) e à ritualística, que posteriormente evocaria o episódio. (SELLIN; FOHRER, 2007, p.126-128).

Já o teólogo Schmidt (1994, p. 64), define que mito refere-se com frequência a uma história dos primórdios, ou seja, teogonia, cosmogonia, antropogenia, paraíso, dilúvio e outros motivos. Contudo, devido às comuns associações do termo com o politeísmo, assim como Sellin, também nega que a Bíblia tenha produzido mitos, ressaltando, contudo, que a fé judaica também pode se expressar em “linguagem mítica”, admitindo a utilização desse referencial, desde que as fronteiras face ao politeísmo sejam circunscritas: a assunção de apenas um só Deus e nenhum elemento portando poder sobrenatural. “Os monstros

marinhos passam a ser inócuos (1.21; Sl 104.26), as estrelas não são poderes astrais (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.; Sl 136.7ss.)" (SCHMIDT, 1994, p. 64-65).

Eliade (2000, p. 12), desvinculado de crenças religiosas, sinaliza uma noção mais alargada de mito, definindo-o como o tempo "fabuloso dos começos", uma história sagrada de um acontecimento que teve a participação do sobrenatural para o início da existência de uma realidade: "quer seja uma realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, [ou] um comportamento humano", sendo o mito, portanto, uma narrativa de como algo passou a existir. Cassirer (1998) complementa essa concepção afirmando que o mito é a forma mais primitiva de conformação ideológica na medida em que, antes que o mundo tome consciência de si como "um conjunto de 'coisas' empíricas e como um complexo de 'propriedades' empíricas, se lhe dá como um conjunto de potências e influxos mitológicos" (CASSIRER, 1998, p. 17).

Considerando que o relato bíblico de Éxodo não é atestado por nenhuma outra evidência histórica ou arqueológica amplamente aceita, argumenta-se, em relação ao que expõe Eliade (2000), que a narrativa se refere a um mito da fundação do povo de Israel. Ferreira (2009, p. 527) afirma que 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 mesma marca o início dos judeus como um grupo organizado e regido por suas próprias leis, consideradas reveladas por Moisés após a partida do cativeiro.

Vale considerar também que o termo "mito", do antigo grego *mythos* (μυθος), deriva-se do verbo *mytheyo* (contar, narrar) e *mytheo* (conversar, designar, nomear). Nesse sentido não tem a conotação usual de fábula, lenda, invenção ou ficção, mas sim de uma narrativa "verdadeira" (dentro do aspecto da sacralidade), que contém 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 ou a morte (ELIADE, 2000, p. 12-13). O rito do *Pessach*, por sua vez, guarda uma participação do sagrado em uma narrativa que trata do começo, o começo de um povo. Embora o êxodo 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 no mito vivenciado repetidamente pelo rito no *Pessach*.

Novo Testamento e Memória

As narrativas bíblicas que fundamentam a memória da Páscoa cristã centram-se na figura de Jesus, cuja real existência tem ampla aceitação entre historiadores clássicos, como Bart Ehrman (2008, p. 136), teólogos, como James Dunn (2003, p. 339) e diversos outros estudiosos. Para Meier (2006, p. 126-132 *passim*) esse assenso ocorre, sobretudo, porque os relatos correspondem a elementos históricos do período; não há nenhuma indicação de que escritores da antiguidade questionassem ou se opusessem à existência de Jesus; e, mesmo não havendo nenhuma evidência física ou arqueológica, referências diretas ou indiretas a Jesus são atestadas por mais de uma fonte textual, como os *Annales* de Tácito, que faz uma alusão à execução de Jesus por Pôncio Pilatos no capítulo XV; o *Testimonium Flavianum* de Flávio Josefo (em *Antiquitates Judaicae*, XVIII, III), que divide opiniões entre aqueles que defendem a completa autenticidade do documento, como Feldman (1965, p. 496), e uma minoria que, embora assuma a presença de um núcleo autêntico, defende que o documento tenha sofrido interpolações cristãs posteriores; as *Epistulae* de Plínio o jovem (em Plinius, *Epistulae*, X, 96) entre outros.

Contudo, no geral, as reivindicações sobrenaturais ou miraculosas sobre Jesus são vistas como questões de fé. Ernest Nicholson (2004, p. 125) relembra, por exemplo, que o teólogo Ed Parish Sanders e a historiadora Paula Fredriksen acreditam que a previsão de Jesus sobre a crucificação é fruto do imaginário cristão, ainda que o evento em si seja historicamente reconhecido. Além do que, a distância temporal dos escritos bíblicos em relação a quando Jesus viveu é um fator que dificulta distinguir o que pertence apenas à tradição, especialmente considerando que a descrição de Jesus do Novo Testamento provém de um arranjo feito pelo evangelista, que buscava incluir informações que corroborassem com os seus objetivos de suscitar ou fortalecer a fé. A esses escritos, posteriormente designados sagrados, acresceu-se a Bíblia hebraica, composta pelo povo judeu ao longo de mais de um milênio, denominada então *Antigo Testamento* face ao *Novo Testamento*, os textos e cartas sobre Jesus e seus seguidores.

A conexão feita entre os escritos judaicos e cristãos vem da interpretação cristã do livro de Jeremias 31:31-33 que fala de uma “nova aliança” de Deus com a casa de Israel, profecia esta que os cristãos acreditam ter sido cumprida por Jesus, pois “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, para os cristãos, a morte e a ressurreição de Jesus significa que Deus cumprira a promessa prescrita pelo livro de Jeremias. A “boa nova” da “aliança renovada” foi proclamada de forma oral pela primeira geração de discípulos que teve contato com Jesus. Carson, Moo e Morris (1997, p. 553) destaca

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 fazia parte de uma “nova aliança”.

Brown (2004, p. 56) explica que os primeiros cristãos eram fortemente escatológicos: os “últimos tempos” eram iminentes e a volta do Messias seria breve; de forma que registros escritos não eram prioridade, dado que, para eles, gerações futuras talvez não fossem existir. Segundo Koester⁷ (2005, p. 6), durante as primeiras décadas após a morte de Jesus, os pregadores recorriam ao “que o Senhor havia dito” ou consultavam os discípulos sobre o que “o Senhor lhes havia revelado”. Mas, quando a primeira geração de pregadores morreu, passou-se a valer aquilo que haviam deixado por escrito, e assim começaram a coletar distribuir as cartas de Paulo, que se tornou o *corpus paulino* (KOESTER, 2005, p. 6), um importante documento sobre o desenvolvimento das primeiras comunidades cristãs da primeira parte do século I d.C.

Filho de uma família judia da diáspora que lhe proveu uma sólida instrução na torá, Paulo (9-64 d.C.) era um cidadão romano, cujo verdadeiro nome era Saulo. Após sua conversão para o cristianismo, começou pregando entre as comunidades judaicas e em seguida para os gentios (não judeus). 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), ou seja, mediavam a contínua manutenção daquilo que fora fundado por Paulo, mesmo na sua ausência (KOESTER, 2005, p. 2).

Com a morte de Paulo, em meados dos anos 64 d.C., cartas e epístolas continuaram sendo um importante meio de comunicação cristão. A fim de preservar a autoridade das mensagens, muitas cartas continuaram a ser escritas em nome de Paulo com conselhos que julgavam fiel ao seu pensamento⁸ (KOESTER, 2005, p. 8).

Os evangelhos, por sua vez, desenvolveram-se a partir de uma preocupação com o registro daquilo que era transmitido oralmente após a morte da geração que havia tido contato direto com Cristo (KOESTER, 2005, p. 65). Brown (2004, p. 60) afirma que é bastante provável que nenhum dos textos tenha sido escrito pelo discípulo cujo nome do texto foi ligado no final do século II, contudo, reivindicavam a autoridade de que Jesus estava sendo interpretado de modo fiel ao pensamento daquele a quem o texto se vinculava.

Os escritos bíblicos produzidos pelos apóstolos, discípulos ou em seu nome, originalmente não visavam se tornar uma coleção de livros sagrados ou “inspirados”, como a Lei de Moisés. Além disso, esses registros não tinham por finalidade se comunicar com o

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

8 “Muitos estudiosos atribuem 2 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” (BROWN, 2005, p. 59).

“conjunto geral” de toda a Igreja (ainda em formação), mas sim eram destinados a comunidades específicas. A reunião dos diversos escritos em uma coletânea ocorreu na segunda metade do século II, quando emergiram os quatro Evangelhos, treze cartas de Paulo, Atos, I João e I Pedro como o “Novo Testamento”, designando, assim, as escrituras de Israel como “Antigo Testamento”⁹ (MARGUERAT, 2012, p. 571-572).

“Originalmente, cada um dos evangelhos que se tornaram canônicos foi redigido para se bastar a si mesmo” (MARGUERAT, 2012, p. 583), de forma que Mateus ou Lucas foram escritos para substituir Marcos e não para lhes complementar, assim houve uma espécie de ruptura com o uso corrente, quando vários evangelhos começaram a circular juntos numa mesma Igreja. Para as primeiras autoridades eclesiásticas, as diferenças entre os quatro Evangelhos não eram um fator de grande relevância na medida que consideravam que os quatro evangelhos comunicam uma mesma doutrina (MARGUERAT, 2012, p. 584).

Diferentemente de João, que narra a história de Jesus de um modo substancialmente diverso, Mateus, Marcos e Lucas são considerados evangelhos sinóticos¹⁰ por apresentarem uma estrutura narrativa muito similar no que diz respeito a histórias, interpretações e, por vezes, até palavras utilizadas. Várias hipóteses foram levantadas para explicar essas similaridades: a existência de um evangelho aramaico desaparecido (o qual teria sido utilizado pelos sinóticos como fonte sobre a vida de Cristo, de acordo com o que foi proposto no século XVIII por G. E. Lessing e desenvolvido por J. Eichhom; (BROWN, 2005, p. 187), ou que o Evangelho de Mateus é mais antigo, Marcos teria condensado Mateus e Lucas escrito posteriormente baseado em ambos.

Ademais, há que se considerar os problemas de transmissão textual do Novo Testamento, os erros de cópia, inversão ou omissão de letras (que originavam outra palavra e modificavam a interpretação) ou as correções de tipo *doceta*, que eufemizavam termos visando desenhar uma imagem específica: a exemplo disso Marguerat (2012, p. 623) cita que, na maior parte dos casos, Marcos 1:41 adota o termo “tomado de compaixão”, diferente do códice de Beza D05 e alguns manuscritos latinos antigos, que conservam o termo “tomado de cólera”.

Dessa forma, situando o Novo Testamento em seu contexto de surgimento e transmissão, é possível apontar essas e outras particularidades nos estudos a partir desse documento.

Segundo Brown (2004, p. 178) construir uma biografia de Jesus a partir dos evangelhos esbarra no obstáculo da falta de dados importantes, como as datas exatas do nascimento, morte, detalhes sobre seus pais, sua família, como cresceu, onde trabalhou, como começou a

9 Vale ressaltar que Bíblia hebraica fechou seu cânon somente no século I, no momento de produção dos registros cristãos. É possível que na época não se conhecesse a forma do cânon judaico tal como reconhecida pelos judeus no concílio de Jâmnia, ocorrido entre o final do século I d.C. e início do século II d.C.

10 Sinótico, do grego συν, syn, junto, e ὄψις, opsis, vista, pode ser interpretado como “ter uma mesma visão em comum”.

pregar etc. Além disso, traçar um retrato do “Jesus histórico” se baseando na leitura daquilo que “jaz” sob a superfície do evangelho (despido de todas as interpretações e alargamentos), pode ser problemática na medida em que, se forem alterados os métodos exegéticos, os resultados podem se diferenciar consideravelmente. Portanto se, por um lado, a existência de Jesus no primeiro século é aceita, por outro uma biografia e descrição exata sobre a sua vida, e, por conseguinte, dos eventos que circundam sua morte, é deveras delicada (devido à formação peculiar do documento tratada aqui e à falta de atestação por outras fontes), razão esta pela qual os relatos bíblicos do Novo Testamento acerca da paixão de Cristo são considerados aqui como o memorial que dá sentido à Páscoa cristã.

Le Goff (1990, p. 424) postula que a memória tem como propriedade conservar certas informações que remete-nos a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais “o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas”, e para Ricoeur (2007, p. 40) a memória também pode ser entendida como um canal da reapropriação do passado (ou daquilo que se entende como passado), significação e ressignificação dos fatos, de uma representação para si do que já foi apresentado anteriormente, e uma possível reconfiguração dos dados despertados pela rememoração.

Assim o Novo Testamento, que é fruto dessa múltipla construção, abarca uma memória, que, desde os primeiros séculos de nossa era, é aproriada e atualizada por milhões de pessoas para dar sentido às suas celebrações da Páscoa cristã. A partir dos relatos da Última Ceia, Crucificação e Ressurreição (segundo os sinóticos, João e I Coríntios), será tecida uma reflexão de como a memória da *Pascha*, a Páscoa cristã, tem um mesmo núcleo estruturante de *Pessach* e a importância da ressignificação do mito judeu para a constituição da nova religião cristã.

Pascha: Última Ceia, Crucificação e Ressurreição

A memória que atualiza as narrativas bíblicas adquire sentido a partir de uma construção psíquica e intelectual empreendida em um contexto de grupos (institucional, social, familiar, religioso). Isto é, as pessoas são condicionadas, ou, segundo Burke (2000, p. 69-70), pelo menos influenciadas pelos grupos. Embora sejam os indivíduos que “se lembrem”, os conglomerados sociais determinam o que é “memorável” e as formas pelas quais algo será lembrado, seja pela estrutura comum entre os eventos ou relatos, seja pelos detalhes que os diferenciam. Essa memória, portanto, pode ser descrita como uma reconstrução social seletiva e representativa daquilo que entende-se por “passado”.

Não obstante a integridade e historicidade própria de cada livro, o Novo Testamento só se tornou parte de uma coleção e Escritura Sagrada posteriormente quando agrupado e relacionado com outros livros da lista canônica, adquirindo, dessa maneira, um novo significado quando visto em conjunto. Embora haja algumas divergências de informações entre as narrativas, o ponto de partida para refletir sobre a forma como os relatos bíblicos sobre a Páscoa são vistos como memória incide, principalmente, sobre o que há de comum entre eles. Esse tratamento é baseado no método de estudo bíblico canônico, iniciado por estudiosos do Antigo Testamento como J. A. Sanders (1972) e B. S. Childs (1979) e aplicado posteriormente também ao Novo Testamento. Segundo Brown (2004, p. 80), essa abordagem se interessa mais pelo produto final da interpretação; assim, enquanto outras formas de crítica estudam o significado de uma passagem em si ou no contexto do livro bíblico no qual aparece, a crítica canônica examina a passagem à luz de outras que eventualmente possam ajudar a compreendê-la. Em vista disso, por meio dos livros de Mateus, Marcos, Lucas, João e I Coríntios, nesta seção serão discutidos os principais excertos que remontam à memória evocada pela Páscoa cristã: a Última Ceia de Jesus com os apóstolos, a Crucificação e Ressurreição de Cristo.

As narrativas da Última Ceia constam em Mateus 26:17-30, Marcos 14:12-26, Lucas 22:7-39, João 13 e I Coríntios 11:23-26. Muitos autores reconhecem que boa parte dos primeiros cristãos praticava as tradições judaicas devido ao vínculo da religião nascente com o judaísmo, Champlin (2002, p. 594), por exemplo, acrescenta que, naquele contexto, “todo israelita a partir de vinte anos tinha a obrigação de celebrar a Páscoa se estivesse em estado de pureza ritual”. Os sinóticos defendem que Jesus, ciente de que seria sua última Páscoa, tencionava celebrá-la com seus discípulos dois dias antes da data habitual, em uma sexta-feira. Considerando que o Novo Testamento coloca-se como continuação da Bíblia hebraica, a celebração da Páscoa fora da data em casos especiais era válida (2 CRÔNICAS 30:5).

Sumariamente, os principais episódios nas passagens sobre a Última Ceia giraram em torno da preparação dos discípulos para a partida de Jesus, as previsões sobre a negação do apóstolo Pedro, a traição de um dos discípulos e a repartição do pão e do vinho.

Mateus 26:33-35, Marcos 14:29-31, Lucas 22:33-34 e João 13:36-38 narram que Jesus previra que 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 ouviu o galo cantar e chorou copiosamente lembrando-se da previsão. Os relatos sobre a traição de um dos discípulos estão 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. A repartição do pão e do vinho é o ponto alto da narrativa da Última Ceia. A expressão “fazei isso em memória de mim” em Lucas 22:19 e na I epístola de Paulo aos Coríntios 11:23, foge da ritualística do *Pessach*, definindo que o rito seja repetido com uma

nova memória, que vinculou o pão e o vinho ao corpo e sangue de Cristo e se tornou a base escritural da Páscoa cristã e da formação do rito eucarístico católico¹¹.

Os episódios que se seguem à Última Ceia são as narrativas sobre a Crucificação de Jesus, que constam nos quatro evangelhos canônicos, Mateus 26-27, Marcos 15, Lucas 23 e João 19. Contam os sinóticos que, após sair do cenáculo, Judas acordou a delação de seu mestre por trinta moedas e um beijo foi o sinal que identificou Jesus aos soldados que foram prendê-lo no Getsêmani, jardim situado ao pé do Monte das Oliveiras (Jerusalém), onde ele orava com os discípulos após a Ceia. Uma vez capturado, Jesus foi levado para a casa de Caifás, onde os escribas e os anciãos estavam reunidos.

A despeito das pequenas diferenças, todos os relatos concordam em narrar que, com poucas respostas e quase nenhuma defesa, Jesus terminou 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”.

Ao descobrir que Jesus era galileu, Pilatos enviou-o a Herodes de Antipas, este, entendendo que o caso não caberia à sua jurisdição, devolveu-o a Pilatos, que, por fim, declarou Jesus inocente das acusações. Era comum libertar um prisioneiro na festa da Páscoa, Jesus poderia ser solto, mas a multidão preferiu que soltassem outro preso chamado Barrabás e se desse seguimento à punição de crucificação para Jesus, pedido que Pilatos atendeu após lavar publicamente suas mãos, eximindo-se da culpa daquela morte. Depois de ser chicoteado e surrado, Jesus recebeu como zombaria dos soldados romanos um robe púrpura (cor imperial), uma coroa de espinhos, que foi colocada sobre a sua cabeça e o título de “Rei dos Judeus” (LUCAS 23: 18-25, MATEUS 27: 24-26, MARCOS 15:15–20). Uma vez na Gólgota, colina do Calvário, foi pregado em uma cruz erguida entre outras duas de ladrões condenados. Alguns detalhes da sequência são encontrados somente em um dos relatos: apenas Marcos 15:34-37 menciona a morte de Jesus na hora nona (aproximadamente três da tarde, sendo seis horas de resistência na cruz), enquanto somente Mateus 27:51-54 relata eventos sobrenaturais, incluindo uma escuridão entre as horas sexta e nona, o rompimento

¹¹ Spirandeli (2010, p. 46) escreve que “a memória bíblica não é um ato mental, mas um desempenho religioso, que atinge a pessoa em todas as suas dimensões”, ou seja, objetivamente, através daquilo que dá sentido à ação memorial (o sacrifício de Jesus e seu corpo “dado por vós”), e, subjetivamente, através de uma prática que ao mesmo tempo presentifica e fornece à memória uma dimensão escatológica projetiva no tempo. Segundo João, disse Jesus na Última Ceia: “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, grifos nossos). Na expressão destacada acima, o rito recorda uma promessa de “vida eterna” para aquele que comungar do pão, que, para Cabasilá (1967, p. 83), se torna a “prótese” do corpo de Cristo em sua “vida mortal”, isto é, uma realidade “divina” que ganha materialidade e sentido no “mundo dos homens” pela eucaristia.

do véu do templo¹² e a ressurreição dos Santos. Por fim João 19:31-35 é o único que se refere ao ato de quebrar as pernas dos crucificados para apressar a morte dos mesmos.

Autorizado por Pilatos, José de Arimatéia (um homem rico que também era discípulo de Jesus) colocou Jesus em um sepulcro fechado com uma grande pedra. Os fariseus, recordando-se da promessa de que Jesus ressuscitaria no terceiro dia, mandaram que o sepulcro fosse guardado para que os discípulos não furtassem o corpo e dissessem que o Messias voltou dentre os mortos.

Resumidamente, os relatos sobre a Ressurreição e posteriores aparições de Jesus em Mateus 28, Marcos 16, Lucas 24 e João 20 concordam em três pontos principais: atenção dada à pedra pesada que fechava a entrada do túmulo; a visita das mulheres ao túmulo vazio no domingo; o fato de Jesus ressuscitado ter escolhido aparecer pela primeira vez para as mulheres (ou apenas uma mulher, Maria Madalena, em João 20:1-18) e pediu-lhes que proclamassem esse acontecimento para os discípulos. Após a descoberta do túmulo vazio, consta nos evangelhos que o Jesus “ressuscitado” apareceu diversas vezes, sendo a última quarenta dias após a ressurreição.

Baseado nesses relatos bíblicos, a Páscoa começou a ser celebrada pelo cristianismo com uma nova roupagem, que marcaria a individualidade do cristianismo como nova religião (circunscrita em torno da Ressurreição), ainda que estabelecendo vínculos diretos com a Bíblia hebraica, associando Jesus ao cumprimento da profecia de Jeremias (BROWN, 2004, p. 55).

Enquanto a Páscoa judaica era libertação dos escravos políticos e econômicos que formaram Israel, a Páscoa de Jesus reivindicava a libertação de “todas as escravidões”, de toda a culpa e todo o pecado e a elevação de todos à qualidade de filhos do pai celeste e herdeiros da vida eterna pelo sacrifício de Jesus, cuja divindade fora atestada com a ressurreição depois da morte na cruz (VIEIRA, 2010). Em torno dessa nova memória, a Páscoa judaica ganhou novas significações baseadas nos relatos do Novo Testamento que estão, estruturalmente, ligadas ao *Pessach*, conforme será tratado na próxima seção.

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

Ressignificação da Páscoa

A formação das crenças cristãs não pode ser compreendida a partir de um horizonte monolítico e coeso, mas como um fenômeno social dinâmico e, principalmente, plural, influenciado diretamente pela estrutura sociocultural herdada do universo judaico. Segundo Levieils (2007, p. 15), nos primeiros séculos de sua existência, o cristianismo utilizava os padrões de pensamento e representações¹³ da Bíblia hebraica: “[...] a 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*).

Entre os séculos I e IV d.C., período em que a Igreja primitiva se desenvolveu, não estavam consolidadas festividades religiosas de identidade¹⁴ cristã. Tendo em vista que as tradições da Lei de Moisés eram conhecidas e praticadas pelos primeiros seguidores de Jesus, os primórdios da comemoração da Páscoa pela Igreja ocorreram num misto de permanência e tentativas de afastamento das práticas judaicas.

A querela que dividiu cristãos orientais e ocidentais do século II ao IV seguiu atestada por atas conciliares, cartas e tratados de cômputo pascal que ressaltavam a importância da fixação de uma data única da Páscoa para toda a Igreja, visto que as celebrações não estavam acontecendo simultaneamente devido à adoção de diferentes posicionamentos entre as autoridades (mais detalhes sobre a controvérsia da datação da Páscoa (BELMAIA, 2015). O concílio provisional na cidade de Arles, em 314 d.C., decidiu 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 a data da Páscoa Concílio de Arles (*apud* MUNIER, 1963, p. 9). Além disso, quem detinha o saber de calcular as datas detinha também o poder de determinar quando as celebrações ocorreriam, o que reforçava os centros de autoridade de sólidas competências, de início Alexandria, no Oriente, depois Roma, no Ocidente (BASCHET, *apud* SILVA, 2009, p. 13).

O concílio de Niceia, convocado por Constantino em 325 d.C., o primeiro grande concílio da cristandade, intentava obter consenso sobre questões basilares da Igreja. Embora nada conste nos cânones, Eusébio de Cesareia, em *Vita Constantini*, III, XIV, menciona que Niceia estava de acordo sobre o “tempo para a celebração da festa da Páscoa”, mas nenhum detalhe foi registrado. Após vários embates, um cálculo definitivo para determinar a data da Páscoa

13 As representações (sociais e culturais) são compreendidas aqui como formas que auxiliam na construção da identidade em determinada cultura, conceito este entendido por Chartier (1990, p. 93) 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.

14 Identidade pode ser relacionada à ideia de alteridade, sendo necessária a existência do “outro” para a definir identificações por comparação e diferença; ou seja, a identidade nasce e se desenvolve na relação com o outro, onde afirma-se um pertencimento de grupo (étnico, religioso etc.) na comparação com outros grupos (WOODWARD, 2000).

foi promulgado por Roma no século VI, quando o ecumênico Dionísio Exíguo (470 d.C. – 544 d.C.) reformulou o ciclo de 19 anos alexandrino, instituindo que a Páscoa deveria ser celebrada por toda a Igreja no primeiro domingo de lua cheia após o equinócio da primavera no hemisfério norte (MOSSHAMMER, 2008, p. 51).

A partir dessa breve discussão, é possível perceber que a criação de uma identidade cristã da Páscoa foi um processo institucionalizado lentamente. Vários ritos foram gradualmente adicionados ao repertório da Igreja, a fim de substituir os ritos e tradições judaicas, como o batismo, que ocupou o lugar da circuncisão, o domingo, que substituiu o sábado judaico como dia de descanso, e a Páscoa, que celebrava a ressurreição de Cristo e não mais a saída dos judeus do Egito (JOSSA, 1997, p. 55-57). Isto é, pode-se argumentar que a estrutura judaica era ressignificada pelo pensamento cristão. O sociólogo Todd Holden, baseado nos trabalhos estruturais de significação de Roland Barthes¹⁵, define ressignificação da seguinte forma:

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

Assim definido, o núcleo central da ressignificação 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. A junção das letras *b+o+i* como significante do signo *boi* advém da associação do som e da representação, fruto da educação coletiva (BARTHES, 2007, p. 50). Já a significação

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

pode ser concebida como um processo que une o significante e o significado, ato cujo produto é o signo (BARTHES, 2007, p. 53), sendo uma fatia (bifacial) de sonoridade, visualidade etc.

Através dessas noções, pretende-se aqui demonstrar que a Páscoa judaica e a Páscoa cristã estão sob um mesmo plano de fundo estrutural, definido por quatro significantes em comum (cordeiro, sacrifício, pão e libertação) com significados distintos. Os significantes, nesse caso, permitem resgatar os principais elementos do mito judeu e da memória cristã (vide 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, qualificado como um ser livre de pecado, “puro”, é designado como o cordeiro de Deus.
<i>Sacrifício do cordeiro</i>	“Sangue derramado” do “ser puro”, o cordeiro.	“Sangue derramado” do “ser puro”, Jesus.
<i>Pão</i>	Pão sem fermento, considerado resultado da pressa dos hebreus ao sair do Egito.	“Pão da vida”, “corpo de Cristo” passagem para a vida eterna (após a ressurreição).
<i>Libertação</i>	Libertação do povo hebreu do cativeiro egípcio	Libertação dos pecados para toda humanidade
<i>Ressurreição</i>	Não se aplica	Comprovação da deidade de Cristo

Fonte: A autora.

De um lado a Páscoa judaica traz o significante *cordeiro*, animal de significado mítico-ritual “puro”, cujo sangue da imolação (*sacrifício* do cordeiro, do animal) é requisitado para demarcar as portas das casas hebreias, a fim de protegê-las do anjo da morte que levaria a vida dos primogênitos. Uma vez sacramentada essa mortandade, o faraó concede a libertação (*libertação* dos hebreus), que, segundo a tradição do mito, ingeriram pães feitos sem fermento devido à pressa da saída do Egito (significante *pão*). Esse evento funda a comemoração da Páscoa, instituída como estatuto perpétuo no livro do *Êxodo*.

De outro lado a Páscoa cristã apresenta quatro significantes iguais aos da judaica, com significados diferentes (que culmina posteriormente na formação de signos distintos). O *cordeiro* não é incarnado por um animal, mas pelo próprio Cristo (homem), anunciado por João 1:36: “E, vendo passar a Jesus, disse: Eis aqui o Cordeiro de Deus”. O significante

sacrifício tem como significado o “sacrifício de Jesus”, do homem, aquele que se transfigura no “cordeiro” de Deus, que, segundo a memória cristã, enviou seu próprio filho à terra para a libertação da humanidade. A diferença entre os elementos fundamentais na tabela é o aparecimento do significante *Ressurreição* na Páscoa cristã, referência que fundamenta a condição divina de Jesus e dá legitimidade para a redenção dos pecados do mundo. Além do mais, ainda dialoga com a Bíblia hebraica na medida em que Jesus é posto como aquele que selou a nova aliança profetizada pelo livro de Jeremias. Desse modo a ressignificação do mito da Páscoa implicaria, inclusive, na modificação do rito do *Pessach* na celebração cristã. Afinal, se todos os pecados dos homens já haviam sido redimidos pelo sangue do sacrifício do filho de Deus, todo e qualquer sacrifício era dispensado, inclusive o *cordeiro* da Páscoa, ainda que este sacrifício ocorresse em função da memória mítica.

O significante *pão*, por sua vez, já não era mais o “pão da aflição” do êxodo do Egito, mas, simbolicamente, tornou-se o corpo de Jesus, sua “carne” sacrificada, significando ritualmente, a passagem para a vida eterna por aqueles que comungassem desse *pão* (possível apenas após a ressurreição, sendo que *pão* ocuparia, portanto, o último lugar em uma tabela apenas de significantes cristãos). Tal como proposto por Holden (2001) o rearranjo dos elementos de signo, significantes e significados é parte integrante do processo de ressignificação e mudança de paradigma.

Assim, através dos conceitos de morte (sacrifício), redenção dos pecados (libertação), atribuiu-se nova dimensão à Páscoa, na qual o significante *ressurreição*, elemento novo que o cristianismo introduziu à Páscoa, vinculado a outros, constituem-se “novos” dados, que não rompem com a estrutura anterior, mas sim a ressignificam.

A partir disso pode-se depreender que, ao longo dos séculos, os principais significantes do *Pessach* foram incorporados e ressignificados, o que permitiu a criação de uma identidade cristã da celebração, baseada na estrutura judaica já existente anteriormente. Essa transformação é de fundamental importância na medida em que contribuiu com a constituição teológica da religião (que se formou em torno da figura do Jesus ressuscitado do Novo Testamento), forneceu base para ritos (como o mistério da “transubstancialização” eucarística, em que o vinho e o pão convertem-se no corpo e sangue de Cristo, diante dos relatos da Última Ceia) e a organização do calendário litúrgico da Igreja, feito posteriormente segundo os eventos que precedem e sucedem a comemoração (como a Quaresma e Pentecostes).

Devido às ocorrências dos mesmos significantes (com significados diversos), que permitem resgatar passagens referentes ao mito da saída do Egito na Bíblia hebraica, e à memória da Paixão de Cristo no Novo Testamento, conclui-se que o mito do *Pessach* é ressignificado pela memória da Páscoa cristã já que guarda os mesmos elementos de significantes sob um plano de fundo estrutural. Além da transformação da liturgia ou do

significado de uma celebração, essa ressignificação contribuiu também para a construção teológica da Igreja, fundamentada em Jesus, na ressurreição e na redenção dos pecados.

Referências

ARAN, R. *Los años oscuros de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1976.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. São Paulo: Cultrix, 2007.

BELMAIA, N. A. W. A datação da Páscoa: uma controvérsia na longa duração. In: SEMINÁRIO PARANAENSE DE PÓS-GRADUANDOS EM HISTÓRIA, 1., 2015, Curitiba. *Anais...* Curitiba: Ed. da UFPR, 2015. v. 1.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA. Português. *Vita Constantini*. Organização de Philip Schaff. Versão inglesa em domínio público. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.txt>>. Acesso em: 1 jul. 2015.

BIMSON, J. J. *Redating the exodus and conquest*. SheffieId: Ed. JSOT, 1978.

BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.

BURKE, P. *Variedades de história cultural*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CABASILA, N. *Explication de la divine liturgie*. Paris: Les Editions du Cerf, 1967. Versão francesa: Sévérien Salaville.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas II: el pensamiento mitico*. Tradução de Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2002.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manoela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.

CHILDS, B. S. *Introduction to the Old Testament as scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.

DILLARD, R. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2006.

DUNN, J. D. G. *Jesus remembered*. Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2003.

EHRMAN, B. *A brief introduction to the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Tradução de Manoela Torres. Lisboa: Ed. 70, 2000.

FELDMAN, L. H. *Josephus Jewish antiquities: book xx general index*. Cambridge: University Press, 1965.

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.

GUILOUSKI, B.; COSTA, D. R. D. Ritos e rituais. In: JORNADA INTERDISCIPLINAR DE PESQUISA EM TEOLOGIA E HUMANIDADES- JOINTH, Subjetivação contemporânea e subjetividade, 2., 2012, Curitiba, 2012, Curitiba. *Anais...* Curitiba: Escola de Educação e Humanidades, PUC-PR, 2012.

HOLDEN, T. Resignification and cultural re/production in japanese television commercials. *M/C Journal*, Brisbane, v. 4, issue 2, Apr. 2001. Disponível em: <<http://journal.media-culture.org.au/0104/japtele.php>>. Acesso em: 1 ago. 2014.

JOSSA, G. *Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997.

KOESTER, H. *Introdução ao novo testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. v. 12.

LE GOFF, J. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão et al. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

LEMCHE, N. P. *Early Israel*. Leiden: E. J. Brill, 1985.

LEVIEILS, X. *Contra christianos: la critique sociale et religieuse du christianisme des origenes au concile de Nicée*. Berlim: Ed. WDG, 2007.

MARGUERAT, Daniel. *Novo Testamento, história, escritura e teologia*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2012.

MEIER, J. P. How do we decide what comes from Jesus. In: DUNN, J. D. G.; MCKNIGHT, S. *The historical Jesus in recent research*. Wiona Lake: Eisenbrauns, 2006.

MOSSHAMMER, A. *The Easter computus and the origins of the Christian era*. New York: Oxford University Press, 2008.

MUNIER, C. *Concilia Galliae a.314-a.506*. Turnhout: Brepols, 1963.

NICHOLSON, Ernest. *A century of theological and religious studies in Britain, 1902-2002*. Oxford: OUP British Academy, 2004.

PEIRANO, M. (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, Relume Dumará, 2002.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2007.

SANDERS, J. A. *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress, 1972.

SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Annmarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Matheus Rocha. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

SILVA, P. D. *Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga*. 2009. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SPIRANDELI, A. Fazei isto em memória de mim (1 Cor 11, 24). Oração Eucarística: memorial da Páscoa do Senhor Jesus. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 18, n. 71, jul./set., 2010.

VIEIRA, L. S. Lições de Páscoa. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 4 abr. 2010. Caderno Opinião. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0404201008.htm>>. Acesso em: 1 jun. 2015.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Recebido em 06/10/2016 – Aprovado em 22/03/2017