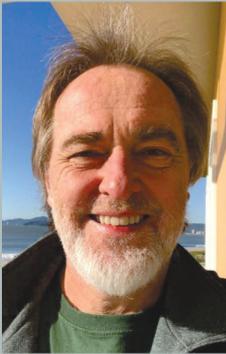
The background of the cover is a photograph of an ancient archaeological site. It shows a dark, textured surface, possibly a wall or floor, with various shades of brown, grey, and green. A prominent feature is a long, narrow, silver-colored metal strip that runs diagonally from the lower right towards the center. The strip has a slightly irregular, aged appearance. The overall scene suggests an excavation of an ancient structure.

EXEGESE E HERMENÊUTICA DE TEXTOS BÍBLICOS

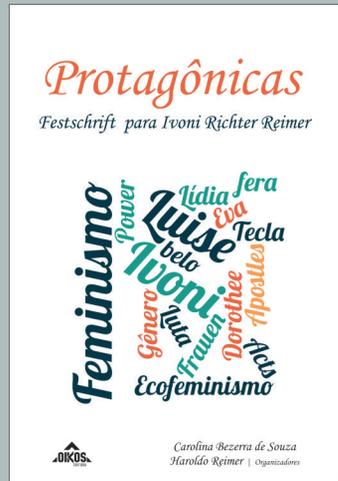
Ivoni Richter Reimer
Haroldo Reimer



Ivoni Richter Reimer é professora emérita da PUC Goiás. Pós-doutora em Humanidades pela UFSC. Doutora em Teologia/Filosofia pela Universidade de Kassel, Alemanha. Bolsista de Produtividade em Pesquisa pelo CNPq (PQ 1D). Pastora emérita da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.



Haroldo Reimer é professor na Universidade Estadual de Goiás. Pós-doutor em História pela Unicamp. Doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Bethel, Alemanha. Graduado em Teologia, Filosofia e Direito. Pastor emérito da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.



Esta celebração – uma *Festschrift* em homenagem a Ivoni Richter Reimer – fica como um marco ao movimento feminista no campo dos estudos de religião do Brasil e da América Latina, um movimento que ela ajuda a construir e firmar. No meio da pesquisa bíblica brasileira e latino-americana a importância acadêmica de Ivoni Richter Reimer como pesquisadora e produtora de uma teologia crítica feminista da libertação é uma unanimidade. Ela é referência na pesquisa feminista sobre textos do Novo Testamento, sobre o início do Cristianismo, mas também desenvolvimentos teórico-hermenêuticos, educação teológica e diálogos com temas diversos como ecologia, saúde, direitos humanos, violência. Também tem reconhecimento sua atuação ecumênica em busca de uma produção de conhecimento justa com todas as pessoas e o meio ambiente. Fica esta pequena amostra de gratidão e respeito por sua teologia feminista e pesquisa bíblica, que nos desafia e inspira, e por seu apoio e orientação constantes e cuidadosos.

**Exegese e Hermenêutica
de textos bíblicos**

**Ivoni Richter Reimer
Haroldo Reimer**

Exegese e Hermenêutica de textos bíblicos

E-book



São Leopoldo
2024

© Dos autores – 2024

Editoração: Oikos

Revisão: Rui Bender

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa: Alessandra Simplício

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Conselho Editorial:

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (Universidade de Caxias do Sul)

Elcio Cecchetti (UNOCHAPECÓ e GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

João Biehl (Princeton University)

Luiz Inácio Gaiger (Bolsista de Produtividade CNPq)

Marluza Marques Harres (Unisinós)

Martin N. Dreher (IHSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Forner-Betancourt (Intern. Schule für Interkult. Philosophie Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Centro Universitário São Camilo)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

93120-020 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

Gratidão ao CNPq pelo suporte financeiro via bolsa de produtividade em pesquisa/
bancada, obtida por Ivoni Richter Reimer

E96 Exegese e hermenêutica de textos bíblicos. [E-book]. / Ivoni Richter Reimer
e Haroldo Reimer – São Leopoldo, RS: Oikos, 2024.
242 p.; 16 x 23 cm.
ISBN 978-65-5974-265-3
1. Bíblia – Hermenêutica. 2. Exegese. 3. Estudos bíblicos. I. Reimer, Ivoni
Richter. II. Reimer, Haroldo.

CDU 22.06

Catálogo na Publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
À LUZ DA CRÍTICA HISTÓRICA: Sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia	11
A SINAGOGA DAS MULHERES: Análise histórico-crítica feminista de Atos 16,11-15.40	27
INEFÁVEL E SEM FORMA: Sobre o segundo mandamento bíblico (Ex 20,4-6; Dt 5,8-10)	58
SÁBADO E VIDA DIGNA	75
VIVER EM RITMO MENOS ACELERADO: Sobre tempos de pausa e o cuidado com a vida na Bíblia	94
ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA NA BÍBLIA	113
ECOLOGIA EM PERSPECTIVA DE ESPIRITUALIDADE BÍBLICA	137
PROFECIA, DIREITO E JUSTIÇA: Enfoques no Antigo Israel e no movimento de Jesus	161
O CUIDADO COM AS PESSOAS EMPOBRECIDAS NA TRADIÇÃO BÍBLICA	175
A MALDADE DOS HOMENS MULTIPLICOU-SE SOBRE A TERRA: Sobre o fenômeno da violência na Bíblia e na vida	193
MISERICÓRDIA QUERO! Uma ética do cuidado a partir das entranhas	218
PODER COMO SERVIÇO: Uma leitura crítica sobre o poder a partir do Novo Testamento	232

APRESENTAÇÃO

Nos caminhos e jornadas da vida, ensaiamos experiências de vida em conjunto. Essas expressam-se como possibilidades de construção de projetos afetivos e socioculturais, bem como de superação de dificuldades. Entre as realizações conjuntas há uma quantidade significativa de trabalhos acadêmicos e de assessorias realizadas em vários níveis, incluindo as pastorais e movimentos sociais. Aqui, selecionamos alguns dos textos publicados em conjunto, que formam uma amostra de exegese e hermenêutica de estudos bíblicos que realizamos com respectivos eixos temáticos.

Abrimos o livro com um capítulo sobre exegese, de análise científica de textos bíblicos, apresentando o método histórico-crítico, seu histórico e possibilidades de intersecção com outras metodologias e perspectivas na abordagem analítica. Para demonstrar esse jeito de fazer exegese, o segundo capítulo analisa o texto de Atos 16,11-15.40, que permite vislumbrar fragmentos de vida de mulheres no tempo do Império Romano, as quais organizam e lideram comunidades de mulheres no trabalho e na religião, primeiramente na sinagoga judaica. Trata-se de um trabalho exegetico com recorte histórico-social. O capítulo três analisa e interpreta o segundo mandamento bíblico à luz das ciências da religião e da teologia, especificamente acerca do uso e da proibição de imagens e da adoração exclusiva de Deus YHWH, de acordo com Êxodo 20,4-6 e Deuteronômio 5,8-10.

O quarto capítulo abre um bloco temático que pode ser denominado de observação de mandamentos e dignidade da vida, com o intuito de proteger a vida numa perspectiva que envolve o descanso para humanos e não humanos. Nesse sentido, o sábado faz parte das tradições jubilares na Bíblia, que pretendem garantir a dignidade de todas as formas de vida. Por isso, para além do descanso no sábado, as tradições jubilares bíblicas também tratam do perdão de dívidas, da libertação de pessoas escravas e da necessidade do pousio da terra, para que a vida possa continuar sendo boa, muito boa, sentido esse atribuído por Deus na narrativa mítica da criação. Assim, também o capítulo cinco trata especificamente des-

sas tradições sabáticas e jubilares, destacando o relato de Gênesis 1,1-2,4, em especial a santidade do sábado. Também são analisados os textos fundamentais de Êxodo 23,10-11; Levítico 25,8-13; Lucas 4,16-21; Atos 4,34; Marcos 2,23-28, sendo que esse último reafirma o objetivo central dessa lei social judaica antiga, apresentando Jesus e seu movimento como partícipes críticos e renovadores dessa tradição.

Os capítulos desse bloco temático já prepararam o horizonte e a perspectiva para espiritualidades do cuidado. O capítulo seis trata da espiritualidade ecológica, observando crises socioambientais e textos bíblicos que abordam ou remetem ao tema, contribuindo para a construção de uma consciência ecológica local e planetária. Análises de textos do Gênesis e do Novo Testamento conduzem e fundamentam as reflexões ecológicas, que sustentam perspectivas críticas à lógica do acúmulo, da exploração e do sacrifício em favor de uma consciência ativa de cuidado, proteção e comunhão. O capítulo sete segue nas reflexões com base em textos bíblicos, historicizando contribuições de autores e autoras de outras áreas de conhecimento, que abriram perspectivas novas para a vivência de uma espiritualidade do cuidado e da ternura em favor dos elos mais vulnerabilizados da criação.

O binômio direito e justiça norteia o estudo e as reflexões sobre a profecia bíblica, como expresso no capítulo oito. Com três teses, a temática enfoca os processos de solidariedade com pessoas empobrecidas no passado e no presente, a leitura atenta da Torá para a construção da justiça social e a construção de processos de reconciliação como possibilidade de reconstrução de vida digna especificamente para as partes lesadas por meio de relações assimétricas de poder que igualmente carecem de transformação. Com base na profecia, os capítulos nove, dez e onze explicitam realidades e causas da injustiça, violência e opressão sofridas, norteando reivindicações e caminhos para processos de reconciliação e transformação. No centro desses processos estão a sensibilidade, a misericórdia, o reconhecimento da responsabilidade e a disposição para viver processos de transformação. Toda a criação carece de libertação e recriação! E a profecia coloca-se como baliza para a organização mais justa e digna nas relações pessoais, socioculturais, econômicas e políticas.

No final, o capítulo doze elabora estudo e análise crítico-constructiva de textos do Novo Testamento para a compreensão do poder e das relações de poder, que não existem de forma fixa e abstrata, mas se (re)constroem continuamente e se estruturam efetivamente em contextos socioculturais específicos. No contexto do Novo Testamento, o *imperium*, na pessoa do imperador e seus funcionários, manifestava-se como exercício de poder senhorial, autoritário e patriarcal, tendo bases ideológicas solidamente constituídas em nível político, econômico, militar e sociocultural. Em confronto com esse macropoder e suas estruturas havia grupos que se organizavam para constituir formas alternativas de poder em suas microsferas, que adentravam espaços públicos, também religiosos. O movimento de Jesus e as comunidades cristãs nas origens viviam como organização que visava a construção do Reino de Deus e sua justiça e, portanto, opunham-se diametralmente ao ‘reino de César’: não dominar, mas construir conjuntamente; não praticar violência, mas tecer comunidade solidária; não explorar, mas colocar o poder a serviço da justiça e da vida digna. Assim viveu Jesus, e esse é o chamado a cada pessoa que se diz seguidora de Jesus.

Desejamos que este livro, com seus capítulos específicos, possa ser uma boa leitura para você, leitora e leitor! Para além dessa leitura, desejamos que as palavras que refletem experiências e memórias ancestrais e atuais possam contribuir para a vivência de uma espiritualidade afetiva e efetiva em nossos contextos tão marcados por violências, medo, ódio e desinformação. Que a denúncia profética venha acompanhada pelo anúncio profético, que o Reino de Deus ilumine nossas palavras e nossos compromissos. Boa leitura!

Hidrolândia, Goiás
31 de outubro de 2024

À LUZ DA CRÍTICA HISTÓRICA: Sobre o método histórico-crítico no estudo da Bíblia

“Nem todas as verdades
são para todos os ouvidos.”
(Umberto Eco)

INTRODUÇÃO

Este capítulo objetiva contribuir para o uso do método histórico-crítico em exercícios exegéticos para melhor compreender textos bíblicos. Para tal, inicialmente apresentamos considerações sobre a emergência de reflexões teóricas para a constituição de um espírito crítico de suas próprias fontes, a iniciar com o Humanismo renascentista. Destacamos alguns protagonistas que, com suas críticas e reflexões, ajudaram a forjar uma metodologia para reconstruir as realidades históricas por trás dos textos bíblicos. Num segundo momento, delineamos alguns passos metodológicos do método e refletimos sobre suas contribuições, indicando também para limitações e a necessidade do trabalho interdisciplinar também na exegese.

1 PARA UMA GENEALOGIA DO MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO E SUAS LIMITAÇÕES

Em perspectiva genealógica, um tratamento histórico-crítico de textos bíblicos está relacionado com postulados e práticas de determinados protagonistas no âmbito do Renascentismo Humanista, a partir do séc. XV.¹ No Ocidente,

¹ Informações acerca desses protagonistas, abaixo resumidamente apresentados, ver em Volkmann; Dobberahn; César (1992) e Fitzmyer (2011).

após um milênio de domínio do Cristianismo por meio de suas estruturas e sua língua franca, o latim, começam a emergir personagens com elementos de crítica às fontes e tradições estruturantes desse sistema medieval, fortemente dominado pela instituição Igreja. Esse potencial de crítica às fontes valeu-se, na maioria das vezes, da maestria no domínio das línguas grega e latina em seus vários estágios, bem como da volta às formas da arte típicas do período clássico da Antiguidade grega e romana.

Um desses personagens emblemáticos foi o italiano Lorenzo Valla (1407-1457). Valla foi um precursor do Humanismo renascentista, filósofo, jurista e filólogo. Um de seus enfoques era a crítica à Escolástica. Como bom manejador do grego e do latim, propôs várias correções a traduções e interpretações de textos de Aristóteles e outros autores da Antiguidade clássica. Proporcionou-lhe grande notoriedade a publicação, em 1439, do opúsculo *De Falso Credita et Ementita Constantini Donatione Declamatio*, no qual apresentou indícios e provas de que o documento latino da famosa Doação de Constantino, segundo a qual insígnias do poder imperial teriam sido transmitidas ao Papado, era um documento que, pela análise filológica acurada, deveria datar de vários séculos posteriores a Constantino, devendo ser visto, portanto, como uma falsificação. A filologia clássica serviu aqui como elemento de crítica a fontes de sustentação da estrutura do domínio eclesiástico, ensejando inícios de ruptura com o mesmo.

No mesmo impulso de crítica filológica situa-se Desidério Erasmo de Roterdã (1467-1536). Para além de sua obra mais famosa, *O Elogio da loucura*, esse autor nascido nos Países Baixos e educado na tradição agostiniana, embora crítico da vida monástica, ganhou notoriedade com a publicação de uma edição crítica do Novo Testamento em grego, o *Novum Instrumentum Omne, diligenter ab Erasmo Rot. Recognitum et Emendatum* (1516). Utilizando-se do acesso a manuscritos trazidos à luz naquela época, Erasmo comparou vários manuscritos, estabeleceu um deles como *textos receptus* (texto-base) e, além de uma tradução para o latim, fez constar em notas as diferenças textuais encontradas entre as várias versões. Com esse movimento de filologia comparativa estabeleceu uma crítica à versão latina da Bíblia, a Vulgata, que durante muito tempo foi – e por séculos continuou a ser – a edição oficial da Igreja romana. Assim procedendo, fez emergir os indícios de crítica e de dúvida em relação a esse documento eclesiástico

oficial. Ora, se não havia concordância entre os manuscritos gregos, muito mais antigos e mais próximos do suposto original, como poderia haver confiança plena na fidedignidade do texto latino oficial? O gérmen da dúvida estava posto!

Na esteira dessa contribuição inaugural está situado hoje o enorme trabalho de Nestle e Aland com a edição do *Novum Testamentum Graece*². A obra serve de material para o acesso ao chamado texto original do Novo Testamento, especialmente para a realização do primeiro passo metodológico da tradução provisória e da crítica textual, que tem como objetivo buscar delimitar aquele que seria o texto mais original, bem como mapear as diferenças nos manuscritos e nas versões, abrindo, assim, o horizonte para as diferenças no caminho da transmissão do texto.

Dentro do movimento mais amplo do Humanismo renascentista dos séculos XV e XVI deve-se situar o movimento da Reforma protestante, que teve no monge agostiniano e reformador Martim Lutero seu expoente maior. Os objetivos desse movimento são diversos, cabendo ressaltar que o esforço de tradução da Bíblia para o alemão, feito por Lutero, ensejou uma série de trabalhos adicionais em termos de filologia clássica. Em concomitância e concordância com a sua ênfase no princípio *Sola Scriptura*, Lutero colocou foco no sentido literal do texto bíblico, distanciando-se em grande medida da leitura alegórica predominante na época. Com isso, realizou um movimento rumo à busca pela historicidade do texto sagrado, estando, contudo, ainda longe de uma crítica histórica do texto, o que viria a se materializar somente séculos depois. Nesse sentido, expressam-no muito bem Volkmann, Dobberahn e César (1992, p. 12) no seu trabalho sobre o Método Histórico-Crítico:

A Reforma, com o postulado de que a Escritura é a única fonte da Revelação, coloca-a como centro das atenções e desencadeia com isso o surgimento da ciência bíblica. Tal concentração na Escritura leva, por outro lado, a um posicionamento crítico frente à Escritura que desembocará na análise histórico-crítica da Bíblia.

Esse posicionamento crítico iniciado na Renascença percorreu um árduo e tortuoso caminho que apresenta uma série de pesquisadores, tais como Semler, Flacius, Grotius e outros.³

² Nestle; Aland (1994), sendo que essa obra já está em sua 28ª edição (2012).

³ Suas contribuições constam em Volkmann; Dobberahn; César (1992).

Importante parece-nos destacar que a ruptura da consciência vinculada à Escritura como fonte de revelação e verdade precisou passar por canais reflexivos que hoje estão situados mais no campo da Filosofia do que da Teologia. Destacamos o francês Renee Descartes (1596-1650), que, em diálogo crítico com o ceticismo pirrônico, rompeu essa cadeia cética rumo a uma consciência crítica, que, em teoria, se propõe a colocar a dúvida sobre tudo aquilo que acessa a consciência: “Se eu duvido, eu penso, se eu penso, eu existo”. Com esse *slogan* e com sua obra *Regras para a condução do Espírito* (1628), Descartes colocou as bases para uma metodologia científica, que passa pela análise detalhada das partes rumo a uma síntese como resultado e expressão do trabalho científico crítico, simbolizando a transição do paradigma medieval para o moderno. Gradativamente, esse posicionamento crítico foi sendo recepcionado nas discussões teológicas nas academias em que havia abertura para a chamada ‘alta crítica’.

Se Lutero, com o princípio protestante do *Sola Scriptura*, colocou a Bíblia no centro dos estudos com ênfase no sentido literal, as igrejas protestantes, notadamente com os contrapontos da ortodoxia protestante, precisavam promover um constante reforço institucional da autoridade da Bíblia em termos de fundamento da verdade e da revelação, mantendo um princípio fideísta, que sempre de novo sobrepunha aos textos elementos de dogmática teológica como sentido geral do texto, constituindo, assim, reiterados entraves para uma crítica mais profunda e radical dos textos escriturísticos. Alguns protagonistas como Mathias Flacius Illyricus (1520-1575) e Johann Semler (1725-1791) merecem menção nesse contexto por representar, por um lado, em sua metodologia, um foco claro no sentido literal do texto, mas, por outro, manter-se ainda aderentes à dogmática.⁴

De grande importância são os trabalhos de Hugo Grotius (1583-1645), compilados em suas *Annotationes in Novum Testamentum* e *Annotationes in Vetus Testamentum*. Como grande filólogo clássico, em diálogo aberto com importantes eventos e personagens de sua época, como a sua contribuição para a Paz da Westfália, Grotius diferenciou o Antigo e o Novo Testamentos, enquanto grandezas canônicas distintas em sua origem, focou no *sensus primarius* dos textos e colocou ambas as coleções de textos dentro do contexto da literatura uni-

⁴ Ver em Volkman; Dobberahn; César (1992) e em Fitzmyer (2011).

versal, portanto, no horizonte do surgimento histórico dos textos. Importante, na perspectiva de Grotius, é que os textos bíblicos devem ser vistos como emergências em momentos históricos distintos, tendo, portanto, uma base histórica que deve ser investigada, derivando-se daí também intencionalidades do próprio texto em seu contexto originário.

Em todos os sentidos, o século XIX foi o contexto em que algo como um método histórico-crítico teve condições de amadurecimento. Foi o século da desconstrução por excelência, tendo em Nietzsche, Marx e Feuerbach arautos de grande destaque nessa seara no sentido de que história e suas produções culturais e ideológicas têm condições materialistas de produção e emergência, carecendo de acurada análise para a compreensão de seus sentidos, sobretudo em seus momentos originários. Alguns movimentos são dignos de nota para a compreensão desses desenvolvimentos.

Primeiramente, é importante destacar que o século XIX é o tempo da publicação da obra de Charles Darwin (s/d), *A Origem das Espécies*, trazida a lume em 1859. Essa obra é caudatária de muitas discussões entre pesquisadores a respeito da ‘idade’ do ser humano, contribuindo para superar a noção até então existente da chamada ‘idade adâmica’, que se fundamentava nas genealogias bíblicas para esse cálculo. Com Darwin, o conceito de historicidade ou existência histórica sofreu um colossal alargamento temporal, sendo importante para a emergência de uma disciplina chamada História, que, por seu turno, se desvinculou dos postulados de uma filosofia da história especulativa como a de Hegel para buscar elucidar a história ‘como de fato foi’, considerando efetivamente o lapso temporal alargado. Nesse movimento, o cálculo do tempo pautado pelas genealogias bíblicas ficou superado!

Na emergência de um conjunto de reflexões epistemológicas para o campo da História deve-se, em segundo lugar, fazer menção às contribuições de Leopold von Ranke (1795-1886) e sua busca pela reconstrução da História como ‘de fato foi’. O conceito de historicismo ou historicismo ganhou aqui em maturidade, com capacidade para influenciar os estudos sobre as origens e os sentidos dos textos bíblicos. No mesmo contexto, o pesquisador alemão Ernst Troeltsch (1865-1923), em seu texto *Sobre o Método Histórico e Dogmático da Teologia* (1971)⁵,

⁵ O texto foi traduzido ao português por Milton Schwantes e publicado na forma de polígrafo.

deu destaque a três elementos que deveriam orientar os estudos históricos relacionados à Teologia e também à Bíblia: a *crítica*, que deve deixar-se conduzir pela dúvida metódica; a *inter-relação* entre o mundo fenomênico e suas expressões ideológicas; e a *analogia*, que deve ser o elemento-chave para o estudo dos acontecimentos históricos, buscando aferir os seus graus de probabilidade. Novos movimentos ao longo do século XX agregaram revisões e perspectivas ao historicismo desse período frutuoso, especialmente a história cultural, a história das mentalidades e a história social. As incorporações dessas discussões no campo dos estudos bíblicos mantinham a perspectiva de dar maior credibilidade histórica aos referidos textos. Não mais era suficiente enunciar a ‘verdade’; ela deveria ser historicamente verificável em sua cultura material, ainda que a comprovação passasse em boa medida pela ‘compreensão’ como um passo metodológico próprio das ‘Ciências do espírito’ ou Humanidades (Funari, 2010). A busca pelo Jesus histórico, por exemplo, situa-se nesse contexto de discussões. Importava reconstruir pelos caminhos da crítica histórica as próprias bases históricas da fé em geral e dos textos bíblicos em particular!

O terceiro movimento importante é a emergência da arqueologia bíblica⁶, que, na sua origem, procurou ser um conjunto de esforços para elucidar as bases materiais dos textos bíblicos, tendo, portanto, foco na cultura material dos textos sagrados, mas mantendo igualmente no horizonte a perspectiva da reconstrução material das bases dos textos sagrados, visando sua (maior) credibilidade em termos históricos. O lema “pá e Bíblia” era recorrente no período de ouro da arqueologia bíblica do século XIX até a Primeira Guerra Mundial, sendo muitos os protagonistas que se movimentavam em duas grandes escolas: a norte-americana, que tinha William F. Albright como elemento fundante, e a escola europeia com a inglesa Kathleen Kenyon como uma pesquisadora de destaque. Os desdobramentos foram enormes, com muitas expedições arqueológicas organizadas pelas respectivas sociedades e publicadas em seus *journals*.⁷ Os resultados, baseados nos métodos da Arqueologia como disciplina autônoma a partir desse período, não raras vezes colocavam a luz da dúvida e da crítica sobre as narrativas bíblicas. Um

⁶ Acerca da importância que as pesquisas arqueológicas tiveram e têm nesse processo ver Kaefer (2019) com bibliografia.

⁷ Ver Rodrigues (2011); Rodrigues; Funari (2009).

exemplo disso é a discussão sobre a historicidade da torre de Jericó, que, segundo Kenyon, com base em estratigrafia revista posteriormente e confirmada em seus resultados, não poderia ter existido no suposto tempo cronológico da narrativa bíblica em questão. O confronto com a materialidade do mundo bíblico sempre mais colocava os textos na iminência da crítica e também da dúvida. Concomitantemente, porém, a arqueologia bíblica continha também um componente de concordismo. A arqueologia bíblica posterior à criação do Estado de Israel aperfeiçoou a metodologia e distanciou-se em determinados graus desse concordismo presente em muitas publicações da arqueologia bíblica cristã, que procuravam gerar concordância entre afirmações de textos bíblicos e determinados achados arqueológicos.⁸

Cabe ainda fazer menção aos estudos antropológicos ou etnológicos desenvolvidos durante o século XIX e que parcialmente tiveram recepção no campo da pesquisa bíblica. Tais estudos tinham o objetivo de mapear e analisar o ‘outro’ não europeu em suas estruturas e mecanismos sociais e culturais, não raras vezes buscando comprovar a superioridade racional da cultura ocidental cristã dentro de um paradigma da chamada antropologia evolutiva. Importante nesse contexto são os estudos sobre o mito como forma literária e suas variadas funções sociais. Vários foram os pesquisadores com seus esforços para superar um enfoque evolutivo nesse ramo das ciências humanas, passando a reconhecer que os povos em geral têm mitos como elementos fundantes de suas representações e imaginários (Detienne, 1998). Nessa perspectiva, para os que se movimentam dentro da lógica do mito, essas narrativas são verdadeiras e instituidoras de sentido, passando a ser referência para a condução da vida pessoal e coletiva. Reconhecer isso para as outras culturas foi um passo de maturação da Antropologia, mas havia a demanda de incorporar essa perspectiva na Teologia e nos estudos bíblicos.⁹ Na chamada ‘escola da história das religiões’, o alemão Herman Gunkel (1862-1932) foi pioneiro em reconhecer em seus estudos sobre Gênesis e Salmos que essas narrativas bíblicas apresentam muitos elementos mitológicos, delimi-

⁸ Autores como Israel Finkelstein, Amihai Mazar e Neil Asher Silberman são representativos da arqueologia bíblica crítica contemporânea. Ver Finkelstein; Silberman (2003).

⁹ Sobre essa questão aqui resumidamente apresentada ver Reimer (2017, p. 67-88) e Croatto (2001).

tando-os como tais em termos de gênero literário e buscando o seu lugar vivencial, bem como suas funcionalidades no contexto histórico (Gunkel, 1901). Os estudos de Martin Dibelius sobre as formas literárias do Novo Testamento e as análises de Rudolf Bultmann sobre o Jesus histórico e o Cristo da fé trouxeram essa perspectiva para o campo dos estudos do Novo Testamento.¹⁰ Para esse último, a historicidade de Jesus estava envolta em estruturas literárias de ordem mítica, as quais deveriam ser desconstruídas para chegar ao núcleo histórico num processo de desmitologização. Instalou-se, assim, uma nova tensão no campo desses estudos, que precisa ser levada a sério até como corretivo aos esforços do historicismo e da arqueologia para aferir credibilidade aos textos sagrados em termos de sua historicidade. Isso também se aplica a textos como Gênesis 1-11 ou Apocalipse 12-13, p.ex.

Para tais questionamentos obviamente se deve trabalhar com um conceito de mito que classifica narrativas desse gênero na ordem de textos, que podem ser expressão da cultura escrita e estar presentes também em culturas de oralidade (Armstrong, 2005). Como construções históricas em determinado momento histórico, os textos mitológicos pressupõem autores/as com determinados interesses comunicativos. Uma das finalidades principais de tais narrativas é a intervenção social para instaurar a ordem social (nomia), os sentidos originários, a retroalimentação de estruturas comunitárias estabelecidas com eterno retorno ao *illud tempus*, o tempo originário da narrativa instituidora de sentido.¹¹ Quando se levanta a pergunta: o que é ‘histórico’ no mito, a resposta primeira dever ser: o mito surgiu em determinado momento histórico. Nisso e não em seu conteúdo, muitas vezes de natureza fictícia ou lendária, reside a sua dimensão histórica. É necessário fazer a distinção fundamental entre ‘mundo do texto’ e ‘mundo dos autores’, conforme preconizado por Paul Ricoeur (1988). Quando se aplica esse conceito para textos bíblicos, é evidente que há uma tensão em uma escala maior, porque pela acepção do senso comum quanto ao termo ‘mito’ estaríamos lidando com invenções, lendas, inverdades, etc., o que colocaria em xeque a verdade dos textos bíblicos. Os mitos são construídos, muitas vezes, com materiais distin-

¹⁰ Acerca dessas questões ver Dibelius (1971) e Bultmann (1999).

¹¹ Maiores detalhes em Reimer (2017, p. 89-105), com indicação de bibliografia.

tos, incluindo elementos históricos quanto a personagens, lugares, acidentes geográficos, etc., podendo estes ser aproveitados para fins de reconstrução histórica. Mas para isso, quando na abordagem crítico-histórica de um texto bíblico se trabalha com esse conceito, é importante passar cada elemento do referido texto pelo viés da crítica e da dúvida quanto à dimensão histórica de elementos do conteúdo, mantendo sempre no horizonte da análise a pergunta pela finalidade original do referido corpo literário em seu contexto histórico originário.

Tal procedimento analítico, devidamente controlado por passos metodológicos, situa pesquisador/a e sua pesquisa no campo heurístico (cf. Ribeiro, 2009). Outros elementos como a estética (a pergunta pelo belo) e a política (a pergunta pelo que é bom ou funcional)¹² podem perfeitamente estar presentes no trabalho exegético, mas não devem obstruir o percurso heurístico na busca pela resposta à pergunta: O que, afinal, é verdadeiro? O que é histórico? Para tal, manter a distinção metodológica e a classificação dos resultados é componente fundamental de procedimentos histórico-críticos. Sobre o método histórico-crítico podemos, em suma, dizer com Wegner (1998, p. 17):

É um método **histórico**, em primeiro lugar, porque lida com fontes históricas que, no caso da Bíblia, datam de milênios anteriores à nossa era. Em segundo lugar, porque analisa essas mesmas fontes dentro de uma perspectiva de evolução histórica, procurando determinar os diversos estágios da sua formação e crescimento até ter adquirido sua forma atual. E, em terceiro lugar, porque se interessa substancialmente pelas condições históricas que geraram essas fontes em seus diversos estágios evolutivos.

Procuramos, a seguir, apresentar alguns passos metodológicos para uma exegese histórico-crítica que considera também elementos interdisciplinares.

2 PASSOS METODOLÓGICOS

A exegese histórico-crítica e social de um texto bíblico consiste de um conjunto de passos metodológicos que devem ser exercitados na pesquisa. Aqui faremos apontamentos basilares, indicando para discussões sobre alguma referência a textos bíblicos e suas interpretações.

¹² Ver Morin; Brigitte-Kern (2005, p. 77), que desenvolvem a relação entre heurística, estética e política como fundantes do paradigma moderno.

2.1 Tradução

No que tange a textos do Novo Testamento, recomenda-se tomar por base o *Novum Testamentum Graece*, de Nestle e Aland (1994), e para o Antigo Testamento a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1987). Fundamentais são os conhecimentos gramaticais adquiridos ao longo dos anos e o acesso a dicionários e concordâncias para o trabalho preliminar de tradução.

No esforço da tradução, a escolha das palavras é significativa para a interpretação e compreensão do texto, sendo que as traduções em português ou em outras línguas muitas vezes evidenciam pressupostos teológicos, históricos e ideológico-hermenêuticos. Por isso, deve-se permanecer o mais próximo do texto original com seu fluxo narrativo, muitas vezes estranho para nós em outro contexto cultural e linguístico. O cotejamento das traduções no vernáculo pode ser um apoio, mas não deve ser o fator decisivo na tradução de certos termos.

2.2 Análise Textual

Este passo metodológico na análise de um texto consiste basicamente em perceber se existem diferenças entre os vários manuscritos que transmitiram o texto e compreender as mesmas, para então poder avaliar as variantes existentes e decidir por uma delas, como sendo a que apresenta maior probabilidade de corresponder ao texto original (Wegner, 1998, p. 39). O pressuposto, como na tradução, é o conhecimento da língua grega, no caso de textos do Novo Testamento, e da língua hebraica, no caso de textos do Antigo Testamento, bem como de uma boa experiência na lide com o aparato crítico que contém os sinais de alteração na transmissão de texto e as siglas dos manuscritos. Como critérios para a decisão, considera-se também o período em que as cópias foram feitas e por quais regiões os textos tiveram seu percurso de transmissão. Este é um trabalho minucioso e que demanda muito conhecimento e dedicação, que influenciará a definição da tradução.

Aqui é importante destacar que, em casos de *hapaxlegomena*, termos que aparecem apenas uma vez no respectivo cânone, é imprescindível o trabalho extratextual, buscando por outras fontes do mesmo período em que o texto analisado foi escrito, o que deve ser aprofundado, então, no item Análise Histórica e de

Conteúdo. Sem isso pode-se incorrer em equívocos históricos e culturais, deixando-se guiar apenas por um ‘senso comum letrado’, apresentado na história da interpretação do texto analisado por meio dos comentários bíblicos, principalmente.

2.3 Análise Literária, da Redação e das Formas

A análise literária de um texto visa perceber a delimitação da unidade literária, sua estrutura e as partes que a compõem, sua integridade literária (coesão ou rupturas) e o uso de fontes literárias (Wegner, 1998, p. 84-89; 122-126). Sua função é clarear se o texto forma uma unidade coesa em termos de conteúdo e de construção. A análise da redação objetiva perceber e compreender a história da redação que o texto carrega em si e os interesses autorais em transmitir e fixar por escrito narrativas e testemunhos que, em muitos casos, circulavam oralmente. A análise da forma da comunicação por escrito ocupa-se em compreender intencionalidades que estão presentes na transmissão por meio de um específico gênero literário, bem como o *Sitz im Leben* no qual a narrativa (oral e ou escrita) foi repetida, transmitida e ensinada, sendo ele considerado como “situação geratriz do texto”¹³. Destacamos que o *Sitz im Leben* não equivale simplesmente ao contexto histórico em que o texto foi escrito, mas se refere às diversas situações de vida em que ele foi (re)vivido, seja em espaço litúrgico, missionário, de ensino e meditação, e nesse sentido pode ser tratado como ‘lugar vivencial’.

2.4 Análise Histórica e de Conteúdo

Característica central nesse passo metodológico é a identificação do “eixo em torno do qual gravita o assunto do texto” (Wegner, 1998, p. 260), isto é, o tema central e seus subtemas, bem como a capacidade de perceber se esse eixo implica ou mapeia situações de conflitos e perspectivas de solução. Para descobrir esse eixo, é preciso considerar o conjunto de uma perícopa dentro do contexto literário-estrutural maior para destacar o caráter sintético-integrativo das partes do conjunto literário em análise.¹⁴

¹³ Wegner (1998, p. 172). Ver também Berger (1998). Para análise de textos específicos, essa obra de Berger será de grande valia.

¹⁴ Ver as informações em Wegner (1998, p. 259-269).

O trabalho de análise semântica dos termos principais dentro da perícope é fundamental para o seu entendimento. Aqui se recorre à consulta a dicionários, verbetes, monografias e artigos acadêmicos e obras gerais sobre os temas.

Na busca pela reconstrução do lugar histórico de surgimento do texto e de sua transmissão originária, é importante desvendar aspectos geopolíticos ou aspectos socioculturais do entorno do texto em estudo. Isso, contudo, não deve ser uma imposição metodológica, mas o próprio texto com seu ‘eixo’ temático ou gênero literário deve demandar tais estudos. Por vezes haverá a necessidade de abordagens mais de cunho jurídico, quando, por exemplo, se tratar de um texto sobre a lei da hospitalidade (Jz 19) ou a lei do levirato (Rute) ou ainda o perdão de dívidas (Dt 15,1-11; Lv 25,35-38; Mt 6,12; 18,23-35)¹⁵. O tipo de texto e seu conteúdo deverão de demandar os instrumentos de pesquisa histórica a serem utilizados.

Por isso, mesmo que o método histórico-crítico não contemple em suas premissas e seus pressupostos teóricos alguns instrumentais e categorias analíticas, como p. ex. gênero para analisar relações específicas de poder entre homens e mulheres em quaisquer sociedades e culturas patriarcais, ele não impede seu uso.¹⁶ Aliás, exige-o a fim de melhor compreender o texto em seu contexto e conteúdo, bem como a sua história interpretativa. Trata-se, pois, de processos de problematização e complexificação de pesquisas no esforço de visibilizar aquelas/es que são historicamente inviabilizadas/os pelas narrativas, não raras vezes tendentes a empoderar a perspectiva patriarcal. Da mesma forma, mesmo que o método não pressuponha referenciais teóricos da narratologia¹⁷, a exegese de textos pode ser com eles enriquecida, seja na análise de personagens, das presenças/ausências de vozes/palavras, bem como nas dissonâncias ou plurivocidades de enunciados num mesmo texto.

Assumimos, portanto, que os passos metodológicos histórico-críticos podem absorver contribuições oriundas de outras áreas ou campos de conhecimen-

¹⁵ Acerca dos aspectos jurídico-legais a serem abordados em tais pesquisas, com utilização também do método histórico-crítico, ver Reimer; Richter Reimer (1999).

¹⁶ As contribuições metodológicas acerca da categoria analítica de gênero, utilizada junto com os passos metodológicos histórico-críticos, estão bem elaboradas e exercitadas em Schüssler Fiorenza (2009); Schottroff; Schroer; Wacker (2008). Um exercício dessa interdisciplinaridade que o método histórico-crítico permite pode ser lido em Richter Reimer; Souza (2019).

¹⁷ Ver obra básica de Marguerat; Bourquin (2009).

to de forma a contribuir mais profunda, crítica e interdisciplinarmente para a exegese de textos bíblicos.

2.5 Análise Teológica

Todo o trabalho exegético de cunho histórico-crítico incluirá, para seu uso e finalidade no campo da Teologia, uma análise das projeções ou propostas teológicas nos respectivos textos. Trata-se de perceber e compreender como o texto em estudo fala sobre Deus e sua ação no mundo. Esses aspectos teológicos, dentro da metodologia proposta, devem ser lidos como expressão comunicativa dos textos em estudo para dentro do seu contexto originário. Trata-se aqui não de simplesmente elencar ou pinçar tais elementos teológicos como elementos funcionais a teorias ou doutrinas teológicas correntes na atualidade, mas buscar verificar as prováveis intencionalidades comunicativas em termos de intervenção social por meio dos referidos textos em seu contexto. A partir daí pode-se inferir em sua relevância e atualidade para hoje ou não.

Dentro dessa lógica, é importante levantar a pergunta se o enunciado teológico no respectivo texto apresenta elementos de libertação ou elementos que configurem estratégias de dominação e de subjugação. Aqui obviamente estaremos entrando no campo das hermenêuticas, que têm suas premissas e pressupostos por vezes sintonizados com definições de determinados argumentos religiosos ou eclesiais. O cuidado que se deve ter é não subordinar o trabalho histórico-crítico e social a esses pressupostos teológicos ou dogmáticos!

CONCLUSÃO

Apresentamos alguns resultados da pesquisa realizada sobre o método histórico-crítico, tecendo algumas considerações históricas, com destaque de alguns protagonistas na construção desse método, para situar seu contexto e desenvolvimento. Também apresentamos sinteticamente alguns apontamentos sobre passos metodológicos de uma exegese histórico-crítica. Buscamos demonstrar como o método contribui para o descortinamento e a compreensão de textos bíblicos, destacando sua relevância para a análise textual, redacional, literária e histórica, e defendemos que ele tem abertura para trabalhos interdisciplinares. Isso, contu-

do, só é possível por meio da própria abertura da/o exegeta que busca por esse descortinamento de realidades, na medida em que o método convida a adentrar o texto para compreender o mundo em que foi escrito, abre horizontes interpretativos e teológicos, pois situa o texto em seu contexto religioso, geopolítico, econômico e sociocultural.

Comprendemos que o trabalho da exegese histórico-crítica deve situar-se fundamentalmente no campo heurístico, isto é, na busca intensa por aquilo que é a dimensão histórica. Hermeneuticamente, é vital não aprisionar o texto a uma ‘verdade’ preestabelecida, geralmente de cunho dogmático e sobreposta ao texto. O trabalho metodológico científico não prescinde da decisão hermenêutica e teológica no processo da interpretação. Assim, mesmo descobrindo o mundo do texto em detalhes exegéticos significativos, a opção da/o exegeta ainda pode retroceder aos pressupostos desenvolvidos em determinado contexto teológico, afirmando-os mesmo contra o texto e os descortinamentos possibilitados por meio do método histórico-crítico.

Neste estudo foi possível perceber que a metodologia histórico-crítica e social contribui para a percepção de que a materialidade e a objetividade devem estar no horizonte do trabalho exegético e histórico-crítico, no sentido de que os próprios textos bíblicos, embora sempre imbuídos de intencionalidades teológicas, devem ser depurados para ser tomados como fontes adicionais para a reconstrução histórica. Nos procedimentos metodológicos existem sempre razões de ordem hermenêutica que se interpõem ou sobrepõem aos resultados. No fundo, o dilema entre a política e a heurística não está resolvido, continuando a ser um campo de tensão em todos os trabalhos nessa área do conhecimento.

O método histórico-crítico foi sendo forjado e aplicado em meio a conflitos e tensões de ordem institucional. O dilema continua no presente não só do ponto de vista dos seus críticos, mas também dos seus usuários/as. Para uma efetiva reconstrução histórica dos textos sagrados importa fazer a leitura heurística que supera as limitações político-institucionais e ideológico-culturais. Isso pode abrir portas e horizontes para um mais significativo conhecimento histórico e crítico de nossas próprias tradições em atitude ecumênica com tradições das quais também procedemos.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, Karen. *Uma história do mito*. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2005.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus A. Stein. São Paulo: Loyola, 1998.
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Editio tertia emendate opera W. Rudolph et H. P. Rüger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987.
- BULTMANN, Rudolf. *Demitologização*: coletânea de ensaios. Tradução: Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa*: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução: Carlos M. V. Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Tradução: Eduarco Fonseca. São Paulo: Hemus Livraria e Editora, [s.d.].
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Tradução: André Telles e Gilza Gama. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: UnB, 1998.
- DIBELIUS, Martin. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 6. ed. Tübingen, 1971.
- GUNKEL, Hermann. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução: Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.
- FITZMYER, Joseph A. *A interpretação da Escritura*: em defesa do método histórico-crítico. São Paulo: Loyola, 2011.
- FUNARI, Pedro Paulo. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2010. p. 81-110.
- KAEFER, José Ademar. A Liberdade como condição para a Paz! As Cartas de El-Amarna e o contexto sociopolítico do Sul de Canaã. *Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 791-808, maio./ago. 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7289/4173>. Acesso em: 19 set. 2019.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas*: iniciação à análise narrativa. Tradução: Margarita Oliva. São Paulo: Loyola, 2009.
- MORIN, Edgar; BRIGITTE-KERN, A. *Terra-Pátria*. 5. ed. Porto Alegre: Sulinas, 2005.
- NESTLE, Eberhard e Erwin; ALAND, Barbara e Kurt (orgs.). *Novum Testamentum Graece*. 27. rev. Aufl., 2. Druck. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel: história, textos e representações*. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: Ed. da UEG, 2017.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de Graça: o Jubileu e as Tradições Jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Viver hermeneuticamente no mundo: pragmática como ação humana intencional e situada. *Caminhos*, Goiânia, v. 7, n. 1, p. 105-120, jan./jun. 2009. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/1199/845>. Acesso em: 15 set. 2019.

RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, Carolina Bezerra de. Mulheres nas Cenas Finais do Evangelho de Marcos: Narrativa, Discurso e Teologia. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, p. 133-148, 2019.

RICOUEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução: M. F. Sá Correa. Porto: Rés Editora, 1988.

RODRIGUES, Gabriella Barbosa. *Arqueologia bíblica: um estudo de narrativas e discursos acerca de sua história como disciplina*. Campinas, 2011.

RODRIGUES, Gabriella Barbosa; FUNARI, Pedro Paulo A. Considerações sobre a trajetória inicial da arqueologia bíblica. *Mosaico*, Goiânia, v. 2, n. 2, p. 95-101, jul./dez. 2009.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução: Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução: Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

TROELTSCH, Ernst. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. In: *Theologie und Wissenschaft. Theologische Bücherei*. v. 40. Munique, 1971. p. 105-127.

VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método Histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

A SINAGOGA DAS MULHERES: Análise histórico-crítica feminista de Atos 16,11-15.40¹

INTRODUÇÃO

Este estudo exegético e literário de Atos dos Apóstolos 16,11-15.40 busca ser uma contribuição para ampliar os horizontes sobre a compreensão do texto em seu contexto literário e histórico-social maior. A partir de abordagem heurística e de perspectiva pautada teoricamente pela hermenêutica feminista da libertação, busca-se também ressaltar a probabilidade histórica da existência de uma sinagoga de mulheres junto ao rio na cidade macedônica de Filipos. Com base no gênero literário da perícopé e de seus *hapaxlegomena* somos desafiados a adentrar os indícios para compreender seu significado para a história de mulheres no contexto histórico e sociocultural do mundo do texto. No conjunto, concentramos na análise para entender o trabalho realizado pelas mulheres, o espaço no qual estavam reunidas por ocasião da ação missionária paulina, bem como o significado teológico da confissão de Lídia e do batismo dela e de sua casa e o sentido mais amplo do termo ‘casa’ neste texto.

A exegese histórico-crítica e social de um texto bíblico² consiste de um conjunto de passos metodológicos que serão exercitados a seguir. Problema e pergunta centrais resumem-se a como melhor compreender a atuação de Lídia e seu grupo de mulheres em termos econômicos, religiosos e político-sociais, bem como a atuação de Paulo e Silas junto a esse grupo num espaço específico na colônia romana de Filipos. Para melhor oferecer resposta(s) a essa questão, perpassamos o trabalho heurístico com perspectivas da hermenêutica feminista de libertação.

¹ Publicado como artigo na revista *Teoliterária* (v. 12, 2022), aqui adaptado para esta publicação.

² Para estudo da história e do desenvolvimento desse método exegético recomendamos a leitura do dossiê “Métodos Histórico-Críticos de Interpretação Bíblica: avaliação e perspectivas” em Estudos Teológicos (2019).

A partir de indícios textuais e com base no gênero literário próprio da perícopes, realizamos a análise semântica com recurso da intra-, inter- e extratextualidade para compreender o texto em seu contexto socio-histórico. O texto grego forneceu-nos os elementos para a análise necessária, tecida com base em pesquisa bibliográfica e inscricional, o que permitiu observar também a história interpretativa do texto. Nela também percebemos que o método para construir um processo de compreensão não prescinde da decisão epistemológica, ideológica e hermenêutica.

A estrutura do artigo segue alguns principais passos do método histórico-crítico, destacando no seu desenvolvimento os referenciais teóricos necessários, bem como os resultados em construção e alcançados. Com o resultado alcançado queremos contribuir com estudos e abordagens interdisciplinares da relação entre literatura sagrada, história e teologia com base epistemológica, construída logicamente com outras áreas de conhecimento e de maneira crítica construtiva.

1 TRADUÇÃO INICIAL DE ATOS 16,11-15.40

Para a primeira tradução literal do texto, tomamos por base o *Novum Testamentum Graece*, na 27. ed. de Nestle e Aland (2001) e o dicionário de Taylor (2000), juntamente com os conhecimentos linguísticos adquiridos ao longo dos anos. Propomos o seguinte:

11 Ora, tendo partido de Trôade, percorremos em curso direto para Samotraque; no dia seguinte, para Neápolis 12 e dali para Filipos, que é primeira da parte da Macedônia, cidade, colônia. Ora, estávamos nesta cidade, permanecendo alguns dias. 13 E no dia dos sábados, saímos fora da porta perto do rio, onde pressupúnhamos uma *proseuché*; e tendo nos sentado, falávamos às mulheres que estavam reunidas. 14 E uma mulher com nome Lídia, *porfyrópolis* da cidade de Tiatira, temente a Deus, ouvia; dela o Senhor abriu o coração, para estar atenta às coisas faladas por meio de Paulo. 15 Como, porém, foi batizada e a *óikos* dela, admoestava, dizendo: “Se julgastes que eu sou fiel ao Senhor, tendo entrado em minha casa, permaneci”. E nos forçou. [...] 40 Ora, saindo da prisão, entraram para a [casa de] Lídia e vendo, admoestaram os (as) irmãos(ãs) e saíram.

O texto apresenta dois *hapaxlegomena* (termos que aparecem apenas uma vez) do Novo Testamento, que dificultam a tradução e por isso merecem destaque: a) o termo *porfyrópolis*, que será analisado nos itens sobre redação, historicidade e conteúdo; b) o termo *proseuché*, que, apesar de aparecer em vários textos

no Novo Testamento (ver At 1,14; 2,42; 3,1; 10,4; 12,5; 16,13.16), também será ali analisado. Para esses termos usaremos a transliteração até a tradução final. Vejamos como o texto é traduzido em algumas versões em português, espanhol e alemão.

Algumas Traduções Bíblicas em português e alguns destaques

Selecionamos algumas versões bíblicas com base em sua representatividade confessional: Bíblia Sagrada (BS), Bíblia na Linguagem de Hoje (BLH), Bíblia do Centenário das Assembleias de Deus (BCAD), Bíblia Sagrada, Edição Pastoral (BSEP), Nova Bíblia Pastoral (NBP), Bíblia Sagrada, Vozes (BSV), Bíblia Sagrada de Aparecida (BSA), Bíblia Tradução Ecumênica (TEB), Bíblia Tradução Brasileira: Introduções Acadêmicas (BTBIA), *La Biblia ISHA* (BISHA), *Bibel in gerechter Sprache* (BGS). A comparação entre as traduções indica para semelhanças e diferenças, também de significados e inclusão de termos.

A escolha das palavras no esforço da tradução é significativa para interpretação e compreensão do texto e evidencia pressupostos teológicos, históricos e ideológico-hermenêuticos. Destacaremos a análise de três termos: *óikos* (16,15), *porfyropolis* (16,14) e *proseuché* (16,13.16), centrais para a compreensão histórico-crítica do conjunto.

Os pressupostos acima mencionados aparecem na tradução de *óikos* para “família” por ocasião do batismo (BSEP, BSA, BSV, BISHA), e sua representatividade maior situa-se em versões católicas. Nesse mesmo quesito, a tradução “com os da sua casa” (NBP), “também as pessoas em sua casa” (BGS) “e as pessoas da sua casa” (BLH) não restringe o significado ao círculo nuclear da família, o mesmo sucedendo com a tradução literal “ela e (toda) a sua casa” (TEB, BCAD, BS). As duas últimas traduções têm sua maior representatividade protestante, evangélica e ecumênica. Há de se perguntar em que implicam e o que pressupõem essas traduções. Seria uma forma de maior ou menor literalidade e fidelidade ao texto? Ou trata-se de expressão de sua própria doutrina e, assim, as traduções atuam mais no campo político do que heurístico?

O segundo termo – *porfyropolis* – é traduzido por “vendedora de púrpura” (BS, BCAD, BSV, BTBIA), “comerciante de púrpura” (BSEP, TEB, NBP), “negociante de púrpura” (NSA), “vendedora de lãs purpúreas” (BGS) e “vendia

roupas finas” (BLH), “vendia tecidos finos de cor purpúrea” (BISHA). Todas as traduções pressupõem que se trata de venda, comércio, negócio de púrpura ou produtos de cor purpúrea. A questão que se coloca é: qual teria sido a base para as traduções desse *hapaxlegomenon* bíblico? O que as traduções expressam em termos sociais, étnicos e econômicos?

O terceiro termo – *proseuché* – é traduzido como “lugar de oração” (BS, BCAD, BLH, TEB, BSA, BSV, NBP, BTBIA), “onde parecia haver oração” (BSEP), “ali se reuniam os judeus para orar” (BISHA), “sinagoga” (BGS). A maioria das traduções opta por “lugar de oração”. Apenas a GBS traduz “sinagoga”, e BISHA identifica o lugar com uma prática de oração judaica. Perguntamos: visto ser essa a única vez no Novo Testamento em que aparece o termo *proseuché* como um lugar e não como uma prática religiosa, qual teria sido a base para a tradução majoritária como “lugar de oração”? Quais são os pressupostos e as consequências dessa tradução para a compreensão do fenômeno religioso, seus lugares, suas práticas e acessibilidade?

2 ANÁLISE TEXTUAL DE *proseuché* e *óikos*

A análise textual, um passo metodológico na análise histórico-crítica, consiste basicamente em perceber se existem diferenças entre os vários manuscritos que transmitiram o texto grego e compreender essas diferenças para então poder avaliar as variantes existentes e decidir-se por uma delas, como sendo a que apresenta maior probabilidade de corresponder ao texto original (Wegner, 1998, p. 39). O pressuposto mínimo para essa análise é o conhecimento da língua grega e do aparato crítico que contém os sinais de alteração na transmissão de texto, as siglas dos manuscritos, etc. Para a decisão consideram-se critérios internos (textuais) e externos (datação do manuscrito, origem, representatividade regional, circulação). Aqui analisamos apenas esses dois termos, pois são centrais para nosso estudo e porque o termo *porfyropolis* não apresenta nenhuma variante em seu processo de transmissão.

Para a expressão *enomídzomen proseuchén* (“pressupúnhamos uma *proseuché*” 16,13) existem três variantes, que se referem ao verbo com algumas mudanças de conjugação, mas permanecendo a mesma raiz, sendo que não afetam o

conjunto de seu significado, principalmente porque nenhuma versão indica alguma mudança em relação ao termo *proseuché*. Para a decisão, critérios externos fazem considerar a maior fidelidade do texto alexandrino (Unciais³ *ALEF*, A, B, C, *PSI*, Minúsculas⁴ 33 e 81) na cópia dos textos existentes, visto que o Uncial *ALEF*, importante para Atos dos Apóstolos, e a tradução copta boáirica remetem aos séc. II-III e são, portanto, os mais antigos e que tiveram ampla circulação na transmissão do texto.⁵ Portanto, em se referindo à *proseuché*, em termos textuais e sua representatividade geográfica, o texto foi transmitido unanimemente, sem tentativa de inserção ou exclusão de palavras para explicar ou apagar o seu uso e significado. Isso é relevante para a análise histórica e de conteúdo. Além dos critérios externos, também critérios internos de coesão gramatical nos fazem optar pela versão transmitida por Nestle-Aland (2001): toda a perícopes, que é a primeira do ‘Fragmento Nós’ em Atos⁶, está formulada na primeira pessoa do plural. A análise histórica e de conteúdo justificará essa escolha por causa da dinâmica missionária do grupo paulino. A versão pela qual nos decidimos é: “onde presupúnhamos uma *proseuché*” ou “onde julgávamos haver uma *proseuché*”. Esse termo será analisado na crítica histórica e de conteúdo, e com isso tomaremos a decisão para a tradução.

No versículo 15, o termo *óikos*, usado duas vezes, recebeu uma variante apenas em seu primeiro uso: o Uncial ocidental D e poucos outros (não mencionados), as traduções coptas nos dialetos saídico e boáirico, além da tradução no dialeto *w* acrescentam o termo *pás* (“toda”) antes de *óikos*: “e toda a casa dela”. Uma das características da Uncial D (séc. V-VI) é colocar palavras como acréscimos (Koester, 2005, p. 28) a fim de harmonizar o texto também em função de outras passagens bíblicas (Wegner, 1998, p. 43) (p. ex. At 11,14). O texto eleito por Nestle-Aland tem maior representatividade quantitativa e geopolítica, sendo que o texto alexandrino – aqui especificamente os Papiros 45 e 74, Unciais *ALEF*,

³ Uncial é o termo dado para os códigos/manuscritos gregos escritos em letras maiúsculas, escritas sobre pergaminho, sendo que os mais antigos são do século IV. Ver Nestle-Aland (2001, p. 16*-22*, 684-720).

⁴ Minúsculos é o termo que se refere aos manuscritos gregos escritos em letras minúsculas, datados a partir do século IX. Conferir a mesma referência da nota anterior.

⁵ Acerca desses critérios, ver Paroschi (2010, p. 84). Em relação às características do texto ocidental ver Vielhauer (2005, p. 411-413) e Wegner (1998, p. 43).

⁶ Acerca disso ver no item da Análise Literária e da Redação abaixo.

A, B – é reconhecido como mais fiel na cópia dos originais antigos, o mesmo valendo para os Minúsculos 33, 81, 1175. Aliás, esses são os mais importantes manuscritos para a transmissão de Atos dos Apóstolos e permitem avaliar sua qualidade e representatividade como muito boas.⁷ Como critério interno, valemo-nos da versão mais curta e em si clara, que serve como base para outras versões mais explicativas, além de questões de conteúdo, a serem analisadas mais adiante. Permanecemos, pois, com a versão: “e a casa dela”.

A análise textual dos termos *proseuché* e *óikos* demonstrou a existência de variantes que, contudo, não resistiram aos critérios externos e internos aplicados. O conteúdo dos termos será analisado mais adiante.

3 ANÁLISE LITERÁRIA, DA REDAÇÃO E DAS FORMAS

A análise literária de um texto visa perceber a delimitação da unidade literária, sua estrutura e as partes que a compõem, sua integridade literária e o uso de fontes literárias (Wegner, 1998, p. 84-89, 122-126). Sua função é clarear se o texto forma uma unidade coesa. A análise da redação tem por objetivo perceber e compreender a história da redação do texto e os interesses autorais em transmitir e fixar, por escrito, narrativas e testemunhos. A análise da forma da comunicação por escrito ocupa-se em compreender intencionalidades presentes na transmissão por meio do gênero literário, bem como o *Sitz im Leben* no qual a narrativa (oral e escrita) foi repetida, transmitida e ensinada, sendo ele a “situação geratriz do texto”⁸. A análise literária e redacional observará estilo, conteúdo e a inserção da perícopes no conjunto de Atos dos Apóstolos (estrutura).

Atos dos Apóstolos é uma obra com características singulares, mesmo tendo algumas familiaridades com gêneros literários da Antiguidade. As *práxeis* (“obras”, “atos”) de homens famosos como Alexandre, o Grande, contavam seus feitos com o objetivo de assegurar sua memória. Tais obras buscavam intervir socialmente com a construção de valores e garantir as memórias do referido he-

⁷ Apresentação e informações acerca dos manuscritos e das traduções ver em Koester (2005, p. 23-34).

⁸ Esse *Sitz im Leben* não é sinônimo de ‘contexto da escrita’, mas pressupõe o uso de seu conteúdo transmitido em forma oral e escrita, seja na missão, na catequese, nas disputas entre diferentes grupos missionários e evangelísticos, etc. (Wegner, 1998, p. 172).

rói/líder. Penner (2003, p. 02-21) e Norelli (2015) apresentam o seguinte Estado da Questão do gênero literário maior de Atos: *prágmata* (séc. XVII), *monografia histórica e historiografia apologética* (séc. XX) e *epopeia* (séc. XXI). As pesquisas, respeitando as divergências entre si, reconhecem que o objetivo principal da obra era apresentar convincentemente, com os recursos literários e dinâmicas retóricas da época, os inícios da história do cristianismo naquele contexto geopolítico e religioso. Central é que a narrativa, por meio do testemunho oral e da tradição, confere *status* de verdade histórica para seu conteúdo.⁹ Projeta-se um consenso de que a obra missionária é iniciada e acompanhada por Deus por meio do Espírito Santo, que convoca e capacita homens e mulheres para o trabalho de evangelização, missão e organização de comunidades cristãs. Para a análise optamos pela datação da escrita de Atos dos Apóstolos nos últimos anos do século I, após a escrita do Evangelho de Lucas¹⁰.

Trata-se, enfim, de uma obra literária e redacionalmente complexa, riquíssima em termos geopolíticos e em conteúdos religiosos, sendo recomendada também para estudos de quem se interessa por gêneros literários e história da Antiguidade. O livro de Atos, como obra complexa e minuciosa, contém muitos gêneros literários menores¹¹, como conversão e batismo, exemplos, fenômenos e visões teofânicos, oração, itinerários vinculados com ação missionária, biografia antiga, etc.

Em termos de estrutura literária, a perícopé de Atos 16,11-15.40 consta no contexto da passagem geopolítica da missão paulina da Ásia Menor (15,41-16,11) para a Macedônia (16,11) no âmbito da segunda viagem missionária, logo após a narrativa e as decisões do Concílio de Jerusalém (15,22-35). O que marca essa mudança é At 16,1, e a mudança de cenário foi anunciada por meio de uma visão (*hórama* 16,9-10) ainda em território da Ásia Menor, em Trôade, cidade portuária no Mar Egeu. Em gênero literário na forma de itinerários informa-se que dali partiam navios que, de forma mais rápida do que a pé ou com animais de carga pela estrada Via Egnatia, passavam pela ilha de Samotrácia e atracavam em Neá-

⁹ Esse assunto é trabalhado em Byrskog (2003, p. 257-284), Richter Reimer (1992/1995).

¹⁰ Propostas de datação, autoria e lugar de redação ver em Richter Reimer (1992/1995), Penner (2003), Norelli (2015), Vielhauer (2005) e Koester (2005), entre outros.

¹¹ A esse respeito ver Wegner (1998, p. 183-218), Berger (1998, p. 76-78, 280-289).

polis (atual Kavala), marcando a chegada à Macedônia.¹² Dali, pela Via Egnatia, seguia-se até Filipos, uma cidade próxima ao litoral. Essa, pois, é uma mudança geopolítica e topográfica importante na delimitação da perícope e na estrutura literária de Atos: a missão adentra novos espaços, outros territórios e tece relações com outros povos, outras culturas, etnias e realidades.

Uma nítida diferença narrativa acontece entre os versículos 9 e 10, que se mantém até 16,18: é a mudança do uso da 3ª singular para a 1ª pessoa plural. Quem narra os eventos que se baseiam na visão que Paulo teve, a qual fundamentou a partida imediata para a Macedônia, é a pessoa “nós”, o que será analisado adiante.

Outro elemento para a delimitação da perícope é a mudança de personagens, de cronologia e de conteúdo (Wegner, 1998, p. 86). No caso, Atos 15 está centrado nas discussões que conduziram ao Concílio de Jerusalém e seus resultados, e ali atuam apóstolos, presbíteros e missionários homens. Fora desse contexto, realizando aquilo que foi estabelecido pelo Concílio para a missão gentílica, em 16,1 aparece uma mulher anônima, mãe do discípulo Timóteo, caracterizada como “judia fiel”, casada com um grego. Aqui há indícios de casamentos mistos, cujos filhos não eram circuncidados; quando Paulo e Silas chegaram a Listra, Timóteo já era discípulo que missionava na região de Derbe, Listra e Icônio na província romana Galácia (atual Turquia). Como vínculo entre espaços, lugares e tempos permanece o personagem Paulo, que faz a ligação com o Concílio, mas aparecem novas personagens: Timóteo, Barnabé e Silas, que acompanham Paulo à Macedônia.

Geopoliticamente, a primeira grande parada missionária é Filipos, colônia romana (16,12), e “nesta cidade permanecemos alguns dias”. Aqui, ao lado de Paulo, a principal personagem é Lúcia (16,14). Na próxima perícope, narrada em “nós”, a personagem principal é a escrava pitonisa e seus senhores (16,16ss).¹³ Fazendo parte da moldura estrutural que tem Lúcia como figura central, também são acrescentados outros personagens, vinculados a autoridades (*archóntes*) do

¹² Ver acerca do itinerário e das vias marítimas e terrestres em Richter Reimer (2012) bem como o mapa em <https://www.jw.org/pt/publicacoes/biblia/nwt/apendice-b/mapa-expansao-do-cristianismo/>.

¹³ Análise dessa perícope ver em Richter Reimer (1992, p. 162-200; 2022, p. 165-166.180-181) com bibliografia.

Império Romano (pretos, carcereiro, oficiais de justiça), oponentes de Paulo e Silas.

O recurso comunicativo e o conteúdo central que fundamentou a viagem missionária para a Macedônia foi a visão, elemento literário e fenomenológico importante para o livro de Atos dos Apóstolos. Os desdobramentos da visão e das decisões conciliares são, aqui, o anúncio do evangelho por meio de Paulo, a conversão e o batismo de Lídia e sua casa. Na construção desse conteúdo central, importantes características são tempo, lugares e práticas explicitados para apresentar Lídia e sua casa, condensadas num só versículo: dia de sábado, fora da porta/do portão da cidade, perto do rio, mulheres reunidas, falar e *proseuché* (16,13).

Entre 16,15-16 verifica-se mudança de lugar e de personagem: Da casa de Lídia, Paulo e Silas foram novamente para a *proseuché*, e houve um encontro com a escrava pitonisa, que tinha vários senhores. Aqui, o assunto central são o anúncio da pitonisa (16,17) e a ação exorcística de Paulo (16,18), que termina com tumulto e conseqüente repressão das autoridades (16,19ss¹⁴).

Portanto, At 16,11 marca especificamente a mudança topográfica da Ásia Menor para a Macedônia, sendo que Lídia e sua casa (16,14) caracterizam a mudança de personagens. Os espaços de referência são a cidade-colônia Filipos, a *proseuché* e a *óikos* “casa” de Lídia. Em termos cronológicos, centrais são o sábado e os vários dias em que o grupo de missão ali permaneceu. Assim, At 16,11-15 é unidade bem delimitada, fazendo parte, porém, do conjunto maior de 16,9-40. O trabalho redacional teve relevância por manter a coesão pós-conciliar, influenciando decididamente o desenvolvimento das decisões ali firmadas, com destaque para a missão paulina. Esse trabalho redacional pode ter contado com a contribuição de várias pessoas, de vários tempos e lugares. A composição final considerou tradições, oralidades, transmissões, fragmentos escritos, comunidades com seus problemas e vocações específicas, enfim, porta-vozes múltiplos, cujo interesse centrava-se no serviço das *ekklésiai* “igrejas” no testemunho do ressurreto presente nas comunidades (At 1,8-11). Criatividade e fidelidade andavam juntas nesse trabalho redacional, de interpretação e de testemunho elaborado (Wegner, 1998,

¹⁴ Exegese e interpretação dessa narrativa ver em Richter Reimer (2012).

p. 123-24) com vistas ao convencimento e ao fortalecimento da fé e da comunhão (Selvatici, 2005).

O gênero literário mudou significativamente em termos de quem narra o que foi vivenciado (“nós”) e caracteriza uma narrativa da primeira conversão cristã na Macedônia. No todo, trata-se de ‘itinerário missionário plural de conversão’. No conjunto de Atos, há cinco perícopes que são narradas no plural “nós”, que nomeamos de ‘Fragmento Nós’: At 16,10-17 (Filipos); 20,5-15 (Trôade); 21,1-18 (Cesareia de Filipe e Jerusalém); 27,1-37 (rumo à Itália); 28,1-15 (Malta, viagem e Roma).¹⁵ Essas perícopes podem ter atuado como testemunho praxiológico para conferir maior veracidade e legitimidade apostólico-missionárias às *ekklesíai* naqueles contextos no final do século I (Vielhauer, 2005, p. 417). São perícopes situadas na segunda e terceira viagens missionárias e que apresentam a missão cristã paulina e conflitos dela decorrentes, que envolvem autoridades romanas, religiosas judaica e artemísia. Em termos geopolíticos, elas estão vinculadas ao Mar Egeu (Richter Reimer, 2012) e tratam de um longo itinerário, considerando-se as condições de viagens naquele tempo. No centro dessa região estão Trôade (16,8.11; 20,5) e Filipos (16,12; 20,6), o que também pode ser indício significativo para o lugar da redação.

O interesse redacional lucano foi registrar atividades missionárias paulinas e a fundação de *ekklesíai* naquela região, como expressão da ação do Espírito Santo e suas manifestações (ver At 1,8; 16,9-10). Na apresentação do itinerário missionário foram registradas ilhas famosas da Antiguidade greco-romana, tendo como elo a comunidade no noroeste da Ásia Menor, em Trôade (ver 20,7-8). O gênero literário é um itinerário narrativo de missão e conversão, cujo *Sitz im Leben* está vinculado ao trabalho missionário paulino, seus desafios, dificuldades e sucessos, na perspectiva de Atos, bem como à divulgação dessa missão, seus sucessos e dificuldades. O contexto literário da perícopes apresenta conflitos político-religiosos complexos e violentos em torno dessa ação missionária, resultando em perseguição, flagelos e prisão para Paulo, que contava com a proteção de Lídia (ver Rm 16,2 Febe) e a solidariedade da comunidade em Filipos (ver Fp 4,10-16) (Richter

¹⁵ Detalhes ver em Vielhauer (2005, p. 415-423) e Koester (2005, p. 52-55). Acerca desse “Fragmento Nós” temos estudo em andamento.

Reimer, 2024). Além disso, em relação à intencionalidade redacional, é inquestionável o interesse em destacar a presença, a participação, a responsabilidade e a autonomia de mulheres no exercício de funções religiosas e profissionais. Esse protagonismo de mulheres é significativo para o conjunto das atividades missionárias e eclesiais desenvolvidas nos princípios, na região macedônica.

A estrutura de 16,11-15.40 pode ser assim disposta:

- 16,11-12 – itinerário da viagem missionária e permanência em Filipos
- 16,13-15 – narrativa da missão e conversão da casa de Lídia
 - 16,14a – caracterização da personagem central Lídia
 - 16,14b – caracterização da obra divina
 - 16,15a – resultado da missão: batismo
 - 16,15b – a fala de Lídia
- 16,40 – itinerário final, conclusão

Essa estrutura permite visualizar a centralidade da ação, participação e liderança de Lídia na missão paulina, sendo ela uma das poucas mulheres em Atos que fala; ela tem voz por meio de sua interpelação. Para a contextualização da perícopé no contexto literário estrutural de Atos consideramos a obra, as viagens e as práticas missionárias paulinas e a existência de pessoas e suas práticas locais. Em se tratando de uma narrativa em que a centralidade de Lídia e sua casa estão focalizadas por causa do *anúncio* da palavra – feita por Paulo – e da *abertura do coração* de Lídia – feita por Deus –, consideramos também o fato de que as narrativas em Atos utilizam técnicas comunicativas persuasivas, existentes na época, para convencer as pessoas e assembleias acerca daquilo que era anunciado e proferido (Koester, 2005, p. 76). Essa técnica persuasiva, no caso, foi recíproca, funcionando na relação de Paulo com Lídia e sua casa, bem como de Lídia em relação a Paulo e Silas.

Concluindo este item, temos At 16,11-15.40 como unidade literária bem amalgamada em torno dos elementos supracitados. Os detalhes que fornecem indícios e subsídios para a análise de conteúdo estão vinculados a esses elementos. Coesão narrativa, de conteúdo, estrutura e gênero literário são argumentos para essa decisão em favor da unidade literária e do interesse redacional. Em termos de gênero literário menor, ela é caracterizada como itinerário de missão, conversão/batismo e organização de *ekklesia* com liderança local, no caso, de Lídia, a primeira mulher convertida na missão paulina em território macedônico. Entre suas

intencionalidades destacamos a referencial que por meio de informação quer convencer e, para tal, toma como recurso literário o vocacionamento de Paulo por meio de visão como legitimadora da missão e simultaneamente do fortalecimento das *ekklésiai* contemporâneas à escrita e divulgação do texto. O protagonismo de mulheres, representado por Lídia e pelo grupo de mulheres, é inquestionável e pode dar suporte à compreensão da carta de Paulo à comunidade cristã em Filipos (ver Fp 4,2; 2,1-4). A base para essa unidade literária está posta em 16,9-10 e o seu desfecho em 16,40. A visão é o chamado, o suporte e o fundamento para a atividade missionária paulina na Macedônia; o seu resultado teve êxito com Paulo e Silas junto com a casa de Lídia, e sua continuidade dependerá do que “as irmãs e os irmãos” (16,40) farão desses esforços primordiais...

4 ANÁLISE DE CONTEÚDO

A identificação do “eixo em torno do qual gravita o assunto do texto” (Wegner, 1998, p. 260), o tema central e os subtemas, bem como a capacidade de perceber se esse eixo implica ou mapeia situações de conflitos e perspectivas de solução são a característica central nesse passo metodológico. Para descobrir esse eixo, é preciso considerar o conjunto da perícope dentro da obra toda, nos elementos anteriormente analisados, para destacar o caráter sintético-integrativo das partes da perícope. Aqui faremos a análise histórico-crítica em perspectiva feminista de libertação (Schottroff, 2008, p. 161-225).

O eixo temático que norteia a narrativa está alicerçado no conjunto de Atos: em At 16,11-40 começa a ser realizado o objetivo central e geral de testemunhar a ação salvadora de Deus por meio de Jesus, o ressurreto e assunto ao céu, e no poder do Espírito Santo para todos os povos, “até a extremidade da terra” (1,8), que se refere ao mundo habitado naquela época. Trata-se do mundo imperial romano, com os muitos povos que a ele foram anexados por meio de sua política mundial de ocupação e dominação, especificamente parte do entorno de Mediterrâneo.¹⁶ O eixo central em torno do qual essa perícope é articulada e elaborada

¹⁶ Recomendamos (re)ler Wengst (1991), que elabora com material bibliográfico e documental as várias dimensões do sistema de dominação romana.

são a proclamação do Evangelho de Jesus Cristo e a construção de novas comunidades cristãs, que agora ultrapassam as já conhecidas terras da Judeia, Samaria, Síria e Ásia Menor, adentrando o ‘novo mundo’, aqui a Macedônia. Com isso, o trabalho literário e redacional elabora uma historiografia teológica (Norelli, 2015), que vincula a história de Deus e a história mundial. Ela apresenta o cristianismo incipiente como realidade histórica, não apenas restrita ao povo judeu, mas que adentra outros territórios e culturas, marcando presença também por meio de relações conflituosas com autoridades políticas, religiosas e econômicas em níveis local e global (At 16,19-21; 17,5-9.13; 18,12-13; 19,23ss; 26,26; 28,22), bem como de anuência e conversão de pessoas de diversas origens étnicas, socioculturais e econômicas em algumas cidades (16,34; 17,12.34; 18,8). Esta abertura à gentilidade não nega a história de Deus com o povo judeu, mas a reinterpreta para o contexto histórico no final do século I, em várias regiões no entorno mediterrâneo.

O Concílio em Jerusalém foi decisivo para essa ‘missão mundial’, inaugurada por Paulo e seu grupo, que foram escolhidos, nomeados e autorizados pelos apóstolos, presbíteros e “toda a igreja” (15,22): Paulo, Barnabé, Judas Barsabás, Silas. Com a autoridade missionária legitimada pelo Concílio, Paulo escolheu novos companheiros de missão: Marcos e Timóteo (15,39; 16,1). Mulheres e homens como Priscila e Áquila (At 18,1-4.18-23; Rm 16,3-5; 1Co 16,19) também participaram da missão paulina, inclusive em viagens e lideranças eclesiais. Em Atos, Paulo figura como o fio de conexão, não pouco turbulenta, entre a história salvadora de Deus com seu povo judeu e sua mesma ação por meio de Jesus Cristo e no poder do Espírito Santo, que vai configurando a *ekklesia* cristã. Ele é o “portador da continuidade [dessa história, tornando-se] transmissor da proclamação cristã comum [...] que se chama ‘a doutrina dos apóstolos’, e ele o é como delegado da comunidade primitiva” (Vielhauer, 2005, p. 431). Essa continuidade reinterpretada baseia e é garantida pela até então existente e desenvolvida ‘tradição da doutrina apostólica’, que de acordo com Atos tem origem em Jesus e chega até as *ekklesiai*. Por meio dela Jesus se faz presente na atualidade, e a missão cristã pode enfrentar os conflitos, sendo esse Paulo quem “lança a ponte para o presente, de modo que, portanto, o período após o concílio dos apóstolos desemboca no presente da Igreja sem interrupção histórico-salvífica” (Vielhauer, 2005, p. 432).

4.1 Aspectos geopolíticos

Para a análise de At 16,11-15.40, no contexto literário maior que apresenta a missão paulina pós-concílio (15,30-19,20), interessam a Ásia Menor e a Macedônia (15,41-17,1) para uma aproximação geopolítica estratégica, como visto anteriormente. Uma simples observação em mapas antigos e atuais, disponíveis *on-line*, permite perceber a densidade das informações acerca do itinerário feito pelo grupo, com o objetivo de fortalecer igrejas criadas na primeira viagem missionária e anunciar o evangelho de Jesus Cristo em regiões ainda não alcançadas. Muitos dias de viagem foram feitos, e muitos quilômetros foram trilhados via terrestre entre rios, montanhas e planícies férteis pela Ásia Menor, importante via de acesso terrestre e marítimo entre os mundos oriental e ocidental, visto estar ligada a três mares: Egeu, Negro/Mármara e Mediterrâneo (Richter Reimer, 2012; Elliger, 1987).

Naquele tempo, toda a Ásia Menor com suas províncias e sub-regiões político-administrativas estava dominada pelo Império Romano. Politicamente, isso significava que cada província tinha um procônsul romano, vinculado ao Senado, como representante imperial. Tinha a seu serviço grande aparato militar, bem como escravos(as) que trabalhavam na produção de minério, armas, alimentos, tecidos, etc.¹⁷ Assim como a Ásia Menor, também a Macedônia era uma província senatorial, e Filipos era uma de suas principais cidades, colônia romana.¹⁸

Importante, no conjunto da obra de Atos e da perícopes em questão, é At 16,9-10, que relata sobre o que teria ocorrido em Trôade (nossa tradução):

E uma visão (*bórama*) de noite apareceu para Paulo: Um certo homem (*anér*) macedônio estava em pé e chamando-o, disse: “Tendo atravessado para a Macedônia, socorre-nos!” E como teve a visão, imediatamente procuramos sair para a Macedônia, tendo concluído que Deus nos chamou para evangelizá-los.

Nos primeiros versículos do ‘Fragmento Nós’ são expressas três questões fundamentais: a) uma visão convocando para mudar o rumo, o que dá legitimidade ao que for feito¹⁹; b) o chamado para ir à Macedônia; c) a confirmação de

¹⁷ Informações básicas ver em Wengst (1991), Schottroff (1994, p. 122-129) e Funari (2010, p. 81-110).

¹⁸ Conferir em Plínio (Nat.Hist. V, 124) *apud* Elliger (1987, p. 24) e Richter Reimer (1992/1995).

¹⁹ Ver a esse respeito Gonçalves (2003). Aqui não é nosso objetivo analisar especificamente essa passagem, mas a consideramos por causa do contexto literário e objetivo geral da obra de Atos.

que a fé cristã abre-se para povos gentílicos, possibilitando ou exigindo uma reconfiguração da práxis missionária. Esses aspectos remontam à centralidade do Espírito Santo na obra de Atos: por duas vezes, impediu que o grupo permanecesse na Ásia (16,6-7). Em Trôade, por meio da visão e da interpretação da mesma, ele impeliu o grupo para a gradativa realização do objetivo central da obra (1,8): cruzar fronteiras desconhecidas para a evangelização, o que mais uma vez mostra a importância estratégica geopolítica, missionária e teológica de At 16,11-15.²⁰

Alguns indícios em At 16,12-13 permitem identificar a cidade-colônia Filipos²¹: era uma cidade do primeiro distrito da Macedônia, uma colônia romana, por causa de sua importância econômica e estratégica na região. Para lá foram transferidos e assentados veteranos de guerras romanas, que receberam o título de cidadãos romanos, bem como funcionários imperiais e religiosos, para manter a ordem da *pax romana* também por meio da prática das religiões romanas.²² Esses recebiam terras tomadas da população autóctone nas guerras ou na ocupação pós-guerra. Geralmente, os funcionários públicos e os políticos eram filhos desses veteranos (veja At 16,19-39). Como colônia, nela vigorava a lei romana, representando uma ‘Roma em miniatura’, onde funcionavam as instituições políticas e econômicas romanas, bem como suas expressões religiosas e várias construções.

O sistema socioeconômico que vigorava no Império era o escravismo (ver At 16,16) (Ferreira, 2019). Também nesse sentido, as grandes estradas eram importantes: além do fato de ter sido construídas por escravos e além da interconexão entre territórios e mundos, serviam de rotas comerciais, de trânsito cultural e eram usadas para atividades militares. A extração de minério era atividade manufatureira estatal que necessitava de mão de obra escrava e estava a serviço principalmente do exército para a construção de armas. Filipos tornou-se uma cidade cuja beleza e fama foram difundidas por todas as partes do mundo (16,14); para lá se dirigiam pessoas de todas as classes e etnias, também na esperança de realizar

²⁰ Informações sobre importância estratégica das antigas estradas Via Egnatia e Estrada Real Persa para a conexão das regiões em torno dos três mares, ver Elliger (1987, p. 45), Richter Reimer (2012).

²¹ As informações aqui resumidas foram extraídas de vários estudos, entre eles Elliger (1987), Richter Reimer, 1992/1995), com referências.

²² Sobre esse contexto e ações ver especialmente Wengst (1991), Elliger (1987), Funari (2001) e Arens (1997, p. 106).

o comércio de seus produtos, bem como de propagar sua cultura, filosofia e religião.

4.2 Aspectos socioculturais

Era dia de sábado. A menção da porta/portão do muro de Filipos e da *proseuché* à beira do rio (16,13a) permite adentrar um texto excepcional do Novo Testamento. O ‘Fragmento Nós’ e o uso de *hapaxlegomena* (*proseuché* como lugar e *porfyropolis* como profissão) são significativos para a análise e a compreensão dessas informações, juntamente com as informações em 16,13b.

A primeira constatação é que, em Atos, a metodologia da missão paulina é semelhante em todos os lugares: chegando a uma nova cidade, os missionários observam seus espaços e habitantes; no sábado, buscam pela sinagoga para participar do culto sabático e nele anunciam o Evangelho de Jesus Cristo; o grupo reunido reage, acolhendo ou rejeitando o anúncio; acolhido, acontecem o batismo e o trabalho pioneiro de organizar uma *ekklesia* com lideranças locais em suas casas (ver 13,5.14ss.42-50; 14,1ss; 17,1ss.17; 18,4.19.26; 19,8). Aqui, a descrição da localização da *proseuché* é minuciosa: fora do muro da cidade, perto do rio (16,13a). É preciso buscar extratextos para entender essa condição, pois não há nenhum texto paralelo no Novo Testamento que mencione *proseuché* como lugar.

As informações histórico-legais²³ obtidas ajudam a explicitar e a compreender o texto: desde o século II a.C., na diáspora judaica, o termo *proseuché* era utilizado para a construção sinagoga. No Império Romano e pela legislação romana, ela devia ser construída fora dos muros da cidade, principalmente nas colônias, para além do *pomerium* (área de plantio de frutíferas e hortaliças) e, quando possível, por causa da cultura religiosa judaica, próximo a rio ou fonte para facilitar ritos de purificação. *Proseuché* é termo técnico para designar o espaço sinagoga para a realização das atividades religiosas e sociais judaicas: durante a semana, era usado como albergue, hospital, escola e, aos sábados, ali eram realiza-

²³ Pesquisa detalhada sobre isso ver em Hengel (1971), Richter Reimer (1992/1995), Brooten (1982). Alguns comentários também reproduzem esses estudos, sendo que há um consenso em relação à questão histórico-legal para a compreensão do termo *proseuché*. O dissenso está na interpretação do dado obtido, como veremos mais adiante.

das assembleias (*sinagogué*) religiosas, os cultos sabáticos. Esses dados permitem compreender melhor também o termo *enomídzomen* em relação à existência de uma *proseuché* naquele espaço: por causa da legislação romana e da tradição judaica na diáspora, o grupo missionário saiu, no sábado, pela porta/portão do muro da cidade em direção ao rio, porque seria lá que poderiam encontrar uma comunidade judaica reunida para culto sabático. Trata-se de realidades existentes naquele tempo e contexto maior, registradas em documentos e inscrições da época²⁴, também contempladas em At 16,13a. Com base no exposto, concluímos que, em At 16,13, trata-se de uma construção sinagoga judaica na diáspora. A possível pergunta por que Atos não teria usado o termo *sinagogué*, comum nas outras passagens que mostram um ‘roteiro’ missionário, pode ser respondida: a) por causa do ‘Fragmento Nós’ e de seus *hapaxlegomena*, mantendo fidelidade a tradições locais; b) pela situação específica do adentramento em ‘novo mundo’ e numa ‘miniatura de Roma’, onde igualmente as sinagogas/*proseuchái* eram construídas fora dos muros da cidade, no Trastevere.²⁵

Para corroborar a decisão de traduzir o termo por “sinagoga”, reunimos mais alguns argumentos textuais e intertextuais: De acordo com Atos, fazia parte da estratégia e da dinâmica missionária paulinas participar do culto sabático e nele fazer uso da palavra (ver 13,14.43; 14,1; 17,1.10; 18,4.26)²⁶, o que expressa uma prática judaica comum²⁷. Essa participação sinagoga também se evidencia pelo uso de três verbos no final de 16,13b: *katídzein* “(as) sentar-se” é um termo frequente na obra lucana, em grande parte usada para indicar postura de ensino (Lc 4,20 (!); 5,3; At 8,31; 13,14 (!); 16,13b (!); 18,11), e em três dessas ocorrências trata-se de tomar assento em espaço sinagoga. Também o termo *laléin* “falar” é frequente na obra lucana, na prática do ensino e do anúncio da Palavra (Lc 1,19.45.55.70; 2,17.20.33.38; 9,11; 24,6.25.32.44; At 2,11.31; 3,22.24; 4,1.20; 5,20; 6,10.11.14; 7,38; 8,26; 9,27.29; 10,7.44; 11,14.15.20; 13,42-46(!); 14,1-3(!); 16,13-14(!); 17,19; 18,9.25-26(!); 26,22), comum em espaço religioso. O termo

²⁴ Ver detalhes em Brooten (1982) e Richter Reimer (1992/1995) com muita bibliografia.

²⁵ Muita informação acerca das condições legais para a construção de *proseuchai* “sinagogas” na diáspora, especificamente em Roma, e a base documental e inscricional, ver Lampe (1989).

²⁶ O mesmo também está registrado em Lc 4,16-21, no caso com Jesus.

²⁷ Comentários e fontes ver Strack; Billerbeck (1928/1986, p. 153-188).

synérchesthai “reunir-se”, “congregar” (em Lucas é usado apenas em 23,55 = At 1,21; At 1,6; 2,6; 5,16; 9,39; 10,27.33; 15,38; 16,13(!); 22,30; 28,17) refere-se a pessoas que se reúnem com objetivo específico, no caso celebração religiosa.

A junção desses verbos permite compreender At 16,13b em conformidade com a tradição e os costumes judaicos na diáspora. Em 13,42ss; 14,1ss; 17,1ss; 18,1-4.26, mulheres encontram-se reunidas junto com homens nas sinagogas em Antioquia, Icônio, Tessalônica e Corinto. Em Filipos, há uma situação distinta, pois apenas mulheres são mencionadas nessa reunião sabática sinagoga. Era comum que o grupo missionário se juntava à comunidade reunida, dela participava e anunciava o Evangelho, resultando em adesão ou negação e perseguição (Schwartz, 2003). O extraordinário, para quem lê e interpreta At 16,13-15, é essa reunião sinagoga composta exclusivamente por mulheres! E aqui, no decorrer dos séculos, também se coloca(ra)m problemas interpretativos, entre eles a afirmação de comentaristas²⁸ de que, nesse caso, não se poderia tratar de uma sinagoga, porque ali só havia mulheres. Argumenta-se que não havia comunidade nem sinagoga judaicas em Filipos e que, com base em texto talmúdico, ali não podia haver culto sabático sinagoga por falta de um *minjan*, um mínimo de dez homens, não mencionados no texto. Sem homens, pois, não haveria sinagoga nem culto sabático...

Os comentários que aludem a essa exigência e restrição normativa judaica baseiam-se no que afirmaram Strack e Billerbeck (baseados também em Krauss e Schürer), estudiosos das relações entre judaísmo e cristianismo, no final do séc. XIX e início do séc. XX. Apontamos, aqui, para uma significativa diferença entre a pesquisa de Strack e Billerbeck e do uso que deles se fez e se faz. As fontes usadas e que informam sobre a necessidade desse *minjan* são rabínicas, portanto fixadas por escrito a partir do séc. II d.C. No caso do *minjan*, esses autores remetem a Meg 4,3; Sanh 1,6; Berakh 6b; Meg 1,3; Baraita pMeg 1,70b, 41 e usam a tradução para o alemão “10 Personen” (10 pessoas) (Strack; Billerbeck, 1928/1986, p. 153). Krauss (1922, p. 100) já informara que se tratava de “10 Personen”

²⁸ Estado da Questão/da Arte ver em Richter Reimer (1992/1995), o que desde então não mudou muito além dos esforços de análise exegética feminista. Ver recepção positiva desse conhecimento em Stegemann e Stegemann (2004, p. 295-295, 434, 437 e 447 p. ex.)

e que o termo *minjan* inicialmente remetia a toda a comunidade reunida em culto. Contudo, nas referências que comentaristas passaram a fazer dessa(s) referência(s), utilizaram indistintamente o termo “10 Männer” (10 homens).²⁹ A tradição do *minjan*, portanto, não é sem problemas nem unívoca, a começar por sua tradução. Bernadette Brooten (1982, p. 94-95; Richter Reimer, 1992, p. 111-114) abriu perspectivas novas para sua compreensão e interpretação: o texto talmúdico, algumas linhas adiante das mencionadas por comentaristas cristãos, informa sobre situações em que entre essas 10 pessoas poderão constar também meninos e mulheres para realizar o culto sabático!

Reunidas nesse espaço não estavam quaisquer mulheres. Em 16,14a apresenta-se uma delas como *seboméne tón Theón* “temente a Deus”. Frequente na obra lucana, o termo caracteriza pessoas convertidas ao judaísmo: recebem ensino, participam das práticas religiosas e vivem de acordo com preceitos judaicos.³⁰ Várias passagens em Atos demonstram a adesão dessas pessoas à missão paulina, entre elas muitas mulheres (At 13,43; 16,14; 17,4; 18,7.13; 19,27; ver Lc 1,50; At 10,2.22.35; 13,16.26). Elas já conheciam e professavam a fé judaica, sabiam da promessa do Messias, viviam misericórdia e reuniam-se em comunidade, praticando a fé judaica. É por isso que, no sábado, estão reunidas no espaço sinagoga em Filipos! O destaque de Lídia indica a liderança que ela exercia nesse grupo de mulheres, assim como acontece com Ananias (9,10ss), Tabita (9,36ss), Maria (12,12ss), Priscila e Áquila (18,1-3.18-19).³¹

Aqui investigamos mais um detalhe em 16,14a: a menção da nacionalidade e da profissão de Lídia, no contexto desse grupo. O termo *porfyrópolis* é traduzido geralmente como vendedora/comerciante/negociante de púrpura, o que também consta nos comentários de Atos, que imediatamente remetem à riqueza e ao luxo envolvidos com a púrpura, deduzindo que Lídia teria sido uma mulher rica

²⁹ Representativamente referimos Roloff (1981), que também tem ampla adesão nos comentários e nos estudos de Teologia no Brasil, como p. ex. Comblin (1987). Informações e estado da questão até final do séc. XX ver Richter Reimer (1992/1995).

³⁰ O tema em questão é tratado detalhadamente em Hengel (1971). *Sebómēnoi e jobúmēnoi ton Theón* são duas categorias de pessoas convertidas, mas que não aderem completamente às práticas judaicas, como, p.ex., para homens, a circuncisão. Diferente é o caso dos *proselýtoi*, que aderem completamente ao judaísmo.

³¹ Acerca da liderança de mulheres e sua menção à frente de igrejas domésticas ver Crüsemann; Richter Reimer (2016) com bibliografia.

e inclusive proprietária de escravos(as); teria tido uma empresa de importação e exportação de produto luxuoso, herdada de seu marido falecido...³². Contudo, pesquisas extratextuais mais recentes questionam esse consenso conjectural e permitem que esse *hapaxlegomenon* abra novos horizontes interpretativos.

Richter Reimer (1992)³³ apresentou resultado de sua tese que reuniu vasto material bibliográfico e epigráfico, podendo-se concluir: a) essa profissão era muito exercida na Ásia Menor, especialmente na província Lídia, cuja capital era Tiatira, cidade natal de nossa personagem. Essa profissão era realizada por *collegia purpurarii* “corporações de produtores/as e vendedores/as de tinturas e tecidos purpúreos”, que em grego eram nomeadas *óikos* “casa”; b) tais associações cuidavam dos interesses profissionais, econômicos, sociais e culturais de seus membros, o que também incluía uma religião comum e sua prática: seus membros exerciam a mesma profissão e praticavam a mesma religião, inclusive tendo garantidos seus enterros; c) esse trabalho implicava buscar, selecionar e preparar o material para a tintura, tingir fios e lãs, tecê-los em tecidos para fazer vestimentas e outros produtos e vender os produtos feitos; d) a cor purpúrea, nessa e na maioria das regiões, era extraída de vegetais, misturados junto com urina para fixar a cor. Essa púrpura era vegetal, diferente da púrpura marítima, produzida na região de Tiro, extraída de conchas marinhas somente ali existentes e que por isso era um produto muito caro e raro, usado por reis, imperadores e sacerdotes. Diferente ocorria com os produtos da púrpura vegetal, feitos, comprados e usados por toda a população, inclusive escrava; d) por ser trabalho manual, exercido por pessoas migrantes de estratos inferiores, era considerado trabalho ‘sujo’ e indigno de ser realizado por cidadãos romanos; e) era uma profissão exercida por homens e mulheres de origem escrava, libertos(as), que viajavam em grupos para confeccionar e vender seus produtos, portanto migrantes. Análise onomástica evidenciou que o nome da personagem é um *ethnicon*, usado para pessoas escravas/libertas para identificar a região de sua origem (Lídia); f) essas pessoas geralmente moravam perto de águas, necessárias para a produção. Em Filipos, como costume no exer-

³² Veja-se, representativamente, Roloff (1981).

³³ A tese foi publicada em forma de livro, em alemão, por editora comercial, traduzido para o inglês em 1995 pela Fortress Press. Essa pesquisa tem repercussão internacional, sendo citada em várias obras de nosso tempo, p.ex. em Schottruff (1994); Stegemann; Stegemann (2004), Richard (1998).

cício dessa profissão, isso aproxima a *óikos* de Lídia à sinagoga fora dos muros da cidade junto ao rio.

Resumindo os aspectos socioeconômicos: Lídia era asiática de origem, escrava ou liberta que continuava a produzir o que aprendera em Tiatira e que, junto com seu grupo de mulheres (ver At 9,36ss), produzia tinturas, tingia e fazia tecidos e vestimentas e outros produtos, comercializando-os no final. Para tal, o grupo viajava, permanecia por tempos em alguns lugares significativos para o comércio junto a rotas conhecidas e muito utilizadas, como, no caso, parte da Estrada Real Persa e a Via Egnatia. A casa de Lídia pode ser entendida como *collegium/óikos*, que interconectava as dimensões pessoais, sociais, profissionais e religiosas de seus membros. Não podemos saber quantas mulheres compunham esse grupo nem por quanto tempo permaneceram em Filipos³⁴, visto que tais trabalhos eram feitos de forma itinerante, como o trabalho manual realizado por Paulo, Priscila e Áquila (At 18,1-4). Podemos afirmar que esse grupo, como muitos outros naquela época, viajava pelas estradas do Império Romano desenvolvendo seu trabalho profissional em todas as etapas e que celebrava e divulgava a sua fé. Lídia era a líder desse grupo profissional e religioso e, portanto, sua representante legal em termos sociais, econômicos, políticos e socioculturais.³⁵ Também isso é um dado significativo para a afirmação teológico-política em At 16,16, como veremos.

4.3 Aspectos teológicos, missionários e eclesiais

A visão que antecede a perícopé é elemento hierofânico que vocaciona, convoca, legitima e autoriza a práxis missionária na Macedônia: de Deus parte a iniciativa e tudo o que acontece, sendo “de peculiar importância quando o agir de Deus vai de encontro ao dos homens [e das mulheres]” (Berger, 1998, p. 324).

³⁴ At 20,1-6 menciona outras visitas do grupo missionário às igrejas na Macedônia, também em Filipos, sem, contudo, informar detalhes. O apóstolo Paulo, em sua carta à comunidade cristã em Filipos, tampouco menciona o nome de Lídia, mesmo que semanticamente haja semelhança entre o nome Lídia e Evódia (Fp 4,2). Independentemente disso, a carta testemunha que mulheres eram ativas participantes e líderes da comunidade, e sua relação afetiva de Paulo com a comunidade era inquestionável.

³⁵ Era comum na Antiguidade referir o nome de líderes desses grupos profissionais entre homens. Temos aqui um raro e rico exemplo de que também mulheres eram representantes de tais grupos e participavam ativamente da vida pública. Ver vários exemplos para isso em Pomeroy (1985), Schottroff (1994; 2008).

Uma visão faz parte dos sonhos, que podem ser divididos em simbólicos, oráculos e *hórama*, sendo esta última uma forma de “premonição direta de um acontecimento futuro” (Gonçalves, 2003, p. 29), parte do fenômeno religioso na comunicação com divindades que impelia homens e mulheres à ação. Essa manifestação religiosa tem o poder de propaganda, pois legitima as decisões e as práticas oriundas a partir dela e “emergia como manifestação sacralizada do favor divino”³⁶ para com quem as executava. At 16,10 afirma: “Depois da visão, imediatamente procuramos sair para Macedônia, concluindo que nos chamou para evangelizá-los/las”. A visão fornece autoridade e legitimidade divinas para a práxis missionária paulina na Macedônia. Como se trata de um fenômeno conhecido pelas religiões existentes no mundo romano, essa narrativa objetiva repercutir com maior força propagandística e de credibilidade naquele ‘novo mundo’.

Assim como na visão, é Deus o sujeito principal da ação que acontece entre Lídia, as mulheres e os missionários. Essa característica está expressa na afirmação “o Senhor abriu o coração” de Lídia para que ela atendesse as coisas que Paulo anunciou ao grupo de mulheres reunido na sinagoga (16,14b-15). Após Deus ter agido no coração de Lídia, foi realizado o batismo (16,15a).

É frequente a prática batismal em Atos, no decorrer da missão, como sinal de adesão ao que foi proclamado e de conversão à fé cristã (2,38.41; 8,12.13.16.36.38; 9,18; 10,47.48; 16,15.33; 19,5). Trata-se de sinal de compromisso e fidelidade em relação ao objeto da fé, Jesus Cristo, que Lídia então confessa como “Senhor”. Compreendemos, com base no acima exposto, que o batismo de “Lídia e da casa dela” refere-se àquele grupo de mulheres reunidas naquele sábado para o culto sinagoga sabático. A menção explícita de Lídia destaca sua função de liderança, também agora como líder da igreja que se reúne em sua casa (cf. Crüsemann; Richter Reimer, 2016).

Esse batismo é feito “em nome de” Jesus Cristo, do Senhor Jesus, pressupondo o recebimento do Espírito Santo (9,17; 10,47). É o selo da decisão, da adesão, da conversão, para lembrar em nome de quem se viverá a partir daquele

³⁶ A citação é de Gonçalves (2003, p. 31), que se ocupa em analisar a legitimação das ações políticas de detentores do poder no Império Romano por meio das narrativas oníricas. Como também nessas situações, os sonhos e visões são causados por divindades.

momento; decisões e ações representarão a divindade em cujo nome se foi batizado(a). A primeira decisão e proposição de Lídia foi feita em forma de convite e determinação, e seu argumento foi a fidelidade que ela dedica ao Senhor (15b): “Se julgastes que eu sou fiel ao Senhor, então, tendo entrado em minha casa, permaneçei!”. A ação no passado (“julgastes”) indica o pressuposto da fé para a realização do batismo e serve agora de argumento para a hospedagem na casa dela. O imperativo denota uma ordem, expressa por alguém que tem autoridade, no caso, de liderança dessa casa/igreja (1Co 16,19; Rm 16,5; Fm 2; Cl 4,15). O verbo que finaliza a ação, demonstrando que Paulo e Silas ali se hospedaram, é *parebiásato bemás* “e nos forçou” (latim *cogere* “persuadir”) a fazer algo, ou seja, permanecer na casa dela. Como já demonstrado por Richter Reimer (1992), esse termo é usado apenas duas vezes no Novo Testamento, exclusivamente na obra lucana (At 16,15b; Lc 24,29). Uma pesquisa lexicológica na Septuaginta mostrou que o mesmo termo foi usado em Gn 19,3 e Jz 19,7 no sentido de proteger os homens contra a pederastia praticada à noite em lugares a céu aberto. A análise conduz à compreensão de que esse termo era usado para obrigar pessoas a se abrigar em casas, porque quem oferecia hospedagem sabia dos perigos existentes e iminentes que essas pessoas corriam naquele determinado contexto. No caso de Gn 19 e Jz 19, tratava-se de pederastia. E no caso de At 16,15?

Para construir uma resposta, duas questões são centrais na fala de Lídia: a) o argumento da fidelidade/fé em relação ao “Senhor” Jesus Cristo é confissão teológica e manifestação político-ideológica naquele contexto, excluindo a possibilidade de ser fiel a algum outro senhor, no caso ao imperador e seu sistema; b) a autoridade da líder Lídia está fundamentada em sua fé, e o ato de “forçar” a hospedagem está permeado de argumento estratégico de enfrentamento pacífico às dinâmicas de dominação e controle por parte das autoridades imperiais, bem como do povo, que rapidamente se põe a delatar e apoiar as práticas coercitivas de controle (16,22).

A sequência narrativa dos acontecimentos que envolvem o grupo missionário em Filipos evidencia que o perigo iminente do qual Lídia queria proteger o grupo era o controle das autoridades romanas, que tinham a função de manter a colônia romana livre de quaisquer tumultos. Na permanência de vários dias na casa de Lídia e no caminho entre a casa e a sinagoga houve um conflito de interesses, do qual resultou a ação exorcística feita por Paulo, que “em nome de Jesus

Cristo” expulsou o espírito *Python* da menina escrava de vários senhores (16,16-18) (cf. Richter Reimer, 1992, p. 162-201). Isso resultou em prejuízo econômico e social para os senhores, que se apressaram em arrastar violentamente Paulo e Silas à presença das autoridades romanas (16,19ss), com a denúncia de perturbação da ordem e de propaganda de costumes judaicos, que não são tolerados nem acolhidos por romanos. A hospedagem forçada evidencia que Lídia tinha conhecimento desse contexto iminente perigoso e queria proteger seus irmãos de fé das violências que poderiam sofrer, o que acabou acontecendo fora da proteção de sua casa (na rua, na praça e na prisão). Lídia, assim como Febe, caracterizada como *prostátis* “protetora” (Rm 16,2), oferece proteção em contexto político-legal, que não admitia costumes e práticas divergentes da lei e da cultura romanas (16,20-21). A atitude de Lídia pode ser entendida como ação preventiva em face aos conflitos conhecidos e iminentes, provocados por práticas religiosas que não estavam desassociadas de aspectos ideológicos e políticos (cf. Stegemann, 2012, p. 263-300). Assim, a perícopes nesse contexto literário e geopolítico maior trata de preparar teologicamente para confrontações e conflitos, que serão parte narrativa central dos próximos capítulos, rumo a Roma.

No final, com vários detalhes sobre os procedimentos das autoridades romanas em relação a quem ‘tumultua’ as relações estabelecidas em território romano, Paulo e Silas foram soltos da prisão e expulsos da colônia. Saindo da prisão, dirigiram-se até a casa de Lídia, admoestaram “as irmãs e os irmãos” (*adelfói*, 16,40) e partiram.

A casa de Lídia é a moldura literária e sociocultural para a narrativa da chegada da missão cristã à Macedônia. No final dessa moldura aparece um detalhe importante: por causa do uso plural masculino *adelfói* “irmãos/irmãs” pode-se concluir que na igreja que se reunia na casa de Lídia não mais participavam apenas mulheres, mas também homens. É provável que nos dias de permanência de Paulo e de Silas as atividades missionárias também realizadas pelas mulheres batizadas tenham resultado na conversão e batismo de mais pessoas, também homens, e por isso, agora se utiliza o termo *adelfói*³⁷.

³⁷ Sobre a questão da linguagem androcêntrica ver Schüssler Fiorenza (2009, p. 132-133). Ver também Richter Reimer (2019), que trata do silenciamento e da invisibilização de mulheres no início da igreja em Jerusalém, de acordo com Atos 1.

Importante é destacar ainda que a primeira igreja doméstica no ‘novo mundo’ descortinado por meio de uma visão foi constituída em solo macedônico, que na Antiguidade não fazia parte da Europa. É equivocado o senso comum exegético que afirma que Lídia teria sido a primeira cristã em solo europeu, a primeira cristã europeia, uma mulher rica.³⁸ Ora, no contexto geopolítico do texto, Filipos não fazia parte da ‘Europa’ ou da Grécia, e Lídia era asiática, migrante e trabalhadora. Sua casa serviu de base para abrigo do grupo missionário paulino e para a construção da primeira igreja que se reunia na casa de mulheres.

Essa perícopé é excepcional no Novo Testamento. Ela atesta a existência de situações fronteiriças, diferente daquilo que se tem aprendido e ensinado em cursos de Teologia: Lídia é líder de um grupo de mulheres que tinham a mesma profissão e professavam a mesma fé, primeiro judaica e então cristã; existiam grupos de mulheres que compunham e lideravam comunidades sinagoga e eclesial; a fé judaica e cristã tinha o poder de criar grupos que se organizavam como sinagoga e igreja para acolher e proteger pessoas que corriam riscos frente à situação de controle e dominação romana; o fundamento de tal instituição é Deus, que abre perspectivas por meio de visões e acompanha a missão por meio de sua Palavra, abrindo corações e mentes para se tornar Vida em comunidade em todas as dimensões religiosas, sociais, políticas e profissionais; mulheres circulavam em todos os espaços de poderes e fazeres, domésticos e públicos, nas casas, estradas e mares; elas enfrentavam dificuldades, conheciam os perigos e se colocavam a serviço de vidas que corriam riscos, porque se declaravam fiéis a Deus em Cristo, o Senhor. O texto de Atos 16,11-15.40 testemunha que, dessa forma, Lídia e seu grupo de mulheres também agiam no poder do Espírito Santo, *Ruah* divina.

5 TRADUÇÃO FINAL

Após desenvolvermos a análise exegética histórico-crítica em perspectiva feminista de At 16,11-15.40 e termos tomado decisões acerca do significado de

³⁸ Uma rápida olhada nos comentários bíblicos evidencia esse senso comum. Parte-se do pressuposto da moderna geopolítica, que insere Macedônia à Grécia e Grécia à Europa... Como exemplo, seja aqui remetido novamente a Roloff (1988, p. 243-244, nossa tradução): “primeiro passo do Evangelho em solo europeu”, “Lídia, a primeira cristã europeia”; Comblin (1989, p. 62): “viagem para a Grécia”.

bapaxlegomena que aparecem no texto grego, concluímos o estudo com a seguinte tradução:

11 Ora, tendo partido de Trôade, navegamos rumo à Samotrácia e, no dia seguinte, para Neápolis, 12 e dali para Filipos, que é a primeira cidade de uma região da Macedônia, uma colônia. Ora, permanecemos alguns dias nessa cidade. 13 E no sábado, saímos pelo portão do muro da cidade para perto do rio, onde julgávamos haver uma sinagoga. E tendo-nos assentado, falávamos às mulheres que estavam reunidas. 14 E uma mulher com nome Lídia, produtora e vendedora de produtos de púrpura, da cidade de Tiatira, temente a Deus, ouvia; o Senhor abriu-lhe o coração para compreender o que era anunciado por Paulo. 15 Ora, assim que ela e as mulheres foram batizadas, ela admoestou, dizendo: “Se julgastes que eu sou fiel ao Senhor, tendo entrado em minha casa, nela permaneci!”. E ela, persuasivamente nos forçou a isso. [...] 40 Ora, saindo da prisão, foram até a casa de Lídia, e tendo visto as irmãs e os irmãos, as/os admoestaram e partiram.

CONCLUSÃO

Apresentamos resultados da análise exegética de Atos 16,11-15.40, realizada com base no método histórico-crítico, fazendo-o em perspectiva feminista de libertação. Perscrutamos o texto em seu contexto literário, histórico e sociocultural. Buscamos demonstrar, passo a passo, como o método contribui para o descortinamento e compreensão do texto, destacando sua relevância para a análise textual, redacional, literária e histórica. Esse procedimento, à medida que o método convida a adentrar o texto para compreender o mundo em que foi escrito, abre horizontes interpretativos e teológicos, pois situa o texto em seu contexto religioso, geopolítico, econômico e sociocultural. Científico, contribui para compreender o texto sem aprisioná-lo a uma ‘verdade’ preestabelecida, geralmente de cunho dogmático e sobreposta ao texto. Contudo, o trabalho metodológico científico não prescinde da decisão hermenêutica e teológica no processo da interpretação, porque, mesmo descobrindo o mundo do texto a partir de indícios que se revelaram detalhes exegéticos significativos, a opção da(o) exegeta ainda pode retroceder aos pressupostos desenvolvidos em determinado contexto histórico-teológico, afirmando-os mesmo contra o texto e seus descortinamentos possibilitados por meio do método histórico-crítico. Isso ficou evidente na análise dos termos *proseuché* e *porfyropolis*, quando se observou o Estado da Questão nos comentários. Contra todas as fontes e evidências epigráficas e textuais, a maioria

de exegetas afirma não poder tratar-se, p.ex., de uma sinagoga, porque ali só havia mulheres, o que seria impossível no judaísmo, e que Lídia teria sido uma mulher rica, que trabalhava no negócio de importação e exportação da luxuosa púrpura. Ao contrário, a análise demonstrou que At 16,13 deve ser agregado às fontes e aos estudos extrabíblicos como sendo historicamente relevante e concorde com o uso desses termos no contexto da diáspora judaica no mundo mediterrâneo. Com isso temos *uma única* fonte no Novo Testamento que corrobora com percepções e experiências registradas em textos talmúdicos, inscrições e estudos arqueológicos no sentido de evidenciar a possibilidade histórica da participação e liderança de mulheres em espaços sinagogais e eclesiais, bem como sua atuação na produção e venda de manufaturas, para o que também viajavam pelo mundo. Considerar essa fonte como tal vai depender da opção hermenêutica, teológica e ecumênica e não metodológica. Aqui o fizemos heurística e politicamente com o método histórico-crítico e a perspectiva feminista de libertação.

Portanto, neste estudo foi possível perceber que o método histórico-crítico é um instrumento que contribui para a obtenção de um resultado científico, mas também que o mesmo não é livre de decisão hermenêutica. Desse conjunto resultam a interpretação e sua divulgação em práticas de ensino em várias instâncias de construção de conhecimento teológico e afins. O dilema entre a política e a heurística não está resolvido, mas com a análise de At 16,11-15.40 ficou muito evidente que grande parte de exegetas comentadores de textos bíblicos é também refém de suas opções ideológicas e que, especificamente em suas conclusões, historicamente deixou-se conduzir por questões restritivas em termos de doutrina ou costumes, bem como de gênero, de classe e de etnia, que foram sobrepostos ao trabalho exegético.

O método histórico-crítico foi sendo forjado e aplicado em meio a conflitos e tensões de ordem institucional. O dilema continua no presente não só do ponto de vista de seus críticos, mas também de seus usuários/as. O que aqui realizamos pode abrir portas e horizontes para um mais significativo conhecimento histórico e crítico de nossas próprias tradições, em atitude ecumênica com tradições das quais também nós procedemos.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA NA LINGUAGEM DE HOJE. 1. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. (BLH)

A BÍBLIA – Tradução Ecumênica. ed. rev.corr. São Paulo: Loyola; Paulinas; 1995. (TEB)

A BÍBLIA SAGRADA. 2. ed. Tradução: João Ferreira de Almeida, rev. e atualiz. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996. (BS)

BIBEL IN GERECHTER SPRACHE. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006. (BGS)

BÍBLIA DO CENTENÁRIO das Assembleias de Deus. Goiânia: Karis; Rio de Janeiro: JUERP; Betel, 2009. (BCAD)

BÍBLIA SAGRADA, Edição Pastoral. 4. impr. São Paulo: Paulinas, 1990. (BSEP)

BÍBLIA SAGRADA. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. (BSV)

BÍBLIA SAGRADA DE APARECIDA. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2009. (BSA)

BÍBLIA Tradução Brasileira: Introduções Acadêmicas. Alessandra de Proença; Eduardo de Proença; Luiz Alexandre Solano Rossi (Eds.). São Paulo: Fonte Editorial, 2018. (BTBIA)

LA BIBLIA ISHA: La mujer según la Biblia. Corea: Sociedades Bíblicas Unidas, 2008. (BISHA)

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014. (NBP)

NESTLE, Eberhard e Erwin; ALAND, Barbara e Kurt (orgs.). *Novum Testamentum Graece*. 27. rev. Aufl., 8. Druck. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

* * * * *

ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus A. Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BROOTEN, Bernadette J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue*: Inscriptural Evidence and Background Issues. Providence/Rhode Island: Brown University, 1982. (Brown Judaic Studies, n. 36).

BYRSKOG, Samuel. History and Story in Acts – a middle way? The “We” Passages, Historical Intertexture, and Oral History. In: PENNER, Todd; VANDER STICHELE, Caroline (eds.). *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 257-284.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. V. II. Petrópolis: Vozes, 1987.

CRÜSEMANN, Marlene; RICHTER REIMER, Ivoni. Igrejas Domésticas: lugar de acolhida, partilha e celebração na casa de mulheres. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 179-190, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4835/2701>.

ELLIGER, Winfried. *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987.

ESTUDOS TEOLÓGICOS. São Leopoldo, v. 19, n. 2, 2019. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/issue/view/320.

FERREIRA, Joel Antônio. *A Libertação da Escravidão de Onésimo no Império Romano e a Situação Análoga da Escravidão no Brasil*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2019.

FUNARI, Pedro Paulo. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. 2. ed., 2. reimpr. São Paulo: Contexto, 2010. p. 81-110.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001.

GONÇALVES, Ana Tereza Marques. Imagens oníricas e o poder imperial dos severos na Roma antiga. In: SANTOS, Dulce O. Amarantes dos; TURCHI, Maria Zaira (orgs.). *Encruzilhadas do imaginário: ensaios de literatura e história*. Goiânia: Cânone Editorial, 2003. p. 27-48.

HENGEL, Martin. *Proseuché* und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina. In: JEREMIAS, G. et al. (Hg.). *Tradition und Glaube: das frühe Christentum in seiner Umwelt*. Göttingen, 1971. p. 157-184.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. V. 2. Tradução: Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KRAUSS, Samuel. *Synagogaler Altertümer*. Berlin: Wien, 1922.

LAMPE, Peter. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. 2. Aufl. Tübingen, 1989 (WUNT 18).

NORELLI, Enrico. Gli Atti degli Apostoli sono una Storia del Cristianesimo? *Rivista di Storia del Cristianesimo*, Brescia, v. XII, n. 1, p. 13-50, 2015.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. reimp. da 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2010. Disponível em: <http://www.eetad226.com/wp-content/uploads/2015/03/Critica-Textual-do-Novo-Testamento.pdf>.

PENNER, Todd. Contextualizing Acts. In: PENNER, Todd; VANDER STICHELE, Caroline (eds.). *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 01-21.

PENNER, Todd. Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the *Po-lis*. In: PENNER, Todd; VANDER STICHELE, Caroline (eds.). *Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 65-104.

POMEROY, Sarah B. *Frauenleben im klassischen Altertum*. Übers.: Norbert F. Mattheis. Stuttgart: Kröner, 1985.

RICHARD, Pablo. *El movimiento de Jesus antes de la iglesia: una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. San José/Costa Rica: DEI, 1998.

RICHTER REIMER, Ivoni. A solidariedade como expressão da *koinonía*. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, v. 94, p. 139-157, 2024. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/94.pdf>.

RICHTER REIMER, Ivoni. Women Protagonists, border missionaries and violent and terrified military: Translation, analysis and interpretation of Act 16. In: DIEVERKORN, Sabine; LEVIN, Shaul (eds.). *[Re]Gained in Translation I: Bibles, Theologies, and the Politics of Empowerment*. Berlin: Frank & Timmer GmbH, 2022. p. 163-182.

RICHTER REIMER, Ivoni. Desde Princípios: acuidade historiográfica e injustiça contra mulheres (Atos 1). *Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 390-396, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7101/3994>.

RICHTER REIMER, Ivoni. Aspectos Geopolíticos y Socioculturales en Hechos 16. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, v. 72, n. 2, p. 135-151, 2012. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/72.pdf>.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: eine feministisch-theologische Exegese*. Mit einer Einführung von Luise Schottroff. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992. (Traduzido para o inglês em 1995, por Fortress Press).

RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila. Silencioso desespero: violência e silêncio contra a mulher em casa e na Bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011. p. 73-90.

ROLOFF, Jürgen. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen, 1981. (NTD 5).

SCHOTTROFF, Luise. A caminho de uma reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução: Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 161-225.

SCHOTTROFF, Luise. *Lydias ungeduldige Schwestern: feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1994.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução: Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Tradução: Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012.

STEGEMANN; Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STRACK, Hermann L.; BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. IV.Bd. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. 1.Tl. München: C.H.Beck'sche Verlag, 1928/1986. S. 115-188. 353-414.

SELVATICI, Monica. Considerações sobre história, teologia e pós-modernidade: para um estudo do cristianismo antigo. *Phoenix*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 188-195, 2005.

TAYLOR, William Carey. *Introdução ao estudo do Novo Testamento: dicionário*. 8. ed., 1. reimpr. Rio de Janeiro: Ed. Batista Regular, 2000.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução: Ilson Kayser. Santo André/SP: Academia Cristã, 2005.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

INEFÁVEL E SEM FORMA: Sobre o segundo mandamento bíblico (Ex 20,4-6; Dt 5,8-10)¹

“Imagem é tudo.” Assim um comercial de TV procura indicar para o valor das imagens na comunicação e propagação de ideias. Há também outra frase que diz mais ou menos assim: “uma imagem vale por mil palavras”. Deve-se reconhecer que tanto uma quanto a outra frase tem sua porção de razão. Na atualidade, toda a indústria do *marketing* vive a partir desse reconhecimento fundamental, mas já ao longo da história humana essa percepção estava presente. O que mil palavras dificilmente poderão expressar pode ser condensado, por exemplo, em uma obra de arte profana ou sacra. Apreciando a obra, a pessoa pode desdobrar a polissemia da mesma, seus muitos sentidos e significados em mais de mil palavras!

Na tradição religiosa do povo hebreu, percebe-se um movimento restritivo quanto ao uso de imagens. Isso costuma ser designado pelo nome de *aniconismo*, isto é, a ausência de “ícones” ou imagens, especialmente no que tange à representação de Deus. Essa tendência anicônica perpassa quase todos os textos da Bíblia Hebraica. Isso é assim porque a própria Bíblia Hebraica ou o TaNaK, como dizem os judeus, enquanto coleção de textos sagrados daquela expressão religiosa, constitui a matriz doutrinária, na qual a ausência de imagens é tomada como pressuposto e critério para a apresentação (oficial) dos textos e assim também da própria concepção dominante sobre a representação de Deus. Mas como se trata de uma coleção polifônica, plural, com representação da diversidade no tempo e lugar de origem dos textos, há passagens na Bíblia em que a tendência anicônica não está totalmente suprimida, podendo-se ainda perceber vestígios de uma tradição de uso de imagens, que, contudo, gradativamente é combatida.² Trata-se

¹ Este texto foi publicado em *Estudos Bíblicos* (v. 97, 2008), aqui adaptado para esta publicação.

² Essas questões estão esboçadas em dois artigos publicados em periódicos diferentes (Reimer, 2001; 2005).

aí, como também em outras questões, da resistência de tradições populares desviadas frente ao estatuto oficial!

Neste capítulo, tratamos de apresentar algumas perspectivas sobre como a proibição de imagens, ao lado do cuidado pela não pronúncia do nome próprio do Deus dos hebreus, constitui um elemento místico em que as limitações sensoriais são superadas no sentido de uma aproximação a Deus enquanto fonte última da vida. Nesse processo, o uso de imagens funcionaria como limitação à proposta crescente de uma concepção transcendental de Deus. O texto procura discutir essas questões, tomando por base o “segundo mandamento bíblico” de Êxodo 20,4-6 e seu paralelo em Deuteronômio 5,8-10. Fala-se aqui em “segundo mandamento bíblico”, porque uma parte da tradição cristã adotou uma recepção dos mandamentos, procedendo a uma leitura seletiva e a um rearranjo na ordem dos mandamentos de modo a ocasionar diferenças entre os “10 mandamentos bíblicos” e os “10 mandamentos da Igreja”. Vamos começar pela exposição desse processo.

1 SEQUÊNCIAS DISTINTAS DOS MANDAMENTOS

Na Bíblia, os 10 mandamentos são apresentados duas vezes. Na sequência sincrônica dos textos bíblicos, a primeira apresentação ocorre em Êxodo 20,1-17 e a outra em Deuteronômio 5,1-21.

Nessa disposição paralela dos textos predominam as semelhanças, mas há também algumas diferenças. O texto-base é o mesmo. As diferenças estão mais por conta do mandamento acerca do dia de descanso, o chamado *shabbat*. Em Ex 20,8-11, o verbo utilizado no *caput* do mandamento é *zakor*/“lembra”, indicando a noção de lembrança e memória; em Dt 5,12, a forma verbal é *shamor*, derivada da raiz hebraica *shamar*, indicativa para o ato próprio de “guardar”, “observar”. Nesse mandamento também há diferenças quanto à justificativa teológica da observância desse mandamento. Na versão de Êxodo, há uma referência à chamada “teologia da criação”, justificando-se a observância do mandamento pelo fato de Deus haver descansado no sétimo dia após um período de seis dias de trabalho em sua atividade criadora no momento da origem. Essa justificativa é de ordem mítico-teológica. Na versão de Deuteronômio, a justificativa é de ordem

histórica, na medida em que se justifica guardar o dia de *shabbat* com a indicação para a condição de servidão dos hebreus no Egito e sua libertação por obra gratuita do Deus YHWH. Nas duas versões, o verbo é formulado na segunda pessoa singular do imperativo, dirigido a um “tu”. Este “tu” deve ser entendido como destinatário original do mandamento, podendo ser socialmente identificado como sendo o *pater familias*, isto é, o patriarca da unidade familiar de produção e reprodução no antigo Israel. Tanto numa versão como na outra, o objetivo do mandamento é que esse *pater familias* deveria conceder um tempo de pausa, beneficiando diretamente os segmentos mais explorados no ritmo do trabalho agropastoril dentro da “casa patriarcal”: animais de trabalho, escravos, estrangeiros e os próprios familiares dependentes.³

Ao longo dos tempos, na história da recepção e da interpretação dos mandamentos bíblicos, formaram-se, grosso modo, duas correntes distintas. São representadas, por um lado, pelo judaísmo e pelas igrejas protestantes oriundas da chamada “ala radical” da Reforma e, por outro lado, pelas igrejas orientais e católicas, às quais também se soma, nesse aspecto, a Igreja Luterana por sua não adesão seja à proibição absoluta de imagens seja ao movimento iconoclasta no contexto da Reforma no século XVI. Dessa recepção distinta resulta uma organização dos mandamentos que pode, sinteticamente, ser evidenciada no seguinte quadro⁴:

³ Quanto ao desenvolvimento histórico das leis de observância de um dia de descanso, ver o capítulo “O sábado: descanso, festa e sinal” (Reimer; Richter Reimer, 1999, p. 38-56).

⁴ Elaboração própria. A sequência dos versículos no quadro obedece à ordem do texto hebraico conforme a Bíblia Hebraica Stuttgartensia.

	Tradição judaica e igrejas protestantes anicônicas	Tradição oriental, católico-romana e luterana
1º Mandamento	Não terás outros deuses em minha face (Ex 20,3)	Não terás outros deuses em minha face (Ex 20,3)
2º Mandamento	Não farás para ti imagem... (Ex 20,4-6)	... Não usarás o nome de YHWH para fins fraudulentos (Ex 20,7)
3º Mandamento	Não usarás o nome de YHWH para fins fraudulentos (Ex 20,7)	Lembra-te do dia de descanso... (Ex 20,8-11)
4º Mandamento	Lembra-te do dia de descanso... (Ex 20,8-11)	Honra teu pai e tua mãe... (Ex 20,12)
5º Mandamento	Honra teu pai e tua mãe... (Ex 20,12)	Não matarás (Ex 20,13)
6º Mandamento	Não matarás (Ex 20,13)	Não cometerás adultério (Ex 20,14)
7º Mandamento	Não cometerás adultério (Ex 20,14)	Não furtarás (Ex 20,15)
8º Mandamento	Não furtarás (Ex 20,15)	Não declararás falso testemunho contra teu próximo (Ex 20,16)
9º Mandamento	Não declararás falso testemunho contra teu próximo (Ex 20,16)	Não cobiçarás a casa do teu próximo (Ex 20,17*)
10º Mandamento	Não cobiçarás a casa do teu próximo..., nem sua mulher	... Não cobiçarás a mulher do teu próximo (Ex 20,17*)

Este quadro mostra onde houve alterações na história da recepção dos 10 mandamentos. Para a tradição hebraica, bíblica ou judaica, há um conjunto de 10 mandamentos, nos quais os três primeiros (não ter outros deuses em face de YHWH; não fazer imagens; não usar o nome de YHWH para fins fraudulentos) constituem um *proprium* dessa tradição. Relacionar-se com YHWH somente, não fazer nenhum tipo de imagens deste Deus e não usar o seu nome para fins fraudulentos constitui o essencial da relação de Israel com seu Deus. Os demais mandamentos (4º ao 10º) expressam dimensões éticas que derivam dessa relação fundamental com Deus. Essa ordenação está expressa na coluna à esquerda.

Na coluna à direita, evidencia-se a reordenação dos mandamentos na recepção por parte de alguns setores do cristianismo, nomeadamente as tradições oriental, católica e luterana. Nessa recepção e reordenamento houve a *supressão* do 2º mandamento bíblico, isto é, a proibição da feitura de imagens de Deus não figura entre os “mandamentos da Igreja”. Para preencher a lacuna e mesmo assim

manter uma sequência de 10 mandamentos, o 10º mandamento bíblico, nortea-do pelo verbo “cobiçar”, foi dividido em dois mandamentos distintos, dando ori-gem, assim, ao 9º mandamento, que se refere à proibição de “cobiçar a casa do próximo”, e ao 10º mandamento, que proíbe “cobiçar a mulher do próximo”. Assim, o número consagrado de 10 mandamentos permaneceu completo, po-rém em nova sequência e com a diferença fundamental da omissão do manda-mento da proibição de imagens.

Essa configuração de tradições receptivas tem a ver com determinados de-senvolvimentos históricos. Para o judaísmo, o aniconismo passou a ser marca ca-racterística, expressada já em vários momentos ao longo do período chamado de “monárquico”. Mas despontou com toda a intensidade provavelmente a partir da época do exílio e pós-exílio, isto é, durante os séculos VI e V a.C. Essa opção ou tendência anicônica de Israel tem sua origem no próprio desenvolvimento da his-tória cultural e religiosa de Israel no contexto do ambiente politeísta cananeu. Uma vez consolidada a tradição anicônica, ela foi assumida e herdada pelos cristia-nismos originários junto com a recepção dos textos sagrados hebraicos como pró-prios do novo movimento religioso cristão, saído do judaísmo, embora em língua grega, isto é, na versão da Septuaginta ou Bíblia dos Setenta.

Há informações no campo da História da Arte que indicam que, até o final do século III, as comunidades cristãs originárias mantinham-se muito sóbrias em termos de recursos iconográficos. Basicamente se recorria a símbolos ou tam-bém à representação icônica de pessoas importantes da tradição, mas sem qual-quer forma ou tipo de veneração. Especialmente a iconografia nos ambientes das catacumbas e dos cemitérios evidencia isso (Richter Reimer, 2009). Somente no desenvolvimento posterior aos séculos IV e V é que se verifica uma maior profu-são no uso de imagens como forma de representação de elementos relacionados diretamente com a fé, a religião e com o próprio Deus. Uma das representações marcantes de Deus, entre os séculos V e VII, é a “mão de Deus”, que, como indi-ca o termo original hebraico para mão, remete à dimensão de “poder” e “força”. A metáfora da mão pode ser uma referência ao próprio Deus. Não se sabe ao certo em que momento da história da Igreja se efetuou a supressão nominal do 2º mandamento bíblico. Certo é que a tradição medieval já a conhecia como sendo consagrada na vida da Igreja.

Somente as irrupções no final do século XV e início do século XVI possibilitaram as condições para urna discussão crítica dessa recepção e interpretação dos mandamentos. Sabidamente, o movimento vanguardista do Humanismo renascentista, dentro do qual podem ser situados alguns dos reformadores, buscava voltar às origens clássicas das tradições no Ocidente. Para entender em profundidade os textos filosóficos da tradição clássica grega, buscava-se voltar à língua grega e ao hebraico e aramaico para lograr uma tradução “mais original” dos textos da Bíblia. Essas formas de reatar com a originalidade do passado são expressões concretas da aspiração humanista-renascentista.

O movimento da Reforma assumiu feições distintas frente aos desafios colocados pelo Humanismo, pelas ideias reformistas e pela reação enfática do poder constituído. Fato é que, no conjunto da Reforma e da Guerra dos Campoues, perfilou-se uma ala mais radical desses movimentos, liderada por figuras como Thomas Müntzer e Andreas Carlstad, que propugnavam pela destruição do tesouro de arte sacra acumulado pelo cristianismo medieval. A consequência foi um movimento massivo de destruição de igrejas e obras de arte sacra como expressão do descontentamento desses setores sociais face à dominação da Igreja e das autoridades seculares sancionadas por aquela. Chamou-se de “iconoclasta” esse movimento.⁵ Cabe aqui mencionar que, em várias representações artísticas de Deus na Idade Média, o próprio Deus era representado com insígnias papais e símbolos do imperador, transmitindo-se, assim, pela via da iconografia a ideia de identidade entre Deus e seus “representantes” na Terra, isto é, o papa e o imperador. Isso fica bem claro, por exemplo, no quadro “O papa e o imperador celeste”, de Giovanni de Milano, do século XIV.⁶

⁵ Ver capítulo “Histórias da Igreja e de Mulheres” no livro *Santa Praxedes* (Richter Reimer, 2016, p. 49-55), que trata desse tema.

⁶ É interessante notar que o cristianismo que chega à América Latina pelas graças e desgraças dos colonizadores ibéricos vem totalmente imbuído da ideia de verossimilhança entre Deus, o rei e o papa. As discussões dos humanistas e dos iconoclastas não tiveram nenhum efeito sobre essa expressão religiosa nas novas terras. A identificação ou representação de Deus pelo rei e pelo papa, transformados em elementos de poder, é desdobrada no colonialismo ibérico em iconoclastia das imagens culturais e religiosas dos povos indígenas autóctones das novas terras. A cruz e a espada desembainhada conferiram autoridade ao ambicioso projeto de conquista ibérico, que, travestido de profundo zelo religioso e iconoclasta, destruiu com violência o imaginário simbólico e religioso dos povos colonizados. Sobre isso ver Croatto (1992) e a obra de Haubert (1990).

Frente a isso, o reformador Lutero, em virtude de suas desavenças teológicas com as lideranças desse movimento radical e iconoclasta e também por causa de sua posição intermediária frente aos nobres alemães, escreve cartas recomendando medidas severas para conter tais “hordas assassinas e salteadoras”. Nesse mesmo tempo, Lutero está às voltas com a redação do Catecismo Menor, que é uma singela apresentação dos 10 mandamentos, seguidos com perguntas genéricas como “o que significa isso?” e respostas explicativas dadas pelo reformador. Esse material deveria servir para a instrução pública ou, como se diz, para a catequese nas comunidades que aderiam ao movimento da Reforma. Por causa da posição intermediária de Lutero, as igrejas luteranas, que adotam o Catecismo Menor de Lutero, seguem a tradição cristã medieval da omissão e supressão do 2º mandamento bíblico e, conseqüentemente, a subdivisão do 10º mandamento em dois mandamentos distintos.

Esses desenvolvimentos históricos dão origem ao fato de que, até na atualidade, há basicamente estes dois movimentos de recepção e interpretação dos 10 mandamentos: uma tradição que segue a ordem bíblica dos mandamentos e outra que promove uma recepção seletiva, suprimindo o 2º mandamento. Essas tradições distintas na recepção dos mandamentos ocasionam, por vezes, confusões quanto à referência e ao conteúdo de cada um dos mandamentos, em especial quanto à seqüência ordinal dos mesmos.

2 CONTEÚDO DO SEGUNDO MANDAMENTO BÍBLICO

Basicamente, o 2º mandamento bíblico expressa a proibição de fazer imagens. Uma vez que YHWH, no prólogo do Decálogo (Ex 20,2), apresenta-se como o Deus que libertou da casa de servidão os destinatários dos mandamentos, essa proibição está vinculada à exigência fundamental do 1º mandamento para os destinatários: qualquer relação cultual e de fidelidade para com outras divindades além de YHWH deveria, em si, estar interdita.⁷ Não se pode deixar de observar essa dimensão importante no Decálogo indicada na apresentação de Deus no prólogo (v. 2). O Deus que se apresenta é o Deus que, para a história dos ouvintes e

⁷ Quanto a essas questões ver Crüsemann (1995).

destinatários, é aquele que promoveu o processo de libertação, de saída da condição de servidão rumo a uma terra em que se poderá viver em liberdade. Os próprios mandamentos devem, assim, ser entendidos fundamentalmente como preceitos que buscam preservar a liberdade outorgada pela ação concreta do Deus YHWH na história, principal tese defendida por Crüsemann (1995). Nessa mesma direção, afirmaram Dreher, Kilpp e Porath (1993, p. 7): “A intenção é de proteger a vida, a propriedade, o matrimônio e a dignidade das pessoas. Os Mandamentos querem, portanto, proteger quem está em perigo de perder a sua dignidade”.

Destarte, a exigência da adoração exclusiva quer ser entendida como decorrência dessa autoapresentação de Deus. A própria exigência da adoração exclusiva, expressa pelo nome técnico de “monolatria”, ainda não significa uma exigência monoteísta. Pressupõe-se a existência de outros deuses ao lado de YHWH, mas se exige a relação de exclusividade e fidelidade com o próprio. Nesse sentido, o 1º mandamento respira ainda o ar de um ambiente politeísta, isto é, foi formulado em um momento histórico em que o monoteísmo excludente ainda não havia sido afirmado como marca característica da religião judaica.⁸

O 2º mandamento continua essa relação intrínseca do 1º mandamento com o prólogo (Ex 20,2) na medida em que agora se busca interditar a manufatura de imagens do próprio Deus. Textualmente se afirma em Ex 20,4-6:

(v.4) Não farás para ti imagem esculpida e toda representação similar do que há nos céus em cima, na terra embaixo, e nas águas embaixo da terra.

(v.5) Não te ajoelharás para eles e não os servirás, pois eu sou teu Deus, um Deus ciumento, inspecionador da iniquidade dos pais sobre os filhos e sobre a terceira geração e sobre a quarta dos que me odeiam,

(v.6) mas fazedor de misericórdia para grupos de mil, que me amam e guardam.

A afirmação principal da exigência mandamentária está no v. 4. Afirma-se que não se deve fazer “imagem esculpida” (Bíblia de Jerusalém) ou “imagem de escultura” (Almeida).⁹ O termo hebraico aqui utilizado é *pesel*, que significa “uma (pequena) estátua de Deus, em especial uma imagem esculpida” (Crüsemann, 1995, p. 41).

⁸ Quanto a isso, ver Reimer (2003), bem como outras e valiosas indicações ali feitas.

⁹ Entendemos como inadequada a tradução por “ídolo”, como o faz a TEB, porque essa expressão já denota um sentido negativo ou pejorativo em si da imagem.

A melhor apresentação do que seja isso consta em Juízes 17,3-5, onde um homem chamado Mica conseguiu recuperar mil e cem siclos de prata para sua mãe, e esta, dedicando o dinheiro a YHWH, tomou duzentos siclos e contratou um artesão para fazer uma “imagem de escultura e uma fundição”. Aqui se utiliza o termo *pesel*, provavelmente para designar o molde em madeira ou cerâmica, dentro do qual será fundida a imagem propriamente dita, chamada em hebraico de *masekah*. Uma vez pronta a imagem, Mica coloca-se em sua casa e constitui um filho seu para servir de sacerdote (em culto doméstico para a Divindade expressa nessa imagem).

Em Juízes 18,14-20, contudo, o texto pressupõe a existência das duas obras iconográficas: a imagem esculpida (*pesel*) e a imagem fundida (*masekah*). Em contexto cültico, tal imagem poderia ser utilizada como indutora de devoção e adoração ao Deus representado na respectiva imagem.

No livro de Dêutero-Isaías (Is 40-55), há uma série de referências às expressões *pesel* e *masekah*, porém em franco espírito de polêmica, que beira o deboche. Especial destaque merece o trecho de Isaías 44,9-20. Ali se polemiza contra os artesãos responsáveis pela manufatura de imagens de escultura e fundição, chamados em hebraico de *harashim*. Mostra-se como se dá o processo da feitura de uma imagem, indicando os passos necessários como escolher uma boa madeira, esculpir, revestir de metal ou fundir metal dentro do molde esculpido. Indica-se também, em tom de ironia, para o passo de ajoelhar-se e prestar culto a tal imagem. Em Isaías 42,17, diz-se dos artífices que eles são “confusão”, “bagunça” (hebraico: *tohu*). Historicamente, esse trecho do livro de Isaías é datado na época do exílio, portanto com origem durante o século V a.C. Nesse contexto e nessa época, ter-se-ia desenvolvido o monoteísmo judaico clássico, tendo na afirmação lapidar de Is 45 seu lema principal: “Eu sou YHWH, e não há outro; além de mim não há Deus”¹⁰.

Outro contexto em que aparece a polêmica contra imagens é em Deuterônimo 4. Este texto usualmente é entendido como “tardio”, isto é, provavelmente se originou no contexto do pós-exílio no final do século V a.C. ou início do

¹⁰ Sobre a mensagem do livro e a dimensão “monoteísta” dentro da mensagem geral do Segundo-Isaías ver Croatto (1998).

século IV a.C., quando o monoteísmo anicônico já estava plenamente estabelecido como sistema oficial de crença no âmbito da província persa de Yehud ou Judá. Em Dt 4,12 aparece uma negação contundente de qualquer *imagem visual* de Deus no processo de revelação:

E falou YHWH para vós do meio do fogo;
 Voz de palavras ouvistes,
 E qualquer representação vós não vistes; somente uma voz.

Em Dt 4,15-16 repete-se algo similar, terminando o trecho com a proibição da feitura de um *pesel*, isto é, imagem de escultura ou fundição:

[...] não vistes qualquer representação no dia em que falou YHWH no Horeb do meio do fogo;
 Não fareis para vós imagem, representação de qualquer forma, masculina ou feminina.

Além dessas referências mais “programáticas” e “doutrinárias”, podemos encontrar mais algumas passagens de cunho legal ou jurídico¹¹ nas quais se verifica uma proibição de imagens, embora não se utilize o termo técnico *pesel*. Tal é o caso na abertura do chamado “código da aliança” em Ex 20,22-23,19. Em 20,23 se afirma: “não fareis para mim deuses de prata e deuses de ouro não fareis para vós”. Aqui todo o conteúdo das imagens está presente, pois a referência ao ouro ou à prata indica para o material ou o metal que tradicionalmente era utilizado para preencher o molde esculpido ou para o revestimento do molde esculpido em madeira. Em Ex 34,17, no contexto de um conjunto de normas comumente chamado de “decálogo cúltico”, está registrada a proibição enfática da feitura de um *masekah*, que significa a imagem pronta para o uso cultual. Em Dt 27,15, no conjunto do chamado “decálogo siquemita”, no qual uma série de mandamentos é lembrada na forma de maldições, a feitura de imagem e seu uso cúltico, ainda que de forma oculta, devem ser considerados “abominação”. Nesse versículo ocorrem os dois termos característicos para imagens cultuais: *pesel* e *masekah*. Ser considerado “abominação” implica uma espécie de excomunhão comunitária da pessoa que pratica tal ato. Percebe-se aqui que a teologia anicônica, provavelmente impulsionada a partir de instâncias de poder como o templo e o sacerdócio, dispõe de mecanismos de policiamento comunitário na medida em

¹¹ Para uma visão geral das leis do Antigo Testamento em perspectiva histórico-social ver o trabalho de Crüsemann (2002).

que, face à leitura teatral de tais prescrições, na forma de intervenção social regular, o povo é levado retoricamente a dar sua aprovação a tal conteúdo. Esse impulso a partir de interesses oficiais e reconhecimentos teológicos pode ser deduzido de procedimentos de reformas religiosas atribuídas aos reis Ezequias, em torno do ano 700 a.C., e Josias¹², na segunda metade do século VII a.C.

Na chamada reforma de Ezequias, datada no final do século VIII a.C., isto é, em torno do ano 700 a.C., são retiradas algumas imagens cultuais do templo de Jerusalém (2Rs 18,1-4); destaque merece a retirada da *serpente de bronze*, chamada de Neustã ou Noestã. Aí se trata de um objeto cùltico, cuja etiologia ou mito legitimador se encontra preservada em Números 21,4-9. Nessa memória qualificadora se afirma que o próprio Deus mandou Moisés fazer uma imagem de serpente (hebraico: *saraf*) em bronze, a qual deveria ser colocada na ponta de uma haste e servir para práticas cultuais mágico-terapêuticas: toda pessoa (picada por serpente) que olhasse para a serpente de bronze seria curada. Nesse texto, a manufatura é afirmada como sendo ordem do próprio YHWH. A imagem pronta acabou encontrando espaço no culto do templo central de Jerusalém, no qual parece ter convivido pacificamente durante muito tempo com o culto a YHWH. Até se pode supor que os serafins mencionados no texto de Isaías 6, os quais cobriam partes do corpo de YHWH, poderiam estar associados com o *saraf*, cuja manufatura é atribuída ao próprio Moisés. Por motivos de desenvolvimentos teológicos e políticos internos de Judá, através de ações atribuídas a Ezequias, essa imagem acaba sendo vista como antagônica ao ou incompatível com o culto a YHWH; é retirada do templo, destruída e, assim, religiosamente desqualificada. A memória, contudo, permanece viva durante muito tempo, sendo mencionada no texto dêutero-canônico de Sabedoria 16,7 e também no Evangelho de João 3,14.

No texto que trata da chamada reforma de Josias (2Rs 22-23) também se verificam polêmicas contra a presença de representações de outras divindades no templo central de Jerusalém. Tais representações e suas significações no mundo do divino são consideradas incompatíveis com o culto “verdadeiro” a YHWH. No contexto da reforma de Josias, isso se refere especialmente à devoção à deusa Asherah, cujo culto é eliminado do templo.

¹² Sobre a reforma de Josias ver o livro de Nakanose (2000).

Outro texto que deve ser mencionado nesse contexto das imagens é o de Êxodo 32,1-10, no qual se trata da confecção do bezerro de ouro. Pode-se discutir se de fato se tratava da imagem de um bezerro como representação de Deus ou se o bezerro só serviria como pedestal para Deus. Fato é que o texto busca deslegitimar como sendo contrária à ordem de Deus a manufatura de tal (ou qualquer) imagem cultural. No texto em questão, o episódio está alocado literariamente no contexto de um episódio durante a permanência no Sinai. Assim, a interdição de imagens nesse episódio particular do bezerro de ouro estaria ambientada no mesmo contexto da dádiva das leis no Sinai.

Com essas breves indicações para a história da religião no antigo Israel, pode-se afirmar que ao longo da história do povo hebreu houve a presença de material iconográfico, e este, a partir do século VIII a.C., passa a ser considerado gradativamente como incompatível com o verdadeiro culto a YHWH. A história da religião de Israel evidencia não só uma pluralidade de expressões culturais direcionadas a diversas divindades, mas também havia relativa profusão de imagens na representação dessas divindades e também do próprio Deus YHWH.

Podemos, assim, concluir este tópico afirmando que o conteúdo fundamental do segundo mandamento bíblico é a proibição da manufatura de material iconográfico tridimensional, isto é, imagens esculpidas em madeira ou outro material para servir de molde para a fundição de outra imagem em ouro ou prata ou para ser revestido com esses materiais. O mandamento proíbe a feitura de tal material iconográfico, bem como busca interditar seu uso em momentos culturais. Pode-se dizer que essa interdição genérica da fabricação e do uso de material iconográfico para representar o Deus YHWH está estreitamente relacionada com o 1º mandamento, ou seja, com a exigência da adoração exclusiva, na medida em que a feitura de imagens acabaria imitando elementos visuais do material iconográfico relativo a outras divindades no contexto cananeu ou mesmo de influência mesopotâmica ou egípcia. Assim, excluindo imagens tridimensionais de forma geral, os compositores do Decálogo e dos demais trechos bíblicos em que tal tema está em foco querem reforçar o mandamento da adoração exclusiva a YHWH.

3 LIMITAÇÕES

A afirmação teológica do aniconismo na tradição hebraica marca uma tendência oficial que serve como critério no processo de seleção, coleção e composição dos próprios textos sagrados dessa expressão religiosa. Conforme anotado acima, essa tendência oficial está associada a intervenções oficiais através de supostas reformas político-religiosas de reis como Ezequias (final do século VIII a.C.) e Josias (segunda metade do século VII a.C.) e, obviamente, através das intervenções continuadas do sacerdócio ligado ao templo, especialmente no período “pós-exílico”.

Enquanto tendência “oficial” ou “doutrinária”, o aniconismo sempre esbarrou em limitações. Uma dessas limitações é a ausência de uma fronteira cultural muito nítida ou definida entre o que seja “Israel” e o que seja “Canaã”. Ao longo de toda a história de Israel deve-se contar com constantes intercâmbios entre essas duas grandezas sociais e culturais. São mais prováveis a troca, a permuta e o intercâmbio de bens culturais do que a produção estanque, embora de modo algum se queira ou se possa negar desenvolvimentos próprios de Israel.

Através de descobertas arqueológicas sabe-se hoje que entre os “sujeitos da fé” na religião hebraica, isto é, os fiéis em suas práticas religiosas multifacetárias, o uso de imagens para representar Deus era mais difundido do que se pode supor quando se tomam somente os textos doutrinários da Bíblia como critérios norteadores. Especialmente os trabalhos da chamada “escola de Friburgo”, na Suíça, liderada pelo pesquisador Othmar Keel, têm demonstrado o recurso frequente a material iconográfico para a prática da fé no antigo Israel.¹³

Outra limitação ao aniconismo está no recurso a imagens linguísticas para falar do Deus YHWH. Especialmente nos profetas Oseias, Jeremias e Ezequiel se verificam textos que descrevem Deus com características e comportamentos típicos de um homem, isto é, de um ser humano masculino. Assim, por exemplo, YHWH e o homem-marido, que, em amor profundo por Israel, arde em ciúmes quando esse Israel, concebido como grandeza feminina, corre atrás de outras di-

¹³ Ver por exemplo a volumosa obra de Keel e Ühlinger (1992).

vindades.¹⁴ Essa inclinação ou busca por outras divindades acabou sendo estigmatizada como “prostituição” e “idolatria”. Mesmo compreendendo a intenção teológica dos redatores desses textos proféticos, o resultado pedagógico é que Deus acaba sendo imaginado como ser masculino e com traços comportamentais similares a um homem amante, ciumento e falocrático.

O impulso anicônico na teologia oficial do antigo Israel, que logrou firmar-se inicialmente no âmbito mais limitado da pequena província persa de Judá, não conseguiu impor-se ao longo do processo de difusão do cristianismo enquanto “seita judaica” nas suas origens. As próprias discussões teológicas sobre não carregar o ônus da tradição judaica sobre os convertidos àquela nova expressão religiosa (Gl 2; At 15) abriram caminho para a aceitação da diversidade cultural para dentro da qual o cristianismo se difundia. E o mundo greco-romano era muito rico em cultura iconográfica. Dessa forma, desenvolvendo-se no contexto do Império Romano, o cristianismo acabou assumindo também elementos culturais desse ambiente. A abertura para a recepção da cultura helênica e o uso de material iconográfico é um desses elementos integradores do cristianismo dos primeiros tempos. Assim, no que tange às imagens, há uma descontinuidade na continuidade entre o judaísmo e o cristianismo, o que, não por último, influenciou a recepção e a interpretação do 2º mandamento bíblico.

4 MÍSTICA: INEFÁVEL E SEM FORMA

A proibição de imagens tridimensionais remete à concepção de Deus mais mística ou inefável, porque é desatrelada de formas iconográficas, que sempre são restritivas. Essa é uma das grandes contribuições da tradição hebraica no contexto do falar sobre Deus. O que se entende aqui como “mística” tem a ver com o acesso a Deus enquanto grandeza que está além de toda conceitualização, seja linguística ou iconográfica. Deus sempre é mais do que qualquer imagem! Isso também é, em geral, óbvio para quem recorre a material iconográfico na prática

¹⁴ Ver o texto de Cardoso Pereira (2001), que trata dessas questões. A autora data a polêmica no período de atuação do respectivo profeta. Diferente é o tratamento de Ribeiro (2003), que propõe localizar a polêmica contra as imagens e as representações visuais, associadas a outras divindades, no contexto do exílio e pós-exílio.

religiosa. Mas a superação ou supressão do recurso à iconografia coloca a tendência anicônica de Israel mais próxima das grandes tradições místicas, em que o Sagrado é acessado como sendo inefável e sem forma definida.¹⁵

A tendência anicônica hebraica foi diluída no processo de expansão do cristianismo à medida que essa expressão religiosa foi assimilando elementos do novo contexto cultural. A tendência anicônica, contudo, foi recuperada, em boa medida, pelas reformas religiosas propostas por Muhammed Abdallah no século VI em Meca, no processo de fundação do que viria a ser o Islã, e, claro, também pelas igrejas protestantes da ala radical e iconoclasta da Reforma do século XVI. Um poema místico da tradição muçulmana consegue expressar a tensão dialética entre a vontade da representação iconográfica por parte do fiel e a constante reticência e/ou negativa de Deus em se deixar prender em imagens. Nesse sentido, podemos ler e colocar no final destas reflexões um poema de Jalal ud-Din Rumi (1996, p. 118-119), intitulado “Poema místico”:

Segura o manto de seus favores,
pois ele logo desaparecerá.
Se o retesa como a um arco,
ele escapará como flecha.

Vê quantas formas ele assume,
quantos truques ele inventa.
Se está presente em forma,
então há de sumir pela alma.

Se o procuras no alto do céu,
ele brilha como a lua no lago;
Entras na água para capturá-lo
e de novo ele foge para o céu.

Se o procuras no espaço vazio,
lá está, no lugar de sempre;
Caminhas para este lugar
e de novo ele foge para o vazio.

Como a flecha que sai do arco,
como o pássaro que voa da tua imaginação,
O absoluto há de fugir sempre
do que é incerto [...].

¹⁵ Quanto a isso ver a nova edição da obra de Otto (2007).

Ele te escapará à menor tentativa
de fixar sua forma numa imagem:
A pintura sumirá da tela,
os signos fugirão de teu coração.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO PEREIRA, Nancy. Sem perder a ternura: jamais! De homens mal-amados e mulheres prisioneiras do amor. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 37, 2001.
- CROATTO, José Severino. A destruição dos símbolos dos dominados. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 11, 1992.
- CROATTO, José Severino. *Isaias: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40-55 – a libertação é possível. Tradução: Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Tradução: Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CRÜSEMANN, Frank. *Preservação da liberdade: o Decálogo numa perspectiva histórico-social*. Tradução: Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 1995. [2. ed. 2005]
- DREHER, Carlos A.; KILPP, Nelson; PORATH, Renatus. *Ética a partir dos dez mandamentos: Ex 20; Dt 5*. São Leopoldo: CEBI, 1993.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- KEEL, Othmar; ÜHLINGER, Christof. *Göttinen, Götter und Gottessymbole*. Friburgo: Basileia; Viena: Herder, 1992.
- NAKANOSE, Shigeyuike. *A Páscoa de Josias*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Est/Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- REIMER, Haroldo. Não verás o corpo de Deus: anotações sobre a corporeidade de YHWH na Bíblia Hebraica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 38, p. 45-55, 2001.
- REIMER, Haroldo. Sobre os inícios do monoteísmo no antigo Israel. *Fragmentsos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 967-988, 2003.
- REIMER, Haroldo. Corporeidade de Deus na Bíblia Hebraica. *Fragmentsos de cultura*, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 13-21, 2005.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de Graça*. O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 1999.

RIBEIRO, Osvaldo. Ela não é minha mulher: o programa religioso da *golah* em Os 2,4-15. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1.017-1.046, 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Santa Praxedes*: uma jovem com funções eclesiais e sociais em Roma. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2016.

RICHTER REIMER, Ivoni. Nas catacumbas de Roma: uma ‘história da morte’ para reconstruir vidas. *Mosaico*, Goiânia, v. 2, p. 102-116, 2009.

RUMI, Jalal ud-Din. *Poemas místicos*. Seleção e tradução de José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar Editorial, 1996.

SÁBADO E VIDA DIGNA¹

Por meio de *Estudos Bíblicos* temos prestado, individual e conjuntamente, memorável centenário trabalho na busca, construção e resgate de vida digna a partir dos “porões da humanidade”. Fizemos isso através de textos denunciatórios, baseando-nos em tradições proféticas e apocalípticas. Deixamos envolver-nos também por ares de leveza, prazer e delícias, buscando configurar uma vida que não dependa apenas de trabalho e superação de sofrimento no infindável fôlego reivindicatório de lutas e mais lutas... Textos sagrados carregam e refletem em si a multiplicidade das experiências humanas, seu cotidiano, seus prazeres, sofrimentos e incertezas também na relação com o divino. Fizemos muitos e repetidos esforços de revirar os baús de histórias contidas nas letras que se tornaram sagradas para diferentes (grupos de) pessoas no decorrer de décadas, séculos, milênios... Para usar uma expressão de Walter Benjamin, “escovamos a história a contrapelo”. Buscamos o sentido das palavras por meio e através delas. Descortinamos horizontes, construímos perspectivas outras. Muitas vezes, reviramos a nós mesmas/os nesse processo de pesquisa e escrita. Também a presente escrita faz parte da nossa história, inserida no contexto maior daquela que interpretamos! Assim, é uma honra fazer parte do número 100 de *Estudos Bíblicos*, recordar os tantos encontros entre e de biblistas, discussões, produções, abraços e partilha de vida e esperança. Fizemos e continuaremos fazendo a nossa história de leitura e interpretação de textos bíblicos e deixaremos nossos sinais de compromisso com vida digna, solidária com todas as formas e expressões de vida nesta nossa “casa comum”!

Neste texto, procuramos resgatar e enfocar dimensões relativas aos *shabat*, ao tempo de ócio, festa e sinal da tradição hebraica. Vamos focar tradições nos textos do Antigo Testamento e buscar ver como Jesus de Nazaré se relaciona com

¹ Texto publicado em *Estudos Bíblicos* (v. 100, 2008), aqui reformatado para esta publicação.

essa tradição e como a tradição jesuânica sobre o sábado é reinterpretada pelo cristianismo das origens no final do século I.

1 POBRES NO CENÁRIO DA CIDADANIA

Não há como negar; pelo contrário, deveria ser reconhecido e enfatizado que entre o antigo povo hebreu, nas condições sociais e ecológicas do solo de Canaã, de Israel ou da Palestina, formou-se um conjunto de valores que aos poucos foram formando uma tradição. Referimo-nos aqui às tradições que falam dos direitos dos pobres ou dos empobrecidos. No livro do profeta Isaías constam passagens de profunda crítica: “o que roubastes dos pobres está em vossas casas” (Is 3,14). Em outro lugar se lê: “ai de vós, que escreveis leis injustas para roubar o direito dos pobres, dos órfãos e das viúvas” (Is 10,1-3). Palavras duras como essas encontram-se também em textos atribuídos a outros personagens proféticos como Miqueias (3,1-3.9-12), Amós (2,6-8; 5,10-12; 6,1-7), Jeremias (22,13-19; 26), Habacuc (2,1-13). Por meio de tais palavras emergem reivindicações num campo social conflitivo, marcado pela contraposição de interesses antagônicos.

Por trás de tais palavras há, concretamente, pessoas que disputam entre si interesses e condições de vida nas possibilidades e viabilidades do ambiente natural, social e histórico. Há ainda muito a investigar sobre como esses valores de defesa dos empobrecidos se originaram naquela sociedade da Antiguidade. Os textos bíblicos insistem em dizer que se trataria de “revelação” divina de valores superiores. Atribui-se à manifestação do próprio Deus *Yahveh* a infusão de tais valores na vida do povo hebreu. Isso é a perspectiva teológica. Seja como for, a dimensão religiosa contribuiu significativamente para o aparecimento das pessoas colocadas à margem do processo do desenvolvimento econômico e social daquele tempo da Antiguidade próximo-oriental. Formou-se algo como uma teologia da cidadania.²

Em perspectiva fenomenológica, dir-se-ia que tais valores se formaram na consciência de indivíduos. Pode-se ainda agregar dizendo que os valores se formaram a partir da vontade e do desejo das pessoas de ver seus espaços de vida e

² Ver a respeito desse tema Pinsky (2003).

dignidade respeitados em contraposição a outros interesses que visavam à exploração, à expropriação e ao acúmulo, enfim, à ostentação da riqueza. Nesse sentido, os valores relativos ao direito dos pobres são forjados em meio a complexas relações de disputas sociais, que envolvem relações de posse (terra, animais, pessoas), relações de classe (credores, devedores), relações de gênero (homens, mulheres). As vozes críticas atribuídas aos personagens proféticos emergiram, com muita probabilidade, originalmente em meio a tensões e conflitos sociais. Depois, suas palavras ecoaram em leis, normas e preceitos do povo hebreu. Tais normas e leis encontram-se de forma esparsa ao longo do conjunto dos textos da Bíblia. Ali, embora sob o manto de “texto de revelação” ou “texto religioso” – ou justamente por causa disso –, foram e continuam sendo fonte para pessoas que têm sede de justiça e paz.

2 TRADIÇÕES JUBILARES

Dentre o conjunto diversificado de tais tradições, normas e valores vamos aqui, neste estudo, enfocar a tradição de tempos de pausa e descanso em meio às realidades da labuta diária, principalmente de pessoas escravizadas. Dela também se pode falar como “tradições jubilares”, porque têm a ver de alguma forma com o Jubileu mencionado em Levítico 25. O nome “jubileu” deriva de um instrumento de sopro, tipo chifre de carneiro ou bode, que os antigos hebreus talvez usavam para marcar simbolicamente o início de um “tempo jubilar”, isto é, um tempo em que as relações sociais poderiam sofrer transformações.

As tradições jubilares são várias. Carlos Mesters escreveu o seguinte: “O jubileu aparece na Bíblia como um rio que atravessa a história do povo de Deus e, com o passar dos anos, vai crescendo em largura e volume. Esse rio é formado por muitos afluentes que vêm de regiões e épocas distantes”.³

A metáfora é instigante. Sem entrar em muitos detalhes, pois estes podem ser consultados em outros textos⁴, vamos visualizar esse “rio” do jubileu para depois focar um de seus “afluentes”, que é a tradição do sábado na tradição hebraica e sua recepção em Jesus e nos inícios do movimento cristão.

³ Palavra escrita na contracapa do livro *Tempos de Graça* (Reimer; Richter Reimer, 1999).

⁴ Além dessa nossa obra, ver também os diversos artigos publicados em RIBLA (v. 33, 1999).

Já foi dito acima que o nome “jubileu” tem a ver com um chifre de animal, uma espécie de “berrante”, tocado para marcar tempos especiais na tradição do povo. Isso talvez tenha sido um uso litúrgico. O “tempo especial” tinha seu início marcado pela instância religiosa. Por trás da ideia do jubileu está um arranjo de tradições anteriores, manejado por mão sacerdotal. Provavelmente durante a experiência do exílio, pessoas da antiga elite do Reino de Judá deportada para a Babilônia, entre eles especialmente os sacerdotes, “arranjaram” tradições antigas para adequá-las à sua situação especial. Já estavam no exílio há quase duas gerações, e com a vitória dos persas sobre os babilônios em 538 a.C. havia condições de regresso para as antigas posses em sua pátria Judá, destruída pelos babilônios em 586 a.C.

O regresso, e especialmente a retomada das antigas posses, deixadas para trás por ocasião da deportação forçada, precisava de justificativa “teológica”. Dá-se, assim, o recurso a tradições anteriores, que falavam de ações especiais a cada sétimo ano. Há a tradição de que no sétimo ano, após seis anos de trabalho compulsório, deveria acontecer a alforria ou libertação de pessoas que se tornaram escravas ou servas de outros, em geral por motivos de empréstimos e dívidas. Os textos exemplares para isso encontram-se em Êxodo 21,2-11 e Deuteronômio 15,12-18. Há aí a afirmação paradigmática de que, após o tempo de servidão, provavelmente pactuado como tempo de trabalho compulsório para o pagamento da dívida que deu causa à relação de servidão, a pessoa endividada deveria poder sair livre, alforriada, a fim de poder recomeçar a vida com a dignidade de pessoa livre nas condições que o ambiente social permitisse (Reimer, 1999). Nos dois textos, há divergências quanto às “condições” próprias da alforria. Em geral, lê-se o texto de Deuteronômio como mais “progressista”, porque ali as condições para a saída a fim de recomeçar a vida são mais favoráveis aos empobrecidos. Inclusive as mulheres saem nas mesmas condições do que os homens, o que não está previsto no texto de Êxodo 21 (Reimer, 2000). Deve-se também observar que o *caput* da lei é benéfico para os pobres, mas que nas “letras miúdas” há artimanhas que militam contra os pobres, achando jeitos de mantê-los na servidão.

Outra versão dessa tradição do “ano sabático” encontra-se em Deuteronômio 15,1-11.⁵ Nesse texto se propõe a remissão ou o perdão de dívidas contraídas

⁵ Sobre o Deuteronômio é importante ver os trabalhos de Kramer (1999; 2006).

por compatriotas judeus junto a “irmãos” mais ricos. O texto preservado na Bíblia tem uma sobreposição de perspectivas, que podem ser decodificadas em termos de “camadas literárias”. Assim, por exemplo, no processo de codificação e transmissão se discute se a remissão deve acontecer mesmo quando o empréstimo for contraído na iminência do referido ano sabático. Discute-se também se o dispositivo vale somente para os judeus ou também tem vigência para os “de fora”, isto é, pessoas de outras etnias. À parte de todas essas necessárias e possíveis discussões, há que se sublinhar a perspectiva de que com esse dispositivo da remissão de dívidas no final de cada sétimo ano se pretende preservar a integridade e a dignidade de pessoas colocadas à margem da “marcha do progresso” no antigo Israel.

A tradição do perdão de dívidas é uma criação própria do código deuteronômico (Dt 12-26). Ela não tem paralelo no código da aliança, que, segundo os pesquisadores, deve ser encontrado em Êxodo 20,22 a 23,19. Neste se fala de outra tradição: a tradição do ano sabático da terra. A ideia básica é de que a cada sete anos as terras cultivadas, portanto as roças, deveriam poder gozar de um tempo de pausa ou pousio (Garmus, 1998). Durante esse tempo, possivelmente delimitado a um ciclo produtivo anual, a própria terra deveria poder descansar sem a intervenção da mão humana no ambiente e no ciclo produtivo. Daquilo que crescesse por conta durante aquele ano os empobrecidos deveriam poder servir-se segundo sua vontade e necessidade. Para os pobres, isso provavelmente poderia ter consistido numa espécie de “décimo terceiro” a cada sete anos, isto é, um adicional além de suas rações ou sustento como diaristas, meeiros ou pobres (Wandermuren, 1999). O texto ainda ressalta que os pobres, ao se servirem do que cresceu livremente, deveriam deixar sobras para os animais do campo. Nisso pode-se com razão ver um pensamento ecológico que integra ambiente, pobres e animais (Reimer, 2006, p. 65-76). A questão de conflito provavelmente deve ter estado marcada com o fato de que, no final do referido dispositivo, há a indicação de que o ano sabático também deveria valer para as chamadas “culturas nobres”, como vinhas e oliveiras. Estas, em geral, traziam seus frutos independentemente da ação da mão humana, produzindo riquezas para seus proprietários. O motivo dessa tradição não ter sido recepcionada no posterior código deuteronômico provavelmente reside na contagem de perdas e ganhos por parte dos israelitas ricos

no sentido de que é melhor perdoar dívidas esporádicas do que entregar toda a produção agrícola anual nobre aos pobres.⁶

Esse feixe de tradições ou, como diz Mesters, esses “afluentes” – formou o “rio do Jubileu” mencionado em Levítico 25. Conforme já foi mencionado acima, as tradições mais antigas, que propugnaram claramente dignidade de vida para pessoas empobrecidas, foram provavelmente relidas, manejasdas, cooptadas pela elite judaica e pelos sacerdotes no exílio no sentido de fornecer uma justificativa teológica para o retorno da antiga classe dirigente a suas antigas posses em Judá. Para isso houve uma multiplicação de sete ciclos de anos sabáticos, supostamente não celebrados durante o tempo do exílio, devendo esses culminarem num ano especial, que seria o quinquagésimo ano ($7 \times 7 = 49 + 1 = 50$). Esse é o tempo de duas gerações, o que coincide mais ou menos com o tempo em que a elite permaneceu no exílio e com o final do exílio, usualmente marcado com o chamado Edito de Ciro, que supostamente permitiu o retorno dos judeus à sua pátria.

Cabe lembrar que por trás dos chamados “anos sabáticos” está a tradição, provavelmente mais antiga, do sábado como tempo de pausa. Vamos focar essa tradição logo adiante. Por ora, contudo, cabe destacar que a tradição do jubileu de Levítico 25 constitui, muito provavelmente, uma projeção ideal e ideológica sob a perspectiva da elite. Em qualquer interpretação em contextos de injustiça, é importante dar-se conta disso; afinal, regressar às antigas posses só pode ser justo se as relações anteriores eram justas (Crüsemann; Crüsemann, 1998). E até onde alcançam nossas informações sobre as relações de propriedade e posse no antigo Israel no período da monarquia, isto é, antes do exílio, em Judá e Israel reinava assimetria no acesso aos bens da terra, no sentido de que a elite dirigente conseguiu amealhar boa parte das roças, campos e casas (ver Is 5,8-10; Mq 2,1-5).

3 SÁBADO: DESCANSO, FESTA E SINAL⁷

O ritmo semanal de seis dias de trabalho, seguido de um dia de descanso, faz parte hoje de nossa compreensão “evidente” do ritmo de vida e trabalho. As

⁶ Ver a respeito a dissertação de mestrado de Murta (2007).

⁷ Para esse tópico são importantes as contribuições de Pixley (1999), bem como o capítulo sobre o sábado em nosso livro *Tempos de graça* (1999, p. 38-55).

raízes desse ritmo encontram-se no desenvolvimento histórico e civilizatório da Antiguidade próximo-oriental. Até hoje, a pesquisa não tem opinião clara formada a respeito das raízes últimas desse ritmo de tempo. É muito provável, contudo, que esteja vinculado com o ritmo de tempo de um calendário lunar, observado pelos habitantes do Antigo Oriente Próximo, especialmente na região de Canaã. Algumas passagens bíblicas, supostamente antigas, até estabelecem relação entre “sábado” e “lua nova” (Am 8,4). Por trás disso talvez estejam observações advindas do trabalho agrícola e possivelmente apropriadas e elaboradas nos espaços dos santuários sob o manejo de sacerdotes.

É interessante observar que nenhum dos profetas clássicos mencionados na Bíblia fez alusões expressas à observação do sábado. A profecia dos tempos bíblicos tinha seu foco voltado para questões de dignidade de vida (Schwantes, 1977), mas algo como a reivindicação da observância do sábado, como um tempo em si mesmo sagrado, não entrou no seu ângulo de visão. A preocupação com o sábado encontra-se privilegiadamente em textos legais. Se ali estão é porque, provavelmente, a observância desse tempo de alguma forma constituiu fator de preocupação e reflexão na sociedade. Ainda assim, causa estranheza a ausência da temática do sábado nas críticas sociais dos profetas.

São vários os textos legais que enfocam o sábado. Pode-se inclusive estabelecer certa sequência cronológica na origem e no desenvolvimento dos textos. Retomando a metáfora de Mesters, poderíamos dizer que o riozinho do sábado aos poucos vai recebendo mais águas até formar um rio bastante considerável. A suposição de um desenvolvimento cronológico da tradição do sábado obviamente utiliza recursos de crítica literária em relação aos textos bíblicos. De modo especial, deve-se trabalhar com uma alocação histórico-social das leis bíblicas. Aqui são pressupostas perspectivas básicas a partir da obra *A Torá*, de Frank Crüsemann (2001).

A referência ao sábado nas leis bíblicas permite verificar primordialmente uma preocupação com a dignidade das pessoas no ritmo do mundo do trabalho agrícola. Esse é o caso no texto de Ex 34,21: “Seis dias trabalharás, mas ao sétimo farás pausa, na aradura e na colheita descansarás”. O texto está inserido no chamado “decálogo cúltico” (Ex 34,11-27), cuja origem é situada no século IX a.C. Nesse Decálogo estão estabelecidos comportamentos entendidos como compro-

missivos para pessoas que reverenciam *Yahveh* como Deus. É como se fosse um código de fidelidade a *Yahveh*, um testemunho de fidelidade no dia a dia, marcando o compromisso com Deus. Provavelmente por trás do texto estão sacerdotes, pois no seu todo trata-se especialmente de práticas religiosas. Contudo, a preocupação fundamental nesse fragmento tem a ver com a necessidade e o direito de descanso nos tempos fortes de trabalho no ritmo da agricultura palestinese. Aqui o sábado ainda não é um substantivo. Está em forma verbal = “farás pausa” (hebraico: *shabat*). A recomendação certamente há de ter servido para impregnar no imaginário social a necessidade de observar um tempo de descanso, de cessar o ritmo de trabalho para não cair num ritmo escravo de vida. Essa pausa no trabalho deveria dar lugar à festa, à música, ao ócio e, assim, ao descanso!

O próximo texto na provável sequência cronológica do rio do sábado é o texto de Ex 23,12.⁸ No contexto imediato, ele vem logo após a menção do ano sabático da terra (v. 10-11). O contexto maior é o chamado “código da aliança” (Ex 20,22-23,19). Ali dentro, numa estrutura concêntrica, o texto faz ‘moldura’ com Ex 21,2-11, onde se trata da libertação de escravos no sétimo ano. O código da aliança é um conjunto de prescrições e normas que tem a adoração exclusiva a *Yahveh* em seu centro (Ex 22,19) e cuja origem é situada no início do período monárquico (século X) ou, o que é mais provável, no final do século VIII a.C. como eco e realização parcial de críticas sociais dos profetas ‘radicais’ daquele período. Por trás do texto provavelmente há atividade de grupos sacerdotais, possivelmente ligados ao Templo de Jerusalém e inseridos dentro da estrutura do estado monárquico em estreita vinculação com a administração da justiça em Judá. O código talvez recolha e sistematize tradições diversas, podendo as raízes de algumas delas remontarem ao tempo da vida tribal no período pré-estatal, como diz Mesters (1996). Porém, o objetivo já é a formatação de tradições em vinculação com a monolatria javista, tendo, portanto, templo e Estado como seus garantidores. O texto diz:

Seis dias farás os teus afazeres e no dia sétimo cessarás [de fazer],
para que respirem teu boi e teu jumento
e tome alento o filho da serva e o peregrino.

⁸ Sobre esse fragmento de lei ver Reimer; Richter Reimer (1999, p. 40-42).

Claramente está em evidência o resguardo da vida digna de seres especialmente ameaçados pelo intenso trabalho agrícola. Chama a atenção que primeiramente se mencionam boi e jumento. Claro que nisso se pode ver uma preocupação ‘ecológica’ no sentido da integração de outros elementos da criação no descanso sabático. Mas não se pode esquecer que possivelmente haja também uma preocupação pecuniária com a força de trabalho desses animais adestrados para o duro trabalho na roça nos tempos de então. Depois dos animais mencionam-se o “filho da serva” e o peregrino (hebraico: *ger*). Esses têm de ter sido a força de trabalho mais diretamente disponível e dependente no mundo da casa patriarcal. O “peregrino” é alguém do mesmo grupo étnico religioso que, por motivos diversos, está fora de seu *habitat*. Ele acha trabalho e abrigo em alguma casa patriarcal, na qual trabalha e vive como dependente. Algo semelhante acontece com o “filho da serva”. Este pode ser descendente de hebreu, que veio parar na casa patriarcal para saldar dívida por meio de trabalho compulsório temporário e para o qual havia a perspectiva de alforria no sétimo ano, diferente da serva do senhor patriarcal, cujo destino era permanecer na casa do senhor, salvo algumas condições especiais.⁹ O filho dessa relação passa a ser “escravo da casa” e por isso dependente e ameaçado em sua dignidade, pois há de ter sido ‘pau pra toda obra’. Para esses seres ameaçados e dependentes, o fragmento da lei procura dar abrigo e resguardar sua dignidade. Por trás disso há, além da sistematização sacerdotal, a ação e a força social de pessoas ameaçadas por mecanismos de empréstimos, dívidas e servidão, isto é, a classe dos camponeses livres de Israel.

O próximo texto nessa hipotética, mas provável sequência cronológica do “rio do sábado” é a formulação hebraica do mandamento que recomenda “santificar o dia de descanso”. Na tradição hebraico-bíblica e reformada, este é o “quarto mandamento”; na católico-luterana, é o “terceiro mandamento”.¹⁰ O momento do surgimento do chamado “decálogo ético” (Ex 20,2-17 com paralelo em Dt 5,1-21) é controverso. Em perspectiva sincrônica, é apresentado como revela-

⁹ Essa é provavelmente a interpretação histórico-social mais adequada de Êxodo 21,4-6 (senhor “dá” ou “cede” mulher para o jovem servo por dívidas) em conjugação com os v. 7-11 (previsão de que as mulheres servas por dívidas não serão contempladas com alforria no sétimo ano).

¹⁰ As razões dessa mudança na contagem diferenciada estão relacionadas com a omissão ou não do mandamento bíblico da proibição de feitura de imagens. Sobre isso ver nosso capítulo “Inefável e sem forma”, neste livro. Ver também Amaral (2007).

do no Sinai; em perspectiva diacrônica ou histórico-social, é produto de algum momento posterior, já na fase da vida sedentária de Israel em Canaã. A proposta de Crüsemann (2005) tem boas razões ao situar o surgimento do decálogo entre Oseias (final do século VIII) e o código deuteronomico (final do século VII).

O texto de Êxodo 20,8-10 diz:

Lembra-te do dia de sábado para o santificar. Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra.

E o dia sétimo [é] sábado para *Yahveh*, teu Deus.

Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem o teu filho, nem a tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o forasteiro que mora dentro de tuas portas.

Nesse mandamento, o descanso sabático já ganhou *status* de substantivo! O sétimo dia é o dia de sábado. Isso já pressupõe um passo além em termos de institucionalização do que a forma verbal dos dois textos anteriormente citados. Aqui possivelmente a mão sacerdotal já se torna mais forte no sentido de marcar esse dia como um tempo dedicado ao Deus *Yahveh*, procurando, assim, diferenciar-se de celebrações afins. O sábado já vai ganhando contornos monolátricos!

Há algumas variações na versão paralela de Dt 5. Assim, por exemplo, em lugar de “teu animal” mencionam-se primeiro explicitamente o boi e o jumento. Também se afirma explicitamente: “para que o teu servo e a tua serva descansem como tu” (v. 14). Há também variações na fundamentação teológica dos mandamentos. Em Êxodo, a motivação é feita com a teologia da criação; em Deuteronomio, a justificativa é feita indicando para a experiência da servidão no Egito e a libertação no êxodo.

Por trás dessa coleção de prescrições e proibições do decálogo está ainda mais fortemente a ação de grupos sacerdotais interessados no ensino homeopático da monolatria javista. O ideal da adoração exclusiva a *Yahveh* vem acompanhado de prescrições de comportamentos sociais, que deveriam ser observados especialmente no espaço das casas patriarcais. Há de se observar que, no hebraico, os mandamentos são dirigidos a um sujeito mencionado na segunda pessoa do singular (= tu). Este é provavelmente o patriarca, homem comprometido publicamente com a fé em *Yahveh* e que deveria, no espaço microfísico de seu poder, colocar em prática ou fazer acontecer as prescrições dessa tábua de mandamentos. A força motora das leis é religiosa, tendo provavelmente grupos sacerdo-

tais ou levíticos como seus propulsores, mas o objetivo é claramente salvaguardar a dignidade dos elos mais frágeis na estrutura patriarcal, constringendo religiosamente para a observação do preceito sabático.

E muito provável que, durante o período do exílio, em sua experiência da elite e sobretudo da classe sacerdotal na Babilônia, o sábado tenha se tornado sinal distintivo da comunidade judaica. Para esse período remete-se em geral à origem do texto de Gênesis 1, isto é, do chamado “primeiro relato da criação”. Na estrutura do texto, o ponto culminante é a santificação do sábado. É o dia em que o Deus criador descansou (*shabat*), devendo, por imitação, o exemplo ser seguido pelos fiéis. É possível que a exigência por descanso em meio às duras condições de trabalho no exílio tenha contribuído para a valorização desse dia. Porém por trás do texto deve-se ver a ação de grupos sacerdotais, que buscaram conceber e fortalecer as marcas distintivas dos hebreus no contexto do exílio, no qual se veem desafiados pela supremacia da religiosidade astral babilônica. Por uma ou outra razão, a ênfase no *shabat* busca assegurar vida digna aos deportados na experiência do exílio.¹¹

Conforme já foi indicado acima, provavelmente também no exílio a sistemática dos anos sabáticos é manejada pela elite e pelos sacerdotes na composição da tradição do jubileu mencionado em Lv 25. Nesse caso, as tradições libertárias anteriores são jogadas contra os interesses dos remanescentes em Judá, na medida em que o jubileu levítico busca criar a justificativa ideológica para o retorno da elite às suas antigas possessões.

A ação de grupos sacerdotais continua de forma marcante e crescente no período do pós-exílio. Com o retorno da *golab* para Judá a partir de 538 dá-se o processo de “reconstrução”, que inclui a reconstrução do Templo, dos muros e da cidade de Jerusalém, a autorização para funcionamento como província persa e o estabelecimento da classe sacerdotal como grupo dirigente dos interesses nacionais. A composição da Torá também se insere nesse processo, dando por meio dos textos sagrados expressão doutrinária ao credo monoteísta e aos privilégios da classe sacerdotal. Em perspectiva positiva, poder-se-ia dizer que a classe sacerdotal zela pelo reto pensamento religioso e seu desdobramento na prática, marcando o Templo um espaço para a construção de identidade. Porém não se pode

¹¹ Assim Schwantes (2002, p. 31-47); ver também Reimer (2006, p. 19-44).

esquecer que com isso também nasce a grande tradição ocidental, que marca os privilégios do sacerdócio masculino e do Deus patriarcal.

Grupos sacerdotais e levíticos são os propulsores do ensino da observância do sábado ao longo do tempo. Há textos explicitamente sacerdotais que preveem aplicação de penas em caso de não observância do sábado. Tal é o caso em Ex 31,13-18; 35,2-3; Lv 19,3.30; 23,3. Aí há algumas sanções duras, que incluem a excomunhão e inclusive a pena de morte em caso de desobediência. Aí sem dúvida se revela um forte legalismo sacerdotal, que pode ser interpretado como voltado contra os interesses populares. Mas pode também ser lido como cuidado zeloso para a proteção dos interesses originários da tradição do sábado, que é salvarguardar vida digna. As sanções poderiam não se dirigir prioritariamente contra os populares que desrespeitam os preceitos sabáticos, mas contra os dirigentes da economia agrária e comercial, que frontalmente desrespeitam o sábado, fazendo trabalhar nele aqueles que estão em posição de desvantagem nas relações assimétricas de poder social.

Nisso já se percebe um ‘farisaísmo’ incipiente, isto é, um zelo cada vez maior em querer ver que as prescrições tidas como sagradas sejam respeitadas no dia a dia. Por isso, apesar da justa e necessária crítica à supremacia da classe sacerdotal no período do pós-exílio e mesmo no chamado “período intertestamentário”, pode-se entender essa insistência no sábado como zelo e cuidado por vida digna.

Tal ‘farisaísmo’ ganha maior expressão no século I no tempo da atuação de Jesus de Nazaré. Continuadores da tradição dos *tsadikim* (“justos”) da época dos macabeus, os fariseus insistem na vigilância sobre a vida do povo e, por vezes, exageram por meio de legalismo. Na história da interpretação sob a perspectiva cristã, contudo, tem se exagerado na estigmatização (negativa) dos fariseus como hipócritas e legalistas. Não há como negar o zelo legalista farisaico, mas há de se reconhecer, por uma questão de justiça histórica, que esse estigma não abarca nem de longe a diversidade e a importância desse movimento para a vida judaica (Miranda; Malca, 2001). Há sobretudo preocupação com a dignidade de vida por meio da observância dos preceitos sabáticos. E isso acontece de modo dialógico com posicionamentos muito diferenciados, incluindo-se aí as polêmicas de Jesus e as interpretações e os conflitos interpretativos no início do cristianismo. Esse é o assunto do próximo tópico.

4 AS TRADIÇÕES DE JESUS E O SÁBADO

Nas tradições sobre Jesus, há uma série de textos em que este dialoga criticamente com seus colegas e conterrâneos fariseus por causa do sábado.¹² Há que se observar que esses conterrâneos e contemporâneos de Jesus não são os fariseus da época em que os evangelhos são organizados em sua forma escrita, quando os conflitos histórico-religiosos se acirravam a partir das novas realidades às quais as comunidades judaicas e judaico-cristãs eram então submetidas. Deve-se ter muito cuidado para não transferir as rivalidades e hostilidades principalmente a partir dos anos 80, após o Concílio de Jâmnia, para os tempos de Jesus.¹³ Esse é um exercício difícil, porque o Jesus dos evangelhos também já é o Jesus das comunidades que estão procurando resolver seus problemas com os fariseus de sua época, que, como as próprias comunidades cristãs, estão construindo estratégias de resistência dentro das realidades do Império no final do século I. Assim, muitas discussões de ‘Jesus com os fariseus’ refletem as dificuldades que as comunidades desse período enfrentam com os sobreviventes judeus do massacre do ano 70.

Nesse sentido, as discussões em torno do sábado podem perfeitamente remeter a um longo processo de construção interpretativa da Torá, feitas tanto por Jesus como por seus colegas fariseus, pelas comunidades judaico-cristãs e pelas vertentes rabínicas a partir da década de 80 do século I. Os evangelhos refletem os primórdios dessas discussões e construções; o Talmud condensa tradições que abarcam discussões que perpassam alguns séculos e que foram realizadas por um número maior de sujeitos interpretativos (rabinos), sendo o Talmud mais recente do que os textos do Novo Testamento. Assim, os evangelhos e o Talmud testemunham um longo e diversificadamente ‘colorido’ processo interpretativo das tradições do sábado, que expressam as reflexões dos sábios fariseus de vários séculos, entre eles também Jesus. As discussões de Jesus com escribas e fariseus são discussões internas de grupos e comunidades irmãs, que eram livres e responsáveis para receber e interpretar as tradições de seus antepassados em meio a suas

¹² Ver a respeito Schach (2007) e Reimer; Richter Reimer (1999, p. 52-55 especialmente).

¹³ Essa também é a compreensão de Miranda; Malca (2001, p. 77), que trazem dois motivos para as hostilizações por parte dos fariseus após a destruição de Jerusalém e do templo: a não participação de cristãos de origem judaica na luta armada contra os romanos e a confissão de fé judaico-cristã de que Jesus de Nazaré é o Messias.

condições de vida. Tanto os evangelhos como o Talmud testemunham que as bases das tradições religiosas das comunidades judeucristãs e das comunidades judeu-farisaicas são iguais e que a história e o contexto sociocultural delas são semelhantes. O que as distingue é a confissão de fé que afirma Jesus como Messias. Nesse sentido, há que se diferenciar entre as discussões de Jesus com os fariseus e as discussões que as comunidades judeu-cristãs travavam com as comunidades judeu-rabínicas após os anos 70-80. Não levar isso em consideração ou desconhecer as tradições interpretativas rabínicas acerca do sábado resultou numa vasta história interpretativa cristã antissemita, que ainda está por ser desconstruída...

Postas essas razões, é possível verificar coincidências e divergências na interpretação do sábado nas narrativas evangélicas em relação às tradições anteriores e posteriores. A base comum com as tradições farisaicas (na sucessão estão as ‘escolas’ rabínicas que produziram o Talmud) é o texto sagrado acerca do sábado e reflexões sobre o que se pode ou não fazer no dia de sábado.

Entre os evangelhos, Mateus oferece interessantes elementos comparativos, porque ele próprio se constrói numa criativa dinâmica interpretativa de textos e leis judaicas, contendo inúmeras citações diretas e paráfrases dos mesmos e de tradições orais deles oriundos. Assim, Mateus 12,1-14 (paralelos Mc 2 e Lc 6) apresenta a questão central causadora de problemas na vivência da espiritualidade judaica acerca do e no sábado: *O que é lícito fazer no sábado?*

Como vimos anteriormente, o sábado é a instituição de uma *pausa no trabalho* cotidiano para que as pessoas e demais elos da criação pudessem recompor-se; é tradição libertadora em contexto de trabalho escravo e subalterno, comum no mundo greco-romano. Porém, paulatinamente, o acento recaiu sobre a “santidade do tempo”, sendo que, na espiritualidade judeu-farisaica do tempo de Jesus e dos evangelhos, o sábado é um momento de santificação do tempo, e todas as demais coisas e espaços devem – salvo exceções – ser santificados nos demais dias: “As realidades espaciais são apenas parte da existência. O caminho é o tempo. [...] E o tempo do *shabat* é um tempo de contemplação, consciência e louvor, necessários para que toda a obra da criação seja realizada e levada a termo” (Miranda; Malca, 2001, p. 103). A principal coisa que se podia fazer no sábado sem problemas era participar de reuniões e celebrações de louvor e estudo no templo e na sinagoga.

Havia, contudo, situações de necessidade e emergência que se impunham e exigiam respostas, como: em caso de doença, deve-se cuidar da pessoa doente até curá-la? Em caso de acidentes com pessoas ou animais, deve-se socorrer? O que é lícito, permitido fazer no sábado sem transgredir a Torá e tornar-se culpado/a? Às diversas respostas gradualmente foram sendo agregadas outras, e todas elas eram vistas no conjunto da tradição sabática, reinterpretada no transcorrer dos tempos. Jesus e seu movimento também participaram dessas situações, perguntas, discussões e reinterpretações. Isso é evidenciado bem no texto de Mateus 12,1-8 e paralelos.

A acusação é clara: os discípulos fazem o que não é lícito em dia de sábado, ou seja, trabalhar! Para formular a justificativa do trabalho de colher espigas/bagos de cereais no sábado, o texto faz um pequeno *midrax* de textos legais e proféticos (1Sm 21,1-6; Ex 40,23; Lv 24,5-9; Nm 28,9-10), colocando o movimento de Jesus na continuidade de pessoas e movimentos que transgrediram o sábado sem culpa. Davi e seus companheiros comeram dos pães sagrados e não transgrediram a Lei, *porque tinham fome*; os sacerdotes no templo violaram o sábado por causa de suas *obrigações rituais = sacrifícios e não são culpados!*

A paralelização interpretativa é notável: Mateus 12,1 destaca (diferente de Marcos e Lucas) que os discípulos, assim como Davi e seus companheiros, “estavam famintos”. A fome era considerada, na tradição rabínica, um perigo de morte, que desobrigava da observância sabática¹⁴. Em relação à violação – sem culpa! – realizada pelos sacerdotes por causa de seus rituais de sacrifício, os textos evangélicos releem esta tradição com a perspectiva profética: *Misericórdia quero, não sacrifícios!* (Os 6,6). Se os sacerdotes são declarados sem culpa pelo trabalho realizado por causa de seu ofício – realizar sacrifícios –, quanto mais isso deverá valer em nome da misericórdia para com quem tem fome! O “ter fome” (perigo de morte) e “saciar a fome” (misericórdia = fazer o bem) são os motivos arrolados para demonstrar que a acusação feita por fariseus não deverá declarar os discípulos culpados. O trabalho manifesto como ato de misericórdia no combate à fome restaura a vida em dignidade e não transgredir o sábado! O *midrax* assim elabora-

¹⁴ Essa afirmação é válida desde o tempo dos macabeus e está registrada no Talmud Babilônico Joma 8,6. Maiores informações sobre afirmações rabínicas em Reimer; Richter Reimer (1999, p. 53-54).

do destaca: Jesus e seus discípulos não profanaram o sábado porque trabalharam circunstancialmente (12,1: “passando pelas searas”) para suprir a necessidade/fome, situação que era considerada perigo de morte.

Queremos chamar a atenção para mais um detalhe exegético-interpretativo. A afirmação “porque o Filho do Homem é Senhor (também) do sábado” é comum aos três evangelhos (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 1,5). Essa é uma *confissão de fé* marcadamente pós-pascal que afirma o senhorio (!) de Jesus inclusive sobre o sábado. É confissão comunitária cristã! No texto, diferenciam-se, pois, dois níveis que podem ser reconstruídos: a práxis de Jesus e a práxis comunitária. A práxis de Jesus é relida pela comunidade de fé, que nos anos 80 enfrenta hostilidades por parte de grupos judeu-farisaicos. Em meio a polêmicas histórico-religiosas afirma-se o senhorio de Jesus, que agia transgressiva e misericordiosamente em continuidade a antigas tradições sagradas judaicas, e com isso também se reivindicava a legitimidade de pertencer ao mesmo povo de Deus (Mt 1,1).

A perícopre seguinte (Mt 12,9-14) segue em semelhante direção: Jesus e seu movimento não são culpados da transgressão sabática, porque eles fazem o bem, o que é bom e justo. Essa prática e esse reconhecimento do “fazer o bem” não são características típicas da fé cristã, mas pertencem à tradição comum existente entre Jesus, seus contemporâneos fariseus e os movimentos que lhes dão continuidade.

Marcos 2,27 registra as reflexões populares de que “o sábado foi estabelecido por causa do ser humano e não o ser humano por causa do sábado”. Afirmações semelhantes existem em escritos rabínicos, como: “O *shabat* vos foi dado, mas vós não fostes dados ao *shabat*”¹⁵, o que significa que as pessoas não devem tornar-se escravas de alguma prescrição, mas que essa deve estar a serviço das pessoas para o seu bem. Comparando-se afirmações evangélicas e rabínicas sobre esse sentido do sábado, pode-se perceber que, para ambas as tradições, a vida digna é mais importante do que a observância meramente rotineira do sábado!

Isso é verificável também em Mateus 12,9-14 (e paralelos). “Curar” é colocado como sinônimo de “fazer o bem”, de viver misericórdia. A práxis de Jesus, aqui narrada, confronta a comunidade judeu-cristã e judeu-farisaica com aquilo que está proposto na lei e suas releituras. Sobre a prevalência da vida em relação

¹⁵ Essa e outras afirmações rabínicas podem ser lidas em Miranda; Malca (2001, p. 104).

ao sábado fazemos uma lista de citações rabínicas, cujo enunciado é semelhante ao evangélico¹⁶:

a) Um comentário rabínico a Deuteronômio diz o seguinte: “Toda vida que corre perigo é mais importante do que o sábado; e se a dor de ouvido é um perigo, então ela deve ser curada no sábado”.

b) Um texto talmúdico afirma: “Se aconteceu um desabamento e não se sabe se há alguma vítima sob os escombros, se está viva ou morta, se é israelita ou não israelita, é lícito tirar os escombros; se alguém for encontrado/a com vida, deve-se removê-lo/a imediatamente; se estiver morto/a, pode permanecer ali”.

c) Outra afirmação do Talmud: “Deve-se ajudar uma mulher em trabalho de parto no sábado. Deve-se chamar uma parteira para ela, mesmo se estiver distante; por causa dela, deve-se profanar o sábado”.

d) Com muitos exemplos, uma passagem talmúdica insiste: “Devemos realizar, no sábado, tudo o que for necessário para salvar uma vida humana; e quem o faz merece louvor e não necessita, para fazê-lo, de uma permissão de algum tribunal [socorrer por ocasião de acidentes, apagar fogo, chamar médico, fazer comida para doentes, curar olhos, mãos, braços, pés e pernas, visto que a doença representa perigo de morte...]”.

Em nenhuma narrativa evangélica é questionado o sentido original do sábado, que é o descanso, a pausa do trabalho, o recompor-se para a vida. O que se discute é o que se pode fazer nesse dia, tendo como medida o resgate da vida digna e a prática da misericórdia, que é “fazer o bem”. Jesus e seu movimento encontram-se na dinâmica construção de sentidos juntamente e em discussão com seus conterrâneos e contemporâneos irmãos de fé, tradição e história. E nesse processo, em ambas as tradições, ocorre uma insistente afirmação de que as prescrições legais, dentre elas o sábado, existem por causa da vida e em benefício da mesma, seja na reivindicação de restabelecimento das forças através do descanso, da cura ou do trabalho para suprir a fome.

A grande questão que marcou as polêmicas que resultaram em diversas formas de discriminações e preconceitos mútuos entre as tradições religiosas ju-

¹⁶ Essas citações podem ser conferidas, além de várias outras, com as referências, em Reimer; Richter Reimer (1999, p. 53-54).

deu-cristãs e judeu-rabínicas foi a confissão de fé que esse Jesus testemunhado nos evangelhos é o Filho do Homem, que como servo sofredor se revelou Messias e Filho de Deus.

Para nós, por meio de *Estudos Bíblicos*, cabe a tarefa-desafio de, juntamente com a insistente e continuada afirmação do evangelho para as pessoas empobrecidas e marginalizadas, desconstruir também parte dessa história das relações hostis entre nossas tradições irmãs. A convicção que nos move é que ambas, além de outras, têm a vida digna como fonte referencial.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Cleodon. *A proibição de se fabricar ídolo: estudo exegético de Êxodo 20,1-6 e Deuteronomio 5,8-10*. São Paulo: Rideel, 2007.

CRÜSEMANN, Marlene; CRÜSEMANN, Frank. O ano que agrada a Deus: as tradições do ano da remissão e do ano jubilar na Torá e nos Profetas, Antigo e Novo Testamento (Dt 15; Lv 25: ls 61; Lc 4). *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 58, 1998.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá – Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Tradução: Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2001.

CRÜSEMANN, Frank. *Preservação da liberdade – O decálogo numa perspectiva histórico-social*. Tradução: Haroldo Reimer. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2005.

GARMUS, Ludovico. O descanso da terra: uma releitura de Êxodo 23,10-11 e Levítico 25,1-7. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 58, p. 98-115, 1998.

KRAMER, Pedro. *Origem e legislação do Deuteronomio: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*. Tese (Doutorado) – São Leopoldo, IEPG, 1999; São Paulo: Paulinas, 2006 (livro).

MESTERS, Carlos. O livro da aliança na vida do povo de Deus: Êxodo 19-24. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 23, p. 104-122, 1996.

MIRANDA, Evaristo E. de; MALCA, José M. Schorr. *Sábios fariseus: reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001.

MURTA, Fábio Py. *Uma ecologia refém do poder econômico: leitura exegética socioeconômica de Deuteronomio 15,12-1*. Dissertação (Mestrado) – São Bernardo do Campo, UMESP, 2007.

PIXLEY, Jorge. O sábado – festa e sinal. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 33, p. 23-32, 1999.

PINSKY, Jaime. “Os profetas sociais e o Deus da cidadania”. In: PINSKY, Jaime; BASANEZI PINSKY, Carla. *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 15-27.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça: o Jubileu e as tradições jubilares*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI; São Paulo: Paulus, 1999.

REIMER, Haroldo. Um tempo de graça para recomeçar: o ano sabático em Êxodo 21,2-11 e Deuteronômio 15,1-18. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, n. 33, p. 51-63, 1999.

REIMER, Haroldo. Leyes y relaciones de género: notas sobre Êxodo 21,2-11 y Deuteronômio 15,12-18. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 37, p. 116-127, 2000.

REIMER, Haroldo. *Toda a criação: Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

SCHACH, Vanderley Alberto. *Fariseus e Jesus: teologia e espiritualidade em relação ao sábado a partir de Marcos 3,1-6. Características e avaliação crítica*. Mestrado (Teologia) – São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2007.

SCHWANTES, Milton. *Das Recht der Armen*. Frankfurt: Peter Lang Verlag, 1977 [em breve em versão brasileira].

SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: Meditações sobre Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2002.

WANDERMUREM, Marli. A lei do ano sabático: para que os pobres achem o que comer. Um estudo sobre Êxodo 23,10-11. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 33, p. 51-63, 1999.

VIVER EM RITMO MENOS ACELERADO: Sobre tempos de pausa e o cuidado com a vida na Bíblia¹

INTRODUÇÃO

Os anos de 2020-2021 ficarão marcados pelos próximos tempos como anos em que a pandemia da Covid-19 gerou rupturas no funcionamento das sociedades em nível global, embora com diferentes graus de intensidade, a depender do sistema de saúde e da gerência da crise pelos governantes. Em termos econômicos, houve / há sérios abalos nas economias em seus fluxos financeiros e matriz de lucros. O Produto Interno Bruto (PIB) global tem refluxo em várias casas percentuais, e uma retomada será gradual, a depender do ritmo de imunização por meio de vacinas. Com o refluxo do crescimento econômico, as pessoas mais vulneráveis estarão mais expostas, e já há indicativos de que as sociedades tornam-se ainda mais desiguais em face da pandemia. Em termos de vulnerabilidades sociais, destaca-se o aumento das várias formas de violência doméstica, especialmente contra mulheres, devido ao isolamento/distanciamento social e, portanto, à aglomeração de pessoas em espaço restrito e por tempo prolongado, aumentando o estresse e a violência, bem como o ritmo de trabalho.

No escopo deste ensaio, pautado pelas reflexões acima apresentadas, o interesse está em colocar em análise alguns textos bíblicos que, há milênios, já projetavam utopias sobre tempos de pausa e descanso em meio ao (intenso) ritmo de trabalho como formas de cuidado com a vida. O itinerário do texto está assim pensado: num primeiro momento, colocaremos em foco os textos bíblicos que tratam das tradições sabáticas, relativas a tempos de descanso, e depois agregare-

¹ Este texto foi publicado em *Pistis & Praxis*, v. 13, 2021, tendo sido reorganizado e implementado para a construção deste capítulo.

mos algumas reflexões de cunho atual sobre o cuidado com a vida em meio a tempos turbulentos, tais como a pandemia da Covid-19.

1 TEMPOS DE PAUSA COMO FORMA DE CUIDADO COM A VIDA

As tradições bíblicas sobre os tempos de pausa estão etimológica e semanticamente relacionadas com o verbo hebraico *shabat*. Esse verbo tem o significado básico de “parar”, “cessar” ou “fazer cessar”. Esse ato ou ação tem o sentido de resguardar ou cuidar a ou da vida, na medida em que implica o descanso da “alma” (hebraico: *nefesh* como o lugar/espaco pelo qual entra e sai a vida = a garganta).

Os tempos de pausa na Bíblia abarcam o dia de sábado, a tradição do ano sabático e também um ano jubilar, que se seguiria a um conjunto de 7 vezes 7 anos sabáticos. Nesse conjunto podemos falar também de *tradições jubilares*². Aqui focaremos mais na tradição do descanso sabático.

1.1 O descanso sabático³

Na sua origem, o *shabat* está relacionado com a organização do tempo de acordo com o calendário lunar num ritmo de sete dias, passando a dedicar o sétimo dia como dia de descanso. No livro do profeta Amós, há uma relação entre o sábado e a lua nova (Am 8,4). Segundo os estudiosos, a menção mais antiga desse costume de fazer pausa, provavelmente do século IX a.C., encontra-se em Êx 34,21: “Seis dias trabalharás, mas/e ao sétimo dia pararás (= descansarás)”, tanto no tempo do preparo da terra/semeadura como da colheita. Esse fragmento textual está inserido em uma pequena coleção de leis ou normas que se costuma chamar de *código ético*⁴. Com o tempo, esse dia de parada passou a ser designado pelo substantivo *shabbat*, *sábado*. Na tradição hebraica, o sétimo dia é dedicado

² Sobre isso ver Reimer e Richter Reimer (1999).

³ Por ocasião do número 100 de *Estudos Bíblicos*, comemorando os 25 anos de existência dessa revista bíblica pastoral, contribuimos com um estudo sobre o sábado sob o título “Sábado e vida digna” (Reimer e Richter Reimer, 2008, p. 79-93). Ver também Pixley (1999, p. 23-32). O texto em espanhol está disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>.

⁴ Sobre os diferentes códigos de leis no Antigo Testamento ver Crüsemann (2001).

ao descanso. Na tradição cristã, o descanso sabático foi transferido para o primeiro dia da semana, que na tradição latina recebeu o nome de *dies dominus*, ou domingo, em homenagem ao dia da ressurreição de Jesus Cristo. O descanso dominical foi, assim, transferido para o primeiro dia da jornada semanal de trabalho ou de tempo. A partir do século VIII, já na era cristã, os muçulmanos, para se diferenciar dos judeus e cristãos, adotaram o sexto dia como dia santo e de descanso.

Conforme está assentado na pesquisa, a tradição do descanso como cuidado da “alma” está relacionada com o mundo do trabalho. O termo “alma”, que é a tradução do hebraico *nefesh*, deve ser entendido em si como “garganta”, como o lugar físico por onde entra e sai a vida.⁵ O texto de Êxodo 34,21, referido acima, indica claramente para esse ambiente do mundo do trabalho, o que é confirmado por outra menção em Êxodo 23,12, provavelmente do século VIII a.C., que também estabelece a conexão com o trabalho. Ambos os textos encontram-se dentro de coleções de leis e normas para o povo daquela época. Em Êxodo 34 encontra-se o “código ético” e em Êxodo 20,22-23,19 o “código da aliança”. O texto de Êxodo 23,12 indica muito claramente para os beneficiários privilegiados desse tempo de pausa: “para que descansem o teu boi e o teu jumento, e para que tomem alento o filho da tua serva e o estrangeiro / forasteiro”. Em ambos os textos, os destinatários últimos da instituição da parada para descanso são os seres mais diretamente ativos e mais explorados na produção agrícola da época: animais de trabalho e servos. Os interlocutores, isto é, aqueles a quem os textos se dirigem, estão indicados pela segunda pessoa do singular = “tu”. Este “tu” são os donos da terra, provavelmente os *pater familias*, os chefes do clã familiar. O clã da época do surgimento desses textos bíblicos abrigava servos/as e até trabalhadores de outros territórios, chamados aqui de *ger* = “estrangeiros” ou “forasteiros”, além, é claro, dos familiares diretos, originados da relação com as várias mulheres que o patriarca poderia ter. Pode-se chamar essa unidade também de família patriarcal.

O *pater familias* era a figura gerenciadora dessa unidade, responsável também pelo manejo econômico dessa unidade de produção e reprodução familiar.

⁵ O termo hebraico *nefesh*, muitas vezes traduzido por “alma”, designa mais especificamente a garganta como o órgão do corpo pelo qual entra e sai a vida. Acerca do simbolismo da garganta ver Schroer e Staubli (2003, p. 77-90).

Estima-se que estes dois textos, que tratam do descanso na relação com a exploração no trabalho, tenham surgido em composição de forças sociais como os levitas, sacerdotes e profetas, os quais procuravam orientar a vida das famílias e comunidades, emergindo, assim, como forças sociais de controle heterônomas em relação às famílias e clãs. Especialmente do ponto de vista profético, é muito contundente a crítica à exploração dos mais necessitados, vulneráveis ou pobres. Para isso basta ler alguns trechos de Amós, Miqueias ou Isaías (Am 3; 5,10-12; Mq 3; Is 10,1-10).⁶ A crítica ao modo explorador de pessoas, animais e da terra provavelmente levou à geração de determinados consensos, formulados na forma de leis e normas como as acima referidas e que gradativamente foram reunidos em pequenas coleções ao longo dos séculos, dando origem ao magnífico corpo de normas e novela histórica chamada de Torá.⁷ Endereçadas aos chefes das famílias, as normas de descanso aqui em discussão implicavam prováveis renúncias econômicas por parte das unidades familiares na medida em que os tempos de descanso ou de pausa interferiam nas práticas de trabalho continuado, quase em duro regime servil. Possibilitar o descanso implicava perda econômica, mas permitia recobrar a “alma”. O foco da norma está na vida das pessoas que mais diretamente estavam relacionadas com os ritmos de trabalho.

Além dos textos normativos acima referidos, o descanso sabático aparece também nas duas versões da coleção de normas chamada de Decálogo em Êxodo 20 e Deuteronômio 5. Essa coleção provavelmente tem a ver com a atividade de levitas na época dos tempos bíblicos no século VIII a.C.

Levitas eram, por assim dizer, sacerdotes menores itinerantes que atuavam junto às famílias. A coleção de dez normas provavelmente servia como um recurso mnemônico para facilitar a memorização, visto que cada mandamento poderia ser associado a um dedo das mãos. Nas duas versões do descanso sabático no Decálogo encontram-se justificativas de ordem teológica, provavelmente já como um reforço para fazer valer a norma junto às autoridades patriarcais.

⁶ Pode-se remeter ao texto com o título de “Profetas, pobres e defesa da dignidade” em Reimer (2017, p. 177-198). Um texto básico sobre os pobres na Bíblia e sobre o direito dos pobres é a obra *O Direito dos Pobres*, de Schwantes (2013).

⁷ Sobre isso recomendamos a leitura da obra *A Torá*, de Frank Crüsemann (2001).

Diferente em relação às tradições apontadas acima, aqui, em ambas as versões, o *shabbat* já está referido a um processo de santificação da pessoa e da comunidade. Em Êxodo 20,8-11, a justificativa teológica indica para o relato da criação, conforme apresentado em Gênesis 1. Os destinatários da norma continuam sendo os seres mais explorados no mundo do trabalho, mas o ponto de partida do descanso é a autoridade, o pai, indicado no texto como “tu”. Em seu descanso também se espelha o descanso do filho, da filha, do servo, da serva, do animal e do forasteiro. Esse conjunto familiar, que se deve espelhar no comportamento do patriarca, é remetido ao comportamento de Deus enquanto criador.

A estratégia do texto é mimética. O patriarca deve fazer como Deus fez, respeitando e fazendo respeitar o ritmo de tempo, adequado a ritmos de trabalho e pausa. A versão de Deuteronômio 5,12-15 mantém a mesma estrutura hierárquica, iniciando pelo descanso do patriarca, o que deve ter como consequência o descanso dos subordinados na unidade familiar. A justificativa teológica é feita com a tradição do êxodo, isto é, da milagrosa saída do povo de Israel do Egito. Aqui se busca ativar a memória histórica. Deve-se respeitar e fazer respeitar o descanso, ativando a memória da escravidão dos antepassados sob o regime faraônico no Egito.

Na história de Israel ou dos dois reinos de Israel e de Judá, tal realidade (quase) escravocrata provavelmente tinha suas atualizações na prática da corveia, isto é, do trabalho forçado em obras públicas ou na servidão em decorrência do empobrecimento familiar. Em todo caso, todos os textos que fazem referência ao descanso sabático, como refrigério para a “alma”, além da justificativa teológica (teologia da criação e memória do êxodo), têm como foco principal o cuidado pela vida, em especial a vida dos mais vulneráveis no ritmo e mundo do trabalho de então.

A maior densidade teológica do dia de descanso foi conferida pelo relato da criação em Gênesis 1,1-2,4. O referido relato serve como uma espécie de *ouverture* para toda a obra da Torá ou até mesmo da Obra Historiográfica Deuteronomista (Gênesis até 2 Reis). O texto está estruturado em linguagem mítica e busca apresentar à comunidade de Israel, para aquele tempo e para os tempos futuros, um relato significativo para a compreensão e estruturação da tradição do povo hebreu. Cabe registrar que tais relatos de criação são comuns entre os povos, mar-

cando os respectivos relatos com especificidades de cada cultura. No caso da tradição judaica, por conta da herança dos textos pelo cristianismo e pela posição de oficialidade assumida por essa tradição no Império Romano e depois nos impérios derivados, o relato bíblico ganhou *status* de ‘texto verdadeiro’⁸.

A composição do texto de Gênesis 1 tem reconhecidamente traços e influências sacerdotais e uma vinculação umbilical com o templo de Jerusalém. A classe sacerdotal, que a partir do período persa (século V em diante) assumiu o comando da Província de Judá, deixou registradas as suas marcas teológicas. No conjunto da obra da Torá ou da Obra Historiográfica Deuteronomista há inequívocas marcas das pretensões e da realidade de domínio sacerdotal sobre a vida em geral da época dentro dos contornos do antigo Israel. Assim, a observância do *shabbat* é uma espécie de pedra angular da tradição sacerdotal. Tal pretensão de controle social pelos sacerdotes pode e deve ser lida como o que foi: controle social, exercício de poder, etc. Mas, nas contradições de toda instituição, há também elementos positivos, na medida em que no controle pela observância do sábado sempre estavam incluídas as pessoas mais vulneráveis — embora nem sempre em primeiro plano. Vários textos que fazem referência ao *shabbat* (Jr 17,21-22; Is 56,2; Êx 31,13-18; 35,1-3; Lv 19,3.30; 22,3; Ne 10,31) reverberam as influências sacerdotais e reforçam o controle social para a observância da santidade desse dia.

Durante séculos certamente se travaram discussões na tradição judaica sobre a finalidade última dessa proposta heterotópica de fazer pausas, de celebrar um *shabbat* em meio aos ritmos de trabalho e produção. A julgar pelos textos acima referidos, acabou sendo uma espécie de *mainstream* a ideia de que era preciso defender e justificar a santidade do dia de descanso por uma questão de comportamento mimético em relação ao agir divino no contexto da criação original (Gn 1). Essa discussão chegou ao tempo de Jesus no século I. Os evangelhos sinóticos registram uma contenda entre Jesus e os fariseus em um dia de sábado. De forma prosaica, o texto de Marcos 2,23-28 (paralelo em Mt 12,1-8 e Lc 6,1-5) anota que estavam Jesus e os discípulos a atravessar algumas roças e, ao passarem,

⁸ Sobre as discussões acadêmicas referentes às noções de verdade ou lenda em mitos dos povos e mitos bíblicos ver o texto “O mito como constituinte do imaginário” em Reimer (2017, p. 89-122). Lá também se encontram apontamentos sobre os momentos históricos de desqualificação do mito enquanto lenda ou invenção e seu recredenciamento a partir da antropologia na segunda metade do século XX.

colhiam espigas. Esse ato teria sido questionado por fariseus, que, sabendo da santidade desse dia e sendo fiéis defensores dessa proposta, inquiriam Jesus por que ele e os discípulos faziam atividades que não eram lícitas para o dia de sábado. Nesse contexto, Jesus expressa a sua percepção nos seguintes termos: “O sábado foi instituído por causa / em função do ser humano, e não o ser humano em função do sábado” (Mc 2,27).

Com esse resumo interpretativo, Jesus enquanto rabino e intérprete da Torá/lei remete a tradição e a instituição do sábado a seu contexto originário. A instituição da pausa sabática começou a existir em função do cuidado com as pessoas, especialmente as mais vulneráveis. Assim como alguns companheiros fariseus de sua época⁹, Jesus remete às origens o vir-a-ser do sábado como proposta para que as pessoas que mais trabalham e sofrem nos diferentes espaços produtivos possam ter a pausa para recompor a “alma”. Para Jesus, não se trata de alimentar o capital simbólico-religioso do dia de descanso, mas efetivamente resgatar a sua funcionalidade em favor das pessoas que necessitam realmente do descanso, dessa pausa para recomposição da vida. Jesus foi uma das vozes dentro do judaísmo a manifestar a santidade desse dia com o sentido básico de cuidar da vida dos mais vulneráveis. Com Jesus e seus companheiros de fé e vida talvez tenhamos de aprender a agregar perspectivas de cuidado com a vida e não segregar tendências por questões ideológicas e/ou confessionais. Assim, a frase a seguir poderia ser de Jesus, mas é um comentário rabínico (*apud* Reimer; Richter Reimer, 1999, p. 53-54): “Toda vida que corre perigo é mais importante do que o sábado; e se a dor de ouvido é um perigo, então ela deve ser curada no sábado”.

1.2 O ano sabático

A lógica do descanso sabático foi aplicada na tradição hebraica ao ciclo de sete anos na medida em que deveria haver uma série de seis anos seguidos de um ano especial, no qual deveria haver um descanso para a terra e ações de perdão de dívidas. De saída, já devemos deixar um alerta para o questionamento: trata-se

⁹ Sobre vários textos e tradições farisaicas acerca do sábado e das ‘transgressões’ permitidas em benefício da vida ameaçada no dia de sábado ver Reimer e Richter Reimer (1999, p. 53-54).

somente de uma utopia? Ou funcionou heterotopicamente como uma proposta realizável no contexto da época?

É singular na Bíblia a pretensão de que deva haver um ano sabático para a terra. Convém nesse caso apresentar o texto conforme Êxodo 23,10-11:

Seis anos semearás a tua terra e recolherás os frutos dela; e no sétimo ano a deixarás descansar e não a cultivarás, para que os pobres do teu povo achem o que comer, e do que sobrar comam os animais do campo.
Assim farás também com a tua vinha e com o teu olival.

Esse fragmento textual está contido dentro do chamado código da aliança (Êx 20,22-23,19). A coleção de leis pode ter tido o seu surgimento no final do século VIII a.C. ou na primeira metade do século VII a.C., visto que ecoa na forma de normas conciliadoras a crítica de profetas radicais que atuaram durante aquele século. A coleção toda tem o seu eixo programático na monolatria ao Deus Javé, uma tendência na vida religiosa do antigo Israel que passou a ganhar contornos de oficialidade com a chamada *reforma de Ezequias* (716-687 a.C.) e depois com a *reforma de Josias* (640-609 a.C.). Ambos os monarcas atuaram fortemente em prol da centralização do culto em Jerusalém e do culto somente a Javé, detraçando publicamente outras expressões na vida religiosa do povo da época. Nos textos normativos do código da aliança há sempre um resguardo dos direitos dos mais fortes. No fragmento em questão há um resguardo do direito dos fracos.

Afirmar um descanso intermitente para a terra de cultivo não é singular na história dos povos. A prática do pousio da terra ou da rotação de culturas, incluindo deixar intacta determinada área durante um ano, é conhecida entre povos tradicionais. Em geral, tal prática brota da consciência de que o ser humano está umbilicalmente relacionado com a terra. Na tradição bíblica, o *humanus* é afirmado como tendo sido originado do *búmus*, isto é, da terra fértil e não da argila ou do barro. É possível também que no antigo Israel tenha havido uma consciência do caráter sagrado da terra, em relação à qual é preciso reconhecer sua dimensão de fecundidade e fertilidade e, portanto, passível de ser resguardada para um descanso, assim como deve descansar a parturiente. A relação dessa consciência com cultos femininos é frequentemente afirmada na pesquisa.

Somente o conhecimento de ter havido ou que deve haver um descanso sabático para a terra já é digno de ser registrado e ser transmitido adiante. O possível ou provável descanso da terra de cultivo não nega a dimensão utilitária da

exploração pelo ser humano. Porém coloca-se um limite ao utilitarismo. O texto ainda vincula o descanso sabático da terra com uma finalidade social ou função social mais ampla. No sétimo ano, os pobres do povo devem poder comer do que nascer livremente nos campos não cultivados. Certamente se trata de pessoas em regime de servidão ou forasteiros que habitam a região. O texto, contudo, vai mais longe ao afirmar que o destino último do que crescer no ano de descanso da terra não são somente os humanos vulneráveis, mas também os animais do campo, que são incluídos na lógica jubilar. Quase como um acréscimo de reforço, o texto afirma que o ano sabático também deve valer para as culturas perenes: tanto vinhas como oliveiras deveriam estar abertos para saciar a fome de pessoas pobres e de animais. Além desse tensionamento social quanto à sua real aplicabilidade, percebe-se no texto um *insight* ecológico que ultrapassa o viés meramente antropocêntrico e inclui terra, pessoas e animais dentro de um pensamento complexo. O cuidado com a vida vai além dos interesses dos humanos.

A tradição do ano sabático da terra é reverberada em Levíticos 25,1-7. O descanso sabático da terra deveria ser celebrado de forma solene, acompanhado de rituais litúrgicos, certamente operacionalizados por agentes vinculados ao templo central em Jerusalém. Essa tradição no ritmo seis/sete anos tem uma vertente mais social em normas e leis que tratam da libertação de pessoas que se tornaram endividadas ou entraram em regime de servidão junto ao credor. Essa tradição está novamente compilada em textos normativos.

No texto de Êxodo 21,2-11 afirma-se programaticamente que, se um hebreu entrar no poder da mão de um credor, ele deverá ser alforriado no sétimo ano. Entrar no poder da mão de um credor ou senhor decorre em geral de relações de empréstimo de cereais por parte da pessoa pobre quando a sua terra não produz o suficiente para alimentar a família durante o ano. Várias são as razões que podem prejudicar a colheita num determinado ano: seca, ataque de gafanhotos, destruição por atividade bélica, etc. Em tal situação, o hebreu camponês poderá recorrer a algum compatriota a fim de buscar socorro em termos de alimentos. Empréstimos de prata podem também ser necessários para pagamento de tributos junto ao templo ou corte real. O profeta Amós faz denúncia de que em tais relações de empréstimo também ocorriam fraudes nas balanças: colocava-se um fundo falso no recipiente para medir os grãos e se entortava o fiel da balança

na hora de pesar a prata (Am 8,4-7)¹⁰. Quando se tornava difícil ou impossível devolver o cereal emprestado, o hebreu pobre poderia fazer a entrega de membros da família como pagamento de dívidas. Em geral, as filhas ou algum dos filhos eram entregues ao credor, tendo este assim a sua força produtiva ampliada, o que acentuava ainda mais as diferenças entre ricos e pobres. Quando o hebreu pobre não tinha mais recursos pessoais à disposição para quitar parte da dívida, impunha-se a decisão do próprio *pater familias* pobre entregar-se à servidão. Isso tinha como consequência adicional a extinção de uma unidade familiar autônoma e a agregação das terras ao credor. Tais procedimentos são acompanhados criticamente, por exemplo por reprovações proféticas, como registrado em Miqueias 2,1-4.

Tanto o texto de Êxodo 21,2-11 como o seu paralelo em Deuteronômio 15,12-18 procuram normatizar (ou propor a heterotopia) uma solução para tais situações que interferem diretamente no bem-estar da vida das pessoas pobres. Por um lado, a norma reconhece a instituição da escravidão por dívidas, sendo, assim, resultante da solução de conflitos sociais; por outro lado, os textos propõem soluções ou saídas distintas conforme o gênero. O ano sabático teria plena validade para homens conforme Êxodo 21, mas não se aplicaria às mulheres que tenham sido entregues (ou vendidas) por conta de dívidas (Êx 21,7). Na tradição de Deuteronômio 15,12-15, a instituição sabática deve ter validade tanto para homens como para mulheres. O credor é inclusive instado a exercer liberalidade, carregando os servos com bens da terra como um novo início para a vida em liberdade.

Como uma forma de prevenir as situações de escravização por dívidas, o texto de Deuteronômio 15,1-4 apresenta uma proposta de remissão de dívidas. No sétimo ano, o credor deveria remitir as dívidas, o que poderia significar concretamente quebrar publicamente as tabuinhas de argila em que constasse o registro de dívidas. A proposta tem um caráter interno para os hebreus, não tendo validade para os forasteiros ou estrangeiros.

¹⁰ Sobre isso ver o capítulo “Formas de produção e relações econômicas e sociais” em Reimer (2017, p. 123-150), com indicação de leituras complementares sobre o modo de produção na Antiguidade oriental.

1.3 O ano do Jubileu

O texto de Levítico 25,8-13 faz o registro de uma proposta de um ano jubilar ou ano de Jubileu¹¹. O nome deriva do termo hebraico *jobel*, que designa um chifre de carneiro utilizado como instrumento de sopro, uma espécie de berrante, para marcar o início de cerimônias sociais e religiosas (em Êx 19,13, usa-se o termo *shofar*). O ano jubilar deriva da multiplicação de sete anos sabáticos, devendo o ano seguinte, o quinquagésimo, ser celebrado como ano em que deveria haver um retorno dos israelitas para as suas terras originárias. Seria como uma espécie de anulação das relações de posse e propriedade exercidas e estabelecidas durante os 49 anos anteriores ao ano jubilar.

No Novo Testamento, essa tradição do ano jubilar aparece especificamente apenas em Lucas 4,19 numa citação de Levítico 25,10. As tradições do ano sabático de Êxodo 21 e 23 não reaparecem no NT, e a de Deuteronômio 15 apenas emerge indiretamente em Atos 4,34. Esse dado é significativo para os estudos da obra lucana. Ele, o evangelista das nações e das pessoas mais vulnerabilizadas, entre elas pobres, recorre a tradições de pousio e de prevenção de assimetrias sociais justamente em dois contextos fundantes para o movimento de Jesus e para a constituição ética de comunidades cristãs. Em Levítico 25,10, o tema do ano jubilar aparece junto com a liberdade da terra e de seus habitantes, bem como o retorno às suas propriedades e famílias.

Em Lucas 4,19, essa tradição do ano sabático (Lv 25,10) é revisitada no contexto das relações estruturais político-religiosas do Império Romano e sua ocupação de corpos da terra e de pessoas. Jesus, em sua interpretação dessas tradições sabáticas, autoapresenta-se como realização “dessa Escritura”: no HOJE jesuânico transpira o tempo messiânico, em que práticas proféticas antigas são resignificadas (Lc 4,24-27) e vivenciadas por meio da práxis de Jesus. Significativa é a memória escriturística acessada para sua argumentação: Deus opera junto às pessoas necessitadas, independentemente de gênero, classe e etnia. O profeta Elias restaurou a vida da viúva pobre de Sarepta, Eliseu restaurou a vida do estrangeiro siro leproso Naamã. A viúva e o estrangeiros eram dupla e até triplamente discrimina-

¹¹ Ver Gass (1998); Garmus (1998); Reimer e Richter Reimer (1999); Richter Reimer (2004) e Silva (2016) para informações históricas e teológicas sobre o ano sabático com referências.

dos: a viúva anônima por causa de gênero, fome e etnia; Naamã por causa de sua doença/impureza e etnia. Deus cuidou dessas pessoas por meio de seus profetas.

Com a afirmação do HOJE para o cumprimento da profecia, incluso o ano jubilar, Jesus anuncia que sua práxis será realizada com base nessas tradições profético-terapêuticas. Essa ‘pregação inaugural’ de Jesus em Nazaré parece não ter tido adesão de ninguém: “Todos na sinagoga, ouvindo essas cousas, se encheram de ira [...]”. Isso implica que esse anúncio de Jesus teve uma primeira reação negativa por parte de seus conterrâneos. Anunciada está logo no início do Evangelho de Lucas a resistência à abertura de fronteiras, característica do movimento de Jesus, e a disposição de causar não apenas a sua expulsão de Nazaré, mas também a sua morte (4,28-30). Com isso indica-se também para possíveis consequências de seu anúncio no campo político, visto que o ano sabático previa a devolução das terras ocupadas: o Império Romano estaria desafiado a desocupar a terra sagrada de Deus!¹²

Em Atos 4,34, a tradição revisitada de Deuteronômio 15,4 evoca os cuidados com as pessoas mais vulnerabilizadas no conjunto da proposta de constituição das comunidades cristãs. A fé celebrada e vivida, fortalecida por ensino, oração e partilha de bens e saberes, possibilita a construção de relações que protegem as pessoas frente às realidades de empobrecimento e abandono no contexto do Império Romano. A unidade realiza-se na diversidade de carismas espirituais e sociais com o objetivo de prevenir qualquer tipo de necessidade, especificamente financeira, garantindo subsistência digna a cada membro.

Parece, portanto, que no contexto neotestamentário as tradições sabáticas eram conhecidas e em parte observadas entre pessoas judias e judeu-cristãs. Em todo caso, Jesus e seu grupo conheciam e viviam os seus enunciados, sendo que essa vivência foi questionada por alguns de outros grupos (p. ex. Lc 6,1-5.6-11; 13,10-17; 14,1-6). Contudo, no que se refere às recepções das tradições no Novo Testamento, as tradições do ano sabático foram relegadas praticamente ao esquecimento, visto que, via memória e releitura, elas aparecem explicitamente apenas uma vez, como abordado acima.

¹² Acerca da terra santa ocupada e a sutileza argumentativa da resistência de Jesus, também no nível geopolítico e econômico, ver vários capítulos em Richter Reimer (2009) e Castro (2019).

2 CUIDAR DA VIDA EM TEMPOS DE PAUSA

Do contexto das reflexões de uma Escola de Enfermagem tomamos a liberdade de inserir a seguinte citação de Maria Gaby Rivero de Gutiérrez (2005, s/p):

O cuidado com a vida está a exigir de nós uma reflexão sobre a condução que temos dado ao tempo que dispomos e sobre as prioridades que temos estabelecido entre as várias coisas que precisamos e desejamos fazer. Urge que aprendamos a conjugar as duas maneiras de viver o tempo – “o que é medido pelas batidas do relógio e o que é medido pelas batidas do coração”.

É reconhecido na atualidade que o ritmo de trabalho e exploração da vida e dos recursos da Terra está acelerado, gerando diversas formas de adoecimento. A pandemia da Covid-19 pode ser uma das respostas do ambiente maior a essa incessante marcha da comunidade humana sobre a Terra e seus recursos.

Os estudiosos das coisas da vida e da ciência afirmam que nesses tempos de pandemia há uma confluência de três crises distintas, as quais estariam intrinsecamente ligadas entre si. Essas três crises são: a) a questão das mudanças climáticas, b) a destruição crescente da biodiversidade e c) o adoecimento coletivo dos organismos, especialmente por intoxicação química industrial.¹³ Com base nessas reflexões e estudos podemos aqui pontuar algumas questões.

Sobre o tema das mudanças climáticas há um reconhecimento de que as emissões de gases por conta da intensa atividade industrial e agropastoril geram gradativamente um aquecimento global, em decorrência do efeito estufa, com capacidade para forçar a (re)adaptação de animais, plantas e pessoas em novos espaços ou nos espaços existentes. Por exemplo, o avanço do desmatamento na Amazônia influencia negativamente o ciclo de chuvas no Centro-Oeste, o que deve interferir nas áreas de cultivo agrícola nas próximas décadas. As várias ou muitas conferências promovidas pela Organização das Nações Unidas (ONU) procuram estabelecer entre os países acordos quanto à diminuição ou aos limites dessas emissões de gases poluentes. Pelo Acordo de Paris, firmado entre 195 países em 2015, o ano de 2020 deveria ser a ponta da curva, devendo seguir um acha-

¹³ Sobre isso vale a pena ler o artigo do professor Luiz Marques, da Unicamp: “A pandemia incide no ano mais importante da história da humanidade. Serão as próximas zoonoses gestadas no Brasil?”. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2020/05/05/pandemia-incide-no-ano-mais-importante-da-historia-da-humanidade-serao-proximas?fbclid=IwAR3Py0rCKbqDbVb-cv1SObkBGBPUNWCPG-qIc9fi4fU5OEiVeT3zHIDZKE>. Acesso em: 05 maio 2020.

tamento dos níveis de emissões. Aparentemente, não foram alcançados resultados significativos nesse sentido. Com o advento da pandemia da Covid-19, contudo, a humanidade está sendo forçada a um tempo de menor intensidade consumista e com isso de menor ataque sobre os recursos naturais e com menor emissão de poluentes, o que provavelmente será algo passageiro, a ser superado com a retomada econômica pós-pandemia. No entanto, o que a racionalidade das negociações entre as nações não conseguiu reverter ou alcançar, a pandemia vai impondo forçosamente, o que Boaventura de Sousa Santos (2020) chamou de “cruel pedagogia do vírus”. Este, portanto, poderia ser um tempo de reflexão mais profunda em termos pessoais e coletivos sobre o que realmente é preciso para o bem-viver de todos os seres.

Com os acelerados ritmos de produção e consumo capitalista dentro do paradigma moderno de vetente industrial, os recursos naturais, já entendidos como finitos, vão sendo gradativamente exauridos. A técnica moderna, auxiliar em muitos sentidos, provoca, no fundo, uma subjugação dos recursos naturais aos interesses capitalistas. Pelo comportamento consumista coletivo participamos, enquanto indivíduos e coletividade, da devastação coletiva do planeta com intensa destruição da biodiversidade em nível local e global.

Hoje já está suficientemente demonstrado que a voracidade consumista, tanto capitalista como dos antigos regimes socialistas, dentro da lógica industrial e da falta de cuidado com o ambiente, avança sobre a biodiversidade global na mesma proporção do aumento da população mundial. Alguns cientistas até propõem designar os últimos dois séculos após a revolução industrial de “antropoceno”, como sendo uma nova era geológica com a característica principal de que a comunidade humana interfere no ambiente global em decorrência do seu estilo de vida devastador do ambiente (Torres, 2017). No mesmo ritmo das devastações ambientais, verifica-se também um gradativo aumento da temperatura do planeta, chamado de aquecimento global. Mesmo sendo negado por pessoas de vertente terraplanista, o aquecimento exige a readaptação de plantas, animais e seres humanos a novas temperaturas, o que causa sérios distúrbios nos ecossistemas arranjados ao longo de séculos ou milênios. O pesquisador Aaron Bernstein, que na Universidade de Harvard coordena o Centro Clima, Saúde e Desenvolvimento Global, sintetiza a interação entre aquecimento glo-

bal e desmatamento como prováveis fontes ou focos para novas pandemias nos seguintes termos:

À medida que o planeta se aquece [...] os animais deslocam-se para os polos fugindo do calor. Animais estão entrando em contato com animais com os quais eles normalmente não interagiriam, e isso cria uma oportunidade para patógenos encontrarem outros hospedeiros. Muitas das causas primárias das mudanças climáticas também aumentam o risco de pandemias. O desmatamento, causado em geral pela agropecuária, é a causa maior da perda de hábitat no mundo todo. E essa perda força os animais a migrar e potencialmente a entrar em contato com outros animais ou pessoas e compartilhar seus germes. Grandes fazendas de gado também servem como uma fonte para a passagem de infecções de animais para pessoas (*apud* Marques, 2020, s/p).

Já está demonstrado que a forma de organização moderna, capitalista e consumista da comunidade humana global, é responsável por surtos pandêmicos como a Covid-19 e outros que possam vir a surgir. É como se a natureza reagisse de forma auto-organizativa às incessantes investidas dos humanos sobre ela. O teólogo franciscano Leonardo Boff (2020, s/p) sintetiza bem esse ponto de vista ao dizer que o coronavírus é uma “resposta do planeta”:

Nunca ofendemos e agredimos tanto a mãe terra como nos últimos séculos. Agora chegou um ponto em que ela diz: “Basta! Não aguento mais!”. E ela mandou os petardos dela. Contra-atacou. O coronavírus é uma resposta à nossa agressão. O vírus é uma reação da natureza. Porque nós movemos durante séculos uma guerra contra ela. Nós não temos nenhuma chance de ganhar essa guerra. Nós podemos desaparecer, a terra vai continuar girando em volta do sol por milênios.

Em face dessa realidade, há diferentes posturas que se pode adotar. A tendência geral das pessoas poderá ser a indiferença com tais questões, desde que se consiga encontrar uma forma de continuar navegando para sobreviver. Para outras pessoas, sintonizadas com os sinais dos tempos e atentas aos sinais, deve-se procurar ou construir alternativas para que o cuidado com a vida seja também um cuidado com o ambiente ou a natureza.

Já são significativas as práticas de produção de alimentos saudáveis por meio da agroecologia em suas muitas variantes. A economia solidária, de matriz cooperativista e/ou associativista, também apresenta seus resultados. Mudanças legais para a produção de energia limpa, de fonte renovável, também constituem contribuição gradativamente importante. Busca-se reorientar a vida para uma economia da subsistência em respeito profundo para com a vida da terra e das pessoas (Richter Reimer, 2023). Do ponto de vista do imaginário e das representações,

importa manter vivas ou ressignificar tradições de diferentes povos que testemunham acerca de uma relação mais saudável consigo mesmo e com o ambiente ou natureza. Nesse sentido, trazer à memória as tradições bíblicas sobre o descanso sabático, destacando o cuidado com a vida, pode ajudar a empoderar iniciativas de pessoas e comunidades, bem como vivências de (eco)espiritualidades.

Nos espaços em que vigora maior sensatez, a pandemia tem servido como tempo de pausa para cuidar da vida, mesmo em detrimento da economia. Onde os líderes e autoridades propõem procedimentos de cuidado e zelo, as vidas foram mais zeladas e poupadas. Em nosso contexto brasileiro, contudo, não tem sido assim. Isso apresenta uma razão adicional para a reflexão sobre a necessidade de tempos de pausa. O progresso com suas técnicas cada vez mais aprimoradas muitas vezes se torna cego e surdo às demandas da vida, negando a necessidade da sustentabilidade e do cuidado da vida como pontos angulares da existência conjunta sobre o planeta.

O cuidado com a vida e os tempos de pausa podem ser construídos como uma alternativa em meio aos ritmos intensos de trabalho e da ciranda capitalista. Com palavras sábias ensinam Morin e Haidt (2020, s/p):

Antes, a gente achava que existia um progresso certo e agora o futuro é uma angústia. Por isso suportar, enfrentar a incerteza é não naufragar na angústia, saber que é preciso, de certa forma, participar com o outro de algo em comum, porque a única resposta aos que têm a angústia de morrer são o amor e a vida em comum.

Um tempo de pausa no contexto do isolamento talvez seja até mais difícil do que em outros tempos, em que tudo parecia ‘normal’, até porque nesses tempos muita gente não quis e não quer parar, mas há de se cuidar para não confundir pausa e isolamento. Mesmo que tenha alguns aspectos em comum, como a mudança de rotina, uma menor circulação de pessoas em espaços públicos e, portanto, uma maior permanência em espaços privados/domésticos, o isolamento não fez com que se produzisse menos nas monoculturas do agronegócio e na agropecuária e, simultaneamente, também não contribuiu para a maior produção de alimento para a maioria da população. O resultado disso é mais pesticidas no ar, na terra, nas águas, nos alimentos... O isolamento tem aumentado, ou melhor visibilizado, as diferenças sociais e econômicas, porque as partes mais vulnerabilizadas não tinham um fundo emergencial ao qual pudessem recorrer para suprir necessidades emergenciais, e a pobreza e a fome aumentaram, desvelando e aprofundando o abismo das desigualdades. O isolamento não tem diminuído as

tantas formas de violência, em destaque a violência doméstica, bem como as mantanças nas periferias das cidades ou o descaso com povos indígenas...

As diferenças entre isolamento e pausa continuam marcantes. A pausa e o pousio, registrados em textos bíblicos, propõem um tempo de deixar respirar, descansar, recompor energias, refletir e transformar profundamente o modo de viver e com isso também inspirar. O pousio e a pausa andam de mãos dadas com o cuidado, a prevenção e o fortalecimento das imunidades em todos os seres, também da terra; querem recriar vida ali onde a morte já passava a vigorar, refazer ambientes e condições vitais, refletir e celebrar a vida, revitalizar solidariedade, restaurar relações e ‘dar um tempo’ para aquilo que já não tinha mais sentido. Refazer, fazer diferente... esta talvez seja a proposta mais necessária e convincente para a vida nesses tempos de pandemia e no vindouro pós-pandemia. O ‘novo normal’ haverá de ser qualitativamente diferente ou levará todo mundo para o abismo, e haverá muito mais choro e ranger de dentes do que já há... As perspectivas políticas, pessoais e coletivas são de seleção de prioridades para a vida construível em relações de menos desigualdade e de mais cuidado com as partes mais vulnerabilizadas (1Co 12). Este é o grande desafio dos “tempos de graça” em sua forma de convocação à pausa em meio às desgraças presentes e vindouras. E é nesse limiar que se mesclam as linguagens bíblicas profética, legal e apocalíptica num esforço recriado de buscar persuadir e fazer crer que é possível e urgentemente necessário fazer diferente e marcar a diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, buscamos retomar o tema de tradições bíblicas sobre tempos de pausa. Trata-se de variantes de tempos de graça, tempos sabáticos, tempos jubilares..., tempos revisitados no contexto da pandemia da Covid-19 e do recrutamento das violências cometidas contra o ambiente e contra uma maioria de pessoas em nível local e global.

Tempos de pausa são uma herança antiga, que emergiu do judaísmo antigo, está inscrita nas páginas do Primeiro Testamento e presente também em alguns textos do Novo Testamento, retomados aqui para análise reflexiva. São tradições sabáticas que têm origem no sofrimento do povo trabalhador empobreci-

do e na exploração da terra, ambos cansados, exauridos. Trata-se de tradições legais com aportes proféticos, e essa legislação visa restaurar vida digna para todos os seres por meio do descanso, do acesso aos frutos do trabalho, da redistribuição da terra e do perdão de dívidas. No Novo Testamento, essa tradição legal mescla-se com fragmentos de profecia e é recriada no movimento de Jesus e em primeiras comunidades cristãs. Essa proposta enfrentou e continuará enfrentando adesão e oposição por causa da sua radical alternativa em relação aos modos e sistemas de produzir e consumir de todos os tempos.

Por isto mesmo é que se tornou mais relevante e atual revisitar essas tradições para o nosso tempo, marcado não apenas pela pandemia da Covid-19, mas por necropolíticas e necroeconomias de ganância, hipocrisia, acúmulo e equívocos. Fazer pausa em termos sabáticos é anunciar um novo tempo de partilha, solidariedade ecodiaconal, misericórdia, portanto uma profunda mudança de mentalidade, conversão que tem o cuidado com a vida como diferencial e referencial. Em Jesus, essa proposta faz parte da espiritualidade que coloca a vida, os dons e o “sábado”-lei a serviço da vida plena de todos os seres. Isso continua sendo desafio atual e pode ser reinventado com criativa e responsável inteligência a partir das atuais condições e possibilidades que ciências e tecnologias podem oferecer e promover em função da sustentabilidade. Para tal, também se faz necessária uma política inteligente e competente. A exemplo de Jesus e seu movimento, a espiritualidade sabática permeará todas as dimensões, desde o planejamento estratégico até a sua realização, mantendo o foco no cuidado da vida.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. “Coronavírus é uma resposta do planeta”. *Brasil de Fato*, 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/20/leonardo-boff-coronavirus-e-uma-resposta-do-planeta>. Acesso em: 20 out. 2020.
- CASTRO, Hamilton. *Devolvi a César o que pertence a César: a vida incômoda de um camponês galileu frente a Roma*. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.
- CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Tradução: Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GARMUS, Ludovico. O descanso da terra: uma releitura de Êx 23,10-22 e Lv 25,1-7. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 58, p. 98-115, 1998.

GASS, Ildo B. O ano do jubileu, um ano de libertação: Lv 25. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 57, p. 9-23, 1998.

MARQUES, L. “A pandemia incide no ano mais importante da história da humanidade. Serão as próximas zoonoses gestadas no Brasil?”. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2020/05/05/pandemia-incide-no-ano-mais-importante-da-historia-da-humanidade-serao-proximas?fbclid=IwAR3Py0rCKbqDbVb-cv1SObkBGBPUNWCPG-qIc9fi4flU5OEiVeT3zHIDZKE>. Acesso em: 05 maio 2020.

MORIN, Edgar; HAIDT, J. Lições da pandemia: o despertar para as grandes verdades humanas. *Fronteiras do Pensamento*, 2020. s/p. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/artigos/licoes-da-pandemia-o-despertar-para-as-grandes-verdades-humanas>. Acesso em: 04 ago. 2020.

PIXLEY, Jorge. O sábado: festa e sinal. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 33, p. 23-32, 1999.

REIMER, Haroldo. *O antigo Israel*. História, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: Editora da UEG, 2017.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça: o Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Sábado e vida digna. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 100, p. 79-92, 2008.

RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de Heterotopias socioculturais nas origens de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 113-122, 2004.

RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

RIVERO DE GUTIÉRREZ, M. G. O cuidado com a vida. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 39, n. 3, editorial, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62342005000300001. Acesso em: 20 mar. 2021.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, T. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*. Tradução: Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCHWANTES, Milton. *O Direito dos Pobres*. São Leopoldo; São Bernardo do Campo: Oikos; Editeo, 2013.

SILVA, Valmor. Direito à terra, direito à vida: Perspectivas ecológicas a partir de Levítico 25. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 26, n. 4, p. 596-606, out./dez. 2016.

ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA NA BÍBLIA¹

INTRODUÇÃO

Falar sobre espiritualidade ecológica na Bíblia implica dois movimentos e duas posturas significativas, que envolvem, por um lado, os autores ou emissores dos textos bíblicos e, por outro lado, os leitores e leitoras da Bíblia. Entre esses dois pontos deve haver um caminho de aproximação, de convergência ou, pelo menos, uma sintonia com o objetivo de aferir a mensagem ou o sentido ecológico dos referidos textos. A sintonia também pode acontecer em termos de diálogo crítico com os textos e suas propostas.

1 A CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA DO LEITOR E DA LEITORA

Por parte dos leitores e das leitoras da Bíblia espera-se uma consciência ecológica em construção. Isso significa fundamentalmente que, na medida em que lê, escuta ou estuda os textos da Bíblia, a pessoa também exercita sua sensibilidade para com os desafios urgentes das crises ecológicas atuais pelas quais passa o planeta Terra como a grande casa global de todos os viventes.

Essa consciência ecológica pode apresentar-se em diversos graus de maturidade e intensidade. Pode ser que a pessoa somente esteja sensibilizada com questões ambientais locais, relativas a seu lugar de moradia, de trabalho e de vida, por exemplo, com a poluição das águas dos rios, com a contaminação do ar nas cidades, com a insalubridade em sua casa, com o desmatamento acelerado na região em que vive, com a fumaça das queimadas... Contudo, até por conta das muitas informações transmitidas por meios de comunicação, também em consequência das muitas conferências nacionais ou internacionais acerca do meio ambiente,

¹ Este capítulo foi publicado em *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana* (v. 65, 2011), aqui adaptado e em parte reformulado.

em geral há pessoas sensibilizadas também com as grandes catástrofes ambientais que ocorrem quase diariamente em algum lugar diferente do planeta, como terremotos e *tsunamis*, usinas nucleares com problemas no Japão ou incêndios florestais no Brasil, muitos dos quais são criminosos. Contudo, essa consciência ainda é uma ‘gota d’água’ no oceano da falta de cuidado, da exploração da terra e das águas e dos seres humanos na rede da vida; há que se continuar trabalhando para conscientizar e transformar.

Nesse processo, percebe-se alguma sintonia em relação às eventuais causas de desequilíbrios ambientais. No caso das catástrofes naturais há, em geral, questões de ordem natural, isto é, a própria natureza manifesta-se em sua dinâmica própria com fenômenos relacionados com o ecossistema Terra. Há, porém, também questões de ordem antrópica, isto é, dimensões relativas à intervenção no ambiente por parte dos seres humanos enquanto comunidade humana global. Aí já se está no nível ou grau de uma consciência ecológica planetária ou cósmica, que abarca também as relações socioambientais.² Esse tipo de percepção impõe-se cada vez mais, pois gradativamente se vai reconhecendo que o planeta e o cosmos que habitamos enquanto comunidade humana são uma grande teia da vida, um grande organismo vivo do qual nós humanos fazemos parte. As interações entre diversos recantos dessa grande casa se fazem sentir, em proporções distintas, nos diversos cantos do mundo. Ter consciência ecológica planetária é ir se dando conta de que, apesar de nossa inserção local no lugar de vida, moradia, trabalho e lazer, as relações entre as diversas comunidades humanas assumem inexoravelmente proporções globais – o local e o global interagem.

Atualmente, esse tipo de sensibilidade ou espiritualidade ecológica já não se mostra mais de modo ingênuo no sentido de uma busca por um lugar idílico de natureza intacta. Sabe-se que a pegada humana sobre o planeta Terra se faz sentir em qualquer recanto do mundo. Praticamente não há mais espaços nos quais os humanos não estão presentes em diversas formas de produção e intervenção no ambiente. O que se deve buscar por meio de ações e práticas individuais e coletivas é diminuir, refrear e modificar o peso da pegada humana sobre o planeta, medindo as conseqüências de decisões no presente quanto a seu impacto

² Acerca disso ver Richter Reimer (2019; 2023).

ambiental para, no mínimo, as próximas oito gerações. Há algumas décadas vamos nos acostumando a incluir as gerações futuras no conjunto das reflexões, visto que os humanos desenvolveram um potencial destrutivo assombroso, o qual muitas vezes ainda não é avaliado perfeitamente em sua dimensão cumulativa. A tecnociência moderna, aliada ao modo de exploração e produção capitalista, gerou um aparato tecnológico que tem possibilitado muitas coisas boas para as pessoas (por exemplo na área da saúde), mas também está revestido de perigos que não são vislumbrados no momento de sua implantação. Por isso, por uma questão de sabedoria, em termos éticos deveria prevalecer o prognóstico ruim sobre o prognóstico bom num exercício do princípio de precaução quanto aos resultados e à cumulatividade não conhecida, tendo em vista sempre a qualidade de vida e o bem-estar de toda a comunidade da criação. Aqui se faz necessário considerar a sustentabilidade que observe a qualidade da vida e não apenas a quantidade e o acúmulo de produções; isso deve incluir o conjunto não apenas de todos os ecossistemas, mas de todos os sistemas de relações humanas.³

Nesse conjunto da ‘comunidade da criação’, as perspectivas de sustentabilidade devem estar perpassadas pela ética do cuidado para com o ambiente e as pessoas empobrecidas. É verdade que o desenvolvimento científico e tecnológico trouxe muitos avanços e vantagens para muitas pessoas, mas enormes contingentes humanos permanecem à margem desse desenvolvimento. Por isso a espiritualidade ecológica do leitor e da leitora da Bíblia deve incluir a dimensão da justiça no acesso e na distribuição dos bens produzidos. Em geral, é assim que, no caso das catástrofes ou especialmente nos desenvolvimentos sociais, as pessoas pobres sofrem mais direta e intensivamente as consequências. Além disso, é preciso aprender a relacionar a ‘questão ecológica’ com as múltiplas relações possíveis e existentes entre os seres; perguntar, por exemplo, pela relação entre a lide com o corpo da terra e o corpo de pessoas, passando pela ‘sintonia crítica’ questionadora dessa relação em forma de ocupação, exploração, violência, ternura, cuidado, etc. Há ainda que haver nas políticas públicas um cuidado especial com os segmentos empobrecidos da sociedade, como bem indicam também muitos textos bíblicos

³ Acerca de novas demandas e perspectivas para investimentos e produções sustentáveis, visando à subsistência da maioria da população mundial, majoritariamente mulheres e crianças, ver o livro de Maria Mies e Vandana Shiva (2021).

e recentemente hermenêuticas ecofeministas.⁴ Esse cuidado especial, contudo, não se deve reverter em uma posição idealizadora das pessoas pobres, pois no conjunto do sistema global também elas marcam a sua interferência no ambiente, embora com um peso menor em sua pegada ecológica, como bem mostram pesquisas sobre os índices de consumo *per capita* nos países ricos e nos países pobres.

Nessa sensibilidade ou espiritualidade ecológica de leitores e leitoras da Bíblia, é bom haver uma sintonia com as expressões de sabedoria e conhecimento nas chamadas comunidades tradicionais. Fora, à margem e além do paradigma desenvolvimentista/consumista capitalista, há experiências de convívio com o entorno ambiental que merecem ou devem ser ouvidas e aproveitadas até para a visualização de possibilidades de superação de crises e impasses de desenvolvimento rumo à sustentabilidade e à preservação do ambiente em suas bases ecossistêmicas.

2 ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA NA PERSPECTIVA DOS AUTORES E AUTORAS DE TEXTOS DA BÍBLIA

Se a percepção acerca da sensibilidade de quem lê, escuta e estuda a Bíblia é importante, então também será emblemático perguntar sobre ela em relação aos autores e autoras de textos bíblicos. Isso é objeto de muitas controvérsias. Há quem diga que é impossível reconstruir a intenção de autores; outros perseveram fielmente na perspectiva de que podem reconstruir o sentido original ou a intenção do autor; outros ainda dizem que somente se pode trabalhar com o texto e suas múltiplas leituras e projeções de sentido para o leitor ou a leitora sem levar (muito) em conta a intenção do autor ou da autora.

Aqui não queremos discutir essa questão. Tão somente queremos indicar que isso é um tema controvertido, aberto a muitos meandros na discussão teórica. Contudo, talvez tomando um caminho intermediário, se deva dizer e reconhecer que, apesar de não se ter clareza sobre a identidade dos autores e autoras de textos bíblicos, há indícios nos textos, bem como informações acerca do contex-

⁴ Remetemos aos artigos de Ivoni Richter Reimer (2019; 2023) e Afonso Murad (2021) como indicativos dessas novas demandas e seus desafios também para as Ciências Humanas.

to dos textos que nos permitem tirar conclusões sobre quem os escreveu. Isso, por exemplo, é mais claramente perceptível nos textos sapienciais. Esses textos da Bíblia não pretendem em momento algum o estatuto de texto de ‘revelação’. Textos sapienciais são o resultado de um duro esforço de observação e reflexão de fenômenos da natureza e da vida humana, que conta com experiências comunitárias de longa duração. O caminho intermediário acima referido reconhece que autores e autoras de textos projetam-se para dentro dos textos, que nesses textos se pode reconhecer estilo e com isso também intencionalidade comunicativa no momento originário dos textos.

Uma das intenções de autores dos textos da Bíblia está em comunicar a existência e ação de Deus na natureza e na história humana a partir de suas experiências de fé específicas. Isso é por assim dizer o objetivo comunicativo maior de textos sagrados como os da Bíblia. Junto com isso se apresenta a dimensão de que os autores e autoras dos textos operam com o pressuposto de um poder divino criador, ainda que seja essa uma projeção mítica. Pressupor esse poder criador do cosmos, do mundo ou do universo nas proporções da cosmovisão dos povos do antigo Oriente próximo e do mundo mediterrâneo é operar com a concepção de um mundo encantado e perpassado por um poder ou energia, que na linguagem bíblica está inserida no próprio conceito de Deus ou em sua manifestação em forma de “espírito”, isto é, na forma da *Ruah* divina. Isso é uma forma da pessoa dos tempos bíblicos entender-se como ser-no-seu-mundo.

Não vemos problema em dizer que textos como os da Bíblia pressupõem ou expressam uma cosmovisão antiga. Afinal, os textos da Bíblia são ‘pré-modernos’. Eles não respiram o espírito emancipado da concepção iluminista moderna. Os textos da Bíblia coadunam-se antes com outros textos similares em outras culturas, nas quais também se pressupõe uma fonte criadora do cosmos existente. Nesse sentido, há abertura para um diálogo sem a premissa de ordenação hierárquica dos discursos. A bem da verdade, o diálogo intercultural não deve ser estruturado em termos hierárquicos, mas deve haver abertura para o diferente justamente em sua diferença. Disso resulta a possibilidade de enriquecimento e frutificação recíproca de perspectivas e saberes. O novo surge quando os interlocutores podem dizer a sua palavra e suas palavras projetam-se para dentro de uma nova ou outra perspectiva.

A seguir, queremos destacar alguns elementos de tradições bíblicas que podem e devem ser observados no que tange à pergunta pela espiritualidade ecológica da Bíblia.

3 CRIAÇÃO E ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA

A Bíblia abre com uma confissão de fé que perpassa todos os seus textos. Essa confissão é a afirmação de que, nos inícios do tempo e do espaço de vida, há a atuação da fonte divina: Deus. O que se expressa por meio da frase “no princípio criou Deus os céus e a terra” (Gn 1,1) refere-se, em termos sistemáticos, à *creatio prima*, a “criação primeira” de Deus, acontecida nas origens. Num tempo em que não pode ser nominado em termos cronológicos mais exatos, mas deve ser entendido como momento mítico originário e indeterminado, ‘criação’ é um espaço conquistado em meio ao caos existente das “águas do abismo”. Esse espaço é chamado de ‘terra’ (Gn 1,2). Essa terra é adjetivada por meio da expressão hebraica *tohu wabohu* para designar o estado de coisas antes da ação criadora de Deus. “Vazia e sem forma” é a tradução que a Bíblia na tradução de Almeida atribui a essa expressão, o que se apresenta de forma similar em outras traduções, dando com isso vazão à noção de uma “criação a partir do nada”, o que, contudo, não corresponde ao sentido do texto hebraico. Traduzir por “desolação e vazio” provavelmente corresponde melhor ao original hebraico, pois, em analogia a Jeremias 4,22, trata-se de um espaço devastado, caótico, sem a ordenação que possibilita a vida. O ato de criar reorganiza um caos preexistente. Nesse sentido, as águas caóticas são elemento preexistente, o que inviabiliza em si a noção de criação a partir do nada (Simkins, 2004). A criação como ação de conquista em meio às águas caóticas é tema recorrente na literatura antiga, especialmente do mundo mesopotâmico.

A ação criadora de Deus nessa *creatio prima* é vinculada ao termo *ruah elohim* (Gn 1,2), uma expressão que usualmente é traduzida por “Espírito de Deus”, “*Ruah* divina”, associando-se, assim, a ação criadora com a direta atividade divina. Essa tradução, contudo, é muito discutida, propondo-se nas diversas traduções da Bíblia expressões bem diferentes como “vento tempestuoso”, “vento forte”, etc. (Ribeiro, 2002).

Segundo o testemunho de fé bíblico, o espaço ordenado e criado em meio ao ambiente caótico é o lugar em que é alocado o ser humano, o *adam*. O termo *adam* designa o ser humano originário em sua acepção de protótipo mítico. Na linguagem bíblica, há maneiras distintas de falar da criação do ser humano. Em Gênesis 1,27, afirma-se que o *adam* é “criado” como “imagem e semelhança” do Criador. A diferenciação em masculino e feminino confere a ambos, homem e mulher, igual e simultânea dignidade. Em Gênesis 2,7, é dito que o *adam* é “formado” a partir da *adamah*, termo que pode ser melhor traduzido por “terra cultivável” ao invés de “argila”, “barro”, como propõem algumas traduções. Essa relação evidencia, em sentido bíblico, uma íntima conexão entre os humanos e a terra. O humano emerge a partir do corpo da própria terra. Na língua latina, essa relação quase umbilical pode ser expressa por meio do trocadilho *humanus – humus*: o humano foi formado a partir do húmus! O espírito vivificante transforma esse “ser terroso” em “garganta vivente” ou, como se afirma em algumas traduções, em “alma vivente” (*néfesh*).

Nesse espaço de vida, o ser humano criado ou formado por Deus recebe atribuições específicas, embora distintas. Destaque merece a dignificação de homem e mulher por meio do conceito de “imagem e semelhança” com o Criador (Gn 1,26-28), uma noção que ao longo do tempo contribuiu para a formatação do conceito moderno de “dignidade humana”. Segundo o texto bíblico, os humanos recebem atribuições ou mandatos que oscilam entre o domínio e o cuidado (Gn 1,28; 2,15), revelando-se aí tradições distintas na origem dos textos. O mandato de “sujeitar e dominar” (Gn 1,28) tem recebido mais recepção do que o binômio “cultivar e guardar” (Gn 2,15). Hoje, este último deve ser potencializado nas interpretações contemporâneas justamente em face aos desequilíbrios e abusos ambientais, em decorrência da forte intervenção humana no ambiente.⁵ No conjunto das atribuições conferidas ao *adam* consta também o mandato da procriação por meio da expressão “crescei e multiplicai-vos” (Gn 1,28), o qual se justifica num tempo em que as pessoas tinham que dominar o ambiente para sobreviver, mas que deve ser relativizado atualmente quando a comunidade humana mundial aparenta tornar-se uma ameaça ao ambiente.

⁵ Sobre isso ver Haroldo Reimer (2010, p. 20-45).

O credo criacionista perpassa toda a Bíblia. Especial ressonância dessa perspectiva de fé encontra-se no Salmo 104, quando seu autor enfatiza que o Espírito de Deus é a energia que vivifica e perpassa toda a criação. O salmista dá expressão de seu louvor dizendo: “Que variedade, Senhor, nas tuas obras! Todas com sabedoria as fizeste [...] Envias o teu Espírito, eles são criados, e assim renovas a face da terra” (Sl 104,24.30). Deus e seu espírito vivificante (*ruah*) são entendidos como a base de manutenção dessa criação.

A confissão de fé do povo de Israel, condensada num credo monoteísta típico daquela expressão religiosa, passa por releitura e ampliação de sentido no seio do movimento do cristianismo das origens com influências em toda a história posterior. O Deus criador monoteísta dos hebreus, além de sua presença no mundo na forma da *ruah*, é reconhecido na vida, cruz e ressurreição de Jesus de Nazaré. Na Carta aos Colossenses 1,15-16 se lê: “Ele [Cristo] é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois nele foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis [...] Tudo foi criado por meio dele e para ele”. Com isso o Deus criador é simultaneamente o redentor e o sustentador, três formas de ação do mesmo Deus.

A tradição da igreja dos primeiros séculos amalgamou essa diversidade na unidade em palavras do Credo Apostólico: “Creio em Deus Pai, todo-poderoso, criador dos céus e da terra”. De modo especial ecoam as palavras de Martim Lutero em sua explicação do primeiro artigo do credo no Catecismo Menor: “Creio que Deus me criou junto com todas as criaturas e me deu corpo e alma, olhos, ouvidos e todos os membros, inteligência e todos os sentidos, e ainda os conserva; além disso, me dá roupa, calçado, comida e bebida, casa e lar, família, terra, trabalho e todos os bens”. Essa interpretação de Lutero já indica para a *criação continuada*.

Falar da ‘criação de Deus’, portanto, remete a um ponto nevrálgico da teologia judaico-cristã. Entende-se, reconhece-se e se crê que o mundo existente é obra criada por Deus. Dizer que se trata de criação remete à experiência da dádiva e da gratuidade divinas. Dizer criação pressupõe a consciência da relação primordial entre Criador e criatura. A própria existência é vista como dádiva. E, sendo Cristo o primogênito da criação, a própria criação é substancialmente dignificada por meio da encarnação de Deus em Cristo. A criação, o conjunto do mundo criado, portanto, é entendido como mistério e transparência para Deus (Tavares,

2010). Especialmente por meio do Cristo encarnado, mas também pela ação do Espírito/*Ruah*, Deus está presente na criação à espera do reconhecimento por parte dos filhos e filhas, suas criaturas, como bem expressa o apóstolo Paulo na sua Carta aos Romanos, na qual escreveu: “Toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora” (Rm 8,22)⁶.

Em perspectiva cristã, dizer também que Cristo é o Alfa e o Ômega significa afirmar que toda a criação e, portanto, toda a história – humana e natural – é vista em perspectiva teleológica, isto é, ela se encaminha para uma destinação última, que, em fé, é entendida como o tornar-se pleno do Reino de Deus, consumidor e redentor.⁷

Um dado a ressaltar é que, apesar da concepção da *creatio prima*, a criação enquanto espaço ordenado que possibilita a vida necessita de constante cuidado. Quando se lê a Bíblia de modo sequencial ou sincrônico, essa dimensão aparece pela primeira vez na história do dilúvio em Gênesis 6-9. Segundo a cosmovisão dos antigos hebreus, em boa medida compartilhada com os povos do entorno cultural, especialmente da Mesopotâmia, a terra como espaço de vida e cultura está rodeada de águas. Essas águas, que no relato da criação aparecem como preexistentes, foram ordenadas, isto é, afastadas, fazendo surgir separação entre as águas de cima e as águas de baixo, dando origem à terra habitável. Deus como criador e mantenedor da criação pode reverter essa situação, abrindo as “fontes do abismo” e as “comportas dos céus” (Gn 8,2), originando o caos do dilúvio ou da antívida. Assim, a vida ordenada pela criação pode submergir novamente nas águas do caos. O Salmo 104,5-9 mostra de modo muito plástico como o Deus criador deve constantemente preservar a ordem do mundo criado a fim de manter afastados os perigos do caos e das trevas. Em Provérbios 30,4 há uma pergunta retórica que afirma: “Quem encerrou as águas no manto?”. Na linguagem sapiencial, a resposta almejada é que tal ação se deve ao cuidado constante do Deus criador.

De modo bastante elucidativo, essa noção de terra como ‘espaço criado’ aparece também no livro de Jó, especialmente na parte final, na qual, sob a forma de uma teofania, Deus faz uma série de perguntas àquele Jó que somente buscava

⁶ Ver interpretação em Richter Reimer (2002).

⁷ Nessa concepção são muito impactantes as contribuições de Teilhard de Chardin (1994).

a esperada e supostamente devida recompensa de Deus por sua fidelidade: “Quem encerrou o mar com portas [...] e lhe disse: ‘até aqui virás e não mais adiante, e aqui se quebrará o orgulho das tuas ondas?’” (Jó 38,8.11). Novamente, em tom sapiencial, a resposta almejada é que tal tarefa faz parte das multifacetárias atividades cotidianas do Deus criador como requisito indispensável para a manutenção da ordem e vida da criação.⁸

Na seara de uma espiritualidade ecobíblica e ecoteológica, um passo consiste em buscar superar a lógica sacrificial em prol da lógica do cuidado. O personagem bíblico Noé é emblemático e, de certa forma, em termos míticos, é o fundador da lógica sacrificial. Ao sair da arca, o primeiro gesto de Noé é um ato de respeito e reverência, que consiste em prestar culto a Deus por meio do holocausto de animais (Gn 8,20-22). O seu gesto, contudo, inaugura uma lógica de sacrifício: algum ser vivo da criação precisa ser sacrificado para agradecer a Deus! O sacrifício de elementos da criação acabou se tornando quase um traço típico de paradigmas religiosos e da modernidade. A essa sina sacrificial há que se contrapor elementos bíblicos mais positivos e inspiradores e especialmente lembrar a reflexão da Carta aos Hebreus que afirma que o sacrifício de Cristo é plenamente satisfatório, não havendo mais necessidade de repetição. Há na Bíblia outras passagens em que a dimensão do cuidado dos humanos pela integridade da criação é destacada. Tais passagens devem ser garimpadas em meio ao todo das Escrituras. O grito profético em Oseias 6,8 ecoa nesse sentido: “misericórdia quero e não sacrifícios”⁹.

Com relação à lógica do cuidado, o texto de Êxodo 23,10-11 reveste-se de especial beleza e sentido paradigmático. Nele é proposto que ao homem é legitimamente concedido cultivar a terra e recolher os frutos dela, constituindo nisso sua atividade de produção e intervenção no ambiente. O ritmo produtivo e explorador, no entanto, deve ser temporalmente limitado a seis anos, devendo o sétimo ano ser um tempo de “descanso sabático”. O texto indica três finalidades dessa norma: a) primeiramente, é dito que a própria terra deve poder descansar. Isso é estranho para o modo de pensar ‘moderno’, no qual se está acostumado

⁸ Sobre isso ver o capítulo “Complexa criação – uma leitura de Jó em perspectiva ecológica” (Reimer, 2010) e Oliveira; Richter Reimer (2023).

⁹ Ver capítulo “Misericórdia quero!” neste livro.

com a ideia de que a terra deve somente servir para satisfação de nossas necessidades de subsistência e acúmulo; b) em segundo lugar, os pobres devem poder colher o que nascer por conta própria no sétimo ano, tendo uma provisão extra além de sua limitada alimentação usual; c) em terceiro, indica-se que os animais do campo devem poder comer do que sobrar. Explicitamente se incluem ali os animais do campo dentro de um ciclo ecológico. Três seres ameaçados em sua existência devem ser contemplados no modo de organizar a vida em sociedade: a terra, as pessoas pobres e os animais. Isso é o que se pode chamar de uma ‘visão ecológica’ da vida. Os interesses econômicos são limitados pela integridade da vida e da criação. Há ainda muitas outras passagens que podem ser ‘garimpadas’ numa leitura ecológica da Bíblia.¹⁰

Além do texto exemplar acima referido, na Bíblia há muitas recomendações para a observância de tempos de pausa que se articulam na lógica do chamado ritmo seis-sete.¹¹ Esse ritmo seis-sete marca a estrutura do tempo semanal de sete dias, sintonizado com o ciclo da lua. Ajustado para o ritmo de trabalho e pausa para os humanos e para a criação, esses textos que falam do descanso sabático (Ex 20,8-11) ou também do ano sabático (Ex 21,2-11; 23,10-11) remetem à necessária observância de tempos de pausa, de *shabbat*, isto é, de uma cessação das atividades laborais em meio ao ritmo produtivo para o cultivo do ócio. Isso é reconhecido como necessário para que os humanos, os animais e a terra possam tomar alento e regenerar-se para a constância e saúde do ciclo de vida.¹²

4 JESUS E A ESPIRITUALIDADE COMPROMETIDA COM A VIDA TODA

Em tradições bíblicas do Novo Testamento, os evangelhos relatam a atuação de Jesus em dias de sábado, na qual a importância não recai sobre a observância da lei em si, mas na satisfação das necessidades e do cuidado para com a vida carente e ameaçada. Com isso Jesus dá continuidade a uma espiritualidade sabática que prioriza a dignidade de toda a criação.

¹⁰ Para mais exemplos remetemos ao livro acima referido “Bíblia e Ecologia” (2010); ver também Richter Reimer (2010).

¹¹ Ver capítulos “Sábado e vida digna” e “Viver em ritmo menos acelerado” neste livro.

¹² Aqui ainda permanecem atuais as reflexões esboçadas em Reimer; Richter Reimer (1999).

Também as parábolas carregam a memória de que a terra produz sem objetivar lucro, que a árvore cresce da terra e dá seus frutos e abrigo para quem passa andando ou voando. Essa sabedoria faz parte do ensino de Jesus e está relacionada à experiência que ele deve ter tido com a terra. Ela também aponta para a liberdade que deve brotar da terra, bem como para a confiança que devemos ter em Deus:

Observai os corvos; eles não semeiam, nem ceifam, não têm despensa nem celeiros; todavia Deus os sustenta [...] Observai os lírios do campo; eles não fiam, nem tecem. Contudo, vos afirmo que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como qualquer deles. Ora, se Deus veste assim a erva que hoje está no campo e amanhã é lançada no forno, quanto mais tratando-se de vós, gente de pequena fé! (Lc 12,24-28).

Jesus fala da terra de tal maneira que nos ensina que ela não está aí para ser explorada nem seus frutos acumulados, como nos mostra o exemplo crítico da parábola do latifundiário ganancioso e avaro (Lc 12,13-21). A ansiedade pelo acúmulo, ao invés de gerar vida e satisfação, gera morte e perdição; seu fruto são a exploração e a falta de comida para a grande maioria do povo. Jesus, ao contrário, aposta na gratuidade da vida para as aves do céu, os lírios do campo, para todas as suas criaturas, entre elas as pessoas. Dentro desse contexto, a missão e a participação nesse projeto de gratuidade é o compromisso com o Reino de Deus e sua justiça. Esse compromisso garante que as pessoas serão saciadas e que viverão em harmonia com toda a criação de Deus (Lc 12,31).

A sabedoria de Jesus, que transparece nas parábolas, ensina a viver em liberdade e a resistir digna e pacificamente em meio ao turbilhão das corrupções e corridas gananciosas e competitivas hostis. Ela tem como objetivo a construção da esperança, que persevera na justiça e na paz que brota dessa justiça. Isso faz parte do anúncio de uma nova realidade, que se vislumbra em Apocalipse 21,1-8 como novo céu e nova terra – recriação!

Em várias tradições bíblicas transparece a convicção de que a terra é de Deus e o “estrado de seus pés” (At 7,49; Mt 5,35 relendo Is 66,1). Como consequência, dentro do contexto de ocupação dos corpos da terra e das pessoas no sistema escravagista romano, pode-se entender que, no confronto acerca do pagamento ou não de impostos ao imperador, Jesus reivindica sabiamente que a terra de Deus, dada a seu povo, seja liberta, desocupada, devolvida a seu povo, que deverá viver em liberdade.¹³ Esse

¹³ Ver análise e interpretação de Marcos 12,13-17 em Castro; Richter Reimer (2018, especialmente p. 83-92).

pode ser entendido como um abafado grito por independência e autonomia da Terra Santa, que é de Deus e símbolo de identidade do povo de Deus!

Em perspectiva teológica e da espiritualidade como expressão e vivência da fé compreende-se que Deus governa a terra/cuida dela, colocando seu coração junto às pessoas que estão aflitas e abatidas, que sofrem os infortúnios causados pela ganância e injustiça de outras pessoas. Escravidão, trabalho forçado e impostos são algumas das causas do sofrimento do povo e da opressão e exploração da terra.¹⁴ Questionando não apenas a prática dos impostos, mas inclusive a política fundiária, Jesus contesta o coração que sustenta o Império Romano! Atentar contra a terra de Deus é atentar contra a vida de todas as suas criaturas, inclusive contra o próprio Deus, presente e transparente na sua criação.

Podemos ilustrar essa compreensão de atentado contra a terra, de exploração da terra como um ser vivo com um autor contemporâneo da época de Jesus e dos evangelhos. Trata-se de Plínio, historiador romano, em sua obra *História Natural*¹⁵. Ele denuncia os abusos praticados contra a terra-mãe por causa da ganância e afirma que os primeiros a praticar o pior crime contra a terra foram os que reviraram as suas *entranhas* para extrair-lhe o ouro – sempre de novo a mineração! Outros e outras praticaram o mesmo crime contra ela quando se adornaram com as joias feitas de ouro, motivo e demanda para que a terra fosse mais e mais explorada juntamente com as pessoas escravas que nela adentram, fazendo o trabalho para seus donos – maldita exploração! Naquela época, eram os latifundiários, cidadãos romanos, que exploravam os minérios; esses também são simultaneamente os *émporoi*, “grandes comerciantes” da época, que tinham as grandes redes comerciais, inclusive através de frotas mercantes.¹⁶

¹⁴ Ver o livro sobre *Economia no Mundo Bíblico*, organizado por Richter Reimer (2006).

¹⁵ O texto de Plínio (*História Natural* 33,2.8.42.48, traduzido por Ivoni Richter Reimer): “[...] nós penetramos nas suas [da terra] entranhas e procuramos nas profundezas por tesouros, como se ali, onde ela [a terra] é pisada, eles não fossem abundantes e frutíferos o suficiente [...] Quem iniciou o pior crime contra a humanidade foi aquele que por primeiro colocou um anel de ouro no dedo [...] O próximo crime é introduzido por quem cunhou o primeiro denário [moeda romana] de ouro... e deste dinheiro brota a fonte da avaréza, quando se planejou a prática da usura [...]”. Para maiores detalhes ver Richter Reimer (2010).

¹⁶ São esses *émporoi* denunciados em Ap 18,3.11.15.23. Esses grandes mercadores não devem ser confundidos com artesãos e artesãs que produzem e vendem os seus produtos, como no caso de Paulo, Priscila e Áquila, Lídia e seu grupo de mulheres (At 16,11-15; 18,3). Para análise ver capítulo “A Sinagoga das Mulheres” neste livro.

Exploração e sofrimento da terra andam de mãos dadas com sofrimento e exploração de pessoas que, no campo e na cidade, servem de mão de obra para satisfazer a ganância de poucos homens que se tornam cada vez mais poderosos.

Declarar, nesse contexto, como fizeram Jesus e as primeiras comunidades cristãs numa releitura do Antigo Testamento, que a terra é de Deus significa resistir e colocar-se totalmente no avesso de toda política e condução administrativa do Império Romano e das elites que se mantêm com esses sistemas assimétricos de poder, sustentando-o simultaneamente até hoje.

Tais afirmações corajosas e experiências de resistência basearam-se e se fundamentam ainda hoje em tradições bíblicas que compreendem que nossos corpos fazem parte de toda a criação. Nosso corpo é terra viva, vivificada, emprestada temporariamente pela graça de Deus, que se quer transformar em comunhão. É bom saber que somos seres mortais, passageiros. Pensar na morte ajuda a valorizar a vida, e isso faz parte de milenar cultura religiosa. A vida faz parte da morte, e vice-versa. Também a morte mostra que a terra é um corpo vivo, assim como o nosso. Num anúncio da morte de Cristo, afirma-se que ele passará três dias e três noites no *coração da terra* (Mt 12,40)¹⁷, o que mostra que essas tradições bíblicas compartilham da concepção antiga de perceber a terra como organismo vivo. Essa percepção ecoteológica do “coração” da terra fortalece a busca e a construção de uma heterotopia/“outro lugar” que dá sentido à vida a partir do próprio fato de ressignificar a compreensão da terra como ser vivo que faz brotar vida nova de dentro de si mesma. Essa simbologia, que expressa e reivindica o direito de sonhar e construir um “outro lugar” nesse mesmo lugar já ocupado, nasce de grupos marginalizados, explorados no trabalho da terra ou que já perderam a terra, a qual foi apropriada por elites romanas e seus aliados, cuja ideologia

¹⁷ A poetisa goiana Cora Coralina utiliza semelhante antropologia da terra, caracterizando seu amor pelo chão que transparece numa de suas poesias: “Eu sou a mulher mais antiga do mundo, plantada e fecundada no *ventre escuro da terra*” (grifo nosso). Note-se que, no Novo Testamento, o termo *kardia* não tem, antropologicamente, tanto o objetivo de demonstrar os sentimentos, mas aponta para o lugar no qual são planejadas e decididas práticas que implicam profundas transformações da vida. Assim, “coração” é o lugar da tomada de decisões significativas e revolucionárias, que incluem tanto o aspecto racional como afetivo. É interessante observar que esse termo, usado também para a terra como ser vivo, indica para uma *geologia* que ressignifica não apenas o sentido da própria terra como ser vivente, mas também o sentido da vida de pessoas, no caso do Filho do Homem, remetendo para uma vida que será transformada e que, renovada, influenciará diretamente também a vida de outras pessoas. Maiores detalhes ver Richter Reimer (2010).

e prática fundiárias são, assim, profundamente questionadas tanto na sua expressão social como teológica. Dessas dinâmicas heterotópicas fizeram parte Jesus e seu movimento de libertação e mulheres, crianças e homens nas primeiras comunidades cristãs.

Dessa construção heterotópica faz parte a percepção de que o corpo-terra e a terra-corpo ajudam-nos a pensar com alegria nas ervas e flores do campo que precisam da terra, da água, do sol e do ar para viver, florescer, frutificar. É maravilhoso que nosso corpo é terra e que a terra pertence a Deus. A terra é protegida por Deus, nós somos protegidos por Deus. Nesse sentido, a afirmação de Jesus “Olhai os lírios do campo...” (Lc 12,27) é uma afirmação de sabedoria da fé, assim como o cântico de Maria, “Deus derrubou dos tronos os poderosos [...] encheu de bens os famintos...” (Lc 1,46-55), é uma afirmação da esperança revolucionária! Ambas as afirmações testemunham a mesma fé: Deus cuida de cada elo de sua criação, principalmente de quem mais sofre! Essa comunhão de Deus com sua criação é paradigmática para as pessoas que foram criadas para ser imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27).

Para as pessoas e comunidades de fé, cujas experiências estão fragmentariamente narradas no Novo Testamento, o objetivo da herança da terra, de ‘possuir’ a terra, não é o acúmulo, não é a exploração, mas é a construção de uma vida boa, prazerosa, justa e farta para todas as pessoas. A comunhão e a partilha são muito importantes nessa construção de relações e sistemas de vida. É assim que a primeira comunidade cristã na cidade de Jerusalém faz sua experiência de fé, resistência e perseverança (At 2-4). Considerando que tudo é de todas as pessoas, porque tudo provém de Deus, compartilhar significa ampliar a graça de Deus. Vivendo da graça e da solidariedade, a partilha de bens, inclusive da terra, torna-se bênção que se renova na comunhão! Isso poderá ser uma importante contribuição de uma espiritualidade ecológica judaico-cristã ainda para os nossos tempos.

5 PAULO E A TEOLOGIA DA TERRA E DA GRATUIDADE

Também o apóstolo Paulo compartilha dessa fé. Em 1 Coríntios 10,26, ele faz a releitura do Salmo 24, afirmando que “a terra é de Deus, e a sua plenitude”. O contexto de 1 Coríntios 10 mostra uma releitura da história salvífica: os nossos

pais e mães vivenciaram a libertação da escravidão no Egito, alimentaram-se do maná e, por fim, beberam da rocha que é o Messias. Paulo reconta a história do passado para fortalecer a resistência no presente, tendo em vista também o futuro. Dentro de seu contexto, isso significa não se entregar à idolatria e ao cansaço na caminhada, reafirmando que somos *corpo* dentro de um mundo que fragmenta a identidade das pessoas e dos povos. Afirma-se a busca do *bem* de todas as criaturas num mundo que tem na exploração, na ganância e no acúmulo seu ‘bem maior’. Em 1 Coríntios, Paulo trabalha com a tríade: terra prometida – água e comida – ética comunitária. Não é possível receber a terra e seus frutos e não cuidar dela; não é possível receber bênção e explorar o próximo!

Essa tradição paulina quer fortalecer a esperança numa vida nova mais justa para todas as pessoas, que creem naquele “Deus que ressuscita os mortos e que chama à vida as coisas que não são” (Rm 4,17). O objetivo da justiça de Deus é transformar todas as pessoas em novas criaturas em Cristo, as quais, transformadas, praticam a justiça num mundo onde ninguém é capaz de praticá-la por sua própria força e vontade! Essas pessoas são justificadas pela fé e vão construindo heterotopias em seu cotidiano.

A argumentação paulina da justificação pela fé afirma que o Evangelho é poder dinâmico de Deus para a salvação de todas as pessoas, porque nele se revela a justiça de Deus. Essa justiça tem poder transformador: pessoas oprimidas e opressoras podem transformar-se em pessoas irmãs que, orientadas pela lógica do Espírito, fazem justiça para transformar seu mundo injusto que elas mesmas ajudaram a criar. É assim que a justificação pela fé afirma que as pessoas justificadas são e vivem como *novas criaturas* (Gl 6,15; 2Co 5,17) dentro de uma criação renovada. Paulo pensa na realidade da *nova criação* não apenas de corações individuais, mas de uma *sociedade inteira e de todo o mundo* (Rm 8,19-21) (Richter Reimer, 2002). Essa é uma Boa Nova principalmente para as pessoas empobrecidas e para o ambiente maltratado, que sofrem as consequências da injustiça, da opressão e da violência.

A afirmação de uma espiritualidade ecológica poderia, assim, insistir na memória histórica como uma atitude reflexiva crítica. Olhar para trás para reconhecer erros e equívocos, mas também para afirmar a certeza da libertação já experienciada. Tal tradição de fé pode ajudar a construir esperança que remete para horizontes abertos, para a abertura do futuro. Essa esperança necessita da perseve-

rança (*hypomone*), que dá fôlego longo, contínuo e despreocupado (Rm 5,1-5).

Nesse sentido, é bom lembrar palavras já ditas há tempos e reafirmadas atualmente, testemunhando a colaboração de *toda a criação* nesse processo de resistência, construção da esperança e da certeza de mudança libertária:

A nova criação não é apenas a criação de um novo discurso sobre a criação, elaborado pelos intelectuais, mas é fundamentalmente uma *práxis* criativa, um conjunto de comportamentos que vou introduzindo pouco a pouco em minha vida cotidiana e propondo a outros como caminho de ‘salvação’ de todas as vidas (Gebara, 1996, p. 39).

Com essa percepção é importante dizer renovadamente de que uma das vitais premissas de todo esse trabalho criativo e recriador é a ternura que se expressa no comprometimento com a vida toda, simbolizada também na imagem do ‘gemer em dores de parto’ (Rm 8,22-23): essa ação antecipa e pressupõe o cuidado, a saudade daquilo que ainda não está aí, mas que já pode ser sentido; expressa a expectativa do abraço e da alegria, que já dá para sentir em meio a situações que ainda não são de felicidade plena.

6 TRADIÇÕES BÍBLICAS COMO REFERENCIAIS DE ESPIRITUALIDADE

Destacamos aqui algumas tradições que testemunham acerca de experiências que pessoas e grupos tiveram com a divindade, o que se tornou referência para seu viver e agir na história.

Tradição de libertação do Egito – Deus liberta e conduz o povo, interagindo com as pessoas, com lideranças que são partícipes no processo de libertação (Moisés, Arão, Míriam). A afirmação central e fundamental dessas narrativas e de suas releituras é de que a escravidão é contrária à vontade divina. Escravidão, opressão e exploração fazem parte da ganância e do desejo de pessoas dominarem sobre outras, prejudicando e destruindo a vida. Afirma-se a necessidade da liberdade como expressão da dignidade humana no conjunto de toda a vida.

Esse processo de libertação e liberdade é codificado depois em outros textos no processo histórico da construção da identidade desse povo: para organizar a vida na terra prometida após a libertação da escravidão, o povo precisou de normas, de leis que possibilitassem a vivência saudável, justa e digna entre as pessoas,

para que se evitasse reproduzir os sistemas de dominação sob os quais se vivia outrora. Trata-se de códigos legais com seus mandamentos sociais, rituais e morais, familiares e públicos, que foram construídos e argumentados a partir da releitura da experiência do êxodo. Deuteronômio 6,20-25 faz memória desse evento, dizendo o motivo e a função da observância da Lei: Deus libertou e quer preservar essa vida liberta em relações de justiça e de paz entre as pessoas! A terra prometida “mana leite e mel” (Dt 6,3). Ao povo liberto Deus deu “poços abertos, que não abriste; vinhais e olivais, que não plantaste; e quando comeres e te fartares, guarda-te, para que não esqueças o Senhor, que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão” (Dt 6,11-12). A esse Deus se amará “de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força” (Dt 6,5). Isso implica cuidar e cultivar tudo o que o povo ganhou pela graça divina.

Em continuidade às narrativas do Antigo Testamento, também o Novo Testamento registra experiências religiosas, testemunhos de fé vivenciada em situações histórico-sociais bem concretas, que exigiram reflexões e atitudes específicas em relação a determinadas realidades.

Tradição de libertação com Jesus – O evento central dessa tradição religiosa é o nascimento, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus de Nazaré, que se revelou como Messias de Deus no cumprimento das profecias por meio de uma sensibilidade e de uma radicalidade misericordiosa, ímpares na história da humanidade.

A vida toda de Jesus foi dedicada à denúncia dos sistemas de morte que ameaçam a vida e sua dignidade, bem como de denúncias e rupturas com estruturas de poderes econômicos, sociais e religiosos de dominação, subordinação e discriminação, vinculados com estruturas mentais de superioridade de classe, de etnia e de gênero... Tais sistemas de dominação ocuparam a antiga ‘terra que mana leite e mel’ para explorar os corpos da terra e de seres humanos – homens, mulheres e crianças –, o que gerou desequilíbrio ambiental por meio de latifúndios e minerações e refletiu-se em assimetrias sociais profundas. Esse desequilíbrio e essa assimetria manifestam-se no corpo da terra e das pessoas, causando doenças, empobrecimento, vivências de injustiça e violência.

Para demonstrar que toda criatura tem sua dignidade intrínseca e que esta é destruída em relações de dominação e de injustiça, Jesus faz-se paradigmática-

mente solidário com pessoas doentes, crianças, mulheres, mendigos, endividados, diaristas... Jesus está com pessoas doentes, abandonadas, excluídas, maltratadas, crianças, mulheres e transforma suas vidas na (re)construção de sua dignidade!

Simultaneamente com essa sua postura solidária para com pessoas empobrecidas e marginalizadas, Jesus também enfrenta as instituições políticas e religiosas que criam e/ou legitimam essas relações de exclusão e injustiça, vilipendiando a dignidade humana na sua forma concreta e histórica, que se apresenta como pobreza, exploração, discriminação étnica, de gênero e geracional. Isso vale especialmente para representantes políticos da *pax romana* e das elites religiosas judaicas. Na acolhida solidária – transgressora de normas oficiais constituídas – de pessoas destituídas de sua dignidade Jesus demonstra que é necessário preservar a dignidade de todas e de cada uma para que a unidade de toda a criação não continue abalada e destruída. O que uma pessoa sofre repercute no todo – já aqui encontramos os primórdios da noção de interdependência de todos os elos da criação, presente nas comunidades cristãs originárias (ver Mt 25,31-46; 1 Co 12,12-27).

Tradição de libertação nos inícios da Igreja – A *práxis* cristã histórica libertadora e questionadora de Jesus foi assumida por comunidades cristãs originárias. Isso se expressa na fórmula batismal registrada e transmitida pelo apóstolo Paulo (Gl 3,28): as pessoas batizadas em Cristo são um só corpo, e não há distinção qualitativa entre gênero, classe, etnia, geração. Essa fórmula batismal deve expressar-se no cotidiano das pessoas que se confessam cristãs!

As comunidades cristãs originárias fizeram memória da *práxis* histórica de Jesus num processo de (re)construção de suas próprias identidades, buscando afirmar a preciosidade e interdependência de cada vida, de cada expressão vital dentro de um contexto histórico hostil, que afirmava a supremacia e a intolerância dos ricos e poderosos, greco-romanos, homens e senhores sobre os demais seres em todas as relações. Diante dessa situação, comunidades judaico-cristãs afirmavam a necessidade da aceitação, partilha, justiça e gratuidade, exatamente como resposta ao amor de Deus para com elas!

Dessa forma, nas diversas tradições de libertação no judaísmo e no cristianismo nascente, viver na graça de Deus implica uma postura solidária e respeitosa

com todas as criaturas. Não são relações de dominação e desprezo, de superioridade e de ganância que nos garantem vida plenamente boa; essas são exatamente as relações que tradições bíblicas denominam de pecado. Entretanto, da vida plenamente boa, vivida em relações de justiça em todas as suas relações, faz parte a *práxis* da misericórdia que acolhe e partilha, que respeita e preserva a dignidade da outra pessoa, do outro ser!

Tal percepção bíblica da vida boa contempla também a morte como dela fazendo parte, bem como outras dimensões escatológicas (relativas ao fim último das coisas todas) que a envolvem, o que é ilustrado com a narrativa do homem rico e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31).

7 ESPIRITUALIDADE (RE)CRIADORA A PARTIR DE NARRATIVAS MÍTICO-ESCATOLÓGICAS E SAPIENCIAIS

Abordamos, ainda que brevemente, uma perspectiva bíblica que afirma a dignidade humana dentro do jogo dos biopoderes a partir de tradições específicas:

Tradições das origens da vida – Narrativas míticas contam uma história sagrada sobre as origens da vida, dos seres, da natureza toda e seus fenômenos a partir da vontade e da ação da divindade. A função dessas narrativas é explicar as origens de tudo o que existe em linguagem religiosa e dar sentido à existência no vínculo com o Sagrado; nada existe por casualidade, e tudo conduz a um alvo! Outra função dessas narrativas é criar laços de pertencimento e inter-relacionamento entre os seres: nessa perspectiva judaico-cristã, somos todos/as indistintamente oriundos/as da mesma vontade e fonte divinas – tudo “é muito bom”! Não há um elemento sequer que seja menosprezado! Não há um argumento sequer que corrobore, sustente ou legitime qualquer desenvolvimento científico-tecnológico que descarte e exclua uma única expressão de vida e que construa relações de superioridade seja no campo biogenético, seja no campo das mentalidades e inteligências...

Tradições da participação na graça divina – Narrativas do Novo Testamento também retomam a criação divina quando colocam o ser humano

dentro de uma relação mais ampla das biodiversidades e de seus ‘funcionamentos’. Viver plenamente bem não é ocupar-se apenas do comer, beber e vestir, mas é observar as belezas da criação e sentir-se parte delas; é confiar na graça mantenedora de Deus e colocar-se como mordomo da criação numa atitude cocriadora das coisas que existem não apenas para nós num sentido utilitarista neoliberal e consumidor.

Viver na consciência e percepção religiosas de que as coisas simplesmente existem porque são partes manifestas e visíveis do amor de Deus para com tudo o que existe é expressar uma profunda espiritualidade **ecocêntrica** e não **egocêntrica**. As pessoas são apenas uma parte do todo da criação!

Em Lc 12,22-34, Jesus coloca essa diretriz que pode orientar a qualidade de nossa vida: a vida é *mais* do que aquilo que nós podemos fazer por meio dos frutos de nossas ocupações (comida, roupa, etc.). Depositar nossa vida confiantemente na graça de Deus e colocar-nos, como resposta, a serviço gratuito em seu Reino de amor e de justiça faz de nós um diferencial inestimável em qualquer área de saber e atuação!

Cada dia é dia de colocar prioridades: “ali onde está o vosso tesouro, ali estará também o vosso coração” (Lc 12,34). A confiança em Deus, numa atitude de fé e de esperança, pode tornar-nos pessoas libertas de muitas coisas vãs que o mercado de consumo nos impõe e que projetamos para nossa suposta qualidade de vida. Essa mesma confiança em Deus pode libertar-nos de muitas preocupações e ansiedades desnecessárias, que, ao invés de melhorar, pioram a qualidade de nossa vida em seus múltiplos jogos de relações, também de espiritualidade.

Tradições de sabedoria e compromisso – Nessa mesma vertente mítico-sapiencial, tradições bíblicas afirmam que toda forma de vida deve ser respeitada. O valor da vida não depende do juízo que fazemos dela, se permitimos ou não que ela exista e se expresse. Parece que Jesus tinha consciência disso quando dele se transmite a seguinte sabedoria no contexto do chamamento do amor ao inimigo (Mt 5, 43-48): Deus “faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos”! Não depende de nós intervirmos na vida-que-quer-viver a partir de nossos pressupostos construídos e nem tão objetivos ou neutros cientificamente.

A dignidade da vida – de toda vida – conclama-nos a nos (intro)meter de forma competente, crítica e afetiva em todas as questões que lhe dizem respeito! Tradições bíblicas podem ajudar-nos nesse processo e nessa caminhada, sabendo também que as dificuldades e as complexidades, bem como a alegria e a paixão fazem parte dessa jornada.

8 NOVA VISÃO E NOVO COMPROMISSO: TERRA-CORPO E CORPO-TERRA COMO RELAÇÃO

Em se tratando de espiritualidade, não é possível passar ao largo de uma das bases do ecofeminismo como também da ecopedagogia: resgatar a possibilidade e a experiência da comunhão entre todos os elos da criação. Denunciam-se com isso as tramas de exploração, ocupação e violência contra todos os corpos históricos em sua multidinamicidade.¹⁸ Anuncia-se, por outro lado, a construção de outra cultura, em que relações são recriadas numa perspectiva de mutualidade e interdependência, em que fundamental é o respeito à diferença e à diversidade, na intersecção das muitas dimensões que cada corpo enfrenta nas relações cotidianas (etnia, gênero, classe, estética, geracional).

Afirmar que a terra é relação significa postular um profundo compromisso teológico, social e ecológico. A terra relaciona-se desde a sua própria biodinâmica, sua geodinamicidade, consigo mesma e com toda a biodiversidade que ela significa, abriga e potencializa para a vida. A terra relaciona-se, igualmente a partir de sua biogratuidade, conosco e nos alimenta com toda a espécie de nutrientes que necessitamos para uma vida saudável; ela nos concede a sua multiforme expressão de beleza, cheiros, sabores, texturas, cores para alegrar nossos sentidos; ela nos cura muitas feridas com seu toque e seu poder de desintoxicação (geoterapia); ela nos abriga em seu coração quando morremos a fim de renascermos para uma nova esperança.

A lógica da gratuidade e da relação recíproca de respeito e mutualidade, de comunhão solidária, já vai construindo um ‘lugar outro’ na vida de quem rejeita todas as formas de ocupação, colonização e exploração. É um processo contra-

¹⁸ Remetemos novamente aos artigos de Murad (2021) e de Richter Reimer (2023) com referências.

cultural que vai criando espaços identitários e identificativos para quem quer, já agora, construir novas relações de paz que se baseiam na justiça do Reino de Deus. Essa justiça garante terra, pão, vestes, bem-querer, trabalho, dignidade, liberdade e a certeza de que Deus não abandona quem se lança nesse compromisso do projeto do Reino de Deus que sustenta a integridade de toda a criação!

REFERÊNCIAS

- CASTRO, Hamilton; RICHTER REIMER, Ivoni. Jesus de Nazaré: práxis de Jesus para a construção de trilhas de paz. In: RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo (orgs.). *Trilhas da Paz*. São Leopoldo: Oikos, 2018. p. 78-94.
- CHARDIN, T. *Hino do universo; A missão sobre o mundo; Cristo na matéria; Três histórias no estilo de Benson; A potência espiritual da matéria*. São Paulo: Paulus, 1994.
- GEBARA, Ivone. O gemido da criação e os nossos gemidos. *Revista de Interpretação Bíblia Latino-Americana*, Petrópolis, n. 21, p. 35-46, 1996.
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Tradução: Carolina C. Coelho. Belo Horizonte: Ed. Luas, 2021.
- MURAD, Afonso. Hermenêutica Ecofeminista e Ecoteologia: interfaces. *Atualidade Teológica*, Belo Horizonte, v. 53, n. 3, p. 579-606, 2021. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4789>.
- OLIVEIRA, Flávio A. S.; RICHTER REIMER, Ivoni. Sofrimento e Esperança em Jó: Interconexões Hermenêuticas, Abordagem Psicossocial e a Teologia da Esperança. *Caminhos*, Goiânia, v. 21, p. 144-165, 2023. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/13143>.
- REIMER, Haroldo. *Bíblia e ecologia*. São Paulo: Reflexão, 2010.
- REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça: o Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI; São Paulo: Paulus, 1999.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Vento Tempestuoso: um ensaio sobre a tradução e a interpretação de Gn 1, 2 à luz de Jr 4. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 4, p. 573-598, 2002.
- RICHTER REIMER, Ivoni. As Teologias e Práticas Políticas dos Movimentos (Eco)Feministas. *Caminhos*, Goiânia, v. 17 (Especial), p. 120-137, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7489/4272>; em inglês (2023): <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-023-00201-0>.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus: contribuições para um mundo globalizado*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás; São Leopoldo: Oikos, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. Justificação por fé e cuidado de toda a criação: motivos para perseverar (Romanos 8). *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 72, p. 2002. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/858/842>.

SIMKINS, Ronald A. *Criador e criação: a natureza na mundividência do antigo Israel*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2004.

TAVARES, Sinivaldo S. *Teologia da criação: outro olhar – novas relações*. Petrópolis: Vozes, 2010.

ECOLOGIA EM PERSPECTIVA DE ESPIRITUALIDADE BÍBLICA¹

Há décadas, religião e ecologia entraram nas pautas de estudos e de processos de conscientização popular e acadêmica por meio de cursos e assessorias, de disciplinas específicas e interdisciplinares. Sem dúvida, contribuíram para a formação de consciências e espiritualidades mais ecológicas, produção de alimentação orgânica e preservação da vida. Contudo, não tiveram vez nem chão nos processos de produção em larga escala, como agropecuária e exploração de minérios. Verdade que hoje crescem a agroecologia e o agronegócio, com sobreposição desse último, com ampla utilização de produtos químicos, pesticidas, inseticidas, etc. Apesar de múltiplos esforços em décadas de trabalhos de formação, parece também que esses estudos não criaram ‘liga’ nos processos de consumo, na indústria de embalagens e no reúso de materiais: aumentam o desperdício e os resíduos que agredem o ambiente. Cresce toda espécie de lixo e dejetos e, portanto, a contaminação de água, terra e ar. Eis uma questão a mais a ser enfrentada pelas próximas gerações...

Atualmente, é possível conhecer os benefícios e os danos causados por vários processos de produção e de consumo. Contudo, gera angústia observar quão pouco esse conhecimento oriundo de várias áreas das ciências resulta em maior cuidado com a saúde das pessoas e do ambiente e perceber quão pouco se reflete sobre o que realmente é necessário para o bem-viver. Em ampla maioria da população continua a imperar a interconexão da lógica da ‘economia do mercado’, consumo e produção de desperdício e dejetos. A reciclagem ainda está longe de alcançar satisfação e suficiência. E esse fenômeno perpassa classes e etnias com maior ou menor cuidado em uma e outra parcela populacional que valoriza e mantém o acúmulo de experiências alternativas e/ou ancestrais.

¹ Este texto foi publicado na obra organizada por Araújo Lucas; Silva Santos; Souza. *Religião e Ecologia*. Belém: EDUEPA, 2021. p. 23-56; aqui parcialmente adaptado.

Por isso mesmo é urgente rever as interconexões vitais e não apenas teóricas das relações entre religião e ecologia com suas transversalidades. Se de fato, com base na experiência com o sagrado, a religião carrega em si e tem como uma de suas funções sociais o poder de organizar, significar e estruturar as relações de vida de pessoas e entre pessoas e grupos, ela também está continuamente desafiada a contribuir na construção da relação dessas pessoas e grupos com o ambiente e a casa maior, que é o mundo com suas dimensões micro e macro, todas interligadas. Se historicamente a religião cristã contribuiu para criar, estabelecer, ratificar e legitimar relações de subordinação e discriminação entre homens e mulheres em nível étnico, socioeconômico, ideológico e político-cultural, simultaneamente ela também motivou e deu respaldo a experiências e movimentos de questionamento e resistência, de experimentação e construção de ‘outro mundo possível’, heterotopicamente localizado em múltiplas experiências socioculturais e teológicas.

Nesse paradoxo de potencial simultaneamente libertador e opressor, a religião cristã com sua base escriturística tem deixado marcas que continuam presentes em nosso jeito de ser e de viver. Revisitar parte de suas tradições literárias que contribuam para a reflexão e práxis transformadoras crítico-libertadoras em perspectiva ecológica é o principal objetivo e contribuição deste texto. Para tal, e sendo a ‘criação’ um dos conceitos centrais da fé judaico-cristã que articula a relação com a ambiente ou a natureza, dedicaremos a esse conceito alguns apontamentos em diálogo com conceitos oriundos de outras áreas de conhecimento.

1 CRIAÇÃO EM SUA SIGNIFICAÇÃO TEO-ECOLÓGICA

O termo ‘criação’ é um conceito profundamente influenciado pela linguagem bíblica para se referir ao meio ambiente ou à natureza como um sistema de relações no qual os seres humanos estão inseridos. Qualquer pessoa que esteja um pouco familiarizada com a literatura bíblica lembrará da primeira frase de Gênesis 1,1: “No princípio criou Deus os céus e a terra”. De fato, estamos diante de uma confissão de fé primeiramente típica dos antigos hebreus, o povo de Israel. Quem se articular por meio dessa frase afirmará que o Deus chamado em hebraico de *Elohim* é o criador da vida existente. Trata-se de uma afirmação de fé

com uma pretensão monoteísta em meio a um contexto politeísta, típico para o ambiente cultural do antigo Oriente Próximo. Por meio de tal confissão, hoje inserida no imaginário ocidental por força da presença histórica do cristianismo, há uma pretensão mítica que muitas vezes conflita com os resultados da ciência e história natural.

Na linguagem bíblica, o que se expressa por meio da frase “No princípio criou Deus os céus e a terra” (Gn 1,1) em termos sistemáticos se refere à *creatio prima* (“criação primeira”) de Deus, acontecida nas origens, conforme expresso no relato bíblico da criação.² Este texto, que expressa a confissão de fé sobre as origens do mundo, está estruturado em linguagem mítica.³ Num tempo que não pode ser nominado em termos cronológicos exatos, mas que deve ser entendido como momento originário indeterminado, ‘criação’ é um espaço criado em meio ao caos existente das “águas do abismo”, que é chamado de “terra” (Gn 1,2). Essa terra é adjetivada por meio da expressão hebraica *tobu wabohu* para designar o estado de coisas antes da ação criadora de Deus. A Bíblia traduzida por Almeida atribui a essa expressão o significado de “vazia e sem forma”, dando com isso vazão à noção de uma ‘criação a partir do nada’. Contudo, “desolação e vazio” provavelmente correspondem melhor ao original hebraico, pois, em analogia a Jeremias 4,22, trata-se de um espaço devastado, caótico, em consequência de guerras, não tendo a ordenação que possibilita a vida. O ato de criar reorganiza um caos preexistente; isso é um importante aspecto cultural da criação. A ação criadora de Deus nessa *creatio prima* é associada com a *Ruah elohim* (Gn 1,2), expressão usualmente traduzida por “Espírito de Deus”, associando-se assim a ação criadora com a direta atividade divina em sua dimensão feminina, também se propusermos outras traduções, como “vento tempestuoso”, “vento forte”, etc. (Ribeiro, 2002).

² Maiores informações sobre essa questão ver no capítulo “Em um princípio: sobre a linguagem mítica e ecológica em Gênesis 1.1-2.1a”, em Reimer (2011, p. 20-45).

³ Acerca disso ver Richter Reimer, Reimer e Ferreira (2010), com vários capítulos oriundos do III Congresso Internacional em Ciências da Religião, sob o tema Mitologia e Literatura Sagrada. Sobre as discussões acadêmicas referentes às noções de verdade ou lenda em mitos dos povos e mitos bíblicos ver Reimer (2017, p. 89-122 – O mito como constituinte do imaginário). Lá também se encontram apontamentos sobre os momentos históricos de desqualificação do mito enquanto lenda ou invenção e seu recredenciamento a partir da antropologia na segunda metade do século XX, bem como indicações bibliográficas que aprofundam a temática.

Segundo o testemunho de fé bíblico, o espaço ordenado e criado em meio ao ambiente caótico é o lugar em que é alocado o “ser humano” (*adam*). De acordo com Gn 1,27, *adam*, em sua dimensão feminina e masculina, é “criado” como “imagem e semelhança” do criador, o que confere a ambos igual e simultânea dignidade. *Adam* é “formado” a partir da *adamah*, termo que pode ser melhor traduzido por “terra cultivável” (Gn 2,7) e não por barro ou argila. Em sentido bíblico, essa relação evidencia uma íntima conexão entre os humanos e a terra. O humano emerge a partir do corpo da própria terra. Por meio da língua latina essa relação quase umbilical pode ser expressa por meio do trocadilho *humanus* – *humus*: o humano foi formado a partir do húmus! A força divina, dinâmica e vivificante (*Ruah*), transforma esse “ser terroso” em “garganta vivente”.⁴

Dentro da projeção mítica do relato da criação, nesse espaço de vida, o ser humano criado/formado por Deus recebe atribuições específicas e distintas. Destaque merece a dignificação por meio do conceito de “imagem e semelhança” com o criador (Gn 1,26-28). Os humanos recebem atribuições ou mandatos que oscilam entre o domínio (Gn 1,28) e o cuidado (Gn 2,15). Na história da interpretação e, portanto, também da dogmática, o mandato de “sujeitar e dominar” (Gn 1,28) tem recebido maior recepção e repercussão em detrimento do binômio “cultivar e guardar” (Gn 2,15), o que possibilitou e legitimou exploração e devastação de terra, águas, ares, todos os seres... Frente a essa história de sujeição que resultou em devastação e muito pouca preservação é que o binômio igualmente bíblico “cultivar e guardar”⁵ deve urgente e mais incisivamente ser potencializado nas interpretações bíblicas contemporâneas em face dos desajustes e tragédias socioambientais também em decorrência da forte intervenção humana no ambiente. O trabalho teológico crítico-científico poderá dar suporte a políticas públicas ambientais significativas para a vida toda!

⁴ O termo hebraico *nefesh*, muitas vezes traduzido por ‘alma’, designa mais especificamente a garganta como o órgão do corpo pelo qual entra e sai a vida. Acerca do simbolismo da garganta ver Schroer e Staubli (2003, p. 77-90).

⁵ Não é recente o conhecimento exegético-teológico dessas duas tendências narrativas da criação judaico-cristã. Há 60 anos, Alan Richardson (*apud* Santos, 2015, p. 37) afirmava em seu comentário sobre Gênesis 1-11 que o ser humano foi colocado no jardim para lavrar e cultivar, portanto para cuidar e, assim, ser mordomo da criação.

O credo criacionista perpassa toda a Bíblia. Especial ressonância encontra-se no Salmo 104: enfatiza-se que o Espírito (*Ruah*) de Deus é que vivifica toda a criação. Aqui se expressa também o louvor: “Que variedade, Senhor, nas tuas obras! Todas com sabedoria as fizeste [...] Envias o teu Espírito, eles são criados, e assim renovas a face da terra” (Sl 104,24.30). Deus e sua *Ruah* são entendidos como o fundamento de manutenção e renovação dessa criação. Em contextos históricos distintos, essa confissão de fé do povo de Israel passa por releitura e ampliação de sentido também nos cristianismos do século I. O Deus criador monoteísta dos hebreus. Além de sua presença no mundo na forma da *Ruah*, é reconhecido também na vida, cruz e ressurreição de Jesus de Nazaré como o poder dinâmico de recriar/refazer relações e condições de vida. Em meio às várias expressões de fé judaico-cristã, há também a confissão da preexistência do Cristo: “Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois nele foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis [...] Tudo foi criado por meio dele e para ele” (Cl 1,15-16; cf. Hb 1,2). Com isso afirma-se em perspectiva judaico-cristã que o Deus criador é simultaneamente redentor e sustentador, três formas de ação do mesmo Deus.

A tradição da igreja dos primeiros séculos amalgamou essa diversidade na resumida unidade das palavras do Credo Apostólico: “Creio em Deus Pai, todo poderoso, criador dos céus e da terra”. Significativas em seu contexto histórico ecoam as palavras de Martim Lutero (1980 [1529], p. 370) na explicação que ele dá a esse primeiro artigo do Credo em seu Catecismo Menor: “Creio que Deus me criou junto com todas as criaturas e me deu corpo e alma, olhos, ouvidos e todos os membros, inteligência e todos os sentidos, e ainda os conserva; além disso, me dá roupa, calçado, comida e bebida, casa e lar, família, terra, trabalho e todos os bens”. Essa interpretação de Lutero já indica para a compreensão de uma *criação continuada*, que envolve todo um conjunto de relações sociais, econômicas e políticas que permitam o bem-viver de toda a criação. Para tal, toda e qualquer autoridade deve colocar-se a serviço, cumprindo sua função diaconal.

Tratar de ecologia relacionada à criação de Deus, portanto, remete-nos a um ponto nevrálgico da teologia judaico-cristã, pois nessa perspectiva se entende, se reconhece e se crê que o mundo todo e a vida toda são obras de Deus. ‘Criação’ remete à experiência da dádiva, da gratuidade e do comissionamento divi-

nos. Dizer ‘criação’ pressupõe a consciência da relação primordial entre criador e criatura e a interdependência entre os diversos elos e elementos da criação: somos todos seres criados na mais esplêndida e complexa diversidade. Toda a existência é vista como dádiva, como criação a partir do caos. Em Cristo, concebido como o primogênito da criação, a própria criação é substancialmente dignificada por meio da encarnação de Deus. A criação, o conjunto do mundo criado, portanto, é entendido como transparência para Deus: nela, Deus dá-se, transporece! Nela, Deus está. Nela, Deus age. Nela, Deus sofre e se alegra. Nela, Deus (se) refaz.

Por meio da ação da *Ruab* divina e do Cristo encarnado Deus está presente na criação e também sofre as dores de suas criaturas. Em sua teologia da cruz e da esperança, o apóstolo Paulo expressa essa percepção profundamente marcada pela observação crítica das relações que foram sendo construídas entre os humanos e dos humanos com o conjunto da criação (Rm 8,18-25): há sofrimento e sujeição das criaturas por causa da corrupção e da vaidade humanas constituídas em relações assimétricas de poder como existentes no contexto do Império Romano, e há também expectativa de libertação para a reconstrução da liberdade, da dignidade plena de toda criatura, como vivenciados em alguns movimentos de renovação político-cultural.⁶ Para expressar esse sofrimento e essa expectativa de libertação/salvação, o apóstolo Paulo utiliza a imagem do parto como sinal de esperança em meio à dor. O profundo desejo da salvação do corpo todo, da criação toda, é paradoxalmente visibilizado por meio do elemento que constituía a maior *causa mortis* de mulheres na Antiguidade: gravidez, parto e pós-parto⁷. A mulher, em toda a sua fragilidade e força, é tomada como referencial para o ato de participar no processo de criação/recriação. (Re)Criar é trabalho árduo e doloroso. A linguagem paulina é clara, e os termos remetem para essa vivência perigosa e dolorosa, muitas vezes ocultada e amenizada por meio das traduções, onde constam “gemidos” ao invés de gritos, berros, clamores, choros e angústia, muita força e muito sangue e suor! A imagem utilizada por Paulo é imagem de risco, realidade conhecida e temida por milhares de mulheres naquele contexto histórico.

⁶ Recomendamos a leitura de Stegemann e Stegemann (2004) e de Schottroff (2008), com vasta bibliografia, para a reconstrução da história das primeiras comunidades cristãs no entorno do Mediterrâneo em contexto do Império Romano, que contempla também as várias formas de possibilidade de ação/reação de movimentos de renovação dentro daquele contexto político, militar e ideológico.

⁷ Acerca disso e com bibliografia ver Richter Reimer (2009).

Utilizar essa imagem é colocar-se a si e à sua teologia em região de fronteira, em lugar onde a morte está à espreita e o *tohu wabohu* novamente é vivenciado... Mesmo assim, Paulo utiliza essa imagem para com ela manifestar a certeza da esperança, porque esta já foi manifesta: é a força da mulher, da *Ruah* divina e do Cristo ressurreto vencendo os perigos, lutando contra o risco da morte, vindo o novo surgindo em meio à dor... Contudo, será que recriação e preservação da criação serão sempre vivenciadas assim nos limites da existência, nos riscos e perigos de fronteiras?⁸ Eis uma questão também para nossa atualidade, na qual ansiaremos por perseverança, ação e transformação!

Por causa da percepção do retorno do caos em vários contextos de vida, tempos e lugares, é preciso ressaltar que, no conjunto da concepção da *creatio prima*, a criação enquanto espaço ordenado possibilitador de vida necessita de constante cuidado. Quando se lê a Bíblia de modo sequencial ou sincrônico, essa dimensão aparece pela primeira vez na história do dilúvio (Gn 6-9). Segundo a cosmovisão dos antigos hebreus, em boa medida compartilhada com os povos do entorno cultural, a terra como espaço de vida e cultura está rodeada de águas. Essas águas, que no relato da criação aparecem como preexistentes, foram ordenadas, isto é, afastadas entre as águas de cima e as águas de baixo, dando origem à terra habitável. Contudo, em caso de ‘corrupção e vaidade’ e desobediência ao mandado do cuidado delegado aos humanos, Deus como senhor e mantenedor da criação pode reverter essa situação, abrindo as “fontes do abismo” e as “portas dos céus” (Gn 8,2), originando o caos do dilúvio ou da antívida. Assim, a vida ordenada pela criação pode submergir novamente nas águas do caos por meio do mesmo criador... O Salmo 104,5-9 mostra de modo muito plástico como o Deus criador necessita constantemente manter a ordem do mundo criado a fim de afastar perigos do caos e das trevas. De modo bastante elucidativo, essa noção de terra como ‘espaço criado’ aparece também no livro de Jó, especialmente na parte final, na qual, sob a forma de uma teofania, Deus faz uma série de perguntas àquele Jó que buscava a esperada e supostamente devida recompensa por sua

⁸ Sobre esse questionamento e essa reflexão ver também Santos (2020), quando evoca a realidade pandêmica da Covid 19, que assola também a vida de pessoas bem situadas como sendo uma possível expressão de justiça para milhões de pessoas que vivem constantemente em condições de exceção devido às relações assimétricas de poder e de acesso aos bens que sociopoliticamente deveriam estar garantidos a todas as pessoas.

fidelidade: “Quem encerrou o mar com comportas [...] e lhe disse: ‘até aqui virás e não mais adiante, e aqui se quebrará o orgulho das tuas ondas?’” (Jó 38,8.11). Deus cuida de sua criação e ardentemente espera que os seres criados correspondam à sua ação, tenham nele paradigma e modelo para o cultivo, a guarda e a cultura do cuidado.

Convém lembrar que falar de ‘criação’ é usar a linguagem da fé, o discurso teológico, a fala confessional. Durante muito tempo, essa linguagem outorgou sentido e identidade a pessoas e comunidades. Em alguns momentos, chegou-se a construir uma visão cósmica da criação, projetando interrelacionalidade entre todos os elementos do mundo criado por Deus. Típico para isso é o discurso de Francisco de Assis já no final da Idade Média. Falar de ‘criação’ é utilizar uma linguagem característica do ‘mundo pré-moderno’, ‘tradicional’, no qual Deus ainda ocupa lugar de referência central. Em um mundo ‘emancipado’ de Deus, como já propunham o teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer⁹ e outros teólogos que trabalham sob influência do paradigma da secularização, falar de ‘criação’ significa assumir o risco do conflito. Significa assumir uma posição de resistência e até resiliência em face do chamado ‘mundo moderno’, no qual Deus perdeu o seu lugar como referência, presença e juízo. Em lugar de Deus como referente de centralidade, o ‘ser humano’ foi ocupando esse espaço central, passando a se construir gradativamente uma visão de mundo antropocêntrica. Com isso a criação passa aos poucos a ser vista como ‘natureza’, passando o ser humano a se entender como sobreposto a ela por meio da razão instrumental. Assim, dilemas entre religião e ciência demandam respostas sempre urgentes.

2 ECOLOGIA COMO TEIA DA VIDA

A perspectiva contemporânea que mais faz jus à realidade complexa da terra, da vida e das relações entre os distintos seres é a teoria da complexidade. Edgar Morin¹⁰ é um dos sistematizadores mais influentes dessa perspectiva, de-

⁹ Ver as contribuições do teólogo e pastor luterano Bonhoeffer no contexto do sistema nazista na Alemanha em Knudsen (2019), também no sentido de assumir responsabilidades vitais e cruciais ‘como se Deus não existisse’, a partir da compreensão da plena e responsável formação e emancipação humanas comprometidas eticamente com o bem-viver de todos os seres.

¹⁰ O seu pensamento está expresso na coletânea em seis volumes da obra *O Método* (Morin, 2001).

vendo-se, contudo, elencar alguns outros pensadores que também tomam lugar de referência nesse processo de sistematização de uma (nova) visão sobre a criação ou natureza como uma teia da vida.

Charles Darwin contribuiu efetivamente no século XIX para a emergência de uma concepção mais dinâmica e mais complexa do mundo. Sua primeira contribuição foi distender o lapso temporal da história natural e, assim, da história humana. Com base em concepções elaboradas anteriormente, ele superou a ideia da ‘idade diluviana’ do mundo, derivada da influência bíblica. A partir daí abriu-se a possibilidade de projetar e entender a história humana dentro de um processo evolutivo muito mais complexo e de duração muito mais longa. Especialmente sua visão acerca da origem e da evolução das espécies indicou para espaços micro, meso e macrocósmicos de desenvolvimento das formas de vida.

No início do século XX, a teoria da relatividade do tempo e espaço de Albert Einstein contribuiu para superar a visão mecânica newtoniana de mundo. Igualmente importante foi o reconhecimento dual da matéria como partícula e como onda no universo da física quântica. No nível subatômico, a matéria não existe em lugares definidos; apenas pode ser percebida em termos de ‘tendências para existir’ e assim também de ‘tendências para ocorrer’. Com isso a noção de probabilidade passou a ocupar cada vez mais espaço em lugar da ideia da determinação mecanicista do mundo. Na aplicação dessas observações científicas para o conceito de mundo ou universo, esse evidencia-se cada vez mais como uma complexa e dinâmica teia de relações. Capra (2006, p. 82) refere-se a esses avanços da seguinte maneira:

A concepção do universo como uma rede interligada de relações é um dos dois temas tratados com maior frequência na física moderna. O outro tema é a compreensão de que a rede cósmica é intrinsecamente dinâmica. O aspecto dinâmico da matéria manifesta-se na teoria quântica como consequência da natureza ondulada das partículas subatômicas, e é ainda mais central na teoria da relatividade, a qual nos mostrou que o ser da matéria não pode ser separado de sua atividade. As propriedades de seus modelos básicos, as partículas subatômicas, só podem ser entendidas num contexto dinâmico em termos de movimento, interação e transformação.

Nessa teia da complexidade não se pode mais operar somente pela lógica reducionista, por mais importante que seja esse procedimento da ciência experimental para a derivação e produção de conhecimentos. O mundo passou a ser visto como um sistema complexo, dinâmico e em constante transformação. A

teia da vida pode articular-se em diferentes níveis: micro, meso e macro. No século XIX, a ‘ecologia’ de Ernst Haeckel (1834-1919) (*apud* Boff, 1995; 1999b), como um ramo da biologia, já havia possibilitado esses olhares diferenciados, abrindo espaço, bastante tempo depois, para o surgimento de uma nova área de conhecimento necessariamente interdisciplinar: a ecologia. Esta como área de conhecimento desdobra-se cada vez em mais ramificações e níveis de pesquisa: ecologia ambiental, ecologia animal, ecologia política e social, ecologia mental, ecologia integral. Aplicados ao campo da relação dos humanos com o ambiente, os estudos ecológicos ganharam substancial incremento na segunda metade do século XX com a chamada “teoria de Gaia”, proposta pelo inglês James Lovelock (1989; 1991), que, recolhendo *insights* anteriores, propõe considerar a Terra um grande organismo vivo. E esse organismo pode sofrer exaustão frente à exacerbada exploração. Diante da possibilidade de exaustão ou finitude de recursos, impõe-se, pois, a lógica da sustentabilidade, que implica mudanças paradigmáticas em termos de pensamento e ação.

O que vale para o pequeno passou a valer para o grande, com a diferença de que os ‘grandes’, em face da assimetria das relações sociais, têm sempre a possibilidade de impor seus interesses aos mais fracos por meios coercitivos e violentos, contribuindo assim para a realidade da injustiça global, impulsionada por um capitalismo que, apesar da onda verde, segue num ritmo alucinado de destruição ambiental. Assim, a noção de sustentabilidade passou a ser uma demanda para a forma de vida, de organização da produção e do consumo de toda a humanidade nessa grande ‘casa global’.

A emergência desses novos conceitos e novas formas de viver e pensar acabam por modificar o modo de ver e entender o mundo, a criação, a terra. Com a perspectiva da complexidade e das muitas probabilidades nas formas de relação, aquilo que no paradigma moderno era (é) chamado de ‘natureza’ passa a ser visto como ‘meio ambiente’ ou simplesmente ‘ambiente’. Ambiente é o conjunto daquilo que envolve a forma de vida a partir da qual se expressam a percepção e a reflexão, isto é, a vida humana. No conceito ‘meio ambiente’, o ser humano não mais pode ser pensado em termos de ruptura e sobreposição hierárquica, típico de um pensamento dentro do paradigma moderno, mas de convivência e de interdependência com o próprio ambiente, o que já se inscreve num paradigma

ecológico ou de sustentabilidade. Em sistemas complexos, as partes não podem mais ser entendidas somente a partir de si, mas sempre vistas em seu conjunto com suas mútuas e complexas relações. As partes podem também engendrar reações e combinações novas, que fogem às projeções das supostas ‘leis naturais’ ou matemáticas da ‘máquina do mundo’. A respeito disso Edgar Morin (*apud* Tavares, 2010, p. 39) escreve:

É preciso substituir um pensamento que separa por um pensamento que une, e essa ligação exige a substituição da causalidade unilinear e unidimensional por uma causalidade em círculo e multirreferencial, assim como a troca da rigidez da lógica clássica por uma dialógica capaz de conceber noções ao mesmo tempo complementares e antagônicas; que o conhecimento da integração das partes num todo seja completado pelo reconhecimento da integração do todo no interior das partes.

A emergência do conceito de sustentabilidade, associado ao conceito de meio ambiente, reforçou em muitos lugares a noção do ambiente, da natureza ou da terra como uma grande teia de panrelacionalidades. Quem definiu bem essa questão foi o inglês James Lovelock (2000, p. 27) com a sua teoria da Terra como Gaia:

Definimos a Terra como Gaia, porque ela se apresenta como uma entidade complexa que abrange a biosfera, a atmosfera, os oceanos e o solo. Na sua totalidade, esses elementos constituem um sistema cibernético ou de realimentação que procura um meio físico e químico para a vida neste planeta.

Essa nova perspectiva foi gradativamente alimentada pelos resultados dos estudos e reuniões internacionais sobre o meio ambiente no contexto da Organização das Nações Unidas (ONU). Fundamental para toda a arquitetura dos novos discursos foi a percepção da finitude dos recursos naturais da Terra, como afirmado pelo documento *Nosso Futuro Comum* da Comissão Brundtland na década de 1970 com o seu enunciado do “desenvolvimento sustentável”, passando pelas conferências internacionais até chegar na Agenda 2030 e nos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS). Na base das discussões está a percepção da finitude dos recursos naturais do planeta Terra em decorrência do paradigma capitalista da modernidade, que entende os recursos naturais somente como mercadorias e reduz tudo a uma base negocial, gerando um conjunto de crises: crise ecológica, crise capitalista, crise civilizacional. A necessidade do sistema capitalista em assegurar os recursos naturais para a sua matriz produtiva e consumidora ampliou a rede de relações de tal modo a fazer a Terra parecer cada vez mais uma ‘aldeia global’. Numa aldeia global com recursos finitos, era (é) imprescindível

amalgamar e fomentar a emergência do conceito de ‘desenvolvimento sustentável’ ou de ‘sustentabilidade’. Tal conceito somente tem sentido e necessidade quando o sujeito ou a comunidade que o esboça se vê defrontado com a limitação de espaço e de recursos.

Em meio a esse conjunto de reflexões e discussões emergem as chamadas ecoespiritualidades. Estas, em geral, situam-se no contexto da destradicionalização da religião, reforçando a dimensão da individualização da religião, amalgamando diferentes tradições. Por um lado, busca-se reforçar (eventuais) raízes ou tradições ecológicas dentro das tradicionais religiões mundiais (cristianismo, judaísmo, islamismo), por exemplo com releitura ecológica de textos sagrados (Reimer, 2011), em todo caso procurando reforçar uma ética ecológica (Boff, 1995; 1999a; 1999 b). Por outro lado, há um enriquecimento de tradições ou dimensões que provêm de religiões chamadas naturalistas, tais como o Santo Daime, com herança de elementos indígenas, ou de tradições afro-brasileiras, típicas dentro do Candomblé (Sanchis, 2018). No conjunto dessas novas espiritualidades há também heranças ou influências orientais, tais como elementos de budismo, que são sincretizados com elementos locais, marcando algo como uma orientalização das religiões ocidentais (Campbell, 2007).

Sobre as ecoespiritualidades, podemos valer-nos aqui da afirmação do pesquisador Silveira (2019, p. 220-21):

A ecoespiritualidade dota a relação entre a humanidade e o restante da natureza de sentido. Ocorre a significação religiosa da experiência de contato com a natureza a partir do significante da integração. O ideal da integração é sua pedra angular nesse processo, em contraste com as leituras utilitaristas, que significam a natureza como realidade a ser instrumentalizada com vistas ao lucro, e dualistas, que entendem a natureza como realidade externa, um objeto a ser manuseado e controlado pela subjetividade humana superior. Ela também define novas práticas e presenças da religião na vida particular, mas também no espaço público, já que a fronteira que separa o fenômeno religioso em tela da militância ambientalista é de difícil precisão. O cuidado com os seres vivos, a convicção do valor intrínseco da natureza, a negação do consumismo e as diversas formas de intimidade com o meio ambiente são parte de uma *ascese ecoespiritual*, que muitas vezes é imbricada com a militância ambiental [...]. Essa ascese e seus direcionamentos também estão em afinidade com a cultura do bem-estar de nosso tempo, que frequentemente procura meios para superar os efeitos deletérios da vida urbana.

No seu todo, esses novos enfoques da relação entre religião e natureza ou meio ambiente destacam a emergência de uma ‘religião verde’ (Thomas, 2010;

Taylor, 2005), buscando contribuir com a emergência do paradigma contemporâneo fundada na sustentabilidade do planeta Terra (Gottlieb, 2010). Alma, solo e sociedade marcam um triângulo da energia vital e central dentro dessa nova perspectiva religiosa (Kumar, 2013).

As religiões como um todo tiveram e têm participação importante nesse processo de emergência da nova consciência ecológica, não por último por meio de programas conduzidos em nível mundial. O cristianismo, em suas várias vertentes, também contribui para esse câmbio paradigmático. Exemplos disso são os programas *Justiça, Paz e Integridade da Criação, Kairós e Igreja e Mudanças Climáticas* do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). A participação ativa de segmentos religiosos nos fóruns específicos no contexto da ONU indica para isso. Isso tem sido evidenciado em vários documentos recentes que tratam da questão, mas fica especialmente evidente na *Carta da Terra*, fruto de um longo processo de maturação, mas com redação decisiva no ano de 2000 (Boff, 2010, p. 184-198), e na *Carta dos Direitos da Terra*, formulada na ONU em 2010. A *Carta da Terra* está estruturada em quatro princípios fundantes e 16 pontos referenciais do *modo sustentável de vida*. Os quatro princípios são: a) respeitar e cuidar da comunidade de vida; b) integridade ecológica; c) justiça social e ecológica; d) democracia, não violência e paz. Na presente década são importantes os esforços no contexto dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável com seus 17 pontos axiais. No conjunto, essas novas discursividades, envolvendo também as religiões, trazem consigo a perspectiva de um reencantamento do mundo (Partridge, 2005).

Muitas e multifacetadas são as contribuições que, apesar de grande insensibilidade ainda reinante, clamam por um novo paradigma de civilização. A emergência discursiva de comunidades da terra faz surgir novas perspectivas. Especial destaque nesse contexto merece a contribuição do judeu alemão Hans Jonas (2006) com sua obra *O Princípio Responsabilidade*, originalmente publicada em 1979 e com muitos ecos e influências sobre discussões posteriores. A partir de uma “heurística do medo”, no sentido de que “o saber origina-se daquilo contra o que devemos nos proteger” (Jonas, 2006, p. 71), ele propõe visitar e revisar os fundamentos éticos modernos, inserindo neles a reflexão sobre a cumulatividade do desenvolvimento científico e as consequências de longo alcance e das ações presentes no contexto de uma sociedade tecnocientífica, tendo em vista também

a vida e os direitos das gerações futuras.¹¹ Se medo, tragédias e desesperanças movimentam em direção à mudança de paradigmas e epistemologias, sem dúvida os desastres ecológicos constituem um dos motivos centrais de movimentos ecofeministas em seus vários matizes.

3 PERSPECTIVAS QUE RASGAM VÉUS E ABREM HORIZONTES...

Vários desastres e tragédias socioambientais dos últimos anos no Brasil¹², que envolvem agronegócio, usinas e mineradoras, evidenciam novamente que, para superar ou pelo menos abrandar a crise ecológica no planeta, é preciso tratá-la de forma múltipla, interdisciplinar, em maior complexidade e radicalidade, política e teologicamente. As queimadas, muitas delas criminosas e em latifúndios, que devastam enormes áreas em todo o território nacional, carregam consigo milhares de resíduos de vida queimada¹³ e, com eles, a deterioração da saúde respiratória para o conjunto da criação; a ‘chuva preta’ anuncia o fim de um tempo em que o ‘princípio responsabilidade’ foi ignorado e vilipendiado, piorando a qualidade das águas e da terra e com isso de toda a vida. Essa situação coloca um grande desafio para movimentos socioambientais e ações governamentais em perspectivas intertransversais, preventivas e punitivas. Junto com os trabalhos teóricos, como visto acima, urge uma práxis coerente com a ética oriunda deles. Se a religião ou a experiência religiosa continuam sendo significativas e relevantes para grande parte da população, como elas poderiam melhor contribuir para a vivência dos valores

¹¹ Isso impõe uma lógica de responsabilidade, de sabedoria e de cuidado na relação dos humanos entre si e com ambiente vital, como foi também formulado no artigo 207 da Constituição da República do Brasil.

¹² Lembre-se aqui das tragédias do acidente radiológico provocado por Césio 137 há 33 anos em Goiânia/GO, do rompimento das barragens em Mariana e Brumadinho/MG nos últimos anos. Em meio à pandemia da Covid 19 continuaram os crimes socioambientais: desmatamento de enorme área protegida de cerrado nativo, em território quilombola Kalunga, em Cavalcante /GO na Chapada dos Veadeiros, por meio da ‘técnica do correntão’, realizada por proprietário da Fazenda Alagoa em afronta à vigente lei ambiental e aos direitos do povo quilombola da região; em Quinta do Sol/PR, um dos proprietários da Fazenda Santa Catarina (Usina Sabarácool) mandou invadir e destruir lavouras no Acampamento Valdir Roque, em que 50 famílias pertencentes ao MST produzem alimentos diversos e orgânicos, destinados para autoconsumo e para a Campanha de Doação no contexto do isolamento social da Covid 19. Richter Reimer (2019) trata desse tema em perspectiva ecofeminista com bibliografia.

¹³ Ver o impactante documentário de Walter C6, “O insano crematório da natureza”, publicado em 08 set. 2024, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=S51pWYcWLSY>.

apregoados e cridos de forma concreta e cotidiana? Por que continuamos a andar rumo ao abismo em meio a situações de morte, mesmo esperando pela vida? Quais ações, alianças, quais ousadias e coragens precisam ser (re)criadas? Será que a ética do cuidado será capaz de vencer o medo, a apatia e a resignação?

A ‘crise ecológica’ não se resume a desastres isolados e subsumidos, mas significa o colapso no todo das relações em nível pessoal, social e global, no campo da saúde, da economia e da política (Richter Reimer, 2010). Não sabemos como construir relações dignas entre humanos criados à imagem e semelhança de Deus – e se sabemos, não o fazemos; não sabemos estabelecer e zelar por relações justas e cuidadoras entre humanos e ambiente – ou geralmente o desprezamos frente a outras prioridades¹⁴; não sabemos mais como relacionar-nos com a força dinâmica criadora de tudo, a *Ruah* divina – e se sabemos, perdemos-nos em tantas outras atividades...

Afirmamos várias vezes – e reafirmamos aqui, porque é verdadeiro – que é preciso construir relações mais holísticas que pressupõem e se comprometem com a dignidade de toda a criação, buscando superar dualismos e essencialismos..., mas a quem convencemos? A quem dirigimos tais falas e pesquisas? Estamos a ver fundamentalismos e conservadorismos que crescem e se aglutinam em torno da construção de ‘um herói e homem de deus’ que contradiz qualquer resquício de uma ética do cuidado que respeite e valorize as diferenças e cuide da vida mais vulnerabilizada... e onde está nossa expectativa e trabalho por libertação? Sim, é preciso rever e refazer. Ousar expressar esses questionamentos é importante para refletir como e por onde prosseguir na pesquisa e nos movimentos, pois, se estamos certas/os de que relações boas e justas podem ser construídas em todos os níveis de relação, são precisas ousadia, inovação e resiliência para sair do ‘buraco escuro’ em que nos encontramos.

Em meio à pandemia da Covid-19, em todas as partes do mundo¹⁵ afirma-se que as pessoas mais vulnerabilizadas são as que mais sofrem, entre elas mulheres,

¹⁴ Em entrevista à Rádio e TV Norte (AM) em 11 set. 2024, o presidente Lula destacou medidas que estão sendo tomadas em relação às queimadas e à seca na região amazônica, do cerrado e do pantanal e alertou veementemente sobre a necessidade de mudança de uma mentalidade destrutiva e exploratória para uma ética e práxis de cuidado e de responsabilidade pessoal e global. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/BWOEi0oWxRI>.

¹⁵ Ver reportagens e notícias nacionais e internacionais em ONU Mulheres Brasil (2020, 25mai).

inclusive com o aumento da violência doméstica em decorrência do isolamento/distanciamento social. Este é um lócus significativo a ser investigado, pois aglutina em si e em torno de si relações de gênero, de classe e etnia em seus distintos ambientes; nessas relações se concretiza uma vez mais o que se teoriza sobre a experiência dos corpos de mulheres como o lugar mais revelatório de todas as opressões, discriminações, hierarquias, violências e desprezos, conquistas, alegrias e prazeres que igualmente envolvem o corpo da terra, da água, do ar... São milhares dessas mulheres, muitas vezes idosas, que cuidam das crianças da grande família, da terra, da água e do trato dos animais, provedoras do sustento e do cuidado, que, quando atacadas por doença e morte, deixam um vazio na organização da vida em nível familiar e social, econômico e afetivo. Assim, referir-se a corpos vulnerabilizados é visibilizar as feridas visíveis e invisíveis, as agressões denunciadas e as silenciadas, os arranjos políticos e teológicos em torno de questões de ‘honra e vergonha’, que repercutem desde a Antiguidade greco-romana até hoje.

4 O ‘NOVO NORMAL’ OU A ‘NOVA CRIATURA’?

Em perspectiva bíblica, toda vez que o *tobu wabobu* ameaça a vida criada, a própria criação reage, e as coisas se fazem novas, são recriadas, reorganizadas para superar e transformar o caos. O *tobu wabobu* é poder e espaço caóticos a partir dos quais pode ser potencializada a força vital presente em tempos primordiais, a *Ruab* divina. Ela intervém em favor da parte mais vulnerabilizada, quando relações de poder são construídas e promovem dominação, exploração e desprezo, como no caso de Sara, Agar, Abraão, Ismael e Isaque (Gn 16; 21,1-21; 25): abandonadas no deserto, Agar e sua criança padecem, clamam e choram, e Deus vê e ouve! Intervém por meio de seu anjo, da sombra de arbusto e da água da fonte que brota no deserto, transformando aquela situação de *tobu wabobu* em condição e lugar habitáveis para a nova nação que começou a se formar com Ismael e sua esposa egípcia sob a promessa de Deus (21,13.21).

A *Ruab* divina igualmente intervém por ocasião da luta mito-escatológica do dragão contra a mulher rainha no céu grávida, que em dores de parto foi por ele perseguida e ameaçada de tomar-lhe o nascituro (Ap 12). Este foi arrebatado por Deus para o seu trono; ela fugiu para o deserto: ali, Deus lhe havia preparado

um lugar para viver por um tempo. A luta continua no céu, e o dragão/diabo foi lançado para a terra, ele e seus anjos, e ali novamente persegue a mulher. Quem intervém em favor da mulher é a criação: asas para voar ao deserto, alimentos para subsistir. Dessa vez, porém, as águas em forma de rio foram vomitadas pela boca do dragão para engolir a mulher e, ao invés de representar vida e salvação, representam perigo torrencial. Quem socorre a mulher agora é a terra: abre sua boca e engole aquele rio. Por um tempo, a mulher está salva, mas a luta continua... As representações e o imaginário que perpassam e tramam a cena pressupõem e remetem para o campo de batalha ideologicamente articulado pelo autor do Apocalipse joanino em relação aos poderes do Império Romano no contexto de final do século I, em que a igreja, especificamente na Ásia Menor, vivia como *religio illicita* e já começava a esboçar uma “ética do martírio”¹⁶ em resistência e esperança¹⁷.

Esses dois textos paradigmáticos em termos de interação entre seres criados podem ser interpretados pelo viés de uma ecologia integral¹⁸ numa múltipla e complexa rede de relações e interdependências. Nessa perspectiva hermenêutica e historicamente, também no atual contexto pandêmico, podemos endossar que “nada do que foi será” ou que, para o pós-Covid-19, o ‘novo normal’ não poderá ser igual a antes! Sob o anseio da mudança para milhões de pessoas que sofrem e combatem diuturnamente desigualdades e discriminações, como muitas mulheres negras, a professora Thânisia Cruz (ONU Mulheres Brasil, 22 de julho 2020) afirma:

O nosso histórico de combate ao racismo precede este momento e continuará. Para as mulheres negras, o “novo normal” pós-COVID-19 não existe. Esse momento intensifica, justamente, as demandas que reivindicamos há séculos: a garantia de direitos básicos, que inclui os que são sexuais e reprodutivos, bem como saneamento, moradia, formação, trabalho digno e a vida.

Teologias ecofeministas reconhecem e acolhem essas realidades complexas e junto com outros movimentos sociais apontam trilhas que contribuam para a

¹⁶ Collins (2010, p. 390-392) caracteriza parte da narrativa com fortes traços da apocalíptica judaica, mas a expressão “pelo sangue do Cordeiro” remete à resistência das pessoas cristãs, que vivenciavam perseguição.

¹⁷ Ver análise de Apocalipse 12 recentemente realizada por Flávio A.Oliveira (2023).

¹⁸ O Dossiê Temático *Religião e Transformações Socioambientais* da revista *Caminhos* (v. 17, 2019) apresenta alguns artigos que articulam o tema da ecologia sob perspectiva integral, holística, interrelacional. Ver <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/issue/view/337>.

renovação de toda a criação, pressupondo mudança de imaginários, paradigmas e epistemologias, comportamentos e ações em nível micro e macro para transformar relações de poder entre mulheres e homens, bem como suas relações com o ecossistema.¹⁹ A partir de releituras de tradições bíblicas afirmam o cuidado como imperativo ético, o respeito pela integridade da criação e a interrelação de toda a vida, questionando todas as formas de poder que gera subordinação e violência. Essa consciência do cuidado e da reciprocidade na interdependência de todos os seres pode engendrar transformação e, para tal, requer mudança de paradigmas: ao invés de domínio, amor que é capaz de criar e sustentar redes solidárias entre todos os seres em benefício da vida mais vulnerabilizada (1Co 12,12-26); ao invés de dominação, poderes e saberes compartilhados que sabem o quão difícil é trabalhar as e com as diferenças para potencializar todas elas para o bem-viver de toda a criação (Mc 10,42-45).

A complexa, dinâmica e multifacetada relação entre religião e ecologia não prescinde de referenciais e práticas ideológico-políticas, como já preconizava Ivone Gebara (1997, p. 9) em diálogo com outros movimentos sociais: teologias e movimentos ecofeministas situam-se em “nível político-ideológico das lutas sociais e das relações nacionais e internacionais entre os grupos humanos diante do crescente desastre ecológico”. Isso significa que não há ambientes e relações isolados ou neutros, mas que a interdependência socioambiental e político-econômica afeta todos os saberes e fazeres, todos os ambientes e todos os seres em nível planetário.²⁰

Relendo as proposições de Flores e Trevizan (2015, p. 13), que refletem e agregam demandas em nível comunitário, social e político de várias áreas de atuação, percebemos que, apesar de todos os documentos assinados por países e instituições internacionais (cf. acima), sociopoliticamente não avançamos muito no cuidado da vida, e por isso continuam aquelas pautas como grandes desafios para viabilizar sustentabilidade e saúde em todas as relações:

Oposição a um desenvolvimento de maximização de benefícios monetários, em detrimento da saúde das comunidades humanas e dos ecossistemas; incorporação e va-

¹⁹ Ver conceitos e práticas de teologias ecofeministas, bem como as diversas tendências e seu histórico, com bibliografia, em Souza (2000), Candioto (2012), Deifelt (2013), Toldy (2013) e Richter Reimer (2019).

²⁰ Recomendamos a leitura de Toldy (2013), que parte de observações evocadas pelo documentário-filme *O Efeito Borboleta*.

lorização dos saberes e trabalhos das mulheres envolvidas em atividades também de subsistência; concentração na organização econômica e política da vida e do trabalho das mulheres que apresente alternativas à crise ecológica e melhoria das condições de vida das mulheres e dos pobres; busca da autossuficiência, da descentralização e da auto-organização mediante a busca de equilíbrios.

Em diálogo interdisciplinar, perspectivas ecofeministas de libertação percebem, no conjunto das relações de gênero, a interconexão entre a exploração do ambiente com todos os seus recursos naturais e de pessoas com todo o seu corpo em nome da ‘economia’ e do ‘mercado’ e reconhecem que essa exploração é característica de sistemas patriquiarcais de dominação, dos quais fazem parte todas as formas de violência. Fato é que a capitalista ‘maximização monetária’ não tem privilegiado e garantido a saúde das pessoas todas e de todo o ambiente, o que ficou evidente de forma trágica nessa pandemia; os corpos e os trabalhos de mulheres, especialmente os que primam pela ancestralidade de saberes, continuam sendo pouco reconhecidos também em nível científico, acadêmico e socioeconômico; a falta de reconhecimento e proteção oficial em vários níveis de poder das atividades produtivas e criativas de pequenos(as) agricultores(as) que resistem ao agronegócio tem contribuído para o avanço de desmatamentos e afrontosos ataques à produção de alimentos orgânicos, como enunciados na introdução desse texto; a conquista árdua e gradual de autossuficiência de pequenos produtores(as) continua ameaçada pelos grandes empreendimentos da ‘economia política’²¹, sustentada ideologicamente também por teologias fundamentalistas, aviltando, assim, a busca da construção de equilíbrio nas relações que afetam classe, gênero, etnias e ambiente.

Essas observações implicam que, para movimentos e teologias ecofeministas que se articulam em vários setores da sociedade, continua sendo tarefa e desafio “pressionar, fiscalizar e buscar influenciar esse aparelho [o Estado], através dos seus diversos organismos, para a definição de metas sociais adequadas aos interesses” (Costa, 2005, p. 7) e às necessidades das vidas mais vulnerabilizadas. Para andar nessa direção, é fundamental renovar continuamente a articulação para garantir e maximizar os benefícios de políticas públicas de gênero e de ambiente na

²¹ Acerca desse antigo conceito, oriundo da ideologia estatal romana e sempre atual, ver Richter Reimer (2006).

construção de relações de equidade, cuidado e proteção.²² Junto com isso, é preciso fiscalizar mais eficazmente ações públicas e iniciativas privadas que atentam contra as já vulnerabilizadas vidas e que com isso agudizam ainda mais o estado de exceção pandêmica, que paradoxalmente pode tornar-se um embrião de reorganização de manifestações e movimentos populares em defesa das e solidariedade com as vidas mais sofridas, como demonstram as ações e campanhas solidárias, como apontadas no início deste texto. Todas as questões abordadas indicam para o fato de que um dos maiores desafios continua localizado no processo de formação de consciências ecologicamente integrais e suas respectivas interações em diferentes níveis de relações.

Para concluir essas ponderações e reflexões, destacamos nesse conjunto uma característica central de teologias ecofeministas: a consciência crítico-construtiva de que todos os seres criados são corpos e que cada corpo carrega em si as marcas da sua história, também de longa duração enquanto corpo pessoal, social e global.²³ Cada corpo é catalizador de experiências boas e ruins, de contradições e ambiguidades, revelando cicatrizes de assimetrias socioeconômicas e marcas de liberdades e interditos vivenciados em nível pessoal, sociocultural e político. Dessa forma, cada corpo também é um reflexo do corpo maior, da criação toda, do cosmos, bem como dos corpos em relação. Essa consciência da ética do cuidado e da reciprocidade e interdependência entre todos os corpos reivindica que o ‘novo normal’ deverá apresentar “novidade de vida” ou não será novo e que para tal cada pessoa haverá de passar por processos de “nova criação” (Rm 12,1-2; Gl 6,15; 2Co 5,17). Essa “nova criatura” emergirá de cada *tohu wabohu*, e a espiritualidade ecológica²⁴ poderá fazer a diferença para que, a cada tempo, o novo possa novamente nascer!

²² De acordo com Marques (2019), o que tem acontecido ultimamente é um agravamento da situação e das condições socioambientais exatamente por meio do afrouxamento das leis e normas contra o uso de pesticidas e inseticidas, bem como contra o desmatamento de áreas de risco e sob proteção.

²³ Em relação a essas diversas perspectivas ecofeministas ver Deifelt (2013).

²⁴ Acerca dessa espiritualidade ver Boff (1999b), Reimer (2011) e Richter Reimer (2010).

REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. *Ética da Vida*. Brasília: Letraviva, 1999a.
- BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999b.
- BOFF, Leonardo. *Princípio-Terra: a volta à Terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.
- CAMPBELL, Collin. *The easternization of the west: a thematic account of cultural change in the Modern Era*. Londres: Paradigm, 2007.
- CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. A teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1395-1413, out./dez. 2012.
- CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2006.
- COLLINS, John J. *A Imaginação Apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução: Carlos G. da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.
- COSTA, Ana Alice Alcantara. O Movimento Feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. *Revista Gênero*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 1-20, 2005. Disponível em: <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/380/285>.
- DEIFELT, Wanda. Corporeidade como ponto de encontro entre a Teologia Feminista e o Ecofeminismo. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 109-122, 2013. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2789>.
- FLORES, Bárbara Nascimento; TREVIZAN, Salvador Dal Pozzo. Ecofeminismo e comunidade sustentável. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 11-34, 2015.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GOTTLIEB, Roger S. Introduction: Religion and Ecology: what is the connection and why does it matter? In: GOTTLIEB, Roger S. (org.). *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010. p. 13-21.
- JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade*. Rio de Janeiro: Ed. da PUC RJ/Contexto, 2006.
- KNUDSEN, Carlos Enrique Pineda. *O significativo ato de falar de Jesus Cristo hoje: uma contribuição de Dietrich Bonhoeffer*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/4372>.

KUMAR, Satish. *Soil, Soul and Society: a new Trinity for our society*. Lews, Reino Unido: Leaping Hare Press, 2013.

LOVELOCK, James. *Gaia: a New Look at Life on Earth*. 3. ed. Oxford: University Press, 2000 [1979].

LUTERO, Martinho. Catecismo Menor. In: *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Tradução e notas de Arnaldo Schüler. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980. p. 363-384.

MARQUES, Letícia Yumi. As políticas públicas ambientais no ano dos desastres. *Consultor Jurídico*, 24 dezembro 2019: Retrospectiva 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-dez-24/direito-ambiental-politicas-publicas-ano-desastres>.

MORIN, Edgar. *O Método* (6 volumes). Tradução: Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2001.

ONU MULHERES BRASIL. Mulheres Negras agem para enfrentar o racismo na pandemia Covid-19 e garantir direitos da população negra no “novo normal”. 22 julho 2020. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-negras-agem-para-enfrentar-o-racismo-na-pandemia-covid-19-e-garantir-direitos-da-populacao-negra-no-novo-normal/>. Acesso em: 25 jul. 2020.

ONU MULHERES BRASIL. *Mulheres e meninas devem estar no centro dos esforços de resposta à Covid-19, apontam mulheres líderes*. 25 de maio de 2020. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-e-meninas-devem-estar-no-centro-dos-esforcos-de-resposta-a-covid-19-apontam-mulheres-lideres/>.

PARTRIDGE, Chistopher. *The Re-Enchantment of the West: alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture*. Nova Iorque: T&T Clarke International, 2005. 2v.

REIMER, Haroldo. *O antigo Israel: história, textos e representações*. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: UEG, 2017.

REIMER, Haroldo. *Bíblia e ecologia*. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

RIBEIRO, Osvaldo L. Vento Tempestuoso: um ensaio sobre a tradução e a interpretação de Gn 1,2 à luz de Jr 4. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 12. n. 4, p. 573-598, 2002.

RICHTER REIMER, Ivoni. As Teologias e Práticas Políticas dos Movimentos (Eco)Feministas. *Caminhos*, Goiânia, v. 17 (especial), p. 120-137, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7489/4272>.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Terra e Água na Espiritualidade do Movimento de Jesus: contribuições para um mundo globalizado*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni. Nas Catacumbas de Roma: uma história de morte para reconstruir vidas. *Mosaico*, Goiânia, v. 2, n. 2, p. 102-116, 2009. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/968>.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo; FERREIRA, Joel Antônio. *Anais do III Congresso Internacional em Ciências da Religião: Mitologia e Literatura Sagrada*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2010a.

SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, abr. 2020.

SANTOS, Douglas Oliveira dos. A criatura criando o criador: narrativas libertadoras da criação. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Por Amor à Vida! Crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015. p. 31-48.

SCHOTTROFF, Luise. A Caminho de uma Reconstrução Feminista da História do Cristianismo Primitivo. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução: Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2008. p. 161-226.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*. Tradução: Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVEIRA, João Paulo. Religião e natureza na contemporaneidade: uma introdução às ecoespiritualidades. *Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 211-224, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7060>.

SOUZA, Sandra Duarte de. Teoria, Teo(a)logia e espiritualidade ecofeminista: uma análise do discurso. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 6, p. 57-64, 2000. (impresso).

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Proto-cristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

TAVARES, Sinivaldo S. *Teologia da criação: outro olhar – novas relações*. Petrópolis: Vozes, 2010.

TAYLOR, Bron. *Dark Green Religion: nature, spirituality and planetary future*. Berkley: University of California Press, 2005.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TOLDY, Teresa Martinho. “O Efeito Borboleta”: ecologia e teologias feministas da libertação. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2013. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2839/1734>.

PROFECIA, DIREITO E JUSTIÇA: Enfoques no Antigo Israel e no movimento de Jesus¹

Este capítulo está organizado em forma de três teses acerca da compreensão que o antigo Israel e o movimento de Jesus tinham sobre profecia, direito e justiça. Sendo herdeiros e herdeiras dessas tradições de libertação judeu-cristãs, também tecemos reflexões sobre o tema a partir de nossos contextos sociais, políticas e teológicos.

1 POLÊMICA PROFÉTICA E SOLIDARIEDADE SOCIAL

Tese 1: Com as palavras polêmicas dos profetas bíblicos emerge politicamente a voz de Deus em solidariedade ativa com as pessoas empobrecidas.

Na história dos povos antigos, o povo de Israel marca a sua presença e contribuição com uma tradição por meio da qual as pessoas empobrecidas emergem como sujeitos ou pelo menos como referência de uma ética fundamental. Trata-se da tradição profética. Os profetas do antigo Israel, cujas mensagens estão presentes de maneira multiforme no conjunto da literatura bíblica, especialmente do Antigo Testamento e em continuidade no Novo Testamento, tomam pessoas empobrecidas e discriminadas como seu principal ponto de referência em suas palavras de denúncia e anúncio. O direito dos pobres é como um fio condutor (Schwantes, 1974; 1977); é um fio vermelho em meio à variedade de temas dos personagens e livros proféticos da Bíblia. Trata-se de um conceito criativo de justiça, que resguarda a dignidade e inclui os direitos das pessoas socialmente alque-

¹ Texto apresentado no X Fórum Mundial de Teologia e Libertação, São Leopoldo, 26 a 29 de janeiro de 2010. Publicado em *Via Teológica* (v. 18, 2010), aqui levemente adaptado, mantendo, contudo, enunciados que se referem ao contexto histórico e religioso daquele Fórum Mundial, a fim de tornar perceptível algumas diferenças fundamentais no manuseio de 'fé e política' na atualidade.

bradas, o que marca essa tradição de Israel. Essa tradição, por sua vez, serve como fundamento e referência constante para nossa própria tradição sociorreligiosa ocidental. O próprio conceito de ‘cidadania’ tem no povo hebreu um de seus afluentes. A tradição hebraica coloca fundamentos para a tradição ética ocidental. Diferente do que na tradição da Grécia clássica, onde somente os cidadãos plenos exerciam na ‘*agorá*’ o seu jogo político e suas relações de poder, entre os hebreus os despossuídos também têm o seu lugar e o seu canal de expressão. Pessoas empobrecidas são afirmadas como detentoras e sujeitos de direitos. Isso é verdadeiro tanto para o Antigo como para o Novo Testamentos.

A tradição hebraica ou bíblica, contudo, agrega um elemento a mais que também é de importância fundamental para a nossa própria compreensão de justiça. Trata-se do elemento teológico. Em suas críticas sociais, em geral dirigidas contra pessoas e grupos da elite da sociedade daqueles tempos bíblicos, os profetas falam a partir da perspectiva dos empobrecidos. Não fazem isso somente como exercício de pura crítica social. Em muitas de suas palavras polêmicas, os profetas vinculam a crítica social a partir da perspectiva dos pobres com a voz do próprio Deus de Israel, constituindo algo novo na história antiga. Para isso convém lembrar algumas passagens clássicas da voz profética:

Em Amós 2,6 se lê: “porque vendem o pobre por prata e o justo por um par de sandálias”. Isso é uma palavra crítica proferida por um dos primeiros profetas críticos de Israel no século VIII a.C., com a qual ele denuncia transações contratuais entre israelitas ricos e outras pessoas que foram ficando pobres – homens, mulheres e crianças. A pesquisa consegue mostrar que na raiz do empobrecimento estão p. ex. relações de empréstimos e dívidas. Israelitas camponeses, por motivo de colheita fracassada, doenças ou morte na família, tributos elevados, dizimações em contexto de guerras, podiam perder a sua base de sustentação, tendo que recorrer a outros compatriotas em melhor situação em busca de auxílio. Em tais situações nasciam contratos de dívidas, onerados por vezes com a cobrança de juros de até 60 por cento ao ano. Em caso de inadimplência, a entrega de membros da família para a servidão temporária certamente marcava a ordem do dia. Mulheres e homens jovens em geral eram os primeiros a ter que assumir a servidão para quitar as dívidas contraídas pelo patriarca familiar (*pater familias*). Em 1 Reis 4,1, o clamor da mulher pobre, que perdera o marido, arcan-

do com dívidas contraídas por este e que vê chegar o credor para penhorar os filhos, mostra que a servidão naquele momento da história de Israel era por tempo indeterminado. Somente o direito hebraico posterior com sua legislação indica que esse tempo passa a ser regulamentado para um período de seis anos, anunciando-se uma libertação no sétimo ano (Ex 21,2-11; Dt 15,12-18)². Muitas vezes, a auto-entrega do chefe da família para a servidão podia extinguir uma família em Israel. É isso, provavelmente, o que o profeta Miqueias, outro crítico do século VIII, quer dizer quando afirma que “assim fazem violência a um homem, a uma casa, a uma família” (Mq 2,1-5).

No Novo Testamento, essa situação de dívidas, taxas e impostos, aliada à situação de guerras de ocupação, perda de terra e sistema escravista, continua vigente, agora sob o sistema de dominação romano, que tem como princípio norteador ‘dominar e sujeitar’, sendo que as relações com os povos do entorno do Mar Mediterrâneo eram de dependência para com o sistema patriquiarcal romano. Dentro desse sistema maior de direito e dominação romanos, o povo judeu, o movimento de Jesus e as primeiras comunidades cristãs (entre outros) deviam observar ainda os seus próprios preceitos religioso-morais, que constituíam o primeiro campo de direito, vinculado às tradições legais do Antigo Testamento. Estes dois campos de direito muitas vezes estavam em oposição, causando inúmeros conflitos pessoais, culturais e socioeconômicos: não ter outros deuses, observar as leis sabáticas e jubilares, não praticar a usura, bem como a noção básica de liberdade e independência na terra “que é de Deus”, agora ocupada pelos romanos. Nesse contexto, Jesus e outros líderes judeus deram continuidade às tradições proféticas e jubilares, afirmando que o direito estabelecido na Torá deve preservar e garantir a dignidade da vida: liberdade, terra, relações de justiça social e de gênero. Expressam-se, aqui, iniciativas de resistência e organização alternativa de vida na construção de ‘outro lugar’ naquele lugar agora ocupado.

Profetas como Isaías e Miqueias já faziam referência explícita no século VIII a um processo de dismantelamento da base social de setores crescentes da sociedade, e não raro suas críticas identificam atores sociais, em geral agentes estatais, como diretamente responsáveis pelos desmandos: “Os seus cabeças dão as

² Ver o capítulo “Sábado e Vida Digna” neste livro.

sentenças por suborno, os seus sacerdotes ensinam por interesse, e os seus profetas adivinham por dinheiro; e ainda se encostam ao Senhor, dizendo: Não está o Senhor no meio de nós? Nenhum mal nos sobrevirá!” (Mq 3,11).

O profeta Isaías também fala dos líderes de Israel como aqueles que devastaram a ‘vinha’ Israel, promovendo o processo de concentração da riqueza e de exclusão social. Especial referência é feita sempre de novo às pessoas pobres: “O que roubastes dos pobres está em vossas casas” (Is 3,15). E em Isaías 10,1 se lê que os responsáveis legais e sociais fomentam o processo de saqueamento e expropriação dos órfãos e das viúvas por meio de contratos particulares ou mesmo de leis injustas, que transformam setores pobres e fracos da sociedade em vítimas, ajudando assim a romper redes sociais de solidariedade que certamente existiam na base da sociedade apesar do aparato e da estrutura social estatal que tendia para a burocratização das relações sociais e para a concentração de poder e riqueza.

Como no Antigo Testamento, textos críticos do Novo Testamento igualmente questionam as autoridades religiosas judaicas e do Império Romano como causadoras de exploração e dominação, reivindicando construção de novas relações que se baseiam em misericordiosa reciprocidade, serviço e justiça. Assim, esses textos não apenas dão continuidade, mas fazem uma releitura de suas tradições proféticas e jubilares, radicalizando-as contextualmente e buscando construir dinâmicas contraculturais (Lc 4; Mt 18; Mc 10,42-45; Rm 12,2), condenando a discriminação étnica, a ganância, a violência institucionalizada e a resignação diante das atrocidades. Muitos são os textos que admoestam para a prática da reconciliação crítico-transformadora (1 Co 5,18-21 = perdoados, somos ‘justiça de Deus’) insistem na preservação da liberdade (Gl 5) e na transformação da mentalidade (Rm 12,2) para uma atuação em prol do Reino, como resposta ao amor e à graça recebidos de Deus.

Os profetas ou as pessoas que se articulam pela voz profética não são exatamente analistas sociais, mas em suas palavras pode-se ler elementos de análise social. Na forma de polêmica, os profetas, incluindo aqui Jesus e participantes de seu movimento, conseguiram perceber e dar expressão aos mecanismos e à dinâmica da sociedade daqueles tempos antigos. A polêmica desencadeia um processo maior de reflexão, propondo novas perspectivas e novas formas de relação, que terão na codificação de normas e leis o seu ponto de cristalização.

A teologização da crítica social é outro dos grandes avanços no conjunto da profecia bíblica e sua interpretação. A crítica é acoplada com a perspectiva divina. Deus apresenta-se ou é apresentado como quem está em solidariedade com as pessoas pobres da história. Então se expressa de forma plástica o que na teologia latino-americana se passou a chamar de teologia do êxodo: “Ouvi o clamor do meu povo; desci a fim de libertá-lo da escravidão e levá-lo a uma terra que mana leite e mel” (Ex 3,14). Essa tradição libertária encontra-se reafirmada pela atuação de Jesus: “os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e às pessoas pobres é anunciada a Boa Nova” (Mt 11,5; Lc 7,22); “O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muita gente” (Mc 10,45; Mt 20,28). Essa libertação realizada por Jesus repercute nas palavras de Paulo, sendo a base para a vivência da liberdade que se manifesta no amor: “foi para a liberdade que Cristo vos libertou; permaneci, pois, firmes e não vos submetais novamente ao jugo da escravidão [...] e servi mutuamente em amor” (Gl 5,1).

Os profetas e/ou aquelas pessoas que se expressam pela voz profética é que produzem essa ‘teologia do êxodo’. Hoje, nós chamaríamos isso de ‘manejo político’ da reflexão teológica. Em todo caso, a visão crítica das relações sociais é permeada pela dimensão ética e teológica. Pensam-se as relações sociais como envolvidas num contexto de sacralidade, em que a referência ao nome de Deus é constitutiva. Por isso as utopias sociais dos profetas e do movimento de Jesus estão sempre apresentadas em linguagem teológico-simbólica. As projeções de futuro, que nós chamamos de “anúncio” ou “visões”, são apresentadas como intervenções de Deus na história, mas de maneiras diferentes: assim, a aproximação de exército estrangeiro avançando no horizonte foi vista como direta atuação de Deus, no caso dos profetas Isaías (10,5) e Jeremias (36), em referência aos assírios e aos babilônios sucessivamente; mas o exército romano, representando o sistema romano de dominação, foi ‘pintado’ como grandes bestas-feras que emergem do mar, ou a ‘grande Babilônia’, que violenta o povo de Deus, e por isso serão destruídos por Deus, que novamente libertará seu povo da opressão (Ap 13; 17-18). Sem dúvida, isso e a esperança por novo céu e nova terra (Ap 22) funciona como desmanteladora das relações de opressão, violência e injustiça.

O que se produz pela voz profética é justamente a mescla, a interconexão entre crítica social e reflexão ética e teológica. Justamente disso o liberalismo político do século XIX e o neoliberalismo no final do século XX tentaram livrar-se, procurando afirmar para o direito uma arena isenta de influências filosóficas, religiosas e éticas (Kelsen, 1996; 1998). A tradição profética, que está na base do imaginário ocidental, justamente promoveu a mistura entre política e fé, entre crítica social e teologia. É isso que alimentou e alimenta a reflexão teológica crítica na América Latina e está presente também em segmentos do pensamento de pessoas e grupos ligados ao Fórum Social Mundial.

2 TORÁ E JUSTIÇA

Tese 2: A lei (Torá) é uma tentativa de pacto social, em que se busca adequar a crítica profética em formas de direito, tendo como norte a justiça social.

Hoje é reconhecido na pesquisa bíblica que a voz profética, emanada do movimento social daqueles tempos bíblicos, ressoa diretamente para dentro das elaborações de leis e normas do antigo Israel, nomeadas como “lei mosaica” ou “direito hebraico” (Crüsemann, 2002; Kessler, 2009; Souza, 2007, p. 41-71). Quando aqui falamos de “lei”, estamos nos referindo a conjuntos de normas que nortearam ou buscaram nortear as relações sociais em contextos diversos no antigo Israel, inclusive no movimento de Jesus. Aí se pode pensar em pequenas coleções como o decálogo ético (Ex 20,2-17; Dt 5) ou em coleções maiores como o código da aliança (Ex 20,22-23-19), o código deuteronômico (Dt 12-26) ou leis esparsas ao longo das narrativas bíblicas, como p. ex. o Sermão do Monte.

É possível que várias normas e leis tenham permanecido utopia, sem total aplicação na prática. Isso, contudo, não invalida a intenção, o objetivo e o poder renovador interpretativo que conduz a novas formulações de utopias e caminhos de liberdade e libertação. Algo similar ocorre no tempo presente no Brasil, onde vários dispositivos da “constituição cidadã” de 1988 não são colocados na prática. Na perspectiva bíblica, o que se busca é fazer um acerto, acordo ou aliança sob a forma e o nome de ‘aliança’ entre os empobrecidos e marginalizados e os setores favorecidos na sociedade. Na linguagem bíblica, isso é chamado de *berit*. Em

âmbitos como a economia, as relações particulares, o âmbito religioso, etc. buscam-se formas de estabelecimento de justiça, nas quais se propõe restauração direta entre autor e vítima, mas também a intervenção de julgadores ligados ao Estado não é descartada, servindo o Estado como recurso para a efetivação de justiça quando as instâncias comunitárias e locais não dão conta.

Em todo caso, a voz crítica da profecia ecoa para dentro das leis sociais de Israel. Outros povos na Antiguidade, como os babilônios, estão consagrados por suas produções de códigos legais. O exemplo mais concreto é o “código de Hamurábi”, um conjunto de leis do século 18 a.C. (Bouzon, 2000). Nele tem-se basicamente uma ‘legislação leiga’. Apesar de serem entregues ao governante pelo Deus maior mesopotâmico Marduc, essas leis não apresentam em seu conjunto uma reflexão explicitamente teológica. É bem provável que tais leis do entorno cultural do antigo Oriente eram conhecidas em Israel. Mas em Israel se produz um fenômeno novo, que certamente brotou da reflexão profética: as leis são intencionalmente misturadas com reflexão teológica e ética. Assim, as pessoas empobrecidas, especialmente órfãos e viúvas, mas também estrangeiros e peregrinos, são tomados como referência na crítica profética. Essas categorias de *personae miserae* aparecem, assim, nas leis sociais do povo hebreu como ponto referencial da prática e da busca da justiça social.

O direito bíblico ou mosaico/hebraico é um conjunto de normas e regulamentações em que a perspectiva dos empobrecidos está presente. Não se trata de favorecimento explícito ou de opção pelos pobres. As leis sempre são arranjos sociais possíveis a partir das relações sociais na mediação das relações de força dentro do contexto de determinada sociedade. A justiça social, que se pretende alcançar por meio das leis da tradição bíblica, é sempre uma justiça em que as pessoas empobrecidas têm o seu lugar assegurado. Isso se mostra, por exemplo, em muitas leis sabáticas ou jubilares. Nas leis da libertação dos escravos no sétimo ano, após seis anos de servidão, por exemplo, proclama-se a reintegração social dos empobrecidos na sociedade, salvaguardando sua dignidade. Contudo, a própria lei que assegura a libertação prevê e assegura o próprio instituto da servidão por dívidas, ressaltando também direitos adicionais aos senhores e credores. O ideal amplo da justiça com liberdade e dignidade para todos é limitado pelos interesses socioculturais e econômicos em jogo.

Em muitos textos, porém, a proteção aos típicos segmentos empobrecidos na sociedade, representados pelos órfãos, viúvas e estrangeiros, está vazada no texto legal. Exemplo marcante para isso é o texto de Êxodo 22,21-27: se o direito de proteção e hospitalidade de estrangeiros, viúvas e órfãos não for realizado, essas pessoas clamarão a Deus, que as ouvirá e intercederá em seu favor. Se alguém emprestar dinheiro ao pobre, não deverá cobrar juros nem tomar penhor por tempo maior do que requer a necessidade que o devedor tem em relação ao objeto penhorado, porque ele precisa disto para viver!

Nesses textos da tradição bíblica mesclam-se direito e teologia. Reiteradamente se afirma: se assim não for, a pessoa pobre clamará, e Deus ouvirá e intervirá. Isso também está explícito em Lucas 18,1-8, em que, na parábola de Jesus, está evidenciado o fato de o juiz não realizar o direito da viúva. A codificação legal, apesar de seu caráter por vezes utópico, está norteadada pelas necessidades dos setores empobrecidos na sociedade: órfãos, viúvas, migrantes estrangeiros são tomados como elemento referencial para a elaboração de leis e normas, as quais precisam ser observadas para garantir a estabilidade social do povo e a religião verdadeira, que, no dizer da Carta de Tiago (1,27), é esta: visitar os órfãos e as viúvas nas suas tribulações e a si mesmo guardar-se da corrupção, mas garantir ou restaurar a dignidade de vida de minorias sociais qualificadas.

Tiago é um dos grandes representantes proféticos em seguimento ao movimento de Jesus: numa sociedade e comunidade onde convivem ricos e pobres, há conflitos que precisam ser não apenas nomeados, mas superados. A realidade que ali aparece – e que repercute até hoje – é que os ricos oprimem, arrastam as pessoas empobrecidas aos tribunais, pervertem o direito e a justiça e querem ser honrados com os primeiros lugares também nas igrejas e catedrais. Mas Deus condena as riquezas mal adquiridas e mal empregadas, e quem acusa são as pessoas prejudicadas pela prática da corrupção, seja em nível de salário mal pago ou de impostos e riquezas públicas mal geridas. A proposta ético-profética do movimento de Jesus requer que as relações sociocomunitárias não privilegiem o *status* de riqueza e poder geralmente conseguidos por corrupção e injustiça (Tg 2; Mt 20,20-28), mas que, por amor e misericórdia, cada pessoa sirva de suporte para a outra em todos os níveis, no respeito às diferenças e na construção de relações de justiça e igualdade necessárias para a garantia da dignidade em liberdade (Mt 20,26-

27; Rm 15,1-7; Gl 3,26-28). Nisso haverá de se ter como base e compromisso a inserção no Corpo de Cristo pelo batismo e o viver como ‘nova criatura’. Todas as propostas de exclusão deverão ser questionadas e superadas por essa inclusão batismal primeira.

Essa acolhida e essa inclusão não são requeridas apenas nas relações humanas. Desde a formação do código legal hebraico havia uma preocupação em incluir normas protetivas em relação ao ambiente. Pode-se falar aqui de ‘leis ambientais’. Não se deve de forma alguma idealizar os antigos hebreus, da mesma forma como hoje não se deveria fazer isso em relação a minorias qualitativas de forma geral. Os hebreus também intervinham massivamente no ambiente, desmatando, cultivando, fazendo guerras e destruindo. Mas entre eles também brotaram reflexões que expressam a noção de pertença a um complexo ecológico maior, que nós hoje chamamos de ‘casa global’.

Um bom exemplo para isso encontra-se em Êxodo 23,10-11: “Seis anos semearás a tua terra e recolherás os seus frutos; porém, no sétimo ano, a deixarás descansar e não a cultivarás, para que os pobres do teu povo achem o que comer, e do sobejo comam os animais do campo”. Nesse texto são coadunados criativamente três elementos pensados de forma integrada: a terra, os pobres e os animais (Reimer, 2006, p. 65-76). Primeiramente, prevê-se a justa e necessária possibilidade do cultivo e da intervenção humana no ambiente, o que se expressa com o binômio “cultivar e recolher”. Mas a atividade humana é limitada temporalmente a um período de seis anos, devendo seguir-se um ano sabático de descanso para a terra. Aqui se propõe uma espécie de ‘pousio’ da terra. A terra tem direito a descansar. A terra é afirmada como sujeito de direitos, que devem ser manejados em seu favor pelos humanos conscientes que nela constantemente intervêm. Em segundo lugar, pensa-se nas pessoas pobres. Daquilo que crescer e frutificar no sétimo ano elas poderão colher porções que aumentarão a sua alimentação naquele ano sabático, transformando com isso talvez as condições de vida para os anos seguintes. No texto, pensa-se também nos animais do campo, que devem poder alimentar-se livremente daquilo que frutificar no ano sabático. É interessante observar que os animais do campo são citados após os pobres. Poder-se-ia pensar que aqui já se prevê que o necessário sustento dos empobrecidos deve abrir ainda a possibilidade de inclusão de outros elementos da natureza ou da criação

divina, ou seja, aqui representados pelos animais silvestres. Aqui se perfaz reflexivamente um pensamento ecológico, que inclui diversos segmentos no conjunto da reflexão. O conceito de justiça aqui inclui também a inserção e as relações com o ambiente. Trata-se de um pensamento holístico, integrativo.

Essa antiga concepção judaica de ‘direito da terra’ pode ser vinculada também a tradições sapienciais que adentram e perpassam o movimento de Jesus. Mateus e Lucas conhecem e transmitem essa sábia coexistência entre todos os elos da criação, que se baseia na necessidade e sua satisfação, mas que rejeita e denuncia o acúmulo: se cada elo tomar apenas o que necessita, nada faltará a ninguém, não precisará haver ansiedade e *stress* oriundos pela preocupação com “o que haveremos de comer, beber e vestir... amanhã” (Mt 6,25-34; Lc 12,22-34). Para cada dia basta aquilo que é preciso, ou cada dia deve ser aproveitado e vivido da melhor maneira possível, sabendo que Deus cuida de tudo e tudo sustenta, porque tudo conhece. Dentro dessa ‘casa global’, os seres humanos são chamados e convocados a buscar o Reino de Deus e a sua justiça, porque Deus já deu tudo o que necessitamos. As pessoas que se agregam a esta rede de fé e solidariedade são constituídas mordomas da criação: a construção e o cuidado dessa ‘casa global’ talvez não dependam, mas precisem do trabalho engajado pela justiça, o qual deverá garantir o suprimento da necessidade, a preservação e a dignidade de todas as formas de vida existentes.

Enfim, direito, justiça e profecia podem ser vistos, compreendidos e vividos como interfaces socioculturais e político-teológicas num mundo em que a construção das relações econômico-sociais, políticas e culturais resulta de um jogo de poderes assimétricos que precisam ser revistos e transformados criticamente para que o direito de vida plena de cada ser seja realidade em cada ‘outro mundo possível’. A profecia, portanto, não se ocupará jamais apenas com o resultado, mas com a causa e a origem das diversas formas de injustiça e sofrimento, dominação e subjugação, bem como com a busca por formas de superação das mesmas, motivando, acalentando e sustentando pessoas e movimentos que não se conformam, mas que resistem, sonham e trabalham pelo Reino de Deus entre nós já agora!

3 RESTAURAR A JUSTIÇA EM PROCESSOS DE RECONCILIAÇÃO

Tese 3: Para que a justiça seja experimentada e o direito permaneça válido, é necessário que as partes envolvidas possam vivenciar aproximações e processos de reconciliação, nos quais o reconhecimento do erro e o perdão são a chave da sabedoria e a possibilidade de reconstrução de vida.

Também esta terceira tese quer ser ancorada em alguns textos e indicativos bíblicos que sustentem reflexões crítico-constructivas.

O Sermão do Monte em Mateus 5-7 apresenta normas e formas de viver conforme o evangelho do amor e da justiça de Deus.³ O texto, em forma de panfleto, é praticamente um *midrash* judaico, isto é, uma interpretação de leis do Antigo Testamento para dentro da nova realidade do movimento de Jesus e das primeiras comunidades judaico-cristãs no século I. Nele, há sempre um paralelo entre lei e justiça. Assim, ainda no início, Jesus afirma: “Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas; não vim para revogar, vim para cumprir [...]. Porque vos digo que, se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus” (Mt 5, 17.20).

Ilustramos isso com a maneira como o movimento de Jesus interpretou o mandamento “Não matarás” (Dt 5,17; Ex 20,13; Mt 5,21-26). Em forma de antítese, Jesus radicaliza o sentido do ‘matar’ e amplia o circuito de ação humana danosa: matar é tirar a vida e também o sentido de viver por meio de ofensas verbais e materiais, todas elas entendidas como formas de violência. Para que a justiça seja restabelecida e a lei cumprida e que, portanto, a participação cultural tenha sentido pleno de comunhão com Deus e com o próximo, a recomendação de Jesus é que o ofensor se reconcilie primeiro com quem sofreu a violência causada por ele. Jesus e o movimento de Jesus precisam que a reconciliação se proceda entre as partes, na base da conversa e do acordo, para que a vítima não recorra ao tribunal (juiz, oficial de justiça) e que o resultado não seja a prisão do ofensor. Para tal, necessário se faz que o ofensor busque um acordo com a vítima para que o prejuízo material ou moral seja sanado.

³ Ver interpretação das Bem-Aventuras como expressão desse amor e dessa justiça, em contraposição a relações de enriquecimento e corrupção em Richter Reimer (2018).

Dessa interpretação de Jesus entendemos que ‘não matar’ é não apenas não tirar a vida, mas também não agir de forma violenta que tire o sentido de viver. Caso isso acontecer, a recomendação de Jesus é a reconciliação entre as partes, sem envolvimento do tribunal, que na época era representado pelo sinédrio (quando se tratava de interpretação e aplicação da Torá) ou pelos funcionários do Império Romano (domínio estrangeiro). Melhor é resolver as coisas ‘em casa’ e estabelecer a justiça no círculo menor, que envolva família e pequena comunidade. Esse processo ou procedimento está bem demonstrado na narrativa de Mateus 18,15-22, onde, além das várias possibilidades de ‘fazer acordo’, afirma-se a necessidade do perdão tantas vezes quantas forem necessárias.

Trazemos outro exemplo: João 8,1-11 elucidada a ‘justiça dos escribas e fariseus’, que Jesus propõe superar em qualidade. Trata-se de uma condenação pública por apedrejamento de uma mulher que foi pega em flagrante adultério. Nesses casos, a morte era prevista no direito mosaico como punição para ambos os infratores (Lv 20,10; Dt 22,22). Contudo, a narrativa informa que apenas a mulher foi penalizada (Jo 8,5)! A postura de Jesus, indagado sobre o caso, é de reflexão e cuidadosa audácia: “Quem dentre vós estiver sem pecado seja o primeiro que lhe atire a pedra!”. Há uma pressuposta igualdade na condição de pecadores/as! O apóstolo Paulo afirmava que todos pecaram e que não há um justo sequer (Rm 3) e que todas as pessoas carecem e são dignas de perdão! A igualdade na condição do pecado acusa quem está condenando e chama para o perdão: acusados pela própria consciência, todos foram se retirando e ficaram apenas Jesus e a mulher. Jesus pergunta: “Ninguém te condenou? [...] Também eu não te condeno; vai e não peques mais!”. Há reconhecimento do pecado, e a absolvição reivindica que a pessoa absolvida não recaia na prática do erro, da transgressão. O perdão quer alcançar mudança de vida! A atitude de Jesus nesta situação originou mudança e transformação no público que acusava e na mulher que transgrediu a lei. Infelizmente, não apareceu o adúltero... e a mulher carregou sozinha a transgressão cometida por ambos. O texto bíblico reflete com isso também a discriminação de gênero existente naquela sociedade patriarcal.

Nas cartas do apóstolo Paulo, temos muitas ilustrações e demonstrações da relação entre direito/lei e justiça. O texto de Rm 6,1-23 é exemplar, porque, após discorrer sobre o poder, a necessidade e os riscos da lei, Paulo defende que,

apesar do pecado e seu poder continuarem existindo, quem crê e foi batizado/a torna-se nova criatura, renasce pela fé. A lei e o direito continuam vigentes, e a pessoa que crê em Jesus Cristo pode realizá-las porque se orienta na justiça de Deus que prima por amor e misericórdia. “As coisas velhas já passaram; eis que se fazem novas!” (2Co 5,17). Batizada, com fé, nova criatura, a pessoa deve andar em novidade de vida, vivendo em e para Deus por meio de Jesus Cristo, porque “libertados/as do pecado, fostes feitos servos/as da justiça” (Rm 6,18)! Não se trata de crer e cruzar os braços. Ao contrário: trata-se de por causa da fé colocar-se na luta pela paz que brota da justiça, sinal do Reino de Deus.⁴ Assim, a vocação e o serviço das pessoas cristãs são trabalhar pela justiça e construir a paz, “porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor” (6,23).

Com isso já estamos abordando o referencial e o diferencial central da fé e ética cristãs no combate à violência e na construção de relações de paz que brotam da justiça. Trata-se do amor misericordioso como pressuposto para a não violência. Dando continuidade à máxima da Lei contida no Antigo Testamento (Dt 6,5; Lv 19,18), o movimento de Jesus, que se expressa também por meio do apóstolo Paulo, reafirma a máxima do amor a Deus e ao próximo não apenas como cumprimento da Lei, mas como ‘antídoto’ contra o mal: “o amor não pratica o mal contra o próximo; de sorte que o cumprimento da lei é o amor” (Rm 13,10; veja também Mc 12,28-34; 1 Ts 3,11-13; 4,9-12; 1 Co 13).

Nessa vivência e nesses processos de experimentação daquilo que se quer alcançar como objetivo vivenciam-se ambiguidades no convívio cotidiano. Assim, por um lado, Paulo admoesta os fiéis a se afastar das ‘pessoas más’ que distorcem o bom caminho e conduzem para a perdição porque não servem a Cristo (Rm 16,17-18). Por outro lado, porém, ele conhece a realidade e a importância da reaproximação, do perdão e da tentativa de ‘ganhar de volta’ quem se perdeu (Gl 6,1-5; 1 Ts 5,14-1; veja também Lc 15). Para tal, o fortalecimento mútuo é imprescindível (1Co 16,13). Contudo, vale a máxima: melhor é não se enredar, não entrar na roda do mal; não ingressar no círculo vicioso da prática do mal, mas insistir e se agarrar à vivência do amor, da bondade, da humildade e da misericor-

⁴ Sobre conceito e textos que abarcam o tema Reino de Deus ver Richter Reimer; Reimer (2008).

diosa solidariedade na construção de relações de paz com justiça (Fp 4,8-9; 1 Ts 5, 22). Melhor é prevenir... melhor é amar, pois o amor vence o medo e faz crescer o bem! ... e quem não aprendeu a amar, quem não teve a oportunidade e a felicidade de ser amado/a tem a chance de, em processos de reconciliação em grupos pequenos, experienciar esse amor e tornar-se sujeito transformado e instrumento da paz, que é fruto da justiça que quer correr como um belo rio!

REFERÊNCIAS

- BOUZON, Emanuel. *O código de Hamurabi*: introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CRÜSEMANN, Frank. *A Tora*: teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Tradução: Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KELSEN, Hans. *O que é justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. Tradução: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2009.
- REIMER, Haroldo. *Toda a criação*. Bíblia e ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Las bienaventuranzas como antídoto contra la dominación y la corrupción. *RIBLA*, Quito, v. 78, p. 127-144, 2018. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/78.pdf>.
- RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no mundo bíblico*: Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.
- RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Reino de Deus. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando; SOUZA, José Carlos de; KILPP, Nelson (eds.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 855-859.
- SCHWANTES, Milton. *Das Recht der Armen*. Frankfurt: Peter Lang, 1977. [Tese defendida em 1974, em Heidelberg].
- SOUZA, Marco Antônio. O Direito Hebraico Antigo. In: WOLKMER, Antonio Carlos. *Fundamentos de História do Direito*. 4. ed., rev. e amp. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. 41-72.

O CUIDADO COM AS PESSOAS EMPOBRECIDAS NA TRADIÇÃO BÍBLICA¹

INTRODUÇÃO

São muitos os textos bíblicos que testemunham, em várias épocas da história de Israel, a existência de riqueza e pobreza, indicando com isso também para a vigência de condições de vida profundamente distintas para pessoas pobres e ricas. Diversas são as causas que diferentes tradições escritas apontam para tal desigualdade social, econômica, legal e político-cultural; as concepções são várias e baseiam-se em argumentos e discursos distintos. Na tradição bíblica são muitas as pistas, as tentativas e as estratégias para superar a existência desses abismos sociais entre pessoas que deveriam constituir o corpo social de uma mesma comunidade irmanada, pelo menos oficialmente, no contexto de um mesmo credo religioso.

Abordaremos a temática proposta traçando, inicialmente, um rápido esboço da dinâmica social do antigo Israel com extensões até os cristianismos originários, identificando, logo a seguir, modos de percepção do fenômeno da pobreza na linguagem bíblica bem como de elementos causais na estrutura social e econômica e na dinâmica histórica. Depois disso, destacaremos algumas formas interventivas com vistas ao cuidado para com as pessoas empobrecidas e propostas de superação das desigualdades socioeconômicas.

1 DINÂMICA ECONÔMICA E SOCIAL

Praticamente ao longo de todo o primeiro milênio a.C., o antigo Oriente Próximo, como um todo, e o antigo Israel, em particular, funcionavam, em termos sociais e econômicos, segundo a lógica de um modo de produção tributário, sofrendo alterações a partir do século III a.C. com a gradativa implantação do

¹ Este texto foi publicado em *Estudos de Religião* (v. 25, 2011) e aqui foi adaptado.

escravagismo helênico. Independentemente da nomenclatura mais adequada (Kessler, 2009), pode-se dizer que um traço marcante naquela sociedade é que a posse da terra dava-se fundamentalmente por meio das famílias, clãs ou tribos. A terra é fundamentalmente comunitária e um bem de herança familiar. As famílias (hebraico: *bet ab*) eram unidades de produção e reprodução basicamente autossuficientes.

As estruturas centrais, tais como o governo de Cidades-Estado ou mesmo do Estado monárquico hebraico ou, depois do desmantelamento desse, a teocracia judaica nos séculos V, com a sobreposição do sistema das *polis* gregas, são sustentadas por meio de tributos arrecadados de formas diversas, seja contratualmente por meio de ofertas, seja coercitivamente por meio de arrecadações e trabalhos compulsórios (1Sm 8,11-18), com ou sem justificativa religiosa (cf. Am 4,4-13), seja voluntariamente. Os tributos garantem a existência da estrutura central (rei, corte, templo, funcionários, exército, corporações de artesãos). Nesse sistema, o templo é elemento integrante da estrutura estatal e mecanismo importante na engrenagem tributária. Na origem da monarquia, o poder real está fundado na pessoa ou na família do rei. Só gradativamente passa a haver uma maior participação de membros das unidades básicas na administração do poder central, o que, por exemplo, é refletido na novela de José (Gn 37-50). A arqueologia mostra que as cidades israelitas aumentaram em tamanho e em número de casas a partir do século VIII a.C. A partir desse período também se verificam dentro das cidades “casas grandes e casas pequenas” (Am 4,12), o que deve ser tomado como indício de um processo de diferenciação social cada vez mais acentuado (Finkelstein; Silberman, 2003).

Dentro dessa estrutura social e econômica tributária, as condições daquilo que nós hoje chamamos de ‘vida digna’ estavam asseguradas nas unidades básicas da família, clã ou tribo. Normas regulatórias, como lei do resgate, lei do levirato, etc., embora com alguns traços idealizadores, buscavam assegurar essa estrutura social básica que alguns pesquisadores designam de “sociedade segmentária”, isto é, unidades de parentesco vinculadas entre si por meio de normas regulatórias e compromissivas (Kessler, 2009). A forma de governo da família era basicamente patriarcal, sendo, em geral, o *pater familias* o chefe da unidade. No exercício de seu poder familiar ou clânico, este poderia dirigir a unidade visando à sua maior coesão e ao bem-estar internos ou reproduzindo internamente interesses e de-

mandas advindos do poder central, portanto fomentando elementos opressores. A forma de governo podia onerar ou desonerar os membros da casa, sendo que o governo da unidade familiar influenciava diretamente a qualidade de vida na casa. É sintomático que as normas principais das coleções de leis mais antigas de Israel são dirigidas a esse *pater familias* na medida em que são formuladas na segunda pessoa masculina singular (“tu” – Ex 20,2-17; 20,22-23,19; Dt 12-16). As formulações de normas no plural (“vós”) tendem a ser vistas como correções e releituras posteriores, feitas na fase da composição final do material do Pentateuco no final do século V a.C., passando o texto a estar dirigido a todo o povo (Crüsemann, 2001).

A instalação da monarquia hebraica, primeiramente na forma de um reino unido sob Davi e Salomão e depois na forma de reinos divididos, Israel (norte) e Judá (sul), significou na prática um avanço dos interesses da estrutura central sobre as unidades familiares ou clânicas, justamente por meio da obrigatoriedade dos impostos. Os tributos em espécie, em serviço militar e trabalho compulsório (corveia) em geral estavam inseridos em lógica contratual. Por isso um provérbio da época afirma que um “rei estulto aumenta os tributos, mas o rei sábio prolonga o seu governo”, claro, mantendo os tributos nos limites contratados ou toleráveis. É muito provável que, nos primeiros dois séculos da existência da estrutura central monárquica (séc. X a VIII a.C.), muitos conflitos tenham se cristalizado na contraposição entre unidades básicas (família, clã, tribo) e poder central (monarquia) justamente por causa dos tributos. Nessa lógica da contraposição, o contrato entre as partes podia ser rompido, como foi o caso na transição da monarquia salomônica, quando as tribos do norte romperam com o governo central em Jerusalém, constituindo na parte norte do território um reino próprio, que passou a ser chamado de Israel (1Rs 11-12).

A constante presença de forças militares estrangeiras na região tendia a aumentar a cobrança de tributos, pois, além dos saques diretos dos exércitos estrangeiros sobre aldeias e cidades, a própria estrutura central necessitava aumentar a cobrança de tributos. Isso podia acontecer por meio do recolhimento direto ou por meio de motivação religiosa com consequências diretas na qualidade de vida das unidades básicas, gerando processos de empobrecimento em algumas famílias, especialmente face à fragilização de relações de solidariedade interna. As

constantes investidas dos exércitos estrangeiros sobre as roças e os espaços urbanos acarretavam destruição, morte e empobrecimento. Uma prática reiterada dos exércitos assírios, por exemplo, em face de qualquer tipo de resistência ao pagamento de tributos consistia, além de saques e mortes, na devastação de olivais e vinhas, o que gerava um retrocesso pelo menos de uma geração no ciclo da produção agrícola na localidade.

Outro fator sempre a considerar no processo de empobrecimento naquele contexto agropastoril do antigo Oriente Próximo era a ocorrência de intempéries naturais. Um ataque de gafanhotos ou uma seca prolongada podia reduzir drasticamente as chances de sobrevivência digna de uma família camponesa. Doenças e mortes naturais ou acidentais também podiam contribuir para isso; o mesmo vale para mortandades e aleijamentos provocados por ações bélicas internas ou externas.

Em casos de empobrecimento da família, o primeiro recurso de socorro podia ser o apoio do clã ou da tribo dentro da lógica de normas de solidariedade. No caso da morte do homem, um segundo casamento na forma do levirato podia ser uma forma de assistência à família. Em caso de dívida em decorrência de algum empréstimo, havia também a previsão do resgate. Algum membro mais abastado ou um conjunto de pessoas da rede familiar deveriam ou poderiam resgatar o débito, possivelmente a título gratuito, “resgatando” ou “salvando”, assim, o parente da ruína social. A fragilização de tais normas de proteção intraclânicas, muitas vezes em decorrência de interesses egoístas dos melhor situados, acabou por gerar e aumentar a tensão nas relações entre os particulares, isto é, entre os israelitas mais ricos e aqueles em processo de empobrecimento.

Esse processo de diferenciação social interna acabou gerando uma variante em relação ao modelo tradicional da contraposição entre unidades básicas e poder central. Além dessa contraposição tradicional pela própria estrutura e dinâmica do modo de produção tributário, a partir do século VIII a.C. verifica-se a contraposição entre hebreus ricos e hebreus empobrecidos na forma de “classes sociais”, “estamentos” e categorias sociais. Ambas as classes estavam contrapostas ao poder central, embora com posições e funções diferenciadas. Essa configuração social passou a ser chamada de “antiga sociedade de classes” (Kessler, 2009).

As famílias ricas costumavam estabelecer algum tipo de relação de parentesco com os dirigentes do poder central por meio de uma política de casamentos, o que constituiu uma prática comum para o apoio e a longa duração da monarquia da linhagem davídica no reino do sul (Judá). Isso possivelmente também acelerava a implementação de benefícios ou interesses do poder central na administração local. Assim, por exemplo, sucedia na instituição da “justiça no portão”. Na reunião dos homens livres na porta da cidade eram discutidas as questões públicas da cidade. Nesse espaço, em si democrático, muitas vezes se tratava de defender interesses do poder central, isto é, os hebreus mais ricos e comprometidos com a monarquia faziam sentir a sua influência nas relações locais, impondo interesses particulares ou do governo sobre os setores mais empobrecidos (Am 5,10-17). Assim, uma instituição genuinamente democrática e solucionadora de litígios acabou sendo pervertida para funcionalizar e legitimar os interesses dos mais fortes. O profeta Amós afirma, no século VIII a.C., em observação crítica desse fenômeno, que na justiça do portão os pobres são literalmente “esticados” ou “dobrados” (Am 5,12). O que deveria ser um espaço de justiça acabou se transformando em “planta amarga” (*alosna*) e, assim, a “justiça cai por terra” (Am 5,7). O Estado monárquico hebraico podia fazer sentir por meio de seus aliados locais a sua presença nas relações sociais entre aldeãos ou cidadãos, fomentando, assim, a dinâmica social e econômica que recrudescia as condições de vida nas unidades sociais básicas (Reimer, 2000).

O empobrecimento de uma família pelas razões acima referidas podia ser socorrido por meio de ações de solidariedade intraclônicas (resgate, levirato, etc.) ou ser temporariamente solucionado por meio de empréstimos junto a parentes hebreus mais abastados. Sobre as relações de empréstimos um provérbio da época analiticamente já registrava: “O rico domina sobre os pobres, e aquele que toma emprestado é servo daquele que empresta” (Pv 22,7). Em geral, os empréstimos eram feitos em espécie na forma de sacas de cereal e jarros de azeite. O cereal servia para o alimento diário e para a sementeira no próximo período de plantio. Há informações extrabíblicas extraídas de contratos babilônicos que informam que tais empréstimos podiam ser onerados por taxas de juros que podiam chegar a 60 por cento ao ano (Bouzon, 2001).

Na impossibilidade de saldar o débito no tempo acertado por algum motivo superveniente como nova doença, intempérie, etc., um novo empréstimo po-

dia se concedido. Em tal situação, em geral, algum tipo de garantia ou penhor era exigido pelo credor. Uma das formas de penhor eram objetos de uso familiar, como a pedra de moer do moinho (Dt 24,10-12) ou mesmo utensílios pessoais como o manto (Ex 22,26; Am 2,8) ou o cajado (Gn 38). Outra forma de penhor era a promessa de entrega de membros da família, iniciando em geral por alguma das filhas ou filhos. Na reiterada impossibilidade de saldar a dívida, a entrega consumava-se passando a moça ou o jovem a estar sob o “poder da mão” do credor (Ex 21,2-11). Diversas formas de exercício de poder podiam desenvolver-se nessa (nova) situação. Efetivamente, a mulher ou o homem (jovens) passavam à condição de escravos por dívidas. O tempo de duração da servidão inicialmente era indeterminado, passando depois, provavelmente a partir do século VII a.C., a ser limitado a seis anos de servidão, culminando na libertação no sétimo ano (Ex 21,2-11). A alforria inicialmente também era diferenciada para homens e mulheres; somente uma norma material do código deuteronomico (metade do século VII a.C.) passou a assegurar a libertação ou a alforria de pessoas de ambos os sexos no sétimo ano (Dt 15,12-18) (Reimer, 2000).

A situação extrema do empobrecimento era dada quando, após tentativas frustradas de saldar o débito, o devedor entregava a si mesmo e sua terra como penhor de novo crédito. A continuação da insolvência gerava a extinção de uma unidade familiar, passando os filhos já escravos, assim como o casal, ao poder do credor, aumentando, dessa forma, tanto a extensão da área agricultável como o volume da mão de obra passível de ser empregada nas lides agropastoris do credor. Esse passo acelerado do empobrecimento provavelmente está por trás da palavra crítica do profeta Isaías quando afirma: “Juntam campo a campo, casa a casa” (Is 5,8) ou do profeta Miqueias ao dizer: “Se cobiçam campos, os arrebatam; se casas, as tomam; assim fazem violência a um homem e à sua casa, a uma pessoa e à sua herança” (Mq 2,2).

As ameaças à dignidade das pessoas naquele tempo advinham, por um lado, do exercício da força de dominação muitas vezes arbitrária do poder central em aliança ou em relação de vassalagem com o poder dominador estrangeiro e, por outro lado, das consequências das relações cada vez mais espoliadoras entre hebreus particulares, as quais eram crescentemente caracterizadas como “não justiça” (hebraico: *lo sedeq*). Vários profetas do antigo Israel expressaram suas críticas

a tais processos e mecanismos geradores de empobrecimento, os quais incidiam negativamente sobre as possibilidades de vida digna das pessoas naquele tempo. Os profetas pressupunham as relações de assimetria das relações sociais (fortes x fracos) e faziam incidir suas críticas sobre os desmandos dos mais fortes. Os profetas expressavam suas críticas como porta-vozes do Deus dos hebreus, Yahveh, buscando compensar o lado fraco nessas relações sociais assimétricas de poder com o recurso à ação interventora do Deus Yahveh na história.

Essa crítica da tradição profética teve continuidade nas releituras feitas para dentro de outras situações político-sociais, nos movimentos de contestação nos períodos de dominação helênica, como os Macabeus (século II a.C.), que também contribuíram para o desenvolvimento das várias expectativas messiânicas para a reconstrução da autonomia política de Israel. Crítica profética e esperança messiânica alavancavam e sustentavam formas de resistência nos mais diferentes grupos que se organizavam também durante a dominação romana, seja por meio de luta armada (sicários, zelotes, movimento de Bar-Kochba), de “retirada do mundo” (essênios) ou por meio de estratégias de subversão não violenta (movimentos de João Batista e de Jesus).²

No contexto do Império Romano, as relações assimétricas de poder tomam forma acentuada, visto que em todo o território ocupado, também em Israel/Palestina, impunha-se aos povos dominados não apenas a legislação e administração romanas com todos os seus pressupostos e consequências (proibição de qualquer forma de organização e reação ao poder imperial, tributos, pedágios, taxas, pena de morte, ‘reforma agrária’ em benefício de aposentados militares, criação de colônias, escravidão, etc.), mas também a propaganda e a absorção ideológicas mantenedoras do *status quo* do ‘jeito romano de ser e governar’ (referenciais patriarquiais de Cícero³, obediência e fidelidade ao imperador e sua representação religiosa).

² A respeito da situação político-social e as formas de organização de subversão e resistência, veja especialmente Wengst (1991); Stambaugh e Balch (1996). Especificamente a respeito de movimentos de resistência no tempo de Jesus ver Horsley e Hanson (1995) e Nogueira (2003).

³ A esse respeito, veja os estudos da filosofia de Cícero como construtora e mantenedora dos ideais do Estado e da dominação romanos em Ivoni Richter Reimer (2006, p. 72-97). Remetemos também a outros capítulos relevantes para a questão que se encontram nesse mesmo livro, entre os quais destacamos o texto de Uwe Wegner acerca dos impostos e tributos (p. 111-134). Para a conceituação e a definição de patriarcado, quiriarcado e outras formas de dominação veja Elisabeth Schüssler Fiorenza (2009).

No contexto do Império Romano, o modo de produção dominante já era escravista, sendo que a maioria das pessoas escravas se encontrava nessa condição por meio de guerras de ocupação, das quais resultavam prisioneiros ou prisioneiras que eram comercializados no mercado de escravos/as ou que se colocava para trabalhar no exército ou no trabalho de prostituição. Além das guerras, outra causa de empobrecimento que transformava pessoas em escravas eram as dívidas: a falta do pagamento resultava na entrega ou venda do devedor ou de membros da família. Além disso, também havia pessoas que já nasciam escravas. Obter a liberdade (*manumissio*) era muito difícil; ela podia ser comprada, paga por outra pessoa ou doada pelo/a proprietário/a, que geralmente continuava usufruindo dos serviços da pessoa liberta. Visto que a riqueza era produzida principalmente nos latifúndios, cujos proprietários geralmente eram políticos, a grande maioria de escravos/as concentrava-se nesse espaço e nesse tipo de trabalho; além disso, as manufaturas estatais (produção de armas, tendas e vestimentas para o exército) também absorviam o trabalho escravo, gerando multiformes condições de pobreza.

O abismo entre as pessoas pobres e as ricas era grande, sendo que a maioria delas se encontrava em situação de pobreza e em processo de empobrecimento. Os ricos – a pequena minoria – eram latifundiários que aumentavam suas posses tomando as terras de famílias camponesas endividadas, cujos membros passavam a trabalhar como pessoas escravas ou diaristas, muitas vezes sob violência (Mt 20,1ss; 1Pd 2,18-20; Tg 5,1-6; 2,6). Esses mesmos senhores, que colocavam administradores-escravos para gerenciar seus negócios do campo⁴, também enriqueciam pela usura, a cobrança de juros sobre empréstimos, prática denunciada na tradição religiosa judaico-cristã (Lc 16,1-13). Esses são alguns dos mecanismos de enriquecimento, de um lado, e de empobrecimento, de outro lado.

As pessoas ricas gostavam de ostentar sua riqueza com alimentação, criação, moradia, banhos, vestimentas, viagens, etc. Desprezavam quem tivesse de sobreviver com trabalho e muito mais quem tivesse de trabalhar com as mãos, considerando essas pessoas incapazes de exercer atividades políticas⁵: ideologica-

⁴ A respeito de escravos administradores veja Ivoni Richter Reimer (2007), com vasta bibliografia.

⁵ Esta é uma das afirmações ideológicas básicas encontradas em Cícero, *Sobre as Profissões*, que dá sustentabilidade para a existência, construção e legitimação de preconceitos e discriminações; veja Ivoni Richter Reimer (2006).

mente, os ricos argumentavam que ‘por natureza’ lhes era dado o domínio sobre as demais pessoas e que isso seria imutável.

Ao contrário da orientação ideológica dominadora, tradições bíblicas mostram que, em sua concepção, a desigualdade socioeconômica é resultado de relações injustas, exploração, corrupção e situações de doença. Ela não é vontade de Deus nem natural. A riqueza é tida como resultado de exploração, ganância e acúmulo; por isso também ela não é vontade de Deus nem é natural. Podemos dizer que uma das convicções que perpassam a Bíblia é que a origem de todos os males, principalmente da riqueza, que tem sua contrapartida na pobreza, é a ganância, o desejo de querer-ter-mais ou do desejo incessante de acúmulo (*pleonexia*). O desejo de acúmulo, do qual resulta e se mantém grande parte da riqueza, muitas vezes está vinculado a práticas violentas e corruptas (Jr 22,17; Ez 22,27; Hc 2,9; Pv 10,3; 2Mc 4,50; Mc 7,21-23; Lc 12,15; 1Co 5,10-11; 6,9-10; Rm 1,29; Ef 5,3.5; Tg 1,14-15). A *pleonexia*, sendo origem de desigualdades socioeconômicas, não é vontade de Deus. Talvez seja por isso que, no Sl 119,36, a pessoa que crê também pede que Deus afaste dela a ganância. Afinal, a ganância afasta as pessoas de Deus.

2 FENÔMENO E LINGUAGEM

A Bíblia usa diversos termos para se referir ao fenômeno da pobreza e para designar as pessoas pobres. Os termos hebraicos *ras* ou *miskén*, que designam “pobreza”, contêm em si a dimensão de que ser pobre ou tornar-se pobre é decorrência de um processo no qual uma das causas pode ser a gradativa exclusão no acesso aos direitos elementares, como no caso das clássicas *personae miserae* da Antiguidade oriental, a saber, viúvas, órfãos e pessoas migrantes ou estrangeiras. Desse três subgrupos diferenciavam-se as pessoas que se tornavam pobres por motivos econômicos, com a diferença, porém, de que estas ainda tinham acesso ao direito.

Há termos distintos para caracterizar os ‘tipos’ de pobres, evidenciando diferentes perspectivas, situação e condição social, econômica e legal. O Antigo e o Novo Testamentos empregam vários termos hebraicos e gregos para expressar a realidade da pobreza.

1) O termo *émbion* caracteriza a pessoa pobre, necessitada ou mendiga. Aí a pobreza é social e material. A pessoa não nasce pobre, mas se torna empobrecida.

As causas do empobrecimento podem ser várias, das quais mencionamos duas: a) perda da terra recebida em herança (Ex 23,11), motivo pelo qual a pessoa se tornou pedinte e mendicante (Dt 15,7.9.11) para suprir a necessidade de comida e de roupa (Jó 31,19; Sl 132,15); b) opressão e exploração (Pv 30,14-15; Am 4,1; 5,12; 8,4-6; Sl 12,5). O personagem Jó é modelo do homem que sofreu todas as amarguras do processo de empobrecimento. Ele denuncia os agentes de sua pobreza (Jó 24,1-12), destacando a dinâmica histórica do processo de empobrecimento. Pobre é, pois, a pessoa que passou por tempos difíceis e por causa disso foi perdendo bens e muitas vezes inclusive a capacidade de trabalhar. A pobreza é resultado desse conjunto de situações; ela não é natural, mas decorrente de vários fatores econômicos e sociais. Tais pessoas empobrecidas podem morar no campo como agricultores sem-terra agregados a outros proprietários ou credores ou também viver como diaristas na cidade, trabalhando para suprir a subsistência (Ex 23,11). Observa-se, contudo, que nessa nova situação elas ainda são legalmente autônomas (Ex 23,6; Am 5,12). Por isso Schwantes (1977) afirma que, de uma forma geral, os termos hebraicos para designar o pobre designam pessoas em vários graus de empobrecimento, podendo chegar à situação de servidão temporária, mas mantendo ainda a possibilidade de retorno à sua terra de herança.

A legislação mosaica prevê proteção e cuidado para essas pessoas, muitas vezes vendidas para a escravidão: generosidade no dar, justiça por meio do perdão de dívidas e devolução de terras e liberdade (Dt 15,1-4; Lv 25,35-43) (Reimer; Richter Reimer, 1999). É interessante observar que esses textos bíblicos começam com a frase condicional: “Se teu irmão empobrecer e as suas forças decaírem...”. Isso indica o empobrecimento como resultado de relações socioeconômicas assimétricas e de situações de doença e de enfraquecimento de milhares de pessoas que foram perdendo bens, saúde, dignidade... Por causa da relação de opressão e injustiça, que resulta em empobrecimento para muitas pessoas, o próprio Deus é apresentado e invocado como defensor dessa gente (Is 25,4; Sl 12,5; 72,12-14). Nesse caso, o discurso religioso visava empoderar o lado mais frágil naquelas assimétricas relações sociais. A afirmação teológica do cuidado favorável de Deus para com as pessoas empobrecidas visava compensar a assimetria social.

2) O termo *ani* caracteriza a pessoa que é pobre em decorrência de multiformes formas de opressão, mas também de incapacidade física, e que trabalha para sobreviver. Muitas pessoas tornaram-se pobres em decorrência de guerras que eram constantes e causaram vários exílios (Is 51,19-23) ou também em decorrência de doenças (Sl 88,15). A doença física alia-se à doença espiritual, tornando-se um mal que hoje é caracterizado como psicossomático (Sl 25,15-18; 34,6; 69,29). Doente e não podendo acompanhar o ritmo de trabalho de pessoas mais saudáveis, tal pessoa vai se tornando cada vez mais marginalizada e economicamente dependente. Não tendo bens materiais, a pessoa pobre vende sua enfraquecida força de trabalho, geralmente como diarista. O profeta Isaías afirma que suas privações materiais são decorrentes da opressão e da ganância socioeconômica (Is 3,14-15; 10,1-2). Em termos sociolegais, contudo, o *ani* “oprimido/maltratado” também pertence à categoria das pessoas dignas de proteção (Ex 22,24; Dt 24,12) (Schwantes, 1977).

O que percebemos aqui é que a legislação mosaica visa proteger essa gente diante do abuso e da opressão de seus senhores ou patrões (Dt 24,14-15). Em várias normas recomendam-se a benevolência (Dt 15,11), bem como a prática de ajuda social como empréstimos sem usura e hipotecas (Ex 22,25-26). À gente empobrecida é reservado o direito de respigar, isto é, recolher o cereal dos campos (Lv 19,10; veja o livro de Rute). Deus também se manifesta como protetor e libertador dessa gente empobrecida e convoca todo o seu povo para a solidariedade a fim de romper com a situação de pobreza (Ez 18,16-18; Is 58,6-10; Sl 82,3).

3) O termo *dal* também é usado para caracterizar pessoas pobres, e nesse caso refere-se à categoria social e econômica mais baixa de Israel, representando também as pessoas fisicamente magras e fracas, portadoras de deficiências. Muitas vezes, os *dalim* não têm bens materiais (Pv 10,15) nem poder social (Am 2,7; 8,4; Pv 19,4); apresentam o pleno contraste com as pessoas ricas (Am 5,11; Pv 28,8.15). São essas pessoas, principalmente camponesas, que os babilônios deixaram permanecer na terra para trabalhar após as deportações no ano de 597 e 586 a.C. (2Rs 24,14). Também delas Deus tem piedade, protegendo-as, como afirma o Sl 72,13.

Assim como o *ébion*, também o *dal* legalmente continua sendo considerado autônomo e sujeito de direitos (Ex 23,3). Contudo, ele é fraco em termos soci-

ais, embora ainda possa possuir algum tipo de propriedade (Ex 30,15; Lv 14,21). Trata-se, muitas vezes, de pequenos agricultores empobrecidos, que se encontram no limite da subsistência básica para a dependência total (Schwantes, 1977).

A partir dessas observações, os textos do Antigo Testamento que falam de pessoas pobres permitem afirmar: a pobreza é, na maioria das vezes, decorrente das relações socioeconômicas de opressão e exploração bem como de situações de doença. Com a dependência econômica o empobrecimento passou a ser entendido como problema social que implicava também problema religioso, pois a pobreza também era entendida por muita gente como sinal de que a Torá não estava sendo observada.⁶

A profecia e a legislação mosaica denunciam a desigualdade socioeconômica decorrente desse processo, clamando por atitudes de mudança comportamental e de mentalidade. Dito de outra maneira: a profecia denuncia as injustiças e suas origens, e a legislação mosaica busca regulamentar as relações socioeconômicas para que as desigualdades sociais sejam superadas e evitadas. A mudança de mentalidade e de atitudes é chamada de conversão, e ela é reivindicada principalmente de quem enriquece pela injustiça e opressão. Somente assim, no imaginário religioso-político desses grupos, seria possível transformar as relações sociais, possibilitando vida digna para todas as pessoas, principalmente as empobrecidas.

4) No Novo Testamento, à semelhança do Antigo Testamento, são vários os termos usados para caracterizar a pobreza em seus diversos graus e níveis. Registrados estão principalmente três termos para “pobres”, e eles constam principalmente nos evangelhos; dentre eles o que mais se destaca é o Evangelho de Lucas.

O termo grego *ptochós* caracteriza a pessoa em situação de pobreza mendicante: trata-se de alguém que não tinha mais condições de sobreviver, devendo entregar-se à mendicância, sendo, portanto, extremamente pobre e necessitado. Pelo extremo grau de empobrecimento que abrange todos os níveis de sua vida, essas pessoas também eram caracterizadas como *tapeinoi* “humildes”, isto é, que viviam humilhadas em situação de extrema pobreza. Encontravam-se geralmente

⁶ A esse respeito veja as diversas concepções sobre situação de marginalização, doença e miséria como consequência de desobediência a Deus, respectivamente castigo e maldição, em Ivoni Richter Reimer (2008).

em condições abaixo da subsistência mínima: eram pessoas mendigas, doentes, deficientes, órfãs, idosas e viúvas que não mais participavam da ‘guarda’ de uma casa patriarcal que lhes garantisse a subsistência. Tratava-se de muita gente, principalmente de origem camponesa, que perdeu sua terra por meio de dívidas, trabalhadores/as sem formação, escravos/as que não mais estavam aptos a trabalhar, que estavam ameaçados/as pela pobreza mendicante ou que já viviam nessas condições. Dentre esses tem-se notícia de mulheres e crianças que trabalhavam para garantir a sobrevivência, sem que a renda pudesse garantir sua alimentação por um período maior.

Além dos termos *ptochoi* e *tapeinoi*, o Novo Testamento também utiliza o termo *penétes* para se referir a pessoas pobres. Trata-se aqui de pessoas que ainda não se encontravam em condição e necessidade de mendicância, mas que tinham o necessário para sobreviver com base em seu trabalho no comércio, em relações trabalhistas da escravidão, como vimos acima, em trabalho diarista na agricultura ou em manufaturas. *Penétes*, portanto, eram pessoas empobrecidas, cujos trabalhos de sobrevivência eram considerados desprezíveis para os cidadãos ou elites de qualquer etnia mediterrânea, mas principalmente para os romanos. Eram essas pessoas empobrecidas que compunham a maioria da população do Império Romano, incluindo a Palestina. Era essa também a maioria que participava do movimento de Jesus e das comunidades judeu-cristãs originárias.

As pessoas escravas (*douloi*), na sua maioria, situavam-se entre as categorias sociais mais baixas do Império Romano, como elaborado acima. Eram mencionadas separadamente, mesmo pertencendo aos *penétes*, porque eram consideradas propriedade de outra gente, e sua função consistia em dispor o seu corpo e seus talentos para a satisfação de seus senhores e senhoras. Não tinham direitos e perderam sua liberdade por causa de guerras (prisioneiros e prisioneiras), de dívidas (inclusive filhos de pai devedor) ou já nasceram sem liberdade. Qualquer prejuízo causado a um/a escravo/a devia ser indenizado a seu senhor ou sua senhora.⁷ Havia também pessoas escravas – principalmente prisioneiras de guerra – que, devido a funções realizadas na área da *Paideia*, isto é, no ensino dos filhos da

⁷ Maiores informações a respeito da lesão e do prejuízo causado por terceiros a pessoas escravas por meio de acidentes, violências, experiência religiosa de exorcismos, etc. veja em Richter Reimer (1992, p. 89-102), com outras indicações bibliográficas.

casa senhorial ou de contabilidade/administração, viviam diferenciadamente de outros escravos obrigados ao trabalho pesado na agricultura, manufaturas, prostituição ou nas minas.

3 PERCEPÇÕES DE POBREZA FORA DO MUNDO BÍBLICO

Uma forte diferença em relação ao Antigo e ao Novo Testamento é que a ideologia que vigorava no mundo greco-romano prezava o rico e desprezava as pessoas empobrecidas, marginalizando-as. Pessoas pobres sofriam do preconceito de ser criminosas e de não merecer confiança. Para exemplificar, Cícero, o ideólogo do Estado romano, dizia que a pobreza obscurece o nome e que o pobre seria uma pessoa “sórdida, sem honra, sem respeito”⁸. Diferentemente da espiritualidade judaico-cristã, a solidariedade no mundo greco-romano não se manifestava como obra de misericórdia em relação a quem necessita, mas de amizade em relação a quem merece e de quem se espera algo em troca (clientelismo).

A característica e o principal objetivo do rico eram que ele não precisasse trabalhar para viver. Outras pessoas, geralmente escravas, trabalhavam para ele e geravam suas riquezas. Era assim que os ricos podiam dedicar-se aos estudos, apreciar a vida, vivendo na casa de campo, visitando os banhos e os jogos da cidade...

É no contexto de formatação de ideologias greco-romanas que se elaborou a concepção de que a desigualdade socioeconômica é ‘natural’. Vejamos algumas formulações básicas de tal concepção que se foi desenvolvendo durante séculos, seus representantes e alguns opositores:

Aristóteles (século IV a.C.) afirmava, dentro das reflexões econômicas e administrativas, que a pessoa escrava é assim por natureza, e diferenciava-a do senhor a partir da relação de dependência:

Por isso o amo não é do escravo outra coisa que amo, porém não lhe pertence, enquanto que o escravo não só é escravo do amo, como lhe pertence por completo. Daqui deduz-se claramente qual é a natureza e a função do escravo: *aquele que por natureza não pertence a si mesmo, senão a outro, sendo homem, esse é naturalmente escravo; é coisa de outro*, aquele homem que, a despeito da sua condição de homem, é uma propriedade e uma propriedade sendo, de outra, apenas instrumento de ação, bem distinta do proprietário (Aristóteles, *Política*, I, 4, 1253b, 25ss *apud* Pinsky, 2000, p. 11-12, grifo nosso).

⁸ Veja comentários e outros textos greco-romanos em E. Arens (1998, p. 129-145).

Para Cícero (século I a.C.), a dominação sobre as pessoas escravas baseava-se na desigualdade ideologicamente estipulada como ‘natural’ entre Deus e as pessoas, governantes e governados, pais e filhos, espírito e corpo. A dominação estava justificada, porque é “natural [que os] espiritualmente melhores estão colocados sobre os desprivilegiados” (Cícero, *re publ* I 51 *apud* Richter Reimer, 2006, p. 77).

Para Aristóteles e Cícero, portanto, a instituição da escravidão – uma das principais características e causas das desigualdades socioeconômicas da Antiguidade – baseava-se na concepção de ‘ordem natural’ das coisas, a partir da qual as desigualdades sociais eram ideologicamente legitimadas. Para eles, era ‘natural’ que uma pessoa escrava nascesse escrava ou se tornasse escrava. Aristóteles inclusive afirmava que todas as pessoas eram marcadas pela natureza, “uns para comandar e outros para obedecer” (Aristóteles, *Política* I, 1252b 25-30; I 1254a 20; I 1260a 30 *apud* Richter Reimer, 2006, p. 85, nota 110).

Nem todas as pessoas (mais instruídas) da época aceitavam tais concepções. Elas também foram questionadas por alguns setores da sociedade greco-romana, principalmente por filósofos estoicos. Mesmo que seus ensinamentos e reflexões não tivessem aplicação imediata na legislação, ajudaram a questionar e a mudar mentalidades. Essa foi, por exemplo, a contribuição de Epíteto (por volta do ano 50 d.C.), filósofo estoico, escravo de origem frígia, que afirmou que todos os seres humanos descendiam de Deus e, portanto, eram livres por natureza. Para ele, o verdadeiro escravo é aquele que se submete ao poder do imperador. Nesse contexto, entre os filósofos ele cunhou o provérbio: “Não deseja para os outros o que não queres para ti” (Epíteto *apud* Meltzer, 2004, p. 154).

A concepção de que a escravidão é ‘natural’ foi sendo superada também na e por meio da legislação. No final do século II d.C., o jurista romano Florentino (*apud* Meltzer, 2004, p. 144) escreveu: “A escravidão é uma instituição da lei comum a todos os povos, pela qual, numa *violação* [!!!] da lei natural, uma pessoa é submetida ao domínio da outra” (grifo nosso). Pouco depois, Ulpiano (*apud* Meltzer, 2004, p. 146) escreve: “No que diz respeito à lei romana, os escravos são considerados como nada, mas não é assim na lei natural: porque, no que diz respeito às leis da natureza, todos os homens são iguais”. Com essas manifestações ecoam os conhecimentos filosóficos estoicos, que ajudaram a

modificar a lei romana para reconhecer que, por natureza, todos os seres humanos são livres.

Não podemos esquecer que grande parte dos textos bíblicos foi escrita no período greco-romano. Os textos refletem esse contexto, posicionando-se em meio às várias propostas ideológicas da época. Por vezes, os textos vislumbram alternativas ou propõem rupturas; outras vezes, adaptam suas afirmações à ideologia dominante.⁹

4 ORIENTAÇÕES BÍBLICAS PARA A SUPERAÇÃO DE DESIGUALDADES SOCIOECONÔMICAS

Textos bíblicos não apenas apresentam a realidade da pobreza e refletem a respeito das causas do empobrecimento e da riqueza, mas também enfatizam e reivindicam a sua superação. Em grande parte da tradição bíblica existe a firme convicção de que é possível transformar a situação: as pessoas podem fazê-lo, e Deus o fará – conforme é afirmado especialmente por vozes proféticas. Na ordem social assimétrica, a posição das pessoas empobrecidas tende a ser empoderada pela afirmação do cuidado de Deus por essas pessoas, não por causa de eventuais virtudes, mas por causa do atentado à dignidade, que é causado pela condição de pobreza ou de servidão.

A postura dos textos bíblicos não é fatalista nem conformista, mas transpira a esperança e a necessidade de mudança. O texto de Dt 15,11 (“Sempre haverá pobres na terra”), retomado por Jesus por ocasião da unção realizada pela mulher em Betânia (Mc 14,7), não expressa uma ideia fatídica, mas indica realidade e crítica social que clamam por transformação. Para que a mudança aconteça, é necessário perdoar dívidas, emprestar sem esperar devolução, partilhar comida e fazer o bem.

Comunidades cristãs originárias esboçaram e experimentaram a comunhão e a partilha como estratégias de ruptura e superação de desigualdades socioeconômicas: repartir conforme a necessidade e para que não haja mais pessoas necessi-

⁹ É o que acontece, por exemplo, com as chamadas Tábuas Domésticas de Cl 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pd 2,13-3,7 (escritas nos anos 80-90-100). O oposto disso havia sido afirmado pelo apóstolo Paulo em Gl 3,28.

tadas (At 4,34)! Esse partilhar não deverá ser assistencialista, porque pressupõe a comunhão; é expressão da espiritualidade que liberta da ganância, do egoísmo e se exercita na forma de diaconia (At 6,1-7; 9,36-42).

O movimento de Jesus e as comunidades cristãs originárias bebiam da fonte que provinha da profecia e da Torá: Deus não quer sacrifícios, mas quer que o direito das pessoas empobrecidas corra como as águas e que a justiça transborde como um rio (Am 5,24). Somente assim as desigualdades socioeconômicas – que não são queridas por Deus e não são naturais – podem ser superadas. Somente assim finalmente as pessoas empobrecidas poderão gozar do fruto de seu trabalho, habitando nas casas por elas construídas e alimentando-se fartamente de sua terra plantada (Am 9,13-15). A transformação da realidade desigual pressupõe a conversão de quem oprime e enriquece injustamente, visto que a riqueza se baseia na ganância (*pleonexía*). Essa conversão contempla e implica necessariamente o perdão das dívidas e das ofensas numa profunda reciprocidade que envolve também Deus (Mt 18,23-35, elucidando a quarta petição do Pai-Nosso, Mt 6,12).

Em perspectiva da experiência religiosa, é importante resgatar uma confissão de fé originária: pessoas batizadas em Cristo são novas criaturas que vivem e renovam diariamente seu batismo e sua fé. Revestidas de Cristo, agem no mundo em conformidade com o projeto de Deus, participando de seu Reino, inconformadas com a escravidão, as desigualdades socioeconômicas e as relações assimétricas de poder (Gl 3,26-28; 2Co 5,17; Rm 6,4). Colocam-se a serviço de Deus, rompendo barreiras de classe, gênero e etnia. Colocam sinais concretos de que a transformação não só é possível, mas absoluta e imediatamente necessária: “Entre vós não é assim!” (Mc 10,43).

REFERÊNCIAS

- ARENS, Eduard. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1998.
- BOUZON, Emanuel. *Origem e natureza das coleções do direito cuneiforme*. Rio de Janeiro: s/l, 2001.
- CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Tradução: Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2001.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMANN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução: Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.

HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. Tradução: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2009.

MELTZER, Milton. *História ilustrada da escravidão*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

NOGUEIRA, Paulo A. de S. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PINSKY, Jaime. *100 Textos de História Antiga: textos e documentos*. São Paulo: Contexto, 2000.

REIMER, Haroldo. Amós – profeta de juízo e justiça. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 35-36, p. 171-190, 2000.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça: o Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni. Uma escrava profetisa e missionários cristãos: experiência de libertação? Considerações sobre At 16,16-18. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis e São Leopoldo, v. 12, p. 89-102, 1992.

RICHTER REIMER, Ivoni. Um elogio à prudência econômica transgressora: um estudo de Lucas 16,1-9. *Phoenix*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 140-166, 2007.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução: Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SCHWANTES, Milton. *Das Recht der Armen*. Frankfurt: Peter Lang, 1977.

STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. São Paulo: Paulus, 1996.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

A MALDADE DOS HOMENS MULTIPLICOU-SE SOBRE A TERRA: Sobre o fenômeno da violência na Bíblia e na vida¹

INTRODUÇÃO

O propósito deste capítulo é perscrutar na Bíblia se e como a violência é um fenômeno que acompanha o desenvolvimento e a história da humanidade. A metodologia bibliográfica toma os textos bíblicos como fonte primária e utiliza referenciais teóricos da análise de textos bíblicos, exegese e hermenêutica, na interface com ciências que contribuem com a pesquisa dos contextos históricos, sociais e culturais, nos quais os textos foram sendo formados, transmitidos e recepcionados. No processo de buscar e encontrar, apresentamos dados e reflexões sobre o fenômeno da violência humana na forma como a questão é apresentada em textos sagrados da tradição judaico-cristã. Trata-se de textos do Antigo e Novo Testamentos, este último constituindo uma parcela própria da releitura dos textos anteriores da tradição judaica, feita pelas comunidades cristãs e seus atores e atrizes principais.

Com isso queremos contribuir com pesquisas acadêmico-científicas, com formação de lideranças teológicas e pastorais, que atuam em centros de formação também em nível eclesial e em movimentos sociais.

1 PERCEPÇÕES OBTIDAS NA PESQUISA E NA VIDA

Neste estudo, observamos que o uso de força ‘bruta’ está insculpido no modo de relação dos humanos com o ambiente, em especial com a fauna e a flora, desde as origens mais remotas. Contudo, e aqui especificamente, destacamos que

¹ Texto publicado em *Pistis & Praxis* (v. 10, 2018) e em livro organizado por Claudete Beise Ulrich e Nelson Lellis (2020), aqui adaptado.

ela permeia a relação com os outros humanos, declinando-se também em termos de relações de gênero e relações hierárquicas de poder. Esse *modus operandi* com o uso de força física bruta no cotidiano da vida acompanha a evolução e o desenvolvimento dos humanos, marcando o jeito de ser das pessoas ao longo do tempo, apresentando-se como potencialidade sempre latente no inconsciente, tornando-as um poço de ambiguidade e contradições, podendo, a qualquer momento, romper os mantos de civilidade adquiridos por processos educativos.

Junto com isso, a história da humanidade também é acompanhada por multiformes processos sociais no sentido civilizatório de dom(in)ar a violência e/ou a maldade por meio de formas socialmente produzidas e coletivamente sustentadas. Tabus, interdições, normas e leis fazem parte desse processo que busca inserir os humanos na vida em coletividade, buscando construir relações civilizadas; contudo, também esse conjunto de normas pode conter em si complexidades que acarretem prejuízos para as partes mais frágeis e afetadas na vivência da violência.² Processos coercitivos estão constantemente inseridos nessa marcha civilizatória dos seres humanos, convertendo-se também em formas educativas com o objetivo de moldar a pessoa a conviver com as outras e em comunidade dentro de padrões estabelecidos coletivamente e socialmente aceitos. A não adesão a tais formas educativas e civilizatórias carrega consigo sempre a possibilidade do recurso à coerção, a exemplo das leis e da história penal, distintas em contextos diferentes, mas convergentes no mesmo propósito da pacificação social. Os processos educativos e a constante ameaça de uso de formas coercitivas, contudo, não são capazes de tirar a marca da violência inscrita no DNA dos humanos. A violência aflora em situações muito distintas, desde formas de aplicação de força física bruta até a violência psicológica e simbólica contra pessoas, especialmente contra mulheres e crianças, consideradas os elos mais frágeis na cadeia das relações humanas. Com um incremento civilizatório contemporaneamente também as formas de violência contra o ambiente são incluídas no caleidoscópio das formas de violência.

O uso da violência também faz parte da história das religiões. Aqui cabe lembrar que, quando tratamos de religião, referimo-nos a um sistema relativa-

² A esse respeito ver Detienne (2011), que trata de questões legais e jurídicas de textos normativos acerca de 'relações sexuais ilícitas' em Dt 22,22-29.

mente organizado de símbolos, gestualidades, textualidades e estruturas de hierarquia e de organização social (Croatto, 2001). Cada religião ou expressão religiosa procura apresentar formas de acesso a um sagrado. Nas religiões abraâmicas ou monoteístas, esse sagrado é apresentado como Deus criador, ao qual é atribuído, gradativamente, o papel de divindade única. As religiões, enquanto parte da expressão cultural, projetam e estabelecem formas de domínio e superação da violência, nesse sentido contribuindo com o processo socioeducativo das pessoas. Ao fazê-lo, porém, também recorrem a formas coercitivas de diferentes intensidades. A implantação do monoteísmo, no caso do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, também constitui um processo de violência simbólica, acompanhada não raras vezes de violência física.

2 VIOLÊNCIA EM TEXTOS SAGRADOS, EM ESPECIAL O CASO DA BÍBLIA

Os traços marcantes da violência na história dos humanos também são percebidos como fenômeno por quem formulou os textos sagrados e ali os refletiu. De forma geral, os textos sagrados também contêm linguagem de violência, sendo que essa é manejada de formas distintas, desde a mera descrição até a justificação ou interdição de violência em suas múltiplas formas. Dizer que o fenômeno da violência é objeto de percepção pelos textos sagrados significa pressupor e dizer que os textos sagrados são produções humanas que, desde os momentos hierofânicos, em que se experienciou a manifestação sagrada, passaram por complexos processos de seleção, depuração e edição até chegar a formas consideradas canônicas. Quando textos sagrados se tornam canônicos, determinada coletividade assume que tais textos tornam-se compromissivos para essas comunidades, havendo até o apelo de universalidade desses textos, como é o caso da Bíblia ou mesmo do Corão.

A violência acompanha e perpassa as páginas da Bíblia. Do mesmo modo fazem as tentativas ou propostas de sua superação ou as estratégias de pacificação ou construção de paz. Biblicamente, tomamos a experiência de escravidão, feita pelo povo hebreu no Egito, e a experiência da cruz, feita por Jesus, como marcos referenciais para a observação do fenômeno violência. Consideramos que tais ex-

periências foram e são vivenciadas por milhares de outras pessoas e são aqui, portanto, representativas também em suas formas de superação.

Em termos semânticos, na Bíblia não existe um termo específico para o que chamamos hodiernamente de violência. Mas podemos trabalhar com o dado de que o que em termos bíblicos se designa, com múltiplos termos, de ações violentas abarca o que nós hoje entendemos como violência física, psicológica e simbólica. Os conteúdos sempre são expressos por diversos substantivos e verbos. Aqui não poderemos tratar de todos eles, mas destacamos alguns.

No Antigo Testamento (AT), é bastante comum o uso de termos com significado de “maldade” ou “o mal” (em hebraico *ra'ab*) para se referir ao que seja violência. “Fazer o mal”, aos olhos de Deus ou diante das pessoas, é uma expressão recorrente em textos bíblicos. Nesse caso, a ação realizada recebe uma avaliação negativa decorrente de determinado código ético já estabelecido ou em processo de afirmação. Na perspectiva monoteísta do AT, é recorrente, dentro do bloco designado de Livros Históricos ou Obra Historiográfica Deuteronomista (Deuteronomio até 2 Reis), designar a adoração de outros deuses, chamada de idolatria, como “fazer o mal” aos olhos de Deus.

É importante observar também os cognatos semânticos para entender o fenômeno em questão da violência. Assim, o poder ou o exercício de poder muitas vezes está vinculado à violência ou à prática da maldade. A terminologia relativa ao exercício de violência aplica-se tanto a pessoas como a Deus. Dessa forma, o termo *El*, que significa força ou violência, é usado para descrever a própria Divindade hebraica em sua potência máxima (p. ex. Gn 32,29; Mq 2,1). Um dos nomes de Deus – *Elohim* – é a forma extensa dessa indicação de potência. Assim, Deus é entendido como afirmação de força e poder concentrados. Termos que nominam partes do corpo como a mão (hebraico: *yad*) e a palma da mão (*kaf*) também são utilizados para denotar violência. Estar sob a mão de alguém ou entregar alguém à mão de outrem são expressões que indicam o exercício de poder com violência na relação com o outro (p. ex. Jz 6,13; Jr 12,7). Na história da iconografia hebraica, o desenho da mão de Deus era entendido como elemento metafórico para o próprio Deus.

Vários verbos em hebraico estão intrinsecamente relacionados com o exercício de ações violentas: o verbo *hamas* significa “cometer injustiça” ou “cometer

maldade” (Jr 22,3; Ez 22,26; Sf 3,4); o substantivo homônimo indica também para o fenômeno da opressão com uso de violência (Gn 6,11; Ex 23,1); *rasah* significa “assassinar” ou “ser injusto ou culpado (2Sm 22,22; Jó 9,29; 10,7.15; Ex 22,8), sendo que o substantivo *resha* significa “maldade” com uso de violência (Dt 9,27) ou o “maldoso” (Is 3,11; Hb 1,13); o verbo *nakah* implica “abater algo ou alguém” (Gn 4,15; Ex 2,11; etc.); alguns verbos têm sentido mais ambivalente. O verbo *ashaq* remete mais diretamente para o sentido de “oprimir” (Is 53,7; Ex 1,11), *radah* para “dominar” (Is 14,2); o verbo *anah* implica o sentido de “rebaixar, humilhar”, podendo implicar também o sentido de “estuprar” (Gn 34,2; 2Sm 13,12.14; Jz 19,24; Lm 5,11). O substantivo *ani*, derivado do verbo *anah*, expressa o sentido de “oprimido” ou “pessoa oprimida” em sentido lato. O verbo *ramas*, que significa literalmente “pisar, pisotear”, é usado em relação a pessoas (2Rs 7,17.20); o verbo *baqah* é usado para dividir lenha ao meio (Gn 22,3), mas também se aplica em relação à violência contra mulheres grávidas (Am 1,13), podendo ser traduzido por “partir ao meio”.

No Novo Testamento (NT), também há um uso diversificado de expressões que se referem ao fenômeno e ao exercício de violência. O termo grego específico para a palavra “violência”, como a conhecemos hoje, não aparece no NT; como no AT, há também aqui uma gama de termos que se referem a ações violentas. Destacamos algumas situações. O termo grego *bia* caracteriza a força física e, especificamente em situações violentas, de guardas que usam essa força em prisões e tumultos (At 5,26; 21,35; 24,7); mas também o mar (At 27,41) e o céu (At 2,2) fazem sentir essa força ‘bruta’ em caso de temporais. O verbo derivado *biá-dzesthai* consta duas vezes no NT: em Mt 11,12 e em Lc 16,16, quando Jesus ensina acerca do Reino dos Céus: “desde os dias de João Batista até agora, o Reino dos Céus é feito com força e homens violentos o tomam à força (*harpádozo*)”, indicando para grupos de renovação que se utilizam da força para transformar as condições de vida. Um termo sinônimo para tais ações violentas é *íschyros/ischýs* “forte”: em Mt 12,29 (paralelo em Mc 3,27; Lc 11,21-22), que apresenta o imaginário da vitória de Jesus sobre o mal numa referência a “um forte” que é vencido pelo “mais forte”. Essa imagem é tomada da tradição (Is 49,24-25) que trata do opositor de Deus (Luz, 1990, p. 261) e agrega a experiência dos assaltos violentos a casas de pessoas no contexto do Novo Testamento. Partindo de tais tradições e

experiências, também Ap 12,7-8 as reinstala para descrever o contexto da guerra (*pólemos*) do arcanjo Miguel e do dragão no céu; o dragão não foi “forte” suficiente e perdeu a luta. O uso dessa ‘força bruta’ sempre implica alguma forma de violência.

Significativos para uma visão panorâmica dessas formas são os termos que refletem realidades violentas no Sermão Profético proferido por Jesus em seu caminho rumo à Paixão (Mt 24,1-28; Mc 13; Lc 21). Por isso aqui o tomamos como elucidativo. Nele aparecem expressões de violências múltiplas conhecidas: guerras (*pólemoi*) entre povos e nações, fomes (*límoi*), epidemias (*lóimoi*), catástrofes naturais/terremotos (*seismói*), que são considerados sinais do início das “dores de parto” (*odínoi*)³: tribulações (*thlípsis*), perseguições religiosas e políticas (*diogmói*) e matança (*apoktéino*), ódio (*miséo*) e iniquidade (*anomía*), mentira e falsidade de toda espécie, incluindo corrupção (*pseudos*), “abutres” à espregia (*aetói*). Trata-se da experiência de violências presentes na história e na memória de pessoas e comunidades no contexto político, social e religioso do movimento de Jesus, de sua morte e dos esforços dedicados à reconstrução desse movimento na forma de organização de igrejas. A denúncia dirige-se às autoridades políticas e religiosas, que se tornaram cruciais na culminação da Guerra Judaica, e indica também para os crescentes conflitos com o grupo sobrevivente de fariseus que igualmente se reorganizava para sobreviver à grande tragédia na forma do incipiente judaísmo rabínico heterogêneo (Stegemann, 2012, p. 29-31; Horsley, 2004). Essas experiências são memoradas para chamar à vigilância e para (re)construir um imaginário escatológico de esperança e perseverança: superação de todos esses males, e isso significa salvação (Mt 24,13.31)!

O exercício de poder e autoridade na forma de dominação e opressão igualmente é expressa e reconhecida como causa de violência e sofrimento. No ensino de Jesus aos discípulos/as acerca da gratuidade e do significado inversor da diáconia, colocando-a também como modelo de governabilidade, consta uma avaliação negativa do modo de governar, criticado por Jesus em forma de oposição: “Vocês sabem: os que são considerados governadores dos povos os têm sob do-

³ Acerca da imagem de ‘dores do parto’ para a elaboração da esperança escatológico-apocalíptica ver Richter Reimer (2000).

mínio senhorial (*katakryrieiuousin*) e os maiores deles usam seu poder contra eles [os povos] (*katexousiádsosin*). Mas entre vós não é assim [...]” (Mc 10,42-43). O termo *exousia* é amplamente utilizado em todos os gêneros literários do NT no sentido de domínio e autoridade sobre pessoas, coisas e regiões/povos, e o uso do verbo *exousiádzō* indica para a possibilidade e/ou realidade de perder a liberdade por parte de quem sofre o domínio (Broer, 1992, p. 30-31). É nesse sentido que o verbo é utilizado em Lc 22,25, ou seja, “dominadores”, que, para aparentemente minimizar os sofrimentos, colocam-se como “benfeitores” por meio de doações, o que faz lembrar o antigo *slogan* romano “pão e circo”... Por isso mesmo é importante perceber que apenas dois textos utilizam o termo como *katexousiádzō* “usar o poder contra”/“oprimir” (Mc 10,42; Mt 22,25), aqui em questão como expressão de violência, contrapondo ao poder dos poderosos o poder diaconal de Jesus.

Todas essas e outras formas de violência estão exemplarmente expressas na morte de cruz, sofrida por Jesus e milhares de outras pessoas sob o regime imperial romano.⁴ Senão, vejamos⁵: delação, traição, solidão e abandono, entrega de Jesus a soldados, inquirição, julgamento, acusação e escárnio do povo, torturas, deboche e zombaria, exposição pública em vários lugares, culminando na cruz com sua morte. Atualmente, essa trilha de paixão e morte de Jesus corresponderia a todas as formas de violência (Singh, 2005), inclusive a econômica, representada pelas moedas e pelo ‘leilão’ das vestes. A violência ideológico-política também aparece nas cenas de saudação maliciosa “Salve, rei dos judeus” (Mc 15,18; Mt 27,29; Jo 19,3) e na direta acusação de ineficácia religiosa: “Salvou os outros [...] Desce da cruz!” (Mc 15,29-32; Lc 23,35-37; Mt 27,40-44). Com isso também a teologia e a prática libertadora de Jesus foram radicalmente questionadas pela e na cruz, sinal da realidade da condenação por pena de morte para pessoas transgressoras do ‘jeito de viver romano’, criminosas que, além dos crimes comuns, eram acusadas de atentar contra a ideologia/religião do império, ameaçando a *pax romana* (Wengst, 1991; Horsley, 2004; Garmus, 2012).

⁴ Estudos bíblicos, teológicos e históricos estão resumidos na obra de Garmus (2012).

⁵ Tomamos por base a narrativa de Mc 14-16; Mt 26-27; Lc 22-23; Jo 13,21-30; 18-19. Aqui não é possível realizar uma exegese das questões, o que está sendo feito para outra publicação.

Esses aspectos ideológicos encontram-se no AT e no NT, que afirmam Deus como autoridade maior, recorrendo também ao uso de representações Bem/Mal, que expressam realidades violentas transcendentais que se presentificam entre humanos numa eterna batalha em e entre religiões monoteístas, nas quais esse Deus sai vitorioso. Assim, Mateus, reproduzindo sua herança de textos sagrados, utiliza muito o termo *ponerós* “mal” como representação do “Maligno”, opositor de Deus (5,37; 13,19.38). No nível das relações humanas, esse “Maligno” corresponde ao “maligno/mau/perverso” humano e suas correspondentes ações (5,39.45; 6,13; 13,49; 18,32). Assim também existe o “caminho do Maligno/da Maldição (7,13) como consequência e fruto (7,17), sendo que o Mal também toma conta do ser, cujas ações são e serão más (7,4; 12,34.39; 15,19; analogamente a Satanás, em At 5,3; ver Richter Reimer, 2011). Diferente, Lucas não utiliza esse termo para representar o “Maligno”, mas apenas para caracterizar pessoas e suas ações (3,19: Herodes praticou muitos males; 3,22.35: pessoas consideradas más). De forma semelhante, Marcos utiliza o termo *ponerós* (“mal”) apenas em 7,23, no plural, para apresentar uma série de “coisas más” que também aparecem nos ‘catálogos de vícios’: loucura, soberba, blasfêmia, inveja, lascívia, dolo, maldícias, avareza, adultério, prostituição, furtos, homicídios (7,21-22; ver Cl 3,5-17). Esse uso diferenciado do termo nos evangelhos explica-se pelo fato de Mateus ter um acervo de fidelidade mais próximo a heranças judaicas.

Em termos de nomenclatura, Paulo partilha dessas tradições ancestrais em alguns momentos, em especial em Rm 12,9.21, seguindo a máxima do amor/do Bem para superar o Mal e suas manifestações (ver também 1Ts 5,22; 1Co 5,13; Gl 1,4). Contudo, ao invés de seguir a trilha do Bem/Mal, ele construiu sua teologia muito mais a partir da concepção de pecado (*hamartía*) como distanciamento da vontade de Deus, o que igualmente resulta numa série de violências. Assim, com a afirmação de que, vivendo sob o sistema dominador do pecado, não há “um justo sequer” (Rm 3,9-18), Paulo relê tradições sapienciais e proféticas que articulam a realidade e o imaginário representativo de Bem/Mal que se manifesta em justiça/injustiça (Günther, 2000, p. 1601-02); assim: Sl 10,7 – boca cheia de maldição e amargura; Is 59,7; Pv 1,16 – pés velozes para derramar sangue; em seus caminhos há destruição e miséria; Sl 35,2 – não temem a Deus/Bem. Entretanto, com e em parte diferentemente de Paulo, textos deuteropaulinos e pasto-

rais fazem mais uso do termo *ponerós*: Ef 6,16 – escudo da fé protege contra os “dardos do Maligno”; Cl 1,21 – obras más/malignas; 1Tm 6,3 – falsas doutrinas têm “suspeitas malignas”; 2Tim 3,13 – “homens malignos irão de mal a pior”; e 2Tim 4,18 – Deus protege de obras malignas.

Nomeando aspectos violentos da injustiça, a carta de Tiago (5,1-6), usando a versão grega de textos do AT (LXX) e com base em textos proféticos de Is 5,9 (final do v. 4) e Jr 12,3 (final do v. 5), acusa os ricos pelo acúmulo de riquezas às custas de trabalhadores/as empobrecidos/as, o que é considerado expressão de violência social e econômica. Nesse sentido, buscando fornecer respostas às violências e perguntando pela origem de todos os males, como guerras, fome, mortes, cobiça, matança, inveja, Tiago 4,1-5 conclama à amizade/parceria com Deus e não com o “mundo”, indicando que os planos deste mundo são falíveis, e quem neles confia demonstra conexão com o que é maligno (4,13-16). Para resistir e agir diferente, apenas é necessário chegar-se a Deus em humildade (4,10; 4,6 citando Pv 3,34 LXX) e às pessoas em solidariedade (Tamez, 1985; Krüger, 2005). Se a origem de todos os males está na ganância (*pleonexía*), sua superação está na partilha e na solidariedade (Lc 12,15.33-34; 2Co 9,5; Ef 4,19; 2Pe 2,3)!

Outras e igualmente vitais/mortais formas de violência são expressas pelos termos *pikraíno* “tratar com amargor” (Cl 3,19), o que, no Apocalipse, expressa causa de morte (por meio de água amarga: Ap 8,11) e indigestão (10,9.10). Essa constatação no NT é tão mais importante em perspectiva de gênero, porque Cl 3,19 dirige-se aos maridos e admoesta que não tratem suas esposas com “amargor”, o que atualmente é entendido como violência simbólica (Singh, 2005). Aliás, o termo grego *pikría* também se encontra, em suas poucas menções no NT, no famoso catálogo de vícios que conclama ao combate ao Diabo (Ef 4,31).

3 CONTEXTOS E REALIDADES DA VIOLÊNCIA

O contexto fundamental da violência ou seu exercício é a existência do ser humano em coletividade, muitas vezes expressa na luta por sua sobrevivência individual ou coletiva. Esse exercício da violência também ocorre no contexto mais restrito, que é o da família, em suas formas variadas. Em decorrência de estruturas patriarcais em diversos sistemas político-sociais, esse contexto familiar é rico

em formas de violência contra mulheres, crianças e serviçais (p. ex. Gn 4,1-15; 37; Jz 11,30-40; 2Sm 13; Jr 11,18-23; Sl 22; Cl 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1Pe 3,1-7; 1Tim 2,8-15) (Ströher, 1996; Richter Reimer, 2006). Abaixo vamos exemplificar mais essa questão com análise de Juízes 19 e João 8.

O exercício da violência, contudo, pode ser incrementado quando se trata de ações em um nível mais amplo da sociedade, tais como de grupo contra grupo, de uma nação contra a outra. As guerras e batalhas para acessar e garantir a manutenção ou suprimento de bens naturais são exemplo disso ao longo de toda a história. As formas de imperialismo na Antiguidade, exercitadas de forma magistral pelos povos mesopotâmicos (assírios, babilônios, persas), são exemplos muito bem documentados. Aí, muitas vezes, se trata de ações que visam assegurar o acesso a bens considerados valiosos, tais como rios e poços d'água, produtos agrícolas, produtos provindos da metalurgia, artesanato, prata e ouro (p. ex. Gn 34; Jz 12; 20-21; 2Sm 2-3; 18; 1Rs 5,27-31; 12,12-15; 2Rs 9-10; 21,16; Is 5,8-10; Jr 5,1-9; 22,13-19; Am 2,6-8; 5,10-12; Mq 3,1-3; Sl 12; Jó 30,1-8; Pv 28,15-16; ver também Jo 4,1-30). Esses exercícios bélicos incluíam até ataques contra elementos da natureza, tais como a destruição de olivais e vinhas no entorno de cidades que não se submetiam aos domínios assírio, babilônio e persas (Reimer, 2010, p. 75-89; 2017, p. 151-176; Cardoso, 2016).

Nesse nível mais amplo das relações sociais e políticas, há formas de contraviolência, também imbuídas de violência. Assim, por exemplo, a grandiosa narrativa da libertação do povo hebreu cativo no Egito (Ex 1-15) envolve ações violentas, que acabam resultando no acesso à liberdade rumo à terra prometida. Porém, antes da perspectiva da libertação em si, são apresentadas e legitimadas ações de violência contra integrantes do povo egípcio, autor da submissão daquele povo. As pragas do Egito expressam essa dinâmica do uso da violência para a obtenção de resultados favoráveis. Na narrativa da travessia do mar, o objetivo da libertação implica o afogamento dos perseguidores. Os cânticos de libertação (Êx 15 e Jz 5) implicam a exaltação da morte dos opressores. A releitura que o NT faz dessa grande narrativa mítica coloca o recém-nascido Jesus, junto com sua mãe Maria e seu pai José, de volta ao Egito devido à ameaça romana, para então figurar um 'segundo êxodo' diferenciado (Mt 2,13-23) (Luz, 1990, p.124-140).

O AT representa, em grande proporção, um nível de ações imperialistas ou lutas entre povos que têm como um de seus resultados o exercício do banimento, que implica múltiplas figuras de violência com imagens de destruição física e simbólica (p. ex. Js 10-12; Jz 4-16; 1Sm 4; 13-14; 15; 17; 31; 2Sm 1; 8; 10; 1Rs 20; 22; 2Rs 3-4; 6-7; 18-19; 24-25; Is 5,26-30; 28; Jr 6,1-15; 38-39; Ez 24; Am 1; Na 2-3; Sl 74; 80; 89; Lm 1-2; 3-4; Dn 2; 7). Pessoas e cidades são dedicadas à destruição. O sítio de cidades integra tais ações bélicas, tanto dos exércitos populares como dos oficiais (Dreher, 2002). Esse nível de ações pode ser observado também no NT, expresso em representações apocalípticas contra o Império Romano (Mc 13; Ap 18; Richard, 1996; Schüssler Fiorenza, 1994).

Na narrativa da criação no livro de Gênesis, também o direito de domínio (*dominium terrae*) enquanto atributo do exercício de poder pelos humanos é expresso com a semântica de violência, utilizando os verbos *radah* e *kabash* (Gn 1,28; cf. também Gn 9,1-7; Js 11,6-9; Jz 15,4-5; Lv 1; 3-5; Nm 22,22-31; 1Sm 15,3; 2 Sm 8,4). Esses verbos apresentam, na maioria dos textos da Bíblia, reis ou governantes como seus agentes principais, levando a crer que em Gênesis se trata ou de uma democratização dessas ações a todo gênero humano ou que os textos, em sua origem, tratavam de elementos mitológicos fundadores dos governantes (Reimer, 2010, p. 13-45). Em sua interpretação usual, as insígnias de imagem e semelhança das criaturas em relação ao criador implicam ações de violência sobre a face da Terra.

As situações de violência, envolvendo poder e dominação, também abrangem a relação da Divindade com a pessoa. Assim, o zeloso Deus bíblico é também fonte de ira e força para fazer valer a sua justiça ou a sua vontade (p. ex. Gn 6-8; 19; 22; Ex 34,7; Dt 28; Jz 2,14-15; 2Sm 12; Is 1,5-9; 10,6; 47,6; 51,9; Os 11,1-9; Am 3,6; 9,1-4; Na 1; Sl 3,8; 74,13; 76,7; 90,1-12; 94; 104,7; Jó 26,12). Trata-se de exercícios de imposição de vontade com uso e mediação de agentes humanos, especialmente funcionários especializados junto ao santuário. Também os profetas têm papel importante na legitimação de ações violentas derivadas do convencimento de que são portadores da mensagem e da vontade divinos. O ciclo de Elias e Eliseu (1 Rs 17 até 2 Rs 10), além de muitas narrativas com enfoques populares, indica para a vinculação entre mediação profética e recurso à violência física para a perpetração dos interesses, nesse caso em termos religiosos e de domi-

nação política. A unção de Jeú (2 Rs 9) traz consigo violência e destruição de pessoas e comunidades, tendo como legitimação o argumento de que não adoravam exclusivamente o Deus de Israel, *Yahweh*, mas praticavam formas de religião popular com marcas de diversidade religiosa.

Especialmente marcantes são também as passagens no livro de Jó no qual o personagem Jó rebelde, que é introduzido na obra a partir do capítulo 3, critica e desvela como experimenta Deus em toda a sua violência e crueldade (Reimer, 2006, p. 239-257). Para esse Jó, Deus assume contornos de verdugo, justiceiro, matador ou perseguidor dos inocentes. “Tu foste cruel comigo; com a força da tua mão tu me combates. [...] Pois eu sei que me levarás à morte e à casa destinada a todo vivente” (Jó 30, 21.23).

Dentro do AT, os textos proféticos são aqueles que mais captaram e levaram à análise a questão da violência, especialmente contra as pessoas mais pobres e miseráveis. De todos os profetas pode-se dar destaque a Amós, cuja atuação é alocada, pela tradição bíblica, em torno do ano 750 a.C. no Reino de Judá. Esse foi um século de intensas movimentações bélicas, especialmente motivadas pelo avanço dos assírios, a potência mesopotâmica em emergência naqueles anos. Especialmente tenebrosas eram as chamadas ‘incursões militares’ que as potências mesopotâmicas, mas também os egípcios, realizavam todo ano na área de sua influência, procurando assegurar o recebimento de bens naturais e riquezas, mas também visando expandir a sua área de dominação imperial. Os povos que ensaiassem algum tipo de resistência experimentavam em geral a ira dos dominadores na forma de destruições de cidades e regiões inteiras. No ano de 722 a.C., após resistências por parte dos reis do Reino do Norte, Israel, os assírios destruíram a sua capital, Samaria, dando fim à existência autônoma daquele reino. Algo similar ocorreu no ano de 701 a.C. quando os assírios sitiaram durante quase um ano a cidade de Laquis, na região montanhosa ao sul de Jerusalém, promovendo muita destruição. Estupros, mortes, saques, devastação eram consequências de tais intervenções militares (Rossi, 2008). Praticava-se violência contra pessoas, contra propriedades e, no caso destas, em especial contra a base agrícola do referido povo. Em documentos e material iconográfico da época constata-se como os dominadores registravam inclusive o corte de vinhas e olivais para retirar o sustento do povo dominado durante décadas. Algo semelhante em termos de ideologia de

dominação também ocorria no tempo de Jesus no Império Romano, como vimos acima.

Em meio a esses contextos de violências em níveis distintos, vários são os escritos bíblicos que fazem defesa contundente das pessoas oprimidas e empobrecidas. Lembramos do profeta Amós, de Isaías, Miqueias e Jeremias com denúncias e críticas circunstanciadas dos atos de dominação e violência dos mais fortes sobre os mais fracos, bem como de textos já referidos do NT (Mc 10; 13 par.; Ap 18). A perspectiva da elaboração dos textos é a partir das pessoas que sofrem as ações violentas, as quais, descritas numa gama de possibilidades, são tomadas como fundamento para o anúncio de uma iminente destruição divina, entendida como juízo no curso da história. As partes textuais que apresentam esse juízo alternam, como sujeitos, o próprio Deus ou então algum poder bélico entendido e apresentado como a ‘mão castigadora’ de Deus na história. Essa última afirmativa está mais desenvolvida no livro de Isaías, que afirma que o poder militar mais poderoso da época, a Assíria, seria a mão estendida de Deus para realizar a sua justiça, que consiste na destruição dos poderosos (Is 10,5). Porém, como refletido na música de Mercedes Sosa, a “guerra é um monstro grande que pisa forte [...]”, a justiça pretendida desencadeava novamente um ciclo de dominação e violência. No todo, é importante observar que, na retórica atribuída aos profetas, verifica-se o fenômeno do empoderamento simbólico de pessoas pobres e oprimidas, tomadas como perspectiva da análise e também destinatárias preferenciais da nova situação de justiça após o anunciado juízo divino. Por esse viés, o Deus zeloso e violento realiza suas ações em favor das pessoas socialmente fracas e empobrecidas na história, o que foi então formulado por Paulo em 1Co 1,18-29, no sentido da reelaboração do estatuto político-ideológico-social inversivo: Deus escolheu as ‘coisas fracas/loucas/humildes/desprezadas’ para desarticular e minar a violenta palavra condenatória da cruz em todas as época e situações!

Esse fenômeno da violência também é abordado, normatizado e questionado nos textos bíblicos de cunho legal e ético. No AT, o foco principal está colocado na interdição geral do homicídio, conforme expresso no 5º mandamento em Êx 20,13 e Dt 5,17: “Não matarás”. O sentido principal dessa interdição mandamentária é a preservação da vida do outro e de sua família (Crüsemann, 2002). Nesse mandamento está concentrada a dimensão máxima da violência con-

tra o outro, que pode assumir contornos de requintes, que hoje seriam razões de pena mais gravosa em julgamentos penais.

A interdição taxativa do homicídio, contudo, não era aplicada da mesma forma em partes mais casuísticas da lei hebraica. Dentro do Código da Aliança (Ex 20,22-23,19), um conjunto de leis surgido provavelmente no final do século 8 a.C., a violência física contra o outro incluía castigos físicos contra pessoas dependentes. O senhor do escravo podia extravasar sua ira no corpo das pessoas que, por razões diversas, acabaram tendo que assumir a condição de servidão temporária ou perene. Cativos de guerras ou camponeses empobrecidos costumavam estar nessa situação (Kessler, 2009, p. 136-167; Reimer, 2017, p. 123-150). Em meio à apresentação e análise de tais situações casuísticas, algo como precedentes jurídicos, é introduzida também a lógica da lei de talião, já conhecida a partir do contexto mesopotâmico, permitindo ao injuriado o recurso à violência ao retrucar a ação sofrida (Ex 21,12-36). Usualmente, a lei de talião com o seu lema “olho por olho, dente por dente” tende a ser interpretada como expressão de uma sociedade violenta. No contexto dos casos apresentados, contudo, a motivação principal da lei é a proteção das pessoas, especialmente contra os ataques das pessoas socialmente mais fortes. No mesmo diapasão, contudo, naquela sociedade antiga, na qual havia o fenômeno da escravidão por dívidas ou ações de violência em decorrência de guerras, a pessoa em situação de escravidão era tratada como mercadoria, não se aplicando nesse caso a retribuição mecânica segundo a lógica de talião (Benett, 2002). No contexto do NT, Jesus partilhava das discussões interpretativas de sua tradição legal judaica de seu tempo, sendo que os evangelhos apresentam essa sua percepção, quando, assim como outros mestres judeus, alargava a base interpretativo-legal: “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás [...]. Eu, porém, vos digo [...]” (Mt 5,21-26).

Entre as muitas prescrições legais na Bíblia, no sentido de prevenção de violências, pode-se encontrar também normas que tratam de hospitalidade ou de asilo (Ex 21,13-14) em relação a membros da própria família ou em relação a pessoas estranhas. Na narrativa de Gênesis 18 estão indicadas formas de hospitalidade que se propunham como hábitos em relação a pessoas em trânsito ou mobilidade por razões diversas. No contexto do NT, esses asilo e proteção eram prestados nas sinagogas e nas casas em que se reuniam comunidades cristãs (Richter

Reimer, 1995). No AT, contudo, as casas que eram lugar de hospedagem e abrigo, às vezes também se tornavam em palco de ‘prelúdio’ para cenas violentas, como a que está narrada em Juízes 19, que também pressupõe tais regras de hospitalidade. Aqui é narrado um dos casos de violência mais horríveis da Bíblia.

4 REQUINTE DE CRUELDADE E TERROR: FEMINICÍDIO (JUÍZES 19) E AMEAÇA DE MORTE (JOÃO 8)

O livro de Juízes faz parte do conjunto narrativo da Obra Historiográfica Deuteronomista. Por um lado, ele tenta idealizar os tempos da vida no antigo Israel sem a existência de uma estrutura estatal centralizada e, por outro, criar um contraste negativo com a época da monarquia em Israel. Trata-se de um texto de crítica à existência da monarquia no antigo Israel. Um dos textos a criar esse contraponto negativo à monarquia é o de Juízes 19, que narra o feminicídio da concubina de um cidadão da cidade de Belém, em Judá, pelo próprio marido/senhor.⁶

A narrativa é cheia de violência: ela é fato real e presente, inclusive pressuposto; ela não é questionada no livro, apenas ‘esparramada’ em suas manifestações trágico-dramáticas. A violência, nesse caso, direciona-se contra a mulher, pressupondo uma estrutura patriarcal que outorgava poderes ao *pater familias* de agir com poder e violência em relação aos subordinados. Por isso mesmo faz-se necessário metodológica e hermenêuticamente esclarecer a opressão das mulheres como processo histórico (Exum, 2012) e não como fatalidade, destino ou vontade de Deus e evidenciar estratégias pelas quais a submissão das mulheres é introduzida e sedimentada nos e por meio dos textos sagrados. Juntamente com esse procedimento precisamos esboçar conceitos e posturas de desconstrução e reconstrução dessa realidade, através de abordagens intertextuais e avaliação da história interpretativa de tais textos de horror e violência.

Em Juízes 19, temos a narrativa que envolve a história de um levita e de sua concubina, que dele se aborreceu e foi infiel, deixando-o e retornando para a casa de seu pai, em Belém de Judá (19,2). O marido quis se reconciliar com ela e foi à

⁶ Uma análise do texto em questão, em perspectiva de direitos humanos de mulheres, foi publicada em texto de Richter Reimer e Matos (2011).

casa de seu sogro. A concubina e seu pai receberam-no na casa e, após alguns dias, o levita quis retornar para sua cidade, levando consigo novamente a mulher. No caminho de volta, pararam num lugar chamado Gibeá, que pertencia ao território da tribo de Benjamim (19,14), onde foram hospedados por um “homem velho” que parecia conhecer bem a realidade da região (19,20). À noite apareceram homens daquela cidade, designados de “filhos de Belial” (20,22), à porta daquela casa com o intuito de realizar seus desejos sexuais com o levita. Tudo indica tratar-se de homossexuais ou bissexuais, algo não tão incomum na Antiguidade. O hospedeiro pediu que poupassem o levita e ofereceu, em troca, sua filha virgem e a concubina para que fossem humilhadas, fazendo com elas o que desejassem (19,24). O seu objetivo foi salvar a vida e a honra do levita, cumprindo, portanto, com a lei da hospitalidade. Há relutância por parte dos ‘homens da cidade’, e nesse momento o levita toma frente da discussão e entrega a eles sua concubina. Então “eles a violentaram e dela abusaram a noite toda até pela manhã e então a mandaram embora” (19,25). Sobrevivendo ao terror, ela conseguiu chegar à porta da casa, provavelmente moribunda, vindo a falecer, visto que não houve reação quando o marido a chamou para seguir viagem (19,28).

O relato dessa concubina – mulher anônima, a quem Exum (2012, p. 123) nomeia de *Bat-Shever* (hebraico “filha do golpe”) por ter sido cruelmente violentada por um grupo de ‘homens da cidade’ com o consentimento do marido – causa indignação. Na época, ser concubina era ser reconhecida como segunda esposa de um homem e, portanto, legalmente correto. Juízes 19,2 informa que a concubina voltou para a casa de seu pai em razão de um desentendimento com o marido. As traduções não são unânimes para expressar esse desentendimento. Os vocábulos das diferentes versões portuguesas de bíblias de estudo comumente pesquisadas (BEJ, TEB, BEA, BEP) apresentam a causa do retorno da concubina à casa de seu pai da seguinte maneira: ela teria se irritado (TEB), se aborrecido (BEA), se cansado (BEJ) e adulterado (BEP) contra o marido. Com a *Bibel in gerechter Sprache* (Kegler, 2006, p. 452) optamos por compreender que ela foi “infiel” ao marido e o abandonou por decisão própria! Se esse “ser infiel” significa necessariamente traição sexual, adultério, etc., não está explicitado no texto. As imediatas associações entre “ser infiel” e adultério/prostituição, quando se trata de mulheres, estão ligadas com um imaginário patriarcal e machista, para o qual

autonomia e busca de liberdade e independência de mulheres se equipara com prostituição, perdição, etc. Tal imaginário faz parte de relações sociais nas quais a mulher, seu corpo e sua sexualidade pertencem ao marido, estando sob seu domínio e controle (Exum, 2012).

Esse controle e essa disponibilização do corpo e da sexualidade da mulher aparecem de forma escancarada em 19,24-25: o hospedeiro oferece sua filha virgem e a concubina do levita para os “homens da cidade” para que delas se aproveitem; eles, porém, reagem negativamente à proposta porque querem o levita. Diante da insistência deles, o próprio levita pega sua concubina e a leva/arrasta para fora e a entrega a eles (v. 25). Essa cena, por meio das expressões “pegar” e “arrastar para fora”, está totalmente transpassada de violência, mesmo que, nas traduções, não haja unanimidade em indicar quem entregou a concubina aos estupradores.⁷ Em face ao texto, o que nos causa maior indignação ainda é que, enquanto a concubina era brutalmente violentada pelos homens durante toda a noite, ao voltar (sozinha, provavelmente trôpega, ensanguentada, arrastando-se, já quase sem forças), ficou caída à soleira da porta da casa “até que o dia se fez claro” (v. 26); seu marido descansou durante a noite: “levantando-se o seu senhor [!] pela manhã” (v. 27)! Ele sabia o que aconteceu e mesmo assim descansou! Ele sabia o que aconteceu, e mesmo assim a sua fala-ordem “Levanta-te, vamos!” (v. 28) é inequívoca quanto a seu não-importar-se-com ela e com o que ela sofreu; isso, sem dúvidas, contradiz a sua intenção inicial de “falar ao coração” (19,3) da esposa para que voltasse para ele!

Todas as versões bíblicas comentam a respeito da importância da lei da hospitalidade no Antigo Oriente. Uma comenta que o dono da casa estava pronto para cumprir seus deveres de hospedeiro até o heroísmo (BEJ, 2002, p. 379, nota b). Outra chega a dizer que o levita (o marido) oferece sua concubina para que o hospedeiro e sua filha sejam poupados (TEB, 1994, p. 395, nota z). Contudo todas são unânimes em conceber que a hospitalidade era vista como direito mais sagrado do que a dignidade de uma mulher, uma criatura à “imagem e semelhança de Deus”. Em todos os casos, é preciso afirmar que constitui uma violação

⁷ A Bíblia Sagrada na tradução de Almeida, 2.ed. revista e atualizada, traduz: “Então ele [o dono da casa] pegou da concubina do levita e entregou a eles fora”. O texto hebraico, porém, é claro em colocar essa ação entre o homem/levita e sua concubina.

de direitos humanos o fato de se defender e assegurar uma lei de hospitalidade para alguns em prejuízo de outras pessoas ou de falar sobre violências sociais, políticas e econômicas sem observar as violências de gênero em todas as épocas e lugares!

Observamos que o texto de Juízes 19 termina com outra cena violenta: o “senhor” da concubina violentada e que jazia morta frente à casa do hospedeiro leva-a para sua casa, onde esquarteja o seu corpo com um cutelo em doze partes, que são distribuídas entre as doze tribos de Israel. Nesse contexto, contudo, o versículo 30 é significativo: ele pode expressar crítica em relação ao que aconteceu tanto com a mulher assassinada como com o esquartejamento. Ele faz memória desde o tempo da escravidão no Egito e afirma: “Nunca se fez e se viu algo igual!”. Ele pode convidar para refletir e avaliar as ações sancionadas religiosamente. Seja como for, quaisquer que sejam as interpretações a partir desse versículo que pode ser entendido como contracultural na análise intratextual, fato é que, pela narrativa, esse corpo da mulher que veio a óbito após estupro praticado por vários homens nem sequer recebeu um sepultamento que resguardasse a dignidade de pessoa diante da comunidade, para a qual o sepultamento significa depositar o corpo no colo da terra para que Deus o ressuscite... (Richter Reimer, 2011). Isso nos traz à memória milhares de pessoas desaparecidas, mortas sob tortura, esquartejadas e jogadas aos quatro cantos sob ditaduras militares na América Latina até pouco tempo atrás... Seus corpos são reclamados por suas famílias até hoje para lhes prestar essa última homenagem.

A narrativa continua, então, em Juízes 20: o mesmo levita, marido da mulher morta, reúne-se com a congregação do povo de Deus e conta a história em outra perspectiva (20,4-6), apresentando-se como o ameaçado pela violência dos homens de Gibeá. Ele não nega o fato de terem violentado e matado sua mulher, mas silencia sobre o fato de que ele e o dono da casa participaram da trama, foram partícipes e cúmplices da violência! A narrativa utiliza agora o esquartejamento da assassinada como motivo para que o levita incite e conclame o povo a fazer guerra para ‘limpar a vergonha’ ocorrida. O que segue são novas e maiores cenas de violência contra outros povos; no final, mulheres e crianças da tribo de Benjamim (20,48), de Jabes-Gileade (21,11-14) e de Silo (21,19-23) são novamente a maior parte das vítimas seja por meio do fio da espada, seja por meio de casamentos forçados com homens estrangeiros para garantir a prole deles.

Assim, destacamos que a violência contra mulheres faz parte consistente e fundamental da história narrada em Juízes e é clara demonstração da violação de direitos humanos que perpassa a história dos povos até hoje. Independente do fato dessa obra ter sido escrita como crítica ao “tempo em que não havia rei” (Jz 21,25), há que se perguntar se a violência contra mulheres em tempos de monarquia e outras formas de governo posteriores foi suprimida da conjuntura político-cotidiana da história daquele e de outros povos e religiões ainda hoje. Em forma de pergunta: monarquias, impérios, ditaduras, governos ‘democráticos’ (marcados por corrupção em todas as partes do mundo) contribuíram para mudar realmente a concepção, as estratégias e ações políticas para afirmar, garantir e preservar a dignidade e os direitos humanos de mulheres?

Na história interpretativa, é possível observar que textos como esse de Juízes 19 revelam as tessituras e a concepção patriarcal de mundo, bem como sua mensagem explícita e subliminar às mulheres: não se comportem como a concubina que foi infiel e abandonou o seu marido, porque o castigo vem de várias maneiras! O controle patriarcal sobre a expressão da (busca de) liberdade e sobre o corpo e a sexualidade das mulheres, que fortemente se expressa por vias jurídico-legais (Detienne, 2011), impôs-se e está profundamente sedimentado na construção de nossas identidades pessoais e coletivas, fazendo com que esse controle seja parte constitutiva do “direito dos homens”, por um lado, e as agressões domésticas contra mulheres e crianças sejam consideradas parte do “débito conjugal-familiar” que favorece o marido-pai, por outro lado. O castigo da mulher concubina que buscou reconstruir sua vida abandonando seu marido foi ‘desenhado’ narrativamente em sua violentação e morte e, depois disso, no esquartejamento de seu corpo. Com essa última mutilação tácita e simbolicamente a ação do marido pode apagar as marcas da própria violentação sofrida pela mulher. Importante é perceber que o fato de a mulher ter abandonado o marido é construído narrativamente como matriz e fundamento para as violências que se seguiram contra ela e outras pessoas. Com isso e com o que aconteceu com a concubina pode-se querer culpabilizar as próprias mulheres que são vítimas de violência e incutir-lhes medo, para que elas permaneçam assim como agrada ao sistema patriarcal que se estende e adentra a maioria das casas e as mentalidades: obedientes, submissas e com medo...

Essa é uma estratégia central do patriarcado de todos os tempos e lugares para manter mulheres sob controle. Esse medo histórico e mediatizado por meio de representações e imaginários pode paralisar mulheres a ponto de não (mais) agir de forma proativa e transgressora frente a situações privadas e públicas de violação de direitos humanos. É isso que também transparece e é refletido no texto de João 8,1-11.

Narrativa única nos evangelhos, muito discutida entre exegetas (Bortolini, 1994; Santos, 2011), ela apresenta uma situação que reflete questões jurídico-legais e suas interpretações para dentro de realidades vividas por muitas mulheres. Se interpretarmos o texto a partir de contextos judaicos da época de Jesus, perceberemos um equívoco, pois as interpretações bíblico-legais prejudicam representativamente essa mulher, “surpreendida em adultério” (*quináika epí moichéia katalambánesthai*), visto que a lei geralmente referida de Dt 22,22 prevê a “morte de ambos”, homem e mulher, pressupondo seu casamento, e não apenas da mulher. Portanto, no centro da questão está a sexualidade feminina, visto que, em concepções culturais e jurídico-legais patriarcais, “adultério significa a violação do direito de propriedade/posse do marido em relação à sexualidade de sua esposa” (Habermann, 2012, p. 670).

Em João 8,1-11, apenas a mulher, acusada de adultério, é colocada “no centro”/“meio”, o que indica para a cena de exposição pública e julgamento. Portanto, do que se trataria visto que o homem está ausente? Na memória-narrativa joanina, quem a apresentou foram escribas e fariseus quando Jesus ensinava no templo em Jerusalém. Ele foi confrontado com essa situação complexa e colocado diante da citação oral da referida lei de Moisés (“Esta mulher foi pega em flagrante adultério. Na lei, Moisés nos ordenou apedrejar estas. O que tu dizes?” – Jo 8,5). Ora, Dt 22,22 e também Lv 20,10 não preveem essa pena, que é destinada a pessoas *casadas*, pegas em flagrante adultério, para a qual mestres judeus sugeriam o estrangulamento.⁸

⁸ Assim ensinavam Rabi Joschija (140 d.C., Sanh 11,1.6) (*apud* Strack; Billerbeck, 1989, p. 520) e seus colegas durante séculos, que discutiam essa lei: “Refleta: uma pena de morte, cujo modo não é definido na Torá, não se pode aplicar para dificultar a morte, mas para torná-la menos dolorosa [...], portanto, por meio de estrangulamento”.

Em se tratando de apedrejamento, como mencionado em Jo 8,5 (*lithádzein*), de que situação poderia tratar-se? Essa pena é prevista em Dt 22,23-29, contudo não para mulheres casadas, mas para “moça virgem, desposada”, portanto, noiva, prometida em casamento, como também foi o caso de Maria (Mt 1,18.20; Lc 1,27.34). Esse detalhe dá uma reviravolta na história interpretativa deste texto. Detienne (2011, p. 64) ilustra a situação desesperadora da jovem virgem que, em ameaça de ou situação de estupro, não consegue gritar ou não o suficiente para ser ouvida, e mesmo assim ela seria acusada de adultério, pelo que ambos (!!) deveriam ser mortos. Vasculhando documentos, encontramos um texto de interpretação judaica de Dt 22,23-24, que, contudo, apenas prevê a morte por apedrejamento do homem (!) que teve relações sexuais com uma jovem virgem, noiva (Sanh 7,4.9 *apud* Strack; Billerbeck, 1989, p. 521), mas não detalha a pena da jovem mulher... Nada, pois, parece se aplicar a esse texto joanino quando interpretado a partir de tradições judaicas.

Enfim, virando e revirando possibilidades, fomos levados a concluir, junto com Wengst (2000), que a narrativa não retroprojeta o contexto de adultérios e estupros no tempo de Jesus e de seus companheiros judeus. Isso talvez não seja acaso, até porque não temos nenhuma prova de que tais penas alguma vez foram executadas! Pelo contrário, mestres e rabinos, também em caso de tais delitos, que de acordo com a Torá seriam passíveis de pena de morte, elaboravam uma série de barreiras interpretativas (como visto acima) num processo de acusação, de tal forma que a execução se tornava impossível.⁹ Trata-se, em nossa perspectiva e análise, de uma narrativa magistral que não ignora as tradições judaicas, mas que, talvez na virada dos séculos I-II, busca criar possibilidades de reconciliação no *contexto de uma igreja cristã* que buscava viver o Reino de Deus/dos céus, que não é ‘deste mundo’¹⁰, mas que não estava sabendo lidar com casos de adultério e de estupros que continuavam a existir também dentro dela, portanto no mundo! Nesse contexto e caso específico da igreja, recorrer à memória de Jesus, que interrompeu a escalada de ódio, violência e injustiça contra a mulher, é propor meca-

⁹ Ver uma série de citações de Talmud e Midrasch em Wengst (2000, p. 304).

¹⁰ Sobre as possíveis construções de relações heterotópicas na comunidade joanina ver Guerra (2015), com “estado da questão” acerca do Evangelho de João.

nismos e possibilidades de reconciliação interpessoais e comunitárias sem acarretar maiores danos e violência às mulheres, ou seja: não à exclusão/morte, mas acolhida, paciência, ouvir sabiamente, incluir a comunidade na reflexão com base na humildade do reconhecimento de que “não há um justo sequer” e que todos/as carecem de perdão, bem como do convite por perseverar na busca de uma vida liberta de dominação, também do pecado (Jo 8,11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meio a contextos nos quais a violência em suas diversas formas fazia parte da realidade do cotidiano, os textos sagrados utilizam a linguagem referente a esses fenômenos para tecer suas mensagens. Acima, destacamos vários contextos e situações. No entanto cabe, para finalizar, destacar também que a Bíblia é perpassada por propostas que buscam interromper o círculo da violência. Uma delas encontra-se em Miqueias 4,1-7 (com texto paralelo em Isaías 2,1-4). A proposta de transformar espadas em arados e lanças em podadeiras tem sido recepcionada em muitas situações em que a crítica à corrida e ao aparato bélico é convertida em proposta ou perspectiva de paz ou, pelo menos, de um mundo sem guerras.

Também a cruz como “a” expressão da violência a que Jesus e tantas outras pessoas foram submetidas é ressignificada por meio da ressurreição, tornando-se representação e superação de todas as formas de violência, questionando-as e tirando-lhes a legitimidade. Junto com isso, essas expressões projetam as perspectivas de ações de cura da violência: humildade, justiça, sabedoria, perseverança e fortalecimento na fé (Tg 5,8-11). Além disso, podemos considerar como relevante o fato de que, em contextos de guerra, Jesus propõe o envio de uma “embaixada, pedindo condições de paz” (Lc 14,32).

Em meio aos atuais contextos de violência, maldade e injustiça em todos os lugares do mundo e bem próximos de nós, este estudo e as reflexões que dele brotaram e ainda poderão brotar podem contribuir para que nosso estar-e-agir-no-mundo seja mais significativo e construtor de relações não violentas.

REFERÊNCIAS

- BENNETT, Harold V. *Injustice made legal: Deuteronomic law and the plight of widow, strangers and orphans in ancient Israel*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2002.
- BROER, I. *Exousia: Freiheit [...] Macht*. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 2.Aufl. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992. p. 23-29.
- CARDOSO, Nancy Pereira. Onde estiver o seu Tesouro ali também o seu Coração: Mineração, Tecnologia e Economia em Jô 28. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 97-111, 2016.
- CROATTO, J. Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CRUSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei no Antigo Testamento*. Tradução: Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DETIENNE, Claude V.R. Em desmemória dela: violência jurídica e simbólica contra a mulher na Bíblia Hebraica. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011. p. 61-72.
- DIETRICH, Walter; MAYORDOMO, Moisés. Gewalt. In: CRUSEMANN, Frank *et al.* (org.). *Sozialgeschichtliches Woerterbuch zur Bibel*. Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus, 2009. p. 210-215.
- DREHER, Carlos A. *A constituição dos exércitos no Reino de Israel*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: CEBI, 2002.
- EXUM, J. Cheryl. Judges: Encoded Messages to Women. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (eds.). *Feminist Biblical Interpretation: a Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Michigan/Cambridge: Grand Rapids/Eerdmans Publishing Co., 2012. p. 112-127.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMANN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução: Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.
- GARMUS, Ludovico. *A Paixão e Ressurreição de Jesus: leitura e meditação a partir dos evangelhos*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GUERRA, Danilo Dourado. *O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião (PUC Goiás), Goiânia, 2015.

GÜNTHER, W. Pecado. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1.598-1.602.

HABERMANN, Ruth. Gospel of John: spaces for Women. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (eds.). *Feminist Biblical Interpretation: a Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Michigan/Cambridge: Grand Rapids; Eerdmans Publishing Co., 2012. p. 662-679.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

KESSLER, Rainer. *História social do Antigo Testamento*. Tradução: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2009.

KRÜGER, René. *Pobres y ricos en la epístola de Santiago: el desafío de un Cristianismo profético*. Buenos Aires: LUMEN/ISEDET, 2005.

LUZ, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus*. Zürich: Einsiedeln; Köln: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985.

REIMER, Haroldo. *Bíblia e ecologia*. São Paulo: Reflexão, 2010.

REIMER, Haroldo. *O antigo Israel*. História, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: Ed. da UEG, 2017.

REIMER, Haroldo. Pobre sujeito. Sobre o direito dos empobrecidos no livro de Jó. In: DREHER, Carlos A. et al. *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 239-257.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996.

RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila. Silencioso desespero: violência e silêncio contra a mulher em casa e na Bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011. p. 73-90.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Women in the Acts of the Apostles: a feminist liberation Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Paulo: Vozes; São Leopoldo: CEBI, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Ananias e Safira nas origens do Cristianismo e suas interpretações: reler e reconstruir Atos 5,1-11*. São Leopoldo: Oikos, 2011.

ROSSI, Luiz. A. S. *Cultura militar e de violência no mundo antigo: Israel, Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia*. São Paulo: Anna Blume/FAPESP, 2008.

SANTOS, Jeová R.dos. Religião e violência contra a mulher: diferentes olhares. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011. p. 91-104.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Das Buch der Offenbarung: Vision einer gerechten Welt*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1994.

SINGH, Priscilla (org.). *As igrejas dizem NÃO à violência contra a mulher: plano de ação para as igrejas*. Genebra: Federação Luterana Mundial; São Leopoldo: Sinodal, 2005.

STRACK, H.; BILLERBECK, P. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midrasch*. 9. Aulf. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1989.

STRÖHER, Marga Janete. *A Igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo greco-romano e nas primeiras comunidades cristãs*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

TAMEZ, Elsa. *A carta de Tiago numa leitura latino-americana*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1995.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1981.

WENGST, Klaus. *Das Johannesevangelium*. V. 2. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2000.

MISERICÓRDIA QUERO!

Uma ética do cuidado a partir das entranhas¹

Milton Schwantes em sua tese doutoral “O direito dos pobres”, publicada em 1977 na Alemanha, demonstrou e defendeu que a quebra ou a não observância da vontade e do direito divinos resulta em assimetrias socioeconômicas e político-religiosas, cujo ‘fruto’ são milhares de pessoas empobrecidas, de um lado, e, de outro, um punhado de gente rica, corrupta e violenta que desenvolve e articula mecanismos e estratégias para justificar, legitimar e garantir esse seu *status* produzido. Uma das formas da intervenção de Deus na história em favor das pessoas empobrecidas é motivada pela observação e percepção da injustiça, o que inspira e faz aflorar um sentimento profundo que nomeamos de misericórdia. Esse sentimento coloca Deus em movimento para transformar as situações de miséria e de sofrimento em restauração de direito e justiça para os pobres. Com essa tese Milton Schwantes deu uma contribuição ímpar para os estudos e interpretação de Amós, que adentrou universidades e movimentos sociais em nível internacional, sendo ele também porta-voz da Teologia da Libertação. Esses seus resultados e os desafios daí advindos continuam atuais e relevantes hoje, quando reafirmamos que Milton continua presente!

1 CONCEITO E SENTIDO DA MISERICÓRDIA

O conceito bíblico-teológico misericórdia/compaixão origina-se do termo hebraico *rahamim*, que etimologicamente procede de *rehem* “útero/ventre” e que na simbologia antiga está vinculado à capacidade de “sentir junto com”, ter empatia.² O útero, lugar de origem da vida e seu cuidado, é o espaço de onde

¹ Publicado em *Estudos Bíblicos* (v. 29, n. 114, 2012) e no livro *Mulheres em Foco*, organizado por Claudete Beise Ulrich e Nelson Lelis (2020) e aqui adaptado para esta publicação.

² Maiores detalhes ver Silvia Schroer (2008).

brota também a mais profunda emoção que, nas situações injustas e sofridas, leva a intervir em favor da vida. Essa emoção profunda e transformadora, elaborada a partir do órgão reprodutor feminino, é transposta para Deus (Sl 16,7-11; 6; 40,12; 103,4; Is 49,15) e para Jesus, sendo que, no grego, o termo correspondente é *splanchnízomai* “ter compaixão”, que provém de *splánchna* “entranhas/útero/ventre” (Mt 9,36; Mc 6,34; 8,2). Portanto, etimologicamente, o termo misericórdia/compaixão é sentimento oriundo das entranhas. Não se trata de termo que expresse apatia nem que esteja enclausurado em ‘ter pena de alguém’, mas é força matriz dinâmica de reflexões e atitudes interventivas e transformadoras ou recriadoras. A misericórdia é sentimento-ação, práxis permeada pela ética do cuidado.

2 MOTIVOS DA MANIFESTAÇÃO DA MISERICÓRDIA

A misericórdia sempre vem à luz em contextos de sofrimento, de clamor e lamentação. Na tradição bíblica, são mencionados vários fatores que causam situações de miséria, sofrimento, pobreza, marginalização e preconceito. A ganância (*pleonexía* “querer-ter-mais”) expressa-se no acúmulo de bens, propriedades e *status*, sendo uma das principais causas de sofrimento: de um lado, a riqueza e, de outro, a pobreza, o que também cria e sedimenta os mais variados sentimentos e (pre)conceitos em relação à riqueza e principalmente em relação à pobreza. Da ganância fazem parte a desapropriação da terra das pessoas empobrecidas, o empréstimo de dinheiro para a prática de usura (Lc 16,1-13), a cobrança de juros, a escravização de pessoas, a manipulação de pesos e medidas, enfim, o ato de ‘dobrar o direito’ em benefício próprio e em prejuízo de outrem. A ganância e o acúmulo, enfim, são reflexos da não observância da boa e justa vontade de Deus, revelada por meio da Torá e dos Profetas, e acabam prejudicando o próximo, como também foi vivenciado e denunciado no contexto do movimento de Jesus.

O empobrecimento acontecia de várias formas e em vários níveis, incluindo a servidão temporária³. O desejo de acúmulo, do qual resulta e se mantém a maior parte da riqueza, também está vinculado a práticas violentas e corruptas (Jr 22,17; Ez 22,27; Hab 2,9; Pv 10,3; 2Mc 4,50; Mc 7,21-23; Lc 12,15; 1Co 5,10-

³ Ver a respeito em Schwantes (1977).

11; 6,9-10; Rm 1,29; Ef 5,3.5; Tg 1,14-15). A ganância, uma das principais origens de desigualdades socioeconômicas, não é vontade de Deus. Ela própria é um ‘inimigo’ que deve ser afastado (Sl 119,36), porque ela afasta as pessoas de Deus!

As pessoas tornam-se reféns da ganância: “O rico domina sobre os pobres, e aquele que toma emprestado é servo daquele que empresta” (Pv 22,7). Em caso de dívidas e de inadimplência, novo empréstimo podia ser concedido sob garantia de um penhor, que poderia ser algum objeto de uso familiar (pedra de moer do moinho: Dt 24,10-12) ou utensílios pessoais (manto: Ex 22,26; Am 2,8; caxado: Gn 38). Em casos extremos, eram penhorados membros da família, iniciando em geral por filhos/as, sendo que a entrega era consumada em caso de reiterada impossibilidade de saldar a dívida: o moço ou a moça passavam ao “poder da mão” do credor (Ex 21,2-11; Mt 18).

Essa situação de constante empobrecimento e insegurança diante das consequências das práticas da ganância também fazia com que aqueles que viviam (d)a ganância passassem a ser vistos como inimigos em várias manifestações de quem sofria sob os seus auspícios, expressas em orações e lamentações. Essas práticas também eram denunciadas pelos profetas: “Juntam campo a campo, casa a casa” (Is 5,8); “se cobiçam campos, os arrebata; se casas, as tomam; assim fazem violência a um homem e à sua casa, a uma pessoa e à sua herança” (Mq 2,2). Inclusive a ‘justiça do portão’, uma prática então democrática de solucionar problemas e conflitos, é pervertida para funcionalizar e legitimar os interesses dos mais ricos e fortes (Am 5,10-17): os pobres são literalmente “esticados” ou “dobrados” (Am 5,12), e o que deveria ser um espaço de justiça acabou se transformando em “planta amarga”, e a “justiça cai por terra” (Am 5,7; Lc 11,42).

Essas várias dinâmicas de empobrecimento são estruturais e perpassam as tradições bíblicas, refletindo as realidades e as relações assimétricas de poder, mas também de resistência e organização presentes em todos os sistemas de dominação política e religiosa dentro e a partir dos quais foram escritos os textos bíblicos. Assim, a compreensão e o combate da ganância como origem de todos os males se faz presente também na práxis de Jesus, quando se constata que o “Deus dinheiro” (*mammon*) facilmente adquire *status* sagrado em prejuízo da vivência da fé manifesta em partilha, comunhão e justiça: “ali onde está o teu tesouro, ali está o teu coração” (Lc 12,21.34; 16,13).

A atuação de Jesus dá continuidade a denúncias proféticas de seus ancestrais na percepção de que os ricos – a pequena minoria – eram latifundiários, políticos e funcionários do governo e da religião. Estes aumentavam suas posses, tomando as terras de famílias camponesas endividadas, cujos membros passavam a trabalhar como pessoas escravas ou diaristas, muitas vezes sob violência (Mt 20,1-16). Essa situação também continua a ser denunciada em comunidades cristãs (1Pe 2,18-20; Tg 5,1-6; 2,6).

O empobrecimento mostrava-se em vários graus de intensidade, consoante aos processos sofridos nessa dinâmica acumulativa da ganância: a) existiam pessoas que, de tão maltratadas, ficavam com aspecto físico cansado, eram fisicamente magras, fracas e portadoras de deficiências (Sl 72,13); b) havia pessoas em situação de pobreza mendicante, as quais não mais tinham condições de sobreviver por causa da fraqueza generalizada, necessidades e doenças (Lc 13,11; Mc 10,46); c) pelo extremo grau de empobrecimento que abrangia todos os níveis de sua vida, muitas dessas pessoas também eram caracterizadas como “humilhadas” e se encontravam em condições abaixo da subsistência mínima: pessoas mendigas, doentes, deficientes, órfãs, idosas e viúvas.

Essa situação de empobrecimento, abandono e doenças fazia as pessoas clamarem, chorarem e lamentarem, intercedendo pela intervenção de Deus. Um dos impulsos para a ação libertadora de Deus é, desde a escravidão no Egito (Ex 3), ver essa situação e ouvir os clamores que dão à luz a misericórdia de Deus em ações interventoras e transformadoras.

3 SUPERAR INJUSTIÇA E VIOLÊNCIA COM MISERICÓRDIA

Estudos realizados demonstram que, na tradição bíblica, existem várias pistas, tentativas e estratégias para superar e evitar a existência de abismos econômico-sociais entre as pessoas, decorrentes das práticas da ganância. Entre elas encontram-se o perdão de dívidas, o empréstimo por gratuidade, a partilha festiva, o pertencimento à família e à comunidade.⁴

⁴ Ver vários capítulos no livro *Economia no Mundo Bíblico*, organizado por Ivoni Richter Reimer (2011), que tratam dessas questões. Ver também Crüsemann (1994, p. 67-93).

Aqui, focamos em uma das motivações teológicas para o combate da ganância e suas manifestações que maltratam a vida digna de todos os seres vivos. Trata-se da afirmação de uma das características ou atributos de Deus: a misericórdia interventiva e transformadora, amorosa e recriadora, que coloca bases para uma ética do cuidado e da responsabilidade política.

A relação de opressão e injustiça, como vimos, é indicada como uma das grandes causas de empobrecimento, marginalização e miséria para muita gente. Não sendo essa a vontade de Deus, mas fruto da ganância, é interessante perceber que Deus é invocado e apresentado como defensor, advogado e cuidador dessa gente (Sl 12,5; 72,12-14; Is 25,4). Com isso o discurso religioso questiona e desautoriza a justificativa e a legitimidade de uma ‘teologia da prosperidade’ como bênção divina em contextos de relações socioeconômicas assimétricas de poder. Ao invés disso, a afirmação teológica acerca de Deus como interventor e cuidador visava empoderar o lado mais frágil nessas relações, buscando compensar a assimetria social e/ou romper com a mesma. Sem dúvida, dignas e carentes da proteção e da misericórdia divina são as pessoas que se encontram “como ovelhas sem pastor”, “oprimidas e maltratadas” em decorrência da ganância socioeconômica (Mc 6,34; Mt 9; Is 3,14-15; Ex 22,24; Dt 25,12).

Deus intervém renovadamente, como já fizera em tempos de escravidão no Egito, porque vê e ouve a dor e o clamor do povo e se manifesta de maneira interventiva misericordiosa (Ex 22,26; Dt 4,31). A misericórdia de Deus salva a vida e transforma a existência (Gn 19,19), sendo que essa misericórdia caracteriza os caminhos e os compromissos divinos (Sl 25,10; 36,10). A misericórdia de Deus é luz que nasce nas trevas (Sl 112), e ela dura para sempre (Sl 136). Quem vive desse Deus e nele crê é chamado/a a ser igualmente misericordioso/a (Lc 6,36; Fl 2,1; Cl 3,12).

Textos bíblicos mostram que, por misericórdia, Deus protege pessoas órfãs e viúvas por meio da Torá, dos profetas, de Jesus e das comunidades cristãs (Ex 22,21-22; Dt 10,17-18; 14,29; 23,17; 27,19; 1Rs 17,10-13; Is 1,15-17; Sl 146,9; Mc 12,38-44; At 9,36-42). Essa proteção inclui a denúncia das causas da pobreza e do abandono, que se resume à prática do mal, expressão da não observância da vontade de Deus e da consequente não realização do direito e da justiça (Is 1,15-17; Mc 12,40). A misericórdia manifesta de Deus em favor das viúvas, por

exemplo, é também juízo negativo das práticas governamentais, quando essas não atendem às necessidades das pessoas mais vulnerabilizadas (Jr 22,16; Sl 72,4.12-14; Mc 11,15-19).

Deus não apenas é apresentado, mas se manifesta como protetor e libertador de pessoas empobrecidas. Deus se compadece delas e intervém, protegendo-as (Sl 72,13). Contudo, ele não quer atuar sozinho, mas convoca todo o seu povo para a solidariedade que pode romper com a situação de pobreza, miséria e injustiça (Ez 18,16-18; Is 58,6-10; Sl 82,3; Mc 10,42-45; Lc 6,36).

Se Deus toma partido, nesses e noutros textos bíblicos, em favor das pessoas empobrecidas, então isso remete ao fato de que os processos e as dinâmicas do empobrecimento passaram a ser entendidos por algumas correntes e vertentes religiosas judaicas e cristãs como problema econômico-social que implicava também um grande problema religioso, visto que a pobreza inclusive era entendida por muita gente como sinal de que a Torá não estava sendo observada.⁵

A profecia, a legislação mosaica e os movimentos de renovação religiosocultural, como o movimento de Jesus, denunciam a desigualdade socioeconômica decorrente desse processo, clamando por atitudes de mudança comportamental e de mentalidade. Em outras palavras, a profecia denuncia a injustiça e suas origens, a legislação mosaica busca regulamentar as relações socioeconômicas para que as desigualdades sociais sejam superadas e/ou evitadas, e os movimentos de renovação atualizam essas tradições ancestrais para questionar e transformar situações de injustiça no presente. Nesses processos, a mudança de mentalidade e de atitudes é chamada de “conversão” (*metánoia*), e ela é reivindicada principalmente de quem enriquece por meio da ganância, do acúmulo, da injustiça e da exploração (Mc 10,17-22). No imaginário religioso-político desses grupos, somente assim, com uma mudança radical dos rumos, seria possível transformar as relações sociais, possibilitando vida digna para todos os seres vivos, principalmente as pessoas empobrecidas.

⁵ A esse respeito ver as diversas concepções sobre situação de marginalização, doença e miséria como consequência à desobediência de Deus em Richter Reimer (2008).

4 NÃO SACRIFÍCIOS, MAS JUSTIÇA, PARTILHA E COMUNHÃO

O movimento de Jesus e as comunidades cristãs originárias bebiam da fonte que provinha da Torá e das Profecias: Deus não quer sacrifícios, mas quer que o direito das pessoas empobrecidas corra como as águas e que a justiça transborde como um rio (Am 5,24; Lc 12,13-21). Somente assim as desigualdades socioeconômicas – que não são queridas por Deus e não são naturais – podem ser superadas. Somente assim finalmente as pessoas empobrecidas poderão gozar e usufruir do fruto de seu trabalho, habitando nas casas por elas construídas e alimentando-se fartamente de sua terra plantada (Am 9,13-15). A transformação da realidade desigual pressupõe a conversão de quem oprime e enriquece injustamente, sendo que assim também a ganância pode ser superada, vencida. Essa conversão contempla e implica necessariamente o perdão das dívidas e das ofensas numa profunda reciprocidade que envolve também Deus (Mt 18,23-35; 6,12).⁶

Para que essa profunda e radical mudança aconteça, é necessário perdoar dívidas, emprestar sem esperar devolução, partilhar comida e viver (d)a vontade de Deus. Também comunidades cristãs originárias esboçaram e experimentaram a comunhão e a partilha como estratégias de ruptura e superação de desigualdades socioeconômicas: repartir conforme a necessidade e para que não haja mais pessoas necessitadas (At 4,34). A comunhão solidária pode consolidar-se como estratégia contra qualquer forma de corrupção e injustiça (Richter Reimer, 2024).

Em perspectiva da experiência religiosa, é importante resgatar uma confissão de fé cristã originária: pessoas batizadas em Cristo são novas criaturas, que vivem e renovam diariamente seu batismo e sua fé. Revestidas de Cristo, elas agem no mundo em conformidade com o projeto de Deus, participando de seu Reino, inconformadas com a escravidão, as desigualdades socioeconômicas e as relações assimétricas de poder (Gl 3,26-28; 2Co 5,17; Rm 6,4). Elas colocam-se a serviço de Deus, rompendo barreiras de classe, gênero, etnia e idade. Colocam sinais concretos de que a transformação não só é possível, mas absoluta e imediatamente necessária: “Entre vós não é assim!” (Mc 10,43).

⁶ Veja estudo e material em Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer (1999).

Nesse movimento de mudança, a práxis da misericórdia/compaixão em movimentos populares e de renovação na Antiguidade colocou marcas inconfundíveis e desafiadoras, como já mencionado. Essa práxis teve continuidade também no contexto das realidades marcadas pela dominação romana. Aqui concentramos o foco em experiências no movimento de Jesus, narradas nos evangelhos.

5 MISERICÓRDIA NO CONTEXTO E A PARTIR DA PRÁXIS DE JESUS

O movimento de Jesus articulava-se num contexto de sofrimentos que se manifestavam no cotidiano da vida de milhares de pessoas, ocasionados por conjunturas políticas e socioeconômicas de ocupação e exploração da terra e dos corpos: taxas, impostos, violências de guerra, estupros, ruínas, dívidas, escravidão, doenças, marginalização... Nesse contexto, a religião judaica desempenhava uma função importante de dar sentido à existência num ‘mundo sem-alma’, reunindo o povo em torno da oração, do estudo da Palavra, celebrações e procissões, ritos e (re)construção da identidade. Contudo, numa dinâmica de contradições e conflitos, também essa religião repercutia na vida do povo de maneira ambígua na medida em que a instituição religiosa, por meio de suas lideranças, estendia-se para dentro da vida familiar e social, tornando-se também um peso a mais e de cunho espiritual por meio de impostos e exigências religiosas para a realização de ritos e pertencimento ao povo, o que, portanto, calava fundo na vida.

Nesse contexto, uma das práticas e demonstrações marcantes desse ‘mundo-sem-alma romano’ era a condenação à morte por crucificação, o que se colocava como realidade e ameaça para movimentos sociorreligiosos que buscavam transformação, e isso repercutia em todos os níveis da vida. Havia tentativas de resistir à dinâmica atroz da ganância e suas consequências. Contudo, a contrarresistência era impiedosa: interrogatórios, tortura, envergonhamentos públicos e a pena de morte romana visavam desestruturar e aniquilar protestos, reivindicações, levantes e experiências religiosas que contrariavam as normas romanas (At 16,20-21), condenando principalmente suas lideranças, mas não deixando de executar também o povo flagrado nessas práticas (Mc 15,22-27).

Demonstração dessa estratégia político-jurídica é uma passagem que encontramos nos *Anais* do historiador romano Tácito, abaixo citada, referindo-se ao tempo do imperador Tibério (16a.C. – 37d.C.), que havia mandado matar todas as pessoas que foram presas por causa da acusação de ter participado de uma conspiração. Esse era o tempo em que Jesus vivia e organizava seu grupo para uma vida em comunhão, partilha e solidariedade com as pessoas que sofriam o revés da vida organizada por aquele sistema. A prática de condenação romana narrada por Tácito, abaixo citada, também elucida o que poderia acontecer com amigos/as e parentes de pessoas condenadas, caso fossem flagradas próximas ao lugar da execução. Isso também vale para os relatos evangélicos da crucificação de Jesus (Mc 15,40-41.47; Mt 27,55-57.61; Lc 23,49.55-56).⁷

Destacamos essa citação de Tácito por três motivos: a) interessa-nos o fato de que condenados eram homens, mulheres e crianças de todas as classes e idades que se opunham ao sistema romano; b) ela demonstra a crueldade presente no próprio sistema jurídico-legal romano e na realização da execução; c) ela caracteriza essa prática como demonstrativa para a realidade da falta de comunhão e da inexistência da compaixão em decorrência do medo e do horror que se espalhava na vida e no imaginário dos povos dominados em decorrência da própria política de ocupação e dominação. Vejamos:

Havia ali um monte de cadáveres, de ambos os sexos, de todas as idades, ilustres e ignorantes. [...] Não se permitia que parentes e pessoas amigas se aproximassem para pranteá-los, nem para observá-los por mais tempo. [...] Os guardas tinham de permanecer junto aos cadáveres até que estivessem apodrecidos e fossem arrastados para dentro do rio Tibre. [...] *Anulado estava qualquer sentimento de comunhão por causa do poder do medo, e na mesma medida em que crescia o horror, também diminuía a compaixão* (TACITUS, *Annalen* VI, 19, traduzido e destacado por nós).

Destacamos que a falta de misericórdia/compaixão é fruto do medo e do horror de violências político-legais, portanto institucionais. Contudo, o movimento de Jesus por meio de sua paixão, morte e ressurreição e a fidelidade das mulheres testemunhas-apóstolas venceram o medo, resignificando a existência!

É importante perceber, nesse contexto, que o movimento de Jesus se articulava entre as possibilidades de articulação e organização, de expressão de espiri-

⁷ A respeito dos perigos e dos cuidados que pessoas amigas e parentes das vítimas de execução tinham que tomar e da questão legal que impedia a proximidade dos mesmos/as ver Richter Reimer (2012).

tualidade contemplativa e transformadora, de intervenção junto às pessoas que sofriam e clamavam por socorro. Sem dúvida, as discípulas e os discípulos de Jesus também sentiam medo, horrorizados diante do terror das torturas e da morte na cruz, a ponto de negar, trair e fugir... Contudo, Jesus havia demonstrado que ele via, observava e compreendia o povo doente, faminto e discriminado e intervinha em seu favor. Com base na sua própria formação judaica, Jesus foi capaz de traduzir o ensino religioso recebido na percepção de que esse povo doente e machucado vivia “como ovelha sem pastor” (Mc 6,34), e sua acolhida desse povo, em forma de cura e restauração da vida, denunciava o descompromisso e a corrupção das lideranças religiosas de sua época.

Recordando antigas tradições proféticas e legais, que viam nas lideranças religiosas a figura do “pastor” que deveria cuidar bem de seu rebanho/povo (1Rs 22,17; Nm 27,17; Jr 2,8; 20,21; 23,1-2; Ez 34,3-4; Zc 10,2), Jesus questionava as estruturas sociorreligiosas de seu tempo e intervinha em favor do povo sofrido, como Deus, em outros tempos de escravidão e exploração, já havia feito por meio de Moisés (Ex 3), de profetas, profetisas e ‘militantes aliados/as’ (Jz 4-5; Js 2).

Os textos que apresentam a ação de Jesus baseada na misericórdia utilizam o verbo grego *splanchnízomai*, derivado do substantivo *splánchna* “entranhas”, como já abordado acima. Trata-se das partes viscerais-uterinas do corpo, das quais, no imaginário antigo, brotavam as emoções. Como tal, o verbo indica um profundo sentimento que revolve as entranhas no sentido de referir a um profundo trabalho interior de conscientização acerca do sofrimento humano e suas causas e que conduz a uma práxis transformadora dessa realidade. Jesus sente profundamente a situação do outro e da outra que necessita de socorro, coloca-se em seu lugar. E é esse lugar que determina sua intervenção, de modo que a compaixão é característica motivadora da ação transformadora de Jesus (Mt 9,36; Mc 6,34).

Dar à luz a misericórdia, deixar aflorá-la é contradizer e opor-se aos interditos político-ideológicos, como nos mostrou a citação de Tácito: é colocar-se a caminho de vencer o medo e o horror das violências e misérias. Viver misericórdia é acolher, curar, libertar. A compaixão de Jesus vem acompanhada de olhar, de fala, gesto, autoridade, ternura e radicalidade. Quando ela aflora, denuncia aquilo que machuca a vida por meio de exploração, violência, ganância e injustiça. Assim, a misericórdia torna-se práxis político-religiosa, porque questiona, pro-

põe e vivencia outras relações, baseadas em partilha, comunhão, cuidado e justiça. A misericórdia de Jesus, como amor encarnado de Deus é ruptura com qualquer sistema sociocultural, político-econômico e teológico-intepretativo que gera, causa, legítima e mantém opressão.

Nos evangelhos, o termo “ter misericórdia/ compaixão” aparece como o elemento que desperta a ação libertadora de Jesus nos relatos de doença/curas, fome e abandono (Mc 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; 9,22-24). A misericórdia é um sentimento profundo que não se satisfaz em ‘sentir’, mas que acessa um poder dinâmico e transformador que engendra processos de libertação, partilha e comunhão.

Nas narrativas de curas realizadas na relação de pessoas doentes e Jesus pode-se perceber que a misericórdia despertada é caminho de duas vias e é profundamente relacional: ela transforma a vida de quem necessitava de socorro/ajuda, e simultaneamente ela também modifica ou ressignifica a vida de quem age com misericórdia (Mt 15,18). Cada palavra e ação geradas pela misericórdia liberta do orgulho, da autossuficiência, da resignação e da apatia. Ela põe em movimento, faz levantar e com isso testemunha o amor de Deus. As curas e as práticas terapêuticas e exorcísticas de Jesus estão permeadas pela práxis desencadeada pela misericórdia, da qual também fazem parte o diálogo (Mc 9,21-24; 10,49.51), a gentileza e a força do gesto, bem como a palavra de fé e esperança (Mc 1,31; Mt 9,2.22.29; Lc 5,13; 13,12-13) e o seguimento como resposta à cura realizada (Mc 10,52).

A partilha de pão e peixe, que resulta em fartura para a multidão e na sobra de alimentos, é igualmente desencadeada pela compaixão que nasce das entranhas de Jesus ao ver o povo faminto e cansado (Mc 6,34-44; 8,1-9). Essa percepção profunda não é estática, mas dinamiza a organização para a ação: ver a necessidade, ver o alimento que está disponível, abençoar o alimento, providenciar a partilha, a distribuição e o recolhimento das sobras! Saciados deverão ser o povo de Deus e todos os povos.⁸

Nessas duas formas de manifestação de misericórdia (cura e partilha) pode-se perceber como, por meio de ações transformadoras, Jesus ensina seus discípulos e discípulas a igualmente intervir nas dores causadas por abandono,

⁸ Maiores detalhes acerca das semelhanças e diferenças entre as duas narrativas em Marcos ver Richter Reimer (2012).

ganância e violência. Colocar-se a serviço do Reino de Deus é deixar gratuitamente as marcas e os sinais de cura, de acolhida e de partilha; é aprender a organizar, distribuir e bendizer; é dialogar, perceber as necessidades e agir, questionando e superando as origens de tantos sofrimentos. Essa é a sinergia que agrada a Deus e é por ele solicitada (Am 5; Lc 6,36).

No movimento de Jesus, além das tradições proféticas que culminavam em práticas de misericórdia em relação às pessoas doentes, empobrecidas e abandonadas, foram resgatadas também tradições sapienciais que contribuíram na construção de uma espiritualidade que tem na compaixão um de seus referenciais e diferenciais (Mc 6,34; 8,2; 9,22; 10,47-48). O anúncio e a vivência do Reino de Deus têm cunho religioso, mas são igualmente práxis política⁹ à medida que vão tecendo outros modelos e diretrizes de convivência, de organização da vida e dos poderes: quem quiser ser “primeiro” deve colocar-se a serviço na diaconia, a exemplo de Jesus (Mc 9,35; 10,43-44).

Esse caminho de misericórdia e de diaconia de Jesus culminou em sofrimento e morte de cruz. Contudo, o Evangelho de Marcos, por exemplo, vê o evento terrível da cruz de forma ressignificada pela perspectiva da ressurreição: ele não afirma que Deus quis sacrificar seu Filho, mas que Deus é capaz de transformar essa horrível experiência de cruz e morte em vida nova, transformada e liberta como sinal de assentimento a toda a práxis que Jesus viveu e realizou em sua vida. Para Marcos, Jesus é o Filho de Deus, que vive e sofre como gente e com a gente e intervém como servo cuidador; Jesus é mestre nas caminhadas de ensinar e aprender e é o “pastor” que cuida de seu rebanho com-paixão!

MISERICÓRDIA ANTES E DEPOIS DA *RIO* + 20: PERPLEXAS PERSPECTIVAS

Estamos finalizando este texto durante a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, de 13 a 22 de junho de 2012, no Rio de Janeiro, chamada de *Rio* + 20. Essa foi a segunda etapa da Cúpula da

⁹ A respeito da possibilidade de compreender o ministério de Jesus como práxis política ver a dissertação de Ferreira (2009).

Terra (ECO-92), que ali ocorreu em 1992, da qual participamos. O objetivo principal da *Rio + 20* foi renovar e reafirmar a participação dos líderes dos países em relação ao desenvolvimento sustentável no planeta Terra. Entre os principais temas estava a preocupação com o meio ambiente, o desenvolvimento sustentável, a economia verde e a eliminação da pobreza. Diante dos resultados frustrados da *Rio + 20*, principalmente devido ao choque de interesses entre países ricos e ‘os outros’, o documento final – “O futuro que queremos”¹⁰ – focou em várias intenções, lançando para o futuro medidas práticas e estratégicas de proteção ao meio ambiente.

E nisso mais uma vez percebemos que a práxis da misericórdia põe-se na contramão de caminhos planejados para e pelos poderosos, e por isso não é caminho de glória, mas é caminho de cruz, gratuidade e doação: a intervenção misericordiosa mexe com e esbarra em pessoas, estruturas e dinâmicas de sistemas que representam relações assimétricas de poderes. Neles não há lugar para a proposta e a práxis da misericórdia, porque esta questiona a raiz de todos os males que sustentam esses sistemas, que reagem violentamente a essa proposta, como vivenciado por Jesus em seu caminho que culminou na cruz.

Por isso a misericórdia deve andar de mãos dadas com sua irmã Solidariedade e com seu irmão Cuidado. A irmã Solidariedade fortalece a esperança que vem dos porões da humanidade, dos lixões do mundo, também e ainda em plenos tempos de *Rio + 20*; devemos manter-nos alertas, pois, apesar de se ter assinado muitos documentos em nível nacional e internacional, muito pouco se fez efetivamente para preservar a vida e modificar os rumos das intervenções humanas nos ecossistemas... Por isso o irmão Cuidado ensina a ter astúcia e atenção para não cair nas armadilhas do poder que engendra, sempre de novo, processos de assimilação, adaptação e ‘engolimento’ de resistências e propostas alternativas a fim de lucrar com assimilações ‘sustentáveis’ que sustentam o próprio sistema e seus arquitetos!

É preciso parar! É urgente transformar as relações de poder e de *status* a partir de baixo, dos pequeninos/as e da variedade e diversidade de ecossistemas, a

¹⁰ Ver <https://brasil.un.org/pt-br/57040-rio20-termina-e-documento-final-o-futuro-que-queremos-%C3%A9-aprovado-com-elogios-e-reservas>.

partir da necessidade do desaceleramento em oposição ao aceleração da economia do mercado, da prática do não acúmulo, da microeconomia e da economia de subsistência em multifacetários processos de empoderamento crítico-constutivo, em nível local e global, pessoal e coletivo. A ética do cuidado deve ser também uma ética da eficiência que não apenas cresce, mas que principalmente previne situações de injustiça, miséria, calamidades e sofrimentos. Assim, quiçás, o Cuidado e a Solidariedade possam deixar que sua irmã Misericórdia descanse, finalmente, nos braços da paz que brota da justiça!

REFERÊNCIAS

CRÜSEMANN, Frank. Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie. In: SCHÄFER, G.K.; STROHM, Th. (Hg.). *Diakonie: biblische Grundlagen und Orientierungen*. 2. ed. Heidelberg: HVa, 1994.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de Graça: o Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Defesa da dignidade humana em textos da Bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012. p. 27-46.

RICHTER REIMER, Ivoni. A solidariedade como expressão da *koinonía*. *RIBLA*, v. 94, p. 139-157, 2024. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/94.pdf>.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, Cruz e Esperança: teologia do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SCHROER, Silvia. O útero e a compaixão. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução: Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 156-157.

SCHWANTES, Milton. *Das Recht der Armen*. Frankfurt: Peter Lang, 1977.

TACITUS, P. Cornelius. *Annalen*. Lateinisch und deutsch (Erich Heller, ed.). München; Zürich: Atenas Verlag, 1982.

PODER COMO SERVIÇO: Uma leitura crítica sobre o poder a partir do Novo Testamento¹

No contexto da América Latina, experimenta-se uma ambivalência na relação entre pessoas cristãs e o exercício do poder, entre teologia e política. Por um lado, permanece o compromisso com a opção preferencial pelos pobres, como expressa pela Teologia da Libertação, compromisso esse realizado por meio de políticas públicas e organizações não governamentais. Porém, no caminho da (re)estruturação das relações de poder verificou-se um processo de cooptação ou participação em governos pós-liberais, o que contribuiu para enfraquecer a reserva crítica nos movimentos sociais e eclesiais. À medida que condições sociais e políticas públicas, a exemplo da pobreza e dos direitos de mulheres, foram sendo parcialmente equacionadas, novas demandas foram se estabelecendo.

É igualmente nesse contexto que propostas religiosas cristãs de cunho neopentecostal e fundamentalista conservadoras ganharam terreno: grupos religiosos e igrejas criam, financiam e organizam partidos políticos de (extrema) direita, engajando-se explicitamente em campanhas eleitorais, mantendo *lobbies* poderosos e bem organizados no Parlamento. Os mesmos dividem entre si cargos do poder em níveis local e nacional, utilizando estratégias de repercussão internacional para, em médio e longo prazos, ocupar cargos e funções no aparato estatal. Como esses grupos se estruturam em torno de formas de governança centralizadas e autoritárias, a dimensão de apoio a governos autoritários e elitistas ganha espaço em ritmo acelerado. Teologias de recorte neopentecostal e fundamentalista são elaboradas para dar sustentação a essas novas alianças no campo da política, perdendo-se em muito a dimensão crítica da teologia.²

¹ Publicado na revista *Concilium* (...) em várias línguas e aqui adaptado para esta publicação.

² Recomendamos a leitura do número especial da revista *Caminhos: Religião na Política* (2019).

Consideramos que o poder não existe enquanto entidade abstrata e fixa (Foucault, 1979). Existem relações de poder que se constroem incessantemente em variáveis transformações, servindo de mecanismos para o efetivo exercício de poder, que se manifesta por coação física, moral, psicológica, ideológica e religiosa, disciplinando indivíduos e coletividades. Não sendo entidade abstrata, o poder não se localiza apenas em instituições como Estado/Igreja, mas se organiza dentro de uma lógica de “microfísica de poder”, na qual os interesses diversos podem ser levados ao plano de realização num conjunto de trocas reais e simbólicas. O poder, pois, é uma prática social que se estrutura nas relações socioculturais, sempre aberto a novas constelações e construções, conforme as demandas dos interesses colocados em jogo na respectiva correlação de forças. Desloca-se, assim, o conceito de poder do centro para as extremidades e para os mecanismos por meio dos quais o poder é efetivamente exercitado, cobrindo os diversos campos das relações sociais. O manejo de aparato ideológico, bélico, burocrático, simbólico e religioso opera de tal forma que indivíduos e coletividades a ele aderem ou se opõem, amoldam-se ou se submetem a essas relações com graus diferenciados de coação ou até com deliberada participação, a depender do atendimento de interesses pessoais ou coletivos. Toda estrutura sociocultural, portanto, é perpassada por tais relações e marcada por conflitos.

No tempo do Novo Testamento, a estrutura de poder dominante foi a do Império Romano. No século II a.C., Roma implementou processos de expansão para a ocupação de espaços territoriais em torno do Mediterrâneo, que visavam ao controle das riquezas produzidas e dos corpos subjugados. O *imperium* como exercício de poder, de controle e disciplinamento de coletividades diversas dentro do projeto da *pax romana*, que se estendeu até o século III, pressupõe um conjunto de estruturas e relações que devem dar suporte a tal grandeza autoritária e patriquiarcal.³

³ Tomamos como referência para a consolidação dos aspectos estruturais necessários para o exercício de tal poder a elaboração de Barfield (2001), que destaca cinco aspectos: a) sistema administrativo capaz de explorar a diversidade; b) sistema de transporte para servir ao centro imperial; c) sistema de comunicação que permita administrar do centro todas as áreas submetidas; d) sistema de força militar capaz de garantir as fronteiras; e) existência de um projeto imperial que objetiva criar relativa unidade em meio à diversidade. Todos esses aspectos estão presentes no sistema imperial romano e foram conhecidos no contexto do Novo Testamento.

Com relação à estrutura do Império Romano, pode-se afirmar que a ‘paz romana’ foi solidificada pela pujante estrutura militar. Com reiteradas conquistas, permeadas por bravura e violência, por estratégias e amplo exercício de subjugação e morte de pessoas e coletividades, o exército romano como braço operacional do poder centralizado conseguiu expandir as fronteiras, garantir o domínio no espaço controlado, impor a lei e a ordem romanas, inibindo e reprimindo resistências a esse poder. Vários autores romanos antigos expressaram-se para dar sustentação a essa forma de exercício de poder, inclusive outorgando ideologicamente dimensões divinas ao imperador para reforçar sua efetividade simbólica.⁴ Com o emprego de forças militares e populações recrutadas foi possível construir um sistema de transporte e de comunicação entre o centro e a periferia, superando os obstáculos naturais de rios, montanhas e pântanos.⁵ Além do controle dos portos, também as vias romanas estabeleceram as condições para o deslocamento de contingentes militares e mercadorias para prover a ordem romana e abastecer com agilidade as demandas da capital. Para manter em funcionamento um sistema administrativo que possibilitasse relativo grau de integração das forças políticas e sociais das áreas dominadas dentro da estrutura imperial, “Roma sabia estabelecer comunidade de interesse entre si e as camadas superiores autóctones” (Wengst, 1991, p. 42), evidenciando, assim, graus de adesão e participação das ‘margens’ no exercício do poder centralizado.

A ambígua relação de grupos no Novo Testamento com tal estrutura de consolidação do poder romano reflete-se no próprio uso dos meios de transporte por estradas e mares, construídos em benefício de Roma: a missão cristã utilizou esses meios de comunicação e trânsito para anunciar o Evangelho, cujo fundamento constituía outro tipo de governo sob o poderio do *kyrios* Jesus de Nazaré, o messias-rei judeu, cuja paz não era ‘deste mundo’, mas visava à justiça e à salvação de todas as pessoas, especialmente as mais sofridas. Esse contrapoder constituía-se a partir da periferia e em benefício dela.

⁴ Sobre isso ver Klaus Wengst (1991). Para processos de divinização e relações entre Política e Religião ver Richter Reimer; Guerra; Oliveira (2016).

⁵ Narrativa de Tácito acerca das guerras de ocupação, seus resultados e recrutamento de jovens prisioneiros para essas construções; ver em Richter Reimer (2006, p. 72-97).

As relações de poder estabelecidas em nível macro tiveram um forte componente social em termos de normatização das relações sociais. Ideólogos romanos cultivaram a noção de patriarcado como a forma de relação dominante no nível de organização do Estado e sua projeção especialmente na ‘casa’ senhorial como microuniverso. Cícero desenvolveu a arquitetura e a estrutura de um sistema patriquiarcal para o governo do Estado e da Casa – duas instituições que se retroalimentam –, que pressupõe e consolida dualismos envolvendo as relações de classe, etnia, gênero e idade.⁶ Com perspectiva elitista e androcêntrica, o homem foi determinado como o cabeça da família extensa, e isso possibilitou dar ao Estado sustentação e estabilidade de longa duração, criando um modelo cognitivo e imaginário para muito além daquele tempo. Essa projeção e luta pela manutenção da casa patriarcal também consta no Novo Testamento (Cl 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1Pe 2,18-3,7) de forma paralela e até antagônica a textos que a questionam (Gálatas 3,26-28; Mc 10,42-45).

Os textos do Novo Testamento refletem as condições, estruturas e relações de poder no Império Romano. Em suas narrativas, os evangelhos conjugam elementos históricos e míticos (Stegemann, 2012) e remetem aos tempos iniciais do Império Romano sob os imperadores Otávio Augusto (27 a.C. a 14 d.C.) e Tibério (14 a 37 d.C.). Contudo, o surgimento histórico desses textos provém do período após o governo sanguinário de Nero (54 a 68) e especialmente durante o período da dinastia flaviana (Vespasiano: 69-79; Tito: 79-81 e Domiciano: 81-96/8). A dimensão reflexiva dos textos neotestamentários em termos históricos e teológicos já pressupõe incriminações e perseguições às pessoas cristãs, especialmente sob Nero, mas também a destruição de Jerusalém e suas consequências sob Vespasiano e Tito.⁷ Palavras de Mateus 10,16-42; João 16; Atos 1,8; 2,42-47; 4,32-35; 1Coríntios 1,10-2,5, etc. encontram-se nesse contexto como contestação e encorajamento para a resiliência/perseverança na fé.

Observando o conjunto, pode-se dizer que a maioria desses textos projeta algo como um contrapoder ou uma heterotopia, mas neles não há uma posição unívoca sobre o tema poder ou exercício de poder. Pode-se dizer que, em termos

⁶ A esse respeito ver Richter Reimer (2006), Luise Schottroff (1989), Schüssler Fiorenza (2009).

⁷ Baseamo-nos aqui nos trabalhos de Stegemann (2012), Wengst (1991) e Horsley (2004).

extremos, oscilam entre considerar a corporificação do poder no Império Romano como ‘A Besta’ (Apocalipse 13) ou considerar a estrutura de poder como algo instituído por Deus (Romanos 13,1-7). Entre essas posições, contudo, testemunha-se fortemente a dimensão do exercício do poder como serviço/diaconia, destacando o Reino de Deus como contrassistema em oposição a ‘este mundo’ governado com outros princípios. Nesse sentido, João expressa o “mundo” (*kósmos*) como uma estrutura política e sociocultural em oposição ao Reino de Deus: as pessoas crentes vivem sob as condições ‘deste mundo’, mas a ele não pertencem, pois são filhos e filhas de Deus (Konings, 2005). Do projeto do Reino de Deus fazem parte as relações de poder do amor, da partilha, do serviço, da comunhão, que são manifestações da fé em Deus evidenciadas no cotidiano das pequenas comunidades cristãs e que não compactuam com relações de violência de qualquer sistema.

Nos Evangelhos sinóticos, a discussão crítica do poder concentra-se também na afirmação de Jesus como filho de Davi. Um conjunto de passagens situa Jesus na linhagem de Davi, portanto, na pretensão ao exercício do poder real no contexto daquele mundo periférico no Império Romano. A entrada triunfal de Jesus em Jerusalém (Marcos 11; 14 e paralelos) nos eventos anteriores à Paixão por ocasião da Páscoa, evidencia este traço. Contudo, a própria narrativa distancia-se das representações de tais atos de outros governantes pela referência ao jumento ao invés do cavalo, bem como do cortejo popular simples ao invés da pompa real. Na representação evangélica, os contornos de governante davídico assumem traços populares, de gente que empresta um espaço para realizar a ceia pascal, porque o grupo de Jesus não tem propriedade. Esses traços correspondem à projeção de Jesus como Senhor que governa com simplicidade.

Uma das palavras mais significativas de Jesus acerca do exercício desse contrapoder, que é poder em relação e poder-serviço, encontra-se em Marcos 10,42-45 (Mateus 20,25-28; Lucas 22,25-26): o/a maior é aquele/a que serve, indicando claramente para essa inversão de valores consolidados e defendidos por ideologias patriquiriarcas. Contudo, essa é uma herança crítica muito pouco vivida na história da Igreja. Nela, Jesus remete ao exercício de poder político de seu tempo e, se observarmos atentamente, Mc 10,42 faz uma denúncia explícita às relações desse poder. Diferente de Lucas e Mateus, ele não usa afirmativamente o

termo “reis” ou “governantes” e muito menos lhes dá a honra de ser chamados “benfeitores” (*euerguétai*). Ao contrário, entre crítica e ironia ele afirma: “os que pensam (*dokéō*) governar os povos ...”. Esses que pensam governar usam a força senhorial coercitiva da submissão (*katakyriéuō*). A preposição *katá*, no verbo composto em Marcos e em Mateus, diferencia qualitativamente o exercício do poder político “sobre” os povos dominados, enquanto Lucas utiliza o verbo simples *kyriéuō* “dominar”, que harmoniza as relações de poder e minimiza a força coercitiva. O mesmo ocorre com o verbo *exousiázō* (Lc 22,25), que expressa exercício de poder, enquanto Mc 10,42 e Mt 20,25 usam *katexousiázō*, indicando para coerção maior nesse exercício. Tomado o exemplo do governo dos povos, no caso a macroestrutura do Império Romano, a negativa dessa forma de governo e a rejeição desse modelo do exercício de poder são claras e evidentes nos três evangelhos: “Mas entre vós não é assim”! Jesus toma pessoas escravas (*diáconos* e *doulos*) como modelo de governança a serviço do Reino de Deus e com isso teologicamente desmonta a estrutura de poder imperial. Em Marcos e Mateus, o argumento para tal inversão no exercício de poder é a práxis do próprio Jesus, agora confessado Filho do Homem pelas comunidades-*ekklésiai*: não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida. Temos aqui uma significativa diferença em relação a Romanos 13,4, onde a autoridade também é considerada *diáconos* de Deus em meio a relações dualistas de poder bem-mal como instrumento de castigo e vingança: essa autoridade executa. Aqui, ao contrário, Jesus é *diáconos* que dá a sua vida!

Igualmente merecem atenção as microestruturas de poder dentro da estrutura maior do sistema imperial, como as relações de poder nas religiões, nas corporações e nas casas. Aqui surgem movimentos de aliança, mas também de resistência armada e não armada, a exemplo do movimento de João Batista e de Jesus.⁸ Ambos tiveram cunho profético e escatológico, experimentando adesão e rejeição. João Batista teve Jesus como seguidor, abrindo-lhe caminhos de atuação, que foram ampliados em várias facetas demonstrativas do poder libertador de Jesus, questionando qualquer exercício de poder que cria e/ou mantém opressão, sofrimento, discriminação, subjugação e exclusão.

⁸ Sobre esses movimentos ver Horsley (2004) e Stegemann (2012).

De acordo com narrativas neotestamentárias pode-se afirmar que:

a) Jesus curava mulheres e homens de quaisquer idades, etnia, gênero e classe, principalmente empobrecidos. Com isso fortalecia movimentos terapêuticos populares e a busca por caminhos alternativos por meio da fé, colocando sua característica da compaixão, gratuidade e poder-serviço. Assim, questionava o enriquecimento de médicos às custas de pessoas doentes, tradições e práticas religiosas de pureza e impureza, manifestações de discriminação e marginalização por parte de pessoas e coletivos e o domínio político-econômico que escraviza pessoas a tal ponto de torná-las vivos-mortos.⁹ O exercício desse poder é relacional e terapêutico, objetivando saúde e salvação;

b) Jesus acolhia pessoas consideradas indignas, incapazes e marginalizadas: mulheres, crianças, escravas, diaristas, artesãs, funcionárias; com elas partilhava saberes, cuidados, amor, comida e bebida, anunciando a Boa-Nova em aldeias e cidades, em estradas, casas, sinagogas, no templo e nas praias. Era humilde e energético, tinha palavra de consolo e de denúncia, enfrentava tribulações e admitia fadiga e solidão, chorava, ria e deixava-se tocar por mulheres e homens. Essa sua práxis resultou em discipulado de pessoas igualadas no amor e na misericórdia libertadora de Deus e com isso questionava as relações de poder que segregam, elitizam, desqualificam, rejeitam e violentam por meio de mecanismos de submissão, exploração e ocupação;

c) Jesus ensinava com base no conhecimento da Torá, da história, das tradições e da sabedoria popular e estava apto e aberto a realizar isso com pessoas humildes por meio de sermões, ditos e parábolas e com doutores por meio de disputas que pressupunham manejo exegético-hermenêutico igual ao desses seus colegas. Com isso questionava a clausura e a elitização dos saberes, colocando-os a serviço da vida e do Reino de Deus e criticando instituições que o fazem para manutenção de *status*. É nesse sentido que afirmava, por exemplo, que o sábado está a serviço do ser humano, e não o contrário!

d) Jesus tinha em algumas casas a sua base de trabalho e existência. Nelas também mulheres exerciam funções de administração, cuidado e liderança. A casa

⁹ Esse era o caso de pessoas acometidas de doenças mentais e de pele. Acerca das realidades de doença e cura na Antiguidade ver Richter Reimer (2008).

de Jesus e para Jesus é espaço de vida, acolhida, respeito, igualdade, cura e solidariedade. Para ele, casa-família não se baseia em estruturas patriquiarcais, mas em realizar a vontade de Deus. A ‘célula-base’ não é a casa patriarcal da ideologia estatal romana, mas a irmandade a serviço do Reino de Deus (ver item f).

e) João Batista morreu decapitado e Jesus dependurado na cruz. Em sua práxis, ambos foram rejeitados, delatados, condenados e executados por quem vivia relações de poder “sobre”, em benefício de sistemas políticos e religiosos de dominação, controle e ocupação. Contudo, tortura e cruz tornaram-se representação da denúncia de poderes exercidos com violência e injustiça, bem como simbólica da precariedade e fragilidade dos julgamentos humanos. A memória de João Batista no movimento de Jesus honra atividades religiosas que se colocam como mediadoras de conflitos e precursoras de paz. A memória da ressurreição de Jesus acalenta esperança de liberdade/libertação, questionando peremptoriamente todo e qualquer exercício de poder que subordina, tortura e mata. Mulheres foram as primeiras testemunhas dessa ressurreição, e esse testemunho clama por relações de poder que se colocam a serviço da vida machucada, também hoje e especialmente de milhares de mulheres violentadas e mortas diariamente!

f) Essa práxis libertadora de Jesus foi reinventada em múltiplas e diferentes experiências de reconstrução da vida-em-seguimento a Jesus após a sua morte e ressurreição, como expresso também em cartas e Atos dos Apóstolos. A concepção que Jesus tinha da casa-família tornou-se tão importante, que as casas de mulheres e homens tornaram-se *ekklesiai* de liberdade/libertação, células de resistência às estruturas patriquiarcais romanas (Crüsemann; Richter Reimer, 2016). Paralelamente às sinagogas, casas tornaram-se espaço de celebração da fé e de organização da vida comunitária. Na medida em que viviam sob critérios do Reino de Deus e sua justiça, distanciavam-se das dinâmicas das relações de poder vigentes, tornando-se espaços de experimentação de contrapoder e contracultura. Isso expressava-se também por meio do exercício da liderança de mulheres, representadas por Maria, Marta, Priscila, Tabita, Cloe, Febe, Júnia e muitas outras. Paradoxalmente, porém, algumas casas também se tornaram eixo reprodutor da ideologia patriquiarcal à medida que membros da elite não judaica passaram a se converter à fé cristã, e esta é até hoje a ‘ideologia cristã’ mais apregoada pelo mundo afora (ver os códigos domésticos).

Concluindo: as narrativas do Novo Testamento têm objetivo comunicativo. Os textos são dirigidos a comunidades cristãs originárias que se encontravam em fase de estruturação e lidavam também com a administração das relações de poder dentro das *ekklesíai*. Pretensões de exercício de poder ao modo das relações de poder no Império Romano são contrastadas com o exercício do serviço/diaconia, e esse poder-serviço era dirigido às pessoas mais necessitadas e vulnerabilizadas pelo sistema da *pax romana* e por instituições religiosas mantenedoras de *status* e poder sobre pessoas e sua fé. Pessoas e igrejas hoje são convocadas pelo Senhor da Igreja a reinventar essa herança crítica!

REFERÊNCIAS

BARFIELD, Thomas J. The shadow empires: imperial state formation along the Chinese-Nomad frontier. In: ALCOCK, Susan E. *et al.* (ed.). *Empires: Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CAMINHOS, Especial: Religião na Política, Goiânia, v. 17, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/issue/view/346>.

CRÜSEMANN, Marlene; RICHTER REIMER, Ivoni. Igrejas Domésticas: lugar de acolhida, partilha e celebração na Casa de Mulheres. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 179-190, 2016. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4835/2701>.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni; GUERRA, Danilo D.; OLIVEIRA, Eliézer C. de. Ave César: a deificação do imperador como teatro de poder no Império Romano. *Plura – Revista de Estudos da Religião*, v. 7, n. 2, p. 78-93, 2016.

SCHOTTROFF, Luise. *Befreiungserfahrungen: Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1989.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma Introdução à Interpretação Bíblica Feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.



Recomeçar

Nos caminhos e jornadas da vida autora e autor tiveram muitas experiências de vida em conjunto. Essas se expressam como possibilidades de construção de projetos afetivos e socioculturais, bem como de superação de dificuldades. Entre as realizações conjuntas há uma quantidade significativa de trabalhos acadêmicos e de assessorias realizadas em vários níveis, incluindo as pastorais e de movimentos sociais. Aqui, selecionaram alguns dos textos publicados em conjunto, que formam uma amostra de exegese e hermenêutica de estudos bíblicos que realizaram, com os respectivos eixos temáticos. Autora e autor ensejam que as palavras que refletem experiências e memórias ancestrais e atuais possam contribuir para a vivência de uma espiritualidade afetiva e efetiva em nossos contextos tão marcados por violências, medo, ódio e desinformação. Que a denúncia profética venha acompanhada pelo anúncio-ação profético, e que o Reino de Deus ilumine palavras e compromissos.