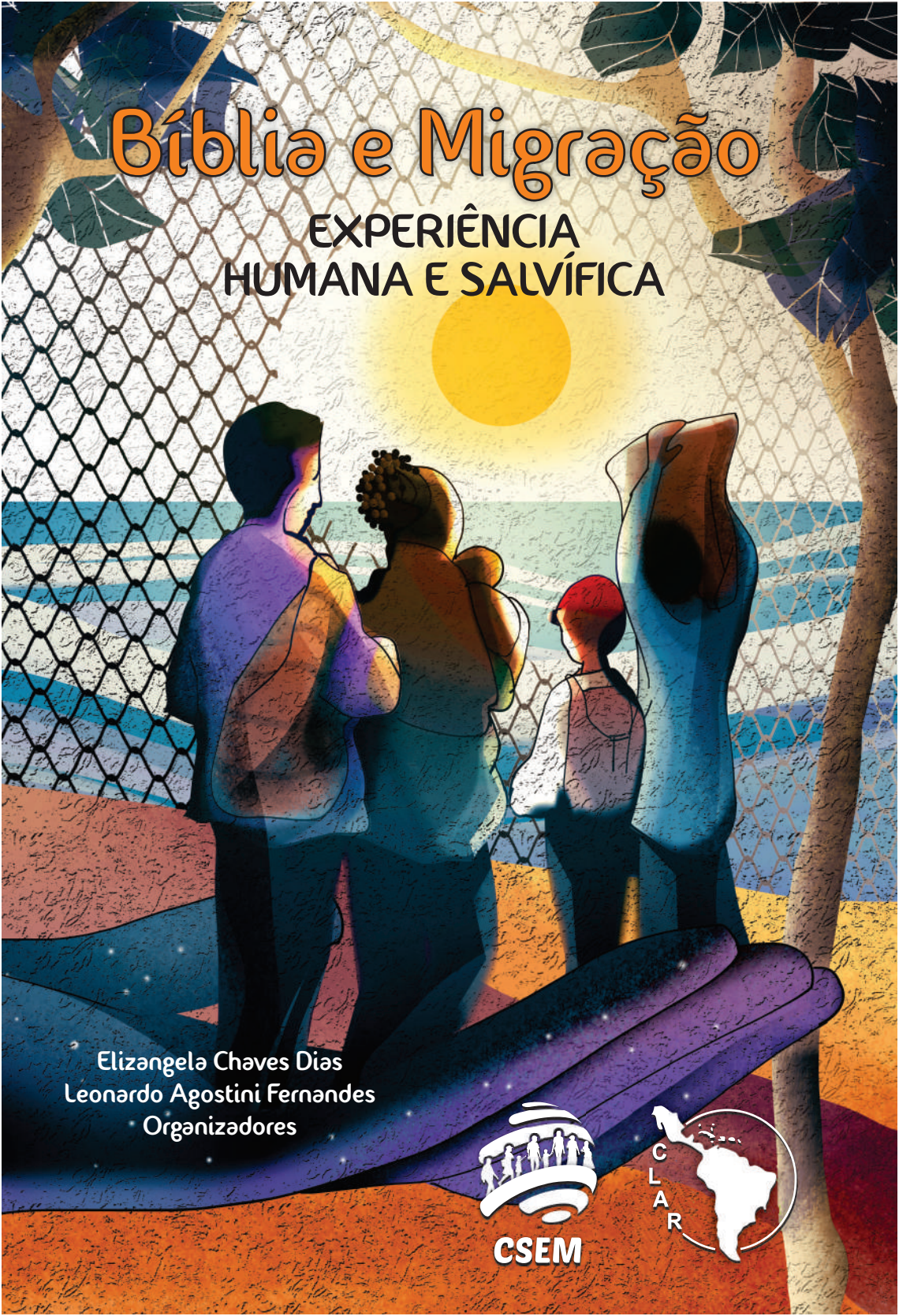
Bíblia e Migração

EXPERIÊNCIA HUMANA E SALVÍFICA



Elizangela Chaves Dias
Leonardo Agostini Fernandes
Organizadores

CSEM
CLAR

BÍBLIA E MIGRAÇÃO

Experiência humana e salvífica

CSEM

CLAR

Brasília
2022

Série Ecumene

2 Bíblia e migração. Experiência humana e salvífica. Elizangela Chaves Dias, Leonardo Agostini Fernandes (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2022.

1 Hospitalidade, comunidade cristã e mobilidade humana. Carmem Lussi, Cesar Kuzma (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2021.

Próximos lançamentos:

3. Migrações e a pluralidade religiosa. Paulo Ueti, Marileda Baggio (Orgs.). Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2023.

4. Migrações e vida consagrada. Brasília: CSEM; Bogotá: CLAR, 2024.

A Série Ecumene publica os volumes contemporaneamente em português e em espanhol.

Elizangela Chaves Dias • Leonardo Agostini Fernandes
Organizadores

BÍBLIA E MIGRAÇÃO

Experiência humana e salvífica

Brasília
2022

Organizadores: Elizangela Chaves Dias e Leonardo Agostini Fernandes
Tradução e revisão: Brenda Ribeiro
Ilustração e capa: Sergio Ricciuto Conte
Diagramação: Traço Diferencial

Comitê Científico da Série Ecumene

Agnaldo Pereira de Oliveira Júnior
Carmem Lussi
Cesar Kuzma
Conrado Zepeda Miramontes
Elizangela Chaves Dias
Leonardo Agostini Fernandes
Maria Helena Morra
Marileda Baggio
Paulo Ueti
Roberto Marinucci

Todos os direitos reservados.

É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Biblía e migração [livro eletrônico] : experiência humana e salvífica / Elizangela Chaves Dias, Leonardo Agostini Fernandes organizadores. – Brasília: CSEM, 2022. [PDF]
280 p. : il.; 15x22cm – (Série Ecumene ; 2)

Vários autores.
ISBN: 978-65-89199-08-3

1. Artigos – Coletâneas. 2. Biblía 3. Emigração e imigração – Aspectos religiosos – Cristianismo. 4. Hospitalidade. 5. Migrações humanas. 6. Mobilidade. 7. Teologia biblíca. I. Dias, Elizangela Chaves. II. Fernandes, Leonardo Agostini. III. Série.

21-94014 CDU: 220.6

1. Migração : Teologia biblíca 220.6

Catalogacão elaborada pela bibliotecária Maria Alice Ferreira – CRB- 8/7964

Publicação da Editora

Com a colaboração de

CSEM
Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios
SRTVN 702 – Conj. P – Ed. Brasília Rádio Center – Sobrelojas 01/02
70719-900 Brasília / DF – Brasil –
Tel.: +55 61 3327 0669
Email: csem@csem.org.br
www.csem.org.br

Confederación Latinoamericana de Religiosos – CLAR
Calle 64, Nº 10-45, 5º Piso
Apdo. Aéreo 56804
Bogotá D.C – Colombia
Tel.: +57 (1) 3100481
WhatsApp: +57 317 6450790
E-mail: clar@clar.org
www.clar.org

A ilustração da capa do livro Bíblia e Migração: Experiência Humana e Salvífica é uma composição dialética de símbolos existenciais da Migração e de como este fenômeno é presente na Bíblia.

A composição apresenta quatro ideias principais:

1. Deus como horizonte. Um grupo heterogêneo de pessoas conotado como migrantes e/ou refugiados está de costa olhando para um grande sol: a travessia da humanidade na Bíblia nunca é um mero se mudar, mas é sempre um ir para alcançar algo. A migração no olhar bíblico é sempre uma maneira de transformar a urgência da fuga em projeto de vida.

2. A grande mão. Deus é caminho e meta, mas também é co-migrante, é apoio, é acompanhante. Há um esforço divino em sustentar a humanidade migrante. A mão sustenta e é feita de estrelas. Essas evocam a aliança de Deus com Abraão, o grande patriarca com o qual começa a tradição nômade do povo de Deus.

3. A rede metálica e o mar. Dois sinais de dor, que desafiam e ameaçam, mas que, quando superados, também funcionam como entrada de novidade.

4. O deserto e as árvores. O sentido bíblico da migração é também construído nos contrastes, na imprevisibilidade da vida, na esperança do bem poder resistir ao mal.

SUMÁRIO

PREFÁCIO / **9**
APRESENTAÇÃO / **11**

1 NO PRINCÍPIO ERA A MIGRAÇÃO / **19**
Cássio Murilo Dias da Silva

2 TERMINOLOGIA E TRANSUMÂNCIA EM ABRAÃO E MOISÉS / **51**
Leonardo Agostini Fernandes

3 NÃO OPRIMIRÁS O ESTRANGEIRO NEGRO. Aportes sobre migração no Ciclo de Abraão e Sara / **73**
Célia Maria Patriarca Lisbôa e Rute Ramos da Silva Costa

4 MULHERES DE FRONTEIRA E SUA INCIDÊNCIA SOCIAL. Hermenêutica Bíblica de Nm 27,1-11 / **91**
Elizangela Chaves Dias

5 OS CAMINHOS DA SOBREVIVÊNCIA NUM MUNDO SEM MUROS / **119**
Luiz Alexandre Solano Rossi

6 IMIGRANTE COM DEUS. Uma autocompreensão de quem reza nos Salmos / **137**
Matthias Grenzer

7 O SENHOR GUARDA OS ESTRANGEIROS (Sl 146,9) / **151**
Rogério Goldoni Silveira

8 A MIGRAÇÃO NA BÍBLIA COMO CAMINHO DE FRATERNIDADE / **167**
José Luis González Miranda

9 "DO EGITO CHAMEI O MEU FILHO". A fuga da sagrada família: a condição de refugiados de zonas de risco / **193**
Alexandre de Jesus dos Prazeres

10 A QUEM SER PRIMEIRAMENTE FIÉIS? Estudos da metáfora cívica de Fl 3,20-21 / **213**
Antônio César Seganfredo

11 OS PRIMEIROS CRISTÃOS MIGRANTES / **253**
Johan Konings e Rodolfo José Lourenço

POSFÁCIO / **273**

PERFIL DE AUTORAS E AUTORES / **275**

PREFÁCIO

BÍBLIA E MIGRAÇÃO
Experiência humana e salvífica

A migração é um fenômeno que perpassa a história humana universal desde seus primórdios. A ela se deve a propagação de grupos humanos pelo inteiro planeta, o surgimento de novos assentamentos, base para a construção das várias civilizações. Infelizmente, suas motivações, muitas vezes, surgem de situações desfavoráveis, seja a nível climático-meteorológico, seja por causa de autoritarismo e de violência.

Ainda hoje, são muitos os êxodos de pessoas, de grupos familiares e de inteiras populações que, com uma "esperança desesperada", se colocam a caminho, em busca de refúgio em terras distantes, estrangeiras. De qualquer modo, a migração não diz respeito somente ao migrante. A chegada na nova e desconhecida terra nem sempre é vivida de forma positiva, pois, em vez da acolhida, novos conflitos podem surgir com a população local.

A transumância exige uma constante atenção porque, afinal, é de gente que se trata e não de números estatísticos. De modo particular, para os cristãos a migração se torna uma experiência polissêmica. De um lado, trata-se de uma realidade que interpela o compromisso efetivo, no presente, com a proposta do Reino de Deus pregado por Jesus; do outro, caracteriza a inteira existência, como uma peregrinação, aberta ao futuro.

À luz da atualidade e das interpelações do tema, surge este livro, fruto da colaboração de alguns autores, homens e mulheres comprometidos com a pesquisa bíblica. Provenientes de várias

Instituições de Ensino, cada um oferece uma contribuição qualificada, proporcionando uma ampla reflexão sobre a matéria em estudo.

O texto bíblico pode ser estudado a partir de vários prismas. Nenhuma temática isolada é capaz de dizer a riqueza e a significação total da Bíblia. Todavia, sem os estudos particulares, com a consistência deste livro, a compreensão do todo é limitada e pobre. Estudos assim são como tijolos que ajudam a construir uma casa na qual escutar a Palavra de Deus com segurança. Por isso, quanto mais, melhor!

Como uma obra de colaboração, o livro se revela um conjunto muito bem construído. Na sequência dos capítulos as temáticas específicas adquirem uma coloração sempre mais intensa e complementar. A partir da migração, é proporcionada uma leitura da Bíblia que começa com os textos referentes à história primigênia (Gn 1–11), passando pela experiência de Jesus, Maria e José, até chegar ao movimento dos primeiros cristãos. Mas, os mesmos capítulos podem ser lidos separadamente, respondendo a questões pontuais, destacadas do horizonte geral da migração na Bíblia.

Os autores oferecem uma variedade de perspectivas – literária, semântica e teológica – que cobre Antigo e Novo Testamento. Com destaques para os textos narrativos que, por meio de uma história contada, provocam os leitores e colocam as bases para uma reflexão cristã consistente sobre a história vivida, no hoje. Ou dos textos poéticos que, com uma beleza não romantizada, elevam o espírito para que o homem e a mulher de fé, os estudantes das faculdades de teologia e os estudiosos possam aprofundar a temática na perspectiva bíblica. Espera-se que, diante dessa Palavra, o leitor possa se compreender mais a fundo, na experiência da salvação, bem como se abrir de forma profética à situação do outro, companheiro de migração.

Belo Horizonte, 15 de novembro de 2021

Jean Richard Lopes
Doutor em Teologia Bíblica, Professor de Sagrada Escritura na
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

APRESENTAÇÃO

Os migrantes, ao atravessar as fronteiras, chegam às "nossas portas" e fazem sentir a gravidade da sua vulnerabilidade, despertando em nós, com o seu "grito de dor", o compromisso ético-social e religioso-moral para com a vida ameaçada, estimulando as comunidades a procurarem, na Palavra de Deus, alicerce e motivação para uma resposta sócio pastoral a favor dos migrantes.

No contexto da mobilidade humana, a Bíblia se revela como uma fonte extremamente rica de inspiração sobre os vários motivos relacionados com a migração voluntária ou forçada. A transumância para salvar a própria vida deve-se a diversos fatores: seca, fome, perseguições etc. Ao lado desses, a instituição de cidades de refúgio, o êxodo de povos, as transmigrações dos pastores, a hospitalidade, a saída, a viagem, a peregrinação, a chegada, o encontro, o estranho, o diferente, o acolhimento, a valorização da diversidade, as fronteiras, o protagonismo dos migrantes e tantos outros são motivos ligados ao campo semântico da migração, muito presentes na Bíblia.

Do começo ao fim, portanto, o leitor da Bíblia se depara com o universo dos migrantes e das migrações em suas mais diversificadas expressões e perspectivas, por meio da presença e da ação de Deus que se faz ouvir através das vozes de narradores, legisladores, sábios, orações, profetas, reis, apóstolos, evangelistas, dentre outros. E, em particular, pelo próprio Filho Encarnado que se tornou migrante com os migrantes e peregrino por excelência na face da terra.

Com base nessas perspectivas, o presente volume oferece onze contribuições em forma de artigos, elaborados por professores e professoras especializados em estudos bíblicos. Nota-se que subjaz à diversidade dos temas tratados um fio condutor que gera

sincronia entre os textos abordados. Há uma sequência segundo a lógica canônica que perpassa o Antigo e o Novo Testamentos.

"No princípio era a migração" é o título engenhosamente elaborado por Cássio Murilo Dias da Silva, abordando o tema da migração ou transumância nos primeiros onze capítulos do livro do Gênesis. Segundo o autor, Gn 1–11 é um bloco literário marcado pela transumância. Da Criação (Gn 1,1–2,4a) à partida de Taré com Abrão, seu primogênito, e sua família rumo à terra de Canaã (Gn 11,27-32), revela a movimentação de indivíduos, de famílias ou de grupos, oferecendo um fio condutor para as primeiras experiências da transumância humana. Motivadas pelas mais diversas circunstâncias – expulsão, fuga, castigo, busca de vida nova –, as migrações são componentes necessários e imprescindíveis para o ser humano descobrir sua própria identidade e seu lugar no mundo e, em última análise, cumprir a primeira ordem que recebeu do Criador: "Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a" (Gn 1,28a).

Complementa e amplia o estudo anterior, e abre perspectivas para os sucessivos, a abordagem de Leonardo Agostini Fernandes que brinda o leitor com um estudo intitulado "Terminologia e transumância em Abraão e Moisés". Segundo o autor, a percepção, a compreensão e a interpretação do fenômeno da transumância na Sagrada Escritura passam, necessariamente, pelo viés semântico. A presente reflexão, a partir de uma apresentação terminológica, analisa textos onde ocorre esse fenômeno na vida de Abraão e de Moisés, pelos quais busca individuar as causas pela verificação dos contextos próximo e remoto, além de refletir sobre os efeitos da migração na cultura como respostas de abertura, fechamento, indiferença e outras.

Na sequência, com o título "Não oprimirás o estrangeiro negro: aportes sobre migração no Ciclo de Abraão e Sara", as autoras Célia Maria Patriarca Lisbôa e Rute Ramos da Silva Costa lançam um olhar para o livro do Gênesis. Esse contém muitos processos de migração de povos do Antigo Oriente Próximo, incluindo nações africanas. Os indivíduos estavam constantemente em trânsito, em busca de espaços e recursos de sobrevivência. As autoras fazem uma leitura contextual, buscando inspiração em textos do ciclo de

Abraão para dar visibilidade aos povos africanos, os quais tiveram importante contribuição cultural, social e literária sobre o Mundo Antigo. Os textos bíblicos são abordados como narrativa do amor de Deus pelo negro exilado, presença e ação libertadoras, sem fronteiras, de todas as formas de opressão e exclusão, dentro e fora do continente africano.

A seguir, passa-se do livro do Gênesis e das experiências do êxodo às "Mulheres de fronteira e sua incidência social (Nm 27,1-11)". Nesse artigo, Elizangela Chaves Dias, mscs, introduz o leitor no livro de Números. A autora aborda o tema da presença e do protagonismo das mulheres migrantes na atualização legislativa a partir de uma leitura do referido texto contextualizado em Nm 26–36 que conta com a nova geração que nasceu no deserto e, sob a condução de Moisés, chegou às planícies de Moab, fronteira com a terra de Canaã. É uma geração livre, composta de migrantes e não de escravos, caracterizada pela fé e pela esperança da realização das promessas patriarcais. Nessa nova geração, as mulheres se manifestam, passam a ser contadas e nomeadas entre aqueles que estão aptos a lutar pelo direito de possuir a terra (Num 26,33). Pelo seu protagonismo na fronteira, tanto geográfica como literária com Dt, Maalá, Noa, Hogla, Milca e Tirza se libertam do anonimato através da coragem de propor uma nova aplicação da lei sobre a herança de propriedades na terra prometida.

O foco no protagonismo e na resiliência de mulheres migrantes é mantido no artigo de Luiz Alexandre Solano Rossi que oferece uma leitura do livro de Rute a partir do movimento de migração sob a ótica que revela "Os caminhos da sobrevivência num mundo sem muros". Segundo o autor, o livro de Rute retrata uma experiência de migração trágica e inevitável, tanto por causa da fome, que assola a região de Belém, como por conta das redes de proteção e de solidariedade que se encontram dilaceradas, revelando que a migração é sempre uma ruptura dolorosa. Seria necessário associar à migração palavras fortes, tais como: instabilidade, insegurança, pobreza, marginalização, desespero, insegurança alimentar, mas, também, a busca pela dignidade e pela paz. A mobilidade de duas mulheres, que lutam para sobreviver, se depara com os muros que precisam ser rompidos. Isso revela a clara impressão de que as

sociedades, em geral, se encontram artificialmente construídas a partir dos conceitos de centro e de periferia – elementos inibidores da mobilidade.

Passando para os livros sapienciais, Matthias Grenzer oferece um estudo do livro dos salmos, mantendo o foco nos salmos que se referem ao imigrante: "O imigrante com Deus: Uma autocompreensão de quem reza os salmos". Segundo o autor, o Saltério, formado por cento e cinquenta orações poéticas, acolhem o "imigrante" (Sl 39,13; 94,6; 119,19; 146,9), o "residente forasteiro" (Sl 39,13) e o "estrangeiro" (Sl 69,9), assim como a experiência de "migração" (Sl 5,5; 15,1; 61,5; 105,12.23; 120,5). Ao refletir sobre si mesmo e sobre Deus, o orante, de forma expressa, visa doze vezes ao ser humano como quem migra e precisa se hospedar em solo estrangeiro. Trata-se de uma experiência humana que, feita na própria vida ou presenciada na vida de outros, é fundamental para poder imaginar melhor a relação com Deus. Nessa investigação, os Salmos são revisitados com as seguintes questões: a) O que o ser humano pode pensar e fazer como imigrante e/ou junto ao imigrante? b) E qual é a atitude de Deus em relação ao imigrante? Imagina-se que os modelos de fé e comportamento favorecidos pelos Salmos continuem a oferecer uma sabedoria ímpar.

Na sequência, Rogério Goldoni Silveira oferece um estudo específico sobre o salmo 146: "O Senhor guarda os estrangeiros (Sl 146,9)". Segundo o autor, os Salmos 146–150 encerram o Saltério com louvores dados ao Senhor e apresentam as razões para que os fiéis o louvem. Entre elas, destaca-se: "O Senhor guarda o estrangeiro, o órfão e a viúva" (Sl 146,9). E, assim como é cantado o justo louvor ao Senhor, por causa de sua ação salvífica, também se nota uma tônica profética quando o salmista evidencia a impossibilidade de confiar em nobres poderosos, pois neles não há salvação, visto que o seu poder é vazio (Sl 146,3). A partir desse breve panorama, evidencia-se a relevância do tema à luz do Salmo 146, suscitando uma reflexão no âmbito da fé em favor daqueles que, segundo a visão do Papa Francisco, são rejeitados em suas dificuldades. É a proposta de uma ética fundada na fé, com aplicação prática, isto é, uma fé operosa e não devotada ao "mundo das ideias".

Na passagem entre o Antigo e o Novo Testamento, José Louiz González oferece uma reflexão bíblico-teológica sobre migração, hospitalidade e fraternidade: "A migração na Bíblia como caminho de fraternidade". Segundo o autor, a visão bíblica da migração vai mais além da hospitalidade. O projeto de Deus não se esgota em dar teto ao estrangeiro, mas pretende uma fraternidade universal na qual não haja oprimidos, nem muros ou fronteiras. A evolução, até uma só família humana, tem conhecido fracassos e aprendizagens. Como consequência do monoteísmo, Israel descobriu a fraternidade, porém, resultou fechada e excludente: nunca considerou o estrangeiro como um irmão. Revela-se uma origem comum (filhos de Adão), uma fé comum (filhos de Abraão), e um destino comum (filhos de Sião). Ainda assim, os conflitos entre irmãos e as guerras com outros povos mostram um fracasso da fraternidade, que não virá senão com a redenção – chamada por Santo Tomás de "graça da fraternidade" – pela qual a humanidade descobrirá o ser "filhos de Deus". Isso implica na pergunta: "Onde está teu irmão?". A resposta (Mt 25,31-33) é dada pelos personagens bíblicos que vivem entre nós, respondendo desde a fraternidade ao fenômeno migratório.

A partir de uma leitura do Evangelho segundo Mateus, Alexandre de Jesus dos Prazeres faz uma abordagem da narrativa da fuga da Sagrada família (Mt 2,1-23) para tratar da condição dos refugiados em zonas de risco, evocando a palavra profética: "Do Egito chamei o meu filho". Segundo o autor, a narrativa da fuga da Sagrada Família para o Egito preserva relações análogas com a situação de refugiados de zonas de risco, pessoas que são forçadas a abandonar os seus países de origem para preservarem as suas vidas. Portanto, é no horizonte dessas relações análogas que se desenvolve a análise de Mt 2,1-23.

Na sequência, encontra-se um estudo de Antônio César Seganfredo, CS, centrado na análise da metáfora "cidadania nos céus" (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς) presente em Fl 3,20: "A quem dar preferência: ao Império ou à Cidade nos céus? Análise da metáfora de Fl 3,20". O artigo, pressupondo a unidade literária da carta, aborda o ambiente histórico-cultural da colônia romana de Filipos como necessário para compreender o alcance da metáfora paulina.

Ao mesmo tempo, a metáfora é analisada em seu contexto literário, isto é, como parte da subunidade de Fl 3,20-21, que por sua vez faz parte da perícope de Fl 3,17–4,1. Segundo o autor, a mensagem central do artigo está em demonstrar que Paulo, pelo uso da metáfora "cidadania nos céus", oferece uma clara afirmação aos seguidores de Jesus, residentes em Filipos, de que a sua fidelidade primária não diz respeito ao Império Romano, com suas leis e instituições, mas à "cidade" que está nos céus, de modo que, em caso de conflito, é essa segunda que deve determinar o seu agir. O autor trabalha a dimensão política de alguns termos da Carta aos Filipenses (πολίτευμα, mas também o título σωτήρ), advogando que seu alcance indica que a carta vai bem além do epíteto "carta da consolação e da amizade". Por fim, o autor oferece o exemplo de algumas situações contemporâneas, ligadas ao mundo da migração, onde cristãos escolheram ser fiéis à própria fé, mesmo desobedecendo determinações governamentais em mérito.

A coletânea é finalizada com o artigo de Johan Konings e Rodolfo J. Lourenço: "Os primeiros cristãos migrantes". Os autores, utilizando o critério cronológico, traçam desde o início os testemunhos sobre os migrantes nas comunidades de Jerusalém, de Antioquia e de Roma, detendo-se na questão da mudança na comunidade romana e no papel de Áquila e Priscila, bem como no efeito da situação migrante no evangelho "romano" de Marcos. Segundo os autores, a Carta de Tiago, que se dirige às "doze tribos dispersas", sob a temática dos estrangeiros permanentes e dos peregrinos neste mundo, influenciou a Primeira Carta de Pedro e a Carta aos Hebreus. Traçado esse percurso, a presença dos estrangeiros nas comunidades desperta duas intuições na práxis cristã: a hospitalidade como algo essencial para a vivência da fé e o desencadeamento da Palavra em relação aos vários contextos em que se encontra na segunda Carta a Timóteo.

Acredita-se que o leitor não terá dificuldades em perceber os numerosos pontos de continuidade entre os artigos, criando uma verdadeira unidade sobre a temática. Que o presente volume bíblico possa ajudar no aprofundamento teológico e pastoral sobre o tema da migração, bem como evidenciar que nas Sagradas Escrituras, além de retratar experiências humanas, a

migração é também uma experiência salvífica, pois o ser humano está de passagem, é um hóspede na terra que pertence a Deus.

Elizangela Chaves Dias
Leonardo Agostini Fernandes
Organizadores da obra

1

NO PRINCÍPIO ERA A MIGRAÇÃO

Cássio Murilo Dias da Silva

Migrar, emigrar, imigrar, transmigrar: o verbo simples e seus compostos, bem como os substantivos e adjetivos derivados (imigração, imigrante etc.) são insuficientes para esgotar a enorme gama de possibilidades e circunstâncias pelas quais alguém deixa seu local de origem rumo a um novo território ou pátria. Uma consulta aos dicionários de português revela que alguns termos, embora possuam um significado técnico, são usados também com sentidos derivados ou por extensão, como "transumância" equivalente a "migração". Ainda nos dicionários, os termos correlatos são diversos: estrangeiro, residente, forasteiro, foragido, deportado e peregrino, entre outros, alguns até carregados de preconceito e desprezo.[1]

A migração em suas diversas modalidades – periódica ou única, provisória ou permanente, temporária ou definitiva, em busca de melhores condições de vida ou para fugir de perigos e ameaças – faz parte da humanidade como um todo e dos seres humanos individualmente. De uma maneira ou de outra, todos somos descendentes de migrantes.

[1] Para uma discussão acerca dos verbos de migrar, ver o artigo "Terminologia e transumância em Abraão e Moisés" de Leonardo Agostini Fernandes, neste volume.

1 *Homo migrans*

Segundo a teoria normalmente aceita, os primeiros seres humanos da espécie *homo sapiens* surgiram no continente africano e, num longo, mas bem-sucedido, processo de migração, ocuparam todo o globo terrestre. As mudanças de lugar ocasionaram mudanças na alimentação, nas condições de moradia, na adaptação ao clima e várias outras necessidades de adaptação, o que provocou as mais diversas transformações nos corpos dos indivíduos: cor da pele, formato dos olhos, tipo de cabelo, metabolismo e aptidões.

Não obstante a distância espacial e a falta de conexão próxima entre populações, é possível encontrar parentesco entre povos e grupos étnicos de diferentes continentes. O recurso a um exame de DNA pode revelar que povos vulgarmente chamados de "raça amarela" do Extremo Oriente (tais como japoneses, chineses e mongóis) são parentes de sangue dos povos da "raça vermelha" das Américas (navajos, maias, qíchuas, guaranis, tupis etc.). Embora seja impossível estabelecer as datas e as modalidades dos deslocamentos que permitiram ao ser humano ocupar e dominar os territórios de nosso planeta, claro está que o *homo sapiens* é também – fundamentalmente – *homo migrans*.

Esta característica é tão profunda que, mesmo quando pensa no futuro de sua raça, o ser humano pensa em si mesmo como migrante. Livros e filmes de ficção científica, no mais das vezes, apresentam expedições dos "terráqueos" a outros planetas, sistemas solares e até galáxias, em busca de novos mundos para colonizar, povoar e, infelizmente, talvez destruir. Sagas como *Star Trek*/*Jornada nas Estrelas, Avatar* e *The Expanse*, além do clássico *2001 - Uma odisseia no espaço*, são apenas a repetição do impulso inato ao *homo migrans*. Trata-se de um impulso irrefreável, pois faz parte da natureza humana migrar.

2 Migrante por sua própria natureza

A natureza migrante do ser humano está presente em toda a Bíblia, desde a primeira página. Os relatos acerca dos inícios da humanidade são marcados pela migração. Em Gn 1–11, homens e mulheres – individualmente ou em grupos/famílias – estão continuamente em marcha, seja ela um mero deslocamento em busca de melhores pastagens, seja uma saída forçada como castigo

divino. Ao narrar movimentações de pessoas com as mais diversas causas, circunstâncias e efeitos, os autores bíblicos penetram profundamente na psiquê humana.

Uma leitura atenta dos onze primeiros capítulos da Bíblia permite enxergar uma humanidade em contínua mobilidade. Esta exposição dividirá o relato bíblico em sete grandes blocos: a criação, (Gn 1–2); a perda do Éden (Gn 3); Abel e Caim e seus descendentes (Gn 4); o dilúvio e Noé e seus descendentes (Gn 6–9); a torre de Babel (Gn 11,1-9); as *toledôt* ou listas de descendentes (Gn 5; 10; 11,10-32). Dos relatos da criação (Gn 1–2) aos funerais de Taré[2], pai de Abrão (Gn 11,32), o crescimento da humanidade e os primeiros passos civilizatórios são marcados pela conquista de novos territórios, pela ocupação de novos espaços e pela expansão das fronteiras.

3 O *homo* criado *migrans*

O relato bíblico se abre com duas versões atribuídas, respectivamente, à tradição sacerdotal (Gn 1,1–2,4a) e à tradição javista (Gn 2,4b-25). Em ambas, a natureza migrante do ser humano está ligada à atividade do Criador.[3]

3.1 Migrar: o primeiro mandamento divino

No relato que abre a Bíblia, antes de criar o ser humano, Deus tem cinco dias e meio de intensa atividade criadora: a luz (primeiro dia), o firmamento (segundo dia), os continentes e as plantas (terceiro dia), os astros (quarto dia), os animais aquáticos e as aves (quinto dia), os animais terrenos (início do sexto dia). A cada obra

[2] Para os nomes de personagens e lugares, utilizarei a grafia normalmente aceita no Brasil, presente em edições como *A Bíblia de Jerusalém* (doravante, *BJ*) e a *Bíblia Sagrada – Edição oficial da CNBB*.

[3] Ao leitor não familiarizado com a hipótese documentária para a formação do Pentateuco, recomendo ler as introduções ao Pentateuco da *BJ* e da *TEB*. Abordagens mais longas encontram-se, por exemplo, em Briend, 2005; Römer, 2010; Galvagno, Giuntolli, 2020, p. 127-185; e nos artigos correspondentes em Centre, 2013. Uma apresentação absolutamente sumária encontra-se em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Hipótese_documental>. Acesso em 26.10.2021. Nesta exposição, propositadamente evitarei a discussão acerca da validade e dos limites desta teoria acerca da formação do Pentateuco, bem como se é preferível chamar de "javista" ou de "pré-sacerdotal". Manterei o que está convencionado nas notas de edições como *BJ*, *TEB* e Testa, 1991, que cito neste estudo.

concluída, o autor sacerdotal acrescenta a opinião do Criador: "E Deus isto viu que era bom" (Gn 1,4.9.12.18.21.26). Somente após esta primorosa preparação do ambiente, Deus decide criar o ser humano à sua própria imagem e semelhança (1,26.27), como um arremate "muito bom" (1,31) a toda a sua obra.

No relato sacerdotal, Deus cria, não pela atividade manual, mas pela palavra. Com efeito, a expressão *wayyō'mer 'elōhîm*[4] [e *disse Deus*], onipresente no relato, é usada dez vezes: 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29. Claramente, o autor sacerdotal quer que o leitor conecte a atividade criadora com o decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,6-21): em ambos os casos, dez palavras divinas que dão ordem, luz e vida, capazes de criar uma realidade (cósmica e social) nova. A nona ocorrência dessa expressão, no entanto, é bem diferente das demais: *wayᵉḇāreḵ 'ōṯām 'ĕlōhîm wayyō'mer lāhem 'ĕlōhîm* [e *abençoou-os Deus* e *disse-lhes Deus*] (v. 28). No v. 22, Deus já havia abençoado os animais aquáticos e as aves, mas a fórmula de introdução é ligeiramente diferente: *wayᵉḇāreḵ 'ōṯām 'ĕlōhîm lē'mōr* [e *abençoou-os Deus, dizendo*]. Embora as duas bênçãos comecem do mesmo modo – *pᵉrû ûrᵉḇû ûmil'û 'eṯ-hā'āreṣ* [*sede fecundos* e *multiplicai(-vos)* e *enchei a terra*] –, ao casal humano, no v. 28, Deus acrescenta a missão de dominar a terra e submeter todo ser vivo.

A primeira bênção concedida à humanidade, portanto, é também o primeiro mandamento. Para cumpri-lo, porém, o ser humano deverá não apenas procriar, mas também migrar e ocupar novos territórios. E embora o texto não diga em que consiste "dominar e submeter", claro está que não se trata de destruir a obra "muito boa" que Deus acabara de concluir.[5]

Deste modo, o autor sacerdotal explica o impulso humano à migração: foi algo inserido pelo próprio Criador no íntimo de sua principal criatura. A migração faz parte da identidade humana como imagem da divindade: o ser humano é migrante por natureza.

---

[4] Esta e as demais transliterações seguirão o consagrado padrão da *Society of Biblical Literature* (SBL).

[5] Em geral, comentários e notas dão pouca (ou nenhuma) importância à diretriz de "preencher a terra". Normalmente concentram-se na discussão acerca da ordem de "dominar" (*rdh*: vv. 26 e 28) e "submeter" (*kbš*: v. 28), de sua relação com a linguagem típica das cortes de Babilônia e Egito e de como interpretá-los como não equivalentes a destruir, mas sim a exercer, responsabilidade e respeito, o papel de imagem (isto é, representante) de Deus. Assim, por exemplo, Clifford, Murphy, 2007, p. 65; Westermann, 1987, p. 18-159, e a nota da *TEB* a Gn 1,28.

3.2 Um migrante no jardim de YHWH

No segundo relato bíblico da criação, o autor javista também se preocupa em destacar a dignidade do ser humano: YHWH cria o homem e o estabelece em um jardim de delícias (Gn 2,7-9). Este jardim é um oásis em meio a um deserto privado de qualquer vegetação; dele brota um rio caudaloso, com abundância suficiente para levar água e vida a todas as terras de que o autor tem notícia (vv. 10-15).

Ao estabelecer o homem como o cultivador e guardião de seu jardim, YHWH lhe prescreve o que lhe é permitido e o que lhe é proibido (vv. 16a-17). Embora igualmente revestido de dignidade, o homem – ainda só, sem a mulher – não pode se alimentar de absolutamente todas as ervas e todas as frutas que a terra produz (diferentemente de Gn 1,29). No jardim de YHWH, o homem não é aquele que domina e submete: ele é como um estrangeiro, um migrante. Se por um lado, sua dignidade e seus direitos são garantidos por quem o estabeleceu ali, por outro, há também um "contrato de trabalho", de cujo cumprimento depende a permanência naquele espaço de vida e felicidade.

Preocupado com o bem deste migrante em seu jardim, YHWH decide criar para ele uma auxiliar que lhe seja adequada e digna. Após algumas tentativas frustradas (Gn 2,18-20), YHWH chega à conclusão que tal auxiliar só pode ser feita com uma parte do próprio homem. Por isso, retira-lhe um lado[6] para servir de matéria prima para a mulher. Desta vez, o homem aprova e elogia o resultado (v. 23).

A breve cena acerca da criação da mulher, concluída com a satisfação do homem com o dom divino, recebe um prolongamento em estilo etiológico.[7] O autor javista baseia-se no vínculo entre as duas partes da mesma carne para legitimar a migração que o homem deve realizar se quiser se tornar adulto: "o homem deixa seu pai e

[6] O termo hebraico ***ṣēlāʿ*** significa "flanco, lado" (Ex 25, 12.14; 26, Jó 18,12; Sl 38,18 etc.). Desde a Idade Média, em Gn 2,21-22 (e apenas aqui), tem sido traduzido por "costela". Embora tal tradução seja encontrada em dicionários (Clines, 1993-2016, v. 7, p. 126; Koehler, Baumgartner, 2001, v. 2, p. 1030; Alonso Schökel, 1997, p. 561), nada, além da tradição, sustenta tal escolha.

[7] Etiologia: explanação popular em forma de relato, para explicar fenômenos naturais, nomes de pessoas e de lugares, bem como a origem de costumes, práticas e ritos e a razão pela qual algo foi construído. Para maiores detalhes e exemplos bíblicos, ver Aletti; Gilbert; Ska; De Vulpillières, 2011, p. 54.

sua mãe para unir-se à sua mulher" (v. 24). Abandonar a condição de filho para assumir a condição de esposo e pai é também migrar, não necessariamente no espaço, mas inevitavelmente nas atitudes e na responsabilidade.

E como um anticlímax, a observação de que ambos – homem e mulher – não sentiam vergonha de estarem nus no jardim de YHWH encerra o relato javista da Criação, com um clamoroso toque de liberdade e acolhimento. No Éden, ele é migrante; ela é nativa do jardim. Ambos, porém, aceitam-se mutuamente como são. Tal liberdade também não é problema para o senhor do jardim: a comunhão entre o migrante e a nativa apenas torna seu jardim ainda mais belo.

4 O *homo* tornado *migrans*

A comunhão e a harmonia caracterizam os relacionamentos do homem e da mulher entre si e destes com YHWH. Tal estabilidade, no entanto, revela-se precária e a liberdade do primeiro casal humano no jardim não é irrestrita. De fato, já antes, em Gn 2,17, YHWH havia vetado ao homem (ainda sem a mulher) comer da "árvore do conhecimento do bem e do mal", sob a pena de morrer. Aparentemente, o homem havia comunicado tal impedimento à mulher, pois o mesmo preceito reaparece na boca dela no diálogo com a serpente, ainda que ligeiramente modificado: já não é mais "a árvore do conhecimento do bem e do mal", e sim "a árvore que está no centro do jardim" (Gn 3,3).

O texto prossegue de forma rápida e concêntrica, marcado por uma série de breves diálogos subsequentes. Após as acusações em cascata – o homem acusa tanto YHWH como a mulher, a mulher acusa a serpente (vv. 12-13) –, encontram-se as punições, todas com índole etiológica: a da serpente (vv. 14-15), a da mulher (v. 16) e a do homem (vv. 17-19). A nenhum deles é dito que será castigado com a morte (o narrador, aliás, habilmente evita tanto o substantivo como o verbo correlato). Em lugar de exterminar os desobedientes, YHWH recorda ao homem (e apenas a ele!) que o árduo trabalho de garantir o sustento com o suor do rosto (vv. 18-19a) só terminará quando ele retornar à situação da qual foi tirado: o pó do solo (v. 19b). Em outras palavras, a morte não é uma punição pela desobediência, mas faz parte da natureza humana, é a ordem natural das coisas (Westermann, 1987, p. 266-267).

O verbo hebraico *šwb* [*tornar, retornar, voltar*] deixa entender que o homem apenas por estar vivo é migrante: ele saiu do pó, habita provisoriamente no mundo dos vivos e ao pó retornará. Para evitar que a vida deixe de ser uma situação de migração, é necessário impedir que o homem tenha acesso a uma terceira árvore: "a árvore da vida" (v. 22). Tal objetivo é alcançado por um ato de expulsão: o homem é banido. Deste modo, o homem deixa de ser o cultivador do Éden para ser o cultivador do solo árido, no lado exterior ao jardim, conforme o prenunciado nos vv. 17-19a.

A princípio migrante pelo simples fato de estar vivo, agora o homem passa a ser migrante em um mundo hostil à sua vida. Ironicamente, o texto bíblico informa que o homem deverá cultivar o mesmo solo do qual fora feito. O que não estava claro até então, neste momento da narrativa é explicitado: o homem não foi feito com a terra do jardim, mas com a terra do mundo árido ao redor. No jardim no qual foi colocado, o homem era migrante. Banido de lá, ele passa a ser migrante sobre o solo do qual foi tirado e com cujo pó foi feito. Ironicamente, o homem é tornado migrante em sua própria terra!

A condição humana parece sombria e o leitor atento é levado à pergunta inevitável: Se o homem era migrante no jardim de delícias e agora é migrante sobre o solo de onde foi tirado, qual é, afinal, a sua casa, a sua pátria? Onde o homem não é estrangeiro, mas nativo e cidadão? A resposta dada pelo cristianismo – "Nossa verdadeira pátria é o reino celeste" (afirmação baseada em 2Co 5,1) – em hipótese alguma deve ser considerada válida para o autor do relato javista e os leitores por ele imaginados, uma vez que vários séculos separam o autor de Gn 3 e a formulação da doutrina da vida eterna no paraíso celeste.

Isso não quer dizer, porém, que o texto (que, como já afirmei, é de índole etiológica) tenha uma concepção pessimista acerca da vida humana. Muito além de uma leitura negativa desta nova situação existencial humana – ser estrangeiro no solo de onde fora tirado – o texto faz perceber que o ser humano agora começa uma jornada para constituir-se cidadão com suas próprias ações. Ainda no jardim, em sua primeira atitude independente de YHWH, o homem descobre que deve assumir as consequências de suas escolhas. Como é natural em um processo de amadurecimento, da infância à idade adulta, passando pela adolescência, a epopeia do

ser humano exige que ele deixe seguranças e se firme por conta própria.

A primeira cidadania experimentada pelo casal humano – o jardim do Éden – foi uma cidadania concedida e, graças à inexperiência de ambos, rapidamente perdida. Fora do jardim, o homem deverá conquistar a cidadania, aprendendo a duras penas o que significa ser estrangeiro em seu próprio lugar. Não obstante, enquanto o homem estiver vivo, tal cidadania será sempre temporária, pois ele deverá voltar a ser pó.[8]

5 O *homo* que se faz *migrans*

É neste momento que o homem muda o nome do ser feito com sua metade: ela deixa de ser "mulher" e recebe o nome de "Eva". O autor javista explica: "porque ela será a mãe de todos os viventes" (Gn 3,20). Tanto a primeira designação ("mulher", em 2,23), como a segunda ("Eva", em 3,20) são jogos de palavras na língua hebraica: ela é *'išāh* [*mulher*], porque foi tirada do ***'îš*** [*homem*]; ela recebe o nome de *ḥawwāh* [*Eva*] porque ela será a mãe de todo *ḥāy* [*ser vivo*].

No relato sacerdotal (1,1–2,4a), a ordem para gerar filhos e ocupar a terra foi dada no momento mesmo em que Deus criava homem e mulher simultaneamente; diferentemente, no relato javista (2,4b–3,24), tais ações são iniciativas do homem para sobreviver.

De fato, somente após serem expulsos do jardim do Éden, o homem (ainda sem nome)[9] e Eva começam a procriar. Os dois primeiros filhos são a personificação das duas principais atividades econômicas do mundo antigo: Caim é agricultor, Abel é pastor.

---

[8] A concepção de que o ser humano é pó, que veio do pó e que ao pó retornará é uma imagem utilizada em vários poemas da Bíblia: Jó 4,19; 10,9; 34,15; Sl 103,14; 104,29; Ecl 3,20; 12,7. Na opinião de Cassuto (2005, v. 1, p. 169-170), "aparentemente, todos dependem de nosso versículo", isto é, de Gn 3,19b.

[9] Em Gn 2–3 (relato javista), a palavra hebraica ***'ādām*** – literalmente: "terroso, vermelho como a terra" – é usada sempre com artigo, exceto em 3,17.21. Entre os tradutores, não há consenso se nestes dois versículos tal termo deva ser traduzido como substantivo ("homem") ou como nome próprio ("Adão"). O artigo deixará de ser definitivamente usado só a partir de 4,25: não mais "o" ***'ādām***, e sim ***'ādām***. Como nome próprio, nas traduções, além da eliminação do artigo, tal palavra é grafada com maiúscula e adaptada à língua de chegada: Adão, Adán, Adam, Adamo etc.

5.1 Migrante e sedentário em conflito?

Embora o texto não o afirme explicitamente, é necessário supor que Caim e Abel tivessem modos de vida bastante diferentes. Como agricultor, Caim era sedentário; como pastor, Abel era nômade (ou, ao menos, seminômade). Isso faz de Abel alguém em constante migração, em busca das melhores pastagens para seus rebanhos. Embora o conflito entre pastores (semi)nômades e agricultores sedentários seja comum em todas as sociedades (tanto as antigas como as modernas), ele não tem nenhuma relevância no relato do primeiro homicídio bíblico, em Gn 4,1-16 (Westermann, 1985, p. 294). A violência praticada por Caim contra Abel brota do ciúme provocado pelo fato de YHWH ter preferido a carne oferecida por Abel aos frutos oferecidos por Caim.[10] A razão desta preferência não é explicitada. O texto bíblico afirma que "Caim trouxe frutos do solo em oferenda a YHWH" (v. 3) e que "Abel ofereceu as primícias de seu rebanho e sua gordura" (v. 4). O texto hebraico não diz explicitamente que os frutos oferecidos por Caim eram podres ou de qualidade inferior, mas a falta dos qualificativos que caracterizam a oferta de Abel motivou tal interpretação[11], como se vê em Hb 11,4 e 1Jo 3,12, e na literatura rabínica, como no Midrash *Gênesis Rabbah* XXII,5.[12]

Esta leitura, que justifica a preferência divina por um bom churrasco em lugar de uma cesta de frutas, serve também para acentuar o caráter perverso de Caim. Claramente, o autor javista quer vilipendiar Caim e seus descendentes. Antes, porém, de procriar, Caim deverá migrar e se estabelecer "na terra de Nod, a leste de Éden" (Gn 4,16).

5.2 Um sedentário que deve migrar

A migração de Caim após cometer o fratricídio é decretada em 4,11. Entre a fórmula de maldição – "e agora, tu és maldito" – e a frase seguinte – "do solo que abriu sua boca..." – o texto hebraico não apresenta nenhum verbo. A preposição hebraica *min* tem valor locativo (o local de onde alguém sai) e, por isso,

[10] Como em outros textos bíblicos, YHWH não é vegetariano nem vegano!

[11] Assim também Westermann, 1985, v. 1, p. 296, que rebate os argumentos de Cassuto, 2005, v. 1, p. 205, muito dependentes da interpretação rabínica.

[12] Midrash *Gênesis* (ou *Bereshit*) *Rabbah*: normalmente datado entre 400 e 500 d.C.

algumas traduções acrescentam um verbo equivalente a expulsar ou banir.[13]

Na atual redação do livro de Gênesis, esta é a terceira vez que o ser humano recebe a ordem de migrar. Na primeira, em 1,28, Deus abençoou e determinou que o casal humano enchesse e dominasse a terra. Na segunda, em 3,23, YHWH expulsou o homem do jardim, para que ele cultivasse o solo (exterior ao jardim) do qual fora tirado. Agora, em 4,12, Caim é informado que o solo não lhe proverá o sustento.

Mais uma vez, YHWH amaldiçoa. Antes, ele já havia amaldiçoado a serpente (3,14) e o solo fértil (3,17); agora, o amaldiçoado é Caim. Mas esta nova maldição envolve também o solo e de modo duplo: o sangue de Abel torna improdutivo o solo desde o qual Caim é amaldiçoado (expulso?). Tal aridez parece explicar por que Caim passará a ser fugitivo e errante sobre a terra.

O texto hebraico utiliza dois verbos sonoramente muito semelhantes: *nwd* e *nw'*. Além da semelhança sonora, eles são também sinônimos. O sentido de ambos é "oscilar; vaguear, andar sem rumo, ser errante".[14] A justaposição dos dois em 4,12 – "serás errante e vagabundo" – é claramente um superlativo, com a finalidade de tornar ainda mais grave a maldição proferida contra Caim: além de não conseguir retirar seu sustento do solo, Caim também não terá um lar.

O que segue no relato bíblico não deixa de ser algo estranho. Inesperadamente, Caim afirma que, na vida errante que passará a ter, será morto sempre que encontrar alguém. Além da impossibilidade de Caim ser morto mais de uma vez – "todo aquele que me encontrar, me matará" (v. 14) –, o texto foge à sua própria lógica narrativa, porque até agora não havia falado de outras pessoas além do homem (ainda sem nome), Eva, Caim e o recém-assassinado Abel. É impensável que os pais de Caim venham a assumir uma atitude punitiva extrema e matar o único filho que ainda lhes resta.

---

[13] Assim, por exemplo, as edições brasileiras de *BJ* ("agora, és maldito e *expulso* do solo fértil") e *TEB* ("és agora amaldiçoado, *banido* do solo"). Mais interessante é a solução proposta pela *TANAKH*, que lê a preposição *min* com valor comparativo e traduz "tu serás *mais* amaldiçoado *do que* o solo", embora observe na nota que o sentido da frase não é claro.

[14] Clines, 1993-2006, v. 5, p. 635 (*nwd*), 644 (*nw'* I) e 644 (*nw'* II); Koehler; Baumgartner, 2001, v. 1, p. 678 (*nwd*) e 681 (*nw'*); Alonso-Schökel, 1997, p. 424 (*nwd*) e 426 (*nw'*).

Inconsistências narrativas à parte, os argumentos de Caim convencem YHWH, que faz uma promessa e impõe um sinal de proteção (v. 15). A promessa de YHWH, de que ele se vingaria sete vezes de quem matar Caim (v. 15a), é subitamente modificada na outorga do sinal de proteção (v. 15b). Sem explicar do que se trata, o narrador afirma que este sinal funciona como salvo-conduto para que Caim possa migrar sem o perigo de ser morto.[15]

5.3 Um migrante que se torna sedentário

Com esse sinal como uma espécie de passaporte, Caim começa sua jornada: ele sai da presença de YHWH e se estabelece na terra de Nod, que, segundo o narrador, está "a leste de Éden" (4,16). O nome deste local desconhecido, Nod, deriva do já citado verbo *nwd*, "vaguear, andar errante" (Clines, 1993-2006, p. 635; Koehler, Baumgartner, 2001, p. 678). Esta raiz verbal é pouco frequente na Bíblia Hebraica (apenas vinte e sete ocorrências); em todo o livro de Gênesis, ela é utilizada apenas três vezes, unicamente nos versículos aqui analisados: Gn 4,12.14.16. O uso reduzido de *nwd* qualifica a região para onde Caim emigra como uma terra de migrantes, de errantes e de refugiados. Ali Caim terá a oportunidade para um novo começo.

O sinal/salvo-conduto concedido por YHWH não apenas garante que Caim sobreviva, mas também que tenha sucesso em outras situações: ele encontra uma esposa, teve ao menos um filho e funda uma cidade e uma civilização.

A dureza do solo (v. 12) obriga os descendentes de Caim a desenvolver o uso de ferramentas para que possam praticar a agricultura. Agora, porém, as circunstâncias são muito mais adversas do que as conhecidas por seu ancestral antes de matar Abel e iniciar sua migração.

Um dos descendentes de Caim, Lamec, é o primeiro homem a ter duas esposas. Da primeira, Ada, nascem dois filhos: Jabal e Jubal.[16] O primeiro é o ancestral dos pastores nômades (v. 20); o segundo é o primeiro músico (v. 21). Da segunda esposa, Silá,

[15] Para uma discussão acerca da "marca de Caim", ver Westermann, 1985, v. 1, p. 312-314.

[16] A semelhança dos dois nomes faz pensar que se trate de irmãos gêmeos. Assim a nota da *TEB*.

nasce Tubalcaim[17], que se especializa em utensílios de bronze e ferro para a agricultura (v. 22). A similaridade dos nomes dos três filhos de Lamec – Jabal, Jubal e Tubalcaim – parece ser um jogo sonoro em função da característica comum a todos: cada um deles é o iniciador de uma ocupação.[18] Não obstante, o versículo que apresenta Tubalcaim é de difícil interpretação e uma das interpretações possíveis é que ele foi o primeiro ferreiro da humanidade. O texto afirma que Tubalcaim era "afiador (ou laminador) de todo instrumento de cobre e de ferro", sem especificar quais instrumentos Tubalcaim fabricava ou afiava. No entanto, o violento poema de Lamec (vv. 23-24) supõe um contexto generalizado de agressividade e evoca a vingança sem limites. O verbo *hrg* [*matar, executar*] parece supor o uso de uma arma e, por isso, Tubalcaim pode ter fabricado não apenas instrumentos agrícolas, mas também espadas (Centre, 2013, p. 1332).

No seu conjunto, as breves notícias de Gn 4,17-24 informam ao leitor que o novo começo de Caim não foi suficiente para evitar que sua história se repetisse: o progresso tecnológico contrasta com o retrocesso moral dos descendentes de Caim (García Santos, 2017, p. 143).[19] Na agricultura, na transumância e na violência, os descendentes de Caim mantêm a tradição familiar!

6 O *homo* que sobrevive por ser *migrans*

Aparentemente, Caim não conheceu nem jamais se encontrou com o terceiro filho de seus pais: Set. Na tradição conservada em Gn 4,25-26, esta nova criança garantirá uma descendência no lugar daquela que Abel teria gerado. O nascimento deste novo personagem abre espaço para uma história paralela à linhagem de Caim, apresentada sumariamente no capítulo 5. Não quero tratar agora da lista dos patriarcas anteriores ao dilúvio. Deixo isso para mais adiante, na análise das *toledôt*. Por ora, basta observar que, neste elenco dos descendentes de Adão, Caim é totalmente

[17] Este epônimo liga Caim a Tubal, uma região a sudeste do Mar Negro, na Anatólia Central. Tubal é citado em Gn 10,2; 1Cr 1,5; Is 66,19 Ez 27,13; 32,26; 38,2-3; 39,1.

[18] Assim, por exemplo, Westermann, 1985, v. 1, p. 331; e Cassuto, 2005, v. 1, p. 235, que chama a atenção para o fato de os três nomes possivelmente derivarem do verbo hebraico *ybl*, que significa "trazer" e, por derivação, "produzir".

[19] Santos arremata: "a única 'descoberta' dos setitas, a introdução do culto a Yahvé, é claramente intencional".

ignorado: Adão gera um único filho, Set (5,4), e seus descendentes é que povoarão a terra.

Em todo o episódio de Caim e Abel, o texto não faz nenhuma referência aos pais deles e a suas reações ao saberem da morte do filho caçula. Somente após falar da descendência do migrante Caim (4,17-24), o narrador informa o leitor de que Adão (agora com nome) e Eva sabiam como Abel morreu e das providências que tomaram para que sua linhagem continuasse: eles geram Set, que gera Enós, o primeiro cultuador de YHWH (4,25-26). Conforme esta afirmação, nem mesmo Adão e Eva invocavam o nome de YHWH!

Esta forma primitiva da religião javista não impede que a humanidade retome o caminho do mal, o que leva YHWH a uma solução extrema: a destruição da humanidade. O relato bíblico do dilúvio é calcado em narrativas mesopotâmicas do mesmo gênero literário. Após uma brevíssima contextualização com características míticas (6,1-8), o conjunto é dividido em três partes: preparação (6,9–7,9), a catástrofe (7,10–8,19) e as consequências (8,20–9,17).

6.1 Reminiscências míticas

O crescimento da humanidade implica também no surgimento dos mais variados problemas. No início do capítulo 6, duas breves notícias coletam tradições populares, claramente míticas. A primeira (6,1-3) conta que os "filhos de Elohim"[20] se interessaram pelas filhas dos homens e vieram procriar com elas. Embora não se trate propriamente de uma migração, este deslocamento com finalidade procriativa é condenada por YHWH, que vê com maus olhos a mescla dos seres divinos com os seres humanos. A segunda tradição popular (6,4) afirma a existência de *nᵉfilîm* (termo normalmente traduzido por "gigantes"), que o texto identifica com os heróis da antiguidade.

A justaposição dessas notícias sumárias, originalmente sem nenhum vínculo entre si, não tem nenhuma preocupação com a veracidade histórica: o foco do redator é criar um contexto que

[20] Expressão normalmente traduzida por "filhos de Deus". Mas esta tradução não é segura. Talvez fosse melhor usar o plural: "filhos *dos deuses*". O tema das uniões conjugais entre seres divinos e mulheres humanas é comum em várias culturas antigas, de modo particular na Mesopotâmia.

justifique a decisão divina de mandar o dilúvio (vv. 5-7). No entanto, para criar o vínculo faltante, além do substrato mítico comum, o redator insiste em dois locativos, repetidos em ordem invertida:[21] *'al pᵊnê ha'ădāmāh* [*sobre a face do solo*] (v. 1) – *bā'āreṣ* [*na terra*] (v. 4) - *bā'āreṣ* [*na terra*] (v. 5) - *bā'āreṣ* [*na terra*] (v. 6) - *'al pᵊnê ha'ădāmāh* [*sobre a face do solo*] (v. 7). Esta sequência de locativos atesta que o mesmo espaço é, sucessivamente, ocupado por três distintas raças de seres igualmente rebeldes e insolentes: primeiro, o ser humano (v. 1); depois, os filhos de Elohim (v. 2); em seguida, mas ainda contemporâneos a eles, os *nᵊfilîm* (v. 4); por fim, novamente apenas o ser humano (v. 5).

O redator não esboça nenhuma crítica às crenças acerca dos seres super-humanos. Ao contrário, vale-se delas como suporte para sua narrativa: sobre a face do solo, na terra, a maldade se multiplica e assume variadas formas de corrupção, o que provoca o desgosto em YHWH e o motiva a mandar o dilúvio (Westermann, 1985, p. 379).

Mas pode ser também uma sátira ao poder militar, ao culto e à cultura da Babilônia, antecipando, de certo modo, o episódio da construção da torre, em 11,1-9 (García Santos, 2017, p. 149). O que é certo, todavia, é que o texto não fala absolutamente de anjos decaídos (De Wit, 2014, 76).

6.2 Migrar para sobreviver, sobreviver para migrar

Caso queiramos usar uma linguagem atual para explicar o relato do dilúvio, podemos dizer que o que Deus pretende é fazer um "backup" antes de "reformatar" o mundo contaminado pelo vírus da corrupção e da maldade. Graças à decisão divina de exterminar toda vida de sobre a face do solo (6,7.13), Noé e sua família fazem a primeira migração com um meio de transporte. O texto que encontramos em nossas Bíblias é o resultado da fusão de duas versões independentes – a javista e a sacerdotal[22] –, o que explica algumas contradições e incoerências do conjunto.

[21] O paralelismo invertido é comum nos textos bíblicos, tanto em prosa como em poesia. Trata-se de um modo de organizar o texto conforme o esquema *a-b-b'-a'*. O nome técnico, "quiasmo", deriva da letra grega *chi*, que tem a forma de um x: χ.

[22] Para propostas de identificação dos versículos pertencentes a cada tradição, ver, por exemplo, Briend, 2005, p. 47; Westermann, 1985, v. 1, p. 395-396; Ska, 2000, p. 76; De Wit, 2014, p. 78, bem como as notas da *BJ*, da *TEB* e de Testa, 1991.

Na embarcação construída por Noé, migram não apenas os seres humanos, mas também os animais terrestres e as aves. Assim, os seres humanos e os animais devem migrar para sobreviver; por outro lado, igualmente, devem sobreviver para migrar.

A viagem da família de Noé e dos animais é narrada como uma viagem que durou várias semanas. Conforme o narrador javista, a chuva cai por "quarenta dias e quarenta noites" (7,12.17b), mas não é claro quanto tempo dura a enchente. O narrador sacerdotal, porém, é mais preciso, embora apresente dados bem diversos: as águas começam a subir no dia dezessete do segundo mês do ano seiscentos da vida de Noé (7,11), subiram por "cento e cinquenta dias" (7,24) e só começaram a baixar no primeiro dia do primeiro mês do ano seiscentos e um da vida de Noé (8,13). Ou seja, segundo o narrador sacerdotal, o dilúvio durou cerca de um ano solar.[23]

A migração de Noé, além de longa, é também perigosa e passível de enfrentar toda sorte de problemas logísticos: alimentar todos os animais, evitar que os predadores devorem as espécies que normalmente são suas presas, armazenar alimentos e água suficientes para animais e seres humanos, garantir que tais alimentos não se estraguem enquanto durar a enchente etc. Como uma narrativa tipicamente mítica e sem preocupações com detalhes que a tornem verossímil, o relato do dilúvio e da arca de Noé é a primeira grande catástrofe bíblica, um episódio de destruição em massa, da qual um pequeno grupo se salva por meio da migração.[24] Nesta viagem salvadora, porém, as decisões são todas de Deus: como e quando acontece o cataclismo, quem é salvo, qual o meio de salvação, quanto tempo dura a destruição. E tendo-se em conta que a arca não é uma embarcação manejável[25] e que não havia terra seca que tivesse escapado à aluvião, o local de destino dos sobreviventes também é determinado unicamente por Deus.

---

[23] Para ajudar a fazer as contas: a água começa a subir em 17/2/600, e começa a abaixar em 1/1/601. Muito além, portanto, dos quarenta dias do imaginário popular, baseado unicamente na afirmação de Gn 7,17.

[24] Outro relato do tipo, e com vários paralelos é a destruição de Sodoma (Gn 19,1-29), da qual se salvam Ló e suas filhas, porque migraram antes da tragédia.

[25] Conforme o projeto elaborado por YHWH, a arca tem aproximadamente 156 metros de cumprimento, 26 metros de largura e 16 metros de altura. Não é propriamente uma nave, e sim um enorme paralelepípedo flutuante.

6.3 A migração que recomeça o mundo

Gn 8,4 situa o local de pouso da arca nos "montes (de) Ararat". O termo hebraico *'ărārāt* equivale ao babilônico *Urartu* e designa a região montanhosa ao norte da antiga Assíria, ao sul do Cáucaso. Atualmente, encontra-se no território da Armênia.[26] A referência explícita a um lugar conhecido situa geograficamente não apenas o desembarque, mas também o início do ressurgimento da cultura e da religião.

O sacrifício de Noé (8,20) repete o sacrifício de Abel (4,4) e, novamente, o narrador javista não deixa de registrar que tal oferenda agrada a YHWH, a ponto de fazê-lo prometer que nunca mais amaldiçoará o solo por causa do homem (8,21a). Este juramento divino garante o sucesso da migração provocada pelo dilúvio: dos três filhos de Noé saíram as pessoas que se espalharam por toda a terra (9,19; 10,32). Deslocamento, expansão e povoamento: estes três conceitos estão condensados em 9,19b. A frase hebraica *ûmē'ēlleh nāfṣāh kol-hā'āreṣ* não é de simples tradução. O verbo *nfṣ* significa "disseminar, espalhar; dispersar"[27] e a frase poderia ser traduzida "e a partir deles toda a terra se dispersou", o que em português não faz muito sentido. Por tal razão, nas versões, é comum encontrar algo como "e a partir deles foi povoada toda a terra" (como na *BJ* e na *TEB*). O texto hebraico, no entanto, deixa mais explícito o movimento migratório: os filhos de Noé são a origem de uma crescente difusão de seres humanos até que sejam ocupados todos os territórios então conhecidos.

Se para o narrador javista, a migração e o repovoamento de "toda a terra"[28] são efeitos do juramento divino, para o narrador sacerdotal a perspectiva é um pouco diferente. Para ele, o dilúvio e a salvação de uma família repetem os eventos da criação do mundo: Deus domina sobre o caos destruidor (Gn 1,1-25; 8,1-2a.3b-5.13a.14) e a uma família concede ordens, bênçãos e promessas (1,26-31; 8,15-19). As palavras que Deus dirige a Noé e seus filhos repetem as que ele mesmo havia dirigido ao primeiro casal humano:

---

[26] *TEB* (nota a 8,4), Centre, 2013, p. 160; May, 1987, p. 55-71; Aharoni, Avi-Yonah, 1990, p. 12; Drane, 2009, p. 290; Zwickel, Egger-WenzeL, Ernst, 2013, p. 93

[27] Clines, 1993-2006, v. 5, p. 724; Koehler, Baumgartner, 2001, v. 1, p. 711; Alonso-Schökel, 1997, p. 442.

[28] Em hebraico *kol-hā'āreṣ*. Esta expressão é exclusiva do narrador javista. Anteriormente, foi usada em Gn 1,26.29; 7,3; 8,9, e estará também na introdução do episódio da torre de Babel.

pᵉrû ûrᵉḇû ûmil'û 'eṯ-hā'āreṣ [*sede fecundos e multiplicai(-vos) e enchei a terra*] (1,28; 9,1.7). Como em outros relatos sacerdotais, ganha destaque a aliança oferecida por Deus. Em Gn 9,9-17, ele estabelece uma aliança com Noé, seus filhos e todos os animais. Na pessoa de Noé, esta aliança é firmada com toda a humanidade e garante que a empreitada de ocupar totalmente a terra seja bem sucedida e durável. Nas palavras pronunciadas por Deus ao firmar o pacto, está também a promessa de que a destruição diluviana jamais se repetirá.

Para ambos os narradores (javista e sacerdotal), a migração conta com a aprovação divina e tem como principal efeito o alastramento do ser humano, de forma constante e irresistível. A migração é vista como algo bom e necessário.

7 O *homo* disperso para ser *migrans*

O espalhamento dos filhos e dos descendentes de Noé provoca a ocupação de toda a terra. O fato de todos os habitantes do mundo provirem de uma estirpe única explica a concepção de que, em algum momento da história, toda a humanidade falava o mesmo idioma. Em mais um relato ao estilo das etiologias populares, o narrador javista apresenta as circunstâncias em que tal unicidade linguística foi quebrada. Trata-se do episódio normalmente conhecido como "a torre de Babel" (Gn 11,1-19), um relato com uma forte ironia de situação: as ações levam exatamente ao que os personagens desejam evitar.

O relato começa com a forma verbal *wayᵉhî*, que pode ser traduzida por "e aconteceu que" ou, mais simplesmente, "era uma vez". Em seguida, o leitor é informado de que em toda a terra havia *šāfāh 'eḥāt ûdᵉbārîm 'ăḥdîm.* Literalmente, esta expressão hebraica afirma que em toda a terra havia "um só lábio e palavras idênticas", mas normalmente é traduzida por "uma só língua e as mesmas palavras". O redator final do livro do Gênesis compreendeu que se tratava de um relato popular e satírico, sem preocupações com a exatidão dos detalhes e, por isso, não se esforçou em evitar a aparente contradição com o que é afirmado um pouco antes, na "tábua das nações", na qual é dito repetidamente que havia uma multiplicidade de línguas (Gn 10,5.20.31).[29]

[29] Sobre isso, voltarei mais adiante, ao tratar das *toledôt* dos filhos de Noé.

Após a afirmação inicial do v. 1, o leitor encontra a notícia de uma migração cujas referências geográficas são pouco claras quanto ao local de onde os personagens partiram. No v. 2, o texto hebraico utiliza um terceiro verbo: *nsʿ*, aqui com o sentido de "levantar acampamento, pôr-se a caminho" e, por conseguinte, "migrar".[30] A expressão *bᵉnosʿām miqqédem* literalmente significa "ao migrarem *desde* o oriente" e coloca como ponto de partida desta migração uma terra ainda mais a leste de Babel. Mas é comum ver tal frase traduzida como "ao migrarem *para* o oriente", o que estabelece o ponto de origem da migração a oeste daquela cidade. De qualquer forma, estes homens formam um grupo não identificado de pessoas que chegam à planície de Senaar, isto é, à Babilônia.[31]

A migração que tais homens empreendem logo se revela parte de um projeto de dominação, composto de três aspectos: construir uma cidade e uma torre cujo cume alcance os céus[32], fazer para si um nome e evitar serem dispersos (v. 4). Esses três objetivos expressam três formas de ambição e prepotência: alcançar a esfera divina, ter um nome respeitado e adorado, imperar sobre a terra. Não é difícil identificar o desejo de assumir o lugar de YHWH, numa flagrante transgressão do primeiro e do segundo mandamentos, a fim de estabelecer um império baseado no poder político-religioso.[33]

Na frase que expressa a finalidade de toda esta empreitada – "para

[30] A raiz verbal *nsʿ* II tem o significado básico de "viajar, partir, pôr-se a caminho, levantar acampamento" (Clines, 1993-2006, v. 5, p. 701-703; Koehler, Baumgartner, 2001, v. 1, p. 704). Para Gn 11,2, o significado "emigrar" é explicitamente anotado em Alonso-Schökel, 1997, p. 438.

[31] De acordo com Gn 10,10, Nimrod fundara um reino na planície de Senaar, baseado no poder de três cidades: Babel (Babilônia), Arac e Acad. Sobre este deslocamento, ver a seguir, as observações sobre as fórmulas de *toledôt*.

[32] Graças às referências nos vv. 2 e 9 – Senaar e Babel –, tornou-se comum identificar essa torre com os zigurates do país da Babilônia, particularmente com o zigurate de Etemenanki, na área do templo, na cidade da Babilônia. Zigurate é uma construção em forma piramidal, comum na antiga Mesopotâmia. Diferente das pirâmides egípcias, de formas triangulares, os zigurates elevavam-se por meio de terraplanos superpostos, isto é, em patamares em forma de degraus. Para os zigurates em geral, ver <https://pt.wikipedia.org/wiki/Zigurate>. Para o Etemenanki, ver <https://pt.wikipedia.org/wiki/Etemenanqui>. Acessos em 26.10.2021. De fato, o Etemenanki era grandioso: sete andares e noventa e um metros de altura. Para uma análise crítica desta identificação, ver Westermann, 1985, v. 1, p. 541. A nota da *TEB* ao v. 4, em lugar da Babilônia, propõe Dur-Sharrukin, a nova capital construída pelo rei assírio Sargão.

[33] De modo detalhado, Westermann, 1985, v. 1, p. 546-549. Mais brevemente: Galvagno, Giuntoli, 2020, p. 35; García Santos, 2017, p. 156; Guillén Torralba, 1997, p. 65. Também as notas de *TEB* e Testa, 1991.

que não sejamos dispersados sobre a superfície de toda a terra" (em hebraico, *pen-nāfûṣ ʻal-pᵊnê kol-hāʼāreṣ*) – o narrador coloca na boca daqueles homens o verbo *pwṣ* [*espalhar, dispersar*]. Aqui, este verbo é usado para descrever um deslocamento considerado ruim e indesejável.

As ações do grupo serão decisivas para que o temido afastamento aconteça (ironia de situação), de modo que tais homens não apenas deixam a região de Senaar, mas também se distanciam uns dos outros, porque agora "os lábios foram confundidos". Os vv. 8-9 estão encapsulados pela afirmação de que "dali YHWH os *dispersou* sobre a face de toda a terra".[34] Novamente o verbo *pwṣ* [*espalhar, dispersar*] é usado para descrever uma migração indesejável, um castigo; uma migração que não é uma oportunidade para crescer e se multiplicar, mas o destino ruim de um grupo que pretendia estabelecer uma dominação opressiva.

No já citado texto hebraico de Gn 9,19, o verbo utilizado era *nfṣ* [*disseminar; dispersar*]; agora, em 11,4.8-9, por três vezes é usado o verbo *pwṣ* [*espalhar, dispersar*].[35] Ambas as raízes verbais são aparentadas, mas esta segunda é mais habitual, enquanto a primeira é rara.[36] O narrador javista as emprega de modo criterioso: a sutil diferença entre elas permite a ele fazer um juízo de valor sobre as dispersões que cada verbo descreve. Em 9,19, *nfṣ* [*disseminar; dispersar*] descreve a dispersão dos descendentes de Noé por toda a terra como algo positivo, por ser necessário para repovoar o mundo. Contrariamente, no capítulo 11, as ações descritas com *pwṣ* [*espalhar, dispersar*] são marcadamente negativas.

Embora o grupo que decide construir a cidade e a torre não represente toda a humanidade, o julgamento divino sobre seu projeto imperialista, além da dispersão daquelas pessoas, traz também uma consequência que afeta todos os seres humanos: a confusão das línguas. O texto hebraico traz um jogo de palavras com o verbo *bālal* [*confundir*] e o nome *bābel* [*Babel*], o que deixa claro que se trata de uma etiologia popular carregada de sarcasmo,

[34] Em hebraico, a mesma afirmação é expressa com duas formulações diferentes, sem substancial alteração na tradução nem no significado: *wayyāpeṣ yhwh ʼōtām miššām ʻal-pᵊnê kol-hāʼāreṣ* (v. 8); *ûmiššām hĕfîṣām yhwh ʻal-pᵊnê kol-hāʼāreṣ* (v. 9).

[35] Clines, 1993-2006, v. 6, p. 667; Koehler, Baumgartner, 2001, p. 919; Alonso-Schökel, 1997, p. 532.

[36] Com o significado aqui referido, a raiz *nfṣ* é utilizada apenas três vezes na Bíblia Hebraica: Gn 9,19 1Sm 13,11 e Is 33,8.

com a finalidade de ridicularizar a poderosa Babilônia, cidade para a qual foram levados os judeus nas duas grandes deportações de 597 e 587 a.C.

Assim é a interpretação que se pode fazer caso o v. 1, "em toda a terra havia *šāfāh ʾeḥāt ûdᵉbārîm ʾăḥdîm*", seja traduzido como "em toda a terra havia *uma só língua* e *as mesmas palavras*". Não obstante, e sem invalidar o afirmado, é possível ir um pouco além na interpretação do conjunto caso se traduza o hebraico mais literalmente: "em toda a terra havia *um só lábio e as mesmas palavras*". A fórmula "um só lábio" é encontrada em vários textos políticos e militares da Assíria e da Babilônia e seu sentido não é o de que todos falam o mesmo idioma, e sim que há um sentimento de união nacional em um povo que, além de ter um governo central, venera a mesma divindade, ainda que este povo seja formado por diferentes tribos, com diferentes costumes e diferentes línguas.[37] Esta unidade nacional implica, portanto, os aspectos político, moral e religioso.

O fato de todos terem "um só lábio e palavras idênticas" garante estabilidade a quem está no poder e permite executar projeto totalitário, legitimado pelo discurso religioso. A "torre cujo cume alcance os céus" não é um templo, mas um portal cósmico, uma escada pelo qual os deuses descem ao mundo dos homens. Quem tem autoridade sobre a torre administra também o poder da divindade. Nesta perspectiva, torna-se ainda mais claro por que objetivo do grupo – "fazer-se um nome" – é uma flagrante infração contra o mandamento referente ao *nome* de YHWH (Ex 20,7): o projeto daqueles homens é tornar vão o nome de YHWH e impor o culto ao império.

Alguns oráculos proféticos são críticas virulentas a esta idolatria do estado (Os 5,12-14; 8,8-10; Is 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,18.36 entre outros). O narrador javista, sem perder o bom humor, compõe uma sátira contra a opressão imposta pelos grandes impérios mesopotâmicos. Se ter "um só lábio" equivale à unidade nacional, a expressão "confundir os lábios" (Gn 11,7.9) equivale a quebrar a unanimidade e a concórdia, fazer surgir rixas e desentendimentos e, por fim, apagar o sentimento de unidade baseado na centralização

[37] Testa, 1991, p. 85 (nota a Gn 11,1). Nas suas notas, Testa analisa todo o episódio à luz do gênero literário "fundação de um zigurate".

política e religiosa (Testa, 1991, p. 87).[38] A consequência é inevitável: Babilônia terá um destino irônico determinado e atuado por YHWH. Para o javista, a punição adequada para quem obriga o mais fraco a migrar é tornar-se um migrante, disperso sobre a terra, sem rumo nem nome.

8 O *homo* e sua raça *migrans*

Os episódios analisados neste estudo não se sucedem imediatamente uns aos outros, por vezes supõem o intervalo de séculos. O redator final de Gn 1–11 tomou o cuidado de preencher longos períodos com as chamadas "fórmulas de *toledôt*". O termo hebraico *toledôt* significa "gerações" e, na exegese, designa um gênero literário utilizado sobretudo no livro de Gênesis (5,1; 6,9; 10,1, 11,10.27 etc.), no início de um relato sumário acerca de um personagem importante ou de seus descendentes (Aletti; Gilbert; Ska; De Vulpillièrs, 2011, p. 55-56).[39] Esses textos são tipicamente da tradição sacerdotal, obcecada pela precisão cronológica e, por isso, amante das genealogias. Além de acelerar o tempo da narrativa, as *toledôt* também dão unidade ao conjunto e descrevem a realização do primeiro mandamento dado à humanidade em 1,28: *Sede fecundos* e *multiplicai(-vos)* e *enchei a terra*.

Para este estudo da migração, destacam-se três *toledôt*: a de Adão, em 5,1-32; a dos filhos de Noé, em 10,1-32; e a de Taré, em 11,27-32.

8.1 Um migrante radical

A lista dos patriarcas pré-diluvianos (Gn 5,1-32) liga-se diretamente a 2,4a. Nela, o único filho de Adão (o homem, agora sim, com um nome) e Eva citado é Set, que viveu oito séculos e gerou muitos descendentes. Para cada patriarca, o narrador sacerdotal preocupa-se unicamente em informar o tempo de vida (alguns chegaram a viver alguns séculos) e seu primogênito (o único nominado entre os "filhos e filhas" do patriarca). Não há,

[38] Nota ao v. 7.

[39] A expressão hebraica *'ēlleh tolᵉdôt*, literalmente "estas são as gerações", nem sempre pode ser traduzida exatamente assim e exige alguma adequação: "esta é a origem" ou "esta é a história" (Gn 2,4; 6,9); "eis a descendência" ou "eis a (lista da) família" (6,9; 10,1; 11,10.27). No entanto, Gn 5,1 é o único caso em que se fala de um *sēfer tolᵉdôt* [*livro das gerações*].

porém, nenhuma indicação acerca do local em que este enorme povo habita, nem qualquer referência a um deslocamento para ocupar outros territórios. Tudo parece ocorrer ainda na mesma região em que o homem e a mulher habitavam desde que foram criados. De fato, no relato sacerdotal, o homem e a mulher nunca foram colocados no Éden: desde o início estão simplesmente "na terra" (Gn 1,26–2,4a).

No relato sacerdotal, portanto, a primeira migração que leva o ser humano a se instalar em territórios desconhecidos ocorre por ocasião do dilúvio! Além disso, o narrador sacerdotal omite (desconhece?) totalmente as histórias de Caim e Abel, embora vários nomes dessa lista figurem também no relato javista, entre os descendentes de Caim, em 4,17-22. Entre estes, destaca-se Henoc. O narrador javista não dá nada mais do que uma informação sumária a respeito do Henoc descendente de Caim (4,17-18): Henoc é o nome de uma pessoa, mas também é o nome da primeira cidade edificada.

Muito diferentemente, o narrador sacerdotal atribui ao Henoc descendente de Set um destino mais espetaculoso. Comparado a seus antepassados e descendentes, o prazo de vida deste Henoc – trezentos e sessenta e cinco anos[40] (5,23) – é bastante breve, uma vez que todos os outros patriarcas da lista vivem sete, ou mais, séculos: Adão, novecentos e trinta anos (v. 5); Set, novecentos e doze anos (v. 8); Enós, novecentos e cinco anos (v. 11); Cainã, novecentos e dez anos (v. 14); Malaeel, oitocentos e noventa e cinco anos (v. 17); Jared, novecentos e sessenta e dois anos (v. 20); Matusalém, novecentos e sessenta e nove anos (v. 27); Lamec, setecentos e setenta e sete anos (v. 31). Henoc, portanto, distingue-se por duas razões. Em primeiro lugar, por ter vivido neste mundo bem menos do que os outros patriarcas da lista. Mas o dado mais fabuloso na brevíssima história de Henoc é o fato de o narrador sacerdotal não a concluir com o habitual "depois morreu", como faz com todos os outros. Ao contrário, o fim da história de Henoc, no v. 24, é a notícia de uma migração radical.

[40] Este número, que corresponde ao número de dias de um ano solar, é considerado um sinal de perfeição que reafirma o que é expresso na frase "Henoc caminhou com Deus" (vv. 22 e 24), que pode ser interpretada como "Henoc seguiu os caminhos de Deus" (assim a versão da *TEB*). Curiosamente, a *Septuaginta* traduz: "Henoc agradou a Deus".

A insistência em que *wayyithallēk ḥănôk 'et-hā'ĕlōhîm* [*Henoc caminhou com Deus*] (vv. 22 e 24) é uma avaliação negativa de seus contemporâneos (García Santos, 2017, p. 148)[41] e explica a migração radical e mítica de Henoc: "depois *desapareceu, porque Deus o levou*" (v. 24). A frase hebraica – *wᵊ'ênenu kî-lāqaḥ 'ōtô 'ĕlōhîm* – literalmente pode ser traduzida como "e ele não existia mais, porque Deus o levou". O verbo *lqḥ* [*tomar, levar*] é o mesmo que, em 2Rs 2,3, será usado no relato da ascensão de Elias e, por isso, várias traduções preferem "porque Deus o arrebatou".[42] Henoc, portanto, deixou este mundo para habitar o mundo divino.[43]

Esta migração extrema garante a Henoc uma vida ainda mais longa do que seus antepassados e descendentes, a ponto de torná-lo uma figura mítica no judaísmo, como se vê em dois livros exclusivos da Bíblia Grega (Eclo 44,16; 49,14; Sb 4,11) e, é claro, na literatura extrabíblica (o *Livro dos Jubileus* 10,17 e, de modo particular, o *Livro etíope de Henoc*). Além disso, alguns salmos parecem ter o destino de Henoc como pano de fundo (Sl 18,17; 49,16; 73,24). Graças à sua trasladação, Henoc escapou à morte e pode assumir o papel de revelador dos mistérios escondidos nos céus. Também o cristianismo nascente concedeu a Henoc veneração e respeito, embora com bem menos fantasia: em Hb 11,5, Henoc é apresentado como aquele que, pela fé, venceu a morte. Tanto no judaísmo como no cristianismo, portanto, a migração radical de Henoc – deste mundo para o mundo divino – é o destino ideal do fiel que caminha com Deus.[44]

---

[41] Ainda que sem tanta ênfase como em Gn 6,9, que faz a mesma afirmação a respeito de Noé, de forma invertida: *'et-hā'ĕlōhîm hithallek-nōaḥ* [*com Deus caminhou Noé*]. Tanto Henoc quanto Noé são pessoas de conduta moral e religiosa irrepreensíveis; por isso, a ambos Deus concede fazer uma migração épica.

[42] Assim *BJ*, *TEB* e Testa, 1991, entre outras.

[43] O narrador não afirma explicitamente para onde Henoc foi levado. O texto latino de Eclo 44,16 acrescenta *in paradisum* [*ao paraíso*], mas trata-se de um acréscimo, inexistente nas versões grega e hebraica daquele livro. A ausência de tal indicação parece não ter criado problemas para os primeiros leitores, que conheciam ao menos uma história semelhante: o destino de Utnapistim, o herói do dilúvio na epopeia de Gilgamesh.

[44] Gn 5,24 contém os três elementos que constituem o gênero literário "relato de ascensão": (a) X caminhou com Deus; (b) X desapareceu porque (c) Deus o levou. Este esquema está presente nas narrativas sobre a ascensão de Elias (2Rs 2,1-18) e de Jesus (Lc 24,50-53; At 1,9,11), bem como do enterro de Moisés (Dt 34,5-6) e nos relatos apócrifos sobre a assunção de Maria (para estes relatos, ver, por exemplo, Proença, 2005, p. 759-764).

8.2 A ocupação do Antigo Oriente Próximo

A *toledôt* dos filhos de Noé (Gn 10) é bem diferente da *toledôt* dos descendentes de Adão (Gn 5): a meticulosa (e hiperbólica) contagem dos anos de vida de cada personagem é substituída pela detalhada identificação dos grandes chefes tribais e dos territórios ocupados por seus clãs. Entre os estudiosos, este capítulo é conhecido como "a tábua das nações". Nele, o narrador faz como que um "mapa verbal" (Clifford; Murphy, 2007, p. 77) dos povos por ele conhecidos e os vincula aos três filhos de Noé, de modo a explicar a ocupação e a posse dos respectivos territórios: os filhos e descendentes de Jafé migraram e povoaram a Ásia Menor, o norte da Mesopotâmia e as ilhas e costas do Mar Mediterrâneo (vv. 2-5); os filhos e descendentes de Cam povoaram os países do sul: Egito, Etiópia (Núbia), Babilônia, Arábia e Canaã (vv. 6-20); os filhos e descendentes de Sem ocuparam Elã (Antigo Irã), Assíria, Alta Mesopotâmia, Lídia, Síria e Transjordânia (vv. 22-31).[45] Há de se notar que Israel e Judá não são citados.

No seu conjunto, Gn 10 é uma mescla de elementos sacerdotais e javistas.[46] Não obstante, os versículos de encerramento da lista correspondente a cada filho de Noé (vv. 5.20 e 31) são considerados sacerdotais. Neles, o narrador sacerdotal acrescenta que cada povo e território tinha sua própria língua, afirmação que, aparentemente, é contradita pelo narrador javista, que, em 11,1, afirma: "em toda a terra havia um só lábio e palavras idênticas". Além do que já foi exposto acerca do significado da frase hebraica *šāfāh ʾeḥāt ûdᵉbārîm ʾăḥdîm* [*um só lábio e palavras idênticas*] à luz dos documentos mesopotâmicos (expressão da unidade nacional), há de se notar também que, na "tábua das nações", o narrador sacerdotal utiliza a palavra *lāšōn* [*língua*], enquanto o javista emprega *śāfāh* [*lábio*]. Claramente, esses dois narradores têm opiniões muito diferentes

[45] Para a identificação dos povos e países com cada filho de Noé, ver as notas da *BJ* e, de modo ainda mais exaustivo, as da *TEB*. Ver também a interessante apresentação de Dias (2021, p. 42, nota a 10,1-32), acerca da distribuição dos povos "em três círculos concêntricos em torno da terra de Canaã".

[46] Com divergências mínimas, em geral consideram-se sacerdotais os vv. 1-7.20.22-23.31-32; são considerados javistas os vv. 8-19.21.24-30. Cf. Sellin; Fohrer, 1978, p. 200.248; Briend, 2005, p. 47; Clifford; Murphy, 2007, p. 76, De Wit, 2014, p. 78. Com algumas diferenças pontuais, esta mesma atribuição dos versículos é indicada também na *BJ* e na *TEB*.

sobre a diversidade das línguas e das culturas. Para o sacerdotal, trata-se do desdobramento natural das migrações e do desenvolvimento dos povos. Para o javista, é a resposta irônica de YHWH ao desejo imperialista do ser humano, personificado na Babilônia.

Na "tábua das nações", em 10,32, o narrador sacerdotal afirma que a bênção anteriormente dada em 9,1 produziu o seu efeito: os filhos de Noé procriam, multiplicam-se e empreendem migrações bem-sucedidas que repovoam a terra.

8.3 Rumo a Canaã

O relato da torre de Babel (11,1-9) separa as duas versões da *toledôt* de Sem. A versão mais breve (10,22-31) segue o padrão das *toledôt* do capítulo 10: ausência de referências às idades de cada ancestral e foco nos povos e nos territórios vinculados a cada filho de Noé. A versão mais longa (11,10-32) é considerada uma mescla das tradições sacerdotal (vv. 27a + 31-32) e javista (vv. 27b-30)[47] e tem a finalidade de ligar Abraão e os semitas ocidentais a Sem. Para isso, ela retoma o esquema das *toledôt* do capítulo 5: a idade de cada ancestral quando gerou seu primogênito (o único nomeado), o tempo total de vida e a informação de que gerou outros filhos e filhas, sem nenhuma referência a lugares e a deslocamentos. Para cada patriarca, o narrador sacerdotal preocupa-se unicamente em informar o tempo de vida (alguns chegaram a viver alguns séculos) e seu primogêntito (o único nominado entre os "filhos e filhas" do patriarca).

A fórmula de *toledôt*, presente no v. 22, é repetida no v. 27. Tal repetição visa não apenas dar destaque a Taré e qualificá-lo como um dos grandes patriarcas, mas também alerta o leitor de que agora começa algo novo. O narrador não apenas repete a fórmula, mas muda radicalmente o tipo de informação que oferece ao leitor. Nos vv. 10-26, havia apenas os nomes dos descendentes de Sem, o tempo de vida de cada um deles e o arremate padrão "e gerou filhos e filhas". A partir do v. 27, são apresentados outros detalhes dos personagens. Por tal razão, a *toledôt* de Taré é bem diferente da *toledôt* de Sem e pode ser dividida em três partes: a família

[47] Briend, 2005, p. 47; Westermann, 1985, v. 2, p. 136; Cassuto, 2005, v. 2, p. 269; bem como *BJ*, p. 49 (nota ao título do v. 27); *TEB*, p. 41 (nota a 11,10) e Testa, 1991, p. 88 (nota aos vv. 27-32), entre outros.

de Taré (vv. 27-30), a viagem para Canaã (v. 31) a morte de Taré (v. 32).

Os vv. 27b-30 enumeram não apenas o primogênito de Taré, mas também seus outros filhos, suas esposas e seus netos. É a *toledôt* das mulheres férteis. Ou quase...

No v. 30, o narrador javista[48] informa que Sarai, a esposa de Abrão "era estéril, não tinha filho". Chama a atenção não apenas a redundância, mas também a palavra hebraica usada aqui para dizer "filho": *wālād*. Esta é uma das raríssimas palavras hebraicas iniciadas com a letra *w*. Por meio dela, o narrador (javista) pode ter querido deixar claro que a esterilidade de Sarai era absoluta: até aquele momento ela não teve filhos e jamais teria. Uma apresentação acentuadamente dramática de uma personagem, como em outras histórias com o motivo literário da infertilidade.[49]

No v. 31, entra o narrador sacerdotal e, de modo abrupto e sem nenhuma referência ao narrado nos vv. 28-30, ele passa a falar da viagem de migração: Taré decide partir de sua pátria,[50] Ur (na Baixa Mesopotâmia, ao sul), rumo a Canaã (no outro extremo da região conhecida como Crescente Fértil), com uma parada em Harã (na Alta Mesopotâmia, no noroeste).

A localização geográfica – totalmente ausente nos vv. 10-26 – é informação essencial nos vv. 27-31. Ao enfatizar que o ponto de partida é "Ur dos caldeus", o narrador quer dizer que a viagem da família de Taré é algo mais do que uma migração espacial. Este deslocamento prepara a revelação de Deus a Abrão e, portanto, sair de Ur dos caldeus equivale a sair do mundo dos pagãos (Westermann, 1985, v. 2, p. 136). Em outras palavras, uma migração religiosa.

O relato não informa as razões pelas quais Taré decide partir, com sua família, de Ur para Canaã. A migração da família de Taré parece inserir-se nos movimentos de transumância comuns no mundo antigo, motivados pelas mais diversas circunstâncias na região de origem: seca, peste, instabilidades políticas, guerras

[48] Aqui a fusão das duas tradições exigirá uma especial atenção.

[49] Assim também Jz 13,2-3; Is 54,1 e, particularmente, 2Sm 6,3, que é o único outro texto com *wālād*.

[50] O texto hebraico e o texto grego divergem. Enquanto a versão hebraica afirma que Abrão, Sarai e Ló "saíram com eles" (*wayyēṣ'û 'ittām*), a versão grega lê que Taré "os fez sair" (*exēgagen autoús*).

etc. Canaã dista cerca de mil quilômetros de Ur; Harã está a meio caminho e, portanto, é parada obrigatória neste longo percurso.[51] Tanto Ur quanto Harã eram importantes centros comerciais e religiosos, com fortes ligações entre si. Além disso, as relações entre Ur e Harã podem justificar por que a longa parada em Harã é narrada como algo natural e não problemático. O narrador, no entanto, não explica por que Taré e os seus se fixaram em Harã em vez de prosseguir caminho até a destinação original da viagem. É pouco provável que isso se deva à idade de Taré e à sua saúde precária. Não obstante, somente após a morte de seu pai, Abrão retoma a jornada (12,5). Embora Nacor, o irmão de Abrão, não seja citado entre os migrantes que deixaram Ur com Taré, também ele faz parte da caravana. Nacor e suas duas mulheres férteis permanecerão em Harã.[52] Somente Sarai, a estéril, continuará viagem.

Para Sarai, a partida de Ur para Canaã não será apenas uma migração familiar e espacial; será também uma migração pessoal e existencial: ela migrará da esterilidade para a fertilidade. Deste modo, poderá cumprir a bênção-mandamento de ser fecunda e ter filhos que preencham a terra (1,28). A migração geográfica será mais rápida e terá uma parada em Harã. A migração para a fertilidade será bem mais longa: além de várias outras paradas e peripécias (Gn 12–20), dependerá da fé de seu marido e da fidelidade de YHWH.

Quanto a Abrão, entre o estabelecimento em Harã e a nova partida para Canaã, o redator inseriu o relato javista da vocação (12,1-4a), como justificativa para a nova migração. Mas esta já não pertence ao objeto deste estudo (Gn 1–11).

Conclusão

Bem possivelmente, esta leitura dos onze primeiros capítulos da Bíblia está incompleta: algumas afirmações poderiam ser mais esmiuçadas, alguns pontos poderiam ser discutidos com maiores argumentos, alguns desdobramentos poderiam ser

[51] Entre os vários atlas bíblicos, cito apenas May, 1987, p. 55.71; Aharoni; Avi-Yonah; 1990, p. 28; Drane, 2009, p. 18-19; Zwickel; Egger-Wenzel; Ernst, 2013, p. 93.

[52] Três de suas descendentes serão esposas do filho e do neto de Abrão: Rebeca, de Isaac (Gn 24,15); Lia e Raquel, de Jacó (Gn 29,22-30).

indicados. Espero, porém, que o que aqui foi exposto tenha sido suficientemente claro e convincente.

Esta apresentação seguiu o caminho cujo esboço estabeleci numa das páginas iniciais: a criação, (Gn 1–2); a perda do Éden (Gn 3); Abel e Caim e seus descendentes (Gn 4); o dilúvio e Noé e seus descendentes (Gn 6–9); a torre de Babel (Gn 11,1-9); as *toledôt* ou listas de descendentes (Gn 5; 10; 11,10-32). Para a leitura aqui proposta, optei por citar (evitando as problematizações referentes) duas grandes tradições narrativas: a javista e a sacerdotal. Convém, agora, fazer um pequeno esforço de sistematização. Quero fazê-lo tendo em vista dois pontos de referência conjuntamente: o fio narrativo de cada tradição e os tipos de migração.

O narrador sacerdotal nos legou (totalmente ou em parte) os seguintes relatos aqui estudados: o primeiro relato da criação (Gn 1,1–2,4a), parte do relato do dilúvio (Gn 6,9–9,17) e as *toledôt* (Gn 5; 10; 11,10-32).

Ao fazer o ser humano à sua imagem e semelhança, Deus concedeu uma bênção-mandamento cuja realização depende da migração: "sede fecundos e multiplicai(-vos) e enchei a terra" (1,28). O ser humano é migrante por natureza. Mais ainda, o impulso à migração é intrinsecamente bom: migrar ajuda o homem a ser imagem de Deus.

Esta visão positiva está presente também na migração por ocasião do dilúvio, ainda que Deus tenha decidido enviar o cataclisma para castigar a maldade humana. A catástrofe apagou (ainda que temporariamente) a corrupção, mas não apagou o impulso à transumância. Como um novo começo, o dilúvio e a preservação de uma única família só podem cumprir sua finalidade porque, em 8,15-19, Deus repete a mesma bênção de 1,28 – "sede fecundos e multiplicai(-vos) e enchei a terra" –, desta vez aplicando-a também aos animais que participaram da migração porque embarcados na arca. Para garantir o êxito desta migração que recomeça e repovoa o mundo, Deus firma uma aliança com Noé, seus filhos e todos os animais.

Mas o narrador sacerdotal tem também a preocupação de apresentar, por vezes com detalhes, a realização efetiva da bênção-mandamento de 1,28. Para isso, emprega largamente as fórmulas de *toledôt*. A "tábua das nações" (10,1-32) mostra o repovoamento do mundo conhecido pelo narrador: os descendentes de Noé são

fecundos, multiplicam-se e enchem os continentes e as ilhas, com culturas e línguas. A partida para Canaã (11,27-32) leva Abrão, um dos descendentes de Sem, a uma migração que é ao mesmo tempo espacial (de Ur para Canaã) e religiosa (do paganismo para a fé em YHWH). Não obstante, para que Abrão tenha filhos que se espalhem e povoem a terra, Sarai, a esposa de Abrão, terá de migrar da esterilidade para a fecundidade. Na contramão das *toledôt* dos personagens pós-diluvianos, a lista dos descendentes de Adão antes do dilúvio (5,1-32) não fala explicitamente de nenhum deslocamento que tenha ajudado a preencher a terra. O primeiro a cumprir este tipo de migração é Noé, por ocasião do dilúvio. Antes dele, os descendentes de Set multiplicam-se e vivem longamente, mas, aparentemente, não migram. O único que deixa seu território é Henoc, numa migração absolutamente radical e mítica, quando foi arrebatado para o mundo divino.

Em resumo, a tradição sacerdotal faz um balanço altamente positivo da migração e de seus efeitos. O narrador javista, porém, não partilha todo este entusiasmo, como se vê nas cenas em que o homem e a mulher estão no jardim (Gn 2,4a–3,23), nas histórias acerca de Caim (Gn 4,1-16) e de seus descendentes (Gn 4,17-26) e no episódio da torre de Babel (Gn 11,1-19).

No relato javista, as migrações do homem são mais morais do que espaciais: tirado do pó da terra, sua primeira migração é para a existência (2,7) e colocado como cultivador e guardião do jardim de YHWH (2,15). Sua permanência ali depende do cumprimento das cláusulas estabelecidas pelo criador. A criação da mulher faz o homem concluir que, para amadurecer, é necessário migrar da condição de filho para a condição de esposo (2,24). A ruptura da comunhão e da harmonia do homem com a mulher, e desses com YHWH, leva o casal humano a uma migração forçada para fora do jardim (3,23-24), sobre o solo do qual fora tirado, enquanto não volta a ser pó (3,19). Apenas por estar vivo, o homem é migrante.

Caim, o agricultor sedentário, assassina Abel, o pastor (semi-) nômade (4,1-8), e isso o obriga a migrar para Nod, a "terra dos errantes e refugiados" (4,16). Ali Caim tem a oportunidade para um novo começo, mas seus descendentes herdam dele não apenas a agricultura, mas também a violência e a transumância (4,17-24).

Nos fragmentos javistas do relato do dilúvio (6,9–9,17), a migração e o repovoamento de "toda a terra" são efeitos do

juramento divino a Noé. Somente neste caso o narrador javista partilha a visão otimista do sacerdotal. Mas não por muito tempo: logo ressurgem os projetos de imperialismo e uma nova migração oferece a oportunidade para realizar tal projeto (11,1-5). Para impedir, YHWH semeia o desentendimento entre os desejam "fazer-se um nome", uma confusão que os leva a ser migrantes, dispersos sobre a terra, sem rumo e sem nome (11,6-9).

Este é o quadro das duas tradições identificadas e colocadas em confronto. No conjunto de Gn 1–11, no entanto, a fusão de relatos sacerdotais e javistas convida o leitor a não sucumbir diante de um pessimismo extremo, nem se enganar com um otimismo desencarnado. Para realizar-se como pessoa, o ser humano deve realizar vários tipos de migração: no espaço, na religião, na maturidade, no discernimento, nas situações existenciais. Colocado nos capítulos iniciais da Bíblia, este pressuposto marcará todo o relato bíblico, não apenas do Antigo Testamento, mas também do Novo Testamento, cujo arremate, no Apocalipse de João, é também uma cena de migração. Como última palavra do que consideramos "Sagrada Escritura" está a esperança de que, quando voltar ao pó de onde foi tirado, o ser humano terminará um tempo de migração para fazer a migração definitiva, para a Jerusalém celeste, na qual ninguém mais será estrangeiro e, numa reversão da cena do jardim do Éden, "*os que lavam suas vestes terão acesso à árvore da vida e entrarão na Cidade pelas suas portas*" (cf. Ap 22,14) e dela ninguém jamais será obrigado a migrar!

Referências bibliográficas

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002 (tradução da edição francesa *La Bible de Jérusalem*. Paris: Cerf, 1998).

AHARONI, Yohanan; AVI-YONAH, Michael. *Der Bibel Atlas*. Augsburg: Weltbild, 1990.

ALETTI, Jean-Noël; GILBERT, Maurice; SKA, Jean-Louis; DE VULPILLIÈRS, Sylvie. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

BRIEND, J. *Uma leitura do Pentateuco*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2005.

CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis - Part I: From Adam to Noah*. Skokie: Varda, 2005.

_____. *A Commentary on the Book of Genesis - Part II: From Noah to Abraham*. Skokie: Varda, 2005.

CENTRE Informatique et Bible. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola - Paulinas - Paulus - Academia Cristã, 2013.

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Gênesis. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Org.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo – Antigo Testamento*. Santo André - São Paulo: Academia Cristã – Paulus, 2007. p. 60-127.

CLINES, David J.A. (Ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. 9 v. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-2016.

DE WIT, Hans. Génesis. In: BOTTA, Alejandro Félix; CALDERÓN PILARSKI, Ahida (Eds.). *Pentateuco*. Estella: Verbo Divino, 2014, p. 47-103.

DIAS, Elizangela Chaves. Genesis. *A BÍBLIA: Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 2021.

DRANE, John (Org.). *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Loyola - Paulinas, 2009.

GALVAGNO, Germano; GIUNTOLI, Federico. *Pentateuco*. Petrópolis: Vozes, 2020.

GARCÍA SANTOS, Amador Ángel. *De Génesis a Reyes*. Estella: Verbo Divino, 2017.

GUILLÉN TORRALBA, Juan. Génesis. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago. & SALVADOR GARCÍA, Miguel (Orgs.). *Comentario al Antiguo Testamento*. v. 1: Pentateuco y Libros Históricos. Madrid – Salamanca – Estella: La Casa de la Biblia – Atenas – PPC – Sigueme – Verbo Divino, 1997. p. 31-108.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 v. Leiden: Brill, 2001.

MAY, Herbert G. (Ed.). *Oxford Bible Atlas*. Oxford: Oxford University Press, 1987. In:

PROENÇA, Eduardo (Org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Novo Século/Fonte, 2005.

RÖMER, Thomas. A formação do Pentateuco: história da pesquisa. In: RÖMER, Thomas C.; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Org.). *Antigo Testamento – história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 85-107.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. v. 1: Livros históricos e códigos legais. São Paulo: Paulus, 1978.

SKA, Jean-Louis. *Introduzione alla Lettura del Pentateuco*. Bologna: Dehoniane (EDB), 2000.

TANAK: A New Translation of the Holy Scriptures according to the Traditional Hebrew Text. New York: The Jewish Publication Society, 1985.

TEB: notas integrais, tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 2020 (tradução da edição francesa de *La Bible: Traduction Oecuménique de la Bible*. Paris: Cerf, 2010).

TESTA, Emmanuele. Genesi. In: GIRLANDA, Antonio (Coord.). *La Bibbia: Nuovissima versione dai testi originali*. v. 1: Pentateuco, Libri Storici. Cinisello Balsamo: Paoline, 1991.

WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11 – A Commentary*. v. 1. Minneapolis: Augsburg, 1985.

_____. *Genesis 12-36 – A Commentary*. v. 2. Minneapolis: Augsburg, 1985.

ZWICKEL, Wolfgang; EGGER-WENZEL, Renate; ERNST, Michael (Orgs.). *Herders Neuer Bibelatlas*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2013.

2

TERMINOLOGIA E TRANSUMÂNCIA EM ABRAÃO E MOISÉS

Leonardo Agostini Fernandes

Introdução

Do ponto de vista histórico-antropológico, entre 80 e 70 mil anos atrás, a partir da África Oriental passando pela península Arábica, ocorreu uma grande imigração do *Homo sapiens* que se espalhou pela Europa, pela Ásia e, aos poucos, foi povoando outros locais do planeta. A arqueologia e o rastreamento genético, pela transição do DNA mitocondrial, confirmam que essa transumância aconteceu e foi possível porque uma forte era glacial havia baixado o nível dos oceanos, permitindo a travessia pelo Mar Vermelho.[1]

Nesse movimento grande e desafiador, mas compatível com a esperança da vida, há, igualmente, a dinâmica dos fatores ligados a diferentes situações, enfrentamentos e dificuldades: ter que deixar o ponto de origem e imergir em uma jornada rumo a outro ponto, sem saber o quê e que tipo de gente ou grupo encontraria. Entre estes dois pontos estão, certamente, inúmeros percalços. Não há como prever o que se enfrentará nessa jornada. Para muitos, doenças e mortes serão inevitáveis; nem todas as pessoas chegarão ao destino.

[1] É uma teoria discutida, mas coerente e plausível. Para Yuval Noah Harari (2016, p. 11-84), há 70 mil anos atrás ocorreu a revolução cognitiva que permitiu enormes transformações na espécie humana.

Disso resulta que a transumância[2] pode ser aceita como um fenômeno bem antigo e parte integrante da história da humanidade em desenvolvimento. Sempre que ocorreu, deveu-se a diversos fatores. O principal é a luta instintiva e racional do ser humano pela sobrevivência, em busca de melhores condições de vida diante de situações adversas: mudanças climáticas, carestias, guerras, perseguições étnicas ou religiosas etc. Imigrar e se tornar um estrangeiro também implicam na busca de acolhida e de proteção no outro. A fronteira almejada não é só um ponto de chegada, mas a realização de uma esperança.

A pertença a um grupo social, cultural e familiar infere e confere identidade ao ser humano, ainda mais quando se estabelece, devidamente, em um local apropriado para viver, se multiplicar e, assim, desenvolver os seus potenciais. Em contrapartida, quem não pertence ao grupo, ou não é acolhido, pode ser visto como um estranho rejeitado. A jornada precisa seguir, do contrário o desânimo acelera e torna a finitude mais próxima.

A reação pessoal ou coletiva, diante de tais pessoas, dependerá do nível de relação que possa ser, ou não, estabelecida entre o indivíduo/grupo que chega e os que habitam o local. Experimenta-se o que significa entrar e tentar viver no meio de uma população já instalada, com seus costumes, conjunto de crenças e regras próprias. Nesse sentido, o imigrante poderá ser considerado próximo – se vínculos de amizade forem estabelecidos – ou hostil – se a sua presença causar algum tipo de ameaça à identidade do grupo local.

Entre os seres humanos, o comportamento, assumido como regra de vida, se torna o elemento essencial e determinante para se estabelecer ou não os laços no interior de toda e qualquer forma de comunidade humana. Então, a natureza do comportamento faz com que as relações se estreitem, se distanciem ou até se contraponham fortemente.

Essa complexa problemática circunstancial encontra-se viva e presente na Sagrada Escritura. Um fator indispensável na reflexão, nela contida, é a fé de um povo centrada na existência, na presença

[2] Segundo o Dicionário Houaiss (2009), o substantivo transumância pode ser empregado com dois significados: 1º) "migração periódica de rebanhos, especialmente de carneiros, da planície para as altas montanhas, no verão, e vice-versa, no inverno"; 2º) "Por derivação ou extensão de sentido: movimentação de entrada ou saída de indivíduo(s), geralmente em busca de melhores condições de vida; migração".

e na ação de Deus, capaz de agir não apenas na sua história, mas inclusive na história dos povos que o circundam. Essa fé trouxe, e ainda traz, diretas e sérias consequências para a vivência e a convivência dentro e fora desse povo. Não raro, até mesmo um membro do grupo local poderia se sentir "um estranho no ninho".

No tocante aos filhos de Israel, uma importante questão tem a ver com o conhecimento, a postura e o comportamento a serem assumidos no que diz respeito ao sentido de pertença a um povo fundamentado na aliança. Tal categoria, em si, não é uma condição teórica, mas ética e indispensável para a ordenação dos diferentes níveis de relação que possam ser criados, estabelecidos ou rejeitados no tocante aos próprios membros, bem como em relação a outras pessoas, raças, povos e nações. A postura frente à aliança determina o comportamento *ad intra* e *ad extra* das partes envolvidas. A circuncisão é um exemplo que, de ritual de passagem para a maturidade, tornou-se expressão religiosa indicadora de aliança e de pertença ao povo de Deus (Gn 17).

Na Sagrada Escritura, a convivência humana não é vista como absolutamente independente. Os filhos de Israel, em nenhuma de suas fases, dentro ou fora de Canaã, foram um povo isolado, mas em constante contato e contraste com os circunvizinhos. É certo, porém, que a comunidade é um fator essencial, seja em nível familiar, clânico, tribal etc, pois a convivência com o outro, patriota ou estrangeiro, era uma condição humana indispensável. A comunidade, então, pode gerar estabilidade e vida, mas a falta, ou a exacerbação dela, pode gerar instabilidade e uma gama de conflitos. A pertença e a exclusão são feitas com base nas regras de vida assumidas nos "códigos" de conduta.

1 A terminologia bíblica

A Bíblia hebraica[3], sobre o fenômeno da transumância, emprega, basicamente, quatro verbos e seus derivados. A percepção do conteúdo e da carga semântica desse vocabulário

[3] A nomenclatura Antigo ou Primeiro Testamento não é tomada como sinônimo de Bíblia Hebraica ou de *Septuaginta*, pois ambas não têm o mesmo número de livros e a ordem canônica também difere. É oportuno lembrar que a comunidade de fé, ao determinar os livros que considerou como sagrados, passou a ser, necessariamente, determinada por esses mesmos livros (Fernandes, 2006, p. 258-260).

é fundamental para se compreender a dinâmica da transumância[4] não só como um movimento antropológico, mas, principalmente, como categoria teológica, que permite redimensionar e ampliar a reflexão diante desse fenômeno.

Contudo, frente à carga semântica se faz um alerta necessário: a pluralidade de significados e de possibilidades de tradução devem-se à polissemia da terminologia empregada nos textos. Se, por um lado, essa polissemia é a causa das diferenças que se encontram nas traduções; por outro lado, é, igualmente, o fundamento para que novas e melhores traduções continuem surgindo. Esses fatores se tornam determinantes para a exegese, para a hermenêutica e para a teologia dos textos, a fim de que, na busca pela sua atualização, seja evitada a arbitrariedade eisegética.[5]

- O verbo *gûr* significa "ser forasteiro", "ser peregrino", "morar como imigrante", "viver como estrangeiro"; de *gûr* deriva o substantivo *gēr*: "forasteiro", "peregrino", "imigrante", "estrangeiro" (Konkel, 2011, p. 811-813)[6];
- o verbo *yāšaḇ* significa "agachar", "sentar-se", "habitar", "viver em um lugar", "permanecer" (Wilson, 2011, p. 549-550)[7]; de *yāšaḇ* deriva o substantivo *tōšāḇ*: "hóspede", "colono", "habitante", "morador"[8];

[4] Admite-se, seguindo as definições do dicionário Houaiss (2009), a distinção entre os verbetes "migrar" (viver por certo período em outro lugar), e "imigrar" (fixar residência definitiva em outra cidade, ou região do próprio país, ou em outro país). Já "emigrar" diz respeito a quem sai de um país para viver em outro ou quem muda, periodicamente, de região, como no caso de certos animais que emigram no inverno.

[5] Por *eisegese* entende-se a leitura e a interpretação de um texto bíblico caracterizadas por meras ideias subjetivas, arbitrárias e preconceituosas (Fernandes, 2020, p. 2-4).

[6] O significado básico é "residir como forasteiro" e "ainda que *gûr* esteja documentado "antes do exílio" (Gn 12,10; 19,9; 20,1, etc), a sua maior frequência corresponde à literatura exílica e pós-exílica: na lei da santidade, Lv 17–26, 10 vezes; em Jr 42–50, 12 vezes" (Martin-Achard, 1978, col. 584).

[7] O verbo *yāšaḇ* vai colocado ao lado de *šāḵan* que significa "habitar", mas denota a ação de "colocar de pé", "erigir", isto é, armar, por exemplo, uma tenda em um determinado local. Nesse sentido, o nômade é, por excelência, um *šōḵēn*, porque, como pastor, está migrando, continuamente, em busca de melhores locais para se estabelecer com o seu rebanho (Hulst, 1985, col. 1135-1141).

[8] Um dado singular aparece em Lv 25 que contém o maior número de ocorrências do substantivo *tōšāḇ* e indica um assalariado, um inquilino ou uma pessoa que poderia, inclusive, se tornar patrão de um israelita. Apesar disso, os privilégios sociais e religiosos de um *tōšāḇ* não estavam no mesmo nível de um *gēr* (Konkel, 2011, p. 282-283).

- o verbo *zārâ* significa "ser descartado", "ser espalhado", "dispersar"; de *zārâ* deriva o adjetivo *zār*: "estranho", "disperso", "desviado", "distinto" (Konkel, 2011, p. 1115)[9];
- o verbo *nēkār* significa "disfarçar", "agir como estranho", "não se dar a conhecer"; de *nēkār* deriva *nôkrî* que pode ser usado como substantivo ou adjetivo: "estrangeiro residente", "estranho", "forasteiro", "desconhecido" (Konkel, 2011, p. 111-112).[10]

Alguns elementos caracterizam o *gēr*, o *tōšāḇ*, o *zār* e o *nôkrî*: viver e trabalhar fora da estrutura familiar, do clã ou da tribo, como pessoa livre, mas carente de propriedades, a fim de obter o próprio sustento, servindo a um patrão. Nada impede, porém, que tais pessoas se tornem, ou até sejam, possuidoras de muitos bens e, portanto, capazes não só de se sustentar de forma pessoal ou coletiva, mas também de adquirirem territórios, escravos e de se tornarem empregadores de mão de obra local.

De modo geral, *gûr*, aplicado ao ser humano, indica alguém que busca permanecer temporariamente em um lugar ou país diferente do seu. Nesse sentido, vive-se em um local sem laços de parentesco que ligam as pessoas ou os grupos à terra. Em contrapartida, por *yāšaḇ* se deseja indicar a vontade de viver em um novo local e de uma forma mais estável.

A respeito ainda do uso de *nēkār* e *nôkrî*, a Bíblia hebraica atesta, como no caso de *zār*, uma postura que pode oscilar da reserva ao total desprezo. Na base se encontra o receio da corrupção que pode ser causada pela aproximação e culto aos "deuses estrangeiros".

Com relação a tais verbos e seus derivados, a *Septuaginta*, basicamente, usou *paroikéō*[11] para traduzir *gûr* e *pároikos* ou

[9] Para R. Martin-Achard (1978, col. 728-730), זָר *zâr* deriva de *zûr* II ("afastar-se"), e, nos textos proféticos, *zâr* indica o estrangeiro com o qual Israel se vê em relação de inimizade política e dele deve se afastar: assírios, egípcios (Os 7,9; 8,7; Is 1,7) e babilônicos (Jr 51,51; Ez 28,7.10; 30,12; 31,12).

[10] Embora *nēkār* e *nôkrî* ocorram em relatos anteriores ao exílio, a sua relevância ganhou maiores proporções no pós-exílio, quando Israel intensificou a sua reflexão sobre as relações que podia, ou não, estabelecer com nações estrangeiras e seus habitantes (Martin-Achard, 1985, col. 97-100).

[11] Gn 12,10; 17,8; 47,4.9; Ex 6,4; 20,10; Dt 5,4; 18,6; 26,5.

prosêlytos[12] para *gēr*; traduziu *yāšaḇ* por *oikéō*[13], e para *tōšāḇ*[14] usou também *pároikos*; para os derivados de *zār* e *nēkār* usou *alloghenês*[15] ou *hallótrios* para indicar "o outro", "o diferente", "o de outro povo", "estrangeiro" (Bietenhard, 1986, p. 1798-1800).[16]

A *Septuaginta* usou *pároikos* e *prosélytos* para um estrangeiro domiciliado em Israel e que, por se tornar um residente, passou a assimilar os usos e costumes e, porque, principalmente, aceitou a Torá como norma de vida (Ex 12,19; Lv 24,22).[17] Quanto ao *hallótrios*, o tratamento era outro, pois dizia respeito a um estrangeiro que só estava de passagem. Por isso, à diferença do *prosélytos*, havia a proibição sobre o *hallótrios* que não podia comer a Páscoa (Ex 12,43)[18] e, tampouco, se tornar rei em Israel (Dt 17,15).

Diante dessa polissêmica terminologia surge, quase que de imediato, a percepção da dificuldade que, longe de dificultar o percurso, aguça ainda mais a reflexão sobre o tema da transumância humana na Sagrada Escritura. A polifonia semântica, em cada texto, deveria ser considerada relevante ao se posicionar diante desse fenômeno.

Por isso, é indevido aplicar clichês ou assumir posturas preconceituosas. É melhor verificar, sobre vários ângulos, os aspectos que caracterizam ou podem pesar sobre um ser humano que se faz peregrino e se desloca do seu ponto de origem para outro lugar. De igual modo e de acordo com a terminologia assumida e empregada, se nota que as razões do movimento também são múltiplas. Com a decisão de peregrinar está, por certo, o objetivo determinado. O diferencial a ser observado é se essa decisão

---

[12] Ex 12,48-49; 20,10; 22,20; 23,9.12; Lv 16,19; 17,8.10.

[13] Gn 4,16.20; 16,3; 19,30; Ex 2,15; 16,35; Dt 28,30.

[14] Gn 23,4; Ex 12,45; Lv 22,10; 25,6.23.35.40.45; Nm 35,15; 1Rs 17,1; 1Cr 29,15; Sl 39,13.

[15] Gn 17,27; Ex 12,43; 29,33; 30,33; Lv 22,10.12.13; 22,25; Nm 1,51; 3,10.38; 17,5; 18,4.7.

[16] Gn 17,12; 31,15; Ex 21,8; Nm 16,40; Lv 22,10; Dt 14,21; 15,3; Js 24,23.

[17] Na tradição rabínica, *gûr* passou a indicar o não judeu aceito na comunidade por ter se convertido à Torá (Jastrow, 2004, p. 226).

[18] Embora o exilado e o hóspede denotem condições distintas, são pessoas que não habitam o próprio país. Os judeus da diáspora, por ocasião das grandes festas prescritas na Torá, vinham em grande número para Judá-Jerusalém, mas a sua condição não era de residentes, não obstante a terra de Canaã fosse a sua terra prometida. Ao lado de judeus da diáspora, também tementes e prosélitos peregrinavam a Jerusalém.

ocorreu de forma livre ou foi imposta por circunstâncias alheias ao transumante.

A terra de Canaã figura como prometida por Deus aos patriarcas e, por estes, aos seus descendentes (Gn 12,7). Contudo, algumas questões se tornaram fundamentais com o advento do exílio e a consequente diáspora: É possível servir a Deus com fidelidade, vivendo de acordo com a Torá, como estrangeiro? Quem está nessa condição, por opção livre ou por imposição, que responsabilidades tem em relação à terra prometida?

2 A transumância sob o protagonismo de Abraão e Moisés

Por certo, o planeta há muito tempo possui fronteiras delimitadas não só do ponto de vista geográfico, mas, em particular, pela presença dos povos. Os filhos de Noé, por exemplo, são indicadores de um novo povoamento da terra após o dilúvio. Sem é o pai dos semitas: elamitas, assírios e arameus, dos quais provêm os filhos de Israel; Cam "é o pai de Canaã", uma menção que se estende ao Egito, à Etiópia e à Arábia; e Jafé é o pai dos que habitavam a Ásia Menor e as ilhas do Mediterrâneo (Gn 9,18-19).

De forma curiosa, Gn 10,1 apresenta a ordem: Sem, Cam e Jafé. Ao começar, porém, a lista genealógica inverte essa ordem: Jafé, Cam e Sem (Gn 10,2-32), a fim de priorizar a descendência de Sem. Ao lado dessa genealogia está o célebre episódio da torre de Babel (Gn 11,1-9) e, logo a seguir, há uma nova genealogia da descendência de Sem, com a finalidade de introduzir outros três personagens: Abrão, Nacor e Arã, filhos de Taré (Gn 11,10-26) que, após a morte de Arã, decidiu deixar Ur, levando consigo Abrão, Sara e seu neto Ló (Gn 11,27-32).[19] A lista genealógica e o episódio da torre de Babel são etiologias sobre os povos conhecidos. Por sua vez, a nova genealogia de Sem quer focar em Abrão, o filho obediente e o semita transumante de Ur que se tornará, pela obediência incondicional a Deus (Gn 22,1-19), o pai na fé dos filhos de Israel.[20]

[19] O sentido da trajetória, presente em Gn 1,1–11,26, revela a estratégia da narrativa que permite ao ouvinte-leitor perceber as diferentes nuances da personagem divina, ora designada pelo substantivo comum 'Elohîm, ora pelo Tetragama Sagrado, YHWH (Wénin, 2019, p. 424-429).

[20] Gn 15,6; Eclo 44,19-21[20-23]; Rm 4,1-3; Gl 3,6-9; Hb 11,8-12. Sobre a transumância em Gn 1–11, veja-se a contribuição de Cássio Murilo Dias da Silva.

a) No ciclo de Abraão e Sara (Gn 12,1–25,11)

A primeira ocorrência do verbo *gûr* encontra-se em uma dura decisão de Abrão após ter chegado a Canaã. Por conta de uma forte carestia, teve que deixar o Negueb, onde tinha se instalado, e decidiu ir com o seu grupo para o Egito a fim de escapar dessa adversidade que assolou a região (Gn 12,10-20). Com isso, a viagem iniciada em Ur, passando por Harã (Gn 11,31), onde Abrão recebeu a vocação, a missão e as promessas de Deus que o levaram para Canaã, ao levantar acampamento no Negueb (Gn 12,1-9), permitiu-lhe chegar ao outro estremo do Crescente Fértil: o Egito.[21]

O sentido de *gûr* indica que Abrão peregrinou do Negueb para permanecer por um tempo em um local propício, devido à falta de recursos que colocou em risco de morte todo o seu grupo e seus rebanhos. Esta foi a primeira crise que Abrão teve que enfrentar após chegar em Canaã e receber a promessa da posse da terra (Gn 12,7).

Ligado a essa adversidade, encontra-se, ainda, o uso do verbo *gûr*[22] em Gn 19,19; 20,1; 21,23.34. Após os relatos dramáticos sobre a situação de Ló (Gn 13,1–14,24; 18,17–19,38), Abraão – e não mais Abrão, devido à aliança selada e à circuncisão recebida como sinal de pertença (Gn 17,5)[23] – desarmou o seu acampamento junto ao Carvalho de Mambré (Gn 13,18; 14,13.24; 18,1), regressou ao Negueb e foi habitar (*yāšab*)[24] entre Cades e Sur, estabelecendo a sua moradia (*gûr*) em Gerara (Gn 20,1-18).

Esses relatos possuem uma tradição comum e envolvem a matriarca Sara devido à sua beleza. Abraão temeu por sua vida e suplicou a Sara que não revelasse ser sua esposa, mas dissesse que era a sua irmã (Gn 12,13; 20,2). Não há nisso uma mentira, pois Abraão justificou que Sara, de fato, era sua irmã por parte de pai (Gn 20,12).

---

[21] O itinerário percorrido por Abraão e as vicissitudes pelas quais passou fizeram dele um paradigma da existência de Israel (Ska, 2015, p. 38-40).

[22] Em todas essas ocorrências, a LXX traduziu *gûr* por *oikéō*.

[23] No ciclo de Abraão, o substantivo *nēkār* somente ocorre em Gn 17,12.27 e tem a ver com a ordem de circuncidar, inclusive por estar dentro do grupo o filho comprado do forasteiro.

[24] A LXX traduziu *yāšab* por *oikéō*.

Do ponto de vista da reação do faraó e do rei Abimelec, Abraão foi bem recebido por causa de Sara. Apesar da revelação, nos dois casos, de que eram esposo e esposa, o patriarca saiu beneficiado com muitos dons, tornando-se ainda mais rico (Gn 12,16; 20,14.16). Há, porém, uma grande diferença. Enquanto Abrão, Sara e seu grupo foram expulsos do Egito pelo faraó, o rei Abimelec mostrou-se favorável, abriu o seu território e deu a Abraão a possibilidade de habitar (*yāšaḇ*) onde quisesse. Diante dessa atitude de Abimelec, Abraão aparece como intercessor junto de Deus, que retira o castigo da esterilidade que havia recaído sobre todo o harém da casa de Abimelec (Gn 20,17-18).

Um ponto alto na vida de Abraão deu-se por ocasião da morte de Sara. Isso, pela narrativa, liga-se a dois fatores: a decisão do sacrifício de Isaac, como obediência a Deus, e o fato de Abraão, após descer do monte do sacrifício, ter ido habitar (*yāšaḇ*) em Bersabeia (Gn 22,19), onde – depois de ter sido expulsa por resolução de Sara – Agar teve a vida de Ismael salva por um anjo de Deus que ali lhe indicou um poço (Gn 21,8-21).

Por causa deste poço, nova cena ocorreu entre Abimelec e Abraão (Gn 21,22-34). O dado curioso é que o relato termina dizendo que Abraão viveu como *gēr* por muito tempo na terra dos filisteus (Gn 21,34).[25] Quanto ao ponto alto aludido, Abraão, para sepultar Sara, conseguiu adquirir dos filhos de Het o campo de Efron onde estava a gruta de Macpela.[26] Gn 23,4 é significativo pois Abraão declarou: "Estrangeiro (*gēr*) e habitante (*tōšāḇ*) eu estive convosco" (Gn 23,4a). Pela posse do campo e da gruta para sepultar Sara, a promessa da terra passou a se concretizar como direito adquirido.[27]

---

[25] A menção à terra dos filisteus poderia ser considerada um anacronismo caso o ciclo de Abraão e Sara seja colocado no século XIX a.C., pois, pela arqueologia, os filisteus seriam um dos grupos denominados de "Povos do Mar" que somente entraram em Canaã no século XII a.C., depois de terem sido "vencidos" pelos egípcios, se instalaram na costa meridional de Canaã, desde Gaza até a entrada do Jarcon. Cinco cidades ficaram famosas: Gaza (Jz 16,21; 2Rs 18,8), Ascalon (1Sm 6,17; Jr 25,20), Azoto (1Sm 5,1), Gat (1Sm 7,14; 17,23) e Acaron (Js 13,3). Dos filisteus deriva o nome Palestina (Lipiński, 2013, p. 551-552).

[26] Para um aprofundamento sobre a importância da morte da matriarca Sara e a negociação de Abraão na compra do terreno para fins sepulcrais (Dias, 2016).

[27] Abraão, na negociação com os filhos de Het pela compra de um local para sepultar Sara, declarou ser um ***gēr wᵉtōšāḇ*** (Gn 23,4). A solicitação tem a ver tanto com a sua condição como com a promessa divina que lhe foi feita (Fruchtenbaum, 2008, p. 366).

Portanto, no ciclo de Abraão a terminologia empregada aponta para situações em que viver fora da própria terra e da parentela se deu por livre escolha, ou porque houve situações e circunstâncias particulares. O predomínio de *gûr*, *gēr*, *yāšaḇ* e *yōšēḇ* aponta para a dupla promessa, pois a descendência numerosa precisava de uma terra habitável, a fim de que a vida se multiplicasse, se desenvolvesse e prosperasse.

Resulta, porém, que as vicissitudes ocorridas no ciclo de Abraão e Sara encontram grande ressonância no ciclo de Jacó. Enquanto as promessas feitas a Abraão caminham na direção do possuir uma descendência numerosa e uma terra adequada, com Jacó se tem a impressão de que, se por um lado, as promessas abraâmicas foram preservadas (Gn 35,11-13), por outro lado, caminharam na direção do retorno à terra de Canaã. Jacó passou boa parte da sua vida em Harã, na casa de seu tio Labão; contraiu matrimônio com Lia e Raquel (Gn 27,46–33,3), imigrou para o Egito (Gn 46,1–49,33), mas, após a sua morte, foi trazido de volta e sepultado em Canaã (Gn 50,1-14). O aspecto central, que marca a existência e a transumância de Abraão e Jacó, desponta na percepção do exílio como deportação, isto é, como uma imigração forçada, e que envolve o povo que descende dos patriarcas nas relações com a Mesopotâmia e o Egito.

A imigração de Jacó e seu grupo para o Egito, sob a permissão divina (Gn 46,1-7), está ambientada na história de José (Gn 37,2–50,26) que, pela narrativa, demonstrou-se habilidoso não apenas em assuntos políticos e econômicos, mas, principalmente, no que diz respeito a problemas familiares. No núcleo da questão está uma enorme carestia devida a motivos climáticos.[28]

A atuação de José, frente aos egípcios, que perdem tudo, e aos seus familiares, que se desenvolvem em terra estrangeira, serve de transição entre os livros de Gênesis e Êxodo. Nota-se a intenção particular que subjaz aos movimentos de chegada e partida do Egito: o cumprimento da dupla promessa pelo dom da terra e de uma descendência numerosa. Já o translado dos ossos de José para Canaã (Gn 50,25-26; Ex 13,19) denota que não havia, por parte dos filhos de Israel, o desejo de demarcar território (Js 24,32).

[28] "No contexto do livro do Gênesis, a fome, narrada no ciclo de Abraão (Gn 12,10), no ciclo de Isaac (Gn 26,1), e no ciclo de José (Gn 41,30.54), deveu-se a causas climáticas e não militares" (Fernandes, 2014, p. 115).

b) Do Egito às estepes de Moab com Moisés

Ex 12,38 afirma que os filhos de Israel não teriam sido os únicos libertos do Egito, com eles subiu uma multidão misturada com os rebanhos.[29] Se, por um lado, a fé nos patriarcas dava certa identidade aos filhos de Israel (Ex 2,24; 3,6.15-16), por outro lado, faltavam dois elementos necessários para lhes conceder unidade: leis e terra.

Segundo a narrativa bíblica, esses dois elementos deram nova forma aos libertos em várias etapas, começando pela saída do Egito e a consequente primeira etapa da marcha pelo deserto (Ex 15,22–18,27), até chegar ao Sinai, onde receberam a legislação e selaram a aliança (Ex 19,1–Nm 10,10). Com a retomada da marcha pelo deserto, os filhos de Israel chegaram à fronteira de Canaã, onde ocorreu, após a expedição, o ato de rebeldia que levou Deus a decretar que os infiéis pereceriam no deserto, com exceção de Josué, Caleb e suas famílias, pois demonstraram fidelidade à vontade de Deus frente toda a comunidade dos filhos de Israel (Nm 10,11–21,10).

De Nm 22,1 a Dt 34,12, o "novo Israel", nascido no deserto, aparece acampado nas estepes de Moab, onde renovou a aliança que havia sido estabelecida com os seus pais no Horeb (Dt 28,69–30,20). Neste ínterim, deram-se as primeiras conquistas da Transjordânia (Nm 21,11-35); território que foi pedido e dado, sob condição, às tribos de Rubem, Gad e à meia tribo de Manassés (Nm 32). Após a morte do líder Moisés, sob o comando do sucessor Josué, o "novo Israel" entrou e conquistou Canaã.

Dessa breve síntese resulta que os filhos de Israel viveram quarenta anos como peregrinos pelo deserto, entre o Egito e Canaã. Uma importante etapa se deu em Cades Barnea, que se tornou um marco entre o tempo transcorrido no Sinai e o acampamento montado nas estepes de Moab. Dois fatos foram marcantes: na chegada, a morte de Maria (Nm 20,1) e, após a partida de Cades Barnea, a morte de Aarão (Nm 20,23-29). Tais fatos confirmam o que foi dito na introdução: nem todos conseguem chegar ao destino.

[29] "Talvez, também em Israel, a Páscoa fosse, originalmente, um rito pastoril de transumância: transmigração para novas pastagens no plenilúnio de primavera, vestuário de viagem, alimentos de fortuna, sacrifícios de auspício para as futuras partes do rebanho, rito apotropaico de sangue" (Ravasi, 1986, p. 17).

A compreensão desse momento constitutivo para os filhos de Israel exige que um olhar seja lançado para a figura de Moisés e do movimento que compõe as três fases da sua vida. 1º) Do nascimento, marcado pela sentença de morte, à sua adoção pela filha do faraó (Ex 2,1-10); 2º) Da fuga do Egito, marcado por nova sentença de morte, à sua entrada na casa de Jetro pelo matrimônio com Séfora (Ex 2,11-22); 3º) Do encontro com Deus no Horeb, no qual recebeu a vocação e a missão, até a sua morte no monte Nebo, cume do Fasga, e consequente sucessão por Josué (Ex 3,1–Dt 34,12). Cada uma dessas fases corresponde a quarenta anos da vida de Moisés, isto é, a três gerações.

A primeira ocorrência de *gēr* em relação à figura de Moisés aparece por ocasião do nascimento de seu primogênito, *Gerson*, pois disse em Ex 2,22 – e está replicado em Ex 18,3: "um imigrante (*gēr*) estou em uma terra estrangeira (*nôkrî*)". Na Torá, deste ponto em diante, *gēr* passou a ser usado em contextos legislativos, ora para favorecer[30] ou para punir,[31] caso houvesse uma transgressão.

Embora o israelita não pudesse ter relações com o pagão (Dt 14,21; 15,3; 32,16), caso este imigrasse e passasse a residir no território de Israel, podia se beneficiar devido à sua condição. Na base está a ordem divina de que Israel não podia esquecer que viveu por muito tempo na condição de imigrante no Egito (Ex 22,20; 23,9; Dt 23,8). Lembrar da opressão vivida no Egito (Dt 15,15) passou a assumir uma missão pedagógica, a fim de que o que fora oprimido, ascendendo na vida, não se tornasse um opressor.[32]

Ex 20,10; 22,20-23; 23,9.12 e Dt 5,14 contêm a legislação que, em razão do uso e do costume da hospitalidade, exigia do israelita um comportamento ético condizente e, por isso, proibia a exploração econômica e social do *gēr*, do *nôkrî* e do *zār*. Além disso, tinham direito de ser defendidos de forma imparcial pelos juízes (Dt 1,16-17; 27,19), e a eles era devido promover o apoio material (Dt 14,28-29; 24,19-22).

[30] Ex 12,48-49; 20,10.20; 23,9.12; Lv 16,29; 17,8.13.15; 18,26; 19,10.33-34; 22,18-19; 23,22; 24,22; 25,35.47-49; Nm 9,14; 15,14-16.26.29; 19,10; 35,15; Dt 1,16; 5,14; 10,18-19; 14,21.29; 16,11.14; 24,14.17.19-21; 26,11-13; 27,19; 28,43; 29,10; 31,12.
[31] Ex 12,19; Lv 17,10.12; 20,2; 24,16; Nm 15,30.
[32] Ex 22,21; Jó 6,27; 24,9; Sl 10,18; 82,3-4; Pr 23,10; Ez 22,7.

Por causa dessa condição, o estrangeiro-imigrante passou a ser colocado ao lado do órfão e da viúva, isto é, dos que, economicamente falando, se tornaram vulneráveis, razão pela qual Deus se fez defensor deles. Por isso, quem defraudasse o órfão, a viúva e o imigrante, se tornava maldito (Dt 24,17; 27,19; Pr 28,27). Dentre os benefícios, podiam recolher espigas e frutos nos campos, após a passagem dos segadores e da vindima (Dt 26,12; Rt 2). Em caso de homicídio involuntário, para fugir do "vingador de sangue", como o israelita, podiam se abrigar em uma das cidade-refúgio (Nm 35,15).

No contexto da Torá, dois textos são bem significativos. Lv 25,23 traz uma afirmação categórica da parte de Deus: "E a terra não será vendida privada de resgate, porque para mim é a terra, pois imigrantes (*gērîm*) e forasteiros (*tôšāb̲*îm) vós sois diante de mim". Esta afirmação resume e concede a força do sentido para a legislação sobre o ano do jubileu com o ato da remissão (Lv 25,8-17), e do retorno de cada um para a sua terra, pois, no fundo, nenhum israelita poderia dispor dela como se fosse a sua propriedade pessoal. Assim, os filhos de Israel, chamados por Deus como imigrantes e forasteiros, receberam a terra para o seu usufruto, mas não tinham o título de proprietários. Então, até mesmo em Canaã, a terra prometida e fértil, os filhos de Israel deviam se considerar residentes-peregrinos ou peregrinos-residentes. Em razão disso, Lv 25,24 previu o direito ao resgate da terra.

Dt 10,12-22 fala sobre a circuncisão do coração, isto é, que ninguém permitisse que o seu coração se tornasse duro e insensível. A dinâmica gira em torno do temor, do serviço e da obediência como provas de amor a Deus: "com todo o teu coração e com toda a tua alma" (Dt 10,12). Nesse contexto e ao definir Deus, Moisés afirmou nos vv. 17-19: "faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o imigrante (*gēr*), dando-lhe pão e vestuário. Então, ameis o imigrante, porque imigrantes fostes na terra do Egito".

Dessa forma, o próprio Deus se colocou como motivo desse amor e foi além do simples: "não oprimir o imigrante" (Ex 22,20; 23,9). É um apelo radical a amar quem não pertence, por raça, ao povo da aliança. Nesse sentido, confirma-se o mandamento do amor ao próximo contido em Lv 19,18.34, pois o imigrante deve ser considerado como um compatriota. Tal acepção evoca a aliança e a circuncisão que foram dadas a Abraão (Gn 17), e

deram novo sentido ao que era quando entrou em Canaã: um *gēr*.[33]

3 Uma reflexão a partir da experiência de Abraão e Moisés

O patriarca Abraão e o líder Moisés atestam, em suas vidas, o sentido e o valor da transumância em diferentes vertentes. A aliança com Deus é um elemento comum entre os dois e permite que sejam vistos de maneira conjunta no tocante à experiência que fizeram como imigrantes, bem como cada um, a seu modo, prefigura aspectos positivos e negativos que envolvem a experiência de Israel dentro e fora de Canaã.

Na ordem de Deus a Abraão, a imigração tem a ver com uma terra à qual não se estava ligado por nascimento; logo, não era a sua pátria. Pelo contrário, Abraão recebeu a ordem de deixar a sua parentela, a própria terra e seguir para a terra que o próprio Deus lhe indicaria (Gn 12,1-2). Apesar do seu movimento ter sido iniciado na decisão de seu pai Taré, em Ur (Gn 11,27-32), a continuação da peregrinação, sob novo sentido, se deu por vontade divina.

Após chegar em Canaã, Abraão estabeleceu relações com diferentes populações estrangeiras. Enquanto esteve acampado em Siquém, Egito, Hebron e Gerara, aparece claro na narrativa que se estava diante de um respeitável líder de um grupo capaz de estabelecer uma correspondência confiável. A existência de Abraão não deveria ser vista como a de um simples peregrino, mas como de um imigrante-estrangeiro (*gēr*), que teve a intenção de se tornar residente, ainda que não tivesse um local como pátria.

Pela narrativa, Abraão foi um líder abastado e que viveu sem hostilidades diretas com os cananeus (Gn 12,6), com os ferezeus (Gn 13,7), com os filisteus (Gn 21,3-4) e conseguiu fazer transações comerciais com hititas que habitavam Canaã (Gn 23). Assim, a aquisição do campo de Efron, com a gruta de Macpela, possibilitou-lhe ter um local fixo. Some-se a isso o fato de que, por onde passou,

[33] Tal concepção aparece confirmada na prece feita no Sl 39,13: "Escuta a minha oração, YHWH, e meu grito por socorro dá ouvidos; para minhas lágrimas não te ensurdeças, pois um imigrante eu sou contigo, um hóspede como todos os meus pais" (1Cr 29,15 também diz algo semelhante); na afirmação do Sl 119,19: "um imigrante eu sou na terra".

Abraão marcou território ao erigir um altar e sobre ele efetuar um sacrifício a Deus.

Dentre todos os locais por onde Abraão passou e armou acampamento, Hebron[34], onde morreu Sara (Gn 23,2), se tornou um ponto de partida e um marco na trajetória dos seus descendentes, Isaac (Gn 35,27-29) e Jacó (Gn 50,12-13), com relação à posse da terra de Canaã, tornando-se, inclusive, a primeira "capital" do reino de Davi (2Sm 5,5).

A fé de Abraão, como obediência e pronta resposta a Deus, vai colocada diante de Moisés e da revelação divina que lhe foi feita no Sinai/Horeb: "Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó" (Ex 3,6). Como Deus ordenou a partida de Abraão e o conduziu para Canaã, ordenou o retorno de Moisés ao Egito a fim de fazer subir o seu povo conforme as promessas feitas aos patriarcas.

A última etapa da vida de Moisés, isto é, dos 80 aos 120 anos, está marcada pelo retorno ao Egito, onde os filhos de Israel viviam como estrangeiros-escravos, para pôr em ação o projeto libertador de Deus, a fim de reconduzi-los de volta para Canaã, a terra prometida a Abraão e à sua posteridade.

Nesse sentido, o êxodo do Egito é uma via de retorno que tem como referencial os locais ligados aos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó, demarcados pelos santuários que foram erigidos para cultuar Deus, bem como os que foram comprados para fins de sepultamentos (Gn 23; 35,16-20), ou para ter direito a poços (Gn 21,22-34; 26,15-25; 33,18-20).

A aquisição de um local em Canaã, por um valor estipulado, dava ao comprador o título de propriedade e, por este, advinha o que se chamaria: direito de cidadania. Nota-se, que a terra prometida por Deus é, igualmente, uma terra adquirida. Conjuga-se, desse modo, o direito divino de dar a terra com o direito humano de adquiri-la dos que se julgavam donos dela. O que com os patriarcas se deu por doação e aquisição, com o grupo liderado por Moisés e depois por Josué, segundo a narrativa, se deu por

[34] As origens de Hebron se perdem na mitologia que se liga aos gigantes enacitas e teria sido fundada sete anos antes de Tânis no Egito (Nm 13,22.28.33). Tornou-se um ponto de confluência entre mercadores, pastores e agricultores. Js 11,21-23 afirma que Josué eliminou os enacim e Js 15,13-20 afirma que os calebitas ocuparam Hebron. Flávio Josefo menciona Hebron na trajetória judaica na obra Antiguidades Judaicas.

conquista ou retomada do direito pertencente aos antepassados. Assim, a divisão de Canaã aos que atravessaram o Jordão, pode ser vista como uma espécie de reivindicação de Deus, que se declarou dono e rei de toda a terra (Gn 13,15; Ex 19,5; Lv 25,23; Sl 47,3.8; 97,5.9).

Dentro dessa perspectiva, de Gn a Dt, a terminologia referente à transumância é muito pertinente e segue, basicamente, em três sentidos. No primeiro, Israel não pode esquecer que foi estrangeiro (*gēr*) no Egito por muito tempo (Gn 15,13; Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19; 23,8).[35] No segundo, durante a caminhada, havia entre eles estrangeiros e, ao entrar em Canaã, iriam conviver com habitantes já instalados; quem estivesse entre os filhos de Israel deveria ser tratado com dignidade.[36] O terceiro soa como profecia: o *gēr* seria bem sucedido se Israel fosse infiel à aliança (Dt 28,43).[37] Então, tanto Israel como o imigrante, tinham que conhecer e colocar em prática a legislação (Dt 31,12).

Considerações finais

Viver ao lado de estrangeiros, isto é, de alguém não nativo de determinado país, em um mundo globalizado, é algo praticamente inevitável. Nem sempre, porém, existe a preocupação com os motivos da transumância e com os comportamentos a ela ligados. A Sagrada Escritura, sobre isso, é uma fonte inesgotável, pois reserva espaço ao que se poderia denominar conhecimento e comportamento em relação ao "outro". Um amplo arco se apresenta e vai desde a abertura, passando pelo acolhimento fraterno, até a hostilidade e total rejeição.

O que se passa a partir e entre esses dois extremos decorre da autoconsciência que surge das relações entre antropologia e teologia na Sagrada Escritura. Disso resulta que, na Sagrada Escritura, não existe antropologia que não seja teológica e, por sua

[35] Ex 12,40-41 e Gl 3,17 afirmam que os filhos de Israel permaneceram 430 anos no Egito. Em contrapartida, em Gn 15,13 e At 7,6 são mencionados 400 anos. A diferença talvez decorra de tradições diferentes (Priotto, 2014, p. 231). O uso de *gēr*, contudo, se justifica em função da longa permanência.

[36] Ex 20,10; 23,12; Lv 19,10.33-34; 23,22; 25,35; Dt 5,14; 10,18; 24,14.17.19.20.21; 26,11-13; 27,19.

[37] Elizangela C. Dias (2020, p. 46) recorda: "O imigrante, portanto, não representava uma ameaça, pelo menos até o momento no qual sua riqueza fosse equivalente àquela do povo da sociedade de acolhida (Gn 26,12- 33; Ex 1,9-10)".

vez, não existe teologia que não seja antropológica. O que se diz sobre o ser humano implica na percepção, reflexão e compreensão sobre Deus; e o que se diz sobre Deus, a partir da revelação de si mesmo, implica na percepção, reflexão e compreensão sobre o ser humano. É uma trajetória que, continuamente, se alinha e, em diversos momentos, se entrecruza em função da unidade identitária do ser humano: *imago Dei* (Gn 1,26).

Atitudes de prudência e de hostilidade não podem ser tomadas como sinônimas. A distinção depende do que pode, ou não, colocar em perigo a existência, seja ela individual ou coletiva. Se, por um lado, cada ser humano poderia ou deveria se considerar um peregrino na terra, por outro lado, as atitudes da grande maioria parecem desdizer essa constatação.

Um planeta sem fronteiras, então, seria uma grande utopia; talvez menos, a adoção de posturas que atestem a maturidade de cada pessoa a favor de uma orgânica solidariedade salvífica. A geração dessa mentalidade lançaria as bases, feitas as justas distinções, que a totalidade humana não é, simplesmente, o somatório dos indivíduos existentes, mas implica, certamente, no *ethos* que promove a unidade no respeito pela vida em suas diferentes vertentes: ecológica, antropológica, política e religiosa.

Nessas vertentes, a transumância carrega consigo a experiência do contato do ser humano com a natureza em diferentes níveis. Enquanto o planeta, para ficar com o Papa Francisco, é a "casa comum", o modo de tratá-lo revela, de certa forma, como o ser humano vem (des) cuidando de si mesmo e dos demais ao longo dos séculos. A inclusão ou a exclusão de alguém demonstra se um povo é capaz, politicamente, de homologar o outro e de ser homologado. No tocante aos filhos de Israel, a pertença ao Senhor pelo dom da aliança, ao mesmo tempo que lhes deu uma identidade, deu-lhes também um critério de distinção em relação aos outros povos, seus cultos e suas terras.

Se a experiência de habitar, como imigrante em outras terras e povos, se deu ora por determinação divina, ora por livre vontade e ora por deportação forçada, devido à infidelidade à aliança, a grande lição bíblica para os filhos de Israel se resume em uma antiga máxima de índole sapiencial: "não fazer ao outro o que não se deseja para si e fazer ao outro o que se deseja para si". E esta

máxima vai aplicada como princípio de alteridade e de acolhida que supera a mera proximidade pela raça ou etnia.

Esse princípio de abertura se torna um frutuoso antídoto contra a xenofobia e, em particular, contra o chauvinismo. Práticas intransigentes que, muitas das vezes, passam os que vivem a experiência como peregrino, forasteiro, estrangeiro, deportado, foragido, migrante e imigrante. A máxima é um princípio ético que encontra senso e fundamento teológico na autorrevelação de Deus como criador, como libertador e como resgatador (*gō'ēl*) de toda a humanidade. É uma livre iniciativa de amor pela qual Deus dilata a sua transcendência na imanência do ser humano para lhe dar o sentido da sua existência.

As experiências patriarcais e exodais denotam o imenso valor positivo da lógica da vida: a mobilidade. Onde esta lógica se faz presente, a humanidade ainda encontra as chances de vencer o fechamento sedentário que se disfarça em comodismo. Assim, no amor e no movimento kenótico do divino, encontram-se as regras que devem orientar o agir do ser humano: ter uma abertura para o estrangeiro-imigrante que, em si, encerra não apenas uma condição social, mas uma meta do amor como proximidade.

Sobre uma "língua de terra" (Canaã), que ligava as grandes potências da época, Mesopotâmia e Egito, os filhos de Israel foram chamados a uma vocação universal a favor de uma humanidade independente das suas fronteiras. Ao aceitar a alteridade, os filhos de Israel reproduziam a lógica da autorrevelação do seu Deus. Ao se fechar para a alteridade, assumiam a lógica do egoísmo dos povos circunvizinhos. Então, apesar de ser um povo como os demais, os filhos de Israel deviam fazer a diferença pela identidade devida à alteridade: ser para o outro o sinal-reflexo do amor salvífico a favor do estrangeiro.

O povo que Deus adquiriu com mão forte e braço estendido nunca deixou de viver ao lado e junto com os estrangeiros. A convivência era configurada, quer pela boa relação, quer por conflitos. A Torá lançou os fundamentos e regras foram estabelecidas. O olhar para a condição do outro tinha, por base, a concepção religiosa de que o próprio Deus é quem se ocupa do imigrante, pois foi quem trouxe Abraão para Canaã. Assim, não se pode maltratar quem Deus decidiu proteger e cuidar.

Assumir tal postura leva a considerar e a compreender que a imigração, enquanto movimento, e o imigrante, enquanto condição, se tornam elementos capazes de gerar e protagonizar eventos salvíficos fundamentais. O epicentro desse movimento é o amor de Deus que se fez um caminhante de acampamento em acampamento (2Sm 7,6).[38]

Portanto, para quem tem fé, Deus, ao criar os céus e a terra, foi o primeiro a hospedar a humanidade que, por natureza, foi, é e continuará sendo, peregrina sobre esta terra, pois se encaminha, indiscutivelmente, para a sua última migração, aquela que se dará pela aceitação da sua finitude. Lembrar disso atesta que o ser humano é pascal, pois, nesta vida está de passagem, rumo ao seu lar definitivo com o Senhor seu Deus. Enquanto isso, cabe-nos, no amor, a prática da fraternidade e da solidariedade universais, porque, no Verbo Encarnado, somos *fratelli tutti*.

Referências bibliográficas

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BIETENHARD, Hans. Straniero (ἀλλότριος). In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans (a cura di). *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB, 1986, p. 1798-1800.

DIAS, Elizangela Chaves. O imigrante e a migração nas sagradas escrituras. *Revista CLAR*, Colômbia, v. 57, n. 4, p. 38-52, 2020.

DIAS, Elizangela Chaves. *A vida de Sara e o cumprimento da promessa-aliança. Exegese narrativa de Gn 23,1-20*. (Tese de Doutorado) Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27718/27718.PDF>. Acesso em 14.09.2021

Dicionário Houaiss Eletrônico. Versão monousuário 3.0 – Junho de 2009 © Instituto Antônio Houaiss. São Paulo: Editora Objetiva Ltda.

[38] "Ao rejeitar uma casa, sem dar motivos, mas apelando para a sua liberdade incondicional, YHWH defende-se contra o desejo humano de torná-lo uma relíquia, encerrado em um tabernáculo, inoperante e, de certa forma, controlado por quem o construiu. É a tentativa humana de privar YHWH de se encontrar com todos e de ser visto só por alguns, criando uma estratificação social" (Fernandes, 2012, p. 1439).

FERNANDES, L. Agostini. 2Sm 7,1-17: O desejo de Davi confronta-se com o projeto de Deus. In: SOTER. *Mobilidade Religiosa. Linguagem – juventude – política* (Anais do 25º Congresso Internacional da SOTER). Belo Horizonte: PUC-Minas, 2021, p. 1438-1464. Disponível em: <https://www.soter.org.br/anais-28/anais-28>. Acesso em 17.09.2021.

_____. O "exegeta" e o "teólogo" diante do "escriba": Episteme e hermenêutica no estudo dos textos bíblicos. *Teocomunicação*, v. 50, n. 2, p. 1-10, 2020.

_____. O Cânon Bíblico Católico: Significado Teológico, Momentos Históricos e Questões Atuais. *Coletânea*, v. 5, n. 10, p. 236-261, 2006.

_____. Por que morreremos na tua presença? Uma análise de Gn 47,13.26. *Perspectiva Teológica*. v. 46, n.128, p.113-133, 2014.

FRUCHTENBAUM, Arnold G. *The Book of Genesis*. San Antonio/Texas: Ariel Ministries, 2008.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens. Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

JASTROW, Marcus. *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*. Philadelphia, 2004.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (Eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento* (Tomo I). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978; (Tomo II), 1985.

- HULST, A. R. שכן *škn*, (Tomo II), col. 1135-1141).
- MARTIN-ACHARD, R. גור *gûr*, (Tomo I), col. 593-598.
- MARTIN-ACHARD, R. זָר *zâr*, (Tomo I), col. 728-730
- MARTIN-ACHARD, R. נֵכָר *nēkār*, (Tomo II), col. 97-100).

JOSEFO, Flavio. *Antigüedades Judías* - Libros I-XI (trad. José Vara Donado). Madrid: Akal, 1997.

LIPIŃSKI, Édouard. "Filisteia, Filisteus". In: BOGAERT, Pierre-Maurice *et al*. (responsáveis científicos). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas; Paulus; Academia Cristã, 2013, p. 551-552.

PRIOTTO, Michelangelo. *Esodo*. Cinisello Balsamo/Milano: San Paolo, 2014.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibel Gesellschaft, 2006; Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

RAVASI, Gianfranco. *I Canti di Israele. Preghiera e storia di um popolo*. Bologna: EDB, 1986.

SKA, Jean-Louis. *O Antigo Testamento explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. São Paulo: Paulus, 2015.

VanGEMEREN, Willem A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

- KONKEL, A. H. גּוּר, (vol. 1), n. 1591, p. 811-813.
- KONKEL, A. H. זָר, (vol. 1), n. 2424, p. 1115.
- KONKEL, A. H. נָכָר, (vol. 3), n. 5757, p. 111-112.
- KONKEL, A. H. תּוֹשָׁב, (vol. 4), n. 9369, p. 282-283.
- WILSON, G. H. יָשַׁב, (vol. 2), n. 3782, p. 549-550.

WÉNIN, André. L'Histoire des origines (Gn 1,1–11,26). Stratégie Narrative et Parcours Théologique. *Revista Catalana de Teología*, v. 44, n. 2, p. 397-430, 2019.

3

NÃO OPRIMIRÁS O ESTRANGEIRO NEGRO
Aportes sobre migração no Ciclo de Abraão e Sara

Célia Maria Patriarca Lisbôa
Rute Ramos da Silva Costa

Desde os séculos XV/XVI, provocado pelo processo de escravização, o mundo vem testemunhando as intensas migrações de povos do continente africano para diferentes países. A divisão do continente africano por países europeus, no século XIX, gerou a espoliação das riquezas naturais locais, como petróleo, ouro, fosfato e diamantes, além de miséria e conflitos étnicos.

Nos últimos anos, o fenômeno de migração tem se intensificado, em decorrência dos múltiplos conflitos gerados, majoritariamente por questões políticas, étnicas e religiosas, interna ou externamente, alimentadas em grande parte pelo comércio de armamento bélico dos países industrializados. Os conflitos em países como Somália, Etiópia, Djibouti, Eritreia, Iêmen e Nigéria, se desdobram em inúmeros tipos de violências: fome, assassinatos, torturas, genocídio, segregação familiar, miséria, doenças.

A migração para o Brasil de estudantes, trabalhadores qualificados, missionários religiosos e refugiados de países como Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Nigéria, Moçambique, Senegal, África do Sul, República Democrática do Congo, Marrocos e Egito, cresce significativamente, atraídos pela oferta de melhores

condições de trabalho, moradia e subsistência (Baeninger *et al*, 2019). Acrescenta-se que a presença desses imigrantes em solo brasileiro é marcada por frequentes casos de xenofobia e racismo, assim como violências e assassinatos (Agência Brasil, 2012).

O livro de Gênesis apresenta muitos processos de migração de povos do Antigo Oriente, incluindo nações africanas. Esses indivíduos estavam constantemente em trânsito, em busca de espaços e recursos de sobrevivência. Buscamos, pois, inspiração em textos do ciclo de Abrão e Sarai, para dar visibilidade aos povos africanos, os quais tiveram importante contribuição cultural, social e literária sobre o Mundo Antigo.

1 Migrações lá

Abrão levou consigo Sarai, sua mulher, seu sobrinho, Ló, tudo o que havia adquirido e todos os escravos que havia ganhado em Harã. Saíram em direção de Canaã, e chegaram à terra de Canaã (Gn 12,5).[1]

O chamado ciclo de Abrão e Sarai (Gn 12-25) compreende o bloco literário que apresenta as narrativas em torno desses ancestrais do Antigo Israel, especialmente no que diz respeito à descendência e à terra. Aceitamos que a composição desse bloco é resultante de um longo processo traditivo (Schmidt, 1994; Vogels, 2000), que compreende narrativas isoladas, as quais circularam por um longo período de tempo durante a história de Israel, pela oralidade. Incluem-se várias fases de edição e reedição, que ligaram as fontes escritas originalmente independentes entre si, apresentando variações sobre um mesmo tema, de modo a criar uma história mais coesa (Gottwald, 1988; Schmidt, 1994; Vogels, 2000).

Para efeitos desta pesquisa, identifica-se o ciclo de Abrão e Sarai como nar*rativa* etiológica, em que os personagens não são considerados cientificamente históricos, mas os relatos traditivos são de grande importância, pois se configuram em memórias dos heróis do passado e evidenciam os lugares de origem das famílias ancestrais de Israel, seus movimentos migratórios, assim como os costumes, em tempos específicos (Schmidt, 1994); além de registrar

[1] Os textos bíblicos em destaque tomam por referência a Bíblia do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

as relações humanas de diferentes povos, o protagonismo daqueles que habitaram a Mesopotâmia e parte do continente africano, a diversidade das práticas e costumes, assim como os conflitos frequentes que envolviam as famílias dos povos seminômades.

De acordo com a narrativa bíblica, Abrão e Sarai[2] eram naturais de Ur (Gn 11,31), uma cidade da Mesopotâmia[3], região compreendida entre os rios Tigre e Eufrates, que atualmente corresponde a maior parte do Iraque. Muitos povos habitavam essa região na Antiguidade, compartilhando cultura, vida, casamentos e relações de negócios. Eram cushitas, sumérios, elamitas, amorritas, assírios e caldeus.

A presença dos cushitas nos textos bíblicos é abundante, desde as narrativas das origens até o período da monarquia (lRs 1,33,38,45; 2Cr 32,30; 33,14). Ressalta-se que o imaginário coletivo israelita guarda na memória a contribuição dos povos africanos na constituição das primeiras civilizações do Antigo Oriente. Cush está presente desde a criação, participando da construção cultural e social de Israel (Gn 2,10-14). Além disso, evidencia-se a existência desses povos em diferentes partes do Mundo Antigo, integrando a vida comercial e social das suas comunidades (Nash, 2002; Nascimento, 2008).

Os sumérios foram, possivelmente, os primeiros povos a habitar a região da Mesopotâmia, cerca de 3000 a.C., construindo as primeiras cidades-estados, as quais possuíam uma administração própria e autonomia política e cultural (Kramer, 1967; Cherfan, 2005; Nascimento, 2008). As principais cidades foram Ur (no século XXII a.C.), Uruk e Nipur. Sobre os sumerianos, Nascimento (2008) afirma que esse povo se originou de uma colônia de Cush, do Vale do Nilo e se autodenominavam "cabeças pretas", apontando para a sua ancestralidade africana.

Em 2004 a.C., Ur foi tomada pelos elamitas e durante dois séculos (2000-1800 a.C.) pequenos reinos, que coexistiam na Baixa Mesopotâmia, lutaram entre si pela posse da cidade (Cherfan, 2005). Ur foi um importante centro industrial, agrícola e comercial,

[2] Escolhemos manter os nomes dos personagens, conforme aparece no texto bíblico.
[3] Também há quem argumente que dificilmente os antepassados de Israel provenham de culturas altamente organizadas da Mesopotâmia, mas de grupos aramaicos que mantiveram relação de parentesco com grupos dessa região. Cf. Schmidt, Werner. Introdução ao Antigo Testamento, 1994.

além do porto marítimo e de grandes construções urbanas, como as pirâmides, chamadas zigurates (Thompson, 2007; Nascimento, 2008).

Concomitantemente, os amorritas, originários do deserto da Arábia, ocuparam a cidade-estado denominada Babilônia, por volta de 2000 a.C., transformando-a em grande centro urbano e comercial da Baixa Mesopotâmia (Thompson, 2007). O apogeu amorrita se deu com o rei Hamurabi (1792-1750 a.C.), o qual foi responsável pelo desenvolvimento de um código de leis, que ficou conhecido pelo seu nome (Cherfan, 2005).

Não há um consenso sobre a época em que Abrão e seu clã habitaram na Mesopotâmia. Porém, localiza-se a era dos patriarcas na Idade do Bronze Médio, entre os séculos XX a XV a.C. (Gottwald, 1988; Vogels, 2000; Cherfan 2005). A extrema instabilidade política da Mesopotâmia nesse período pode ser um bom motivo para a migração desse grupo familiar. Como seminômades, atravessaram a região de Canaã[4], passaram a conviver com os habitantes do lugar e enfrentaram muitas dificuldades. Estavam longe de sua terra natal, seus familiares e amigos (Gn 12,1), passando a depender da solidariedade dos moradores nativos das regiões por onde andavam sem, entretanto, gozar dos mesmos direitos (Gn 19,9), disputando locais de pastagem dos seus rebanhos (Gn 13,7) e enfrentando a usurpação de poços, tão importantes para a sobrevivência do grupo (Gn 21,25).

Dificilmente alguém escolhe sair do seu país, de entre o seu povo e família, para habitar junto a grupos de diferentes idiomas, culturas e hábitos. Pessoas migram quando o seu ambiente já não oferece condições de segurança, dignidade e sobrevivência. Os deslocamentos se tornam necessários diante de conflitos étnicos, políticos ou de desastres naturais que ameaçam a realização da vida, em todos os seus âmbitos.

O texto introdutório em Gn 11,31 anuncia que Terá, um homem natural de Ur, partiu da sua terra levando consigo seu filho Abrão, sua nora Sarai, seu sobrinho Ló e instalou-se em Harã, vindo a falecer ali (Gn 11,31-32). Abrão segue, então, para Canaã com sua esposa, sobrinho e outras pessoas (Gn 12,5), dirigindo-se em seguida para o Egito (Gn 12,10) e retornando posteriormente para Canaã.

[4] Essa região corresponde atualmente à área do Estado de Israel, Líbano e parte da Síria.

Nas narrativas que compõem o ciclo de Abrão e Sarai, o Egito é nomeado *Mitzraim*, que provavelmente se refere às regiões do Baixo e do Alto Egito (Harris *et al*, 1998). Também os egípcios se referiam ao seu país como "duas terras" ou *Kemit*, que significa "terra preta" ou "terra de pretos", em sua língua natal (Diop, 1974).[5] Aqui *Mitzraim* é apontado como lugar de sobrevivência, especialmente em tempos de fome (Gn 47,4). A sua autoridade máxima era o Faraó, compreendido como um deus, a própria encarnação do *Horus* triunfante e soberano absoluto (Dias, 2011).

Nos últimos séculos do Antigo Império (2900 a 2280 a.C.), o Egito passou por um período de descentralização, especialmente na região do Alto Egito, que se dividiu em *nomos*[6], com a ocorrência de caos social e guerra civil, provocado pela diminuição do ciclo de cheias do Nilo, disseminação de doenças e escassez de mantimentos (Sousa, s.d; Bakr, 2010). Somente a partir da XI dinastia, o controle do Alto Egito volta a ser centralizado e, aos poucos, ocorre a reunificação de todo o país. Inicia-se o Médio Império (2060-1785 a.C.), período de reorganização administrativa, com o fortalecimento da defesa das fronteiras e manutenção das relações comerciais com os países do Oriente Antigo, propiciando a imigração de grupos pertencentes a vários povos, principalmente semitas (Bakr, 2010).

Desde as primeiras dinastias, o Egito construiu uma sociedade hierarquizada, na qual os indivíduos desempenhavam papéis específicos. Porém, é no Médio Império que as diferenças sociais se tornam cada vez mais acentuadas, momento em que se situa a peregrinação de Abrão com seu clã. Como grupo seminômade, buscava condições favoráveis de sobrevivência, que incluía acesso à água, a alimentos, abrigo e boa convivência com os povos locais.

Quando o grupo de Abrão pretendia se estabelecer no Negueb, ao sul de Canaã, encontrou um ambiente inóspito e hostil. Havia "fome cruel" (*kabed hara'ab*) na terra. Diante dessa realidade opressiva, era necessário engendrar meios de resguardar a própria vida, em *Mitzraim*, um país estranho e poderoso (Gn 12,10). Sendo a seca um fenômeno frequente em Canaã, pela escassez das

[5] O termo usado para designar a nação hoje foi dado pelos gregos, *Aygiptos* e significa "além do Egeu".

[6] Nomos eram pequenas unidades políticas, que possuíam um conjunto de regras locais, exército, divindades e festas específicas, além de serem governadas por um administrador local, chamado nomarca. Cf. Mokhtar, Vercoutter, 2010.

chuvas, tem-se em *Mitzraim* um lugar de provisão, visto que o vale do Nilo é fértil para a produção de trigo, outros cereais, vegetais e frutas (Dias, 2011).

Na sequência das ações, o texto informa que Abrão temia por sua vida ao entrar em *Mitzraim* (Gn 12,11-13). O verbo hebraico traduzido por matar, *harag*, tem o sentido de assassinar, matar violentamente, incluindo a ideia de uma execução judicial (Dias, 2011), que pode ser relacionada à sua condição de migrante estrangeiro, sem proteção e sem direitos.

2 Sarai, a migrante a quem foi negada a identidade

> Quando estava chegando ao Egito, disse a Sarai, sua mulher: – Olha, és uma mulher muito formosa; quando os egípcios te virem dirão: "É mulher dele". Eles me matarão e te deixarão viva. Por favor, dize que és minha irmã, para que me tratem bem por causa de ti, e assim, graças a ti, salvarei a vida. (Gn 12,11-13).

A primeira aparição textual de Sarai se dá em Gn 11,29-30. Nesse relato, ela não é identificada a partir da sua referência familiar paterna, como geralmente ocorre com outras mulheres, nos textos do Antigo Testamento. Ao invés de ser identificada como "filha de", ela é definida socialmente pelo *status* de mulher estéril e esposa de Abrão. A ausência de filhos colocava em risco a própria existência de Sarai, pois a infertilidade lhe conferia inferioridade social e familiar. Neste caso, nem o casamento era suficiente para lhe atribuir uma identidade. No contexto de uma família patrilinear, não se questionava a possibilidade de esterilidade ao homem. A mulher era culpabilizada pela ausência de filhos, o que significava uma ameaça à descendência, intimamente relacionada à posse da terra, tão relevante para as famílias no Antigo Oriente (Grenzer, 2006).

Antes de entrar em *Mitzraim*, Abrão diz enfaticamente à Sarai que ela declare ser sua irmã, para que ele continue a viver. Há urgência nesse pedido, como indica a expressão *'im^{e}ri na'* (dize, te peço – v. 13). A narrativa faz crer que Sarai era esposa-irmã de Abrão, situação que possui paralelo com os textos de Nuzi, dos séculos XV e XIV a.C. De acordo com essas tabuletas, é possível que uma mulher possuísse estatuto duplo de esposa e de irmã,

implicando em duplos privilégios e deveres, sob o aspecto social e jurídico. Especialmente quando um homem se casava com sua irmã adotiva (Dias, 2011). Porém, o texto em Gn 20,12 dá a ideia de Sarai ser irmã paterna de Abrão.

O pedido de Abrão deixa transparecer um conflito que se relaciona à condição de beleza de sua esposa, conforme indica literalmente a expressão "Eis que eu bem sei que és uma mulher bonita de se ver" (Gn 12,11). Sarai é, portanto, responsabilizada por sua beleza, que apresenta um risco potencial. Nesse contexto, é Abrão quem esboça uma estratégia de sobrevivência. A expressão traduzida por "para que se faça o bem para mim" (Gn 12,13), emprega o verbo *yatab,* que denota estar bem, estar contente (Harris, 1998). Outro termo usado aqui é *'abur*, associado à preposição *b*^{e} (em, com, por), que pode ser traduzido como "por causa de" ou "ao preço de" (Kirst *et al*, 1996), dando a ideia de que a artimanha de Abrão tem o objetivo de fazê-lo prosperar pelo preço da beleza de Sarai, cujo nome significa literalmente, "minha princesa". Configura-se aí uma situação de barganha, como se Sarai fosse uma mercadoria a ser negociada (Dijk-Hemmes, 2000).

Sarai é silenciada nesse relato. Nada se diz sobre o que conversaram no caminho, deixando entrever que, provavelmente, ela não foi consultada sobre a decisão de omitir a sua condição de esposa de Abrão. Nesse sentido, o pedido do seu marido ressoa como uma imposição, que ela não pode negar. Aqui ela é apresentada duplamente vulnerável, pois além da condição de migrante, tornou-se moeda de troca entre dois homens, Abrão e Faraó. Nota-se que Abrão busca os seus próprios interesses ao entregar a sua esposa para o harém de Faraó. Não há qualquer expressão de preocupação com a dignidade e os sentimentos de Sarai, comparada a um objeto de valor, passível de negociação.

Sarai teve sua identidade reduzida à beleza física, elemento de cobiça dos homens e seu único valor social. Enquanto não fosse capaz de procriar, continuaria estrangeira na família de seu marido, excluída da estrutura social patrilinear e sem qualquer segurança familiar, especialmente em relação à herança (Grenzer, 2006).

Na sequência das ações, o relato diz que os egípcios viram "a mulher" (v. 14) e perceberam que ela era muito bela (*yapah hiv' me'od*), elogiando a sua beleza ao Faraó. Sarai não é mais identificada pelo nome. Agora ela é uma mulher comum. Sua

beleza não lhe pertence, é motivo de cobiça de diferentes homens. Então, ela foi tomada (*laqah*) – o verbo está conjugado na terceira pessoa, feminino singular, do imperfeito consecutivo do *hophal* (voz passiva causativa) (Davidson, 1993) e tem o sentido de agarrar, tomar por esposa, arrancar (Harris, 1998).

Na narrativa, o Deus Javé intervém em favor de Sarai, enviando pragas à casa do Faraó (Gn 12,17). A expressão *'al d^{e}bhar Sarai,* é comumente traduzida por "pelo caso, questão ou negócio de Sarai", com conotação jurídica, um caso de negociação. Porém, a expressão pode significar igualmente "pela palavra de Sarai". Nesse contexto de silenciamentos, talvez somente o Deus Javé considere a sua fala, o suficiente para que intervenha e a deixe ir.

3 Hagar, uma mulher migrante em cultura estranha

Sarai, mulher de Abrão, não lhe dava filhos; mas tinha uma escrava egípcia chamada Agar. E Sarai disse a Abrão: - O Senhor não me deixa ter filhos. Une-te à minha escrava, para ver se ela me dá filhos. Abrão aceitou a proposta (Gn 16,1-2).

A narrativa acima destaca um aspecto importante da vida cotidiana da família patriarcal. Sarai, esposa de Abrão, não podia ter filhos e por esse motivo, ela ordena a sua serva, de nacionalidade egípcia, que gere um filho do relacionamento com o patriarca. Nesse contexto, Hagar é apresentada como serva/escrava. A palavra hebraica *shiphâ* tem cognatos em ugarítico e em fenício, significando "família" em ambos os casos. De acordo com Harris (1998), é possível que, originalmente, *shiphâ* estivesse relacionada à *mishpahâ*, o núcleo familiar, geralmente traduzido por clã. O relato não aponta os motivos que levaram uma mulher egípcia a ser escravizada por uma família originária da Mesopotâmia. É provável que ela estivesse presente desde a migração da família, em Harã (Gn 12,5). Considerando as transações comerciais que se realizavam entre diferentes povos, com base na troca, possibilitando operações como empréstimos a juros, é possível que pessoas escravizadas tenham se tornado moedas de troca, como indica o Código de Hamurabi, a seguir.

> Se um awllum comprou ou **recebeu em custódia** prata ou ouro, **escravo ou escrava**, boi ou ovelha, asno ou qualquer

> outra coisa da mão do filho de um (outro) awllum ou do escravo de um (outro) awllum sem testemunha nem contrato: esse awllum é um ladrão, ele será morto (Bouzon, 1980, p. 27, grifo nosso).

As leis da Mesopotâmia permitiam que um homem tivesse relações sexuais com uma concubina ou esposa-serva, caso sua esposa não pudesse gerar filhos. Nesse caso, segundo o Código de Hamurabi, a esposa-serva perdia o direito sobre os filhos e a autoridade recaía sobre a esposa legítima. Porém, essa serva passava a gozar de uma posição privilegiada na família, ainda que só uma mulher pudesse ter os direitos plenos de esposa (Bouzon, 1980; Cherfan, 2005).

Acrescenta-se que a servidão era um fenômeno comum nas sociedades do mundo antigo e podia acontecer por dívida, para prisioneiros de guerra, ou por punição para determinados crimes (Bouzon, 1980; Paula, 2003). A escravidão era circunstancial e temporal, com a possibilidade do indivíduo escravizado se tornar livre, após três anos ou pela compra da sua liberdade.

Historicamente, os textos bíblicos serviram como instrumentos de legitimação à escravização de povos africanos e afrodescendentes, sob a justificativa de que pertenciam à descendência de Cam /Ham.[7] Porém, no contexto do Antigo Oriente, ser negro ou negra não tinha relevância, pois os povos da região eram, em grande parte, negros. De acordo com Nash (2002), a diferenciação dos povos ocorria com base na cultura, hábitos, religião, não especificamente pelas características fenotípicas. A noção de raça como um construto de diferenciação entre os seres humanos é um fenômeno da modernidade, cuja localização temporal aponta para meados do século XVI. A história das raças dialoga com a constituição moderna política e econômica das sociedades ocidentais, como conhecemos na contemporaneidade (Almeida, 2019).

As principais traduções em português[8] informam que, após engravidar, Hagar passou a desprezar a sua senhora. Embora o texto hebraico mencione literalmente "e foi (ou tornou-se) insignificante (*qalal*) a sua senhora aos olhos dela" (Gn 16.4b). O sufixo que indica

[7] Sobre o assunto, cf. Frisotti, Heitor (2000) e Garmus, Ludovico (1988).
[8] Almeida Revista e Corrigida; Almeida Revista e Atualizada; Nova Versão Internacional; Sociedade Bíblica Britânica; Bíblia de Jerusalém.

possessão, "dela", pode dizer respeito tanto à Hagar quanto à Sarai, indicando para duas possíveis interpretações: na primeira, Sarai pode ter-se tornado insignificante aos olhos de Hagar. Na segunda, Sarai pode ter-se sentido pequena, diante da gestação da sua serva, apontando para a sua disfuncionalidade na estrutura familiar.

Sarai esperava construir a sua dignidade por meio de um filho gerado por sua serva, como deixa entrever o termo *'ibaneh* – verbo *bnh* conjugado na primeira pessoa do singular do imperfeito do *niphal* (voz passiva simples – ser construída, edificada em termos de descendência) (Davidson, 1993; Harris 1998; Vogels, 2000). Mas Sarai sentia-se humilhada, visto que a gravidez de Hagar facultava a esta serva algum prestígio dentro da estrutura familiar, ainda que o filho do seu ventre fosse por legitimidade de sua senhora.

Vale destacar que, inicialmente, Sarai demonstra um certo poder ao decidir que obterá um filho por meio de sua serva. Abrão não é consultado. Ele apenas acata a vontade de Sarai, que controla a atividade sexual do seu marido. Acrescenta-se que nessa ocasião nenhuma palavra é dirigida a Hagar, buscando a sua aprovação. Como serva, ela exerce o papel de propriedade particular da sua senhora. Porém, ao engravidar de Abrão, ela continua sendo serva de Sarai, mas se torna mulher dele. Hagar, serva, estrangeira e pobre, passa a usufruir um lugar social privilegiado na estrutura familiar por sua fecundidade. A ordem hierárquica havia sido alterada (Vogels, 2000).

Chamamos a atenção ainda, para a redução da mulher à sua função de reprodução biológica. Nessa sociedade, os filhos significavam a segurança de provisão da casa e da família, nos tempos vindouros. Em outras palavras, apesar de a geração de filhos ser o mecanismo tido como essencial à manutenção social e o desenvolvimento econômico, e isto depender da figura feminina, não há indícios que a concepção confira prestígio social à mulher. Na verdade, encarcera o sujeito mulher a lugares subalternos de poder (Oyěwùmí, 2017).

As tradições do Israel antigo deixam entrever o caráter patriarcal da sociedade, em que as mulheres estão sujeitas aos homens, seus pais ou maridos. A mulher era propriedade do seu marido (*ba'al* – senhor) e identificada a partir da sua relação com um homem (de Vaux, 2003; Laffey, 1994). Nesse contexto, a autocompreensão das suas funções dentro da sociedade se restringia a ser esposa ou mãe.

O enfrentamento entre Sara e Hagar dá-se no âmbito doméstico, pelo controle do *status* social em torno de Abrão. Porém, nessa estrutura desigual e hierárquica, a serva não tem voz ou liberdade de escolha (Laffey, 1994). O patriarcado impõe as regras que balizam as relações e, por meio delas, posiciona os sujeitos em hierarquias referendadas nos valores dos grupos que agenciam o poder.

Na sequência das ações, o texto informa que Sarai queixou-se ao seu esposo, que resolveu não interferir. Sarai apela a Javé em sua defesa contra o seu marido, conforme indica a expressão "julgará Javé entre mim e ti" (Gn 16.5), evocando a cena de um tribunal. A palavra hebraica *g^{e}beret*, senhora, indica que à Sarai era atribuído o poder sobre Hagar. A literatura aponta duas situações que podem explicar essa relação. A primeira diz respeito à possibilidade de Sarai ter sido presenteada com uma serva, na ocasião do casamento, um costume da região da Mesopotâmia (Gn 29, 24.29). Na segunda hipótese, era permitido a uma sacerdotisa *naditum* casar, mas ela só poderia dar filhos ao marido por meio de uma escrava (Bouzon, 1980).

Dentro da estrutura patriarcal dos povos da Mesopotâmia, o nascimento da criança impediria a expulsão da serva-esposa e de seu filho (Cherfan, 2005). Mesmo em caso de rivalidade, como indicam as leis de Nuzi (Paula, 2003) e o código de Hamurabi:

> 146º - Se awilum tomou por esposa uma naditum e esta deu uma escrava a seu marido e ela gerou filhos e mais tarde essa escrava quis igualar-se à sua senhora: por causa dos filhos que gerou, sua senhora não a venderá, mas colocar-lhe-á a marca de escravo e a contará com os escravos (Bouzon, 1980, p. 68).

O relato diz que Hagar foi humilhada por sua senhora (Gn 16,6). O verbo hebraico *'anah* tem o sentido de tratar mal, oprimir, subjugar com violência. Associado à expressão *b^{e}yadekha* (em suas mãos), tem a conotação de poder. Sarai, que sofreu por sua esterilidade, não foi capaz de compadecer-se de Hagar, que sofrerá por sua maternidade. Sarai, que sofre a opressão de ter se tornado moeda de troca, na ocasião da sua entrada em *Mitzraim*, agora se posiciona como opressora de Hagar. Não há hospitalidade para a estrangeira e seu filho.

Hagar, grávida, foge do lugar que lhe deveria conferir segurança e provisão. Ela continua migrante, pois está longe do seu lar, *Mitzraim*, e não há lugar para ela dentro da família patriarcal. Um anjo do Deus Javé a encontra junto a uma fonte de água, no caminho para *Mitzraim*. Javé se faz presente por meio de um mediador/mensageiro (um anjo). Inicia-se um diálogo e Hagar é convencida a retornar para a família de Abrão e se submeter à sua senhora (Gn 16, 8-9). Sendo uma *shiphâ* não deveria rivalizar com sua senhora, sob pena de ser relegada à categoria de escrava doméstica e perder seus direitos de concubina. Nessa perspectiva, o conselho do anjo está em consonância com as leis locais, pois os contratos visavam, em primeiro lugar, à proteção da esposa (Lion e Michel, 2005).

Na sequência, Hagar clama pelo Deus Javé, que ouve a sua aflição (Gn 16,11) e a vê (Gn 16,13). Quando Hagar chama a Deus e ele a escuta, não está mais reduzida ao lugar de estrangeira, no sentido que indica fronteira ou outridade, mas torna-se pertencente, interlocutora, sujeito da palavra. Torna-se aquela que é vista e ouvida por Deus. Falar não é um fato menor, tampouco é uma ação em si mesma, mas uma negociação entre sujeitos. Quem fala precisa estar interessado em comunicar algo, porém, quem escuta, ao se posicionar como ouvinte, autoriza o falante (Kilomba, 2019). Nesta cena, ao falar com Deus e ser vista por ele, ocorre uma mudança significativa na estrutura dialética, a ruptura do estado de silêncio. Deixa de ser ação exclusiva de Abrão. Hagar passa a pertencer e recebe uma promessa sobre sua descendência, nos mesmos termos da promessa feita a Abrão. Hagar, serva e estrangeira, é a primeira mulher a receber tal promessa e experimentar uma teofania. Em resposta, ela nomeia Deus como *El Roí* – Deus que me vê. Ele a encontrou, a viu e transformou o seu destino (Gn 16,10-12).

4 Migrações cá

No ciclo de Abrão e Sarai, Hagar e Sarai figuram personagens que enfrentaram opressões correlatas e sobrepostas, em virtude de suas identidades: eram mulheres e migrantes. No caso de Hagar, a condição de escravizada potencializava a experiência de opressão. A história dessas mulheres as localiza em um cruzamento de avenidas identitárias promotoras de barreiras sociais (Akotirene, 2019).

Olhando para essa encruzilhada de opressões somos provocadas a reflexões sobre o que migrantes africanos(as) experimentam no Brasil. Ao deixarem seus países de origem, seja por sobrevivência ou para qualificação profissional, eles e elas passam a vivenciar novas condições de vida.

Desde o século XVI, o Brasil tem sido alvo de migrações, inicialmente por poucos portugueses indesejados da Coroa Portuguesa, os quais receberam como punição a extradição, sendo deixados à própria sorte em território nacional, mas generosamente acolhidos pelas populações indígenas locais. Mais tarde, pelo incentivo da colonização, chegaram os nobres lusitanos, que receberam terras para a produção de cana de açúcar, as quais se desenvolveram às custas da migração forçada pelo processo de escravização de diferentes povos africanos. Esses grupos não receberam a benevolência do acolhimento, mas foram afastados dos seus familiares e amigos, impedidos de falar o seu próprio idioma e exercitar os seus costumes em terra estranha e inóspita.

O acolhimento dos imigrantes ocorre de modo desigual, a depender do sujeito, sua origem geográfica, raça, gênero e classe social. Enquanto brancos-europeus ou brancos-americanos são acolhidos como ideal de humanidade, sujeitos capazes de proporcionar incremento ao desenvolvimento da nação brasileira, os imigrantes negros-africanos são tratados de forma preconceituosa e desumana. Não é inédito! As leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas foram concebidas como parte de um conjunto maior de ações eugenistas, que visavam a erradicação da população negra brasileira (Nascimento, 2016). Desde 1890, o Decreto nº 528 orientava aos agentes diplomáticos e consulares do Brasil à obstrução do ingresso de imigrantes dos continentes asiático e africano. Estes só poderiam ser aceitos mediante autorização do Congresso Nacional. Por outro lado, concedia livre entrada, nos portos da República, aos indivíduos chamados "**válidos** e **aptos para o trabalho**" (Brasil, 1890, art. 1, grifo nosso). Desse modo, imprimia-se sobre africanos e asiáticos a ideia de invalidez e inaptidão para o trabalho no país.

Em 1945, Getúlio Vargas assinou a Lei nº 7967, que tratava da regulação de política imigratória do Brasil (Nascimento, 2016). A referida Lei esteve em vigor de 1945 a 1980 e estabeleceu regramentos baseados no argumento de proteção dos interesses

do trabalhador nacional e do progresso do país. O artigo 2, do capítulo I, revela fundamentação discriminatória de caráter racial, ao determinar que a admissão deveria atender "a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia" (Brasil, 1945). O artigo 11 da mesma Lei acrescenta a inadmissão a indigentes ou vagabundos, pessoas doentes, criminosos ou nocivos à ordem pública. Observamos critérios que abrem margens para julgamentos subjetivos, estigmatizantes e moralizantes sobre não-brancos ou nórdicos.

Ao longo da história, teorias científicas produziram justificativa vital ao racismo arianista. Desde o fim do século XIX, a política imigratória objetivava favorecer a entrada dos europeus e provocar o desaparecimento do negro. Este objetivo permaneceu como ponto central da política nacional durante o século XX. Homens influentes daquela época, como Roosevelt, Silvio Romero, João Batista de Lacerda, Arthur de Gobineau, José Veríssimo, Nina Rodrigues, Monteiro Lobato acreditavam que a superioridade ariana eliminaria a raça negra. Em 1930, o político e historiador João Pandiá Calógeras afirmou, por exemplo, que a herança de Cam/Ham, advinda do povo negro tenderia a desaparecer em virtude do influxo da imigração branca (Nascimento, 2016). Tal discurso apelava para interpretação bíblica distorcida a respeito do povo negro e a maldição lançada por Noé sobre o seu filho Cam/Ham (Gn 9,22-25).

Na atualidade, violências simbólicas contra a população negra estrangeira ainda são frequentes. Recordamos a intensa migração de haitianos para o país, especialmente entre 2010 e 2014. A guerra civil no Haiti, ao final do século XX e as intempéries causadas pelo terremoto no início de 2010, as promissoras condições sociais e laborais do Brasil naquele momento, motivaram a migração em massa desse grupo.[9] Entretanto, muitos entraram no país sem a autorização e o apoio do Estado brasileiro, favorecendo a situação de trabalho análogo à escravidão e às inúmeras opressões, como xenofobia e racismo (Uebel, Rückert, 2017).

[9] De acordo com as estatísticas não oficiais (pastorais de imigrantes e órgão da sociedade civil), em 2013 havia cerca de 25 mil imigrantes, enquanto em 2014 o número duplicou, chegando a 50 mil haitianos, caracterizando-se como a maior imigração em massa e concentrada desde a vinda dos italianos e japoneses no início do século XX (Cf. Uebel & Rückert, 2017).

Apontamos ainda os processos migratórios brasileiros, em que a mulher permanece invisibilizada e pouco contabilizada nas estatísticas como sujeitos migrantes ativos, pois geralmente são percebidas na condição de acompanhantes de homens, os únicos compreendidos como trabalhadores legítimos (Santos, Fetzner, 2019). Entretanto, suas atribuições sociais incluem o sustento familiar e a responsabilidade em relação aos filhos.

Suas motivações para a migração não se restringem à busca por uma melhor colocação no mercado de trabalho, mas geralmente estão associadas ao escapar das guerras, das violências domésticas, das múltiplas opressões sociais, assim como as questões de sobrevivência. Ao chegarem ao seu destino, muitas são submetidas a condições precárias de trabalho e de subsistência, assim como a assédios e violência sexual (Santos, Fetzner, 2019).

Contudo, ainda que a mulher sofra mais violações que o migrante masculino, nos processos atuais, estando mais vulnerável a abusos e violências, podemos vislumbrar a presença de redes de apoio solidárias, como igrejas, associações, instituições de ensino, organizações não governamentais, que realizam um trabalho social importante de acolhimento à migrante, viabilizando a sua inclusão social e laboral (Santos, Fetzner, 2019). Deus presente.

Na atualidade, violências simbólicas contra a população africana ainda compõem o discurso de pessoas que ocupam espaços de poder e privilégio social. Em contextos de permanentes silenciamentos, intensas violências e discriminações, *El Roí* considera suas vidas o suficiente para que os encontre e intervenha, transformando-lhes o destino. E junto a ele alçamos as nossas vozes-mulheres-homens-negras-negros, por meio desse texto que, não pretende fazer ninar os que sonham sonos injustos, mas sim denunciar e anunciar (Evaristo, 2007). "Não oprimirás o estrangeiro negro".

Referências bibliográficas

Africanos são assassinados no Brasil por motivos racistas, segundo organizações de direitos humanos. *Agência Brasil*. Brasília, 28.06.2012. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia 2012-06-28/africanos-sao-assassinados-no-brasil-por-motivos-racistas-segundo-organizacoes-de-direitos-humanos>. Acesso em 10.05.2021.

AKOTIRENE, Karla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Editora Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

BAENINGER, Rosana; DEMÉTRIO, Natália Belmonte; DOMENICONIL, Jóice de Oliveira Santos. Espaços das migrações transnacionais: perfil sociodemográfico de imigrantes da África para o Brasil no século XXI. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*, v. 27, n. 56, p. 35-60, 2019.

BAKR, A. Abu. O Egito faraônico. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História geral da África*, II: África Antiga. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 37-67.

BÍBLIA – *Bíblia do Peregrino*. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi, introdução, tradução e comentários*. Petrópolis: Vozes, 1976.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto nº 528*, 28 de junho de 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 12.05.2021.

_____. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto-Lei nº 7.967* de 18 de setembro de 1945. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/del 7967.htm>. Acesso em 12.05. 2021.

CHERFAN, Andréa. *Introdução à arqueologia do Oriente Médio*. O período do Antigo Testamento, 2005.

DAVIDSON, Benjamim. *The analitical hebrew and chaldee léxicon*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.

DIAS, Elizangela Chaves. *Sarai como esposa e irmã de Abrão*: um estudo exegético de Gn 12,10-13,1a. (Dissertação de Mestrado). Pontifícia Universidade Católica, Teologia, São Paulo, 2011.

DIJK-HEMMES, Fokkelien. O exílio de Sarai: uma leitura de gênero de Gênesis 12,10-13,2. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 245-258.

DIOP, Cheikh Anta Diop. *A origem africana da civilização: mito ou realidade*. Chicago: Lawrence Hill & Co., 1974.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações Performáticas Brasileiras:* teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

FRISOTTI, Heitor. *Pueblo negro y bíblia:* reconquista histórica. *RIBLA*, n. 19, p. 47-62, 2000.

GARMUS, Ludovico. Uso ideológico da bíblia para justificar a escravidão. *Revista Espiritualidade*, ano XII, p. 33-57, 1988.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.

GRENZER, Matthias. Três visitantes (Gn 18,1-15). *Revista de Cultura Teológica*, v. 14, n. 57, p. 61-73, 2006.

HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr, Gleason; WALTKE, Bruce K (Eds.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRAMER, Samuel Noah. *Mesopotâmia. O berço da civilização*. Rio de janeiro: José Olímpio Editora, 1967.

LAFFEY, Alice F. *Introdução ao Antigo Testamento. Perspectiva feminista*. São Paulo: Paulus, 1994.

LION, Brigitte; MICHEL, Cécile. As mulheres em sua família: Mesopotâmia, 2º milênio a.C. *Tempo*, n. 19, p. 149-173, 2005.

MOKHTAR, Gamal; VERCOUTTER, J. África Antiga: introdução geral. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História geral da África*, II: África Antiga. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. XXXI – LXII.

NASCIMENTO, Abdias**.** *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. As civilizações africanas no mundo antigo. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). A matriz africana no mundo. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 89-139. E-book.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá, Colômbia: Editora En la frontera, 2017.

NASH, Peter T. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus. *Estudos Teológicos*, v. 42, n. 1, p. 5-27, 2002.

PAULA, Ricardo Almeida. *Leis e costumes da cultura de Nuzi e suas possíveis relações com os substratos narrativos tradicionais dos patriarcas e matriarcas bíblicos* (Dissertação de Mestrado). Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Goiás, 2003.

SANTOS, Mylena Francielli; FETZNER, Andréa Pellegrini. Mulheres migrantes, invisibilidade no processo migratório e dificuldade de inserção no mercado de trabalho decente brasileiro. In: *VI Seminário Internacional demandas sociais e políticas públicas na sociedade contemporânea e XII Mostra Internacional de Trabalhos Científicos*. Santa Cruz do Sul – RS, 23 a 24 de Maio de 2019.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SOUSA, Rainer Gonçalves. *Egito Antigo – Médio Império*. [s.d.]. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/historiag/medio-imperio.htm>. Acesso em 25.03.2021.

TEUBAL, Savina J. Sara e Agar. Matriarcas e visionárias. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 259-275.

THOMPSON, John A. *A bíblia e a arqueologia. Quando a ciência descobre a fé*. São Paulo: Vida Cristã, 2007.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg; RÜCKERT, Aldomar Arnaldo. Aspectos gerais da dinâmica imigratória no Brasil no século XXI. *Confins*, n. 31, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins/11905>. Acesso em 21.01.2021.

VOGELS, Walter. *Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1-25,11*. São Paulo: Loyola, 2000.

4

MULHERES DE FRONTEIRA E SUA INCIDÊNCIA SOCIAL
Hermenêutica Bíblica de Nm 27,1-11

Elizangela Chaves Dias

Introdução

Mulheres de fronteira são apresentadas no livro de Números como protagonistas na conquista de direitos para si e para todas as gerações que lhes sucederão. A história de cinco mulheres sediada na fronteira da terra de Canaã, isto é, nas planícies de Moab, é, sem dúvida, uma das joias preciosas das Sagradas Escrituras.

Voltando-se, portanto, às filhas de Zelofeade, o presente estudo pretende refletir sobre a incidência de sua iniciativa em seu contexto sociopolítico e cultural, e como a iniciativa destas mulheres migrantes pode inspirar a abertura de sistemas jurídicos de todos os tempos na busca pela justiça.

Desde o início, a narrativa sobre as filhas de Zelofeade chama a atenção do leitor, pois essas cinco mulheres são nomeadas uma a uma, são a maioria em uma família e provêm de um ambiente histórico-cultural onde a liderança feminina ganha expressão; sendo assim, essas mulheres se sentem no direito de questionar certos aspectos da lei relativos à herança da propriedade de terra e à preservação do nome do pai. A atitude das cinco mulheres é um modelo emblemático de iniciativa moral para obter direitos reconhecidos de modo justo, tanto na esfera divina quanto na esfera humana.

A nova geração de filhos e filhas de Israel, nascidos no deserto, gerou mulheres de fronteira, capazes de defender a si mesmas e a seus interesses de forma legítima; mulheres que pensam no presente e no futuro, inteligentes e críticas (Tucker, 2008, p. 483-486). O motivo de sua iniciativa não se trata de luta de classes ou de gênero, nem mesmo de interesses pessoais ou de busca de privilégios, mas de justiça. Essas mulheres são migrantes, estão na fronteira, isto é, diante da terra que o Senhor lhes prometera, mas correm o risco de ficar sem propriedade, correm o risco de no fim, após anos de caminhada pelo deserto, não alcançar o sonho de ter uma propriedade na terra prometida. A fronteira, portanto, não se limita à dimensão geográfica a ser ultrapassada, mas também simbólica, como a legislação. Neste caso, as filhas de Zelofeade colocam em questão as fronteiras legislativas que marginalizam mulheres órfãs, viúvas e sem irmãos.

O direito à propriedade de terra cultivável é uma realidade nova para a geração do deserto, onde todos habitavam livremente, não havia terra demarcada nem cultivável, o povo não estava sediado, pois vivia como nômade. Essa realidade está prestes a mudar, as tendas serão trocadas por casas, residências fixas, a nova terra é cultivável e dela o povo dependerá para produção de alimentos.

Diante da mudança que está por vir, com a passagem do nomadismo ao sedentarismo, Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa se deparam com um problema referente à instituição social organizada em torno à figura masculina. Como fica a questão do direito à propriedade da terra numa família que não tem homens? Na verdade, elas nunca tiveram um terreno, mas sabem que seu pai teria direito a uma propriedade na terra prometida, através da qual sua memória seria preservada na história ao longo das gerações (Shemesh, 2007, p. 83). Contudo, por não ter gerado filhos homens, o pai, já falecido, corre o risco de ter a memória esquecida na árvore genealógica da família e as filhas correm o risco de não terem meios para levar a vida adiante.

Segundo a lógica da narrativa, a lei sobre a herança da terra fora elaborada, mas não fora colocada em ato, porque a posse da terra prometida ainda não tinha acontecido (Nm 26,52-56; Js 17,3-4), até aquele momento ninguém havia sentido a necessidade de questionar a lei sobre a herança da terra, provavelmente, porque

não era necessário (Ulrich, 1998, p. 534-535). Uma nova situação, porém, esbarra no que fora estabelecido. Ou seja, como ficaria a memória do homem que não teve filhos? E por que as filhas não podem preservar a memória do pai?

Para responder às questões levantadas, o presente estudo busca fazer uma abordagem interdisciplinar do texto bíblico. Para alcançar o objetivo proposto, preferiu-se aplicar o método sincrônico, dando ênfase à característica narrativa da perícope de Nm 27,1-11, sem, contudo, deixar de lado seus aspectos históricos, culturais e teológicos. Neste sentido, o estudo progride partindo do esquema do Livro de Números, passando pela contextualização da perícope de Nm 27,1-11 dentro do Pentateuco. Em seguida, após propor a estrutura da perícope, se apresenta um comentário de cada parte do texto, comparando seus aspectos jurídicos e culturais com documentos históricos paralelos, referentes ao direito das mulheres na herança paterna e à adoção matrimonial, atestados em achados arqueológicos das antigas civilizações de Babilônia e Nuzi (Cardascia, 1959, p. 1-16; Claassens, 2013, p. 319-337; Paradise, 1980, p. 189-207); por fim, se propõe uma atualização de Nm 27,1-11 à luz do atual cenário das migrações femininas, apresentando algumas considerações finais referente ao tema, mulheres de fronteira.

1 Esquema do livro de Números

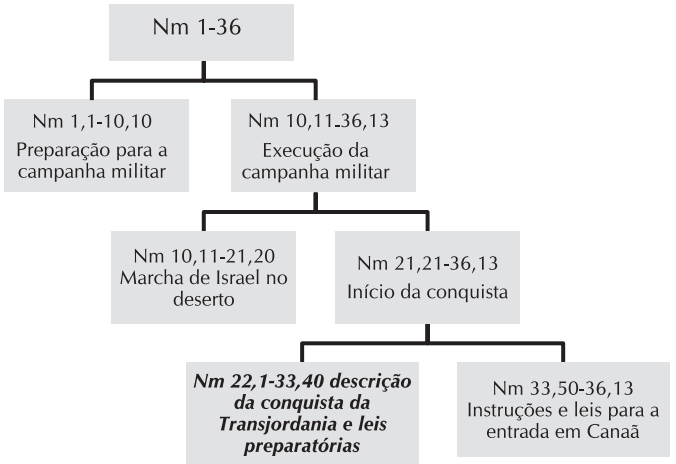
Antes de entrar na narrativa de Nm 27,1-11, vale a pena conhecer melhor a organização, o gênero literário e o esquema do livro para bem localizar a perícope escolhida.

O livro de Números pode ser entendido a partir de seu gênero literário, isto é, campanha militar, pois seu conteúdo atende à organização "plano-execução do plano", subdivido em duas grandes secções: Nm 1,1–10,10 se destina à preparação da campanha militar; Nm 10,11–36,13 apresenta a marcha no deserto (Cocco, 2020, p. 119). A segunda seção (Nm 10,11–36,13) pode ser dividida em duas subseções em base à forma e ao conteúdo. De fato, em Nm 21,24-25 a narrativa da marcha no deserto sofre uma "reviravolta", os filhos de Israel celebram uma primeira conquista estratégica de território e passam a residir na cidade dos amorreus. A tomada do território e o estabelecimento no mesmo permite,

portanto, subdividir a segunda seção do livro de Números em: Nm 10,11–21,20 destinado a descrever a marcha no deserto e Nm 20,21–36,12, o qual introduz o leitor na atual fase de conquistas e posse da terra (Cocco, 2020, p. 120).

A segunda subseção pode ser demarcada também em base aos dados topográficos, pois de Nm 22 até Nm 36, constantemente, o narrador recorda a localização geográfica do povo de Israel, isto é, nas planícies de Moab. Esta segunda subseção pode ser dividida em outras duas subseções, das quais a primeira, Nm 22,1–33,49, se concentra na descrição da conquista da Transjordânia, com algumas informações relativas à consequente ocupação da terra de Canaã; enquanto a segunda, Nm 33,50–36,13, contém leis e instruções referentes à preparação à conquista de Canaã (Cocco, 2020, p. 120-121).

O que foi dito pode ser sintetizado no seguinte diagrama (Cocco, 2020, p. 121):



A partir destas indicações gerais sobre a estrutura do livro de Números, é possível situar melhor a perícope a ser estudada (Nm 27,1-11), a qual se localiza no contexto das instruções recebidas pelo povo em vista da entrada na Terra Prometida.

2 Contextualização da perícope Nm 27,1-11

A narrativa bíblica do Livro de Números introduz seu ouvinte-leitor no deserto do Sinai (Ex 19,1–Nm 10,10), onde o povo

permaneceu por um período de um ano e dois meses, a partir da saída do Egito (Nm 10,11). Essa pausa foi indispensável, pois era preciso organizar aquela multidão de fugitivos, a fim de constituir a partir dela um povo (Ex 12,37-38). De fato, um povo ou uma nação existe na medida em que existem elementos comuns de bases genealógicas, históricas, jurídicas e políticas (Ska, 2016, p. 86-88). Então, essa pausa no deserto foi necessária por diversos motivos; primeiro, para que os filhos de Israel pudessem conhecer e se submeter ao seu novo soberano, Aquele que os tirou do Egito; em seguida, eles poderiam receber suas leis, fazer um censo e organizar a sociedade; a fim de que pudessem habitar, pacificamente entre si, no país que lhes fora destinado como promessa divina.

Com relação às bases históricas, segundo a narrativa, esses dois anos no Sinai foram necessários principalmente para consolidar a experiência daquele povo que foi gerado e nasceu no deserto. Contudo, não se deve esquecer que Israel vivera 400 ou 430 anos (cf. nota 35, p. 66) em uma terra estrangeira e que esse dado já é uma característica essencial de sua experiência coletiva (Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19; 23,8; Sl 80,9). Todo o povo, e não apenas uma única classe, passou pela mesma experiência de ser migrante (Ska, 2016, p. 87).

Do ponto de vista jurídico e administrativo, Deus assume o lugar do soberano, fornecendo aos israelitas tudo o que era necessário para o seu sustento (Ex 15–18; Nm 11–12), bem como, dando-lhes uma base legislativa (Código da aliança: Ex 20,22–24,19; Lei da Santidade: Lv 17–26 e Código Deuteronômico: Dt 12–26), estabelecendo assim uma aliança com aquele povo (Ex 24, 3-8), segundo a qual o Senhor seria seu único Deus e os israelitas seu povo (Ska, 2011, p. 353-373).

Do ponto de vista genealógico, o primeiro censo do livro de Números teria sido realizado com um duplo objetivo (Nm 1,1-4), isto é, organizar o povo segundo suas tribos de origem, a fim de reafirmar um ancestral comum e o sentido de pertença; tal como, estabelecer um exército para entrar na Terra Prometida e ao mesmo tempo para defender o povo (Nm 1–10).

Sob esta organização, portanto, Deus dá a ordem de partida e guia o povo de Israel do deserto do Sinai ao deserto do Parã (Nm 10,10–12,16). De Parã, Moisés envia 12 espiões para verificar a possibilidade de entrar na terra de Canaã, um espião de cada tribo.

Dois dos espiões trouxeram um relato bom e motivador (Judá e Efraim), mas os outros dez espiões com seus relatos assustaram o povo e tentaram convencê-lo de voltar ao Egito (Ex 13–14). Por causa disso, Deus decidiu que toda aquela geração não entraria na Terra Prometida, mas morreria no deserto (Nm 14,20-38). Assim, a primeira geração, que deixou o Egito (Nm 11–25), não pôde entrar na terra prometida porque se rebelou contra Deus, recusando sua aliança (Ulrich, 1998, p. 531-532).

Nm 26–36 introduz o censo de uma nova geração, a qual foi gerada no deserto, isto é, num território neutro, desprovido de rei ou autoridades governamentais humanas. Esta nova geração chegou às planícies de Moab, de onde pode contemplar a Terra Prometida: "Entre estes não havia nenhum daqueles israelitas de quem Moisés e o sacerdote Aarão haviam registrado no primeiro censo no deserto do Sinai, porque o Senhor havia dito deles: 'Eles terão que morrer no deserto!' E não sobrou nenhum senão Calebe, filho de Jefoné, e Josué, filho de Num" (Nm 26,64-65). Esta nova geração nasceu e cresceu sem muros, na liberdade do deserto, sem instalações fixas, sem instituições políticas, habituada a lidar com as intempéries climáticas e a viver daquilo que o deserto lhes oferecia como alimento. É uma geração de migrantes e não de escravos, caracterizada pela fé, pelo compromisso com a ética da Aliança e pela esperança de entrar na Terra Prometida (Ulrich, 1998, p. 533).

Uma das novidades surpreendentes desta nova geração nascida no deserto é o alistamento de mulheres no novo censo, ou melhor, no exército apto a combater para entrar em posse da terra prometida, as quais são elencadas entre aqueles que estavam aptos a ir à guerra. Vale a pena observar alguns detalhes do texto de Números que evidenciam o argumento apresentado:

Nm 1,2-3, no deserto do Sinai (v. 1)	Nm 26,2-3, nas planícies de Moab
"Fazei um recenseamento de toda a comunidade dos israelitas, por clãs e por casas patriarcais, **registrando, um por um, os nomes de todos os homens**, *maiores de vinte anos, aptos para a guerra em Israel"*.	*"Fazei um recenseamento* segundo as casas paternas, de toda a comunidade dos israelitas, *de todos os maiores de vinte anos, aptos para a guerra em Israel"*.

Note-se que o primeiro censo (Nm 1,2-3) coloca em evidência o registo do nome de "todos os homens", para o qual a Bíblia hebraica usa o termo *kol-zakar*, isto é, todos aqueles do sexo masculino. Enquanto o segundo censo (Nm 26,2-3) omite tanto a expressão que evidencia aqueles de sexo masculino, *kol-zakar,* quanto toda a construção que coloca em evidência um exército formado apenas por homens, como é possível constatar no quadro acima, deixando assim um espaço aberto para inclusão de mulheres no exército, pois "toda a comunidade dos israelitas" representa uma coletividade composta por homens e mulheres.

Essa abertura identificada no comando de realizar um segundo censo "de toda a comunidade dos israelitas, de todos os maiores de vinte anos" é o que possibilita elencar, na tribo de José, entre o clã de Manassés, cinco mulheres, maiores de vinte anos aptas para a guerra: "Ora, Zelofeade filho de Héfer não teve filhos, mas apenas filhas, cujos nomes são: Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa" (Num 26,1-4.33). Não é por acaso que o nome dessas cinco mulheres sai do anonimato. Essas mulheres estão prontas e dispostas a lutar pela posse da terra prometida, bem como pelo direito de propriedade, a ponto de identificar um vazio na legislação e propor uma nova aplicação da lei sobre a herança de bens na terra da promessa (Tal Lan, 2000, p. 176-186), conforme se verificará no estudo do texto.

3 Texto Nm 27,1-11

Apresentaram-se as filhas de Zelofeade,
filho de Héfer,
filho de Galaad,
filho de Maquir,
filho de Manassés, do clã de Manassés,
filho de José,
E estes são os nomes de suas filhas: *Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa***.**

[2] *E apresentaram-se* diante de Moisés,
diante do sacerdote Eleazar,
diante dos príncipes e
de toda a comunidade

à entrada da Tenda do Encontro,
e disseram:

3 '**Nosso pai morreu no deserto**.
Ele não estava na companhia dos
que se uniram contra o Senhor
e não era do grupo de Coré,
mas morreu por causa de seu pecado, **sem filhos homens**.

4 **Por que deveria o nome de nosso pai**
desaparecer do meio de sua família,
por não ter filhos homens?
Dá-nos uma propriedade entre os irmãos do nosso pai'.

5 Moisés apresentou o caso delas diante do Senhor.
6 O Senhor disse a Moisés:
7 '*As filhas de Zelofeade* têm razão.
Dar-lhes-á uma propriedade hereditária entre os irmãos de seu pai,
passar-lhes-á a herança do pai delas.

8 **Falarás também aos israelitas e dirás**:
"Quando um homem morrer sem deixar um filho,
Dareis a herança dele para sua filha.
9 **Se ele não tem** uma filha,
Dareis herança dele aos seus irmãos.
10 **Se ele não tiver** irmãos,
Dareis a herança dele aos irmãos paternos.
11 **Se não houver** irmãos paternos,
Dareis a herança dele ao parente mais próximo
de seu círculo familiar
e ele herdará.

Esta será uma prescrição de direito para os israelitas,
segundo o que o Senhor ordenou a Moisés'.

A tradução do texto apresenta diferentes níveis estruturais e ênfases, que serão explorados no comentário. Vale, no entanto, ressaltar que o intuito é deixar evidente a estrutura do texto, conforme item abaixo e paralelos sintéticos e antitéticos, bem como as ênfases criadas pelo texto, por exemplo: no início dos vv. 1 e 2 o verbo *apresentar* se repete para introduzir o cenário e os personagens. No v. 1 a palavra *filho* é colocada em evidência em relação à palavra *filhas*, enquanto no v. 2 o advérbio *diante* cria um clímax enfático. Nos vv. 3-4 a ênfase recai sobre a questão fundamental, a morte do pai sem filhos homens e o desaparecimento de sua memória diante do povo, por falta de herdeiros, cuja solução vem apresentada no fim do v. 4. Nos vv. 5, 6 e 7 é evidenciado o juízo de Deus em relação à solução apresentada. Nos vv. 8-11 é evidenciada a estrutura casuística da nova lei estabelecida, isto é, o caso e suas diferentes possibilidades a serem aprofundadas no comentário que segue.

4 Estrutura e Comentário do texto de Nm 27,1-11

O texto proposto introduz seu ouvinte-leitor num ambiente semântico jurídico, neste sentido é possível individuar em Nm 27,1-11 um gênero literário específico, isto é, legislativo, o qual pode ser esquematicamente resumido da seguinte forma (Cocco, 2020, p. 124-125):

vv. 1-4: Exposição do caso em forma narrativa

vv. 5-7: Transferência do caso de Moisés a Deus e solução do Problema

vv. 8-11: Transformação de um caso particular em direito universal

Voltando-se, todavia, às filhas de Zelofeade o que se pretende é refletir sobre a incidência de sua iniciativa em seu contexto sociopolítico e cultural, e como a atuação dessas mulheres pode inspirar a abertura dos sistemas jurídicos de todos os tempos na busca pela justiça. Com efeito, as leis não são instrumentos de garantia de privilégios, mas devem estar ao serviço da justiça e ser elaboradas em vista da justiça. Nesse sentido, qualquer lei pode mudar em vista da justiça, de acordo com a nova situação que a história apresenta.

4.1 Exposição do caso

A história das filhas de Zelofeade provavelmente não é um caso isolado referente apenas a *Maala, Noa, Hegla, Melca* e *Tersa*, mas inclui a situação de todas as mulheres órfãs, maiores de vinte anos, migrantes e solteiras inseridas em uma estrutura sociocultural em que a prática da herança não contempla as famílias sem filhos de sexo masculino. Essas mulheres, portanto, são figuras exemplares, pois a iniciativa delas otimizou o *status* legal de uma categoria particular de mulheres, isto é, filhas de famílias sem filhos, órfãs, sem irmãos e solteiras.

À primeira vista, o leitor atento logo percebe que a história dessas cinco mulheres e sua incidência na reforma jurídica da legislação – referente à propriedade e herança da terra para o benefício de todas as mulheres e de todo o povo do antigo Israel – se situa em um contexto patriarcal, o qual se preocupa em preservar o nome, ou melhor, a memória do patriarca, mas também em assegurar que a terra não fosse alienada para além dos limites "tribais". Essas duas perspectivas são encontradas desde o início:

> *Apresentaram-se as filhas de Zelofeade*,
> **filho** de Héfer,
> **filho** de Galaad,
> **filho** de Maquir,
> **filho** de Manassés, do clã de Manassés,
> **filho** de José,
> E estes são os nomes de suas filhas: *Maala, Noa, Hegla, Melca* e *Tersa* (v. 1).

A história começa com a ação das cinco irmãs que "apresentam-se", mas continua listando sua genealogia paterna. Embora esta seja uma história sobre filhas, é a palavra "filho" que aparece cinco vezes no versículo inicial, introduzindo o nome dos seis homens que deram origem a essa patrilinhagem dos descendentes de José, da parte de Manassés. Depois do nome dos ancestrais, os nomes das cinco irmãs são pronunciados, o que é digno de nota por si só, levando em consideração a tendência bíblica de omitir o nome das mulheres, inclusive de personagens centrais na trama (Shemesh, 2007, p. 81-82), por exemplo, não se sabe o nome da esposa de Potifar (Gn 39,7), da esposa de Manoá (Jz 13,2), da filha de Jefté (Jz

11) e de muitas outras. Os nomes das filhas de Zelofeade, entretanto, são proferidos no capítulo 27 do Livro de Números e, também, em outros três momentos estratégicos (Nm 26,33; 36,11 e Js 17,3), sempre em alusão à sua conquista; ou seja, não deixar o nome do pai desaparecer, adquirindo o direito de herdar a propriedade que seria reservada para seu pai ou para o homem mais próximo entre os parentes da família.

Para exigir justiça sobre o nome do pai e sobre o que lhe pertencia por direito, as mulheres apelam para a "suprema corte da época", à entrada da tenda do encontro, lugar que evoca a presença do Senhor, Supremo Juiz e legislador do povo de Israel (Cocco, 2020, p. 134). O narrador usa o recurso estilístico da repetição para criar um clímax enfático (Bullinger, Lacueva, 1985, p. 227), repetindo três vezes o advérbio **diante:** "E_apresentaram-se **diante de** Moisés, **diante** do sacerdote Eliezer, **diante** dos príncipes e de toda a comunidade" (Nm 27,2). O que pensar da ação autônoma das filhas de Zelofeade em exigir justiça da corte suprema do antigo Israel, composta exclusivamente por homens: Moisés, Eliezer e os príncipes do povo?

Vale evidenciar que, mesmo que se dirijam a esta nobre elite de autoridades do antigo Israel, a ação das cinco mulheres tem um caráter público, pois fazem seu pedido perante toda a Congregação à porta da Tenda do Encontro. O apelo das cinco filhas reflete comunhão de interesses entre elas e se articula de forma estruturada e engenhosa.

As filhas de Zelofeade começam com a exposição dos fatos, que certamente eram já do conhecimento de Moisés e da Congregação. Surpreendentemente, estes fatos não dizem respeito a elas, mas ao falecido pai: "Nosso pai morreu no deserto. Ele não estava na companhia dos que se uniram contra o Senhor, ele não era do grupo de Coré, mas morreu por causa do seu pecado, sem filhos homens" (Nm 27,3).

As cinco irmãs tiveram a atenção de enfatizar que o pai delas não fazia parte da insurreição de Coré, o qual fora punido com a morte e perda do direito de qualquer herança na terra (Nm 16), mas morreu como todos os israelitas da geração do êxodo, isto é, aqueles que temiam tomar posse da terra da promessa (Nm 14,29-30.33), pelo que foram condenados a morrer no deserto (Shemesh, 2007, p. 84-85). Após essa prévia sobre a vida e a morte do pai,

as filhas expressam seu descontentamento com a injustiça a ser imputada ao nome do pai delas: "Por que o nome de nosso pai deveria desaparecer de sua família, por ele não ter filhos?" (Nm 27,4ab).

As cinco filhas de Zelofeade além de mostrar um ponto de "ausência de justiça" na lei, referente à herança de propriedade de terra para quem não teve filhos de sexo masculino, sugerem a solução: "Dê-nos posse de terra entre os irmãos de nosso pai!" (Nm 27,4c). *Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa* parecem ter sido educadas na lei. Elas sabiamente mencionam seu pai morto duas vezes e duas vezes se lembram de que ele não deixou filhos homens, sem se referir a si mesmas.

A fórmula de petição que elas escolheram não é um pedido de justiça para elas mesmas ou para as mulheres em geral. Elas exigem justiça para o nome e para a memória do pai delas. Estrategicamente referem-se e exigem justiça a uma questão central da sociedade patrilinear, com a qual todo homem pode se identificar, ou seja, colocar-se no lugar daquele cujo nome e linhagem desapareceria da história se não tivesse filhos de sexo masculino. As filhas de Zelofeade, portanto, não partem de sua própria perspectiva e interesses pessoais, mas da perspectiva dos homens que, certamente, as ouvem e se interessam pelo argumento, porque esses pais de família, provavelmente, também não gostariam de ser esquecidos ou apagados da árvore genealógica de sua família.

Do ponto de vista do narrador, não é possível verificar qualquer segunda intenção ou interesse pessoal pela questão das filhas de Zelofeade, a não ser manter viva a memória de seu pai. Como Zelofeade não teve filhos, as filhas exigem que a justiça relativa à distribuição de propriedades na terra de Canaã seja feita por meio de sua descendência. Na verdade, Deus criou o homem e a mulher à sua imagem e semelhança; portanto, desde o princípio existe paridade de gênero; reconhecer essa justiça originária na obra de Deus não é uma afronta à lei (Gn 1,26-28; 2,23), como se verificará no que segue.

4.2 Importância do nome e do patrimônio

Antes de continuar o comentário sobre a transferência do caso das filhas de Zelofeade a Deus, vale a pena abrir uma janela no texto

para falar algo sobre o significado do "nome", sobre a herança para o filho homem e alguns casos extrabíblicos de herança destinada à filha que podem ser iluminativos.

No mundo antigo o nome era considerado uma espécie de descrição ou antecipação das características de quem o portava, ou de sua condição social. O nome de uma pessoa constitui uma realidade em si mesma que garante ao seu portador uma existência que perdura para além da morte. Essa sobrevivência na vida para além da morte através do nome, o qual coincide plenamente com a pessoa que o carrega, é geralmente transmitida pela presença de filhos, aqueles que na sequência da patrilinhagem garantem a existência da memória de quem já não pertence ao mundo dos vivos (Cocco, 2020, p. 139).

A salvaguarda da memória do homem morto através da vida dos filhos se concretiza de forma bem prática, isto é, através da aquisição do patrimônio daquele cujo nome os filhos carregam. Entre outras coisas, a transferência do patrimônio aos filhos garante que as propriedades permaneçam na posse da mesma família de geração em geração, carregando o nome de seu fundador e de seus sucessores.

Em base ao que foi dito, não é difícil compreender a preocupação das filhas de Zelofeade, no que diz respeito ao risco de que o nome de seu pai desaparecesse da linhagem da família, por não ter filhos homens. Ou seja, naturalmente a lista genealógica saltaria o nome do pai delas e elencaria o próximo homem da família que gerou outros filhos homens (Cocco, 2020, p. 140). Neste sentido, a pergunta das filhas de Zelofeade poderia ser reformulada da seguinte forma: "Porque a herança que remonta a Manassés, e cujo último proprietário na linha dos descendentes era nosso pai, seria tirada de sua família pelo fato de não ter filhos homens"?

A sociedade do Antigo Oriente Próximo, segundo estudos sociológicos, se organizava em torno à família e à preservação do patrimônio, o que era assegurado mediante leis que regulavam a passagem do patrimônio de geração em geração, bem como o fenômeno da dispersão dos bens e riquezas herdadas dos ancestrais. Nesta conjuntura, a geração de filhos era uma condição essencial para perpetuar a transmissão do patrimônio da família de modo ininterrupto (Cocco, 2020, p. 140).

Segundo essa mentalidade, a mulher não poderia ter direitos de herança pare aos dos homens, porque, mediante o casamento a mulher passava a integrar a família do esposo e, consequentemente, levava consigo as propriedades e os bens herdados de seu pai como um "dote" ao seu esposo, colocando fim ao patrimônio herdado de seus ancestrais, mediante a transferência de propriedade (Cocco, 2020, p. 141).

Essa norma geral referente à herança patriarcal, na prática e em casos particulares, admitia exceções e era aplicada diferentemente. Um antigo texto sumério da Gudea, *ensi* de Lagash (Paradise, 1980, p. 189-207), registra algumas informações relevantes. Comentando a situação de órfãs e viúvas expostas a situações abusivas ou a homens ricos, esse texto afirma: "Na casa em que não há filho, a filha passa a ser herdeira". Tal formulação, em seu contexto, permite concluir que, de fato, esse adendo se refere a situações muito específicas, ou seja, o reconhecimento do direito à herança da filha, no referido texto sumério não é algo natural, mas se fez necessário para remediar uma contingência considerada desfavorável, como a ausência de herdeiros do sexo masculino e o abuso de viúvas e órfãos. No entanto, é significativo que um documento antigo reconheça formalmente a possibilidade de que uma mulher possa aceder legitimamente à posse de herança (Paradise, 1980, p. 189; Cocco, 2020, p. 143).

Outro texto jurídico sumério apresenta um caso ainda mais específico, registrando a ação judicial de uma mulher que havia sido deserdada. De acordo com o documento, o pai adotivo, que antes designava herdeiros tanto a autora quanto a irmã dela, também aditou, deserdou a reclamante quando ela ia se casar com um homem que, pelo que podemos entender, não tinha intenção de se tornar um membro do clã da família de sua futura esposa. Além deste caso particular, o documento é interessante por diversas razões: em primeiro lugar, mostra o costume de incluir as filhas no sistema hereditário, mesmo filhas adotadas, quando não havia herdeiros homens; por outro lado, o ato de deserdar a filha por antecipação da indisposição do futuro genro em ingressar no clã familiar confirma a grande preocupação do chefe de família em salvaguardar o patrimônio herdado dos ancestrais (Cocco, 2020, p. 144).

O material jurídico proveniente da cidade de Nuzi (Paradise, 1980, p. 189-207), pertencente ao mesmo espaço geográfico e cultural, embora alguns séculos mais tarde que o caso das filhas de Zelofeade, oferece interessantes perspectivas para reflexão sobre o tema proposto. Em particular, certas passagens de um específico testamento, no qual é possível identificar uma situação um tanto incomum, por exemplo, a declaração de Unaptae: "Minha filha Silwaturi eu dei a categoria de filho... Toda a parte da herança, na cidade e nas várias cidades, eu dei a minha filha Silwaturi, a quem eu dei o status de filho" (Paradise, 1980, p. 189).

No caso acima, a filha única é designada pelo pai como sua única herdeira, e ainda recebe o *status*, isto é, recebe todos os direitos devido a um filho homem. As razões para tal disposição legal, podem ser atribuídas à intenção do proprietário de proteger o seu patrimônio, assegurando-se de mantê-lo na posse de sua linha hereditária através de seus descendentes. Na verdade, além de garantir o direito de sua filha à herança, o proprietário impede sua própria esposa ou os tios da filha de tomar posse da herança (Paradise, 1980, p. 189-190).

Embora o princípio comum às sociedades do mundo antigo, referente ao herdeiro legítimo do patrimônio familiar, se fundamente no critério do descendente do sexo masculino, as disposições específicas registadas nos documentos legais de Nuzi demonstram o *modus operandi* na ausência de filhos homens, dos quais emergem duas possibilidades: a primeira, que aliás corresponde inteiramente ao que se observa nos documentos Sumérios do segundo milênio a.C., consistia na atribuição do patrimônio à filha única, designada como única herdeira; o segundo consistia, em vez disso, na adoção de um homem a ser declarado único herdeiro, o qual se casaria com filha do pai adotivo na mesma época. Esta segunda prática também era conhecida como "adoção matrimonial" (Paradise, 1980; p. 189-190; Cocco, 2020, p. 145), na qual, segundo o contrato, se o "filho adotivo" abandonasse a esposa, que é filha de seu pai adotivo, ou contraísse outro matrimônio, a filha se tornaria a única herdeira.

Além de resolver o problema referente à falta de herdeiro do sexo masculino, os documentos de Nuzi se revelam uma importante fonte judicial na medida em que regulam o correspondente na herança das filhas, mesmo na presença de herdeiros do sexo masculino; vale a pena ressaltar duas possibilidades: uma prevê que

a filha seja considerada pelo pai como *coerdeira principal*; a outra é que ela é considerada *herdeira não principal*. No primeiro caso, a filha compartilha com seus irmãos do direito de participar da herança paterna sem que houvesse necessidade de qualquer medida judicial suplementar como, para citar apenas um exemplo, a declaração do *status de filho,* exigida no caso de ausência de herdeiros do sexo masculino. No segundo caso, a filha não herda uma propriedade, mas sim os rendimentos de uma parte da propriedade paterna (Paradise, 1980, p. 190-202).

Por meio dessa breve exposição, foi possível ver que uma filha poderia receber uma propriedade de seu pai em várias situações. Ela poderia receber bens imóveis como única herdeira, como coerdeira com seus irmãos, como coerdeira com o seu marido, enquanto filho adotivo, ou poderia receber como dote uma propriedade. Quando uma filha tinha o *status* de herdeira principal, ela podia se apropriar desse *status* sem quaisquer outras medidas jurídicas que não as necessárias para um filho. Uma filha também poderia receber bens imóveis como herdeira não principal, junto a seus irmãos, os herdeiros principais. Como herdeira não principal, a filha recebia apenas uma quantidade específica de propriedade, sendo necessário o reconhecimento formal dos irmãos (Paradise, 1980, p. 207).

Diferente dos grandes códigos legislativos do Antigo Oriente, que abordam detalhadamente e sistematicamente todas as possibilidades, a Bíblia se limita a oferecer um suporte de jurisprudência a fim de colaborar com aqueles que administram a justiça no dia-dia com o povo, portanto, não surpreende que os chamados "códigos legislativos" da Torá não ofereçam respostas exaustivas relativas à herança. As únicas passagens que mencionam este assunto diretamente são Dt 21,15-17, Lv 25,46 e Nm 27,1-11 e indiretamente Dt 25,5-10.

Dt 21,15-17 trata do direito à primogenitura e, em consequência, à herança no caso de um homem casado com duas mulheres, uma amada e outra odiosa, que lhe geram filhos. Se o primogênito for filho da mulher odiosa, na divisão dos bens o direito à primogenitura deve ser respeitado e, como primeiro filho, deve receber o dobro dos bens, porque é a primícia do vigor do pai e tem direito de primogenitura. Este caso indiretamente se refere à herança, cuja maior parte é destinada ao primogênito, e evidencia os demais filhos como destinatários do patrimônio paterno.

Lv 25,44-46 trata do escravo como propriedade (*aruzat*) a ser deixada como herança (*nahalah*) aos filhos. Vale notar que, *aruza*t é toda "propriedade" adquirida por um ato de contrato bilateral: doação, prescrição, usurpação. A propriedade adquirida pode ser escravos, animais e bens (Lv 25,45), não hereditários por direito (*nahalah*, "herança"). Quando o povo se estabelece na terra, por exemplo, cada um toma posse de sua *aruzat*, que depois que começa a ser transmitida de geração em geração se torna *nahalah*, isto é, herança (Chaves Dias, 2016, p. 92-124). Em geral, a propriedade vinculada à memória ancestral se configura como um bem inalienável e inalterável (Dt 19,14; 27,17; Pr 23,10; 22,27-28).

Um texto que trata indiretamente sobre a questão da herança é Dt 25,5-10, dedicado ao tratamento judicial da instituição do levirato, isto é, do dever do cunhado de assumir a esposa do irmão, que morreu sem gerar filhos. Assim, o dever do cunhado é gerar um filho que assegure a continuidade do nome, isto é, da memória do falecido e receba sua parte da herança. O objetivo da instituição do levirato era perpetuar a descendência e assegurar a estabilidade do patrimônio familiar (Cocco, 2020, p. 149).

Como é possível verificar, a legislação bíblica não dá tanta atenção às questões referentes à herança, provavelmente por não representar um grande problema. Mas, em perspectiva sincrônica, o texto de Nm 26,52-56 introduz o tema da divisão da terra de Canaã e do direito à propriedade reservado a cada tribo de acordo com os seus patriarcas. Visto que o povo se encontra na fronteira de Moab, isto é, na iminência da posse da terra prometida, o tema passa a se tornar um argumento importante. Nesta perspectiva, cientes dos riscos implicados na divisão das propriedades na terra prometida, as filhas de Zelofeade se dirigem às autoridades do povo e, no local de direito, solicitam a Moisés, representante legal do povo diante de Deus, que a propriedade de seu pai fosse atribuída a elas.

4.3 Moisés transfere o caso à instância superior

A atitude de Moisés ao receber o questionamento e a solicitação das filhas de Zelofeade é surpreendente. Ele demonstra imparcialidade, simplesmente pega a questão e a apresenta a Deus, sem fazer juízo de mérito, sem expressar preconceito e sem

recusar. Moisés escolheu um procedimento semelhante ao que fora usado para responder à solicitação daqueles que eram impedidos de celebrar a Páscoa no dia estabelecido pelo Senhor em Nm 9,1-14 (Ulrisch, 1998, p. 529). Em ambas as situações, as pessoas verificam que a lei em vigor não contempla casos particulares, ou seja, a lei não prevê exceções, por isso recorrem ao tribunal para submeter seu caso ao juiz. Moisés, por sua vez, dada a delicadeza da questão, pega o caso e o leva ao Juiz Supremo, ou seja, a Deus. A importância desses casos é que o entendimento da lei valerá também para as gerações subsequentes.

É possível que, em base ao novo contexto representado pela questão em seu nível legislativo, a submissão do caso diretamente a Deus vise legitimar, para além de qualquer dúvida, a novidade que o texto está introduzindo entre as leis do antigo Israel, pois a extensão dos direitos à herança para mulheres poderia representar um elemento controverso na cultura de Israel. Nesse sentido, o selo divino na questão leva a prevenir qualquer possível risco de mudança na inovação da lei (Cocco, 2020, p. 152-153).

É interessante notar que no caso das cinco filhas, exclusivamente, Deus faz menção direta à justiça: "*As filhas de Zelofeade* têm razão" (Nm 27,7); na qual se baseia para emitir um duplo veredicto; o primeiro referente à particularidade do caso das cinco filhas: "*Dar-lhes-á uma propriedade hereditária* (*aruzat nahalah*) *entre os irmãos de seu pai, passar-lhes-á a herança do pai delas*" (Nm 27,7), e em seguida sanciona uma lei válida para todo o povo, transformando um caso particular em direito universal.

4.4 Transformação do caso particular em direito universal

Após responder ao caso das filhas de Zelofeade, Deus enuncia uma emenda à lei, em referência às gerações subsequentes: "*Falarás também aos israelitas e dirás*: '*Quando um homem morrer sem deixar um filho do sexo masculino, passareis a herança dele para sua filha*'" (Nm 27,8). Além disso**,** a lei passa a ampliar a possibilidade de preservar a memória do morto, mesmo que este não tenha descendentes, seja filhos ou filhas. A disposição legal que contém a exposição casuística dos possíveis casos em relação à herança está sigilada nas prescrições:

"[9] **Se ele não tem** uma filha,
dareis sua herança aos seus irmãos.
[10] **Se ele não tiver** irmãos,
Dareis sua herança aos irmãos de seu pai.
[11] **Se não houver** irmãos do pai,
Dareis a herança dele ao parente mais próximo
de seu círculo familiar
e ele a possuirá".

De fato, não se pode presumir que alguém necessariamente tenha sempre filhos do sexo masculino. Ademais os homens podem vir a faltar, por exemplo, em caso de morte prematura devido à guerra, doenças, vingança, casamento com uma mulher estéril, morte justificável ou injustificável como no caso do livro de Rute, no qual todos os homens de uma família morrem sem saber o motivo e no caso dos filhos de Judá, que se recusam a ter filhos com Tamar; os homens também podem vir a faltar em casos de emigração ou deportação; nesses casos, quem guarda a terra e os bens do ancestral? (Claassens, 2013, p. 320). Vendo, portanto, que as filhas de Zelofeade tinham razão, o Senhor sanciona uma lei válida para todos os israelitas: "Esta será uma prescrição de direito para os israelitas, segundo o que o Senhor ordenou a Moisés" (Nm 27,11).

4.5 Aplicação à reforma legislativa

Parece cedo para comemorar a aquisição das filhas de Zelofeade e de todas as filhas únicas, órfãs e solteiras do antigo Israel. O êxito positivo obtido pelas cinco irmãs, com as implicações práticas para a lei hereditária do antigo Israel, deu origem a uma resposta e contraproposta de seus parentes, conforme o relato de Nm 36 (Shemesh, 2007, p. 91). Os dois fundamentos sobre os quais se baseia a solicitação de Nm 27,1-4, e a resposta legal de Nm 27,7-11 são retomados no discurso dos chefes de família dos filhos de Gaalad, isto é, os tios das filhas de Zelofeade, a Moisés, aludindo a um conflito de interesses:

E eles disseram:
2 "O Senhor ordenou ao meu Senhor
que desse a terra em herança aos Israelitas com base a sorte;
meu senhor, também recebeu o comando do Senhor
para dar a herança de Zelofeade, nosso irmão, a suas filhas.
3 Se estas se casarem com algum filho das outras tribos dos israelitas,
sua herança será deduzida da herança de nossos pais
e adicionada à herança da tribo a que pertencem;
assim, será deduzido da herança que nos sobreveio.
4 Quando o jubileu chegar para os israelitas,
A herança delas será acrescentada à da tribo a que pertencem
e a herança será tirada da tribo de nossos pais" (Nm 36,2-4).

Apesar da abordagem dos tios ser semelhante à abordagem das filhas de Zelofeade, os filhos de Galaad apresentam apenas o problema, para o qual não veem soluções; quando as mulheres apresentaram o problema e a solução. É importante notar também que o interesse das filhas gira em torno da memória de seu pai, enquanto o interesse da tribo de Galaad se baseia na possibilidade de perder a parte da terra, isto é, reduzir a extensão dos bens da tribo em caso de casamento (Ulrich, 2013, p. 529). O argumento dos filhos de Galaad também exprime uma questão legítima e de interesse público, por isso Deus a toma em consideração e lhes oferece, igualmente, uma solução jurídica, sem transcurar o direito adquirido pelas filhas de Zelofeade (Itamarkslev, 2010, p. 249-258).

Para concluir o argumento, Deus emite duas sentenças:

1) Primeira deliberação, referindo-se às filhas de Zelofeade: "Isto o Senhor ordenou a respeito das filhas de Zelofeade: *se casarão com quem quiserem, desde que se casem em uma família da tribo de seus pais*. Nenhuma herança entre os israelitas poderá passar de uma tribo a outra, mas cada um dos israelitas será ligado à herança da tribo de seus pais" (Nm 36,6-7).

2) Segunda resolução, referindo-se a todas as jovens que têm herança em uma das tribos de Israel: "Toda menina que tem herança em uma tribo dos israelitas *se casará com alguém que pertença a uma família da tribo de seu pai, porque cada um*

dos Israelitas deve permanecer com a herança de seus pais. Nenhuma herança passe de tribo para tribo; cada uma das tribos dos israelitas será ligada à sua própria herança" (Nm 36,8-9).

A resposta de Deus, praticamente, foi regular os matrimônios de modo a assegurar que a propriedade da terra permaneça como patrimônio da tribo, de outro modo, o jovem que se casa fora da tribo de pertença deve renunciar sua herança.

4.6 A execução da lei

Parece que o cumprimento da lei não foi automático. De fato, apenas no Livro de Josué se encontra a conclusão do caso das filhas de Zelofeade, onde, mais uma vez, as filhas tiveram que requerer o direito adquirido, percebe-se assim que o êxito do caso no deserto não foi suficiente para a lei entrar em vigor em Js 17,3-6 (Semesh, 2007, p. 94-95; Claassens, 2013, p. 225-227). Visto que Moisés já estava morto, as filhas se dirigiram a seu sucessor, Josué.

Desta vez, o pedido apresentado tem uma formulação mais curta, sem muitos detalhes. Elas simplesmente o lembraram da lei que o Senhor havia dado por meio de Moisés e exigem o que lhes era de direito. Josué reconheceu o direito das mulheres e o confirmou, levando em consideração as duas decisões, a de Nm 27 e a de Nm 36 e assim se conclui a narrativa: "As filhas de Manassés tiveram herança em meio aos filhos dele", reconhecendo a extraordinária conquista de paridade de direitos hereditários entre os filhos e as filhas na tribo de Manassés.

5 Atualização do Texto

Uma das perspectivas interessantes de estudar o fenômeno migratório e seu impacto social é, sem dúvida, a das mulheres. Quem são as mulheres em migração? Elas são visíveis ou invisíveis? Qual é o seu papel, seu impacto social?

Uma breve matéria na página web do jornal italiano *La Stampa*, na seção de cultura de 08 de julho de 2017, dizia: "Mulheres migrantes invisíveis, mas os fluxos migratórios femininos são notáveis em todas as partes do mundo" (Cf. Sabbadini, 2019). Em

seguida, acrescentou: "Ao emigrar, essas mulheres passam por uma experiência que redefine seu papel de mulheres na sociedade de origem, bem como na sociedade de destino. Essas mulheres não são atrasadas, submissas e retrógradas como a narrativa estereotipada costuma apresentar".

A "feminização" das migrações se apresentou como uma nova face do fenômeno migratório principalmente a partir do ano 2000[1], quando as mulheres passaram a representar cerca de metade da população migrante no mundo. Como sublinhou o comunicado final do VII Congresso Mundial da Pastoral da Mobilidade Humana, que teve lugar no Vaticano de 17 a 21 de novembro de 2014: "As mulheres já não se movem só por causa da reunificação familiar, mas também se tornaram o sustento econômico da família". De tal modo, a migração se tornou um meio ou instrumento "para o reconhecimento positivo do papel da mulher na sociedade", mas também "uma ameaça quando as redes criminosas se aproveitam de sua vulnerabilidade e as forçam para as armadilhas do tráfico de pessoas e até da prostituição e da exploração laboral" (Pontificio Consilum, 4).

As mulheres migrantes representam um grande potencial na construção de pontes de cooperação entre as sociedades de origem e de destino em vista do desenvolvimento humano e social. Ao sugerir o tema, mulheres de fronteira, este capítulo pretende evidenciar as filhas de Zelofeade como modelo de liderança e de protagonismo feminino no mundo das migrações.

Não obstante o termo fronteira muitas vezes evoque um limite geográfico que delimita espaços através da divisão, para além do muro que marca a divisão entre os dois países, a fronteira para os migrantes é espaço gerador de relações sociais, de encontro, de esperança, de sonho, é expectativa da proximidade da "terra prometida"; mais que dividir, a fronteira aproxima experiências e é experiência de ressignificação da vida e de resiliência. Nessa linha de pensamento, a fronteira é uma dimensão social de reelaboração de processos e de reconstrução de trajetórias de vida. E nesse lugar simbólico, as mulheres migrantes são protagonistas de suas

[1] As mulheres representam um pouco menos da metade, 125 milhões ou 48,4 por cento, do número global de migrantes internacionais, segundo a Divisão de População das Nações Unidas (2021). A proporção de mulheres migrantes diminuiu de 49,1 por cento em 2000 para 48,1 por cento em 2020, enquanto a proporção de migrantes do sexo masculino cresceu de 50,7 por cento em 2000 para 51,9 por cento em 2020.

próprias trajetórias, com capacidade de agência para tomar suas decisões, mesmo em contextos e situações adversas (Botega *et al*, 2020, p. 9-15).

A migração transforma a face da sociedade, basta olhar ao nosso redor para identificar os traços da migração na miscigenação de nossos povos latino-americanos. Vale observar que a migração não muda apenas a face da sociedade; na verdade, a migração muda as pessoas, as regras e até mesmo as leis. Essa observação é válida também no contexto bíblico, ainda que, segundo as narrativas bíblicas, as leis tenham sido dadas por Deus e não estipuladas e formuladas por uma autoridade humana, como nas sociedades modernas. Contudo, como em toda sociedade, também no ambiente bíblico, pode-se dizer que as mudanças ou acréscimos legislativos são como emendas constitucionais, aditamentos posteriores para responder às novas necessidades da sociedade. Nesse sentido, o estudo da narrativa de Nm 27,1-11 pareceu muito sugestivo, sobretudo no que se refere ao processo de inovação ou atualização legislativa devido à incidência de mulheres migrantes, porque reflete um conteúdo muito válido na atualidade.

Certamente existem outros textos bíblicos com temas semelhantes, isto é, sobre as mulheres migrantes e sua contribuição positiva para o bem da sociedade que as acolheu, por exemplo Gn 38, que relata a história de Tamar, a estrangeira mais justa que Judá; o livro de Rute[2], que apresenta uma moabita como mulher forte na edificação da casa de Israel; a genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus, onde quatro mulheres estrangeiras são evidenciadas como colunas do cumprimento da promessa do messias Mt 1,3.4.6, a passagem do encontro entre Jesus e a mulher cananéia, relatada por Mc 7,24-30 e Mt 15,21-28, ou o encontro de Jesus com a Samaritana, presente em Jo 4 e outros.

O que, sem dúvidas, chama a atenção referente ao rosto feminino na migração, principalmente no relato do livro de Números, especificamente nos capítulos 27 e 36, bem como no livro de Josué 17,3-6, é o modo pelo qual estas cinco mulheres (Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa) saem do anonimato e se

[2] Um texto que analisa a figura de Rute na perspectiva da migração como experiência humana e salvífica encontra-se nesse volume, por autoria de Célia Maria Patriarca Lisbôa e Rute Ramos da Silva Costa. Veja-se também o artigo de Luiz Solano Alessandro Rossi.

tornam protagonistas na conquista de direitos para si e para todas as mulheres que lhes sucederão.

As mulheres migrantes, de ontem e de hoje, são sujeitos de transformação e renovação social porque tiveram coragem de se liberar e romper um ciclo de submissões e de violência física, emocional e psicológica, extorsões e explorações de diversas maneiras, ao fim do percurso, embora fragilizadas e vulneráveis, essas mulheres são capazes de ressignificar o valor de sua vida e de se levantar com força e determinação para colaborar na edificação de um mundo mais fraterno e equitativo.

Considerações finais

As virtudes das filhas de Zelofeade foram reconhecidas e enaltecidas tanto pela literatura judaica quanto pela literatura cristã, sobretudo porque a base da solicitação delas revela uma grande fé no Senhor e em sua promessa. Elas não duvidaram das promessas do Senhor, como a geração que morreu no deserto (Nm 14,4). Por isso, *Sifre Zuta* as elogia: "Moisés disse sobre as mulheres: 'Todo o Israel queria voltar ao Egito enquanto você pede uma propriedade na Terra Prometida!'" (Sifre, 1998, p. 234).

A questão das filhas de Zelofeade não girava em torno delas, mas era uma questão representativa. O pedido delas, de fato, é um eco da voz da nova geração de mulheres nascidas no deserto. Mulheres migrantes, órfãs, mulheres solteiras que têm uma necessidade urgente de se sustentar sem depender de um sistema de benefício social, da esmola de alguém ou de uma instituição de caridade. Essas mulheres aprenderam com a vida a superar fronteiras e ir além das barreiras de gênero para fazer a vida de modo justo. Elas acreditam em sua dignidade de mulher e de seu espaço na fronteira e na nova sociedade.

São mulheres sábias, que conhecem a legislação, por isso sabem identificar o ponto fraco da lei e propor soluções plausíveis, ou seja, mais inclusivas e igualitárias de acordo com o desejo do Criador (Gn 1,26-27). Elas representam muitas mulheres migrantes que saíram do anonimato para fazer valer seus direitos de maneira justa, tornando-se também sujeito de mudanças sociais:

> [...] a mulher migrante faz parte do processo de transformação e em uma terra estrangeira atua não só uma passagem de cultura, mas passa por uma questão de gênero de forma mais complexa, muitas vezes obstaculizada por um terreno rico em preconceitos e estereótipos ligados ao ser mulher e ao ser estrangeira (Bonora, 2011, p. 12).

Embora sejam situações e tempos históricos diferentes, o caso de *Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa* evoca, por exemplo, as mulheres que chegam ao país de destino. Muitas delas vêm de uma sociedade em que os homens são responsáveis por sustentar a família com seu trabalho, enquanto as mulheres são responsáveis por cuidar da casa e dos filhos. Mas, estando em uma sociedade onde as vagas no mercado de trabalho para mulheres são mais amplas, acontece que as mulheres vão trabalhar e os homens ficam com os filhos em casa, ou os dois trabalham para complementar a renda da família, enquanto os filhos estão na creche ou na escola.

A história das mulheres de fronteira deve ser ouvida para além da retórica da vitimização, do preconceito e da opressão. Seu itinerário de vida é emblemático para todos e todas as pessoas porque reivindicam igualdade, independência econômica, liberdade de escolha e o direito de edificar sua própria vida e ser protagonista na construção de uma sociedade mais fraterna, igualitária e inclusiva.

Referências bibliográficas

BONORA, Nadia. Donne migranti, protagoniste attive nei processi di trasformazione. Ricerche di Pedagogia e Didattica. *Journal of Theories and Research in Education*, v. 6, n.1, p. 1-14, 2011.

BOTEGA, Tuila; DUTRA, Delia; CUNHA, Igor B. (Orgs.), *Movilidad en la frontera Tijuana como espacio de (re)construcción de la vida*. Brasília: CSEM, 2020.

BULLINGER, W.; LACUEVA, F. *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Biblia*. Barcelona: CLIE, 1985.

CARDASCIA, Guillaume. L'adoption Matrimoniale à Babylone et à Nuzi. *Revue historique de droit et français* étranger, n. 36, p. 1-16, 1959.

CHAVES DIAS, Elizangela. *A vida de Sara e o cumprimento da Promessa Aliança:* exegese narrativa de Gn 23,1-20. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

CLAASSENS, Juliana. Give us a portion among our father's brothers: The Daughters of Zelophehad, land, and the quest for human dignity. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 37, n. 3, p. 319-337, 2013.

COCCO, Francesco. *Woman in the Wilderness*: The "Female Legislation" of the Book of Numbers, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

DIVISÃO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (UM DESA). 28.09.2021. Disponível em: <https://www.migrationdataportal.org/themes/gender-and-migration>. *Portal de dados de migração*. Acesso em 11.11.2021.

EMBRY, Brad. Legalities in the Book of Ruth: A Renewed Look. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 41, n. 1, p. 31-44, 2016.

FERRARI, Monica. Il ruolo sociale ed economico delle donne migranti, protagoniste invisibili nel processo di integrazione. In: LORENZIN, Stefania; BONORA, Nadia (a cura di). *Donne tra contesti di origine e migrazione, Inchiesta*. Bari: Dedalo, 2008, p.18-21.

KISLEV, Itamar. Numbers 36,1-12: Innovation and Interpretation. *ZAW*, n. 122, p. 249-258, 2010.

PARADISE, Jonathan. A Daughter and Her Father's Property at Nuzi. *Journal of Cuneiform Studies*, v. 32, n. 4, p. 189–207, 1980.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA. Documento Finale del VII Congresso Mondiale della Pastorale dei Migranti. Roma, 17 – 21 novembre 2014, p. 1-6, n. 12.

SABBADINI, Linda Laura. Il ruolo decisivo delle donne nelle migrazioni. 19.06.2019. Disponível em <http://www.lastampa.it/2017/07/31/cultura/il-ruolo-decisivo-delle-donne-nelle-migrazioni-IgaPPjRn22mx8iyQPiVC3O/pagina.html>. Acesso em 11.11.2021.

SABO, Peter J. Moabite women, Transjordanian women, and incest and exogamy: The gendered dimensions of boundaries in the Hebrew Bible. *Journal for the Study of the Old Testament, v.* 45, n. 1, p. 93-110, 2020.

SHEMESH, YAEL. A gender perspective on the daughters of Zelophehad: Bible, Talmudic Midrash, and Modern Feminist Midrash. *Biblical Interpretation,* v. 15, n. 1, p. 81-95, 2007.

SIFRE TO NUMBERS. And the Lord said to Moses. In: J. NEUSNER (Ed.). *The Components of the Rabbinic Documents, XII, part four*. Adanta: Scholars Press, 1998, p. 234 -350.

SKA, J -L. *Antigo Testamento:* 2. Temi e letture. Bologna: EDB, 2016.

_____. El libro del Éxodo: aspectos fundamentales y cuestiones abiertas. *Nouvelle Revue Théologique*, n. 113, p. 353-373, 2011.

TAL LAN. The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance: The Biblical Injunction and Its Outcome. In: BRENNER, Athalya (Ed.). *A Feminist Companion to the Bible: Exodus to Deuteronomy*. [s.l.]: Sheffield Academic Press, 2000, p. 176-186.

TUCKER JR, W. Dennis. Women in the Old Testament: Issues of authority, power and justice. *The Expository Times*, v. 119, n. 10, p. 481-486, 2008.

ULRICH, Dean R. The Framing Function on the Narratives about Zelophehad's Daughters. *JETS*, v. 41, n. 4, p. 531-532, 1998.

5

OS CAMINHOS DA SOBREVIVÊNCIA NUM MUNDO SEM MUROS

Luiz Alexandre Solano Rossi

Introdução

Meu objetivo neste capítulo é ler a história das personagens Noemi e Rute a partir do movimento de migração presente no livro. Uma migração que se apresenta como tragédia e inevitável, tanto por causa da fome que assola a região de Belém, assim como por conta das redes de proteção e de solidariedade que se encontram dilaceradas, revelando que a migração é sempre uma ruptura dolorosa. Associado à migração, seria necessário acrescentar palavras fortes tais como instabilidade, insegurança, pobreza, marginalização, desespero, insegurança alimentar; mas, também, a busca pela dignidade e pela paz. Luza (2021, p. 27) faz uma importante observação ao afirmar que o "livro de Rute gira em torno da emigração de uma família de Belém para Moab e de volta para Belém".

A resistência, resiliência e esforços de duas mulheres – Noemi e Rute – conduzem à superação e sobrevivência em uma terra estranha, garantindo, dessa forma, a continuidade da vida. A busca por mobilidade de duas mulheres que lutam para sobreviver e se depararam com os muros que precisam ser rompidos deixa a clara impressão de que a sociedade se encontra artificialmente construída a partir dos conceitos de centro e periferia, que são inibidores da mobilidade.

Os conceitos de centro e periferia que utilizo podem ser compreendidos como um esquema inerentemente especial em sua organização ao dar primazia ao centro em detrimento da periferia. Eles consistem em um limite bem preciso sobre o que pertence àquilo que está dentro, quanto àquilo que está do lado de fora (Tebes, 2008). A base especial fornece uma estrutura cognitiva capaz de classificar a distância conceitual e de percepção, orientando do mais distante para o mais próximo, e do menos importante para o importante. No esquema centro-periferia, o centro é a concentração do essencial, do aceitável, do apropriado e do sagrado, enquanto o insignificante, ofensivo, o sobrante e impuro é empurrado para a periferia (Liverani, 1990, p. 34). A demarcação, todavia, não é apenas espacial, como se muros invisíveis delimitassem um espaço do outro. A demarcação alcança de forma inexorável os corpos daqueles que vivem nesses espaços. Aqueles e aquelas que vivem nas periferias levam em seus corpos, como se fossem tatuagens sociais, as inapropriações das quais são constituídos e que lembram a eles, diariamente, de seu eterno estado de interiorização.

Pessoas que vivem na periferia não pertencem ao círculo interno e são, portanto, consideradas inferiores (sempre num processo que as leva à inferiorização). Por conta disso, viver na periferia gera um sentimento de insegurança, porque o centro é associado com a harmonia e a periferia com o caos (Liverani, 1990, p. 41), como se as palavras criadoras ditas por Deus diante do caos primordial (Gênesis 1) jamais tivessem alcançado as periferias do mundo. Visto que toda sociedade tem um centro, ser membro de uma sociedade – num sentido mais amplo do sentido ecológico de estar localizado no limite de um território e de um ambiente afetado por outras pessoas localizadas no mesmo território – é constituído pelo relacionamento com essa zona central. Parece claro que, nesse sentido, a construção identitária se encontra vinculada única e exclusivamente a uma realidade espacial artificialmente construída para atender as demandas dos grupos de poder. O centro, portanto, é a ordem dos símbolos, valores e crenças, que governam a sociedade; é uma estrutura de atividades, de papéis e de pessoas, dentro de uma rede de instituições que não tem lugar para todas e todos. Na periferia, local privilegiado da insatisfação advinda das práticas da injustiça e da discriminação, os grupos que nela se localizam sentem com mais pressão a forma concreta do

poder desde cima. Todavia, é justamente no centro do poder que presumidamente vamos encontrar aqueles que apoiam e ratificam o sistema no qual atuam e controlam.

Por essa razão, utilizo o esquema de centro-periferia como um meio de iluminar e interpretar a realidade. Enquanto as pessoas que vivem dentro dos limites do centro aproveitam a vida em toda a sua riqueza, as pessoas que vivem no interior da periferia, ou em suas fronteiras, experimentam a realidade como *mundus inversus*. Mas é exatamente desde o mundo invertido que vem a boa nova para os pobres. Talvez seja possível dizer que o local privilegiado do encontro com Deus, e com o Deus dos migrantes, seja realmente o mundo invertido.

Possivelmente as fronteiras precisariam deixar de ser concebidas como "lugares centrais" ou "não lugares" a fim de que, sem muros de separação, fosse possível construir um "novo lugar" onde caibam todas e todos.

Penso que o critério para julgar a artificialidade dos muros que dividem uma sociedade, e que classifica os seres humanos em superiores e inferiores, se encontra na *Fratelli Tutti*: "A inclusão ou exclusão da pessoa que sofre na margem da estrada define todos os projetos econômicos, políticos, sociais e religiosos" (69).

1 Um mundo sem muros é possível

Possivelmente o ponto de partida para a busca de um mundo no qual as pessoas não estejam fechadas sobre seus próprios interesses e prisioneiras de suas fronteiras, sem se importarem com a situação do outro que se encontra em situação de vulnerabilidade, se concretize na doação ao outro, amando, relacionando-se, humanizando as relações, autohumanizando-se. Na Encíclica *Fratelli Tutti* pode-se ler: "Ampliar nosso círculo e dar à nossa capacidade de amar uma dimensão universal, capaz de ultrapassar todos os preconceitos, todas as barreiras históricas ou culturais, todos os interesses mesquinhos" (83).

Trata-se, na verdade, de uma compreensão da realidade em perspectiva universal, ou seja, todos os seres humanos, sem exceção, são irmãos e irmãs e possuem dignidade simplesmente pelo fato de existirem. A dignidade, nesse sentido, é intrínseca ao ser humano e, portanto, não é dependente de quaisquer atos segundos, tais

como: origem, religião, poder aquisitivo, instrução acadêmica etc. Busco mais uma vez inspiração no Papa Francisco: "Os migrantes não são considerados suficientemente dignos de participar da vida social como os outros, esquece-se que eles têm a mesma dignidade intrínseca de toda e qualquer pessoa [...] são considerados menos valiosos, menos importantes, menos humanos" (FT, 39).

As sucessivas ondas migratórias ocorridas nos últimos séculos devem ser compreendidas como fruto de ações colonialistas violentas: deslocamentos, reestruturaçõesterritoriais, reestruturações econômicas e políticas que afetam de forma sistêmica e endêmica a mobilidade humana em todo o planeta. Interessante observar que a mobilidade possui um caráter extremamente seletivo, ou seja, ao mesmo tempo em que se percebe um cenário de mobilidade marcado pela tragédia, violência, fome e morte – que atinge milhões de vulneráveis – não se percebe o mesmo cenário de mobilidade do capital financeiro, vencendo as inúmeras barreiras a fim de chegar nos espaços periféricos de todo o mundo. Dá-se a forte impressão já constatada na *Fratelli Tutti*: "Partes da humanidade parecem sacrificáveis em benefício de uma seleção que favorece um setor humano digno de viver sem limites" (18). Trata-se de um verdadeiro darwinismo social que descarta todos aqueles que são considerados como sobrantes.

Noemi e Rute caminham com a intenção de ultrapassar as fronteiras artificiais que foram construídas. As duas mulheres necessitam ser compreendidas como protagonistas de sua própria história, e porque não afirmar que a narrativa delas registrada no livro de Rute nos permite declarar que o migrante é um sujeito social e, por causa disso, não é possível negar-lhe o direito de existir e de pensar (FT, 15).

2 Uma história de mulheres migrantes

Na Bíblia Hebraica o livro de Rute se encontra na divisão denominada de Escritos e era lido no dia de Pentecostes, a chamada festa da colheita, em que se celebrava o dom da lei. No entanto, na Bíblia Cristã ele se encontra entre os chamados Livros Históricos, porque narra uma história do tempo dos juízes e explica a origem do rei Davi. Ainda que em seu início o livro faça referência ao "tempo dos juízes", muito possivelmente ele tenha sido escrito ao redor do ano 450 a.C., ou seja, após o fim do exílio da Babilônia.

O livro de Rute deixa transparecer em sua narrativa uma situação de conflito em que o povo vivia. A situação conflitual poderia ser assim percebida na análise de Marques:

> A história de Rute evoca memórias sobre a trajetória do povo judeu. No início registra uma situação de fome em Judá. Algumas famílias que possuíam recursos emigraram para países vizinhos. Uma delas estava composta pelo casal formado por Elimelec e Noemi e seus dois filhos; eles foram para Moab, onde se estabeleceram como residentes estrangeiros, com direitos e privilégios. No entanto, após certo tempo Elimelec morreu. Os filhos se casaram com mulheres da região e, pouco depois, também faleceram, deixando três mulheres viúvas. Noemi, já anciã e em terra estrangeira, tornou-se responsável pela família (2009, p. 67).

Contudo, é preciso ter consciência de que os conflitos aparecem nas entrelinhas e, por isso, é necessário localizá-los e juntá-los:

a) Os problemas do povo que se apresentam como fome ("houve fome no país" – 1,1), migração ("e puseram-se a caminho para voltar à terra de Judá" – 1,7), impossibilidade de uma viúva sem filhos manter a sua terra ("Noemi quer vender a parte do terreno que pertencia a nosso irmão Elimelec" – 4,3);
b) A sociedade retratada no livro era uma sociedade agrária (1,22). A terra era objeto de negócios e, assim, podia ser comprada ou vendida (4,3);
c) A célula básica desta sociedade era o clã, ou seja, a grande família patriarcal. Mas, ao que parece, o clã não funcionava como devia e passava por um processo de desintegração. Em consequência, não favorecia a partilha e a fraternidade e muito menos defendia os direitos de cada um de seus membros. As consequências de tão forte desintegração podem ser assim observadas: havia pobres e ricos no mesmo clã (3,10); havia grandes (2,3) e pequenos (4,3) proprietários de terras, sendo que os pequenos eram obrigados a vender suas terras quando em situação de aperto; havia pobres, viúvas e estrangeiros que, para poder viver, recorriam ao direito que lhes cabia por lei de

> respigar na terra dos outros (2,2). No entanto, o exercício deste direito dependia em grande parte do favor ou da simpatia do proprietário da terra.

Percebe-se que a situação era por demais complicada. Mas dois problemas eram básicos e estavam na origem dos outros: a) o problema da terra. Algumas pessoas perdiam o pouco de terra que tinham, em detrimento de outras que aumentavam seus latifúndios; b) o problema da família, pois com a desintegração do clã, as famílias ficavam sem defesa, eram obrigadas a emigrar em épocas de fome e também eram incapazes de defender a posse de sua terra. A terra é um tema central nas Sagradas Escrituras. E quando se fala em terra, estamos diante de uma afirmação histórica, tangível e na qual se constrói a vida.

Terra é fonte de vida para os camponeses que se relacionam com ela, assim como fonte primeira e última de sobrevivência. Indica, portanto, não apenas um registro histórico e um pertencimento à história, mas, em decorrência disso, produz uma teologia em que a terra se apresenta e se afirma como dom de Deus e, por isso mesmo, não negociável. Todavia, a terra como dom de Deus não resiste à velocidade que é imposta pelo poder político e econômico. Muda-se, com o advento da monarquia, não somente a relação econômica com a terra, mas, também, perder-se sua cor teológica que a aproximava de Deus. Schwantes (1990, p. 7) ressalta a importância teológica da terra na Bíblia:

> O tema da terra está no todo da Bíblia. Marca cada uma de suas páginas, de suas histórias. O êxodo dos hebreus do Egito – este evento central no Antigo Testamento – é uma forma de luta pela terra. A crucificação de Jesus de Nazaré – este acontecimento principal do Novo Testamento – expressa a luta pela terra. Afirma o terror dos donos do templo, das terras e do império contra os empobrecidos, as mulheres, os doentes, as crianças.

A terra na Bíblia traz um sentido de lugar porque nela se encontra uma categoria primária da fé. Afinal, nela podemos encontrar significados históricos que orientam o projeto a ser vivido. Lugar de vida e de libertação, na terra se respira a liberdade e a

autonomia daqueles que nela vivem. O povo de Deus é, portanto, um povo da terra. Um povo chamado a viver o projeto de Deus de forma bem localizável. Há, nesse sentido, a valorização da história e o desejo de bem vivê-la. A alienação, nesse momento, não se apresenta como uma opção. Na história, e a partir da terra, é que se vive o projeto de Deus e suas relações interpessoais inclusivas, solidárias e fraternas. Assim, se a terra é dom de Deus, residir numa terra controlada por outra pessoa, pode ser considerado viver uma existência problemática.

Nas palavras de Brueggemann (1986, p. 73):

> A terra, para Israel, é um dom. Um dom de Iahweh, que vincula Israel em novos modos com o doador. Israel tinha certeza de que não aceitava a terra nem pelo poder, nem por estratagema, mas porque Iahweh tinha dito uma palavra e tinha agido para manter a palavra.

Assim, é possível afirmar que a terra não era compreendida como um objeto para ser tomado e ocupado. Com a terra se construía e se constituía uma relação. Por isso que a terra como dom, ou seja, como presente, é contrastada no texto bíblico com a terra que gera violência e coação. A terra que gera violência é, justamente, a negação do projeto de Deus.

Há também nas narrativas do livro de Rute uma geografia pedagógica que sempre conduz o leitor para o centro da história. Em todos os capítulos o retorno é para a terra, a casa, a família. Vejamos apenas dois exemplos: a) Rute sai de casa junto com Noemi (3,3), vai até o terreiro e, no fim, volta para a casa de Noemi (3,6); b) Boaz sai de casa e vai até a porta da cidade (4,1) e, no fim, volta para a casa (4,11-12). As pessoas voltam sempre para o ponto de partida. Trata-se de uma geografia que lembra pão, terra e família. Há um movimento de migração muito claro no livro de Rute que se caracteriza como um movimento em defesa da terra, da descendência e do alimento. O migrante, portanto, coloca-se em movimento para assumir sua autonomia e se apresentar como sujeito social e político de sua própria história.

Trata-se, possivelmente, de uma instigante imagem do povo migrante, de ontem quanto de hoje, isto é, povo faminto, sem pão; povo errante, sem-terra; povo disperso, sem família e sem futuro.

Contudo, é a partir dessa situação de morte que a vida vai brotar. A terra parece seca, mas se olharmos com cuidado, veremos que tem água por baixo e, portanto, encontramos sinal de vida. O diferente jamais pode ser considerado um intruso, como se fosse um corpo estranho à sociedade. Contrariamente, a ele deveria ser estendido um gesto de amor que ultrapassa as barreiras geográficas. A percepção de Gide (2021, p. 20) nos ajuda a bem refletir:

> Destaca-se, em primeiro lugar, o desafio das fronteiras e o problema da migração, que deveria ser enfrentado com a ampliação do conceito de cidadania, baseando-o na igualdade dos direitos e deveres, sem se prestar a usos discriminatórios. Os migrantes precisam ser acolhidos como dom, pois podem contribuir com os valores de sua cultura, ao mesmo tempo que acolhem os valores da cultura que os recebe.

Resumindo as informações presentes nas narrativas do livro de Rute, percebe-se uma situação de morte: a fome força toda uma família a emigrar para uma terra estrangeira; o marido morre; os dois filhos se casam com mulheres estrangeiras e, posteriormente, morrem e, no final, sobra a mulher sem marido e sem filhos, com duas noras, fora de casa e numa terra estrangeira.

3 Desejos infinitos que negam a realidade

Quando a vida está desestruturada é preciso tomar atitude. Aqueles que temem permanecer parados e indiferentes, são atropelados pelas situações que contradizem a vida. Amar, cuidar e se solidarizar com o outro são condições básicas de existência em comunidade. No entanto, a tendência do ser humano – e porque não falar da tendência da sociedade contemporânea – vai em direção diametralmente oposta. Concentramo-nos muito mais em nossas necessidades e/ou desejos do que em ver alguém que vive sub humanamente; cria uma espécie de incômodo e verdadeira perturbação porque não se deseja preencher o tempo próprio e caro com a culpa dos problemas alheios.

O pensamento econômico neoliberal contemporâneo está assentado sobre o conceito de desejos e não de necessidades. Por isso, o que motivaria o consumo não seria a busca do bem-estar,

mas a possibilidade de vencer um competidor, ou seja, nas relações delimitadas pelo mercado, o outro é transformado num sujeito a ser vencido e, portanto, um inimigo. De certa forma, numa era de excessos como a que estamos vivendo, o dinheiro não satisfaz as pessoas. Vive-se uma época em que se pressupõe que o ser humano não tem necessidades, mas unicamente desejos. Assim, a discussão deixa de ser a respeito das necessidades básicas e diárias da sobrevivência e passa para considerações subjetivas. O sonho de se viver com qualidade, que implica uma superação de uma vida de carência, sofrimento e caos, é rebaixado ao desejo de posse de mercadorias e do cumprimento dos padrões de consumo que são impostos pela própria sociedade de consumo e pelo mercado. David Lyon (1998, p. 88) observa a esse respeito:

> A televisão e a cultura de consumo pertencem à mesma classe, embora seja um erro imputar status causal simples à primeira. Elas cresceram simbioticamente desde a Segunda Guerra. Como Baudrillard sugere, o pós-moderno se separa do moderno quando a produção de demanda — dos consumidores — se torna central. E a TV tem tudo a ver com a produção de necessidades e de desejos, a mobilização do desejo e da fantasia, da política de distração. Os objetos de consumo são na verdade um sistema de sinais que diferencia a população.

A sociedade denominada insatisfeita é um espaço geográfico onde impera o dogma do que é útil e, por isso, um espaço onde as ordens sociais e as pessoas se tornaram contingentes. Assim, o homem e a mulher podem existir como também não existir, conforme o seu padrão de utilidade, sempre que as relações de reciprocidade passam a dar lugar às relações de exclusão da vida social, ou seja, quando o mercado passa a ser visto como uma instituição social reguladora das demais relações. Consequentemente, ele relega para a marginalização as relações de reciprocidade e/ou de solidariedade.

Rossi (2002), nesse sentido, afirma que a vida cotidiana passou a ser preenchida em todos os seus espaços pelo mercado e, por conta disso, a produção deixou de ser regida pelas necessidades humanas e passou a ser regida pelos desejos insaciáveis do mercado. Todavia, se faz necessário uma análise mais próxima dos

termos que estamos utilizando: desejos e necessidades, pois há uma relação intrínseca entre eles. Partilhariam desejos e necessidades do mesmo campo semântico?

Júlio de Santa Ana procurou historiar a gênese da satisfação dos desejos e das necessidades. Diz ele que dos séculos XII ao XIX foi uma época em que o espírito burguês procurou buscar a autonomia e, portanto, acabou por se posicionar contrariamente ao estilo de vida que se repetia incansavelmente e que levava o indivíduo a contentar-se em ganhar o necessário para sobreviver. No entanto, o burguês passou a buscar essa superação. Não importava somente viver, seria necessário viver bem:

> formada sob os ensinos do calvinismo, a burguesia holandesa notabilizou-se inicialmente por sua austeridade. Ao perceber que tinha o poder do dinheiro, a força da riqueza, ela substituiu a contenção pela extravagância, dispondo-se a pagar fortunas, por exemplo, para importar da Turquia as primeiras tulipas (Ana, 1989, p. 79).

O consumismo adquire uma condição social completamente nova. Todavia, quais são as possíveis consequências para estilos de vida, ou para valores como solidariedade, identidade ou esperança? Estaríamos, de fato, sucumbidos e imersos em uma sociedade de consumo, onde tudo é exibição, espetáculo e a imagem pública é absoluta? O consumismo e o consumo indicam que, de fato, somos o que consumimos (aquilo que podemos comprar).

Ao comentar esse tema, Jung Mo Sung nos mostra que "as teorias econômicas liberais e neoliberais e a produção das empresas privadas são pensadas em termos de satisfação dos desejos dos consumidores"; e acrescenta: "só que estes desejos são apresentados também como necessidades" (1998, p. 48). A confusão, portanto, se instala precisamente porque se apaga o conceito de necessidades humanas. As necessidades — tais como comida, bebida, casa, saúde — deixam de ser discutidas e analisadas. A realidade objetiva e concreta abre espaço e dá lugar para a produção de desejos ilimitados.

4 A solidariedade que faz a diferença

A situação de Noemi, Rute e Orfa realmente não é boa e, poderíamos afirmar, que é uma situação marcada pela tragédia recorrente: são viúvas, pobres e marginalizadas. E diante da tragédia que se faz presente, é necessária uma atitude que, na narrativa bíblica, surge com força numa palavra que ocorre doze vezes. Trata-se da palavra "voltar" que em hebraico (*shub*) significa retornar ao local de onde se partiu. Mas voltar para onde?

Para Rute e Orfa voltar significava retornar à casa da mãe e permanecer em Moab. E para Noemi significava sair de Moab e retornar para sua terra natal em busca de Deus e de pão. Segundo Luza (2021, p. 28), "voltar" significa "refazer a aliança com Deus, buscar uma vida melhor e garantir a descendência".

Mas não basta pensar em voltar. Noemi permaneceu em Moab por longos dez anos e somente após esse período é que o "voltar" encontrou eco em seu coração. Quando se está parado a vida não provoca mudança.

Após dez anos Noemi se levanta (1,6). Finalmente, deixou a letargia para trás e começou a andar, dando início à reconstrução de sua vida e de seu futuro. Percebe-se pelo texto que a mudança que a fez voltar foi provocada pela boa notícia recebida, ou seja, "Deus visitou o seu povo, dando-lhe pão" (1,6).

A expressão "Deus visitou o seu povo" é de muita importância no Antigo Testamento e, possivelmente, fazia lembrar a libertação do Egito – "E o povo creu. E tendo se alegrado porque Deus visitara os filhos de Israel e vira sua aflição, eles se ajoelharam e se inclinaram" (Ex 4,31). É como se disséssemos que um novo êxodo estava surgindo, porque Deus continua a visitar e a oferecer libertação aos mais fracos, pobres e vulneráveis.

Dessa forma, percebe-se que a fé em Deus e o desejo de pão, quando ligados entre si, fazem o povo se levantar e iniciar a caminhada. A noção de solidariedade é fundamental para compreender o livro de Rute. A percepção de Luza (2021, p. 27) é lapidar: "O livro propõe a solidariedade, a recuperação da família e do clã como elementos básicos na reconstrução do país".

5 Péssimas qualificações

As três mulheres que iniciam a caminhada não possuem boas qualificações. Poderíamos até mesmo questionar o que estariam fazendo na Bíblia. Afinal, somente Noemi pertence ao povo de Deus e as outras duas – Rute e Orfa – são estrangeiras e possuem outra religião. Não podemos deixar passar despercebido que Moab era o principal inimigo de Israel no lado leste do Jordão (Nm 22,1–24,5). Além disso, eram pessoas sem voz e sem vez na sociedade daquele tempo, pois eram pobres, viúvas, estrangeiras e mulheres!!! Noemi, por exemplo, pode ser pensada como a imagem de um povo sofrido pois, segundo Luza (2021, p. 29), ela é "uma mulher sem filhos, sem futuro e sem herdeiro". E Marques (2009, p. 67) reforça a questão:

> Em uma sociedade patriarcal, a sobrevivência de uma mulher viúva e sem filhos era difícil. A situação se complicava, pois, eram duas mulheres e uma delas estrangeira. A presença de Rute nem sequer foi notada pelas mulheres. Além de ser viúva e sem filhos, era moabita, um povo que era hostilizado pelos judeus (Dt 23,4).

Um grupo pequeno que poderia ser completamente desqualificado. Dificilmente alguém se juntaria a elas a fim de iniciar a reconstrução de um povo ou de um projeto de vida. Quem teria coragem? Somente Deus! O grupo pode ser pequeno e fraco, mas há o cimento que os une e dá força, isto é, a pobreza, a vulnerabilidade e o desejo de estar onde Deus faz a visita ao seu povo. Assim, é a partir dos que são fracos e marginalizados que tem início a ação do povo assim como do próprio Deus.

Mas na caminhada em direção à reconstrução do povo e da vida há obstáculos. Nem tudo é um mar de rosas e um céu de brigadeiro. Diante das crises que incutem medo, a vontade de desistir é grande. O medo é o maior inimigo na luta pela reconstrução da vida.

E Noemi avisa as duas noras dos possíveis espinhos. A própria companhia de Noemi já é um indicativo de um futuro sem marido e sem filhos (1,1). Se as noras deixarem de caminhar nos passos de Noemi, possivelmente elas terão casa, descanso e marido (1,9).

Será preciso decidir e fazer uma escolha: o conforto da casa dos pais ou a ousadia de caminhar com fé!

Apesar de Noemi vislumbrar a possível chegada da noite escura da alma, orienta de forma clara as noras, ela mesma vive confusa. Considera-se uma mulher fracassada, incapaz de resolver o problema de suas noras (1,11-13). Considera que a mão de Deus pesa sobre ela e que é Deus quem a faz sofrer tanto (1,21). Contudo, apesar de todas as crises internas e externas, Noemi continua caminhando. De onde vem tanta força e resiliência? É que a esperança de Noemi está baseada numa fé que enxerga no escuro. Javé, o Deus de Noemi, é maior do que os problemas de Noemi. Por isso ela não desiste da luta e gera esperança enquanto caminha, apesar das crises.

A caminhada para a reconstrução do povo é dura e exigente. E o grupo que já era reduzido sofre uma baixa. Orfa, que significa "costas", decide seguir um outro projeto. Ela opta pela casa dos pais e, assim, dá as costas ao projeto de Deus, abandonando Noemi e Rute. E Rute, que significa "amiga", por sua vez, permanece junto a Noemi. Literalmente, podemos dizer que Rute ficou agarrada a Noemi e ao projeto de Deus. Rute fez uma opção e corre o risco de ficar sem marido, sem filho, sem descanso, sem casa e sem pão.

Três mulheres iniciam a caminhada. Uma dá as costas e uma outra é amiga. Rute está determinada a resistir em meio à dor e de nada adianta Noemi insistir para que ela desista: "Onde você for, eu também vou. O seu povo é o meu povo. O seu Deus é o meu Deus" (Rt 1,16). O compromisso de Rute é radical em todos os sentidos. Realmente ela está colada a Noemi, a seu povo e a seu Deus.

A decisão de Rute, ela mesma fragilizada pela tragédia da vida, nos remete a uma bela percepção do Papa Francisco em sua encíclica *Fratelli Tutti*: "Precisamos reconhecer a tentação que nos cerca de nos desinteressar pelos outros, especialmente pelos mais frágeis. Somos analfabetos em acompanhar, cuidar e sustentar os mais frágeis" (64). E acrescenta que é possível reconhecer os sintomas de uma sociedade enferma quando ela "procura construir-se de costas para o sofrimento" (65). O medo não teve a última palavra na vida de Rute e, exatamente por isso, ele não privou Rute do desejo e da capacidade de encontrar o outro e, na verdade, de se encontrar a partir do momento que se encontrou com Noemi.

Iniciada nos campos de Moab, a volta das duas viúvas em busca de Deus e de pão termina com a chegada em Belém – a casa do pão – no começo da colheita, um tempo de fartura, de promessa e de pão. A espiritualidade de resistência e da busca por sobrevivência ganha espaço na vida das duas mulheres. Elas não pensam a espiritualidade desvinculada do chão da vida e, por isso, é possível dizer que a fé possui uma dimensão pública. Trata-se, portanto, de uma espiritualidade encarnada e que responde às grandes e complexas questões da realidade que, costumeiramente, se apresenta na forma de tragédia para o povo pobre.

6 Direito dos pobres

A princípio vemos Rute recolhendo a sobra da colheita. Isso era possível na época, porque recolher a sobra da colheita era um direito dos pobres e dos estrangeiros. Na verdade, era um direito que mantinha vivo o ideal da aliança – "Não pode haver nenhum pobre no meio de ti" (Dt 15,4). Também é importante lembrar o que a lei dizia: "Quando estiveres fazendo a colheita em teu campo e esqueceres um feixe de trigo, não voltes para apanhá-lo: ele é do estrangeiro, do órfão e da viúva" (Dt 24,19). Luza (2021, p. 29) faz a seguinte complementação:

> Os pobres tinham o direito à lei do respigar, dependendo da boa vontade do dono do campo. A lei do respigar permitia que os pobres – migrantes, estrangeiros, órfãos e viúvas – colhessem as sobras nos campos, para que assim não lhes faltasse comida na mesa.

Rute conhecia seu direito de pobre e fez uso dele ("deixe eu ir ao campo para catar espigas" 2,2). Devemos perceber que era um direito dado pelo próprio Deus a todos aqueles que viviam de forma sub-humana. Os pobres têm direitos! Dessa forma, a partir do direito dos pobres, seria possível questionar e anular qualquer possibilidade que ratificasse que "fora do mercado não há salvação". Faz-se necessário afirmar e reafirmar diariamente que a dignidade do ser humano é inegociável e não pode se sujeitar aos critérios de liberdade e de eficiência do mercado. Penso que não é possível sobrevalorizar as liberdades denominadas individuais e deixar de lado a situação dos mais frágeis de uma sociedade.

O livro de Rute nasceu dos grupos que se organizaram para sobreviver diante de dias maus. E uma das estratégias para a sobrevivência era a releitura e atualização das antigas leis, como a da respiga, a do resgate e a do levirato. O objetivo era proteger as mulheres estrangeiras, defendendo a justiça e a solidariedade como valores fundamentais da reconstrução do povo. As duas primeiras leis protegiam as pessoas pobres; a lei do resgate impedia também que as terras mudassem de dono e a lei do levirato impedia que as famílias desaparecessem por falta de descendentes.

7 Boaz, o juiz esperado

Enquanto Rute colhe as sobras (e o povo pobre sempre vive das sobras), Boaz vai aparecer como alguém que é fiel ao ideal da aliança. Ele respeita o direito dos pobres e permite que Rute recolha espigas (2,8-9), acolhe a viúva estrangeira (2,10-12) e chega até mesmo a partilhar com ela seus bens (2,14-16). Boaz entra na história como se fosse o juiz esperado. Marques é precisa na explicação:

> O aviso de Booz revela que as mulheres e os homens, com funções diferentes, trabalham juntos no campo. E deixa entrever que elas eram alvo de violência. Booz acolhe Rute e garante a ela água e proteção. Demostrando gratidão, "Rute se prostrou com o rosto em terra e disse a ele: Por que você me acolheu tão favoravelmente, a tal ponto que reconhece a mim, uma estrangeira?" (Rt 2,10). Rute se apresenta como uma *nokrî*, expressão que designa alguém com uma posição social inferior à do *ger* – residente estrangeiro. Nenhum direito era assegurado para o *nokrî*, nem mesmo a residência (2009, p. 68).

Contudo, Boaz, ao ver Rute colhendo espigas, faz uma pergunta que revela algo da sociedade da época: "De quem é aquela moça?" (2,5). Uma pergunta que revela a situação inferior à que a mulher tinha sido reduzida. Ela aparece como propriedade de alguém e não como tendo valor em si mesma. A análise de Luza (2021 p. 29) facilita a compreensão:

> Booz deseja saber mais a respeito da moça que está respigando em seus campos. Ele não pergunta "quem é", mas "de quem é". Esse "de quem" ou "a quem pertence" (Rt 2,5) revela que no Oriente a mulher pertencia a alguém: pai, marido, irmão ou senhor. Ela era propriedade de alguém. Rute encontra em Booz um homem compreensivo que lhe dá permissão para ficar com suas empregadas. Ele a protege e a trata de forma especial. O verso 2,22 dá a entender que as mulheres que respigavam podiam sofrer algum tipo de violência física, verbal ou sexual. Por isso, o alerta de Noemi para com Rute.

Boaz entra em cena para resolver o problema do povo. Pela força dele o problema seria resolvido. Porém, quais problemas? Ele vai dar pão ao pobre (2,14-17), vai garantir a posse da terra à família de Noemi (4,9-10) e vai gerar um filho (4,13). A ação de Boaz, nesses casos, faz lembrar a ação de Javé, o Deus do povo. Era a esperança e um futuro todo novo que se anunciava.

A narrativa do livro de Rute finaliza apresentando o reverso da medalha: o nascimento de uma criança que nasce da vontade de duas viúvas pobres de voltar para a terra nasce da vontade de buscar pão e de sobreviver. Uma criança que encarna as esperanças de todo um povo pobre. Por isso, quem dá o nome à criança não é a família – Boaz, Rute ou Noemi – mas, sim, o povo da rua – "e as vizinhas lhe deram um nome. E chamaram o seu nome Obed" (4,17).

Obed significa servo, um menino que nasceu de servidoras do povo. Nasceu de Rute que serviu a Noemi; nasceu de Boaz que serviu às viúvas. Ele nasceu para servir. Servir o povo para que todos tenham pão, família e terra. Nasceu de mulher pobre e migrante, gerado nas entranhas do povo.

Deus estava ao lado de Noemi e Rute na caminhada dura que fizeram. O que as orientava para não perder o rumo, qual uma bússola, era: o desejo de pão em meio à fome, a falta de família para proteger uns aos outros e a posse da terra como direito de todos os pobres.

Considerações finais

Talvez o grande desafio que nos caiba seria o de promover a migração não de pessoas, mas de recursos para os povos famintos e deslocados. Por isso, é salutar recuperar as palavras de João Paulo II quando afirmou:

> Sobretudo, será necessário abandonar a mentalidade que considera os pobres – pessoas e povos – como um fardo ou como inoportunos invasores, que pretendem consumir tudo o que os outros produziram. O progresso dos pobres é uma grande ocasião para o crescimento moral, cultural e até econômico da humanidade inteira (CA, 28).

O Papa Francisco, na *Fratelli Tutti*, indica-nos quatro verbos e, portanto, ações necessárias em relação aos migrantes: "Os nossos esforços a favor das pessoas migrantes que chegam podem resumir-se em quatro verbos: acolher, proteger, promover e integrar" (FT, 129). E porque não dizer que a teologia bíblica nos autoriza a afirmar que Deus é o primeiro que migra dentro de um mundo que é pobre, dividido e marcado pela violência? Desde o lugar mais obscuro da história, a escravidão do Egito, o Deus migrante e da vida deseja revelar esperança para todos que experimentam a dor como alimento diário.

Ao se deslocar dos céus e se revelar aos escravos vulneráveis no Egito (Ex 3,7-10), a teologia bíblica nos diz que cruzar fronteiras é central para a criação de uma sociedade mais justa: acolhendo, protegendo, promovendo e integrando.

Referências bibliográficas

ANA, J. de Santa. *O amor e as paixões*. São Paulo: Ed. Santuário, 1989.

BRUEGGEMANN, Walter. *A terra na Bíblia:* dom, desafio e promessa. São Paulo: Paulinas, 1986.

GIDE, André. Solidariedade: considerações à luz da encíclica Fratelli Tutti, do Papa Francisco. *Vida Pastoral*, n. 339, p. 17-23, 2021.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Centesimus annus, no centenário da Rerum Novarum*, 1991.

LIVERANI, M. *Prestige and Interest:* International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C. Padova: Sargón, 1990.

LUZA, Nilo. *Uma introdução aos livros históricos*. São Paulo: Paulus, 2021.

LYON, D. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.

MARQUES, Maria Antonia. Los caminos de sobrevivencia. Una lectura del libro de Rut. *RIBLA*, n. 63/2, p. 68-72, 2009.

MESTERS, Carlos. *Rute*. Petrópolis: Vozes, 1986

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, sobre a fraternidade e a amizade social, 2020.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Messianismo e modernidade*. São Paulo: Paulus, 2002.

SCHWANTES, Milton. *A terra pertence a Deus*. Belo Horizonte: CEBI, 1990.

SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.

TEBES, J.M. Centro y periferia en el mundo antigo. SBL/UCA, 2008. Disponível em: <https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/ANEMVol1-Tebes.pdf>. Acesso em 03.10.2021.

6

IMIGRANTE COM DEUS
Uma autocompreensão de quem reza nos Salmos

Matthias Grenzer

Introdução

Os Salmos, livro bíblico formado por cento e cinquenta orações poéticas, acolhem as personagens do "imigrante (גֵּר)" (Sl 39,13; 94,6; 119,19; 146,9), do "residente forasteiro (תּוֹשָׁב)" (Sl 39,13) e/ou do "estrangeiro (נָכְרִי)" (Sl 69,9), assim como a experiência de "migrar (נָכְרִי)" (Sl 5,5; 15,1; 61,5; 105,12.23; 120,5). Assim, o orante neles presente, ao dialogar com Deus, visa doze vezes, de forma direta, ao ser humano como quem migra e precisa hospedar-se em solo estrangeiro. Mais ainda, trata-se de uma experiência que, feita na própria vida ou presenciada na vida de outras pessoas, se torna fundamental para a autocompreensão de quem reza nos Salmos e, com isso, para a compreensão mais autêntica de Deus.

Seja lembrado inicialmente o quanto a Bíblia hebraica acolhe o ser humano como quem se muda de um para outro lugar. Isso já vale para as narrativas sobre as origens da humanidade em Gn 1–11: veja-se "a expulsão do primeiro casal do paraíso" (Gn 3,23), Caim, que, após ter matado seu irmão, se torna um errante e fugitivo sobre a terra (Gn 4,12), "a salvação da família de Noé num barco de resgate" (Gn 8,4) ou "a dispersão da humanidade sobre a face da terra após a construção da torre de Babel" (Gn 11,8), sendo que

"Deus, em cada situação, provoca ativamente a migração, reagindo a um comportamento humano problemático" (Markl, 2020, p. 84). Em seguida, Israel procura por suas origens entre aqueles que precisam migrar. Assim, os patriarcas são apresentados como pastores que, no decorrer do segundo milênio antes de Cristo, transmigram no âmbito do Oriente Próximo. De forma exemplar, Abraão (Gn 11,27–25,10) é um imigrante abençoado nas terras de Canaã (Grenzer, 2007). Todavia, como este último, os membros das quatro gerações do clã patriarcal, sempre de novo, *migram*. Apenas Isaac, em suas migrações, não sai do espaço geográfico das terras de Canaã. Abraão, Jacó e os filhos de Jacó, por sua vez, ora se encontram na Mesopotâmia, ora no Egito, vencendo distâncias de centenas de quilômetros e convivendo com quem pertence a outras culturas.

Também Moisés chega a migrar em diversos momentos de sua trajetória. Em Ex 2,15-22, torna-se *imigrante* em Madiã (Grenzer, 2015). Posteriormente a esse exílio, em Ex 4,18-20, ele volta, com sua família, ao Egito, uma sociedade em conflito (Grenzer; Suzuki, 2016). Finalmente, lidera a saída dos hebreus do Egito, isto é, o *êxodo*, narrado nos últimos quatro livros do Pentateuco. Trata-se de um projeto que resulta num longo processo de *migração*. No caso, o povo hebreu e, com ele, uma "numerosa mescla de gente" (Ex 12,38) sai fisicamente da sociedade opressiva, atravessa o deserto e chega à terra prometida, para ali, em terras novas, construir uma sociedade alternativa, mais fraterna, mais justa e mais igualitária. Além disso, este mesmo povo incumbe-se da tarefa de jamais esquecer tais *experiências migratórias*. Pelo contrário, ao trazer as primícias dos frutos da terra ao templo, o israelita é chamado a cultivar a memória dessas suas origens com as seguintes palavras: "Meu pai era um arameu errante" (Dt 26,5).

Mais ainda, com o *evento do êxodo*, nasce um projeto jurídico que procura transformar tal experiência migratória em projeto de lei. Segundo o Pentateuco, pois, a libertação do Egito, vista como resultado da atuação graciosa do Senhor, Deus de Israel, resulta em conjuntos de leis que, em diversos momentos da obra literária, interrompem as narrativas. E as formulações jurídicas em questão revelam o quanto o legislador israelita, em diversos momentos, se preocupa com os *imigrantes*, sendo que estes últimos, com as viúvas e os órfãos, se tornam os representantes de todas as pessoas

ameaçadas em sua sobrevivência e, portanto, merecedoras de ajuda. No caso, a formulação jurídica em Lv 19,33-34 até ordena, em forma de um mandamento de Deus transmitido por Moisés, "amar o imigrante" (Grenzer, 2017).

Contudo, a Bíblia hebraica não visa ao *migrante* somente nas narrativas, nas formulações jurídicas e/ou nos discursos proféticos, sendo que também os profetas, no decorrer da história, sempre de novo se mostram atentos a migrações, deportações violentas e/ou comportamentos criminosos em relação ao imigrante (Is 14,1; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7.29; Zc 7,10; Ml 3,5). Além disso, por sua vez, o *imigrante* também faz parte das *orações*. Isto é, ao dialogar com Deus, o orante, de forma exemplar nos Salmos, não se esquece do imigrante. Pelo contrário, quem reza, aparentemente, até repensa a sua relação com Deus a partir da experiência de quem migra.

Em vista dessa hipótese, a investigação aqui apresentada revisita os *Salmos* com as seguintes questões: (a) Quais são as *experiências migratórias* lembradas nessas orações bíblicas? (b) O que se imagina a respeito da *atitude de Deus* em relação ao imigrante? (c) Quais são as consequências dessas reflexões em vista da *autocompreensão* de quem reza? Enfim, imagina-se que os modelos sálmicos de fé e de comportamento continuem a oferecer uma sabedoria ímpar, capaz de enriquecer, ainda hoje, as orações da humanidade e, com isso, as consciências e os comportamentos das pessoas.

1 Experiências migratórias

O orante nos Salmos chega a acolher diversos momentos marcantes da história de seu povo. Estes, por sua vez, envolvem experiências de migração.

1.1 Em Canaã

O Sl 105 cultiva a memória dos patriarcas "Abraão" (v. 9), "Isaac" (v. 9) e "Jacó" (v. 10), lembrando como eles se encontravam acompanhados da "aliança" (v. 8.10), da "palavra" (v. 8) e/ou de um "juramento" (v. 9) de seu Deus. Valia-lhes, em vista de suas migrações, sobretudo o seguinte dito divino: "A ti darei a terra de Canaã!" (v. 8-11). Trata-se, em princípio, da convicção de todos

os migrantes: a *terra* me é disponibilizada por Deus, uma vez que dela dependo para sobreviver; e, caso haja nela moradores nativos, que estes, então, me cedam espaço junto a eles, desistindo, em relação à terra, da propriedade exclusiva e/ou excludente.

Consequentemente, ao acolher os patriarcas como personagens paradigmáticas, o Sl 105 contempla as dificuldades deles "na terra de Canaã" (v. 11). Eram "mortais de número reduzido" (v. 12a), isto é, "apenas poucos e imigrantes (גָּרִים)" (v. 12b). Novamente, a experiência de ser *minoria* é comum a quem, como imigrante, se encontra no meio de outro povo. No caso dos patriarcas, aparentemente, o Sl 105 visa às cidades-estados dos cananeus no segundo milênio antes de Cristo, onde os primeiros "andavam de nação em nação, de um reino para outro povo" (v. 13). Conforme as narrativas no livro do Gênesis, pois, Abraão, Isaac e Jacó buscam sua sobrevivência no campo como quem, qual pastor transmigrante, trabalha com gado pequeno. Mesmo assim, existe proximidade aos centros urbanos dominados pelos cananeus. Mais ainda, ocorrem *intercâmbios* e *interdependências*, tanto em vista da sobrevivência dos pastores transmigrantes como para as populações sedentárias nas cidades fortificadas, que cultivam as terras próximas. Não obstante, por mais que produtos sejam intercambiados e que, após a colheita, os animais dos pastores transmigrantes invadam os campos dos urbanos para fertilizá-los, sendo que até ocorrem casamentos que misturam as populações diferentes, "os grupos patriarcais" representam "forasteiros errantes na terra prometida" (Hossfeld, 2004, p. 298).

Diante dessa situação de desigualdade, é grande a possibilidade de ocorrerem injustiças e violências. Sobretudo por se encontrar numa situação mais vulnerável, o imigrante pode sofrer com sua proximidade ao nativo. Não obstante, o Sl 105 descreve os patriarcas como surpreendentemente protegidos por seu Deus, o qual "não permitiu que um ser humano os explorasse e que repreendeu reis por causa deles: 'Não toqueis em meus ungidos e não maltrateis meus profetas!'" (v. 14-15). Outra vez, trata-se de uma esperança que, com maior preocupação, é fortemente cultivada por imigrantes: ter a sua *integridade física* garantida e sentir-se protegido contra a exploração e os maus-tratos.

Resumindo: os patriarcas, como imigrantes na terra de Canaã, tornam-se exemplo de uma sobrevivência que é resultado

da bênção divina. Para o orante no Sl 105, trata-se de uma das "maravilhas" realizadas pelo Senhor, Deus de Israel. Em vista dela, todos recebem a seguinte ordem: "Meditai!" (v. 2).

1.2 No Egito

O mesmo Sl 105 acolhe ainda outra narrativa migratória (v. 16-23), desta vez ligada à história de José, dos irmãos dele e de seu pai, Jacó (Gn 37–50). Pressupõe-se que "as alusões aos patriarcas precisam ser lidas em vista de seu significado duplo, ora como referências às tradições na Torá, ora como referências ao momento contemporâneo", isto é, ao tempo em que o Salmo foi composto, provavelmente o período do "exílio" babilônico e da posterior "restauração" (Berlin, 2008, p. 29).

No que se refere ao tema aqui abordado, é interessante observar o que é narrado no início e no final da estrofe em questão. Tudo começa com o olhar para uma situação de "fome", ou seja, um momento em que inexiste "qualquer sustento de pão" (v. 16). Eis uma experiência repetidamente feita em Israel, uma vez que a falta de chuva, de modo imediato, significava enfrentar uma maior escassez de alimentos. A solução, em princípio, era descer ao Egito, onde o rio Nilo, com suas águas abundantes, muitas vezes continuava a garantir a produção de grãos nas terras próximas. Nesse sentido, "durante uma fome na terra, Abrão desce ao Egito para ali estar como imigrante" (Gn 12,10). E, quando havia "sete anos de fome em todos os países" (Gn 41,54), inclusive no Egito, Jacó, diversas vezes, envia seus filhos ao Egito para ali "comprar grãos" (Gn 42,2; 43,1-2), uma vez que a política e a administração do "sábio e entendido" José (Gn 41,39) haviam garantido a estocagem de cereais para esse período emergencial. No final, Jacó mesmo, com toda a sua família, se muda para o Egito (Gn 46,5-7), para ali, nos últimos "dezessete anos" de sua vida (Gn 47,28), "hospedar-se" e/ou "estar como imigrante" (Gn 47,4). Eis a narrativa à qual o Sl 105 alude: "Israel entrou no Egito: Jacó se tornou imigrante (גּוּר) na terra de Cam" (v. 23).

Quer dizer, a partir das narrativas contidas em suas Sagradas Escrituras, o povo de Deus conhece *migrações* motivadas pela *miséria* (2Rs 8,1). E o Sl 105 acolhe tal memória como algo a ser meditado. Sobreviver a uma crise em terras estrangeiras, sendo

que, assim, se escapa de uma situação marcada pela miséria, é fazer experiência da providência divina. Por isso, faz parte das "maravilhas a serem meditadas" (v. 3), a fim de que o lamento seja transformado em "agradecimento" (v. 1), "canto" e "salmo" (v. 2), "louvor" e "alegria" (v. 3), visando-se sempre ao "SENHOR" e ao "nome da santidade dele" (v. 3).

1.3 Em Mosoc e Cedar

"Ai de mim, porque me tornei imigrante (גָּרְתִּי) em Mosoc, morei junto às tendas de Cedar" (Sl 120,5). Assim reza o israelita que sobe a Jerusalém, para ali, no santuário, encontrar-se com o Senhor, Deus de Israel, e, assim, estar em comunhão com os demais peregrinos e com quem faz parte do mesmo povo. É o primeiro dos quinze "cantos das subidas" (Sl 120–134). Com isso, logo no início de suas orações, a experiência migratória ganha importância na fé dos peregrinos israelitas. Aliás, justamente ao peregrinar, compreende-se sempre de novo o quanto espaços geográficos se encontram acompanhados de conotações religiosas.

Olhando a partir do monte Sião, *Mosoc*, como país e/ou território, encontra-se no extremo norte, isto é, no sul da península anatoliana. É contemplado como "filho de Jafé" (Gn 10,2; 1Cr 1,5) e, com isso, ganha proximidade à "terra de Magog", sendo que o "príncipe" dela, Gog, isto é, "o representante mítico dos setentrionais povos bárbaros" (Dietrich; Arnet, 2013, p. 95), também é a "cabeça de Mosoc" (Ez 38,2-3; 39,1). Enfim, Mosoc não é um povo semita. *Cedar*, por sua vez, povo semita contemplado como filho de Ismael, primogênito de Abraão (Gn 25,13; 1Cr 1,29), "indica uma tribo nômade no deserto arábico, no distante sudeste e/ou sul na então visão do mundo de Israel" (Hossfeld, Zenger, 2008, p. 419). Imagina-se um povo com "poder" (Is 21,16), o qual vive em "tendas" (Ct 1,5) e/ou "sítios" (Is 42,11), formado tanto por "guerreiros" que manuseiam "arcos" (Is 21,16-17) quanto por "mercadores" (Ez 27,21), bem como dedicado à criação de "gado pequeno" (Is 60,7).

No entanto, Mosoc e Cedar, embora geograficamente localizáveis, aparecem com amplas conotações simbólicas no Sl 120. "Essas regiões representam as extremidades setentrionais e austrais da experiência de estar exilado", isto é, "estar em perigo e

longe da presença salvadora do Senhor" (Prinsloo, 2005, p. 462). Além disso, são associados à "belicosidade" e "saques desprezíveis" (Crow, 1996, p. 36), no sentido de tratar-se de "quem odeia a paz" (v. 6). Enfim, "o orante no Salmo 120", visto como "personificação do *shalom*" e/ou de uma "paz" que visa ao bem-estar geral (v. 7), "poeticamente, vê-se inserido num mundo que o ameaça de forma abrangente" (Zenger, 2004, p. 102-103).

Resumindo, quem reza no Sl 120 lembra o "imigrante" (v. 5) como quem, longe do Sião, se encontra exposto a "combates" violentos e atos hostis (v. 7). Contudo, trata-se de uma imagem que bem ilustra o que lhe acontece, aparentemente, dentro de sua própria sociedade. Não é preciso estar em Mosoc ou Cedar para confrontar-se com o "lábio falso" ou a "língua traidora" (v. 2). Justamente essa possibilidade de descobrir-se como *imigrante* entre os seus é contemplada ainda em outros Salmos.

1.4 Junto aos filhos da mãe

No Sl 69, o orante se descreve como alguém de fora. Nem se guardam mais relações uterinas, isto é, os laços por ter nascido do mesmo ventre materno. Eis o lamento de quem nele reza: "Torneime um estranho (מוּזָר) para meus irmãos, e um estrangeiro (נָכְרִי) para os filhos de minha mãe" (v. 9).

Trata-se da única presença do vocábulo "estrangeiro" no livro dos Salmos. Ao contrário do "imigrante (גֵּר)", que é um morador permanente e está integrado na comunidade religiosa por ser "receptivo à religião javista (Dt 29,10-11; 31,12)", os "estrangeiros", sem uma presença constante entre os nativos, "não gozam dos mesmos privilégios (Dt 15,3)" (Lang, 1998, p. 426). Eles são, sobretudo, mercadores visitantes, sendo que se encontram protegidos pelos ideais de educação e de bons costumes, os quais, em princípio, ultrapassam as barreiras culturais. Enfim, no que se refere ao *estrangeiro*, prevalecem as relações comerciais. Em vista do *imigrante*, por sua vez, visa-se, em princípio, à integração em convivências marcadas por uma religiosidade que se preocupa com a sobrevivência digna do outro.

Decerto, os textos bíblicos insistem em ideias que, apenas de forma local, podem tornar-se práticas reais e/ou convivências amorosas. Justamente o idealismo religioso, porém, pode tornar-

se algo que separa. Eis a experiência de vida de quem reza no Sl 69: "Embora o orante, em princípio, se engaje exemplarmente nas coisas de Deus e da casa dele" (v. 10), "torna-se alvo de escárnio e perseguição" (v. 8.11-13); "até mesmo da própria família, ele está totalmente isolado" (Oeming, 2010, p. 154). E, por mais que nessa oração bíblica se ouça a voz de um "suplicante que, provavelmente, pertencia àqueles grupos na sociedade judaíta que, com zelo, faziam campanha para a reconstrução do templo", isto é, no período pós-exílico em Jerusalém, essa experiência de vida não se prende somente ao século VI antes de Cristo (Groenewald, 2005, p. 138). Pelo contrário, ideais religiosos assumidos com autenticidade e radicalidade provocam *estranhezas* e desconfianças. Quase que de forma inerente, levam o crente a tornar-se um *estrangeiro* para seus próprios irmãos.

Isso vale, em especial, para o contexto em que ocorrem perversidades absurdas, como, por exemplo, quando malfeitores "matam uma viúva e um imigrante (גֵּר), ou assassinam órfãos" (Sl 94,6). São atos violentos contra quem mais se encontra ameaçado em sua sobrevivência. No caso, a tríade de pobres mencionada pelo orante chega a representar todos os necessitados, sendo que estes, em vez de explorados e tratados com brutalidade, deveriam ser alvo de proteção social. Todavia, quem se propõe a denunciar esse tipo de crime e a "erguer-se contra os malvados" (v. 16) rapidamente será hostilizado, no sentido de experimentar que os que "pervertem o sangue do inocente" também "se amotinam contra a alma do justo" (v. 21). Assim, o *imigrante* e *quem quer fazer justiça ao imigrante* sofrem o mesmo destino. Por isso, a experiência migratória, duplamente, provoca a seguinte questão: "Quem se pode colocar de pé contra os malfeitores?" (v. 16).

2 Experiências teomigratórias

De um lado, os Salmos "acompanham a existência humana" e, com isso, também a experiência migratória; do outro, "o Saltério revela a perspectiva de um povo que experimentou a ação salvífica do Senhor", sendo que os momentos de superação e/ou inversão da miséria "fazem o salmista e/ou o povo render seu grande louvor" (Silveira, 2018, p. 46). Com isso, as *experiências migratórias* se tornam *teomigratórias*.

2.1 Deus como guardião dos imigrantes

O orante no Sl 146 transmite a seguinte compreensão em relação a Deus: "O SENHOR guarda os imigrantes (גֵּרִים)" (v. 9). O verbo hebraico é flexionado como particípio ativo. Portanto, visa a uma ação constante. Isto é, imagina-se que Deus sempre se propõe a cuidar do imigrante, no sentido de este se encontrar sob a proteção de Deus. Ou seja, a atuação do Senhor Deus como "o guardião da verdade" (v. 6) ganha concretude ao ele tornar-se "guardião dos imigrantes" (v. 9). E isso dentro de um movimento maior, no sentido de Deus atender às pessoas como "guardião das almas de seus fiéis" (Sl 97,10), "guardião dos que são simples" (Sl 116,6) e/ou "guardião dos que o amam" (Sl 145,20). Em vista disso, o orante até sabe da importância de Deus ser um "guardião que não dorme" (Sl 121,3-4).

Segundo o Sl 146, "o SENHOR reina para sempre" (v. 10) não somente como "quem fez os céus, a terra e o mar" (v. 6), isto é, como criador de tudo, e não somente como "quem fez o direito em favor dos explorados" (v. 7), como legislador que, juridicamente definido na Torá, oferece a seu povo um modelo de justiça que encontra seus parâmetros naqueles que mais se veem ameaçados em sua sobrevivência, mas também como quem, individualmente, pratica a justiça ao "conceder pão aos famintos" (v. 7), ao "abrir a vista dos cegos e levantar os curvados" (v. 8) e ao "guardar os imigrantes e restabelecer órfão e viúva" (v. 9). Ou seja, de acordo com a cultura do antigo Oriente, ele assume "a obrigação de um bom rei" no sentido de garantir que "os miseráveis tenham seus direitos respeitados" e de "cuidar da subsistência digna deles" (Hossfeld, Zenger, 2008, p. 821).

Enfim, conforme a história da salvação experimentada por Israel e a cultura religiosa dela nascida, "os imigrantes se encontram sob a proteção divina" (Martin-Achard, 1984, p. 410). Em vista disso, o direito contido na Torá contempla o Senhor Deus como "quem ama o imigrante" (Dt 10,18). O profeta, no entanto, ao denunciar os crimes sociais, vê Deus como "testemunha" contra aqueles que "inclinam o direito do imigrante" (Ml 3,5). E o orante acolhe Deus como "guardião do imigrante" (Sl 146,9). Mais ainda, "o específico da opção bíblica da 'opção pelos pobres' se encontra na circunstância de que Deus se propõe a realizá-la através de seu povo, visando a uma sociedade verdadeiramente fraterna" (Braulik,

1986, p. 86). Isto é, Deus também "ama o imigrante" (Dt 10,18) ao ordenar que os membros de seu povo "não abusem do imigrante" (Lv 19,33), ou seja, o economicamente mais vulnerável, e que o tenham "como um nativo, amando-o como a si mesmo" (Lv 19,34).

2.2 Ser imigrante e/ou hospedar-se com Deus

Justamente a fé no Senhor como "guardião do imigrante" (Sl 146,9), no sentido de Deus, em geral, ser acreditado como quem protege a quem é mais vulnerável e indefeso, provoca uma autocompreensão específica de quem reza nos Salmos. Isto é, ao olhar para a realidade do imigrante, o orante, em diversos momentos, se entende como quem é *hóspede* e/ou *imigrante* junto a Deus.

Em dois Salmos, isso se torna visível por meio do uso de substantivos. Pela primeira vez, isso ocorre quando o orante, em Sl 39,13, afirma em direção a Deus: "Eu sou um imigrante (גֵּר) contigo, um forasteiro (תּוֹשָׁב) como todos os meus pais". Parece tratar-se de uma resposta individual ao que Deus diz aos israelitas em Lv 25,23: "A terra é minha, de modo que vós sois imigrantes (גֵּרִים) e forasteiros (תּוֹשָׁבִים) comigo". Pela segunda vez, a mesma identificação ocorre em Sl 119,19, quando o orante diz: "Eu sou um imigrante (גֵּר) na terra: que não me escondas teus mandamentos!". Aparentemente, a intenção é apresentar-se a Deus como quem é necessitado de proteção, sabendo que esta última, de forma prática, é alcançável quando prevalecem o conhecimento e a observância das leis.

Em outros Salmos, a experiência migratória é espiritualizada quando o orante usa a mesma palavra flexionada como verbo. Ora diz a Deus o que acredita a respeito dele: "O malvado não se hospeda contigo (יָגוּר)" (Sl 5,5). Ora formula uma auto solicitação: "Para sempre, quero ser imigrante (אָגוּרָה)", isto é, "hospedar-me em tua tenda" (Sl 61,5), ora pergunta ao Senhor: "Quem pode ser imigrante (יָגוּר)", ou seja, "quem pode hospedar-se em tua tenda?" (Sl 15,1). Ocorre, portanto, uma transferência no sentido de a personagem do *imigrante* se tornar metáfora. Ou seja, ao dialogar com Deus, o orante nativo, de forma religiosamente refletida, acolhe o forasteiro e agora residente permanente em sua terra. Isto é, espiritualmente, ele parece identificar-se com o estranho, que continua a depender de sua ajuda.

No entanto, somente com atenção a alguns pormenores se compreende bem a figura do imigrante nos Salmos. Quem reza nos Salmos, pois, não se apresenta "diante do Senhor" como um "imigrante e corresidente, que tem o status de alguém sem direitos" (Leuenberger, 2016, p. 305). Pelo contrário, no que se refere ao antigo Israel, o imigrante se encontra protegido por diversas leis. Cabem-lhe os direitos da "rebusca" (Lv 19,10; 23,22; Dt 24,19-21), de "ser amado" (Lv 19,34; Dt 10,19), de "não ser explorado" (Ex 22,20-23; 23,9), de receber parte do "dízimo" (Dt 14,29), de alimentar-se no "ano sabático" (Lv 25,6) e/ou de ser acolhido nas "cidades de asilo" (Nm 35,15). Além disso, prevê-se de forma ampla que "o israelita e o imigrante estão sob a mesma lei (Lv 20,2; 24,16.22; Dt 1,16)", no sentido de, no cotidiano, não existir "barreira" entre os dois, até, segundo Ez 47,22, se prever "para o futuro a anulação da restrição de o imigrante não poder possuir terra" (Martin-Achard, 1984, p. 410). Decerto, justamente a existência de leis protetoras, em geral, indica que a realidade é outra. Ou seja, o legislador tenta corrigir o que não funciona na prática, assim como o profeta, atento às desordens sociais, formula suas críticas para motivar comportamentos diferentes.

Portanto, diante das *experiências migratórias* frequentemente traumáticas, a oração talvez seja um dos momentos mais decisivos. Isso vale, em especial, para o momento em que também o nativo é atingido pelo sofrimento. Eis a oportunidade de este último enxergar que, em princípio, nada o separa do imigrante. Não existe superioridade e/ou inferioridade. Pelo contrário, nativo e imigrante precisam enfrentar seus sofrimentos, justamente por lhes caber a mesma condição humana diante de Deus.

Considerações finais

Embora a Bíblia apresente um conjunto de escritos elaborados durante aproximadamente um milênio – imaginando o período dos inícios da monarquia do antigo Israel até o final do primeiro século depois de Cristo –, os modelos de fé e de comportamento nela definidos, em princípio, não sofrem grandes variações. Isso vale também em relação ao tema da *migração* e dos *migrantes*. A partir das narrativas e dos conjuntos de leis que formam os cinco livros do Pentateuco, observa-se uma proposta bem definida em

relação à justiça a ser feita ao *imigrante*. Os Salmos acolhem tais dimensões teológicas da tradição religiosa do Israel bíblico, sendo que essas incluem amplas reflexões antropológicas e ético-sociais, e as envolvem no diálogo entre Deus e quem reza.

Talvez um número maior dos ouvintes-leitores e/ou orantes dos Salmos não simpatize com o que essas orações bíblicas pensam sobre o imigrante. Por exemplo, quando recordam que as origens do povo de Deus – e, com isso, da comunidade religiosa de quem reza – estão entre migrantes. Mesmo em tempos posteriores aos patriarcas e às gerações do êxodo, todos eles migrantes, Israel, repetidamente, chegou a migrar novamente, ora por causa da fome, ora por exílios violentamente impostos por poderes imperiais.

De outro lado, os Salmos talvez também percam simpatias quando verbalizam os conflitos internos da sociedade do Israel bíblico. Existem perversidades. O imigrante torna-se alvo de crimes violentos. Há quem o mate. E isso apesar da experiência histórica de Israel de, em diversos momentos, ter dependido da hospitalidade de quem o acolheu em terras estrangeiras. Enfim, também para quem pertence ao povo de Deus, é sempre um processo doloroso assumir o erro e reconhecer a falta de uma postura mais humana e, portanto, correspondente à vontade de Deus, quando se trata de acolher o outro necessitado de ajuda em vista de sua sobrevivência digna.

O maior desafio, porém, nasce em vista daquilo que também os Salmos, com os demais escritos da Bíblia, trazem de reflexão sobre a relação constante entre Deus e o imigrante. Estão juntos. Isto é, o imigrante, em princípio, está com Deus. Ou seja, Deus é entendido como quem oferece proteção ao imigrante quando este, muitas vezes ameaçado e explorado, se vê prejudicado em sua sobrevivência. Enfim, o nativo não vale mais do que o forasteiro, mas, segundo os mandamentos de Deus, tem a tarefa de ajudar e amar a quem se refugia em sua terra.

Todavia, a inteligência e/ou sabedoria dessa proposta de amor ao imigrante talvez seja mais bem compreendida quando a pessoa reza. No momento do diálogo honesto com Deus, individual e comunitariamente, existe a oportunidade de entender que os seres humanos, como filhos e filhas de Deus, são iguais no que se refere às condições fundamentais de sua existência. Por exemplo, em relação à sua sobrevivência, todas as pessoas dependem

inteiramente da graça divina e, pela vontade de Deus, das mais diversas convivências respeitosas com todos os seres: o outro ser humano, os animais, os vegetais e os seres abióticos. Nesse sentido, a *experiência migratória* ensina, de forma ímpar, o quanto se depende da ajuda bondosa e da acolhida hospitaleira do outro. Justamente esta expectativa se estende também a Deus, no sentido de o ser humano fazer a *experiência teomigratória* de uma acolhida favorável por parte deste último. Isto é, em meio a seus sofrimentos, sabendo que não é possível garantir-se por conta própria, junto aos Salmos, a pessoa sempre pode dizer a Deus: "SENHOR, escuta minha oração, ouve meu grito de socorro! Que não te faças de surdo diante de meu pranto, porque eu sou um imigrante contigo, um residente forasteiro, como todos os meus pais!" (Sl 39,13).

Referências bibliográficas

BERLIN, Adele. Interpreting Torah Traditions in Psalm 105. In: DOHRMANN, Natalie B.; STERN, David (Ed.). *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange. Comparative Exegesis in Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, p. 20-36.

BRAULIK, Georg. *Deuteronomium 1,1–16,17*. Würzburg: Echter, 1986.

CROW, Loren D. *The Songs of Ascents (Psalms 120–134). Their Place in Israelite History and Religion*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996.

DIETRICH, Walter; ARNET, Samuel. *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament (Koehler & Baumgartner)*. Leiden; Boston: Brill, 2013.

GRENZER, Matthias. Imigrante abençoado (Gn 11,27-12,9). In: João Décio Passos; Afonso Maria Ligorio Soares (Org.). *Doutrina Social e Universidade. O cristianismo desafiado a construir cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 139-153.

GRENZER, Matthias; SUZUKI, Francisca Cirlena Cunha. Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20). *Didaskalia*, v. 46, n. 2, p. 159-178, 2016.

._____. Imigrante em Madiã (Ex 2,15c-22). Traços característicos do personagem Moisés. *Atualidade Teológica*, v. 9, n. 49, p. 75-89, 2015.

_____. A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19,33-34). In: Alberto da Silva Moreira (Org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: Editora da PUC-Goiás, 2017, p. 13-30.

GROENEWALD, Alphonso. Post-exilic conflict as "possible" historical background to Psalm 69:10ab. *HTS Theological Studies*, v. 61, n. 1/2, p. 131-141, 2005.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Psalmen 101–150*. Freiburg: Herder, 2008.

HOSSFELD, Frank-Lothar. Eine poetische Universalgeschichte. Ps 105 im Kontext der Psalmentrias 104–106. In: HOSSFELD, Frank-Lothar; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger (Orgs.). *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte des Alten, Ersten Testaments*. Festschrift für Erich Zenger. Freiburg: Herder, 2004, p. 294-311.

LANG, Bernhard. נכר nkr. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Orgs.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. v. IX. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998, p. 423-431.

LEUENBERGER, Martin. Klagen über Schuld und Vergänglichkeit des Menschen. Klage-Konstellationen in Ps 39. In: SCHNOCKS, Johannes (Orgs.). *„Wer lässt uns Gutes sehen?" (Ps 4,7). Internationale Studien zu Klagen in den Psalmen*. Freiburg: Herder, 2016, p. 296-317.

MARKL, Dominik. Die Kirche als Migrantin. Zu den biblischen Ursprüngen des sich wandelnden Gottesvolkes. In: KLOPP, Stefan (Ed.). *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform*. Freiburg: Herder, 2020, p. 83-99.

MARTIN-ACHARD, Robert. גור gūr als Fremdling weilen. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. v. I. München; Zürich: Kaiser; Theologischer Verlag, 1984, p. 409-412.

OEMING, Manfred. Psalm 69. In: OEMING, Manfred; VETTE, Joachim (Orgs.). *Das Buch der Psalmen. Psalm 42–89*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010, p. 152-156.

PRINSLOO, Gert T. M. The Role of Space in the שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (Psalms 120–134). *Biblica*, v. 86, n. 4, p. 457-477, 2005.

SILVEIRA, Rogério Goldoni. O Senhor dá pão para os famintos. Estudo do Salmo 146. *Estudos Bíblicos*, v. 35, n. 137, p. 45-56, 2018.

ZENGER, Erich. Der Zion als Ort der Gottesnähe. Beobachtungen zum Weltbild des Wallfahrtspsalters Ps 120–134. In: EBERHARDT, Gönke; LIESS, Kathrin (Orgs.). *Gottes Nähe im Alten Testament*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2004, p. 84-114.

7

O SENHOR GUARDA OS ESTRANGEIROS (Sl 146,9)

Rogério Goldoni Silveira

Introdução

Os Salmos revelam a oração carregada de existencialidade. A oração do salmista e do povo é fundada em uma experiência que acontece no âmbito horizontal-temporal, a partir dos dramas e alegrias da pessoa e da comunidade, e no âmbito vertical, ou seja, na relação com o Senhor, fonte de toda esperança do fiel.

É para o Senhor que o salmista dirige seus lamentos ou louvores: no lamento, espera que o Senhor transforme seu contexto de sofrimento; no louvor, reconhece os feitos do Senhor. A lógica, portanto, é aquela da experiência. E esta noção é essencial para se compreender a abrangência do louvor do Salmo 146.

Este Salmo abre o *hallel* final (Sl 146–150) do Saltério com louvores ao Senhor. Se por um lado o salmista conclama a comunidade ao louvor, ele também apresenta quais são as razões para que os fiéis o louvem. Entre as razões, destaca-se: "o Senhor guarda os estrangeiros" (146,9). É o justo louvor ao Senhor, por causa de sua ação salvífica, mas que contém uma tônica profética quando o salmista evidencia a impossibilidade de confiar em nobres poderosos, pois neles não há salvação, visto que o seu poder é vazio (Sl 146,3).

Com o propósito de compreender melhor a figura do estrangeiro a partir do louvor do Salmo 146, este texto apresenta a tradução do Salmo 146 e propõe uma visão geral sobre a estrutura desse Salmo. Depois disso, apresenta a análise e interpretação do Salmo 146, com o intuito de evidenciar como é articulado o chamado ao louvor e à confiança no Senhor com os motivos que fundamentam este grande convite feito pelo salmista. É neste momento que a reflexão sobre a figura dos estrangeiros ganha espaço.

Por fim, são sugeridas algumas reflexões proféticas e éticas à luz do Salmo 146 e em conexão com o magistério do Papa Francisco, que nestes anos de pontificado tem se dedicado a esclarecer e exortar os cristãos acerca da necessidade de derrubar os muros das diferenças e acolher a pessoa dos estrangeiros de hoje, os migrantes e refugiados.

1 Salmo 146: tradução, estrutura e gênero literário

O Salmo 146 abre o *hallel* final do Saltério (Sl 146–150). Nele, verifica-se o emprego do imperativo plural + o Tetragrama Sagrado (vv. 1a.10c) (*halelû-yah*) que formam uma moldura bem definida, marca importante para compreender o Salmo 146 como uma unidade poética coesa.

Para as observações e comentários, este artigo propõe uma tradução própria do Salmo 146, com o intuito de evidenciar alguns elementos estilísticos relevantes. Segue a tradução proposta:

2a	Quero louvar o Senhor em minha vida.
2b	Quero tocar para meu Deus enquanto eu existir.
3a	Não confieis em nobres,
3b	em um filho do ser humano no qual não há salvação.
4a	Quando exala o espírito dele
4b	volta para a terra dele.
4c	Nesse dia, fenecerão os planos dele.
5a	Feliz quem tem o Deus de Jacó no auxílio dele,
5b	cuja esperança dele está no Senhor, Deus dele!
6a	É quem fez céus e terra,
6b	o mar e tudo que há neles.
6c	Conserva a fidelidade para sempre,
7a	faz justiça para os oprimidos,
7b	dá pão para os famintos.
7c	O Senhor faz soltar os encarcerados.
8a	O Senhor abre a vista dos cegos.

8b	O Senhor endireita os curvados.
8c	O Senhor ama os justos.
9a	O Senhor guarda os estrangeiros,
9b	o órfão e a viúva ele restabelece,
9c	mas o caminho dos perversos torce.
10a	O Senhor reina para sempre,
10b	teu Deus, ó Sião, de geração em geração!
10c	Louvai o Senhor!

O Salmo 146 se inicia com a conclamação feita em 2ª pessoa plural "louvai o Senhor" (*hal^{e}lû-yah* – v. 1a), que forma uma moldura no Salmo, quando retomada no v. 10c. Nos vv. 1b-2, o salmista expressa o seu desejo e disposição pessoal de louvar o Senhor com toda a sua vida, através do imperativo de 1ª pessoa singular "louva, ó minha alma" (v. 1b), e das frases com verbos no *coortativo* "quero louvar o Senhor" e "quero tocar para meu Deus" (v. 2).

Já no v. 3, que abre a seção central do Salmo, o ritmo iniciado nos vv. 1-2 é quebrado quando é empregada a 2ª pessoa plural e a partícula adverbial de negação "não" (*'al*) – elementos a partir dos quais o salmista exorta a comunidade a não confiar em poderosos (nobres). Ressalta-se a possibilidade de o v. 3 poder ser caracterizado como um invitatório negativo (Ravasi, 2008, p. 934).

Nos vv. 4-9 predomina a 3ª pessoa verbal: o v. 4 é constituído como uma explicação sobre a exortação proposta no v. 3; mas o v. 5 inaugura a visão paradoxal entre o Senhor, aquele no qual se pode esperar (v. 5) e os nobres, "nos quais não há salvação" (v. 3b). No meio, está o interlocutor do salmista, ou seja, a pessoa que lê a história e percebe quem é que age em favor do povo. Se acreditar no Senhor, será bem-aventurada (v. 5a).

Na continuação da seção central, os vv. 6-9 praticamente apresentam as razões pelas quais o Senhor é digno de ter a confiança de seu povo e receber o louvor. Esses versículos evidenciam os feitos e os predicados do Senhor.

Por fim, na terceira seção, o v. 10ab é constituído como um augúrio, pois recorda a eterna realeza do Senhor (v. 10a), anunciada na 3ª pessoa verbal (v. 10a). E, através da 2ª pessoa singular, o v. 10b apresenta uma declaração final que recorda ao povo o reinado eterno do Senhor.

Todos esses elementos apresentados fundamentam a proposta de estruturação do Salmo 146 em três seções, como pode ser observado no gráfico:

Seção I Introdução	v. 1a vv. 1b-2	Invitatório inicial Exortação individual ao louvor
Seção II Seção central	vv. 3-4 v. 5 vv. 6-9	Exortação Bem-aventurança Predicados divinos
Seção III Aclamação final	v. 10ab v. 10c	Eterna realeza do Senhor Invitatório final

Acerca do gênero literário, o Salmo 146 é classificado como um hino (Gunkel, 1983, p. 47), no qual se manifesta "um indivíduo que dá expressão ao louvor da comunidade" (Lorenzin, 2001, p. 536).

A estrutura básica do hino contempla: uma introdução explícita, com convite ou conclamação ao louvor, seguida de uma seção central, que geralmente é definida pelo emprego da partícula *kî* (pois) com valor explicativo, momento em que são apresentadas as razões pelas quais há o convite ao louvor. Além disso, o hino sempre tem o Senhor como o personagem central.

Todos esses elementos são verificados no Salmo 146, exceto a partícula *kî*. Mas, ainda que esta não seja empregada para enfatizar a explicação do convite proposto no Salmo, há uma série de orações com verbos no particípio ativo (vv. 6-9a), assim como no *polel yiqtol* (v. 9b) e *piel yiqtol* (v. 9c), que indicam os feitos do Senhor e, portanto, descrevem os motivos do louvor – e fazem do Salmo 146 um louvor descritivo.

Essa característica é fundamental, pois o Salmo 146 acentua os feitos do Senhor na história, e tem o salmista e/ou a comunidade que eleva seu louvor, afirmando que o Senhor "é" e "faz" e, portanto, "conserva sua fidelidade para sempre" (Sl 146,6c).

2 "O Senhor guarda os estrangeiros": análise e interpretação do Salmo 146

Testemunhos antigos, como o de Orígenes, Eusébio de Cesaréia e São Jerônimo (presente na carta para Sophronius), atestam a possível tradição judaica a respeito da divisão do Saltério

em cinco livros (Torquato, 2009, p. 382), formando o "Pentateuco da oração", como diz o *Midrash Tehillim*: "Como Moisés deu para Israel os cinco livros da Torah, também Davi deu para a Israel os cinco livros dos Salmos para Israel" (Braude, 1957, p. 5).

Tais testemunhos consideram a divisão vertical do Saltério em cinco livros, possibilitada pelas quatro doxologias presentes nos Salmos 41,14; 72,18-20; 89,53; 106,4. Desde essa perspectiva, o Saltério é entendido como uma obra planejada, formado por diferentes coleções (Lorenzin, 2001, p. 17). E nesta perspectiva, os Salmos 1–2 e 146–150 são considerados como moldura na macroestrutura do Saltério (Marttila, 2006, p. 200-201).

Os Salmos 146–150 são hinos imperativos; cada um tem uma moldura formada pelo emprego da conclamação "*hal^{e}lu-yah*" (louvai o Senhor); no primeiro versículo de cada um desses Salmos ocorre a raiz *hll,* cujo sentido é o louvor. Esses elementos fazem dos Salmos 146–150 o "*hallel* final", ou doxologia final do Saltério (Zenger, 2011, p. 6-7).

Além disso, verifica-se que o louvor se expande em um movimento ascendente, distinguindo os chamados ao louvor: o orante (Sl 146), Jerusalém (Sl 147), todo o cosmos (Sl 148), o povo (Sl 149) e todo ser vivo (Sl 150,6) – (Torquato, 2009, p. 382).

Mas qual seria a relevância dessas considerações diante da proposta desse artigo? Ela está no fato de que o versículo chave dessa discussão "o Senhor guarda os estrangeiros" está inserido no contexto desse grande *hallel,* no qual se proclamam os louvores ao Senhor por causa dos seus feitos na história. E o louvor cantado no Salmo 146 apresenta vários elementos que indicam a situação sofrida do povo do Senhor, que esperou por sua ação salvífica, presenciou-a e, por isso, canta o seu *halelu-yah*.

2.1 O chamado ao louvor e à confiança no Senhor (Sl 146,1-4)

O Tetragrama Sagrado (YHWH) é empregado três vezes (vv. 1-2a) na seção I do Sl 146. E o substantivo *'elohîm* uma única vez, no v. 2b. Esses dados revelam o foco do salmista: o Senhor é o destinatário do seu louvor. E a repetição do sufixo de 1ª pessoa (comum, singular – "meu"), faz do Salmo 146 um hino pessoal no qual se expressa o louvor da comunidade.

De acordo com a caracterização do Salmo 146 como um louvor descritivo, logo na seção II seria esperada uma explicação dos motivos do chamado ao louvor proposto nos vv. 1-2. Entretanto, encontra-se uma forma negativa: "não confieis em nobres..." (v. 3a).

Se entendido como invitatório negativo, o v. 3 combateria "o falso louvor, aquele endereçado ao homem potente cuja salvação ofertada é somente uma ilusão" (Ravasi, 2008, p. 934). Contudo, os vv. 3-4 têm função antitética em relação ao v. 5, pois propõem o paradoxo fé nos nobres *versus* fé no Senhor: a primeira é vazia, pois deles não há o que esperar, enquanto a segunda é sólida e digna de confiança, a tal ponto de merecer uma bem-aventurança.

O v. 3a enfatiza: "não confieis em nobres, em um filho de ser humano". Este filho do ser humano é, literalmente, um "filho de *'adam*", aquele que vem da terra (*'adamah*). Da terra vem o "terroso" (feito da terra). E basta que o espírito (*rûah*) o deixe para que feneçam seus planos, assim como ele mesmo fenece (Sl 146,4).

É importante destacar que o Salmo não propõe um descrédito total a respeito do ser humano, a ponto de não se acreditar em uma pessoa ou contar com sua ajuda. O v. 3b "em um filho do ser humano no qual não há salvação" está em paralelismo sintético com o v. 3a "não confieis em nobres". E o conjunto dos vv. 3-4 remete ao ser humano de Gn 3,19 que não obedeceu ao mandamento do Senhor (Gn 2,16-17) e se opôs ao Criador.

Este "filho do ser humano" representa as instituições humanas que exigem adoração, mas não passam de sinais vazios. Possivelmente, no momento da escrita do Salmo 146, referia-se a algo concreto, talvez à "dominação estrangeira Ptolomaica ou Selêucida, ou ainda os 'príncipes' ou reis Macabeus e seu aparato governamental" (Zenger, 2011, p. 613) – o que não parece fácil de determinar.

Por outro lado, o v. 5a anuncia uma bem-aventurança: "feliz quem tem o Deus de Jacó em seu auxílio", e quem deposita esperança no Senhor (v. 5b). A esperança nos nobres, com seus falsos poderes, fenece tanto quanto os que a prometem. Porém, a esperança no Senhor é garantia de vida feliz, pois ancora-se na realidade do Deus que é e faz em favor de seu povo.

O v. 5, portanto, além do contraste temático com os vv. 3-4, abre a grande subseção na qual são apresentados os predicados do Senhor (vv. 6-9), pois não basta para o salmista lançar o paradoxo

entre o poder vazio dos nobres e o sólido poder do Senhor: ele quer elencar os feitos de seu Deus.

2.2 As razões do louvor (Sl 146,6-9)

Os vv. 6-9 apresentam os feitos do Senhor. E o primeiro deles é a criação. O verbo hebraico *'asah* (fazer – v. 6a) enfatiza a ação do Senhor. E o paralelismo do v. 6ab destaca a totalidade e universalidade de seu agir, o que também é perceptível no emprego da figura de linguagem *merisma* (Watson, 1986, p. 321-324), que não indica apenas os opostos "céus e terra", mas tudo o que há entre esses dois polos equidistantes. A partícula de objeto direto *'et* empregada duas vezes no v. 6b enfatiza que o Senhor também fez o mar e "tudo o que há neles", ou seja, tudo o que há nos céus, na terra, entre eles, e no mar.

Por qual razão os Salmos geralmente iniciam apresentando os feitos do Senhor? É uma forma de realçar a esperança de Israel, como que dizendo "se o Senhor foi capaz de criar tudo o que existe, com certeza será capaz de nos proteger". Além disso, enfatiza a tremenda ação do Senhor que não é vazia como a dos poderosos. Em termos gerais, é um modo de afirmar que todo o conteúdo relacionado à criação está vinculado a questões concretas, que tocam a roda da história do povo escolhido do Senhor (Brueggemann, 2007, p. 175).

Desse modo, o salmista relaciona a ação criadora com a fidelidade do Senhor (v. 6c), que se manifesta em situações concretas na vida do seu povo, apontando, portanto, para um feito carregado de existencialidade. A fé na criação sedimenta a esperança e a fé do povo israelita.

> Neste Salmo, não se impõe a obediência a Israel, mas que se recorde que a obra criadora do Senhor não é força bruta, mas uma tarefa que busca e proporciona o bem-estar precisamente para os oprimidos, os famintos, os cativos, os cegos, os humilhados, os justos, os emigrantes, as viúvas e os órfãos (Brueggemann, 2007, p. 176).

Entre os vv. 6-9 há uma série de nove orações com verbos no particípio ativo. Todos esses versículos se apoiam no v. 5, que apresenta o Senhor como "o Deus de Jacó" (v. 5a) e "Senhor" (v.

5b). Outrossim, dão continuidade e fundamentam a esperança da pessoa "bem-aventurada/feliz", que tem o Senhor como auxílio e nele espera.

Além dos nove verbos particípios, há três verbos no *yiqtol*: o verbo *'awad* ("reestabelece/sustenta" – v. 9a), no *polel yiqtol*; *'awat* ("torce" – v. 9b), no *piel yiqtol*; e *malak* ("reina" – v. 10a) no *qal yiqtol*. A soma dos nove verbos no particípio, mais estes três no *yiqtol*, todos eles referentes aos feitos do Senhor, é doze, uma possível referência "a perfeição litânica dos doze atributos divinos" (Ravasi, 2008, p. 934).

A respeito da sequência de verbos particípios (vv. 6-9a) é importante ressaltar que o particípio tem aspecto atemporal. O seu emprego, portanto, valida a opção de traduzi-lo no presente (Joün, Muraoka, 2009, § 121). Além disso, o particípio aponta para uma ação propiciada pelo Senhor, e qualifica o sujeito que rege o verbo, transformando a ação em título para o sujeito da ação. Assim, aquele que cria é o criador, o que liberta é o libertador, o que ama é o amante, o que guarda é o guarda/vigia...

Desse modo, a conclusão alcançada é de que os verbos particípios que ocorrem nos vv. 6-9a indicam as ações do Senhor e, além disso, carregam a força da proclamação de verdade sobre ele através de títulos ou metáforas, que indicam quem é o Senhor: é o "criador" (v. 6a), "que faz" justiça (v. 7a), "libertador" (v. 7c), "protetor" (v. 9ab), entre outros.

É nesse momento que ganha força a verdade proclamada acerca do estrangeiro: "o Senhor guarda os estrangeiros" (v. 9a), que agora será tema da análise.

2.3 O Senhor guarda os estrangeiros

Na Bíblia Hebraica as metáforas são como nomes que Israel tem para facilitar o acesso ao Senhor. Ele é o sujeito dos verbos e, *per se*, é infinitamente indescritível. Assim, as metáforas salvaguardam a infinita grandeza compreendida no Nome (*shem*) do Senhor. Além disso, valorizam a ação do Senhor, já que o discurso primário do povo acerca do Senhor está organizado em base a orações verbais (Brueggemann, 2007, p. 251-256).

Portanto, ao apresentar as ações do Senhor nos vv. 6-9, o Salmo 146 evidencia uma situação existencial do povo hebreu.

Por exemplo: os vv. 7c-8b constituem uma tríade com imagem que evoca a libertação dos escravos e, então, destacam a ação libertadora do Senhor.

Contudo, os vv. 7c-8b, junto ao v. 7a que faz referência à justiça, apresentam-se como um paralelo em relação a Is 42,5-9, inclusive no que se refere ao contexto do profeta e ao possível contexto do Salmo 146 (Zenger, 2011, p. 615). E, dada a possibilidade de se compreender a figura do servo sofredor de Is 42,1-9 como uma referência aos reis persas Ciro (Blenkinsopp, 2016, p. 231), ou Dario (Zenger, 2011, p. 615) – por causa da abrangência do termo *mishpat* (direito/justiça) que estaria relacionado à ação do rei – o texto evoca o contexto da libertação. Mas, como no Salmo 146 esta imagem é reivindicada pelo Senhor, atesta a falência do poder real.

Porém, a figura do servo do Senhor apresentado em Isaías também pode indicar o próprio Israel, servo do Senhor (Abrego De Lacy, 2006, p. 216-217). Logo, o paralelo de Is 42,5-9 com o Salmo 146,7c-8b ganharia outro tom: evidenciaria a ação salvífica do Senhor, que age com justiça, mas também atestaria a incapacidade da nação de agir conforme o Senhor deseja.

É neste contexto que o louvor cantado ao Senhor no Salmo 146 ganha características proféticas quando se refere à ação do Senhor em relação aos estrangeiros, ao órfão e à viúva (v. 9ab), esta tríade tão comentada e defendida ao longo da Bíblia Hebraica.

O substantivo *ger* (estrangeiro) diz respeito à pessoa que precisou abandonar a sua pátria e agora é residente em outra terra, ou seja, não pertence desde sua origem ao lugar em que se encontra, nem tem parentes e propriedade neste lugar, e provavelmente não tem raízes ali (Kellermann, 1988, p. 2010-2024).

No Saltério, o substantivo *ger* é empregado apenas nos Salmos 39,13; 94,6; 119,9; 146,9. Diante do seu sofrimento, no Salmo 39,13 o salmista apela ao Senhor, pedindo que o acolha como a um estrangeiro: "Senhor, escuta a minha oração, ouve meu grito de socorro! [...] Pois sou um estrangeiro junto a ti, um forasteiro, como todos os meus pais". E no Salmo 119,19 diz: "eu sou um estrangeiro na terra. Não me escondas teus mandamentos!".

Nesses dois casos, o substantivo *ger* é empregado como metáfora: no Salmo 39,13 o salmista apela ao Senhor como faz um estrangeiro que precisa de hospitalidade e depende da acolhida do outro, como se não tivesse uma família que lhe auxiliasse

(DeClaissé-Walford, 2014, p. 369); no Salmo 119,19 o salmista apela ao direito do estrangeiro, buscando a proteção do Senhor.

Mas no Salmo 94,6 o salmista denuncia a ação criminosa dos perversos que "matam a viúva e o estrangeiro, assassinam os órfãos", e são indiferentes às pessoas e ao Senhor dizendo: "o Senhor não verá, e o Deus de Jacó não saberá!" (Sl 94,7). Assim, no âmbito dos livros IV e V do Saltério, a figura do estrangeiro ocorre em uma grave denúncia (Sl 94) e em um louvor (Sl 146).

Esta temática dos estrangeiros "trata do direito aos sem-direito" (Crüsemann, 2002, p. 259). Entre os profetas do século VIII não se constata a preocupação com o estrangeiro. Mas a realidade muda nos séculos posteriores, como se verifica em Jeremias (7,6; 14,8; 22,3) e Ezequiel (14,7; 22,7.29; 47,22).

Os códigos legislativos do Pentateuco refletem uma grande preocupação com o estrangeiro. No código da aliança, há o apelo para a experiência do povo que também foi estrangeiro e, portanto, experimentou tal condição. É o apelo a pôr-se no lugar do outro: "não explorarás e não oprimirás um estrangeiro, pois vós fostes escravos na terra do Egito" (Ex 22,20); "não oprimirás o estrangeiro. Vós conheceis a vida do estrangeiro, pois fostes estrangeiros na terra do Egito" (Ex 23,9).

Este apelo também ocorre no código da santidade, que eleva a condição do estrangeiro ao de compatriota: "se um estrangeiro habita convosco na vossa terra, não o oprimes. O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito. Eu sou o Senhor vosso Deus" (Lv 19,33).

Em Israel, o estrangeiro devia ser "equiparado ao próprio Israelita, devendo ser tratado como tal" (Cristofani, 2014, p. 59). Por isso, ele tinha seus direitos, mas também os deveres, assim como o israelita – fundamental quando se pensa no resgate da dignidade do estrangeiro que, por sua própria condição, já se encontrava prejudicado, contado entre os economicamente débeis, e tinha direito a alguma ajuda, assim como as viúvas e os órfãos (Martin-Achard, 1978, p. 585).

No código deuteronômico "os estrangeiros são assumidos dentro da legislação social e constam ao lado de viúvas, órfãos e levitas" (Crüsemann, 2002, p. 261). E quando se refere ao estrangeiro, o Deuteronômio parece mais profundo, evidenciando

que o mesmo Deus que elegeu seu povo por amor (Dt 7,7-8), também ama o estrangeiro (Dt 10,18) e pede do seu povo eleito uma atitude semelhante em relação ao estrangeiro: "portanto, amareis o estrangeiro, pois vós fostes estrangeiros na terra do Egito" (Dt 10,19).

É justo notar que este amor não tem dimensões etéreas, mas práticas: "no amor de Deus, bem como no próprio passado, residem a exigência de amar o estrangeiro e de agir para com ele assim como o próprio Deus agiu e age nele – e assim no próprio Israel!" (Crüsemann, 2002, p. 261). E o Salmo 146 retoma toda essa dimensão acerca do estrangeiro.

Se por meio do verbo *shamar* (guardar), no particípio ativo *shomer* (aquele que guarda; guardião) o Senhor é lembrado no Salmo 121 como o guardião do seu povo, no Salmo 146,9a o mesmo verbo é empregado para lembrar que ele também é o guardião do estrangeiro, ou seja, aquele que o protege.

O Salmo 146 não explica quem é este estrangeiro, nem fala sobre sua procedência. Mas refere-se a ele como alguém que é lembrado e protegido pelo Senhor. E os perversos não ficam impunes diante do Senhor: eles podem até pensar que "o Senhor não verá, e o Deus de Jacó não saberá!" (Sl 94,7), mas terão seus caminhos torcidos (Sl 146,9c).

Isso significa que o Senhor põe medo como meio de exigir a conversão dos perversos? Não necessariamente. O que o Salmo 146 evidencia que, assim como o Senhor não é cego à situação do seu povo sofrido, ele não é cego aos grupos e estruturas que propiciam o mal sobre o seu povo.

3 Reflexões proféticas e éticas à luz do salmo 146

O Salmo 146 suscita reflexões no âmbito da fé em favor daqueles que, segundo a visão do Papa Francisco, são rejeitados em suas dificuldades. É a proposta de uma ética fundada na fé, com aplicação prática, e que não seja meramente devotada ao "mundo das ideias".

Os estrangeiros protegidos pelo Senhor no Salmo 146,9a são os migrantes e refugiados de hoje, que certamente são divinamente protegidos, mas precisam ser protegidos igualmente pela sociedade.

Caso contrário, como será possível cantar os louvores do Salmo 146 ao Senhor se ainda se persiste a indiferença a estes irmãos?

Aquelas pessoas que por tantos motivos precisam abandonar a sua pátria em busca de uma melhor situação de vida já carregam consigo um grande drama e sofrimento. E o contato com a nova realidade é um novo obstáculo, seja pelos costumes, hábitos, cultura, e até pelo descaso e indiferença que sofrem.

O Papa Francisco já observa esta situação quando afirma, na Encíclica *Fratelli Tutti*, da realidade de povos/países para os quais "os migrantes não são considerados suficientemente dignos de participar na vida social como os outros, esquecendo-se que têm a mesma dignidade intrínseca de toda e qualquer pessoa" (FT, 40).

De acordo com a proposta do Saltério composto por cinco pequenos livros (I: Sl 3–41; II: Sl 42–72; III: Sl 73–89; IV: Sl 90–106; V: Sl 107–145), verifica-se no livro IV um *turning point*, pois as indagações presentes nos livros I–III começam a ser respondidas, justamente quando o Saltério passa a destacar o reinado do Senhor. Nesse sentido, a realeza humana (davídica) parece ser superada pela realeza divina, dada a universalidade (Marttila, 2006, p. 162).

Esta dinâmica iniciada no livro IV do Saltério continua no livro V. E é nesse horizonte que a leitura do Salmo 146 parece fundamental, pois retoma o que havia de mais elementar e mais esperado de um rei, a atenção ao seu povo: "feliz quem cuida do necessitado!" (Sl 41,1), – que pode ser lido desde uma perspectiva messiânica (Vesco, 2006, p. 69). Mas o leitor se perguntaria: qual o sentido dessas ponderações?

Isso significa que o Salmo 146 não é apenas um belo louvor cantado com a voz, mas uma peça poética e existencial com cores proféticas, pois aponta para a situação das instituições que não deram conta no cuidado com o povo do Senhor.

Assim como havia a esperança do povo que rezava "que o rei nos responda no dia que clamarmos" (Sl 20,10), pois o rei devia "se manifestar como salvador de todo o seu povo que a ele dirige o seu clamor" (Fernandes, 2020, p. 338), hoje também se espera das pessoas e das instituições governamentais a acolhida, proteção, promoção e integração dos migrantes (FT, 129), superando, assim, as fronteiras e os muros existenciais.

É relevante observar que o Sl 146 se refere ao reinado do Senhor apenas no último versículo: "o Senhor reina" (Sl 146,10a).

Outros Salmos iniciam com o sintagma "o Senhor reina" (Sl 93; 97; 99), e tudo o que é apresentado nesses Salmos corrobora o anúncio de que "o Senhor reina". Na prática, é a mesma dinâmica do Salmo 146, mas, com um porém: a aclamação final "o Senhor reina" (Sl 146,10a) pode ser entendida como o vértice do Salmo 146, revelando de modo poético e bem composto que aquele que age (Sl 146,6-9) é o Senhor, verdadeiro rei.

Portanto, o destaque ao reinado do Senhor recorda que "quem governa o mundo é Deus", e "ele não está alheio à história humana" (Torquato, 2009, p. 136). Mas quem adere a este rei tem como missão ser um sacramento do Senhor na história, para que o seu louvor dirigido ao Senhor não seja vazio.

Considerações finais

A contemporaneidade é uma das principais marcas dos Salmos, ou seja, um texto escrito em uma época histórica determinada, mas com grande valor na atualidade. Justamente pelo fato de ser Palavra do Senhor, os Salmos envolvem o orante hodierno, alimentando-o e chamando-o **à** conversão.

Esta dinâmica é chamada de apropriação: a capacidade de tomar aquela oração do Saltério como uma oração pessoal dirigida ao Senhor (Alonso Schökel, Carniti, 1996, p. 58–66), sabendo que o elemento essencial do Salmo não é a comunicação de uma doutrina, mas a democratização da experiência com o Senhor que ele favorece.

Pelo viés da apropriação, é praticamente impossível entender o Salmo 146 como um louvor etéreo, pois ao conclamar a comunidade ao louvor, evidenciam-se situações concretas que fundamentam esta atitude de reconhecimento de todo o povo. Entre tais situações, uma delas é a proteção do Senhor em favor dos estrangeiros. A ordem estabelecida é existencial.

A partir do Salmo 90, que abre o livro IV do Saltério, o Senhor é enfaticamente apresentado no Saltério como rei. Esta ênfase também marca o livro V (Sl 107–145), e alcança seu clímax no Salmo 145, quando Davi praticamente se despoja da sua realeza humana e reconhece o Senhor como o grande e verdadeiro rei (Sl 145,1.11-13). E mesmo que o Salmo 145 tenha o título "Um louvor. De Davi" (Sl 145,1), Davi é uma lente para se compreender o Salmo

(Torquato, 2009, p. 443). Ele não é o autor, e sim o "rezador". Mas qual a relevância dessa consideração?

A relevância está no fato de o Saltério propor uma leitura profética da história. Por meio dos louvores cantados ao Senhor, o salmista reconhece os divinos feitos salvíficos. Porém também evidencia a incapacidade de reis e nações em atenderem ao povo do Senhor, desde situações mais elementares como a fome (Sl 146,7b) até aquelas questões que também revelam a luta da pessoa em sobreviver e, por isso, migram em busca de condições melhores (Sl 146,9b).

Talvez seja por isso que o Salmo 146,3a emprega o termo *bindîbîm* (nobres), que também poderia ser traduzido por "poderosos". Por que o Salmo diz que neles "não há salvação" (Sl 146,3)? Não é porque o caminho da salvação lhes foi fechado, mas porque não há proatividade e cuidado com o povo do Senhor.

Se ainda os estrangeiros, migrantes e refugiados não são assistidos, como seria possível louvar o Senhor através do Salmo 146? Esse questionamento é um grito aos ouvidos e olhos do orante atual, pois há nos Salmos o apelo para a pessoa se apresentar *panîm el panîm* (face a face) diante do Senhor.

Além disso, o Salmo 146 provoca uma reflexão a respeito do uso do poder e de suas estruturas, pois atesta que o poderio do reinado do Senhor não se caracteriza por um "mais para si mesmo", mas por um "mais pelo outro", principalmente aos necessitados, refugiados e estrangeiros.

O Salmo 146 é o canto "dos pobres do Senhor" (Ravasi, 2008, p. 931), daqueles que devotam toda a sua esperança no Senhor. Mas também é o canto daqueles que não querem estar do lado dos perversos (Sl 146,9c), nem junto aos que erguem os muros de separação e fecham-se à possibilidade de serem um só corpo (Francisco, 2020).

Referências bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. *Salmos (1-72)*: tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1996.

ABREGO DE LACY, José Maria. *Os livros proféticos*. São Paulo: Ave-Maria, 2006.

BLENKINSOPP, Joseph. *El libro de Isaías (40–55).* Salamanca: Sígueme, 2016.

BRAUDE, William. G. *The midrash on Psalms*. vol. I. New Heaven, Connecticut: Yale, 1957.

BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento*: un juicio a Yahvé. Salamanca: Sígueme, 2007.

CRISTOFANI, José Roberto. Javé, o amparador dos excluídos: uma exegese do Salmo 146. *REFLEXUS*, v. 8, n. 11, p. 45–71, 2014.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá:* teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2002.

DeCLAISSÉ-WALFORD, N. *Psalm 146: the Lord will reign for all time*. In: DeCLAISSÉ-WALFORD, Nancy; JACOBSON, Rolf A.; TANNER, Beth Laneel [orgs.]. *The book of Psalms*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2014.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Análise do Salmo 20: o orante e a figura do messias-rei. *ATeo*, v. 24, n. 65, p. 323-348, 2020.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, *sobre a fraternidade e a amizade social,* 2020.

FRANCISCO. Mensagem do Papa Francisco para o 107º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado – 2020/1. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20210503_world-migrants-day-2021.html>. Acesso em 05.06.2021.

GUNKEL, Hermann. *Introducción a los Salmos*. Valência: EDICEP, 1983.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *A commentary on Psalms*. vol. III. Minneapolis, Minessota: Fortress Press, 2011.

JOÜN, Paul; MURAOKA, Takamitsu. *Gramática del hebreo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2009.

KELLERMANN, D., " גּוּר ", In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (orgs.). *GLAT*. Brescia: Paideia, 1988, p. 2010-2024, 1988.

LORENZIN, Tiziano. *I Salmi*. Milano: Paoline, 2001.

MARTIN-ACHARD, R., " גּוּר ", In: JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. (orgs.). *Diccionário teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristandad, 1978, p. 583-587.

MARTTILA, Marko. *Collective reinterpretation in the Psalms:* a study of the redaction history of the Psalter. Tübinger: Germany, 2006.

RAVASI, Gianfranco. *Il libro dei Salmi: commento e attualizzazione*. vol. III. Bologna: Dehoniane, 2008.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Salmo 146. *Estudos Bíblicos,* v. 01, n. 105, p. 10-20, 2010.

TORQUATO, Rivaldave Paz. *Malkut Adonaj:* uma leitura do Sl 145 no horizonte da Torá davídica. Roma: Carmelitane, 2009.

VESCO, Jean-Luc. *Le Psautier de David traduit et commenté*. Paris: du Cerf, 2006.

WATSON, Wilfred G. E. *Classical hebrew poetry*: a guide to its techniques. Trowbridge, Wiltshire: JSOT, 1986.

8

A MIGRAÇÃO NA BÍBLIA COMO CAMINHO DE FRATERNIDADE

José Luis González Miranda

Há uma passagem bíblica pouco conhecida cuja protagonista é uma mulher que vivia próxima da fronteira e que deu de comer a dez mil forasteiros famintos. O texto bíblico coloca em sua boca essas palavras: "Eu não tenho moedas, mas, sim, tenho coração para tudo o que venha". Não é a sunamita que deu de comer a Eliseu, nem é Sara que, com Abraão, acolheu sob o carvalho de Mambré anjos ou talvez o próprio Deus trinitário. Tampouco é a viúva de Sarepta que hospedou a Elias, embora talvez tenha algo a ver com Elias pelo monte Carmelo. Ela, com seu marido e seus oito filhos, deram comida a mais de dez mil migrantes. É um dos personagens bíblicos com os quais nos encontramos hoje nas fronteiras da América Latina. Não. Não é do Antigo Testamento, mas da Bíblia que Deus continua escrevendo todos os dias. Chama-se Carmen Carcelén e os migrantes chamam-lhe Carmela. Vive no Juncal (Equador), mas atravessa a fronteira todas as semanas para a Colômbia para vender fruta, assim como o profeta Amós também viajava ao norte como comerciante e se dava conta das injustiças que se cometiam com os pobres. Na casa de Carmela, em apenas um dia, chegou-se a acolher 500 pessoas para comer e a 138 para dormir.[1]

[1] Cf.: <https://es.aleteia.org/2021/05/27/esta-mujer-ha-dado-comida-y-alojamiento-en-su-casa-a-10-000-migrantes-venezolanos/>; <https://elpais.com/planeta-futuro/

Iniciamos assim este artigo sobre "Bíblia e migração" porque, como Carmela, há muitas pessoas que hoje abrem fronteiras a um mundo novo de fraternidade. E as pessoas migrantes propiciam esse encontro e, por isso, como diz um Papa, "os migrantes são a vanguarda dos povos a caminho da fraternidade universal". É fácil identificar nessa frase o pensamento do Papa Francisco, marcado por esses dois conceitos: migração e fraternidade (Gonzalez Miranda, 2018a, p. 57ss), mas surpreenderá saber que é de São João Paulo II (Mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, 1987). Nisso os Papas coincidem desde Paulo VI, sem dúvida porque o Concílio Vaticano II levantou essa bandeira da fraternidade, que estava há tempo esquecida[2], e porque não se pode ocultar que essa é a grande revelação do evangelho.

Essa é a chave dessa visão bíblica da migração: a fraternidade. É o fio condutor porque é a grande novidade do Novo Testamento. Se focarmos apenas na migração desde a hospitalidade, a encontraremos no povo de Israel, é claro, mas também em todos os povos. É difícil que haja uma cultura não hospitaleira. Onde estaria a originalidade de Jesus?

Estudar a migração na Bíblia ajuda a entender não só a mobilidade humana de hoje, mas a vontade de Deus de que seus filhos e filhas formem uma única família humana.

1 Identidade migrante do povo de Israel

1.1 Origens migrantes de Israel

O povo hebreu era nômade em sua origem – "Meu pai era um arameu prestes a morrer, que desceu ao Egito com um punhado de gente para ali viverem como forasteiros" Dt 26,5). O mesmo termo "hebraico" é provavelmente derivado de *habiru*: "habitante além das fronteiras". Os *habiru* eram pessoas marginais, que não tinham uma só língua. No segundo milênio antes de Cristo eram grupos de indocumentados, foras da lei. Não eram exatamente nômades, mas eram "estrangeiros" marginais e desprezados. Isso é o que Norman

2021-05-26/la-frutera-de-ecuador-que-ha-dado-refugio-a-10000-venezolanos.html>; <https://www.planv.com.ec/historias/perfiles/carmen-carcelen-la-madre-que-ha-hecho-mas-migrantes-que-gobiernos>. Acesso em 29.07.2021.

[2] O Concílio afirma que todos os seus documentos visam ajudar os seres humanos para que "aspirem a uma fraternidade universal mais profundamente arraigada" (GS, 91,1).

Gottwald diz em seu livro *As tribos de Yavé*. Ele assegura que nem todos os *habirus* passaram a formar o povo de Israel, nem todos os israelitas provinham dos *habirus*, mas seriam como uma coalizão de povos (Gottwald, 1991, p. 8).

Em certo momento adquirem identidade como um só povo. É uma identidade ligada ao religioso, coincidindo com o aparecimento do monoteísmo. Diz González Faus que "de Deus se soube na sequência de um conflito laboral" (1984, p. 603), quando Deus ouviu os clamores dos oprimidos. Mas, como Elsa Támez aponta, esses oprimidos eram estrangeiros: "Os hebreus não são egípcios oprimidos por egípcios, são estrangeiros que trabalham para o Império Egípcio. Apesar de que várias gerações já haviam se estabelecido, sempre foram estrangeiros" (Támez, 1998, p. 16). Ou seja, de Deus se soube a raiz do sofrimento dos migrantes, parafraseando González Faus.

Outro momento do imaginário fundacional tem a ver com a imagem dos muros. Jericó é essa imagem de um povo migrante atravessando muros. A terra prometida está detrás de muralhas. Essas muralhas não caem militarmente, mas musicalmente, ao tocar trombetas o mariachi dos levitas. É Deus quem derruba esses muros.

Provavelmente o povo de Israel é uma unidade de três origens: povos nômades ou seminômades, tribos marginais e migrantes libertados da escravidão do Egito. Ou seja, isto questiona a pureza da raça e a uniformidade da cultura na origem de Israel, e sugere mais uma **interculturalidade** original. Gottwald a vê simbolizada na interculturalidade de Moisés: de sangue hebraico, criado na cultura egípcia e vivendo uma parte da sua vida com os madianitas, entre os quais encontrou a sua esposa (1991, p. 5). Em todo caso, a identidade migrante está em qualquer uma dessas origens.

1.2 História da migração e suas causas

A partir dessas origens sua história também está marcada pela migração em todas as suas formas. Atendendo às **causas**, há migrações forçadas por fome (Abraão em Gn 12,10 e os filhos de Jacó em Gn 42,1-2), por **fugir** para salvar a vida (passagem do Mar Vermelho), ou por guerras (exílio em Babilônia). Também está a **reunificação familiar** como motivação na migração dos irmãos de

José ao Egito, depois de José se dá a conhecer (Gn 46), reconstruindo a fraternidade a partir dos últimos, pois José havia sido a vítima.

Também aparecem migrações por **motivos climáticos**: o dilúvio, as pragas ou a seca que obrigava a busca por poços de água para os rebanhos. E aparece na Bíblia o deslocamento forçado por **megaprojetos**, projetos "faraônicos" que necessitam muita mão de obra: a Torre de Babel (Gallazzi, 2009), a construção das cidades de Ramsés e Pitom (Ex 1,11) no Egito, e na mesma Jerusalém, séculos depois, Salomão constrói palácios e templo, para o que recrutou trinta mil israelitas para cortar cedros no Líbano, 70 mil para transportar carga e 80 mil para esculpir pedra (1Rs 5,27-30).

Convém clarificar que a fuga para salvar a vida transforma o migrante em refugiado ou, pelo menos, em requerente de refúgio. Jacó foge de Esaú e se refugia em outro país (Gn 27,42-43). As cidades-refúgio (Nm 35,6) protegiam aquele que fugia por ter cometido homicídio involuntário. Moisés, depois de matar o egípcio, refugia-se em Madiã (Ex 2,11-15). Até os reis de Israel passam por essa experiência de refugiar-se em outro país (1Sm 22,1-3; 27,1-7; 13,37; 1Rs 11,40).

1.3 Julgamento ético da migração

Tendo em conta os fatos, passemos à sua interpretação. Podemos nos perguntar se a Bíblia interpreta a migração como pecado ou se é querida por Deus. É verdade que há migrações bíblicas iniciadas por algum pecado, especialmente **contra a fraternidade**. Caim emigrou após matar seu irmão. Jacó roubou a primogenitura de Esaú e teve que escapar para que seu próprio irmão não o matasse. Mesmo a saída de Adão e Eva do paraíso ocorre depois do pecado, e a dispersão dos povos com que termina a torre de Babel é consequência da soberba.

Mas nem sempre a migração é consequência do pecado. A partir do capítulo 11 do Gênesis começa uma migração que é **vontade de Deus**: Deus pede a Abraão que emigre. Por isso, há que evitar falar do "problema" da migração e falar, ao menos, do "fenômeno" migratório com os seus aspectos negativos e positivos. Uma das teorias que quer explicar as causas das migrações é a teoria *push-pull* (atração/expulsão), ou seja, entre as causas há fatores ligados ao lugar de origem (fatores que expulsam) e outros

ligados ao lugar de destino (fatores que atraem). Os israelitas fogem do trabalho forçado, do despotismo do Estado egípcio e de seus megaprojetos (pirâmides), mas por outro lado anseiam chegar à terra prometida.

Portanto, a realidade atual de migração e de refúgio foi experimentada também na Bíblia. Mas o mais importante não é apenas que se tratava de um povo migrante, mas que **seu Deus era migrante**. Ia com eles no deserto e tinham uma tenda para ele. Até Davi e Salomão, que quiseram sedentarizar a Deus e encerrá-lo em muros (templo), reconhecem a preocupação de Deus pelos estrangeiros (1Cr 29,15 e 1Rs 8,41-43). Porque em Deus está a esperança de reviver os ossos e os sonhos dos migrantes, a esperança de um mundo novo e fraterno. No funeral dos migrantes massacrados em Camargo, Tamaulipas – México (CRN Notícias, 2021), coube-nos recordar na homilia de Comitancillo a visão do vale de ossos secos (Ez 37), diante dos féretros com as cinzas desses jovens migrantes calcinados. Ezequiel via nesse vale seu povo disperso e desterrado, mas Deus insuflou seu Espírito e reviveram esses ossos. Depois, numa oficina psicossocial com os familiares, alguns diziam: "se eles morreram juntos, nós devemos de estar unidos como irmãos na esperança". As vítimas nos surpreendem com uma fortaleza que só pode ser de Deus.

1.4 O projeto de Deus: a fraternidade

Deus tirou os israelitas do Egito para que vivessem em fraternidade, não houvesse pobres entre eles e não imitassem as injustiças dos pagãos. Com a libertação, pela primeira vez aparecem dois irmãos que não têm conflitos: Moisés e Arão. Até esse momento, na Bíblia, sempre que apareciam irmãos existia conflito: Caim e Abel, Ismael e Isaque, Jacó e Esaú, José e seus irmãos, e também entre irmãs: Lia e Raquel (Gn 30). A saída do Egito não representa apenas a rejeição da escravatura, mas um sonho de ser uma comunidade alternativa e fraterna.

Por que Deus dá uma terra onde já há outras pessoas? Porque seu projeto é a fraternidade. O povo de Israel viu os muros de Jericó desmoronarem, mas logo imitou os vizinhos, pediu um rei e construiu muros (González Miranda, 2018b, p. 124): muros econômicos para defender armazéns (1Rs 9,19) enquanto outros

passam fome; muros políticos dos palácios que separam a corte (2Sm 5,9); muros de segurança nas cidades (1Rs 9,15); e muros religiosos com a construção do templo. O foco da fraternidade desapareceu. Passou-se da concepção da dignidade e dos direitos humanos (êxodo), para a abordagem da segurança (monarquia). A fraternidade fechada, exclusivista, cresceu. E se esqueceu da fraternidade aberta e universal. E tudo apesar de que a hospitalidade se foi desenvolvendo na ética e nas leis. Mas, como dissemos no início, a hospitalidade pode ser exercida sem fraternidade.

2. A Hospitalidade do Povo de Israel

2.1 A hospitalidade no Pentateuco

A hospitalidade para com o desconhecido era o comportamento exigido ao povo de Israel. Pode-se ver nos três grandes blocos de livros: Pentateuco, Profetas e Sapienciais.

2.1.1 Os três códigos de leis do Pentateuco

No Pentateuco há três tipos de códigos de leis, escritos em diferentes épocas. O mais antigo é o "código da aliança" (Ex 20,22–23,19) ou lei do Sinai. Muito tempo depois os israelitas se viram com a necessidade de ter normas próprias de um povo sedentário: o "código deuteronômico" (Dt 12–25). Perdeu-se a igualdade do êxodo porque uns têm agora muita terra e outros nada, como os estrangeiros que residem com os israelitas. Junto com os órfãos e as viúvas, são os mais pobres. Por isso, o código deuteronômico é mais social, preocupado com as desigualdades. Além disso, nesse tempo caiu o reino do Norte nas mãos da Assíria e muitos israelitas vieram ao sul pedindo hospitalidade. O terceiro dos códigos, o "código de santidade" (Lv 17–26), foi elaborado depois do exílio, mais centrado no culto e numa santidade como pureza que se consegue por meio da separação com os outros povos (Lv 20,26) e também com a separação dentro do povo de Israel refletida nos muros e pátios do Templo reconstruído.

No que diz respeito aos migrantes, estes códigos exigiam leis de hospitalidade e solidariedade. Hospitalidade para o estrangeiro que passa por, ou que reside, em Israel. Solidariedade para o estrangeiro que é pobre como o órfão e a viúva.

2.1.2 Hospitalidade e solidariedade com o estrangeiro nos três códigos

O "código da aliança" pede, por exemplo, que o estrangeiro descanse também no sábado, como os israelitas (Ex 20,10), e proíbe oprimir e maltratar o estrangeiro. E dá uma razão: "vós mesmos fostes estrangeiros no país do Egito" (Ex 22,20; 23,9). É uma **razão "existencial"** ou histórica. Se protege não a todo estrangeiro, mas o estrangeiro que reside no país (Ex 22,20), chamado *ger*. E embora diga que "haverá uma única lei para o cidadão e para o imigrante que imigrou para o vosso meio" (Ex 12,49), as mesmas leis farão diferenças em direitos religiosos (são impedidos de celebrar a Páscoa se não se circuncidar) e econômicos (sem direitos de propriedade, empréstimos bonificados etc.).

O "código deuteronômico" pede ajuda para o estrangeiro, por ser pobre (Dt 15,7.9.11), por isso é onde mais aparece a tríade dos pobres: a viúva, o órfão e o forasteiro (Dt 27,19). É uma **razão "social":** não tanto por ser estrangeiro, mas porque é pobre (Dt 24,14-15). Antes do código, o Deuteronômio fala de uma justiça igualitária fundamentada em Deus: Deus faz justiça igual para todos (Dt 10,17). Mais ainda, atribui-se a Deus o verbo "amar", dirigido ao estrangeiro (Dt 10,18) (Saoût, 2015, p. 105). No entanto, é tratado de forma diferente do judeu. Ao estrangeiro se pode exigir juros do empréstimo (Dt 23,20), não pode ser proprietário (Dt 24,14) e não se lhe devolve em ano sabático o hipotecado (Dt 15,3). Distingue-se claramente do compatriota, pois, este sim é "irmão" (Dt 24,14). Além da razão social, repete-se a razão existencial do êxodo (Dt 10,18-19), mas agora ele apelará não tanto para o fato de que eram estrangeiros no Egito, mas de que eram escravos (Dt 5,15).

Por fim, o "código de santidade" assinala para os estrangeiros vários elementos relacionados com o culto e a moral. O estrangeiro deve cumprir as mesmas normas religiosas que os israelitas (Lv 17,8-14) e as mesmas normas de moral sexual (Lv 18,26). Mas, de novo, aparecem as diferenças. O estrangeiro não pode ser proprietário de terra, como já foi dito, e o Levítico o reafirma. Por isso devemos deixar-lhe a colheita da margem dos campos e a rebusca de vinhas e fruteiras (Lv 19,9-10; 23,22). Pode-se ter escravos de entre os estrangeiros residentes ou seus filhos, mas não se pode ter de escravo um israelita ao que se chama irmão (Lv 25,44-46). E aqui está a chave de nossa distinção entre hospitalidade e fraternidade.

Para o israelita o próximo é o conterrâneo, do mesmo povo, e é chamado irmão (Lv 19,16-18). O estrangeiro não é irmão.

Nesta época do pós-exílio, quando se redige o código de santidade, convivem duas experiências em Israel: por um lado uma abertura ao universalismo, ao ter conhecido em Babilônia pessoas boas de outros povos e, por outro lado, um crescente nacionalismo fechado que tende ao *assimilacionismo*. O estrangeiro deve converter-se à cultura e religião judaicas se quiser ter os mesmos direitos e não ser expulso. Enquanto isso, não será irmão.

Esta contradição entre ser o povo eleito e ao mesmo tempo descobrir que Deus é único – e, portanto, é Deus de todos os povos – se aprecia ao longo do Antigo Testamento. Deus incita à fraternidade porque ele é o primeiro a ver a aflição e ouvir o clamor dos migrantes oprimidos (Ex 3,7-9). Estas duas palavras que aparecem nesse texto (aflição e clamor), são as mesmas que em hebraico se aplicam em uns capítulos, mais tarde, aos sofrimentos causados pelos israelitas aos forasteiros (Ex 22,20-22). Deus vê e escuta a aflição e o clamor dos migrantes oprimidos, sejam os israelitas no Egito ou sejam os forasteiros em Israel. Esta é a terceira razão, ou razão "teológica", para acolher o estrangeiro. É Deus que pede essa hospitalidade. O texto principal sobre o estrangeiro termina com uma referência teológica: "Eu sou Iahweh vosso Deus!" (Lv 19,34). Ou seja, é obediência a Deus ser hospitaleiro.

Essa tensão entre uma fraternidade fechada e exclusivista, diante de uma fraternidade aberta e universal se deu também entre os primeiros cristãos (Concílio de Jerusalém) e chega até nós hoje, como assinala a *Fratelli Tutti*. Um bispo dos Estados Unidos, de origem mexicana, nos contou que alguns católicos anglo-saxões de sua diocese lhe dizem: "o senhor, por ser mexicano, não deveria ser nosso bispo". E muitos desses fiéis são de origem irlandesa, e, portanto, de origem migrante. Para eles, a Igreja tem sido uma fraternidade, mas fechada. Como para os judeus do Antigo Testamento.

Antes de terminar com o Pentateuco, é necessária uma reflexão sobre o texto mais importante do Pentateuco sobre o tratamento ao estrangeiro (Lv 19,33-34). Explicitamente não aparece a palavra "irmão", mas pede para olhar para o estrangeiro "como a ti mesmo" e isso é olhar para ele como compatriota, como *próximo* e, portanto, como irmão, segundo a mentalidade israelita. Também pede para

amá-lo como a si mesmo. Alguns refletiram sobre se há diferença entre amar como a si mesmo e amar como a um irmão. Uma resposta rápida pode dizer que é a mesma coisa. Mas o evangelho apresenta uma situação de disjunção quando Jesus afirma: "ninguém tem mais amor do que aquele que dá a vida por seus amigos" (Jo 15,13). Essa é a disjunção que Jesus sofreu no Getsêmani: amar a si mesmo ou amar seus irmãos. Jean Guitton afirma que "Jesus preferiu mandar-nos amar o próximo como a nós mesmos e não como irmãos, porque não se presta a nenhuma imprecisão" (1955, p. 274).[3] Outros, como René Coste, veem que amar como a si mesmo é semelhante à regra de ouro, comum em muitas culturas e religiões, mas supõe ficar no amor-*philia* (amizade) e não passar à radicalidade evangélica do amor-*agape* (amor-caridade) (Coste, 1981, p. 43). Não é necessário abordar filosoficamente agora esse debate, porque em todo o caso as duas comparações que aparecem no texto – como um compatriota (um de vocês) e como a si mesmo – pedem claramente um tratamento igualitário que não se deu na realidade.

2.2 Os profetas contra a opressão ao estrangeiro

Alguns profetas, como Amós, eram migrantes, e outros, como Jeremias, Ezequiel e o segundo Isaías, foram refugiados ou sofreram perseguição e exílio. Os profetas exigiam respeito ao estrangeiro, assim como ao órfão e à viúva, e denunciavam a exploração do estrangeiro em Israel. Martínez Díez, em seu excelente livro *El cristiano ante la inmigración* (2008, p. 49-56), apresenta as contribuições mais importantes que encontramos nos profetas para enfrentar o fenômeno migratório.

Jeremias, dentro do contexto de denúncia das injustiças dos poderosos contra os pobres, defende os imigrantes em várias ocasiões: no "discurso do Templo" (Jr 7,1-15) e no "discurso do palácio" (Jr 22,1-3). A carta de Jeremias aos deportados na Babilônia (Jr 29,1-7) é um exemplo de como devem ser as comunicações entre os emigrados e os que permanecem na origem: não uma reclamação permanente, mas um convite a integrar-se lá e buscar o desenvolvimento do país de acolhimento.

Ezequiel viveu a deportação para a Babilônia. Este sacerdote-profeta reprova Jerusalém, antes de ser destruída, onde se maltratava

[3] Em português publicado como *Ensaio sobre o amor humano* (1957).

o forasteiro residente (Ez 22,7). E aponta aos autores: "o povo da terra exerce a extorsão e pratica o roubo; ele oprime o pobre e o indigente, sujeita o estrangeiro à extorsão, contra seu direito" (Ez 22,29).

Malaquias é categórico: "me aproximarei de vós para o julgamento e serei testemunha rápida contra os que... violam o direito do estrangeiro" (Ml 3,5). E terminamos com **Zacarias**: "Não oprimais a viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre" (Zc 7,10).

Como **Jonas** tem título de profeta, citamo-lo aqui, embora seja uma história que quer corrigir o nacionalismo fechado de Israel. É uma zombaria da autossegregação de um povo que se acha melhor que outros. Está escrita no século V a.C. mas se refere ao século VIII a. C. Iahweh tem misericórdia dos outros povos (Jn 4,10-11) e esse é outro avanço de inspiração divina para a consciência da fraternidade universal.

2.3 A sabedoria e o tratamento ao estrangeiro: nacionalismo contra interculturalidade

O terceiro bloco de livros do Antigo Testamento, depois do Pentateuco e dos profetas, são os livros de sabedoria. Embora alguns atribuídos a Salomão, estão escritos depois do Exílio na Babilônia. Abrem-se aos valores do estrangeiro, mas também defendem a tradição de Israel. Depois de quase 70 anos convivendo com estrangeiros na Babilônia, os israelitas viveram a interculturalidade. Mas, ao mesmo tempo, outra corrente se fecha em defesa do judaísmo puro. As duas correntes se chocam e isso se vê nestes livros didáticos e poéticos que chamamos "sapienciais", que mostram novos passos na consciência coletiva para essa fraternidade à qual aponta a migração na Bíblia.

Os Salmos denunciam a opressão do forasteiro e mostram o sentimento de ser estrangeiro, a identidade (Sl 39,13). Deus apoia os pobres que caminham, mostrando-lhes a rota (Sl 25,4.9.10.12) e no descanso os acolhe em sua tenda (Sl 27,4-6.10-11). Além desta realidade do trânsito, há salmos que tratam a realidade no destino: o famoso salmo 137 descreve a nostalgia dos migrantes junto aos rios da Babilônia.

O protagonista do livro de **Jó** é um estrangeiro do país de Us (Jó 1,1), exemplo de hospitalidade, pois sempre abriu suas portas aos viajantes (Jó 31,16-32). Chegam-lhe desgraças, mas no final volta a

ser feliz e se reconstrói a fraternidade: vê regressar os seus irmãos (Jó 42,10-11).

O **Cântico dos Cânticos** (III a.C.) acolhe a sabedoria estrangeira e aproveita-a para falar de Deus. São poemas recolhidos do antigo Oriente Médio, mas que passam pela fé de Israel. É um livro fruto da interculturalidade, o mesmo que o livro da **Sabedoria**, o último dos livros do AT, que transmite universalidade e diz que Deus quer a hospitalidade (Sb 19,13-16). É escrito por um migrante, um judeu da diáspora em Alexandria que vive duas culturas, a sua, judia, e a grega.

Os livros de Jonas, Rute e Tobias também foram escritos nesta época. Jonas, já o vimos entre os livros proféticos. O livro de **Tobias** fala de uma família de exilados na qual o filho faz uma viagem a outro país acompanhado por um guia que acabou por ser o arcanjo São Rafael. Rute é uma estrangeira moabita que se casou com um migrante israelita em Moab (Rt 1,1-5). Houve interculturalidade. Com a morte do marido, Rute não fica no seu país, mas acompanha (Rute significa "companheira") a sua sogra Noemi, para que não fique sozinha, e regressa a Israel, a Belém. Rute é um modelo de integração voluntária de uma migrante em outra cultura, embora também possa ser visto como uma assimilação, pois assumiu totalmente uma nova cultura e uma nova religião. Elsa Támez defende que é uma experiência de interculturalidade (2018, p. 15).

Também entre os sapienciais há livros mais fechados ao estrangeiro, como os Provérbios e o Eclesiástico, escritos em grego por Ben Sirá, um judeu que viajou muito. Por fim, o Qohélet (Eclesiastes), escrito em hebraico, é vedado a todos os ídolos que a humanidade possa ter (*vanitas vanitatis*). Deus é a única coisa importante. É um nacionalismo religioso oposto a toda interculturalidade.

Em resumo, o povo de Israel viveu experiências de migração que lhe foram educando para o universal ao mesmo tempo que viveu épocas de maior fechamento para com os demais povos. Mas se o projeto de Deus, dizíamos, era a fraternidade... que balanço se pode fazer do Antigo Testamento?

3 A fraternidade frustrada

3.1 Fundamentos para a fraternidade

O Antigo Testamento oferece fundamentos para a fraternidade. No entanto, essas bases fracassam e, na verdade, não se falará de "fraternidade" (*adelphotes*) até o Novo Testamento, quando Cristo a fizer realmente universal. Os fundamentos são apresentados abaixo.

3.1.1 Fraternidade por uma origem comum

O primeiro fundamento de fraternidade na Bíblia é a origem comum do gênero humano que faz pensar em uma fraternidade de sangue, sob o conceito que depois o Novo Testamento dará como **"filhos de Adão"** (At 17,26) para afirmar que "a raça humana" vem de um único tronco. A irmandade de sangue não se refere apenas à pertença à mesma família (Gn 13,8; Lv 10,4 e Mc 6,3); se estende a tribo (2Sam 19,13), povo (Dt 25,3; Jz 1,3), estirpe de um antepassado comum, como Edom, irmão de Jacó (Dt 2,4; 23,8). Outros povos vizinhos, como Moab e Amon, são aparentados em virtude da descendência de Ló (Dt 2,9.19.22), sobrinho de Abraão. Na realidade, pretende-se relacionar todos os povos então conhecidos na Bíblia com o mesmo tronco da humanidade, incluindo os árabes, que descendem de Ismael. Inclusive, se chama de irmãos os aliados (1Rs 20,32-43; Am 1,9), os colegas profetas (2Rs 9,2) e os amigos (2Sam 1,26). Esta concepção de uma **fraternidade adâmica** ou de sangue tem sido um grande avanço na humanidade, no progresso histórico rumo a uma única família humana, e é uma contribuição do monoteísmo de Israel. Mas, é evidente que as contínuas guerras com os seus vizinhos mostram que Israel não pôde construir essa fraternidade.

3.1.2 Fraternidade por uma fé comum

Deus abençoou Abraão (Gn 12,3) para abençoar todas as famílias da terra. Podem chamá-lo de pai (Lc 1,55.72-73) aqueles que têm a fé de Abraão: "Sabei, portanto, que os que são pela fé são **filhos de Abraão**" (Gl 3,7). Portanto, podemos também dizer que somos "irmãos na fé". Esta **fraternidade abraâmica,** como a baseada no sangue que vimos antes, tampouco foi bem-sucedida

no Antigo Testamento porque não era universal e porque se vivia de forma farisaica: cumprir a lei antes de amar os irmãos. Jesus aponta Zaqueu, depois de sua conversão, como filho de Abraão (Lc 19,9), o que causaria escândalo porque Zaqueu era um publicano.

3.1.3 Fraternidade por um destino comum

A ideia de uma unidade escatológica está na Bíblia sob o conceito de "**filhos de Sião**" (Is 66,8; Jl 2,23 e Lm 4,2), os que, no final dos tempos, virão a Jerusalém (Sião), segundo a profecia (Is 49,22). É uma **fraternidade escatológica** que restaura a unidade de povos e nações sempre desejada: Judá e Israel (Os 2,2; Jr 3,18), Judá e Efraim (Is 11,13), Jacó como um todo (Mq 2,12). Haverá um só reino (Ez 3,22) e todas as nações virão a reconciliar-se e recuperar a paz e a unidade (Is 2,1-4; 66,18ss.). No entanto, não se trata de uma mensagem tão universalista como parece, pois, esses textos anunciam que virão os judeus dispersos entre todas as nações, ou seja, os judeus da diáspora. Vêm de todos os povos, mas não vêm todos os povos. Não é toda a família humana, mas a família dos que se fazem judeus. É uma unidade baseada na superioridade de Israel (Is 2,1-4), como primogênito (Ex 4,22) dos outros povos.

3.2 Fracassa a fraternidade

Apesar dessas três bases da fraternidade (de sangue, de fé e de destino), o AT mostra sempre grandes conflitos entre irmãos, guerras entre povos vizinhos e cegueira para ver no estrangeiro um irmão.

No **Pentateuco** as relações fraternas são desastrosas. Exceto a relação entre Moisés e Arão, todas as outras são conflitantes e até fratricidas, como a de Caim e Abel. Os filhos de Noé não vivem a fraternidade porque alguém zomba de seu pai e acaba sendo escravo de seus irmãos (Gn 9,24-26). Isaque e Ismael, Esaú e Jacó, José e seus irmãos... são relatos que mostram o fracasso humano em responder à pergunta de Deus: onde está o teu irmão? No entanto, esses relatos são uma pedagogia de como avançar para a verdadeira fraternidade. Não basta a genética. São necessários o perdão e o diálogo para evitar as discórdias, como entre Abraão e Ló (Gn 13,8), ou para reconciliar-se os irmãos, como Jacó com Esaú (Gn 33,4), ou reconstruir a família de irmãos de José (Gn 45,1-

8). Nessa pedagogia deve entrar o modo como conviver e integrar diversos povos. Por que Deus, quando promete ao seu povo uma terra, lhe dá uma terra onde já há outros povos? Por que são seis as cidades que ali vivem? Em Ex 3,8, diz-se que é a terra dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. Ou seja, para a mentalidade judaica em relação aos números, o povo de Israel seria o sétimo povo, com o qual se conseguiria a fraternidade perfeita. Mas não foi assim. Tampouco Israel soube conviver com esses outros povos.

Há fortes críticas dos **profetas** contra a falta de fraternidade, mesmo entre os próprios israelitas. Isaías constata que "ninguém tem compaixão do seu próximo... Manassés devora a Efraim e Efraim a Manassés, e ambos juntos se viram contra Judá" (Is 9,18-22). Jeremias lamenta não poder confiar em nenhum irmão "porque todo irmão só quer suplantar" (Jr 9,3). Seus próprios irmãos de Anatot o perseguem para matá-lo (Jr 11,18-21). Por isso reina a desconfiança e a traição entre irmãos (Jr 12,6). Miquéias denuncia que não há confiança com o próximo nem com o amigo (Mq 7,5) e "os inimigos do homem são as pessoas de sua casa" (Mq 7,6).

Os livros **sapienciais** dão conselhos de unidade entre os irmãos (Ec 7,18; 25,1; Pv 17,17; 18,19), seguindo o salmista (Sl 133,1). Apesar disso, a falta de fraternidade é constatada por esses mesmos livros (Sl 69,9; Pv 6,19). Jó é abandonado por seus irmãos (Jó 19,13-14.19). E aponta-se uma razão que liga com a "aporofobia" proposta por Adela Cortina quando afirma que a xenofobia esconde na realidade uma rejeição ao estrangeiro pobre que não se dá com o estrangeiro rico: "todos os irmãos do pobre o odeiam, e muito mais se afastam dele os amigos" (Pv 19,7).

3.3 O estrangeiro não é irmão

No Antigo Testamento há vários termos para falar do estrangeiro. Tal como na nossa língua: não são o mesmo um residente e um sem documentos, embora ambos sejam estrangeiros. Um refugiado não é o mesmo que um "clandestino". Inclusive há termos pejorativos como "ilegal", que não se deve usar porque o que é ilegal é uma ação, e não uma pessoa.

No fundo, a designação de alguém como "estrangeiro" é feita a partir de uma posição de poder. Não há uma definição fixa e universal, mesmo dentro da Bíblia. Os hebreus que viveram no

Egito por vários séculos ainda se sentiam estrangeiros, e por isso levaram de volta os restos de José. Esses mesmos hebreus, depois de conquistar Canaã, chamarão estrangeiros os cananeus originários que continuaram vivendo em seu lugar de sempre. Os israelitas que voltaram do exílio na Babilônia chamaram estrangeiros os israelitas que haviam ficado em sua terra. Assim acontece hoje com os palestinos ou com os chamados "povos originários" que são minoria em muitos países: outros mais poderosos os fazem sentir estrangeiros em sua própria terra e os veem como "problema" (Ramírez Kidd, 2004).

Quanto ao termo "irmão", basta dizer que é sinônimo de "próximo", "compatriota" e "conterrâneo". No Levítico aparecem os três termos na mesma linha:

> Não serás um divulgador de maledicências a respeito dos teus e não sujeitarás a julgamento o sangue do *teu próximo*. Não terás ódio pelo teu *irmão*. Deves repreender o teu *compatriota*, e assim não terás a culpa do pecado. Não te vingarás e não guardarás rancor contra os *filhos do teu povo*. Amarás o *teu próximo* como a ti mesmo. Eu sou Iahweh (Lev 19,16-18).

Portanto, é imprescindível conhecer as palavras que se usam em hebraico para falar de "estrangeiro"[4]. Como em círculos concêntricos, começaremos pelos conceitos mais distantes e degradantes, e terminaremos por aqueles que falam de estrangeiro num sentido mais acolhedor e próximo.

Goyim: é o termo mais global, mas não se refere tanto a estrangeiro; refere-se a nações pagãs, os gentios, e tem um sentido quase universal: "**todos os povos**". Não chega a ser, de fato, universal – que inclua realmente todos os povos – porque os judeus não se incluíam. Eles se sentiam "separados" por ser o povo eleito.

Zar: estrangeiro em sentido étnico e político, ou seja, alguém das nações pagãs. Designa **gente estranha** e rara, inclusive inimigos, como eram as nações vizinhas de Israel. É o termo usado quando se pede a Deus que nos livre dos estrangeiros (Sl 144,7). Era uma palavra depreciativa. Portanto, é evidente que o *zar não é irmão*.

[4] Para esta tipologia do "estrangeiro" nós seguimos Bianchi, 2008; Wénin, 2001 e Cervantes Gabarrón, 2003.

Nekar/nokri: **estrangeiro em trânsito**, de passagem, por ser viajante ou comerciante. Não são pessoas desprezíveis, mas desconhecidas. Podem ser objeto de hospitalidade. São chamados *nokri* os visitantes que recebem Abraão no carvalho de Mambré (Gn 18); ou o levita que passa por Gibeá (Jz 19,20-21); mas devem estar separados porque não são "irmãos" e, por isso, não podem entrar no Templo (Ez 44,7-9), nem comer a ceia da Páscoa (Ex 12,43), nem oferecer sacrifícios (Lv 22,25). Há um texto no qual *nekar* se opõe explicitamente a "irmão": "deverás estabelecer sobre ti um rei que tenha sido escolhido por Iahveh teu Deus; é um dos teus irmãos que estabelecerás como rei sobre ti. Não poderás nomear um estrangeiro [*nekar*] que não sejas teu irmão" (Dt 17,15). Ainda mais, ao *nekar* se lhe pode explorar (Dt 15,3), vender-lhe carne de animal morto (Dt 14,21) e emprestar-lhe com interesse o que é proibido a um irmão-compatriota (Dt 15,3; 23,21).

Toshav/toshvim: o estrangeiro que não estava de passagem, mas ficou por mais tempo. Podemos dizer que seria um **residente temporário**. Era protegido em troca de que cumprisse umas leis mínimas, as chamadas leis de Noé: não idolatrar, não blasfemar, não matar, não roubar, não fornicar, não comer carne arrancada de animal vivo e com sangue etc. Mas o *toshav* tampouco é irmão. Os *toshavs* podem ser tratados como escravos (Lev 25,45), mas "sobre os vossos irmãos, os filhos de Israel, pessoa alguma exercerá poder de domínio" (Lv 25,46).

Ger/gerim: é um termo que aparece 92 vezes no Antigo Testamento.[5] Refere-se ao **estrangeiro residente permanente** ou ao residente permanente em Israel por diferentes razões, por vezes para pedir refúgio (Gn 23,4; Ex 2,22; 18,3). Alguns *gerim* ("os outros") eram descendentes dos primitivos habitantes de Canaã, ou seja, de quando os estrangeiros eram os israelitas. Mas a maioria se instalou em torno de Jerusalém após a queda do reino do norte (722 a. C.), triplicando a população da cidade em poucos anos (Cervantes Gabarrón, 2003, p. 249). Como não pode ter terra, o *ger* deverá de trabalhar para outro. Portanto, pertence ao grupo dos pobres, dos quais Deus é o protetor, como já dissemos. Dentre os termos para

[5] Cervantes Gabarrón, 2003, Cf. nota 1 em p. 244. Estudou em profundidade o termo *ger*, e cita a tese doutoral de J. E. Ramírez Kidd. *Alterity and identity in Israel. The "ger" in the Old Testament*, 1999. Cf. as referências a Ramírez Kidd, 1999, p. 255 e 266.

expressar o "estrangeiro", o *ger* seria o desconhecido mais próximo e protegido.

Em teoria havia certa igualdade entre o israelita e o *ger* ante a lei (Lv 24,22; Nm 15,16).

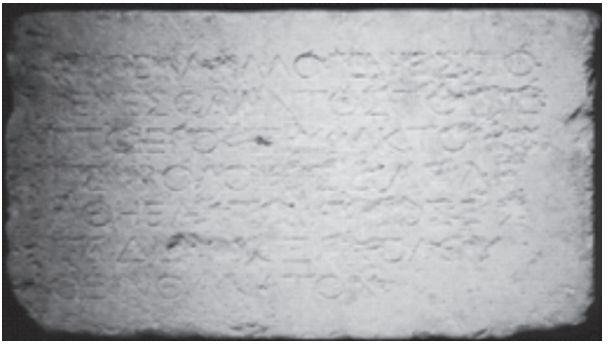
Mas esta suposta igualdade não se cumpria na prática porque, para o israelita, o estrangeiro não é irmão: pode-se ser hospitaleiro com ele, mas sem a fraternidade que se exige para o compatriota (Ec 29,27). Você pode ver explicitamente que o *ger* não é irmão: "Ao mesmo tempo, ordenei aos vossos juízes: 'Ouvireis vossos irmãos para fazerdes justiça entre um homem e seu irmão, ou o estrangeiro [*ger]* que mora com ele'" (Dt 1,16).

Essa separação entre o "irmão israelita" e o "não-irmão estrangeiro" se torna mais forte ao voltar do exílio, quando se inicia uma época de recuperação da identidade israelita. Os filhos de Israel estão proibidos de casar-se com filhas ou filhos de pagãos (Ed 9,12; Ne 10,31) e, se já tinham se casado com mulheres estrangeiras, expulsam-nas para o seu país de origem juntamente com os filhos que tinham tido com elas (Ed 10). Era considerado pecado casar-se com uma estrangeira (Ed 10,10), embora alguns não concordassem (Ed 10,15). É uma época *assimilacionista* que exige dos *gerim* mais do que anteriormente lhes era exigido: devem converter-se ao judaísmo.

A esses convertidos se refere o "terceiro Isaías" quando anuncia que todos os povos serão atraídos ao morro santo e à casa de oração de Iahweh. Refere-se "aos estrangeiros (*nekar*) que se entregaram a Iahweh" e "se abstêm de profanar o sábado" (Is 56,6) e por isso estes estrangeiros, que estavam dispersos entre as nações pagãs (*goyim*), já são chamados "irmãos" (*ajejem*) (Is 66,20). A mudança se torna evidente ao descobrir-se que nas traduções da Bíblia realizadas nessa época, já em grego, o que anteriormente era *ger* é agora prosélito: o estrangeiro que se converte ao judaísmo. Ou seja, a palavra "irmãos" (*ajejem*) que aparece em Isaías 66,20 não é universalista. Não é que virão todos os povos, mas de todos os povos (*goyim*) virão irmãos: os judeus que estão na diáspora.

Em resumo, o povo de Israel não soube construir a fraternidade universal e construiu muros entre eles e os outros povos. Muros refletidos na arquitetura de um Templo, que é uma sucessão de muros excludentes. O primeiro deles, chamado *soreg*, impedia que os estrangeiros passassem mais para dentro. Acima desse muro,

a cada certa distância, uma lápide recordava aos estrangeiros a proibição de passar. Era a "pedra do soreg", colocada nos anos em que Jesus era menino. Jesus viu essas lápides, com segurança. Restam duas dessas pedras. E dizem assim:



Letreiro do Soreg (muro dos gentios)
Nenhum estrangeiro é permitido
além deste muro
na praça da zona do templo.
Qualquer um que entrar
será culpado por sua própria morte

Fonte: *El Muro (Soreg en la iglesia)*
YouTube, por Javier Lujan

É verdade que estamos falando de uma questão religiosa, de um muro num templo. Mas esses muros do templo de Jerusalém são expressão não só de uma religião que separa, mas de uma humanidade quebrada que não pode viver a fraternidade. E foi aí que Jesus chegou.

4 Jesus e a fraternidade universal

Alguns teólogos da Europa e dos Estados Unidos procuram na Bíblia justificativa para as fronteiras. Daniel Carroll (2017, p. 12-14) expõe os argumentos bíblicos desses teólogos, mas adverte que não significam o mesmo as fronteiras há três mil anos e agora. As fronteiras no Antigo Testamento queriam impedir invasões bélicas de uns povos a outros, mas estavam abertas a visitantes individuais, comerciantes e peregrinos. As fronteiras podem ser hospitaleiras. As paredes são sempre hostis.

4.1 Jesus supera os muros contra a fraternidade

Jesus se mostra no evangelho ultrapassando limites que impedem a fraternidade. Não falamos de muros físicos que o expulsaram da cidade ao nascer (Lc 2,7) e ao morrer (At 13,12), mas de outros muros, políticos e culturais. Em primeiro lugar atravessa os muros do sangue: "porque aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos Céus, esse é meu irmão, irmã e mãe" (Mt 12,46-50). A família de sangue está a serviço da fraternidade universal e não deve fechar-se em si mesma. Jesus ultrapassa os muros culturais, declara puros todos os alimentos (Mc 7,15-19), e rejeita normas de sua cultura que impedem a fraternidade. Dialoga com estrangeiros, como o leproso samaritano e o centurião romano. E dialoga com mulheres, como a samaritana (Jo 4), com o que também atravessa muros de gênero. Sentou-se no pátio das mulheres onde estavam os mealheiros (Mc 12,41) e viu ali a viúva pobre jogar duas moedas. Jesus atravessa os muros religiosos quando recorda que o Templo é casa de oração para todos os povos (Mc 11,17), ou quando não lhe importa se se adora a Deus no monte Garizim ou em Jerusalém, mas que se faça "em espírito e verdade" (Jo 4,23). Se uma norma religiosa se converte em muro que lhe impede aproximar-se dos que sofrem, ele a supera, e por isso faz curas no dia de sábado, ou toca os leprosos. Jesus atravessa os muros nacionais. Desde o seu nascimento se diz que é luz para "as nações" (Lc 2,32) e é reconhecido por estrangeiros como Filho de Deus ao nascer (Mt 2,1) e ao morrer (Mc 15,39). Depois da sua ressurreição, a boa nova é pregada "a todos os povos" (Mc 13,10) e manda-os fazer discípulos a "todas as nações" (Mt 28, 19). González Faus afirma que "Jesus viveu saindo de seus círculos de totalidade humana (o familiar, o religioso, o da lei, o do povo judeu) para os que estavam 'fora'" (1976, p. 285). E essa vida de Jesus foi coroada pela passagem de outros muros com sua morte e ressurreição: os muros entre a morte e a vida, e entre o humano e o divino ("rasgou-se o véu do Templo"). É com a redenção que se inaugura a fraternidade universal, e por isso São Tomás chamava à redenção "graça defraternidade".[6]

[6] *Summa Theologiae*, IIa-IIae, 14, 2, ad 4. Citado por João Paulo II em *Familiaris Consortio*. 21.

4.2 Jesus fundamenta a nova fraternidade

A **fraternidade adâmica** ou **de sangue** não basta, pois ser "filhos da carne" (Rm 9,6-8) não nos torna fraternos. Transcender a fraternidade de sangue não é rejeitá-la, pois Cristo, com a encarnação, a assumiu: "que em tudo se tornasse semelhante aos irmãos" (Hb 2,17). Participou da mesma condição de "carne e sangue" (Hb 2,14), e por isso "não se envergonha de os chamar de irmãos" (Hb 2,11). Com a encarnação nos faz mais irmãos do que sendo apenas filhos de Adão.

Também não basta ser filho de Abraão, pois "mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão" (Mt 3,9). Ser irmãos na fé e não cumprir o mandamento do amor não cria fraternidade. Cristo assumiu esta fraternidade de fé – cumpria com a religião judaica – mas a superou dando mais importância ao mandamento do amor que à lei. Não exige amar só aquele que te ama (Mt 5,46), mas amar também os inimigos (Mt 5,44-45), única maneira de que a fraternidade seja universal.

Ser Filhos de Sião, como vimos, tampouco é universalismo. Só a redenção nos abre à comunhão dos santos, uma fraternidade de destino, universal, porque é com todas as gerações, com o cosmos e com Deus. Cristo é "o primogênito entre muitos irmãos" (Rm 8,29). A escatologia dos "filhos de Sião" tem seu correlato neotestamentário na fraternidade da parábola do juízo das nações. Normalmente se usa este texto em pastoral do migrante porque um dos seis grupos é o dos forasteiros: "fui forasteiro". Mas, como Daniel Groody (2005) bem faz ver, os migrantes estão nos seis grupos, pois não só são forasteiros, como também têm fome e por isso emigram; têm sede no caminho e nos desertos; não carregam roupa suficiente para se mudarem; adoecem por insolação ou pelo frio, pela chuva ou por beber água suja; e são detidos sem delito em cárceres que chamam estações migratórias. O importante é que a identificação de Jesus com o estrangeiro é um chamado à irmandade: "um desses meus irmãos mais pequeninos" (Mt 25,31-46). Dentre as palavras gregas para se referir ao estrangeiro, *xenos* é a mais odiosa. No entanto, é a que está na boca de Jesus: o estrangeiro é "um dos meus irmãos mais pequeninos". Mais ainda, é o mesmo Jesus (Mt 25,40). Une fraternidade e migração. Mas essa união não é feita pela minha generosidade, mas por Cristo que se faz irmão. A importância desse texto não é só o dever de solidariedade com famintos e forasteiros,

pois isso já se exigia no Antigo Testamento. A novidade é que neles está Cristo, nosso irmão.

4.3 Os primeiros cristãos diante dos estrangeiros-irmãos

A igreja que nasce de Jesus terá como missão construir a fraternidade universal a partir de uma fraternidade de doze apóstolos que recordam doze irmãos – os filhos de Jacó – e que se expande desde Pentecostes, onde a experiência de ter "um só coração" (At 1,14) se une à de ter um só Pai. Ser filhos de Deus é mais radical do que ser filhos de Adão, de Abraão ou de Sião. A tendência a uma fraternidade fechada é derrotada no concílio de Jerusalém por Paulo, migrante e filho de migrantes, apaixonado por fazer irmãos a todos os estrangeiros, desde que teve a experiência de sua conversão, que acreditamos que não foi tanto no caminho de Damasco, mas em Damasco mesmo, quando um daqueles que ele perseguia, Ananias, antes de tudo lhe disse: "Saul, meu irmão" (At 9,17). A partir daí descobre que desde Cristo não há diferenças entre judeus e gregos, escravos e livres, homens e mulheres (Gl 3,28), ao que se acrescenta depois que não há distinção por fronteiras (Cl 3,11). Uma mensagem revolucionária, que a um filósofo ateu contemporâneo, Alan Badiou, faz reconhecer em Paulo o pai do universalismo (Badiou, 1999). Mas não é Paulo. É Cristo. E prendem Paulo (At 21,29) acusando-o de ter metido um estrangeiro, Trófimo, dentro do muro do *soreg* de que falávamos antes. Não sabemos se foi verdade, mas Trófimo era de Éfeso, e na carta aos Efésios é onde se afirma que Cristo derrubou com seu sangue os muros que separam os povos (Ef 2,13-14).

4.4 Os cristãos de hoje que constroem a fraternidade com os estrangeiros-irmãos

Com o seu sangue as pessoas migrantes estão a derrubar aqueles muros ainda hoje, pois são "o avanço dos povos a caminho da fraternidade universal", em frase de João Paulo II (1987).

Também são a linha de frente as pessoas que fraternizam com os migrantes e se arriscam nessa luta, como Helena Maleno (Secretariado para a Justiça Social e a Ecologia/SJES, 2021) no norte da África, ou tantas pessoas que conhecemos na fronteira sul do México, e das quais se recolhem alguns testemunhos no

documentário "O mesmo caminho andamos" (2018). A enorme solidariedade que despertaram as primeiras caravanas do ano de 2018 à sua passagem pela América Central (Gonzalez Miranda, 2018c) e México (Anistia internacional Américas, 2018), criou um espírito de fraternidade explicitado em muitos testemunhos.

Outros, sem apelar expressamente ao cristianismo – como os da direita da parábola do juízo final que não sabem que o fazem a Cristo – constroem também fraternidade, como Cédric Hérrou, um agricultor processado em várias ocasiões por ajudar migrantes na fronteira franco-francesa, cujo caso chegou até o Conselho Constitucional francês. Este alto tribunal sentenciou em julho de 2018 que Cédric não tinha delito porque sua atitude se amparava no "princípio de fraternidade" (Euronews, 2018). Este conceito nunca tinha sido utilizado juridicamente, mesmo estando na Constituição de muitos países.

Muitas pessoas dão a sua vida por este ideal de criar uma única família humana, como os mártires da fraternidade de Buta (Burundi). Eram seminaristas tutsis e hutus. A guerrilha assaltou o seminário em 30 de abril de 1997 e pediu aos 40 seminaristas que separassem hutus e tutsis. Eles não quiseram porque sabiam que, ao separá-los, iam matar um dos grupos. Então a guerrilha decidiu matá-los a todos. Um deles conseguiu sobreviver e disse: "Não conseguiram separar-nos" (Cox Pinto, 2008, p. 121). É a resposta que nós, cristãos, temos que dar diante das fronteiras, porque construir fraternidade entre os povos exige a nossa fé. Marguérite Barankitse, mulher católica do Burundi, tutsi, depois de ter perdido 62 familiares assassinados nos massacres, dedicou-se a adotar crianças órfãs tutsis e hutus que começaram a viver como irmãos. Um jornalista chegou um dia e perguntou a uma das crianças de que etnia era. O menino, talvez cansado da mesma pergunta que lhe tinham feito sempre, disse-lhe: "Não o sabes? Somos hutsi-twa-hutu-tutsi-congo-nzungu". Ele reuniu todas as etnias em uma só palavra. "Creio que podemos criar a nova etnia dos filhos de Deus", disse Marguérite (Solinet, 2010).

A interculturalidade a que nos obriga o crescente fenômeno migratório, unida à nossa fé em Deus Pai, nos leva pelo caminho da fraternidade universal. Não estamos falando de tolerância passiva, de suportar os outros para que possamos no fundo seguir na indiferença que denuncia sem descanso o papa Francisco.

Nem estamos falando de uma religião pós-humanista que utiliza a fraternidade para a agenda globalista dos poderosos. Os testemunhos anteriores nos gritam que a fraternidade deve ser construída ativamente (Mateus 25), e traduzida politicamente em avanços, como poderia ser a "cidadania mundial" que João Paulo II pedia em sua Mensagem do Dia Mundial da Paz 2005, e Aparecida a retomou (DAp, 414).

Para isso, é necessário deixar-nos levar por essa "linha de frente" de testemunhos como Carmen Carcelén, com a qual começamos, e que são os personagens bíblicos que continuam fazendo com que a humanidade caminhe com as pessoas migrantes rumo à fraternidade universal.

Referências bibliográficas

AMNISTÍA Internacional Américas. Twitter. 2018. 51s. Disponível em: <https://twitter.com/amnistiaonline/status/1055149000654012419>. Acesso em 29.07.2021.

BADIOU, Alain. *Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.

BIANCHI, Enzo. *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*. Paris: Lessius, 2008.

CARROLL RODAS, Daniel. *La inmigración y la Biblia*. Missio Dei n. 19. Elkhart: Red Menonita de Misión, 2017.

CERVANTES GABARRÓN, José. Un inmigrante será para vosotros como el nativo (Lv 19,34). El inmigrante en las tradiciones bíblicas. In: ZAMORA, Jose A. (Coord.). *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración, Foro "Ignacio Ellacuría" Solidaridad y Cristianismo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003, p. 241-288.

COMITANCILLO llora a sus migrantes calcinados en Tamaulipas, México. 12.03.2021. *CRN Notícias*. Disponível em: <Comitancillo llora a sus migrantes calcinados en Tamaulipas, México (crnnoticias.com)>. Acesso em 16.11.2021.

COSTE, René. *L'amour qui change le monde: Théologie de la charité*. Paris: Editions S.O.S., 1981.

COX PINTO, Mauricio. *Sebastián Bitangwanimana y los mártires de la fraternidad*. Santiago de Chile: Nueva Patris, 2008.

EL MISMO camino andamos: Servicio Jesuita a Migrantes México. Serie documental. YOUTUBE. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLc0CKgba9rg6zXVmrwqphY8WeMu6wE167>. Acesso em 21.10.2021.

GALLAZZI, Sandro. Mi padre era un arameo migrante. *RIBLA, Revista de Interpretación Bíblica latinoamericana*, v. 2, n. 63, p. 28-30, 2009.

GONZALEZ Faus, José Ignacio. *La Teología de cada día*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

_____. *La Humanidad nueva. Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1984.

GONZALEZ MIRANDA, José Luis. Dios y los muros – Una interpretación bíblica del fenómeno migratorio. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 104, p. 121-151, 2018a.

_____. *Acompañar migrantes según el Papa Francisco*. México: Buena Prensa, 2018b.

_____. Homilía del XXIX aniversario: Unámonos a los mártires que nos despiertan. *Noticias UCA*. [S. l.], 22.11.2018c. Disponível em: <https://noticias.uca.edu.sv/martires-uca/homilia-del-xxix-aniversario-unamonos-a-los-martires-que-nos-despiertan>. Acesso em 20.10.2021.

GOTTWALD, Norman. Surgimiento del pueblo de Israel. *Revista Theologica Xaveriana*, v. 99, p. 185-197, 2011.

GROODY, Daniel. Una Visión Espiritual de la frontera de Estados Unidos y México. *El Bordo, Retos de La Frontera,* v. 8, n. 16, p. 47-61, 2005.

GUITTON, Jean. *L'amour humain*. Paris: Aubier, 1955.

JOÃO PAULO II. *Mensagem para o Dia Mundial dos Migrantes e Refugiados*, 1987.

La fraternidad no es delito. *Euronews*. [S.l.], 06.07.2018. Disponível em: <https://es.euronews.com/2018/07/06/-la-fraternidad-no-es-delito->. Acesso em 20.10.2021.

MARTINEZ DIEZ, José Antonio. *El cristiano ante la inmigración*. Madrid: PPC, 2008.

RAMÍREZ KIDD, José Enrique. Inmigrantes en el antiguo testamento: realidad, problema y misterio. ¿Dónde acamparán las multitudes de migrantes?. *Vida y Pensamiento, Revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana,* v. 24, n.1, p. 51-68, 2004.

_____. *Alterity and identity in Israel*. The "ger" in the Old Testament. Berlin: De Gruyter, 1999.

SAOÛT, Yves. *Fui extranjero y me acogiste* – El extranjero en la Biblia. Madrid: Narcea, 2015.

SECRETARIADO PARA LA JUSTICIA SOCIAL Y LA ECOLOGÍA (SJES). Defensores/as de los derechos humanos y ecológicos: ¿Criminales o mártires? *Promotio Iustitiae*, v. 131, n. 1, 2021. Disponível em: <https://www.sjesjesuits.global/media/2021/07/PJ_131_ESP.pdf>. Acesso em 22.10.2021.

SOLINET. Marghérite Barankitse (Parte 1). *Solidaridad,net*. [S. l.], 26.10.2021. Disponível em: <https://solidaridad.net/marguerite-barankitse-39-i-parte-39-6032/>. Acesso em 20.10.2021.

TÁMEZ, Elsa. Migración e interculturalidad: perspectiva bíblico-teológica. *Revista Identidade!*, v. 23, n. 2, p. 10-16, 2018.

_____. Migración y desarraigo en la Biblia. *Revista PASOS*, v. 7, p. 16-21, 1998.

WÉNIN, André. Lois et pratiques concernant les migrants dans le premier testament. *Spiritus*, v. 42, n. 163, p. 183-192, 2001.

9

"DO EGITO CHAMEI O MEU FILHO" A fuga da sagrada família: a condição de refugiados de zonas de risco

Alexandre de Jesus dos Prazeres

A narrativa contida em Mt 2,1-23 insere-se no contexto do nascimento de Jesus, apresentando-nos a visita dos magos do Oriente, que desperta em Herodes sentimento de ameaça ao seu trono ao tomar conhecimento que os magos buscavam "o rei dos judeus recém-nascido" (Mt 2,2). Herodes planeja obter através dos magos informações acerca da identidade e localização precisa da criança, porém os magos, advertidos em sonho sobre as intenções de Herodes, após encontrar o recém-nascido Jesus, regressam para sua região por outro caminho e, assim, evitam se encontrar com Herodes (2,7-12).

Percebendo-se enganado pelos magos, Herodes ordena o extermínio de todos os meninos, "em Belém e em todo seu território", que tivessem menos de 2 anos. Todavia, logo após a partida dos magos, José fora advertido em sonho acerca do risco que Herodes representava para vida do menino Jesus. Isto ocasiona fuga da Sagrada Família para o Egito.

Esta narrativa preserva relações análogas com a situação de refugiados de zonas de risco, pessoas que são forçadas a abandonar os seus países de origem para preservarem as suas vidas. Portanto,

é tendo no horizonte estas relações análogas que a análise desta passagem bíblica é desenvolvida.

1 Aproximando-se do texto: questões históricas e sociais

Para que os primeiros passos sejam dados neste processo de aproximação da narrativa que está sendo lida no Evangelho, atente-se para o mundo fora do texto, o ambiente histórico e social no qual o texto provavelmente surgiu.

Euangelion é uma palavra grega que inicialmente significava a gorjeta dada ao mensageiro que trouxe uma "boa notícia", passando posteriormente a significar a própria notícia boa trazida (Storniolo, 1991, p. 7). Assim, a boa notícia contida no livro do Novo Testamento, que é conhecido como o Evangelho de Mateus, foi escrita em um contexto no qual as primeiras comunidades cristãs foram desafiadas a encontrar respostas para as muitas questões levantadas para sua vida de fé, oriundas das relações intracomunitárias, das relações com as comunidades judaicas ligadas à sinagoga e do contato com o ambiente romano (Vitório, 2019, p. 5).

A convivência com o ambiente romano é algo com o qual a comunidade judaica e as primeiras comunidades cristãs foram forçadas a ter que encarar por estarem inseridas em um momento histórico no qual a Palestina e os territórios às margens do Mar Mediterrâneo se encontravam sob o domínio do Império Romano.

No século I, por volta do ano 70 d.C., embora a Palestina já fosse uma colônia sob o domínio de Roma, obrigada a lhe pagar tributos, experimentou um momento crítico. Pois, nesse ano, o Império Romano sufocou as revoltas incitadas pelo movimento judaico revolucionário, invadiu Jerusalém e destruiu o templo. Este foi um período de grandes tensões e imensamente turbulento para os que viviam na região, cristãos e judeus.

Sobre os conflitos entre as comunidades judaica e cristã, que foram se aprofundando nos anos seguintes, mas ainda em meio a este contexto da destruição de Jerusalém pelos romanos, Vitório (2019, p. 9-10) explica:

Nessa guerra, os saduceus e os essênios foram dizimados e os zelotas profundamente enfraquecidos. Restaram apenas os fariseus com os doutores da Lei e a comunidade cristã palestinense que fugiu para se safar do conflito. Eusébio de Cesareia, na *História Eclesiástica* 5,6, informa que, ao se aproximarem as legiões romanas de Jerusalém, os cristãos fugiram em massa e se refugiaram em Pela, do outro lado do rio Jordão.

Pelos anos 80, os fariseus promoveram a reconstrução do judaísmo, com um projeto de unificação (uniformização) dos muitos grupos ligados à religião de Israel. Buscou-se criar um calendário comum para as festas, elaborou-se o cânon dos livros inspirados, resultando daí a *Bíblia Hebraica*, e as liturgias sinagogais foram padronizadas. Esse período tem sido chamado de judaísmo formativo.

Os cristãos recusaram-se a entrar nessa dinâmica reformista e passaram a sofrer contínuas perseguições e marginalização por parte das lideranças farisaicas. O acréscimo da *Birkat-há-mimîm* (Bênção contra os hereges) nas *Shemoné esré* (Dezoito bênçãos), oração matinal diária dos judeus piedosos, por volta de 85 d.C., parece ter sido a gota d'água para se consumar a ruptura. Nela se dizia: "Que não haja mais esperança para os apóstatas, e o reino do orgulho seja prontamente desenraizado em nossos dias; que os nazarenos e heréticos pereçam num instante, que sejam apagados do livro dos vivos, e que não sejam inscritos com os justos. Bendito sejas tu, Y., que dobrais os orgulhosos". Estavam na mira todos quantos resistiam em se submeter às pressões, entre eles os discípulos de Jesus de Nazaré.

Em outros termos, é em meio a este conjunto de acontecimentos que produziram um contexto de muitas tensões e dificuldades que o Evangelho de Mateus foi escrito. Por isso, não é sem razões que são encontradas no evangelho palavras de estímulo à comunidade para que, quando estivesse vivenciando situações de injúria e perseguições, tivesse ânimo e demonstrasse regozijo (Mt 5,11-12). A perseguição empreendida contra a comunidade cristã era interpretada como um sinal que a colocava na mesma trilha dos profetas que a antecederam.

O evangelista, através da forma como se refere às atitudes oriundas de lideranças da comunidade judaica, se esforça para

não diluir os vínculos que a comunidade cristã destinatária do seu evangelho possuía com a tradição judaica. Todavia, também não se furta em condenar os desvios de conduta de escribas e fariseus. A mensagem dirigida aos leitores cristãos do Evangelho de Mateus, neste sentido, era: "eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e fariseus, não entrareis no Reino dos Céus" (Mt 5,20).

Sobre as preocupações relacionadas ao cuidado que era necessário ter com pessoas que, em sentido étnico, eram judias, mas que haviam se convertido à fé cristã e, devido a isso, estavam sofrendo perseguições, Storniolo (1991, p. 9) expõe:

> Isso explica um pouco as preocupações de Mateus. Ele é um judeu convertido ao cristianismo e se dirige ao mesmo tipo de pessoas. Primeiro ele quer mostrar que Jesus e sua ação realizam tudo o que o Antigo Testamento anunciava, pedia e prometia. Depois, que o cristianismo também é ruptura com a religião judaica oficial, cristalizada em formas e vivências que já estavam muito distantes do projeto de Deus revelado e realizado em Jesus. Finalmente, quer mostrar que as comunidades não devem ficar fechadas em si mesmas, um olhando para o outro, mas se abrir para todos, levando a todos os tempos e lugares a palavra e a ação que libertam para vida nova.

O evangelista, ao ensinar que o cristianismo é uma ruptura com a religião judaica oficial, não está alimentando ressentimentos nos judeus que se tornaram cristãos, ou desejando destruir os vínculos étnicos e culturais que estes possuíam devido à sua origem, nem tão pouco incitar atitudes antagônicas entre membros das comunidades cristãs e judaicas, mas anunciar que em Cristo os ideais judaicos se cumprem e, dessa forma, ambas as comunidades podem caminhar juntas. Essa mensagem rompe com posturas etnocêntricas que restringem ou confundem a Palavra de Deus com condutas sociais e culturais específicas de determinado grupo étnico, conduzindo à compreensão da universalidade dos planos divinos.

Lendo o Evangelho de Mateus, é perceptível que sua comunidade destinatária era judaico-cristã. Alguns elementos são indicativos de que os destinatários do Evangelho de Mateus eram,

em sua maioria, cristãos provenientes do judaísmo: o evangelho propõe um entendimento da fé em Jesus de Nazaré à luz da antiga tradição religiosa de Israel; os cristãos são orientados a viver plenamente a fé no Deus de Abraão, lendo as Escrituras através da nova hermenêutica praticada por Jesus e, assim, superando o apego à letra, demonstrado pelos fariseus. É em meio a estas considerações que Vitório (2019, p. 11) acrescenta:

> O evangelista mostra como Jesus propõe um caminho de *continuidade* em relação à religião de Israel, ao mesmo tempo em que estabelece uma *ruptura* com o passado. O Mestre afirma não ter vindo abolir a Lei e os Profetas, o conjunto das Escrituras, mas para levá-los à plenitude (cf. Mt 5,17). Mostra-se livre diante das tradições religiosas de seu povo (sábado, ritos de purificação, costumes e tabus religiosos); ensina com autoridade (gr. *exousía*), bem diferente dos doutores da Lei (cf. Mt 7,29); liberta os discípulos do legalismo, evitando lançá-los numa espécie de anarquia irresponsável. Por esse viés, leva à *plenificação* a fé de Israel. *Continuidade*, *ruptura* e *plenificação* são chaves importantes para se entender a catequese mateana destinada a mostrar aos cristãos provindos do judaísmo quão acertada foi sua decisão.

A comunidade tinha entre os seus membros pessoas que vivenciaram o momento traumático da invasão e destruição de Jerusalém pelos romanos. Porém, sua localização é incerta, podendo ser que estivesse na Palestina, no Sul da Síria ou em qualquer outro lugar onde houvesse uma presença judaica significativa.

O trauma de ter que deixar apressadamente o lugar onde havia construído um lar para salvar a própria vida fazia parte da experiência existencial de várias pessoas na comunidade mateana. Nesse sentido, a narrativa sobre o casal Maria e José que, com o seu filho recém-nascido, o bebê Jesus, foi forçado a deixar o lar e fugir para o Egito como alternativa única de preservação de suas vidas, ganha relevância. E, além disso, se constitui em um elemento no qual a comunidade mateana, a quem o evangelho foi primeiro destinado, encontra identificação.

2 Aproximando-se do texto: elementos literários

Uma declaração sobre a autoria do Evangelho de Mateus é algo que não é encontrado no evangelho, uma vez que o título "evangelho segundo Mateus" não se encontra no texto grego original ou autógrafo. Este título tem sua origem no testemunho de Papias, bispo de Hierápolis (século 2º), mencionado por Eusébio de Cesareia (século 3º) na *História Eclesiástica*, III, 39,16. Papias menciona que Mateus se deu ao trabalho de organizar os ensinamentos de Jesus em língua hebraica. Esta menção levanta questionamentos, pois se trata de uma afirmação sintética e cheia de lacunas. Dentre estas, a afirmação de que o evangelho teria sido escrito em hebraico. Todavia, é de amplo conhecimento que o Evangelho de Mateus que possuímos não é tradução de nenhuma língua semítica, uma vez que depende do texto grego de Marcos (Kümmel, 1982, p. 147).

A conclusão plausível acerca da autoria deste evangelho é a de que se trata de autor anônimo, por isso mesmo, distinto do Mateus apóstolo (Mt 9,9) ou Levi, filho de Alfeu (Mc 2,14). Este é citado nos evangelhos como cobrador de impostos para os romanos, tendo vivido no início do século 1º. Já o autor do Evangelho de Mateus viveu no final do mesmo século muitas décadas depois. Esta é uma prática comum na Antiguidade, atribuir autoria de uma obra a alguma personalidade importante do passado para garantir autoridade ao texto, isto é conhecido como pseudoepigrafia.

Na mesma trilha do problema de como provar a autoria do evangelho pelo apóstolo, situa-se a discussão acerca da complexidade sobre a data em que o texto foi escrito. Kümmel (1982, p. 117) expõe que há dificuldades semelhantes no tocante à data da composição de Marcos. Todavia, ele explica que uma origem muito antiga é pouco provável, porque a evolução da tradição evangélica já se encontra, então, bem desenvolvida e, em Marcos 13, pode-se perceber pelo menos a suspeita da proximidade da guerra judaica contra Roma ocorrida entre 66 e 70 d.C. Isto tem conduzido à conclusão de que Marcos foi composto por volta do ano 70. E conforme a Teoria das duas fontes, Mateus fez uso do Evangelho de Marcos; isso oferece indícios para que sua datação seja posterior a este. O que tem sido aceito por um número razoável de pesquisadores é que Mateus deve ter sido composto entre 80 e 100 d.C.

Sobre a estrutura do Evangelho de Mateus, pode-se notar um plano bem elaborado quando se observa o conjunto do texto. Este está organizado em blocos narrativos e discursivos. Leonel (2013) avalia que a análise da estrutura do evangelho a partir do enredo naturalmente oferece destaque ao personagem principal, posição ocupada por Jesus. Enquanto personagem principal, raramente é deixado pelo narrador sem atuação em primeiro plano. Isto faz com que, em termos teológicos, o evangelho apresente como elemento principal a cristologia. Essa percepção é orientada por dois elementos. O primeiro diz respeito ao gênero literário dos evangelhos e, em particular, de Mateus. O segundo elemento trata da temática central de Mateus. A respeito do gênero literário, Leonel (2013, p. 70) acrescenta:

> Embora ainda seja majoritária a opinião de que os evangelhos são um gênero literário criado pelos cristãos, já há uma série de pesquisadores que propõem a biografia greco-romana como modelo para os evangelhos canônicos. A ênfase na descrição das ações e palavras do biografado liga-se diretamente com a organização narrativa-discurso do evangelho de Mateus, uma vez que nas narrativas temos principalmente a descrição das ações de Jesus, enquanto nos discursos a predominância está obviamente nos seus ensinamentos.

Leonel (2013, p. 70-71), acerca da temática central de Mateus, explica que o evangelho traz em seu início e em seu encerramento a afirmação: Jesus Cristo está entre os seus discípulos. Já, no início do evangelho, o narrador, ao expor a cena de um José atônito perante a gravidez de Maria, apresenta um anjo afirmando que aquilo que ele presenciava era obra do Espírito Santo; a criança que Maria gestava deveria se chamar Jesus. Em relação a isso, o narrador acrescenta que esses eventos ocorreram para cumprir o que fora dito pelo profeta: que a virgem daria à luz um filho que seria chamado de Emanuel, que quer dizer: Deus-conosco (Mt 1,18-23). Por sua vez, no final do evangelho, após ressuscitar, Jesus ordena que seus discípulos façam discípulos e acrescenta: "E eis que estou convosco todos os dias até à consumação dos séculos" (Mt 28,20). E, além disso, é um traço distintivo do Evangelho de Mateus a ascensão de Jesus ao céu não ser descrita.

O evangelho é concluído com a afirmação da sua permanência entre os discípulos.

Ainda a respeito da estrutura literária do evangelho de Mateus, Vitório (2019, p. 16-18) expõe sua articulação em torno dos cinco grandes discursos de Jesus, o que pode ser uma contraposição aos cinco livros do Pentateuco, aos cinco livros dos Salmos ou aos cinco Rolos (heb. *meghilot*), abrangendo o Cântico dos Cânticos, Rute, Lamentações, Eclesiastes e Ester, lidos nas principais festas judaicas. Isso faz sentido, principalmente, por sabermos que está escrevendo para uma comunidade cujos membros, em sua maioria, eram provenientes do judaísmo. Esses discursos de Jesus são concluídos com uma fórmula fixa:

> 7,28 – "Quando terminou essas palavras";
> 11,1 – "Quando terminou de dar instruções";
> 13,53 – "Quando terminou de contar essas parábolas";
> 19,1 – "Quando terminou essas palavras";
> 26,1 – "Quando terminou todas essas palavras".

Os cinco grandes discursos de Jesus em Mateus são descritos e agrupados assim:

> Mt 5–7 *Discurso Inaugural*
> O Sermão da Montanha versa sobre a justiça do Reino de Deus, síntese da ética do discipulado cristão.
>
> Mt 10 *Discurso Missionário*
> São enunciadas aí as orientações para o anúncio do Reino de Deus a toda a humanidade, como projeto de missão dos discípulos-apóstolos.
>
> Mt 13 *Discurso Parabólico*
> Contém chaves de leitura dos "mistérios do Reino dos Céus", o modo como o senhorio de Deus se faz presente na história em meio a perdas e fracassos na perspectiva de um fim glorioso.
>
> Mt 18 *Discurso Eclesiástico*
> Dirige-se de modo particular aos líderes da comunidade, no intuito de inculcar-lhes o projeto de vida do Reino, contrário aos esquemas mundanos.

Mt 24–25 *Discurso Escatológico*
Aborda a consumação do Reino, quando o Messias glorioso julgará a humanidade, acolhendo os autênticos e rejeitando os falsos discípulos.

Vitório (2019, p. 18) identifica ainda uma estrutura concêntrica relacionando esses discursos entre si. O primeiro se corresponde com o quinto: à proposta de vida, segue-se a entrada definitiva no Reino; um fala do começo do Reino e o outro, de sua consumação. O segundo se corresponde com o quarto: a dimensão extraeclesial do Reino (missão) tem como contraponto a dimensão intraeclesial (vida comunitária); o Reino anunciado pelos missionários deve ser implementado na comunidade. O terceiro está no centro e oferece a chave para compreensão dos "mistérios do Reino". Eis como os discursos se articulam:

A: Mt 5–7 – discurso inaugural
B: Mt 10 – discurso missionário
C: Mt 13 – discurso parabólico
B': Mt 18 – discurso eclesiástico
A': Mt 24–25 – discurso escatológico

A visualização da estrutura literária do evangelho de Mateus cuja organização pode ser observada como já mencionado acima – em blocos narrativos e blocos discursivos – combinando o esquema proposto por Vitório (2019) com as alterações feitas por Leonel (2013, p.76-77) da estrutura retirada de Raymond Brown (2004, p.263-300), chega-se então ao seguinte:

Narrativa da infância e apresentação de Jesus (Mt 1–4).
Discurso inaugural (Mt 5–7).
Narrativa de ações e diálogos de Jesus (Mt 8–9).
Discurso missionário (Mt 10)
Narrativa de ações e diálogos de Jesus (Mt 11–12).
Discurso parabólico (Mt 13).
Narrativa de ações e diálogos de Jesus (Mt 14–17).
Discurso eclesiástico (Mt 18).
Narrativa de ações e diálogos de Jesus (Mt 19–23).
Discurso escatológico (Mt 24–25).
Narrativa da paixão (Mt 26–28).

O texto que está sendo lido, como pode ser observado, situa-se no primeiro bloco narrativo do evangelho que contém a genealogia, o nascimento e o relato sobre a infância (Mt 1–2) e início da atividade ministerial de Jesus (Mt 3–4).

No tocante à organização interna da narrativa da infância de Jesus em Mateus, Raymond Brown (2005, p. 61-64), tomando como referência o esboço ou estrutura que pode ser descoberta nos caps. 1–2, expõe a necessidade de se ter que tomar uma decisão a respeito das ênfases principais da narrativa, bem como acerca de ter ou não o evangelista reunido documentos de fontes diversas. Isto acaba resultando em duas formas mais populares de realizar a divisão de Mt 1–2 e nenhuma faz justiça a todos os fatos, porém, as duas favorecem alguns deles com a resultante omissão de outros.

A primeira forma de realizar a divisão determina uma introdução e cinco passagens construídas em torno das cinco citações formais da Escritura.

Introdução:	1,1-17		A genealogia
Passagem 1:	1,18-25	(Is 7,14)	Primeiro sonho de José
Passagem 2:	2,1-12	(Mq 5,1)	Herodes, magos, Belém
Passagem 3:	2,13-15	(Os 11,1)	Segundo sonho de José
Passagem 4:	2,16-18	(Jr 31,15)	Herodes, meninos, Belém
Passagem 5:	2,19-23	(Is 4,3?)	Terceiro sonho de José

Brown (2005, p. 61-62) lista de "a" até "f" pontos sobre a narrativa da infância que são favorecidos ou ignorados por essas duas formas de realizar a divisão da narrativa. Essa primeira estrutura considera os pontos "a", "c" e "e", ignorando os "b", "d" e "f". O ponto "a", leva em conta que a genealogia de Mt 1,1-17 possui unidade e organização próprias, baseadas em padrões de catorze gerações. Essa genealogia revela a sua unidade através da sua inclusão entre a introdução no v. 1 e a conclusão no v. 17; esses dois versículos relacionam Jesus a Davi e a Abraão. Por sua vez, o ponto "c" expõe que a passagem em Mt 1,18-25 se relaciona estreitamente à genealogia que a precede e, por meio dos padrões estilísticos, também ao que se segue no cap. 2. Ao longo de Mt 1,18–2,23 há um padrão de cinco citações explícitas de profecias veterotestamentárias, introduzidas por uma fórmula que enfatiza estarem essas predições realizadas nos acontecimentos relativos a Jesus, havendo também um padrão de três aparições em sonhos de

um anjo do Senhor que dá a José uma ordem a ser executada. Já o ponto "e" considera haver uma unidade no cap. 2 e a existência de dois fios narrativos distintos entrelaçados imperfeitamente. Em um fio (vv. 1-2.9-11), os magos são iluminados por uma estrela que anuncia o nascimento de Jesus e os leva a Belém e à casa. No outro fio (vv. 3-8), eles são aconselhados por Herodes, que quer obter informações sobre o menino. A inferência de hostilidade nesse segundo fio desenvolve-se nos vv. 13-23 e, como se nota, se constitui uma narrativa independente.

Todavia, no que se refere aos pontos ignorados por esta forma de dividir a narrativa, o ponto "b" aponta que a unidade da genealogia não é absoluta, pois está ligada ao relato da concepção de Jesus em Mt 1,18-25. Por sua vez, apesar de reconhecer o padrão mencionado no ponto "c", o ponto "d" considera haver razões para a separação entre os caps. 1 e 2. O primeiro versículo do cap. 2 descreve o início de uma nova narrativa, não havendo nada nessa narrativa que pressuponha informações do cap. 1. E por fim, o ponto "f" que aponta a existência de um tema geográfico percorrendo o cap. 2, de modo que o nascimento em Belém, a fuga para o Egito e a viagem de volta a Nazaré constituem um itinerário de orientação divina. Além disto, a recorrência gramatical "Depois [quando]..." assinala o início de subseções que tratam de três localizações geográficas (Mt 2,1; 2,13; 2,19), cada uma das quais é o assunto de uma citação bíblica.

O segundo esboço, que é mais popular ainda que esse primeiro, supõe que a divisão da narrativa em dois capítulos preserva a intenção do autor do evangelho. Essa divisão é realizada em quatro partes por meio de uma subdivisão.

Cap.1:	1,1-17:	Genealogia
	1,18-25:	A concepção de Jesus
Cap.2:	2,1-12:	A ida dos magos a Belém
	2,13-23:	A fuga da família para o Egito e a volta para Nazaré

Brown (2005), fazendo alusão ao artigo de Stendahl intitulado "*Quis et Unde*?", que escolheu de forma concisa um tema teológico para cada capítulo, explica que essa divisão faz justiça aos pontos "b", "d" e "f", mas não aos pontos "a", "c" e "e". E acrescenta o seguinte:

> Há, assim, plausibilidade e também dificuldade em cada um dos esquemas. Em parte, como veremos, essa situação reflete a história da composição da narrativa mateana da infância. A meu ver, Mateus incorporou à narrativa final diversos tipos de matérias-primas: listas de nomes de patriarcas e reis e uma árvore genealógica messiânica; uma anunciação do nascimento do Messias baseada em anúncios veterotestamentários de nascimentos; uma narrativa de nascimento que envolveu José e o menino Jesus, baseada no patriarca José e nas lendas que cercaram o nascimento de Moisés; uma narrativa de magos e estrela, baseada no mago Balaão, que partiu do Oriente e viu a estrela davídica que sairia de Jacó; e, por fim, algumas citações da Escritura cuidadosamente escolhidas (Brown, 2005, p. 64).

Então propõe uma expansão da fórmula de Stendahl que apresenta uma abordagem básica – não simplesmente *Quis et Unde*, mas *Quis et Quomodo*, *Ubi et Unde* (quem, como, onde, de onde). Brown (2005, p. 65) justifica a abordagem que está propondo da seguinte forma:

> Mt 1,1-17: o *Quis* (quem) da identidade de Jesus como filho de Davi, filho de Abraão, ilustrado por meio de seus antepassados – um tema duplo catalisado pelo caráter heterogêneo da comunidade mateana, judaica e gentia. São mencionadas mulheres do AT, a fim de preparar o caminho para o Espírito operar por meio de Maria, "da qual nasceu Jesus, que é chamado o Cristo".
>
> Mt 1,18-25: o *Quomodo* (como) da identidade de Jesus: ele é filho de Davi, não por geração humana, mas por meio da aceitação pelo José, descendente de Davi, de um menino concebido pelo poder do Espírito Santo. Essa concepção esclarece mais o *Quis* da identidade de Jesus: ele é o Filho de Deus, Emanuel.
> Mt 2,1-12: o *Ubi* (onde) do nascimento de Jesus em Belém realça sua identidade como filho de Davi. O paradoxo de gentios (os magos) reagirem a esse nascimento com crença e adoração começa a explicar como Jesus vai se revelar filho de Abraão.
> Mt 2,13-23: o *Unde* (de onde) do destino de Jesus é posto em movimento pela reação hostil de Herodes e das autoridades

judaicas. Providencialmente, Jesus revive a experiência de Moisés no Egito e de Israel no êxodo. É levado de Belém, a cidade do rei dos judeus, para a Galiléia dos gentios; o fato de ir residir em Nazaré dá o toque final à sua identidade e ao seu destino, pois é como Jesus, o nazareu, que ele inicia seu ministério (Mt 4,13).

3 Aproximando o texto ao nosso mundo

O cap. 1 de Mateus termina narrando o nascimento de Jesus (vv. 18-25), contendo uma descrição, em discurso indireto, sobre a natureza do compromisso entre Maria e José; a gravidez por obra do Espírito Santo; José é mencionado como justo e planeja romper o compromisso secretamente para que isso não complicasse a situação de Maria (vv. 18-19); enquanto ainda cogitava como desfaria o compromisso com Maria, ocorre a aparição do Anjo do Senhor a José, em sonho, dizendo: "José, filho de Davi, não temas receber, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo" (v. 20). O anjo oferece instruções acerca do nome da criança e que o seu nascimento fora anunciado profeticamente (vv. 21-23); José desperta do sono, age conforme as instruções do Anjo do Senhor, reafirma o compromisso com Maria e a narrativa é concluída informando que José nomeou a criança segundo fora instruído (vv. 24-25).

A menção de José como "filho de Davi", bem como a alusão à profecia de Isaías 7,14, são indícios de que o autor do evangelho almejou estabelecer a linhagem de Jesus como descendente do rei Davi. E conforme observado acima, filho de Davi não por geração humana, mas por ter sido aceito como filho por José, descendente de Davi. Jesus ser apresentado como concebido pelo poder do Espírito Santo é esclarecedor para sua identidade de Jesus: ele é o Filho de Deus, Emanuel. Isto manifesta as intenções teológicas do autor do evangelho.

Deste modo, esta perícope se vincula aos eventos descritos no cap. 2. Porém o que foi narrado até este momento se situa no ambiente do lar do casal José e Maria. As questões são resolvidas secretamente para não atrair as suspeitas por parte dos familiares e dos responsáveis pelo cumprimento da lei religiosa. Para a esfera pública ou comunitária, a gravidez de Maria e o nascimento de Jesus aconteciam seguindo o curso da normalidade.

Por sua vez, no cap. 2, a narrativa é desenvolvida em três episódios, cada um descrevendo acontecimentos que justificam o que virá nos episódios posteriores. Os episódios estão distribuídos da seguinte forma: o primeiro, "a visita dos magos" (vv. 1-12); o segundo, "fuga para o Egito e massacre dos inocentes" (vv. 13-18); e o terceiro, "retorno do Egito e estabelecimento em Nazaré" (vv. 19-23).

Se o que foi descrito antes destes episódios ocorreu na privacidade do casal José e Maria, agora a narrativa se expande em diversas dimensões, englobando questões geográficas, políticas, sociais e religiosas.

O narrador delimita o primeiro episódio no espaço e no tempo, ao introduzir a narrativa: "Tendo Jesus nascido em Belém da Judeia, no tempo do rei Herodes, eis que vieram os magos do Oriente" (Mt 2,1). Belém da Judeia situa a narrativa em termos de espaço, mas também faz alusão mais uma vez à condição de Jesus como descente de Davi. Isto possui uma dimensão religiosa, conforme se nota na resposta recebida por Herodes à consulta que fez aos chefes dos sacerdotes e escribas do povo. A consulta de Herodes foi sobre onde haveria de nascer o Cristo (termo grego para o hebraico *mashiach*, ungido) (v. 4). E a resposta foi: "Em Belém da Judeia" (v. 5), seguida de uma citação adaptada de Mq 5,1.

Toda esta situação foi provocada pela chegado dos magos do Oriente e sua perturbadora pergunta: "Onde está o rei dos Judeus recém-nascido?". Além dos desdobramentos de cunho messiânico e religioso, esta questão introduz para Herodes um elemento político que resultará no curso de suas ações descritas no segundo episódio (vv. 13-18). Jesus, a partir deste momento, será visto por Herodes como inimigo político e alguém que poderia reivindicar o seu trono.

Herodes secretamente mandou chamar os magos para lhes indagar acerca do tempo da aparição da estrela a eles, uma vez que a visão desta os motivou a ir a Jerusalém em busca do rei dos Judeus recém-nascido e se prostrar diante dele (v. 2, gr. *proskynéo*). Herodes transmite aos magos as informações recebidas das autoridades religiosas acerca do lugar nascimento da criança com a seguinte solicitação: "Ide e procurai obter informações exatas a respeito do menino e, ao encontrá-lo, avisai-me, para que também eu vá homenageá-lo" (Mt 2,8).

A criança é encontrada pelos magos em companhia de Maria, sua mãe, e conforme haviam declarado anteriormente o homenagearam prostrados diante dele e por meio dos presentes que trouxeram (vv. 9-11). O episódio é encerrado da seguinte forma: "Avisados em sonho que não voltassem a Herodes, regressaram por outro caminho para sua região" (v. 12). Isto é os eventos descritos no segundo episódio são indicativos das más intenções de Herodes ao solicitar aos magos informações acerca da localização exata da criança. O recém-nascido Jesus é compreendido por Herodes como uma ameaça política ao seu reinado, portanto alguém que deveria ser morto.

O fluxo narrativo do segundo episódio é iniciado após a partida dos magos, é o que o situa temporalmente. E, como ocorreu no tocante à aceitação da gravidez de Maria (Mt 1,20) e com os magos (Mt 2,12), José é advertido em sonho pelo Anjo do Senhor: "Levanta-te, toma o menino e sua mãe e foge para o Egito. Fica lá até que eu te avise, porque Herodes procurará o menino para o matar" (Mt 2,13). E em fuga, "se levantou, tomou o menino e sua mãe, durante a noite, e partiu para o Egito" (v. 14) e aí permanecerá até a morte do tirano Herodes (v. 15). O autor do evangelho, para produzir uma identificação entre Jesus e Moisés, cita Os 11,1: "Do Egito chamei o meu filho."

Deste ponto em diante, o texto narra os eventos decorrentes da fúria de Herodes após perceber que havia sido enganado pelos magos. Herodes ordena a morte, em Belém e em todo o seu território, de todos os meninos de dois anos para baixo. O objetivo provável era matar Jesus entre esses bebês, pois dois anos era a idade que Jesus deveria ter segundo a informação que Herodes obtivera dos magos (v. 16).

Por sua vez, o terceiro episódio, seguindo uma sequência narrativa que se assemelha a do segundo: a morte de Herodes como marco temporal, aviso dado pelo Anjo do Senhor a José através de sonho (v. 19). A ordem dada pelo anjo e as ações de cumprimento da ordem se assemelham a do episódio anterior, porém antes a referência era sobre a saída para o Egito e agora sobre o retorno do Egito (vv. 20-21).

Esta narrativa estabelece um elemento de identificação entre a comunidade mateana, Jesus e seus pais. Pois entre os seus membros havia pessoas que vivenciaram a situação de ter que deixar tudo

para trás, devido às ameaças da guerra, para recomeçar a vida em outro território.

Isto proporciona a possibilidade de se refletir acerca do que ocorre na atualidade com pessoas que migram de zonas de conflito em busca de refúgio em outras partes do mundo. É evidente o distanciamento temporal entre o mundo no qual o texto bíblico foi produzido e o atual, também não dá para desconsiderar o fato de que o texto bíblico não foi redigido segundo critérios historiográficos, mas segundo intenções teológicas relevantes para a comunidade religiosa na qual e para qual o texto foi originalmente redigido. Mesmo assim, é plausível estabelecer uma relação analógica entre a condição de fugitivos em busca de refúgio dos membros da sagrada família e a situação dos migrantes do mundo presente. Pois a analogia é um processo de identificação de significados semelhantes entre dois objetos, um fonte e outro alvo. As analogias possuem imperfeições no processo de comparação, não são idênticas e nem tão pouco possuem relação causal. Os objetos comparados não necessitam ser exatamente iguais para que preservem semelhanças entre si.

Na atualidade, assim como no passado, muitas pessoas têm sido constantemente obrigadas a abandonar os seus lares em fuga com o intuito de preservarem as suas vidas e terem uma oportunidade de reconstruir dignamente os lares deixados para trás em outro lugar.

O conceito de refugiado possui algumas implicações que o diferenciam de migrante em geral. Diferente do migrante, para o qual se deslocar é uma escolha, o refugiado é alguém que, receando com razão, escapou de perseguição em seu país em virtude de sua raça, religião, nacionalidade, convicções políticas ou pertença a determinado grupo social, sendo obrigado a buscar asilo em outro país para garantir a sua sobrevivência.

Infelizmente são inúmeros os exemplos hoje que ilustram essa situação. E a situação dos refugiados em geral preocupa a comunidade internacional na atualidade. O que está acontecendo com os sírios é um exemplo contemporâneo que inspira cuidados. A Guerra Civil na Síria, iniciada em 2011, em 2016 havia provocado o deslocamento, internamente e para o exterior, de 6,5 milhões de sírios. De acordo com dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), 4, 8 milhões de sírios

buscaram asilo político em outros países até 2016, bem como até este mesmo ano mais de 300 mil sírios morreram em razão da guerra, o país foi devastado pelos ataques bélicos e a população do país tem vivido em condições precárias (Cf. Dunmore, 2016). De acordo com informações fornecidas pela Organização das Nações Unidas – ONU, dados de 2016, há uma necessidade de ajuda humanitária para que os sírios possam sobreviver em seu próprio país, sendo que 70% da população no país não possui acesso a água potável, e uma em cada três pessoas não se alimentam com o básico da nutrição necessária, mais de 2 milhões de crianças não vão à escola.

A situação dos sírios é preocupante por estes representarem o maior número dos que buscam refúgio na atualidade, mas a situação dos refugiados vai além da Síria. O *World Migration Report 2018* (IOM, 2018), que contém dados obtidos pela Organização Internacional para as Migrações, aponta quais os países que mais geram refugiados. A Síria, segundo informações de 2016, ocupa o primeiro lugar no *ranking*; em seguida o Afeganistão, que vive uma situação de conflito a mais de três décadas; e, em terceiro lugar neste *ranking*, o Sudão com mais de 1,4 milhões de refugiados. Esses três países são o local de origem de cerca de 55% dos refugiados na atualidade.

Enquanto este texto estava sendo escrito, as tropas dos Estados Unidos foram retiradas do Afeganistão. E as consequências desse acontecimento podem ser acompanhadas através das notícias jornalísticas e até mesmo dos pedidos de ajuda de cidadãos afegãos transmitidos por meio de redes sociais na internet. Pessoas do mundo inteiro têm assistido aos vídeos dos afegãos tentando deixar o país, muitas pessoas se amontoando em uma tentativa de entrar no aeroporto de Cabul.

No contexto latino-americano, a situação dos venezuelanos atraiu a atenção, pois, nos últimos anos, pessoas têm deixado a Venezuela todos os dias em busca de proteção ou de uma vida melhor. Conforme informações da ACNUR (2019), em média, durante 2018, cerca de 5 mil pessoas deixaram a Venezuela diariamente. No início de 2019, o número de refugiados e migrantes da Venezuela em todo o mundo já havia chegado a 3,4 milhões. Neste mesmo período, a Colômbia abrigava o maior número de refugiados e migrantes da Venezuela, com mais de 1,1 milhão,

sendo seguida por Peru, com 506 mil; Chile, 288 mil; Equador, 221 mil; Argentina, 130 mil; e Brasil, 96 mil.

Conclusão

A narrativa mateana sobre a situação de refugiados no Egito da Sagrada Família, além de ter sido um provável elemento de identificação entre os cristãos de origem judaica e primeiros leitores do texto no passado, também se constitui elemento de identificação para os que vivem em situação análoga na atualidade. Esse é o caso de pessoas em busca de refúgio nos dias atuais. Estabelecer esse tipo de analogia não é somente plausível, mas é o reconhecimento de um drama humano comum ao longo da história. Algo que aconteceu em inúmeras ocasiões no passado e que, infelizmente, ainda acontece na atualidade.

Segundo Brown (2005), o texto bíblico de Mt 2,1-23, em termos de suas intenções teológicas, inicia com dois Atos (Ato I – 2,1-12; Ato II – 2,13-23) que descrevem uma reação dupla à revelação cristológica incluída na concepção virginal de Jesus, proclamada agora através da estrela do nascimento e dos textos sagrados do Antigo Testamento citados. O Ato I narra a aceitação dessa revelação pelos gentios, quando os magos foram prestar homenagem ao menino. O Ato II narra a rejeição dessa revelação pelas autoridades judaicas e a perseguição por parte destas a Jesus. Brown (2005, p. 254) acrescenta:

> Para que a narração mateana dessa dupla aceitação não pareça simplista, insisto que Jesus não foi rejeitado e perseguido "pelos judeus" (como no evangelho de João), mas pelo governante secular, pelos sumos sacerdotes, pelos escribas do povo e por Jerusalém. Mateus sabe bem que muitos judeus aceitaram Jesus, pois fazem parte de sua comunidade e, por isso, modela os adversários do menino com base nos adversários de Jesus na narrativa da paixão (e, até certo ponto, nas autoridades judaicas das sinagogas que continuam a se opor aos que creem em Jesus). E, como precisa permanecer fiel ao curso histórico dos acontecimentos na paixão e ressurreição de Jesus, Mateus não permite que, na narrativa da infância, as autoridades judaicas hostis matem Jesus, da maneira como mataram pela crucificação. Deus

> liberta seu Filho, fazendo-o ser levado para longe e trazido de volta. Nessa libertação, o instrumento humano é José, por meio de sua total obediência às ordens divinas – um José que foi descrito como "justo" (Mt 1,19), isto é, um judeu totalmente fiel à Lei. Para Mateus, os judeus fiéis à Lei e aos Profetas igualam-se aos magos gentios na aceitação de Jesus, enquanto as autoridades o rejeitam.

Jesus foi rejeitado e perseguido pelos que se recusaram a acreditar que ele fosse o Messias, o filho de Davi, e consequentemente o Filho de Deus. Esta rejeição inicial antecipa o anúncio da sua rejeição final que resultará em sua crucificação.

Assim, analogamente os que experimentam no presente o sofrimento oriundo da perseguição, encontram um elemento de identificação com Jesus. Dentre as intenções teológicas do autor do evangelho ao redigir esta passagem bíblica há a de relacionar a narrativa da infância de Jesus à narrativa da paixão ou morte de Jesus na cruz (símbolo que na fé cristã veio a se tornar representativo não somente da morte, mas também da redenção). Todavia, na narrativa da infância que é concluída com a descrição do livramento divino, a fuga para o Egito e o retorno para Nazaré em obediência às instruções do anjo do Senhor é o meio através do qual Deus protege a vida do seu Filho. Por analogia, pode-se entender que os que sofrem perseguições na atualidade, como Jesus, experimentam uma forma de crucificação, e o processo migratório que empreendem é uma busca por redenção.

Referências bibliográficas

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR). Número de refugiados e migrantes da Venezuela no mundo atinge 3,4 milhões. 2019. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2019/02/25/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-no-mundo-atinge-34-milhoes/>. Acesso em 25.02.2019.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *O nascimento do Messias*: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005.

DUNMMORE, Charlie. Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados advierte que el desplazamiento de sirios podría aumentar. 24.10.2016. Disponível em: <http://www.acnur.org/noticias/noticia/alto-comisionado-de-la-onu-para-los-refugiados-advierte-que-el-desplazamiento-de-sirios-podria-aumentar/>. Acesso em 13.12.2021.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2008.

INTERNATIONAL ORGANAZATION FOR MIGRATION (IOM). *World Migration Report 2018*. Disponível em: <https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf>. Acesso em 13.12.2021.

LEONEL, João. *Mateus*: o evangelho. São Paulo: Paulus, 2013.

STORNIOLO, Ivo. *Como ler o evangelho de Mateus*: o caminho da justiça. São Paulo: Paulus, 1991.

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

VITÓRIO, Jaldemir. *Lendo o evangelho segundo Mateus*: o caminho do discipulado do reino. São Paulo: Paulus, 2019.

10

A QUEM SER PRIMEIRAMENTE FIÉIS? Estudo da metáfora cívica de Fl 3,20-21

Antônio César Seganfredo

Introdução[1]

O léxico da cidadania não é frequente na literatura paulina, mesmo se muito significativo. No NT em geral, mas especialmente no âmbito paulino (não obstante a pequena frequência), encontra-se, de fato, metáforas cívicas referidas à vida cristã caracterizadas por uma grande coerência, como ressalta C. Spicq (1978, p. 643).[2] Todavia, a única Carta *protopaulina*, isto é, autenticamente paulina, onde é empregado em modo específico este léxico, é

[1] Este estudo constitui basicamente o III Capítulo, corrigido e ampliado, da tese doutoral do autor: "Efesini 2,19: la concittadinanza dei santi come alternativa alla *politeia* greca e alla *civitas* romana" – Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Urbe (2019).

[2] "As metáforas 'cívicas' do NT relacionadas à vida cristã, sobretudo em Paulo, são verdadeiramente muito coerentes. O céu é como uma *cidade* (*pólis*), da qual Cristo é o *soberano* (*kýrios*), uma cidade com suas próprias leis, uma sua *constituição* (*politeía*): o Evangelho. Os cristãos são os seus *cidadãos* (*polîtai*) [...] e não são considerados como estrangeiros ou como hóspedes em trânsito, mas possuem o direito de *cidadania* (*políteuma*), são *concidadãos* (*sympolîtai*) dos santos. Uma tal cidadania não comporta apenas direitos e privilégios, mas também deveres e responsabilidades: cada um deverá '*viver como cidadão*' (*politeúesthe*), ou seja, obedecendo as leis e o espírito dessa cidade, conformando-se aos seus estatutos" (Spicq, 1978, p. 643). Obviamente, o comentário de Spicq está no âmbito da teologia bíblica, e considera as cartas paulinas no seu conjunto, sem distinção entre proto e deuteropaulinas. Evidencio também que nesse estudo é oferecida uma tradução própria para o português em todas as vezes em que forem citados textos em outras línguas.

Filipenses: em Fl 1,27, encontra-se o verbo *politeúmai - comportar-se em modo digno de um cidadão* (At 23,1), e na metáfora cívica de Fl 3,20 é empregado o substantivo neutro *políteuma - cidadania* (*hapax* neotestamentário [obviamente que o significado preciso de tais termos será discutido ao longo do estudo]). Além disso, em Fl 3,20-21 é possível rastrear alguns elementos muito significativos que descortinam o horizonte para o pensamento de Paulo em relação à ideologia imperial e, portanto, para a dimensão política da Carta aos Filipenses. Como é possível intuir desde o início, as duas dimensões mencionadas, tanto a lexical como a política, estão bem presentes no uso desses termos.

Nessa linha, divido este estudo em três partes: uma primeira na qual a dimensão lexical – mas não só – predomina; uma segunda na qual indago pela dimensão política da metáfora cívica de Fl 3,20-21; por fim, na terceira parte esboço alguns exemplos da realidade atual que estão em linha com os princípios da mencionada metáfora.

Sendo mais específico, na primeira parte começo situando Fl 3,20-21 em seu contexto literário e continuo estudando o significado da palavra (instituição?) *políteuma* no tempo de Paulo. Prossigo o estudo, então, discernindo o significado que o apóstolo lhe imprime, com a consequente busca pela tradução mais adequada em português, em vista de que não deixo de consultar as principais edições da Bíblia no Brasil, no que tange à tradução da metáfora, concluindo o todo com uma ampliação do horizonte na linha da busca da compreensão de como os escritos anteriores, contemporâneos e posteriores a Filipenses, mas sempre próximos cronologicamente, entendem o tema da *cidadania celeste* (*políteuma en ouranoîs*).

Na segunda parte, que é o coração desse estudo, indago pela dimensão política de Fl 3,20-21, no intuito de compreender se tal dimensão está ou não presente, bem como seu significado e alcance. Num primeiro momento apresento a realidade histórico-geográfica de Filipos, para, então, passar ao estudo propriamente dito da dimensão política em Fl 3,20-21 e sua relação com a política imperial. Não deixarei, nesse ponto, de estudar a outra recorrência em Filipenses do léxico da cidadania – a saber, o verbo *politeúomai* de Fl 1,27. A ampliação do tema, nessa segunda parte, acontece com o estudo do título *salvador* (*sōtḗr*), na busca para entender com que sentido Paulo o utiliza.

Por fim, na terceira parte, esboço uma breve hermenêutica em relação à metáfora cívica de Fl 3,20-21, apresentando alguns exemplos atuais nos quais os princípios esboçados em tal metáfora adquirem particular sentido também no hoje.

Tendo apresentado o percurso desse estudo, sem delongas passo à primeira parte.

1 O nosso *políteuma* (πολίτευμα), de fato, está nos céus (Fl 3,20)

Nesta primeira parte do estudo concentro-me na análise do substantivo neutro *políteuma* de Fl 3,20 – parte da unidade literária de Fl 3,20-21 – que será desenvolvida em quatro pontos: o primeiro se detém no contexto literário onde se encontra o substantivo; o segundo se concentra nos vários significados do termo *políteuma*, tendo em vista chegar ao seu significado na Carta aos Filipenses; o ponto seguinte, por sua vez, indaga sobre a melhor tradução do termo; enfim, o quarto e último ponto descortina o horizonte da investigação sobre os escritos anteriores, contemporâneos e posteriores a Filipenses, perguntando-se sobre o léxico e o conceito de *cidadania* presente neles. Passo ao primeiro ponto.

1.1 Contexto literário de Fl 3, 20-21

Partindo do pressuposto da unidade literária de Filipenses,[3] são muito significativas as correlações que Aletti descobre – mesmo se ele considera os cap. 3-4 a segunda parte da carta – entre os cap.

[3] Em relação à unidade literária da Carta aos Filipenses, cerca de vinte anos atrás R. Brown afirmava que os exegetas estavam divididos meio a meio entre aqueles que consideravam a Carta como a combinação de duas ou três enviadas pelo apóstolo à Comunidade de Filipos, e a outra metade, defensora da sua unidade (Brown, 2004, p. 643). Para uma proposta sintética da Carta como resultado da combinação de três pode-se consultar Murphy-O'Connor, que levanta a hipótese também para os contextos respectivos que levaram o apóstolo a enviar tais Cartas, a saber: Carta A (4,10-20 = agradecimento pela ajuda financeira recebida); Carta B (1,1 – 3,1 + 4,2-9 = enviada da prisão, para exortar a Comunidade à comunhão, apresentando Jesus Cristo como modelo); Carta C (3, 2 – 4,1 = advertência contra a pregação dos *judaizantes*) (Murphy-O'Connor, 2000, p. 223-237). A favor da unidade da Carta, ao invés, apresenta-se a proposta de Hayden. Após afirmar que a unidade literária de Fl está entre as questões mais debatidas dos estudos paulinos, ele comenta: "Muitos estudiosos consideram mais fácil desmembrar a Carta do que aceitar que Paulo tenha produzido um texto não perfeitamente fluido" (Hayden, 2008, p. 26). Mesmo se há outros argumentos, o único verdadeiro problema

2 e 3. De fato, entre esses dois caps. (incluindo o início do cap. 4) existem relações muito estreitas, manifestadas em três unidades exortativas que giram ao redor do *exemplum* paradigmático que é Cristo Jesus. O esquema concêntrico proposto por Aletti (2005, p. 215) é:

A	Exortação	2,1-5	3,2	3,17
B	Razões (exemplos)	2,6-11 Cristo	3,3/4-14 nós/Paulo	3,18-19/20-21 eles/nós
A'	Retomada da exortação	2,12-18	3,15-16	4,1

Como se pode notar, as exortações precedem e seguem o *exemplum*: na primeira unidade há o exemplo da *kénosis* (esvaziamento) de Jesus Cristo; na segunda há, sobretudo, o exemplo do próprio Paulo (*periautologia*); na terceira, enfim, há um exemplo negativo (eles) e outro positivo (nós). Em relação a essa terceira unidade, que interessa mais especificamente este estudo, Aletti (2005, p. 264) comenta: "Sem alguma dúvida, Filipenses 3,17–4,1 é inseparável das exortações precedentes, e forma com elas um conjunto semântico. Em 3,17, a exortação é retomada, e Paulo pede explicitamente para imitar os bons exemplos".

O bom exemplo está nos vv. que analiso, isto é, em Fl 3,20-21, os quais podemos traduzir, em modo preliminar, como segue: "a nossa cidadania, de fato, está nos céus, de onde também esperamos [o] salvador, [o] Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso humilde corpo conforme o corpo da sua glória, segundo a força, isto é, o poder que tem também para submeter a si todas as coisas".[4]

---

que depõe contra a unidade da Carta é a falta de continuidade entre os vv. 3,1 e 3,2 onde, após oferecer sinais de finalização do discurso, Paulo se lança em uma súbita diatribe contra os seus adversários. Todavia, considerar essas evidentes irregularidades como sinal da composição de mais Cartas apenas transfere o problema do apóstolo para o redator: como se pode explicar, de fato, que ele tenha sido tão carente de atenção ao ponto de ignorar essas asperezas literárias? Por isso C. Hayden defende a unidade de Fl, em favor da qual, sempre falando da transição entre os vv. 3,1 e 3,2, chama em questão a crítica textual interna e externa (*lectio difficilior*), o argumento da oralidade residual e as diferentes situações psicológicas do apóstolo durante a composição da Carta, não necessariamente escrita de uma só vez (*Idem*, p. 26-29). Mesmo se este tema não é crucial para o presente estudo, e não será aprofundado aqui, propendo pela unidade literária da Carta aos Filipenses, considerando também a relação lexical que intercorre, como se verá, entre o hino cristológico de Fl 2,6-11 e Fl 3,20-21.

[4] Fl 3,20 ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα

Mesmo se não pretendo oferecer aqui uma análise gramatical e sintática rigorosa, alguns aspectos significativos desse texto devem ser sublinhados.

Primeiramente muitos comentaristas sublinham no v. 20 a posição enfática do pronome pessoal "nossa" (*hēmōn* – no genitivo plural), seguido pela conjunção "de fato" (*gár*), através da qual Paulo estabelece um forte contraste com os seus opositores, isto é, os muitos (*polloí*) do v. 18 (O'Brien, 1991, p. 459; Fee, 1995, p. 378; Hawthorne, 2004, p. 170; Silva, 2005, p. 214; Heil, 2010, p. 137). Essa mesma polêmica encontra-se no início do capítulo, entre os vv. 2 e 3, no qual Paulo utiliza a mesma ordem enfática: pronome seguido pela conjunção "de fato" (Lincoln, 1981, p. 97). A presença de tal conjunção, na verdade, é estranha, pois esperar-se-ia, para sublinhar a oposição entre os vv. 18-19 e 20-21, não uma conjunção declarativo-causal, mas uma conjunção adversativa, como "mas" (*allá*) (Aletti, 2005, p. 273). Aletti considera que: "de fato, o *gár* enuncia a motivação pela qual os que acreditam devem, a exemplo de Paulo e de outros, ter uma vida inteiramente voltada e orientada para o Cristo" (Aletti, 2005, p. 273). Outros autores, ao invés, consideram que a conjunção *gár* coliga diretamente o v. 20 ao v. 17, ou seja, com o exemplo de Paulo (Fee, 1995, p. 377-378; Focant, 2015, p. 175). Talvez seja possível, na linha da última proposta, considerar que o v. 17 coliga-se com o v. 18 através de um *gár* de caráter causal ("Tornai-vos meus imitadores [...] porque muitos se comportam [...] como inimigos da cruz de Cristo". Fl 3,17-18), enquanto se coliga com o v. 20, imediatamente, através de um *gár* de caráter declarativo-explicativo ("Tornai-vos meus imitadores, irmãos, e observai aqueles que se comportam segundo o exemplo que tendes em nós [...] A nossa *cidadania*, de fato, está nos céus". Fl *3,17.20a)* (Rusconi, 1997, p. 71).

Do mesmo modo e no mesmo v., também o substantivo "salvador" (*sōtḗr*) encontra-se em posição enfática: "a nossa cidadania, de fato, está nos céus, de onde também esperamos [o] salvador, [o] Senhor Jesus Cristo". Esperar-se-ia que fosse precedido pelo artigo definido; a falta dele poderia levar a pensar em um salvador em meio a outros. Todavia, conforme o contexto mostra,

---

κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, 21 ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (Nestle; Aland, 2012).

Paulo não pensa em um salvador entre outros, mas no Salvador, diante do qual a salvação propagandeada pela ideologia imperial desvanece. G. Fee (1995, p. 380-381) tenta explicar a falta do artigo definido do seguinte modo: "Isto é provavelmente uma variação da *Colwell's rule*, ou seja, um substantivo definido predicado que precede o verbo é normalmente anartro (nesse caso o objeto direto definido, seguido por uma aposição, parece funcionar em modo análogo)".[5]

Há exegetas que consideram que em Fl 3,20-21 encontra-se um fragmento de um hino pré-paulino. Esta é a opinião, por exemplo, de Hawthorne (2004, p. 169) que cita os autores nos quais se apoia:

> Esta seção (vv. 20-21) parece não se encaixar facilmente no contexto em que está colocada [ele se refere sobretudo à presença da conjunção 'de fato' (*gár*)]. Além disso, um exame cuidadoso da linguagem e do estilo do escrito, encontrados nessa seção, o estudo das suas palavras incomuns e padrões rítmicos, e assim por diante, sugerem que há um outro hino cristológico, talvez composto muito cedo no tempo de existência da Igreja, encontrado e usado por Paulo na medida em que expressava com precisão as suas próprias ideias. [...] Desse modo, o tradutor é plenamente justificado ao realçar esta seção em forma poética, para ressaltar as suas características como hino.

A tendência da exegese atual, todavia, é não aceitar tal hipótese (Gnilka, 1972, p. 342-344; O'Brien, 1991, p. 467-472; Silva, 2005, p. 213-214; Hansen, 2009, p. 276-277; 459). Na opinião de Focant (2015, p. 179), "a hipótese de um fragmento de hino é atualmente considerada altamente improvável". Por sua vez Reumann (2008, p. 596), tendo examinado os argumentos pró e contra, afirma que o tema permanece sem solução.

É provável que, em um meio termo entre as duas perspectivas, a hipótese apresentada por Lincoln esteja com a razão. Ele sustenta que não há um fragmento pré-paulino em Fl 3,20-21, mas que

[5] Sobre a *Colwell's rule*, seus significados e limites, cf. Moulton, Turner (1963, p. 182-184). A parte do conceito que interessa Fl 3,20 diz: "*E.C. Colwell* [...] formula regras para o artigo com nomes predicados, no NT, em sentenças com a presença de verbos. Segundo a sua compreensão, (a) predicados definidos levam artigo se (como é normal) seguem o verbo; (b) diversamente, é usual que o artigo falte" (p. 183).

Paulo tenha tomado emprestado do léxico do hino cristológico de Fl 2,6-11, e então adaptado habilmente na argumentação desta parte da Carta. De fato, os paralelos lexicais entre as duas partes, citados por ele, são significativos (Lincoln, 1981, p. 88).

Esses elementos introdutórios permitem situar Fl 3,20-21 no contexto Literário da Carta aos Filipenses. Tendo-os presentes, passo agora ao segundo ponto, onde me concentro no substantivo *políteuma*.

1.2 O que é um políteuma (πολίτευμα)?

O substantivo neutro *políteuma*, *hápaxlegómenon* do NT, é central para o nosso estudo. Por isso, detenho-me em sua análise lexical, no contexto de Fl 3,20-21. Nesse sentido, emergem algumas questões: o que é um *políteuma*? O que significa dizer que está no céu? Paulo se refere a uma realidade presente ou pensa em uma realidade futura? Em seguida, procedo com a análise do substantivo propriamente dito e dentro do contexto de Fl 3,20. As outras duas questões serão consideradas em seguida.

O estudo de Lincoln (1981, p. 98-99)[6] correspondente ao substantivo *políteuma* em Fl 3,20 tem influenciado muito a sua compreensão. Primeiramente ele analisou os diferentes significados do termo no I séc. d.C., para depois propor o seu significado em Fl 3,20. Nas pegadas desse exegeta, começo expondo os diferentes significados desse substantivo deverbativo.

O significado primário de *políteuma* é aquele genérico de atividade política, sobretudo dos indivíduos; depois, o termo se refere ao sujeito da ação política e, portanto, à autoridade administrativa (há uma ligação com a constituição); além disso, o substantivo é aplicado ao próprio Estado (*commonwealth*); o termo é usado também para o cidadão e os seus direitos políticos; enfim, *políteuma* se refere a uma colônia de imigrantes que, em uma cidade estrangeira, conquistou o direito de autogestão, segundo as leis e a religião da própria terra de origem.

Em modo parentético, antes de prosseguir, recordo que na versão grega do AT, a LXX, o substantivo *políteuma* é utilizado uma vez, em 2Mc 12,7. Na opinião de Lincoln (1981, p. 98-

[6] Ele cita e segue em modo crítico o artigo de Ruppel, W. Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus. *Philologus,* v. 82, p. 268-312/433-454, 1927.

99), o significado no contexto é o de *estado*, com referência à *commonwealth* da cidade de Jope. Lüderitz (1994, p. 188) coloca em dúvida essa interpretação e, em sua opinião, ao invés, com *políteuma* o autor se refere apenas à classe governativa da cidade.

Voltando aos diferentes significados do substantivo em análise, o último apresentado é de longe o mais conhecido nos estudos bíblicos, considerando que foi muito estudado o estatuto jurídico do *políteuma* judaico de Alexandria do Egito, testemunhado por Flávio José, nas *Antiguidades Judaicas* 12,108, e pela *Carta de Aristeias* 310 (Strathmann, 1975, p. 1282-1284; Spicq, 1994, p. 407-409; Vílchez Líndez, 1990, p. 551-575; Lüderitz, 1994, p. 204-222; Barclay, 2004, p. 70-81; Mazzinghi, 2004, p. 82-94). A definição clássica de *políteuma*, nesta acepção, é aquela de Smallwood (1976, p. 225):

> Um *políteuma* era uma corporação de estrangeiros, formalmente constituída e reconhecida, gozando do direito de domicílio em uma cidade estrangeira e formando um corpo cívico separado, semiautônomo, uma cidade dentro da cidade; ele possuía sua própria constituição e administrava seus assuntos internos como uma unidade étnica através de representantes distintos e independentes dos da cidade anfitriã.

O estudo de Lüderitz (1994, p. 204-222), porém, recolocou em discussão o substancial consenso atingido em relação à presença de um *políteuma* em Alexandria do Egito, demonstrando que uma tal organização somente é atestada para a cidade de Berenice, na Cirenaica. Voltando a Paulo, ao invés, pergunto-me se é esta a acepção do termo em Fl 3,20. Como resposta, porém, é preciso afirmar claramente que o apóstolo não usa o termo com esse sentido, pois seria absurdo pensar na terra como o estado (*commonwealth*), enquanto o céu seria o *políteuma*, ou seja, uma colônia da terra. Portanto, excluo logo que a tradução para o termo, em Fl 3,20, seja com o termo e o sentido de "colônia". Por outro lado, Paulo também não está propondo que a comunidade dos seguidores de Jesus seja uma colônia do céu na terra. Nas palavras de Lincoln (1981, p. 99), "como tradução, 'somos uma colônia do céu' não serve, pois se Paulo tivesse utilizado *políteuma* nesse sentido, ele

teria falado de *políteuma*/colônia dos céus na terra, ao passo que o que ele realmente diz é que o *políteuma* está no céu".

Se não é correto traduzir *políteuma* com o termo *colônia*, qual terá sido, então, entre os outros significados, aquele empregado por Paulo em Fl 3,20? Vejamos: a acepção do termo como *cidadania* é pouco atestada no período helenístico (Lincoln, 1981, p. 99.219);[7] o significado *pátria* (*homeland*), por sua vez, além de ser pouco atestado, traz consigo os componentes local e territorial, ausentes em Fl 3,20; a outra acepção, enfim, que segundo Lincoln é a que melhor se adapta à *políteuma*, em Fl 3,20, é aquela de *estado* (*commonwealth*), bem atestada no período helenístico. Todavia, tal autor sublinha as seguintes nuances, a serem levadas em consideração em Filipenses: "O estado [deve ser compreendido] como uma força constitutiva que regula seus cidadãos. Dessa forma, algo da interação entre 'constituição' e 'estado' é mantido" (Lincoln, 1981, p. 99). E, portanto, ele conclui: "Talvez um modo para expressar a conotação de *políteuma* seja a tradução — reconhecidamente estranha — '*porque nosso estado, e governo constitutivo, está no céu*'" (1981, p. 100). Um elemento ulterior a ser sublinhado, que talvez ajude a compreender melhor o significado do substantivo em Fl 3,20, é a sua comparação com o termo *basileía* no sentido de "Reinado"; não, porém, como "Reino" (Lincoln, 1981, p. 99). É imediata a associação com a resposta dada por Jesus a Pilatos: "O meu Reino/Reinado não é deste mundo" (Jo 18,36).

1.3 Tradução de *políteuma*

Dados os diferentes significados que o substantivo *políteuma* assumia no tempo de Paulo, põe-se, consequentemente, o problema da tradução mais adequada para Fl 3,20. Como já ressaltei, a pesquisa de Lincoln, que traduz *políteuma* com o *Commonwealth*,[8] entendendo que o significado no contexto é o de *estado*, influenciou muito o modo em que o substantivo foi traduzido nos estudos posteriores. Entre outros, por exemplo, Fee (1995, p. 378-379) traduz o termo nesse modo, embora

[7] Ele cita Aristóteles (*Politica* V, 3, 1302b) e Dittemberger (§543, linhas 6.32, 1915-1924), no decreto de Filipe da Macedônia referente à cidade de Larissa.

[8] 1. Comunidade, povo, cidadãos; 2. Estado democrático, cidadãos. (Novo Michaelis I, 1957, p. 214).

sublinhando que se trata de "cidadãos do estado" (*citizens of that commonwealth*), e observando:

> Embora a linguagem de Paulo não permita a tradução "somos uma colônia do céu" (Moffatt), a imagem sugerida chega muito perto disso. Do mesmo modo como Filipos era uma colônia romana, cujos cidadãos exemplificavam a vida de Roma na província da Macedônia, assim os cidadãos da "comunidade celestial" deveriam viver como uma colônia do céu naquele posto avançado de Roma. Que esse seja o pensamento de Paulo dá-se pelo contexto (Fee, 1995, p. 379).

Witherington III, por sua vez, propõe a tradução inglesa *association*, sugerindo nas pegadas de Horsley (1982, p. 49) que talvez Paulo tenha se baseado nas associações presentes em Filipos. Vale a pena citar as suas observações:

> Em Filipos, além da cidadania romana e do culto Imperial, havia outras formas [alternativas] de "cidadania", que elevavam o status, e que seria possível considerar na cidade daquela época. Plausivelmente G.H.R. Horsley sugere que Fl 3,20 deveria ser lido à luz do fato de que havia associações funerárias, *koiná* ou clubes de outros tipos (por exemplo, associações comerciais) criados para e por estrangeiros e comerciantes forasteiros (como Lídia [At 16,11-15]) em numerosas colônias romanas. Os membros desses clubes tinham o que equivalia a uma "cidadania" separada ou, como poderíamos chamar, uma "filiação" com especiais direitos, privilégios, honras, prêmios e benefícios que não se aplicavam àqueles que não eram membros desse grupo. Tais grupos seriam socialmente mais diversificados do que aqueles autorizados a participar do culto ao Imperador, do qual faziam parte somente pessoas de algum tipo de elite. Até os escravos tinham status e direitos nesses clubes, que eram quase um microcosmo de toda a sociedade. Portanto, é plausível que Paulo chame a Igreja *políteuma* cristão e "cidadania", na medida em que oferecia um benefício maior e mais duradouro do que qualquer outra forma concorrente de cidadania ou filiação, chamando em causa toda a audiência, e não apenas os membros mais elevados da Igreja de Filipos (Witherington III, 2011, p. 218-219).

Por fim, exegetas como Heil (2010, p. 115) e Hansen (2009, p. 267), optam por traduzir o substantivo *políteuma* com *citizenship*.

No âmbito dos estudiosos franceses, Aletti escolhe a tradução *constitution*: "*notre constitution se trouve dans les cieux*" (2005, p. 263.273). Ele também segue de perto o estudo de Andrew T. Lincoln e, portanto, procura encontrar uma tradução adequada para *políteuma* em francês, assim como *commonwealth* o é em inglês:

> O *políteuma não é constituído pelo grupo cristão, mas sim é a constituição [constitution*] e o modelo celeste que este grupo segue e a partir do qual vive sobre esta terra, o modelo e a constituição estando em relação direta com Cristo, conforme o fim do versículo permite compreender. Os comentaristas de língua inglesa traduzem o termo com commonwealth, "como uma força constitutiva que regula seus cidadãos", sentido que está de acordo com o contexto próximo (Aletti, 2005, p. 275).

Na mesma esteira, Focant procura aperfeiçoar a proposta de Aletti, argumentando que o termo *constitution* evoca uma lei fundamental e, portanto, não favorece o aspecto dinâmico de *políteuma*. Por esse motivo, ele traduz o substantivo grego em questão com a expressão *force constitutive* (Focant, 2015, p. 179). Esse mesmo exegeta evidencia alguns aspectos a serem considerados no momento da tradução de *políteuma*, os quais, como veremos nas traduções em português, facilmente não são levados em conta: "A palavra *políteuma* não tem jamais um sentido espacial e territorial. Nada justifica, portanto, traduzi-la com 'cidade' [...] e menos ainda de interpretá-la como 'sua verdadeira pátria' nos céus; [...] se este tivesse sido o sentido querido por Paulo, porque ele não teria empregado *pólis* ou *patrís* [pátria]?" (Focant, 2015, p. 179). Como vimos acima, já Lincoln tinha sublinhado que o significado *pátria* (*homeland*), além de ser pouco atestado, traz consigo os componentes local e territorial, ausentes em Fl 3,20.

Essas observações são muito importantes ao analisarmos a escolha, por parte das principais traduções da Carta aos Filipenses em português, para a tradução do substantivo *políteuma*. A Tradução Ecumênica da Bíblia (*TEB*) e a Almeida Revista e Atualizada (ARA)

traduzem com o termo "pátria" que, como já visto, é inadequado (TEB, 1994; ARA, 1993). Outras duas traduções escolhem o termo "cidade", que também traz consigo o sentido espacial e territorial, inapropriado para Fl 3,20. Trata-se da última tradução da Bíblia de Jerusalém (*BJ*, 2002) e da Nova Bíblia Pastoral (2014). Ainda outras duas traduções escolhem o termo "cidadãos". Trata-se da Bíblia do Peregrino (2002) e da Tradução Oficial da CNBB (2018). *É digno de menção que a Bíblia do Peregrino é a única entre as consultadas que traz, em nota, a seguinte observação: "Somos 'cidadãos' de uma cidade onde o próprio Deus governa (*Hb 12,22). [...] A representação espacial importa pouco" (Bíblia do Peregrino, 2002, p. 2822). Se esta escolha evita os componentes local e territorial, ausentes em Fl 3,20, por outro lado traduzem um termo por outro, visto que Paulo não escolheu, aqui, o termo "cidadãos" (*polîtai*), mas *políteuma*. Por fim, a única entre as traduções consultadas que escolhe o termo "cidadania" é a Edição Pastoral, onde lê-se: "A nossa *cidadania*, porém, está lá no céu" (Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. Paulus: São Paulo, 1990). Esta também é a minha escolha.

Embora evidenciei que o termo "cidadãos", escolhido pela Bíblia do Peregrino e pela Tradução Oficial da CNBB, não traduz o grego *políteuma*, ele não deixa de conservar o coração da intenção paulina, como salienta Fee (1995, p. 378-379): "em termos do seu ser constituído como o povo de Deus que possui uma 'comunidade' celestial, que 'já é' mas 'ainda não', Paulo enfatiza que a sua comunidade é do céu; mas em termos de sua própria participação naquela comunidade celestial, agora e no futuro, o que aqui está em vista é o fato de serem cidadãos dessa comunidade". O exegeta Silva confirma ulteriormente esse raciocínio, afirmando que: "Portanto, podemos inferir que, se *políteuma* deveria ou não ser traduzido como 'cidadania', a ideia que coliga cidadão com conduta é dominante no pensamento de Paulo (Fl 1,27)" (Silva, 2005, p. 214).

Como afirmei, defendo que o melhor termo para traduzir o substantivo *políteuma* em Fl 3,20 seja o termo *cidadania*, e justifico tal escolha, de modo que resulta a seguinte tradução: "A nossa *cidadania*, de fato, está nos céus". Considero essa escolha a mais adequada, mesmo se Lincoln salienta que tal significado é pouco atestado no período do NT. É difícil, de fato, encontrar uma palavra que não sinalize o aspecto territorial e, ao mesmo tempo, conserve

o aspecto dinâmico de *políteuma*. Termos como *estado, cidade* ou *pátria* trazem consigo o aspecto territorial; *constituição*, ou *força constitutiva*, não transmite o significado do termo sem uma explicação ulterior em nossas línguas; *cidadãos*, por fim, embora conserve a intenção paulina, não traduz corretamente o substantivo *políteuma*, mas *polîtai*. Para além da tradução, considero importante acrescentar uma nota explicativa que explicite que, *não obstante o termo não fosse utilizado nesse sentido nos tempos do NT, ele conserva para nós o aspecto dinâmico e não territorial de políteuma*.

De todo modo, para compreender melhor o significado de *cidadania celeste*, que é o coração do versículo que estou analisando, passo agora a indagar sobre a presença do conceito na literatura do tempo (contemporânea, anterior e posterior à Carta aos Filipenses).

1.4 O conceito de cidadania celeste nos escritos contemporâneos

Mesmo se *políteuma* é um *hapaxlegomenon* no NT, o substantivo e o conceito de *cidadania celeste* são conhecidos no próprio NT e em outros escritos contemporâneos, anteriores e posteriores. Nesse sentido, é particularmente significativo estudar o pensamento de Fílon de Alexandria, os outros escritos do NT e os primeiros escritores cristãos.

Segundo Gnilka (1972, p. 339), no *De confusione linguarum* 78[9], de Fílon de Alexandria, está presente uma linha de pensamento bem em linha com aquela de Paulo em Fl 3,20, onde o apóstolo, contrapondo-se à *escatologia realizada* dos adversários, afirma aos destinatários da Carta que a sua *cidadania* está nos céus. Também Lincoln argumenta de modo similar. Na opinião dele, Paulo utilizaria o substantivo *políteuma* porque esse seria parte da terminologia dos adversários aos quais se refere nos versículos anteriores a Fl

[9] "Portanto, depois de uma breve permanência nos corpos e depois que, graças a esses, puderam conhecer toda a realidade, sensível e corruptível, sobem novamente para o lugar onde originariamente tinham começado o movimento, ou seja, a sua pátria, a região celeste. Ali gozam de pleno direito de cidadania, enquanto no mundo terrestre onde entretiveram-se consideram-se estrangeiros. Ora, para os membros da colônia a verdadeira pátria não é certamente aquela de origem, mas aquele que os hospeda; ao invés, para quem está em viagem a terra que deixou continua a ser pátria e a ela deseja ardentemente voltar" [78] (Radice, 2011, p. 1065).

3,20 (seria uma *catchword*) (Lincoln, 1981, p. 99). A semelhança com o pensamento filoniano, portanto, não é fruto de dependência literária. Trata-se, ao invés, de semelhança, pois no *De confusione linguarum* 78 o filósofo alexandrino fala de *celeste patrís*, termo que traz consigo a dimensão espaço-temporal ausente no *celeste políteuma* de Fl 3,20, como foi sublinhado tempestivamente pelo próprio Lincoln (1981, p. 99). Oakes, ao invés, evoca o diálogo de Ático com Cícero, no *De legibus* II, 2.5,[10] onde a pátria de adoção é apresentada como a origem do agir ético da pessoa e a destinatária da sua fidelidade, aspecto que é claramente verdadeiro também para Fl 3,20 em relação à *cidadania celeste* (Oakes, 2002, p. 138).

Se os textos precedentes têm ligação com Fl 3,20 pelo conceito expressado, sem com isso pretender uma dependência literária, no NT é exatamente do termo paulino a condição de *termine a quo* no percurso que conduz a uma sempre mais explícita afirmação da *cidadania celeste* como realidade que comporta uma fidelidade que transcende a política terrestre (Hayden, 2008, p. 112). Hayden, nesse sentido, cita os termos *paroikía*/*pároikos* (1Pd 1,17; 2,11) e *parepídēmos* (Hb 11,13; 1Pd 1,1; 2,11), mesmo se em nenhum deles, segundo a sua opinião, o elemento político está em primeiro plano como em Fl 3,20 (Hayden, 2008, p. 112). Ele não cita, em sua investigação, o texto de Ef 2,19, onde está presente o termo *pároikos* acompanhado de *xénos*, bem como do termo *sympolítēs*, em um contexto em que considero que o elemento político é particularmente relevante.

[10] "Ático: E eu me alegro por este conhecimento. Mas como permanece, todavia, o fato ao qual aludistes há pouco, isto é, que este lugar, Arpino, seria a vossa pátria natural? Por acaso tendes duas pátrias? Ou apenas aquela é a pátria? A menos que ao sábio Catão tenha sido pátria não Roma, mas Túsculo. Marco [Cícero]: Por Hércules, eu penso que tanto ele como todos os munícipes tenham duas pátrias: uma aquela natural, a outra aquela jurídica; e como Catão, nascido em Túsculo, foi assumido na cidadania romana, assim, sendo tusculano por nascimento, e romano por direito de cidadania, considerou a uma como pátria natural e a outra de direito; como os vossos Áticos, antes que Teseu os obrigasse a emigrar do condado e a reunir-se todos naquela que se chama cidade, eram contemporaneamente e cada um da própria cidade e também Áticos, assim nós consideramos pátria aquela na qual nascemos e aquela na qual fomos acolhidos. Mas é necessário amar especialmente aquela graças à qual o nome do estado é comum a todos os cidadãos, pela qual devemos morrer e à qual dedicar-nos inteiramente, e colocar todos os nossos interesses, e quase consagrá-los; mas aquela que nos gerou é, pois, doce em grau não muito diverso daquela que nos acolheu. Portanto, eu jamais negaria ser esta, de fato, a minha pátria, mesmo sendo aquela maior desta, e esta seja compreendida naquela (da qual cada munícipe recebe o direito) de uma segunda cidadania e que considera a única pátria" (Cícero, 1974, p. 468-471).

O tema da *cidadania celeste* continuou a ser muito importante também no tempo dos primeiros escritores cristãos, mesmo se a terminologia — e o mesmo vale para o NT — não é aquela de Fl 3,20 (o substantivo *políteuma* não está presente nos Padres Apostólicos). Como afirma Witherington III (2011, p. 217): "Este tema foi importante na literatura cristã antiga durante todo o tempo em que o cristianismo foi considerado '*religio illicita*'". Encontramos tal conceito especialmente na I Similitude do Pastor de Hermas (Pastor de Hermas [Primeira Similitude], 1991, p. 291-292) e no famoso passo da Carta a Diogneto V. 4-5.9, onde se lê:

> V. 4. [Os cristãos] Vivem em cidades gregas e bárbaras, conforme o caso de cada um, e adequando-se aos costumes do lugar no modo de vestir, na alimentação e em todo o resto, testemunhando um método de vida social admirável e sem dúvida paradoxal 5. Vivem em sua pátria, mas como forasteiros; participam em tudo como cidadãos e de tudo são separados como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é sua pátria, e toda pátria é estrangeira [...] 9. Habitam na terra, mas a sua *cidadania* está no céu (Diogneto [V. 4-5.9], 1991, p. 356).

E com esse texto concluo este ponto da pesquisa, onde procurei conhecer melhor o significado de *políteuma* em Fl 3,20, o modo mais adequado para a tradução do substantivo e a presença do termo e do conceito na literatura contemporânea, anterior e posterior à Carta. Tendo sido estabelecidas essas bases, enquanto segue, a pesquisa se volta para a dimensão política presente não somente no termo *políteuma*, mas nos versículos que compõem a pequena unidade de Fl 3,20-21.

2 A dimensão política de Fl 3,20-21

Cerca de quinze anos atrás, Wright afirmava que há ecos – e mesmo mais do que isso – da retórica do Império Romano nos escritos paulinos. Ao mesmo tempo, porém, ele denunciava que a história da interpretação permaneceu bastante inocente em relação a esse tipo de leitura.[11] Felizmente, nos últimos anos

[11] "Mas eu penso que o próprio Paulo ficaria horrorizado se ignorássemos essa dimensão e, bastante aliviado, poderia manifestar um 'aha' ao ver-nos perceber, com esses elementos finalmente revelados, o seu pensamento nesse sentido" (Wright, 2005,

cresceu a sensibilidade para com a dimensão política dos escritos paulinos. De fato, recentemente Zerbe falava da passagem a um terceiro estágio nos estudos que se referem ao apóstolo, sem confundir tal constatação com a superação do estágio anterior, e assim os definia sinteticamente: "Em retrospecto: os estudiosos primeiramente tiveram que desvincular Paulo de sua suposta romanidade, entendendo-o como plenamente judeu (embora messiânico), para que então sua postura crítica em relação ao Império Romano pudesse ser redescoberta" (Zerbe, 2012, p. 15).

Falando especificamente da Carta aos Filipenses, o seu caráter profundamente pessoal e relacional tem comumente feito com que a sua dimensão política – e até mesmo subversiva – não fosse percebida na interpretação, de modo a continuar descrevendo-a tranquila e simplesmente como a *Carta da consolação e da amizade* (Zerbe, 2012, p. 19-20). Na mesma linha, Zerbe conclui: "Esta não é apenas uma carta agradável, calorosa e amigável, como geralmente se pensa" (2012, p. 19).

Todavia, não é possível colher a dimensão política de tal Carta – segundo o interesse deste estudo – especificamente de Fl 3,20-21, sem um olhar sobre a realidade política da Filipos, aonde Paulo chegou e anunciou o Evangelho (At 16,11-15). Passa-se, portanto, a um breve estudo da colônia romana.

2.1 A colônia *Iulia Augusta Philippensis*

A colônia romana de Filipos,[12] situada na província romana da Macedônia, teve sua origem a partir de um grupo Trácio. Tendo sido chamada precedentemente *Crenides* (fontes borbulhantes), foi conquistada em 356 a.C. por Filipe II da Macedônia, que a fortificou e renomeou com o seu próprio nome.[13] Após a conquista

p. 79). Oportunamente, todavia, o exegeta inglês convida a não cair em dois possíveis anacronismos, a saber, o querer ler Paulo com as categorias pós-iluministas de direita-esquerda, ou de interpretá-lo a partir da atual separação Igreja-Estado, que não faria algum sentido para os contemporâneos do apóstolo, seja judeus, gregos ou romanos (p. 60).

[12] Para uma panorâmica histórica de Filipos e da sua realidade no tempo de Paulo cf. Murphy-O'Connor, (1996, p. 211-213), Oakes (2001, p. 1-54), Hayden (2008, p. 69-74).

[13] O testemunho antigo mais detalhado é aquele de Apião de Alexandria: "Filipos é uma cidade que antigamente se chamava Datus e, antes disso, Crenides, porque lá existem muitas fontes borbulhando ao redor de uma colina. Filipe a fortificou porque a considerou uma excelente fortaleza contra os Trácios e a nomeou, a partir do seu próprio nome, Filipos" (Apiano, 1913, p. 315).

da Macedônia por parte dos Romanos, em 167 a.C., foi incluída no primeiro entre os quatro distritos entre os quais os conquistadores dividiram a província. Por ela passava a importantíssima *Via Egnatia* (construída por volta de 130 a.C.), via de comunicação que atravessava a região, garantindo assim a importância estratégica de Filipos. De fato, a cidade foi palco da grande batalha que recebeu o seu nome, em 42 a.C., onde Marco Antônio e Otaviano venceram Cássio e Brutus. Tendo-se tornado *colônia romana* já sob Marco Antônio,[14] sucessivamente, após a vitória de Otaviano na batalha de Áccio (31 a.C.) – quando então ele se tornou o único governador do Império Romano – foi reconstruída como colônia *Iulia Philippensis* (colônia *Iulia Augusta Philippensis*, em 27 a.C.). Nela foram assentados os militares veteranos de Áccio, que receberam como recompensa terras na colônia. A Filipos foi concedida, após isso, o *Ius Italicum*, que consistia no raro privilégio de ser tratada como se estivesse localizada no *solum Italicum*, e que trazia consigo como principal benefício a imunidade de taxas (Hellermann, 2005, p. 64-66; Hayden, 2008, p. 69-72).

Esses elementos, confirmados pela epigrafia e a arqueologia,[15] permitem-nos compreender facilmente a *romanidade* respirada pelos habitantes de Filipos. Todavia, é o caráter militar da colonização romana da cidade que conferir-lhe-á esse aspecto fortemente *romanizado*. Como foi mencionado, no período sucessivo ao ano 42 a.C. – e por sua vez após 31 a.C. – provavelmente foram assentados nela entre dois e três mil veteranos do exército Romano (Hellerman, 2005, p. 69, que adere à hipótese de Oakes, 2001, p. 25.49).

Se esses representavam apenas a quarta parte da população da colônia[16] do ponto de vista numérico, sua influência era

[14] "[As colônias] por assim dizer, brotam da cidade [de Roma] e possuem, não por escolha própria, as leis e as instituições do povo Romano. Tal condição, todavia, apesar de exposta a controles e menos liberdade, é considerada preferível e de maior prestígio pela grandeza e a majestade do povo Romano, do qual tais colônias parecem ser quase que modestas representações e cópias" (Aulo Gelio, 1968, p. 511).

[15] Hayden cita como fonte primária para o estudo da epigrafia de Filipos a obra de Pilhofer (2000) que cataloga e traduz em alemão todas as inscrições disponíveis provenientes de Filipos; para a arqueologia ele reenvia aos artigos de M. Sève e P. Weber – entre 1978 e 1994 – presentes no *Bulletin de Correspondance Hellénique* (publicação anual da École Française d'Athènes) (Hayden, 2008, n. 253, p. 72).

[16] População estimada entre 5.000 e 10.000 por Pilhofer (1995, p. 75-76) e de cerca 15.000 por Oakes (2001, p. 45). Esses autores são citados por Hellerman (2005, n. 29, p. 186).

absolutamente dominante, considerando que os cargos políticos e religiosos eram ocupados exatamente por eles, ou seja, pela *elite* local. Nas palavras de Hellerman (2005, p. 70): "De fato, a influência Romana tornou-se altamente desproporcional à presença numérica, pois os recentes colonizadores detiveram todo o poder político na colônia, na medida em que os veteranos do alto escalão se tornaram, em virtude de sua riqueza fundiária, a elite local da colônia". Por conseguinte, como comprovam as inscrições encontradas, o latim tornou-se a língua culturalmente dominante (Hendrix, 1992, p. 315). Nesse sentido, Hayden (2008, p. 73) evidencia que "onde quer que o recém-chegado Paulo voltasse o olhar, ele seria confrontado com inscrições em latim, proclamando o orgulho de seus patronos pelo lugar e o seu sentimento de pertença". E continua:

> Não se deveria subestimar a impressão transmitida pelo ambiente físico de Filipos: arquitetura, estatuária e epigrafia eram um aspecto inevitável e permanente do tecido do Império. Ser constantemente confrontado por lembretes físicos do Império era, em certo sentido, ser confrontado pelo próprio poder imperial. [...] Viver em Filipos significava estar constantemente sujeito (mesmo que inconscientemente) a essa propaganda. Para os cristãos, que não podiam mais ter um relacionamento acrítico com a cosmovisão imperial Romana, essa propaganda terá sido experimentada como coercitiva e opressiva (2008, p. 73).

Nesse contexto, não obstante à continuidade dos cultos presentes antes da chegada dos Romanos (Hendrix, 1992, p. 316; Portefaix, 1988, p. 70-74), o domínio cultural dos colonizadores se expressou também do ponto de vista religioso e, dada a forte ligação entre a colônia filipense e Otaviano Augusto, o culto ao Imperador encontrou um terreno particularmente fértil. Mesmo se as descobertas arqueológicas ligadas ao culto imperial são sobretudo do II séc. d.C., foram encontrados dois fragmentos marmóreos pertencentes ao culto de Augusto e de sua família, datados da primeira parte do I séc. d.C. (Hellerman, 2005, p. 80; Harrison, 2016, p. 176). Falando do objetivo – a ideologia subjacente – do culto ao Imperador, primeiramente, Hellermann enfatiza a sua natureza pública e coletiva, para depois evidenciar

o seu objetivo de reforçar seja a unidade do Império que a imobilidade da ordem hierárquica estabelecida, na qual é clara a distinção entre as classes sociais: "Na presente conexão, evidências de Filipos sugerem claramente que os ritos e honras associados ao culto serviam especificamente para reforçar, na arena pública, a 'ordem estabelecida' da hierarquia social da colônia, especialmente demarcando distinções entre a elite e quem não fazia parte dela; entre os cidadãos e os não-cidadãos, respectivamente" (Hellerman, 2005, p. 81).

Para além da ligação entre o culto ao Imperador, a unidade do Império e a imobilidade da ordem hierárquica estabelecida, deve-se sublinhar também a ligação entre religião cívica, poder e espaço.[17] A centralidade do culto ao Imperador manifestava-se, de fato, também do ponto de vista geográfico, isto é, no centro da cidade, onde estava localizado o *fórum*. O seu sacerdócio (*flamines* e *sexviri Augustales* [Hellerman, 2005, p. 81-84]), por sua vez, estava nas mãos da elite proveniente dos militares veteranos estabelecidos na colônia filipense. Obviamente, o culto das divindades não romanas era relegado à periferia (Hellerman, 2005, p. 86).

Em tal contexto, profundamente romanizado, ressoam eloquentes as palavras de Fl 3,20-21 e é possível compreender melhor a sua dimensão política[18] e, como disse, até mesmo subversiva: "A nossa cidadania, de fato, está nos céus, de onde também esperamos [o] salvador, [o] Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso humilde corpo conforme o corpo da sua glória, segundo a força, isto é o poder que tem também para submeter a si todas as coisas". Aprofundando a compreensão da dimensão política desses versículos, encontramos dois elementos onde tal dimensão é particularmente sublinhada: Paulo começa declarando que a pertença e fidelidade primeiras dos cristãos[19]

[17] Para o tema da *territorialidade* cf. Sack (1986).

[18] Nem todos os autores concordam com essa interpretação. Gnilka, por exemplo, vê nesses versículos um entrelaçamento de categorias helenísticas e apocalípticas (Gnilka, 1972, p. 339.344-345; Reumann, 2008, p. 597).

[19] Nesse estudo utilizo o termo *cristão/cristãos* com plena consciência que Paulo, ao fundar novas comunidades, não tem alguma intenção de destacar-se do judaísmo e propagar uma nova religião. Com o termo me refiro aos que aderiram, a partir do anúncio paulino, a Jesus como o Messias de Israel, no qual não somente os judeus estavam contemplados, mas também os gentios. Talvez fosse mais adequado denominá-los *messiânicos*; todavia, provavelmente tal termo não seria bem compreendido pelo leitor.

vão aos "céus", e não à *Colonia Iulia Augusta Philippensis*; depois, o apóstolo afirma que a espera deles é dirigida ao Senhor Jesus Cristo, o salvador e o onipotente, isto é, aquele que possui "o poder [...] para submeter a si todas as coisas", título e expectativa que os filipenses atribuíam ao Imperador. Em seguida procurarei, seguindo nessa mesma linha, aprofundar a compreensão desses dois elementos que têm acentuada valência política. Começo com a pertença dos cristãos aos céus.

2.2 O *políteuma* (*πολίτευμα*) dos cristãos está nos céus

Uma leitura espiritualizante da frase: "A nossa cidadania, de fato, está nos céus", de Fl 3,20, quando contraposta ao versículo precedente, onde Paulo se refere àqueles que "só pensam nas coisas terrenas!", poderia sugerir uma contraposição entre uma realidade presente e uma realidade futura. Todavia, o apóstolo não está contrapondo presente e futuro, mas, ao invés, uma realidade celeste com uma realidade terrena. Isso significa que Paulo exorta os cristãos de Filipos a ser primeiramente fiéis, no presente, à realidade celeste onde Jesus Cristo reina como Senhor, à direita de Deus. É esse o âmbito que deve determinar a vida atual daquele que crê em Jesus. Note-se, nesse sentido, como confirmação dessa interpretação, o uso do verbo *estar* (*hypárchein*)[20] no presente, denotando precisamente uma realidade atual (O'Brien, 1991, p. 461).

Como evidencia Oakes, a aquisição da cidadania romana trazia consigo a exigência que a fidelidade da pessoa fosse tributada ao Império Romano, de modo que seria este a determinar o agir efetivo do indivíduo. Diversamente, segundo a afirmação do apóstolo, os cristãos de Filipos pertencem primeiramente a outra realidade, a qual deve ser destinatária de toda prioridade. O seu agir, portanto, é definido pelos "céus" (Oakes, 2001, p. 138). Nesse sentido, Zerbe pontualiza que "como resultado, a lealdade messiânica não pode coexistir com uma lealdade zelosa equivalente a qualquer outro domínio, humano ou espiritual. A noção de uma 'dupla cidadania' coexistente é estranha ao pensamento de Paulo" (Zerbe,

[20] O verbo *hypárchein* aqui tem o sentido de "*estar*", "indicando propriamente o permanecer em um estado ou condição antecedente" (Rusconi, 1997, p. 349).

2012, p. 25). Justamente, portanto, Oakes insiste sobre a dimensão claramente política de Fl 3,20-21 precisamente porque, com tais palavras, Paulo pretende "realinhar a fidelidade atual (*realign current allegiance*)" (Oakes, 2001, p. 138). A fidelidade primeira do cristão não vai mais ao Império Romano, mas ao *políteuma en ouranoîs*, do qual provém, em última análise, os princípios que devem determinar a sua ética, o seu agir, as suas escolhas; tais princípios não provém primeiramente, portanto, das leis romanas. Tal postura, para além da dimensão espiritual, exigia dos seguidores de Jesus uma tomada de posição com um potencial de provocar sérias consequências políticas, de modo que Fl 3,20-21 não deve ser interpretado "no sentido de uma espiritualização da linguagem de Paulo, uma vez que a negação de princípio da lealdade absoluta aos poderes terrenos é ela própria uma postura política robusta, que poderia deixar os que a adotam em uma posição muito vulnerável em relação a esses poderes" (Hayden, 2008, p. 113).

Obviamente, isso não equivale a uma orientação paulina a tornar-se pessoas contrárias a todos os aspectos da ordem terrena vigente, mas a dar preferência, em caso de conflito, à *cidadania celeste*, ao *políteuma em ouranoîs*: "Paulo não está falando sobre os cristãos filipenses no sentido do cumprimento de seu dever cívico enquanto cidadãos de Filipos. Pelo contrário, a linguagem dessa responsabilidade cívica está sendo usada em um sentido translato para deixar claro que Cristo e seus princípios têm uma reivindicação mais alta e prévia para os fiéis filipenses" (Witherington III, 2011, p. 218). Com as palavras de Hayden "essa linguagem exige que seja lida como uma rejeição de reivindicações de lealdade – incluindo quaisquer reivindicações imperiais romanas – que entrem em conflito com o Evangelho de Cristo" (Hayden, 2008, p. 112).

Na prática os conflitos que poderiam atingir os fiéis filipenses provavelmente seriam de dois tipos, embora seja difícil discernir se já estavam presentes ou se Paulo apresenta princípios para o agir cristão para o caso da sua manifestação: a participação em *festivais* públicos em honra do Imperador e o tomar parte em *associações* comerciais dedicadas a divindades. Tais situações, como podemos bem compreender, tocavam os âmbitos social e econômico. Sobre isso, Zerbe (2012, p. 19) tece um comentário:

Talvez a crise tenha surgido depois que certos adeptos messiânicos se retiraram das festividades cívicas em homenagem aos deuses cívicos e imperiais (a devoção aos deuses romanos e aos Imperadores foi facilmente assimilada à devoção aos deuses tradicionais da região). Ou a alienação pode ter tido uma manifestação principalmente econômica, pois aqueles que mantinham lealdade messiânica consideravam difícil trabalhar ou participar de guildas (*collegia*) dedicadas à honra das virtudes e deuses romanos: seja os empregos que as conexões comerciais e oportunidades provavelmente estavam perdidos.[21]

Para os membros da Comunidade de Filipos, portanto, era preciso ter bem claro o fundamento das afirmações presentes em Fl 3,20-21. De fato, ninguém enfrentaria dificuldades sociais e econômicas em nome de princípios sem um fundamento consolidado, sem uma forte convicção e adesão a eles. Nesse sentido, Wright, perguntando-se sobre a fundamentação teológica de afirmações como aquelas de Fl 3,20-21 – que potencialmente poderiam trazer problemas religiosos, sociais e econômicos –, apresenta como ponto axial o Senhorio de Jesus Cristo. Passando pela teologia da criação, da aliança, messiânica e apocalíptica, o exegeta inglês sublinha que para os cristãos a fé na ressurreição de Jesus significa que o poder do Ressuscitado vai além do poder do Imperador, porque o poder desse último, que em última análise baseava-se no poder das armas, terminava no poder de matar, enquanto o poder que emanava do Senhorio de Jesus Cristo ia além: "A ressurreição do Messias crucificado funciona, assim, no pensamento de Paulo, tanto no nível da história como naquele da teologia e, não menos importante, no nível simbólico, ou seja, é o símbolo de um poder que supera qualquer coisa que o poder militar possa fazer" (Wright, 2005, p. 70).

Nessa linha, na Carta aos Filipenses o grande ícone apresentado por Paulo é a morte de cruz de Jesus Cristo (cf. o hino de Fl 2,6-11), máximo sinal do poder capital dos romanos e que, no entanto, não se tornou um trágico ponto final, mas o início do seu Senhorio. Se no hino de Fl 2,6-11 Paulo evidencia a exaltação de Jesus Cristo ao

[21] Para o caráter público e coletivo dos *festivais* em honra ao Imperador cf. Hellerman (2005, p. 81). Para a presença de diferentes *associações* em Filipos cf. Horsley (1982, p. 49).

mais alto grau (Fl 2,9-11), em 3,10-11 sublinhará especialmente a ressurreição dos mortos, já alcançada por Jesus Cristo e esperança para aqueles que participam aos seus sofrimentos e a sua morte, sem deixar de coligar estreitamente a morte de cruz com a ressurreição: "para conhecê-lo e a potência da sua ressurreição e a comunhão com os seus sofrimentos, sendo conformado à sua morte, para que, de algum modo, eu chegue até a ressurreição dentre os mortos".

Antes de examinar o segundo elemento da dimensão política de Fl 3,20-21, é importante analisar brevemente o outro uso da raiz do termo *políteuma* na Carta, ou seja, o verbo *politeúomai* em Fl 1,27. A pergunta de fundo, no contexto desse estudo, é pela presença ou não da dimensão política também naquela passagem; caso se confirme, ter-se-ia uma forte comprovação para a argumentação apenas apresentada.

O verbo *politeúomai* está presente apenas duas vezes no NT: em Fl 1,27 e em At 23,1. Na Carta paulina o verbo está no presente imperativo médio,[22] assumindo a forma exortativa: "Comportai-vos somente de maneira digna do Evangelho de Cristo".[23] Hayden se pergunta se o uso exortativo do verbo em Fl 1,27 é sinônimo do uso do verbo *caminhar* (*peripateîn* – 17 vezes nas Cartas proto-paulinas), mais comum, ou de outros verbos utilizados por Paulo no mesmo sentido, isto é, com o significado geral de "comportar-se", ou se há algum significado mais específico (Hayden, 2008, p. 102-103).[24] De fato, se em Fl 1,27 temos o único uso paulino de *politeúomai*, isso por si só convida a considerar com atenção o seu significado.

Na tentativa de oferecer a correta interpretação do verbo *politeúomai* em Fl 1,27 muito exegetas têm sublinhado a estreita relação entre Fl 1,27 e 3,20, a saber, "Comportai-vos somente de maneira digna do Evangelho de Cristo" (Fl 1,27) e "a nossa cidadania, de fato, está nos céus, de onde também esperamos [o] salvador, [o]

[22] Este uso médio é dinâmico e intensivo: "o sujeito realiza a ação com maior intensidade, por si mesmo e com os próprios meios. [...] O médio dinâmico distingue-se, porém, do médio de interesse pelo empenho, a atenção, o esforço que o sujeito coloca em ação, prescindindo da própria comodidade e vantagem pessoal" (Cignelli, Pierri, 2010, p. 88-89).

[23] Fl 1,27: Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε (Nestle; Aland, 2012).

[24] Os outros verbos referidos são *záō* (vivo), *prássō* (faço/ajo), *poiéō* (faço), *phronéō* (comporto-me), *blépō* (vejo), *stḗrkō* (persevero/sou constante), *stoichéō* (sigo) e *diōkō* (persigo) (Hayden, 2008, p. 102). A tradução apresentada ao lado desses verbos é apenas indicativa. De fato, apenas a análise do verbo em seu contexto permite determinar seu significado e a tradução mais adequada.

Senhor Jesus Cristo, o qual transformará o nosso humilde corpo conforme o corpo da sua glória, segundo a força, isto é, o poder que tem também para submeter a si todas as coisas" (Fl 3,20) (O'Brien, 1991, p. 461; Fee, 1995, p. 379; Hayden, 2008, p. 109; p. Heil, 2010, p. 137-138). Reumann *não é favorável à combinação desses dois vv., e defende que em 1,27 está presente a dimensão política de confronto com o Império Romano, enquanto em 3,20 Paulo escreve contra os inimigos que poderiam influenciar os cristãos d*e Filipos (Reumann, 2008, p. 597). Strathmann, por sua vez, não reconhece a dimensão política do verbo em Fl 1,27. De fato, ele afirma:

> Nos dois passos [At 23,1 e Fl 1,27] o verbo indica a 'conduta', sem nenhuma referência política, e precisamente a conduta orientada religiosamente. É assim retomado o uso semântico do judaísmo helenístico, documentável somente a partir dos livros dos Macabeus. Por essa via inseriu-se na literatura cristã" (Strathmann, 1975, p. 1324-1325).

Diante desse quadro, é preciso perguntar-se quais são os argumentos que temos em favor da relação entre Fl 1,27 e 3,20: qual a relação entre o verbo *politeúomai* de Fl 1,27 e o *políteuma en ouranoîs* de Fl 3,20?

Tendo presente a relação semântica entre os dois usos, propendo pela consideração que também no uso exortativo de *politeúomai* em Fl 1,27 a escolha paulina do verbo tem uma valência política, de modo a sublinhar também aqui que a fidelidade primeira do seguidor de Jesus não vai ao Império Romano, mas, na linguagem do versículo em questão, ao Evangelho: "Comportai-vos somente de maneira digna do Evangelho de Cristo". Lincoln (1981, p. 100-101) comenta:

> Embora *politeústhe* possa ter um sentido mais fraco em Filipenses 1,27, o cenário sugere que o seu significado seja mais amplo; Paulo, aludindo ao status da sua cidade, estaria dizendo aos filipenses: "Vivei como cidadãos de uma maneira digna do Evangelho de Cristo", e poderia ter dupla lealdade em vista, pois, como ele continua dizendo, eles pertencem à comunidade celestial e, como cidadãos, devem refletir sua vida.

Como foi visto, a fidelidade ao Evangelho trazia consigo o potencial de provocar sérios problemas sociais e econômicos aos cristãos de Filipos, seja em relação ao Império Romano seja no interior das várias associações, pois entrava em jogo o conflito de valores. A escolha pela fidelidade primária ao *políteuma en ouranoîs* tinha consequências! Como evidencia Hayden (2008, p. 107):

> O apelo de Paulo implica a possibilidade de incompatibilidade entre a cidadania e o Evangelho. A preocupação de Paulo em Filipenses 1,27 é com o discipulado cristão no contexto secular de Filipos, e a linguagem e o contexto do versículo deixam claro que, em Filipos, os valores evangélicos e cívicos nem sempre coincidem.

Uma confirmação ulterior da valência política do uso de *politeúomai* em Fl 1,27 vem da epigrafia. De fato, Pilhofer fala de descobertas epigráficas onde a linguagem é aquela da exortação a *comportar-se em modo digno de algo*. Assim, para exemplificar, em uma *estela* (pedra alçada) dos sécs. III/II a.C. está presente o convite a ser "dignos dos reis e dos cidadãos" (Pilhofer, 2000, p. 533-535), com uma linguagem que se encontra também em outras inscrições, onde o convite é a ser "dignos de deus, dignos dos deuses, dignos das nossas cidades" (Pilhofer, 1995, p. 137). A presença da linguagem utilizada por Paulo em Fl 1,27 nessas inscrições, convidando à fidelidade às divindades, ao rei e à cidade, torna provável que os cristãos de Filipos pudessem compreender o realinhamento da fidelidade proposto pelo apóstolo: a sua fidelidade deve ir sobretudo aos princípios do Evangelho; seu comportamento também deve ser digno, porque, de fato, eles são, antes de mais nada, cidadãos dos céus (Hayden, 2008, p. 107-108).

Voltando a Fl 3,20, o segundo aspecto que pode colocar em evidência e esclarecer a dimensão política do v. é o estudo do substantivo *salvador* (*sōtḗr*), denominação com a qual Paulo se dirige ao Senhor Jesus, enquanto no âmbito da ideologia imperial era dirigido ao Imperador. Passo, portanto, ao estudo desse segundo aspecto.

2.3 O Senhor Jesus Cristo é o salvador (σωτήρ) esperado

Falando do contexto literário de 3,20-21 sublinhei a posição enfática de *salvador* (*sōtḗr*), e procurou-se compreender o porquê da falta do artigo definido diante do substantivo masculino referido. Certamente Paulo, ao atribuir a Cristo Jesus o apelativo *sōtḗr*, não se refere a um Salvador entre outros, mas ao Salvador. Isso é evidente no hino Fl 2,6-11, mas também na subunidade que estou analisando.

O título *salvador* não foi cunhado especialmente para o Imperador romano, mas já no AT é utilizada em referência a Deus (por exemplo, Is 35,4) e a alguns juízes (por exemplo, Jz 3,9.15) e, no mundo grego e romano é referido a divindades pagãs, governadores e benfeitores (Reumann, 2008, p. 597-598). De fato, "o termo *sōtḗr* não foi inventado para Cristo ou César, e deve-se lembrar que ele teve uma longa história antes de seu uso em contextos cristãos ou imperiais" (Hayden, 2008, p. 113).

Paulo, ao invés, utiliza-o somente aqui (fala-se das *prolegómena*).[25] O porquê desse uso limitado encontra-se exatamente no uso frequente do título para designar as divindades pagãs e o Imperador (Hawthorne, 2004, p. 174). Nas palavras de Hayden (2008, p. 115): "Uma explicação padrão para a relutância de Paulo em usar o termo *sōtḗr* para Cristo é que, dado seu uso generalizado, poderia comprometer a singularidade de Cristo". Isso constitui um motivo a mais para considerar que o apóstolo tenha utilizado *sōtḗr* em Fl 3,20 com uma razão precisa. É preciso, portanto, desenvolver ulteriormente esse tema.

No âmbito da ideologia imperial romana do tempo de Paulo consolidara-se sempre mais a ideia do Imperador como o *sōtḗr*. Nesse sentido, são vários os exegetas que reconhecem que o apóstolo, ao referir o título a Jesus Cristo, assume uma posição claramente política (O'Brien, 1991, p. 462; Fee, 1995, p. 380-381; Hawthorne, 2004, p. 174; Wright, 2005, p. 72; Reumann, 2008, p. 598; Hayden, 2008, p. 113-116; Hansen, 2009, p. 270; Witherington

[25] Nas *antilegómena* o substantivo aparece outras 11 vezes. Em Ef 5,23 é referido a Cristo; todos os outros usos encontram-se nas Cartas Pastorais: em 1Tm 1,1; 2,3; 4,10; 2Tm 1,10; Tt 1,3.4; 2,10.13; 3,4.6, sempre em referência a Deus e a Jesus. No NT, é encontrado também em Lc 1,47 e Tg 1,25, referido a Deus e, em Lc 2,11; Jo 4,42; At 5,31; 13,23; 2Pd 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1Jo 4,14, referido a Jesus. No total *sōtḗr* é utilizada 24 vezes no NT.

III, 2011, p. 218):[26] se o Imperador se considerava ou era aclamado como o salvador, para os discípulos do Nazareno, ao invés, Jesus Cristo é o verdadeiro Salvador. Obviamente, tal afirmação vai além do âmbito espiritual, revestindo dimensão política! Isso é ainda mais contundente, segundo já visto, para uma cidade como Filipos, enquanto colônia romana. Aliás, nesse contexto o título referido por Paulo a Jesus Cristo resulta particularmente compreensível.

Oakes estudou com rigor o uso do apelativo *sōtḗr* referido ao Imperador romano e a Jesus Cristo. Existem, segundo ele, três fatores fundamentais que determinam que se possa afirmar que, intitulando-o *sōtḗr*, Paulo está consciente da relação do título com o Imperador. O primeiro é o contexto político e ético presentes, o segundo é o uso corrente do substantivo *sōtḗr* e, enfim, a ligação intrínseca entre a declaração de alguém como tal e o poder efetivo de salvar.

O primeiro fator, já foi enfatizado, refere-se ao fato que, declarando aos cristãos que a sua *cidadania está nos céus*, Paulo afirma, consequentemente, que eles pertencem àquela realidade, que a ela deve ser endereçada fidelidade primeira e que ela determina o seu agir ético (Oakes, 2001, p. 138). O segundo fator – o uso corrente do substantivo *sōtḗr* – concerne o Imperador como a única pessoa, naquele contexto político, que podia efetivamente ser pensado como salvador, em caso de crises ou perseguições. Paulo, ao invés, declara em Fl 3,20 que o salvador deve ser esperado provindo do céu, "de onde também esperamos [o] salvador".[27] De fato:

> Em 3,20, o *sōtḗr* é uma figura ansiosamente esperada que vem, do estado a que pertence o seu povo (ἐξ οὗ καὶ...), para outro estado onde vivem, para resgatá-los. Deve ser uma analogia com um líder militar de um estado. No contexto greco-romano do primeiro século, o único líder em que se podia pensar era o Imperador. Em Filipos, isso seria ainda

[26] Há, porém, exegetas que interpretam o uso do título *sōtḗr* somente em sentido escatológico" (Gnilka, 1972, p. 340; Silva, 2005, p. 215; Focant, 2015, p. 180).

[27] O exegeta oferece exemplos onde o Imperador é apresentado como *sōtḗr*: uma inscrição para Júlio César, em Éfeso, do 40 a.C.; a famosa inscrição de Priene, do 9 a.C., referente a Augusto; e duas inscrições para Cláudio, a primeira de *Éresos*, na ilha de Lesbos, e a segunda de Ezani, na Frígia (salvador e benfeitor [*euergétēs*]) (Oakes, 2001, p. 139-140).

> mais provável. Haveria até lembranças disso ter acontecido, algumas décadas antes, quando o Imperador, representado por suas legiões, presumivelmente chegou para expulsar os invasores Trácios (Oakes, 2001, p. 139).

O terceiro fator, por fim, – ligação entre salvação e poder para atuá-la[28] – é expresso pelo apóstolo no v. 21 com as palavras "segundo a força, isto é o poder que tem também para submeter a si todas as coisas". Este terceiro elemento, central na propaganda da ideologia imperial romana, é agora atribuído por Paulo, no seu máximo grau, a Jesus Cristo (Oakes, 2001, p. 140-141).[29]

Dados esses fatores, torna-se claro que o uso do título *sōtḗr* em Fl 3,20 traz consigo uma forte conotação política, e que Paulo escolheu conscientemente o termo. Hayden observa, com razão, que a comunidade de Filipos era composta sobretudo por cristãos provenientes da gentilidade e que, portanto, não estava familiarizada com a LXX, mas, ao invés, com a propaganda imperial. Portanto, ele evidencia que "podemos ir mais longe e afirmar que Paulo usou o termo *sōtḗr* em Filipenses 3,20, não apesar, mas por causa de suas conotações políticas" (Hayden, 2008, p. 115).[30]

Diante dessas evidências, parece-me bastante verossímil, e, portanto, dou a minha adesão, à interpretação da metáfora cívica de Fl 3,20 em chave política. O estudo da Carta aos Filipenses em sua totalidade conduziria, com toda a probabilidade, a rastrear o

[28] "Em particular, eles [os filipenses] sabiam que, se estivessem em dificuldades, poderiam chamar o Imperador para vir da cidade-mãe e resgatá-los, porque, como salvador e senhor, ele tinha o poder de impor sua vontade a todo o mundo conhecido" (Wright, 2005, p. 72).

[29] Oakes cita dois discursos onde é evidente a ligação entre salvação e poder para atuá-la, a saber aquele de Cícero em relação a Pompeu (no *Pro lege Manilia de Imperio Cn. Pompei*), e aquele de Velleius Paterculus em relação a Tibério (*Historiae Romanae* [2, CXXIV]) (*Idem*, p. 141-142).

[30] Um elemento ulterior, não desenvolvido no presente estudo, e que comprova o uso consciente e deliberado de *sōtḗr* nesse v. é a presença subentendida do termo *parousía*, outro termo com forte conotação política (era utilizado, no contexto da política imperial romano, em referência a acontecimentos particularmente relevantes da vida do Imperador e do Império). Note-se, nesse sentido, o uso, em Fl 3,20, do verbo *apekdéchomai* (*esperar ansiosamente*): "O que é interessante no contexto filipense é 'a força quase técnica da palavra dos tempos de Ptolomeu em diante para denotar a visita de um Imperador ou outra pessoa em posição de autoridade' [o estudioso cita a palavra παρουσία em Moulton, J. H. – Milligan, G. (Ed.), The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources, Paternoster Row – Hodder and Stoughton, London 1929, p. 497.]" (Hayden, 2008, p. 117).

elemento político em muitos outros textos. Tal consciência convida a não subestimar a importância da dimensão política de Fl 3,20-21, da Carta e do pensamento de Paulo, e a não se contentar, portanto, com uma interpretação simplesmente espiritual e escatológica da metáfora em questão ou, pior ainda, com uma leitura espiritualizante de Filipenses. Como passo conclusivo, gostaria de apresentar alguns exemplos da fidelidade primária de cristãos hoje à *cidadania celeste*.

3 A quem os cristãos devem ser fiéis hoje? Breve hermenêutica de Fl 3,20-21

Na terceira e última parte deste estudo quero esboçar uma breve hermenêutica em relação à metáfora cívica de Fl 3,20-21, que se coloca na mesma linha, aliás, que Atos dos apóstolos 4,19-20 (embora tal perícope não seja tratada nesse estudo), onde encontramos a afirmação categórica de Pedro e João, diante do Sinédrio, após seu aprisionamento: "Se é justo diante de Deus obedecer a vós ao invés que a Deus, julgai vós! Nós não podemos silenciar aquilo que vimos e escutamos" (At 4,19-20). Os apóstolos deixam bem claro, e destemidamente, a quem vai a sua fidelidade primária! Estão conscientes, certamente, das consequências que tal postura poderá trazer-lhes, bem como à comunidade à qual pertencem.

Trazendo para o presente o mesmo princípio esboçado pela metáfora cívica de Fl 3,20-21, indago a seguir sobre situações concretas experimentadas por cristãos de hoje e que, segundo o meu parecer, ilustram a atuação do princípio de fidelidade primária determinada pela cidadania celeste. Como veremos, escolhi não trilhar o caminho onde a fidelidade ao reino dos céus se dá por causa da própria fé, a saber, onde o elemento religioso está em primeiro plano, mas evidenciar situações em que escolhas feitas para servir os menos favorecidos, em nome da fé, têm levado cristãos a agir a partir do princípio de fidelidade primária à cidadania celeste, mesmo se em antagonismo com as leis vigentes ou com os ditames governamentais. Não se trata, quero deixar bem claro, de algum tipo de menosprezo pela fidelidade que se dá quando o elemento religioso é primário, mas a uma escolha em linha com este estudo e com este livro, onde o tema da atenção ao mundo da mobilidade

humana, de fato, se dá na atenção aos homens e mulheres em situações precárias, que emigram em busca de uma vida melhor, de uma vida digna para si e seus familiares. De fato, das três situações que apresento abaixo, as duas últimas estão ligadas ao tema da mobilidade humana.

O primeiro caso[31], que desejo apresentar como exemplo, refere-se ao sacerdote jesuíta indiano, Pe. Stan Swamy, de 84 anos e que sofria de mal de Parkinson, encarcerado no dia 08 de outubro de 2020, na prisão de Taloya, em Mumbai, e que morreu, após cerca de nove meses de cárcere, em 05 de julho de 2021, no hospital da Sagrada Família de Mumbai (Jesuítas da América Latina, 2021, online). Ele, que trabalhou ao longo dos anos como defensor dos direitos tribais no estado de Jharkhand (cuja capital é Ranchi), foi acusado de entreter ligações com os rebeldes maoístas. Na prática, o incidente que levou Pe. Swamy à prisão aconteceu em dezembro de 2018, quando os nativos indianos Dalit e Adivasi estavam reunidos, perto de Pune, para comemorar o 200º aniversário da Batalha de Bhima Koregaon.[32] Tendo eclodido episódios de

[31] Grieco, Marco. Domani. 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/609597-por-que-a-india-tem-tanto-medo-de-um-velho-jesuita>. Acesso em 13.06.2021. No mesmo site encontram-se numerosos artigos referentes ao mesmo caso. Como se poderá perceber, nessa terceira parte do estudo não aprofundarei particularmente as fontes. De fato, o site onde colho os três exemplos apresentados – <http://www.ihu.unisinos.br/> – está sob a responsabilidade do Instituto Humanitas, da Universidade jesuíta do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Tal site caracteriza-se por apresentar notícias do Brasil e do mundo, seja de cunho político e social, seja de cunho religioso (mormente referentes à Igreja católica), que colhe seus artigos em diversos meios de comunicação de várias partes do mundo, sempre em uma linha crítica e que convida à reflexão.

[32] "A batalha de Koregaon foi travada entre a Companhia Britânica das Índias Orientais e o exército do Peshwa [uma espécie de primeiro-ministro] em Koregaon Bhima, em 1 de janeiro de 1818. Segundo a história, cerca de 500 soldados da etnia mahar da Companhia das Índias Orientais entraram em confronto com um exército de 25 mil soldados do Peshwa Bajirao II. Os mahars, neste momento, eram considerados uma comunidade intocável e não eram recrutados pelo exército dos peshwas. Apesar disso, de acordo com a versão dos dalits da batalha de Koregaon Bhima, os mahars se aproximaram do Peshwa Bajirao II para juntar-se ao seu exército contra os britânicos. Sua oferta foi recusada. Foi quando os mahars aproximaram-se dos britânicos, que os receberam em seu exército. A Batalha de Koregaon terminou com a vitória dos soldados mahars do exército britânico derrotando o Peshwa. A vitória não foi apenas de uma batalha para os mahars, mas também contra a discriminação baseada em castas e a própria opressão. Em 1851, os britânicos ergueram um obelisco em Koregaon Bhima para honrar os soldados – principalmente mahars – mortos na batalha. Em 1º de janeiro de 1927, o Dr. Buhrao Ambedkar iniciou o ritual de realizar uma comemoração no local do obelisco, que é repetida todos os anos". NITEEN, Sampat Ghodke. Índia: as

violência intercomunitária, a Agência Nacional de Investigação prendeu ativistas e acadêmicos, considerados terroristas ligados a guerrilheiros maoístas. Como posteriormente o jornal Washington Post demonstrou, o material comprometedor ligado aos supostos terroristas, entre os quais o jesuíta, foi inserido no notebook de um dos ativistas por um hacker. Não obstante, as autoridades judiciais indianas, em base à lei antiterrorismo *Unlawful activities prevention act*, mantiveram o Pe. Stan Swamy no cárcere.

A atuação da Companhia de Jesus na Índia tem-se caracterizado pela atuação na dimensão social. Nessa linha, o jesuíta Pe. Swamy se engajou, desde a década de 90 do século passado, na acolhida dos marginalizados, sobretudo os expulsos do sistema de castas indiano. Ele fundou, em vista disso, uma comunidade chamada Bagaicha, onde uma série de casas tem sido construídas para acolher as minorias descartadas pela sociedade indiana.

Em modo mais amplo, o citado empenho dos jesuítas em favor dos menos favorecidos terminou por colocá-los na linha de diálogo e colaboração com ativistas que também lutam em prol dos menos favorecidos e suas causas. Um dos problemas candentes, nessa linha, está nos acordos entre governos locais e indústrias de mineração, interessadas em explorar as ricas reservas de minérios como alumínio e bauxita, presentes em florestas que constituem o território onde tradicionalmente têm vivido populações nativas, como os Adivasi.[33] É nesse ponto nevrálgico, que toca poderosos interesses, que nascem veladas atitudes de perseguição como aquela que o Pe. Stan Swamy sofreu, não obstante a sua idade e estado de saúde, sendo aprisionado e morrendo na prisão.

Na leitura que faço da situação vivida pelo Pe. Stan Swamy acredito que a perseguição que ele sofreu até o *martirio*, mesmo se não foi em nome da fé cristã, deu-se pela sua obediência ao Evangelho, que, segundo a metáfora cívica de Fl 3,20-21, trata-se

celebrações do 200º aniversário da batalha de Koregaon Bhima tornaram-se violentas. 2018. Disponível em: <https://litci.org/pt/india-as-celebracoes-do-200o-aniversario-da-batalha-de-koregaon-bhima-tornaram-se-violentas/>. Acesso em 04.06.2021.

[33] "Adivasi é um termo abrangente para um grupo heterogêneo de etnias e grupos tribais que se acredita ser a população aborígene da Índia, anterior até mesmo aos drávidas. Eles compreendem uma substancial minoria indígena da população indiana. [...] Muitos grupos tribais menores são extremamente sensíveis à degradação ecológica causada pela modernização. Tanto a engenharia florestal quanto a agricultura intensiva têm se demonstrado destrutivas para as florestas que tem prolongado a agricultura itinerante por muitos séculos. Os adivasis são oficialmente reconhecidas pelo governo indiano como tribo no anexo V da Constituição da Índia" (Wikipédia, 2021, on-line).

de fidelidade primária à "cidadania dos céus", e não aos interesses de governos e indústrias da mineração. Estes, na medida que suas decisões são questionadas, colocam em ação o sistema legal, de modo a frear a ação dos grupos, religiosos e não, que se colocam em defesa dos grupos menos favorecidos, no caso, as populações tribais, e do território do qual extraem seu sustento.

Um segundo caso (Religion Digital, 2021, online) refere-se ao monge beneditino alemão Abraham Sauer, membro da abadia de Münsterschwarzach, na localidade de Schwarzach am Main (cerca de 23 quilômetros a leste de Würzburg, no estado alemão da Baviera). O monge reveste a função de coordenador de assuntos sobre refugiados da abadia que, de fato, acolhe refugiados desde 2014 (em 2021 são 36). Estamos no âmbito da mobilidade humana no tocante à atenção aos menos favorecidos.

A acusação sofrida por Abraham Sauer, por parte da Procuradoria, foi de "eludir a lei ao facilitar asilo eclesiástico a um refugiado procedente da Faixa de Gaza e evitar sua expulsão", dando asilo, em agosto de 2020, a um jovem de 25 anos proveniente da Faixa de Gaza (Palestina). Do contrário o jovem, conforme o Regulamento de Dublin,[34] seria reenviado à Romênia, sua porta de entrada na Europa, para de lá ser expulso.

A sentença, que emanou do Tribunal de Primeira Instância de Kitzingen (Baviera), felizmente absolveu o monge (embora caibam recursos). Quero, todavia, destacar que a juíza responsável pelo caso considerou que, de fato, Abraham Sauer cometeu um delito! Todavia, na sua interpretação, isso aconteceu sem culpa, na medida em que o monge agiu de acordo com a sua consciência.

[34] "A Convenção de Dublin é uma lei da União Europeia (UE) para agilizar o processo de candidatura para os refugiados [...] A intenção é esclarecer qual Estado membro é responsável por um determinado requerente de asilo, e assegurar que pelo menos um membro lide com a aplicação. Geralmente, este será o Estado membro através do qual um requerente de asilo entra na União Europeia (UE). Em 2003, a Convenção de Dublin foi substituída pelo chamado Regulamento Dublin II. [...] Um dos principais objetivos é o de impedir um candidato de apresentar candidaturas em vários estados membros. [...] Um dos principais problemas é o uso da detenção para forçar a transferência do demandante do Estado desejado para o Estado considerado responsável pelo asilo, sendo praticamente impossível apelar contra as transferências, mesmo quando ocasionam a separação de famílias. As regras da Convenção também têm sido criticadas pelo Comissário de Direitos Humanos do Conselho da Europa, por minar os direitos de refúgio" (Wikipédia, 2019b, on-line).

Ela baseou sua decisão em acordo com o princípio da liberdade de crença e, também, considerando que, com tal atitude, o monge não provocou danos a terceiros.

Apesar da sentença proferida, nesse caso, ter sido favorável ao monge, quero destacar que ele, independentemente da decisão, declarou que "estava disposto a aceitar uma pena de privação de liberdade por salvar a dignidade de um refugiado". É nesse ponto que encontramos a fidelidade primária à "cidadania celeste", manifestada em modo claro e com plena consciência.

Por fim, o terceiro caso,[35] também no âmbito da mobilidade humana, refere-se a um protesto acontecido há cerca de dois anos (18 de julho de 2019), em Washington, junto ao Capitólio, em protesto contra a política de imigração praticada pelo governo norte-americano, particularmente no que se refere ao tratamento das crianças na fronteira entre México e Estados Unidos. O protesto teve como foco o pedido aos políticos para que "parassem com o 'tratamento desumano' das crianças imigrantes na fronteira e lembrando as pessoas de fé para se posicionarem melhor contra as atuais políticas de fronteira dos EUA". Participou do protesto um grupo expressivo de ativistas católicos, que resultou na prisão de 70 deles, entre os quais várias religiosas e um jesuíta.

O protesto contou com o apoio de vários bispos norte-americanos. É significativa, nesse sentido, a parte da carta de bispo de São Diego, Robert W. McElroy, que se manifestou contra a política de medo e intimidação praticada contra os imigrantes, refugiados e seus filhos. O prelado afirmou:

> os refugiados e imigrantes, que têm sido a força vital histórica da América, agora se tornaram o inimigo. [...] ainda mais repreensível [é o medo] sendo desencadeado nos corações e almas das mães e pais imigrantes de que eles serão separados de seus filhos puramente como um ato de intimidação.

Conforme sublinhado acima, no contexto do protesto destacou-se a presença das religiosas, denunciando a prática de detenção de crianças na fronteira México-Estados Unidos. São significativas e ilustrativas, em mérito, as palavras da Ir. Carol Zinn, da Filadélfia: "Irmãs católicas têm uma longa história com

[35] Cf. Zimmermann (2021, on-line).

comunidades de imigrantes. Vimos a dor, o sofrimento, o medo e o trauma em primeira mão. Nos últimos meses, com o aumento da crise humanitária, nos juntamos às dezenas de milhares de pessoas que estão indignadas com a terrível situação em nossa fronteira sul". Surpreende também a postura da Ir. Patrícia Murphy, de Chicago, nonagenária. Ela, que seria presa pela sexta vez, exclamou: "não poderia não estar aqui!". A religiosa, de fato, todas as sextas-feiras pela manhã, há mais de uma década, ora e protesta em frente ao centro de detenção de imigrantes de Chicago.

Voltando à Ir. Carol Zinn, a parte mais significativa do seu depoimento, e que ilustra em modo cristalino o princípio da fidelidade primeira à "cidadania celeste", está na afirmação: "Estamos aqui hoje por causa de nossa fé! Os comandos do Evangelho e os valores de nossa pátria exigem que nós ajamos". Como sublinhei acima, o princípio da "fidelidade primária", na linha da hermenêutica da metáfora cívica de Fl 3,20, não conduz a um antagonismo à "cidadania terrestre". Ir. Carol, de fato, chama em causa os melhores valores cultivados na pátria norte-americana. Parece-me, de fato, que esse aspecto de "não antagonismo por princípio" deva ser sempre sublinhado, até porque, com a fidelidade primária dos cristãos à "cidadania celeste", unida a uma sadia antropologia, são plantadas sementes para uma sociedade mais justa e fraterna que, conforme afirmou a religiosa, tem o potencial de cultivar altos valores humanos.

O motivo das prisões foi por acusação de desobediência civil. A polícia avisou que assim aconteceria se os manifestantes não se retirassem do local onde estavam. Os que escolheram permanecer foram, enquanto rezavam a Ave-maria, algemados e escoltados pela polícia.

Concluindo, parece-me que os três exemplos acima são suficientemente ilustrativos, na tentativa de uma hermenêutica da metáfora cívica de Fl 3,20. Depreende-se dessa metáfora que as seguidoras e os seguidores de Jesus Cristo são chamados a dirigir a sua fidelidade primária não aos valores do Império Romano, no contexto da colônia romana de Filipos, mas ao *políteuma en ouranoîs*. Se procurarmos, não faltarão exemplos também em nosso Brasil, na medida em que tantas mulheres e homens têm sido inclusive assassinados na defesa dos povos indígenas, dos pequenos agricultores, da natureza, dos migrantes... Deixo a cada

um o desafio de refletir e buscar tais exemplos no arcabouço de sua memória e de sua prática. Todavia, se os casos apresentados se referem a situações limite, na medida em que levaram à prisão ou tinham o potencial para tanto, o desafio de cada cristão, para o qual o Evangelho é o critério primeiro de discernimento, é manifestar tal fidelidade no quotidiano, grávida da construção de uma "cidadania terrestre" mais justa e fraterna.

Referências bibliográficas

ALETTI, Jean-Noël. *Saint Paul, Épître aux Philippiens*. Introduction, traduction et commentaire. Paris: Gabalda, 2005.

APIANO. *Roman History*. Cambridge: Harvard University Press, Londres: William Heinemann, 1913.

AULO GELIO. *Le notti attiche – II*. Milano: Rizzoli, 1968.

BARCLAY, John M. G. *I Giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano* (323 a.C. - 117 d.C.). Brescia: Paideia, 2004.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

_____. Tradução oficial da CNBB. Brasília Edições: CNBB, 2018.

BÍBLIA, Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.

BÍBLIA, Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BÍBLIA, Almeida Revista e Atualizada (ARA). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. In: BIBLE WORKS 10 [DVD-ROM], Norfolk (VA), 2016.

BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CÍCERO. Le leggi. In: CÍCERO. *Opere politiche e filosofiche*. Lo stato. Le leggi. I doveri – I, Torino: UTET, 1974, p. 412-571.

CIGNELLI, Lino; PIERRI, Rosario. *Sintassi di greco biblico (LXX e NT) – II*. A - Le Diatesi, Gerusalemme: Franciscan Printing Press; Milano: Edizioni Terra Santa, 2010.

DIOGNETO. In: QUACQUARELLI, Antonio (Org.). *I padri apostolici*. 7° Ed. Roma: Città Nuova, 1991, p. 347-363.

DITTEMBERGER, Wilhelm. *Sylloge Inscriptionum Graecorum*. Leipzig: Hirzelium, 1915-1924.

FEE, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids (Mich): W.B. Eerdmans, 1995.

FILON DE ALEXANDRIA. La confusione delle lingue. In: RADICE, Roberto (Org.). *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. 2ª Ed. Milano: Bompiani, 2011, p. 1041-1111.

FOCANT, Camille. *Les Lettres aux Philippiens et à Philémon*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2015.

GNILKA, Joachim. *La Lettera ai Filippesi*. Testo greco e traduzione. Brescia: Paideia, 1972.

GRIECO, Marco. Domani. 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/609597-por-que-a-india-tem-tanto-medo-de-um-velho-jesuita>. Acesso em 13.06.2021.

HANSEN, G. Walter. *The Letter to the Philippians*. Grand Rapids (Mich) – Cambridge: W. B. Eerdmans; Nottingham: Apollos, 2009.

HARRISON, James R. Paul and Empire. Negotiating the Seduction of Imperial "Peace and Security" in Galatians, Thessalonians, and Philippians. In: WINN, Adam (Org.). *An Introduction to Empire in the New Testament*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016.

HAWTHORNE, Gerald F. *Philippians*. Nashville: Thomas Nelson, 2004.

HAYDEN, Chris. *Pauline Rhetoric in The Service of the Heavenly Politeuma*. Paul's Confessio (Philippians 3,4-14) in the Light of Graeco-Roman Rhetoric and the Socio-Political Situation of the Philippian Church (Tese de doutorado). The Milltown Institute, Dublin, 2008.

HEIL, John P. *Philippians*. Let Us Rejoice in Being Conformed to Christ. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

HELLERMAN, Joseph H. *Reconstructing Honor in Roman Philippi*. Carmen Christi as Cursus Pudorum. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HENDRIX, Holland L. Philippi. In: FREEDMAN, David N. (Org.). *The Anchor Bible Dictionary – V*. New York: Doubleday, 1992.

HORSLEY, Greg H. R. *New Documents Illustrating Early Christianity* – I. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1977. Grand Rapids (Mich): W.B. Eerdmans, 1982.

JESUÍTAS DA AMÉRICA LATINA. Índia. Padre Stan Swamy descansa na Casa do Pai. Homenagens dos jesuítas de todo o mundo. 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/610839-india-padre-stan-swamy-descansa-na-casa-do-pai-homenagens-dos-jesuitas-de-todo-o-mundo>. Acesso em 30.09.2021.

LINCOLN, Andrew T. *Paradise Now and Not Yet*. Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LÜDERITZ, Gert. What is the Politeuma? In: VAN HENTEN, Jan W.; VAN DER HORST, Pieter W. (Orgs). *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Leiden: Brill, 1994, p. 183-225.

MAZZINGHI, Luca. Sap 19,13-17 e i diritti civili dei Giudei di Alessandria. In: BELLIA, Giuseppe; PASSARO, Angelo (Orgs). *Il libro della Sapienza*. Tradizione, redazione, teologia. Roma: Città Nuova, 2004, p. 67-97.

MICHAELIS, Henriette. *Novo Michaelis*. Dicionário Ilustrado. Inglês-português – I. 12ª Ed. São Paulo: Melhoramentos, 1957.

MOULTON, James H.; MILLIGAN, George (Orgs.). *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. Londres: Paternoster Row – Hodder and Stoughton, 1929.

_____.; TURNER, Nigel. *A Grammar of New Testament Greek – III*. Edinburgh: T&T Clark, 1963.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome P. *Paulo*. Biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2000.

NESTLE, Eberhard; ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (Orgs). *Novum Testamentum Graece*. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. In: BIBLE WORKS 10 [DVD-ROM], Norfolk (VA). 2016.

NITEEN, Sampat Ghodke. Índia: as celebrações do 200º aniversário da batalha de Koregaon Bhima tornaram-se violentas. 2018. Disponível em: <https://litci.org/pt/india-as-celebracoes-do-200o-aniversario-da-batalha-de-koregaon-bhima-tornaram-se-violentas/>. Acesso em 04.06.2021.

O'BRIEN, Peter T. *The Epistle to the Philippians*. Grand Rapids (Mich): W.B. Eerdmans, 1991.

OAKES, Peter. *Philippians*, from People to Letter. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Sovereignty over Roman Authorities. A Theme in Philippians. In: OAKES, Peter (Org.). *Rome in the Bible and the Early Church*. Carlisle: Paternoster, 2002, p. 126-141.

PASTOR DE HERMAS. In: QUACQUARELLI, Antonio (Org.). *I padri apostolici*. 7ª Ed. Roma: Città Nuova, 1991, p. 235-346.

PILHOFER, Peter. *Philippi*. Band 1. Die erste christliche Gemeinde Europas. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995.

_____. *Philippi*. Band 2. Katalog der Inschriften von Philippi. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000.

PORTEFAIX, Lilian. *Sisters Rejoice*. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First Century Philippian Women. Uppsala – Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1988.

RELIGIÓN DIGITAL. Um monge alemão foi absolvido da acusação de facilitar asilo a um refugiado palestino. 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/608717-um-monge-alemao-foi-absolvido-da-acusacao-de-facilitar-asilo-a-um-refugiado-palestino>. Acesso em 13.06.2021.

REUMANN, John. *Philippians*. New Haven – Londres: Yale University Press, 2008.

RUPPEL, Walter. Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus. *Philologus*, v. 82, n. 1-4, p. 440-461, 1927.

RUSCONI, Carlo. *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*. 2ª Ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1997.

SACK, Robert D. *Human Territoriality*. Its Theory and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SILVA, Moisés. *Philippians*. 2ª Ed. Grand Rapids (Mich): Baker Academic, 2005.

SMALLWOOD, Edith M. *The Jews Under Roman Rule*. From Pompey to Diocletian. Leiden: Brill, 1976.

SPICQ, Ceslas. *Note di Lessicografia Neotestamentaria* – II, Grande Lessico del Nuovo Testamento – Supplementi 4, Brescia: Paideia, 1994.

STRATHMANN, Hermann. **πολίς κτλ**. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento – X*. Brescia: Paideia, 1975, p. 1273-1328.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. Sapienza. Borla: Roma, 1990.

WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. 2013a. Adivasi. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Adivasi>. Acesso em 04.06.2021.

_____. Convenção de Dublin. 2019b. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Conven%C3%A7%C3%A3o_de_Dublin>. Acesso em 13.06.2021.

WITHERINGTON III, Ben. *Paul's Letter to the Philippians*. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids (Mich): W.B. Eerdmans, 2011.

WRIGHT, Norman T. *Paul in Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2005

ZERBE, Gordon M. Citizenship. Paul on Peace and Politics. Winnipeg: Canadian Mennonite University Press, 2012.

ZIMMERMANN, Carol. Catholic News Service. 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590954-70-catolicos-presos-em-washington-protestando-contra-a-politica-de-fronteira-dos-eua>. Acesso em 13.06.2021.

11

OS PRIMEIROS CRISTÃOS MIGRANTES

Johan Konings
Rodolfo José Lourenço

Introdução

A intenção deste artigo não é a análise sociológica das primeiras comunidades cristãs e de seus traços de população migrante, mas mostrar, a partir de alguns exemplos, o papel essencial que a situação de migrante teve no nascimento e expansão do cristianismo primevo. Concomitantemente, percebe-se que o ideal de comunidades cristãs solidamente estabelecidas numa "sociedade cristã" não é o mais original, nem o único pensável. Voltamo-nos à compreensão dos testemunhos que as primeiras comunidades deixaram e que são relevantes para os cristãos hodiernos que fazem a experiência da migração, a qual inclui, além dos aspectos de mobilidade geográfica e marginalização social, também a questão do sentido humano e cristão de sua situação ou experiência. Utilizando o critério cronológico, traçamos uma linha desde o início das comunidades cristãs em Jerusalém até os escritos próximos do fim do primeiro século. Nesse ínterim, Atos dos Apóstolos nos oferece bons elementos para uma compreensão sobre os migrantes nas comunidades de Jerusalém, de Antioquia e de Roma. Ao chegarmos no coração do Império, detemo-nos em um casal de estrangeiros que foge e retorna a essa cidade por uma ordem do governante. Se o ditado diz que "Deus escreve certo por linhas tortas", encontramos a correta hermenêutica para esse

casal, pois, com isso, se tornam grandes colaboradores de Paulo. Ainda na comunidade romana, vemos uma questão relevante relacionada ao termo *Deus* num escrito também ali produzido: o Evangelho segundo Marcos. A seguir, vemos a Carta de Tiago, que se dirige às "doze tribos dispersas", ou seja, que vivem fora da Terra Prometida. A temática dos estrangeiros permanentes e dos peregrinos neste mundo é desenvolvida, respectivamente, a partir da Primeira Carta de Pedro e da Carta aos Hebreus. Traçado esse percurso, a presença dos estrangeiros nas comunidades desperta duas intuições na práxis cristã: a hospitalidade como algo essencial para a vivência da fé (Carta aos Hebreus e III Carta de João) e o "desencadeamento da Palavra" em relação aos vários contextos em que se encontra (Segunda Carta a Timóteo).

1 Jerusalém, Antioquia, Roma

O livro dos Atos dos Apóstolos é a fonte principal para percebermos a autocompreensão das primeiras comunidades, graças ao criativo trabalho de redação do evangelista Lucas, que devemos ler mais como construção teológica do que como registro factual dos acontecimentos.

Na primeira página aparece, por assim dizer, o programa do livro, nas próprias palavras pronunciadas por Jesus em suas instruções pós-pascais: "Recebereis o Espírito Santo que virá sobre vós e sereis minhas testemunhas em toda a Judeia e Samaria e até os confins da terra" (At 1,8). A primeira parte desse programa é descrita em Atos 2–12, o anúncio da Palavra na Judeia e na Samaria. Atos 13–15 constitui um elo, que traz à cena a questão da evangelização fora do âmbito judaico, obra que em Atos 16–28 é relatada em torno das memórias do apóstolo dos gentios, Paulo.

Voltemos aos acontecimentos depois da morte e ressurreição de Jesus. Os, ou pelo menos alguns dos que tinham fugido na hora da prisão do Mestre ("o mais valente fugiu nu", Am 2,6; Mc 14,52), voltaram da Galileia a Jerusalém: Pedro, o líder, e Tiago Menor, cuja mãe esteve ao pé da cruz (Mc 15,40.47). São mencionados na mais antiga tradição a respeito das aparições pascais (1Cor 15,5-7), na seguinte ordem: primeiro Pedro, depois os Doze, depois quinhentos irmãos, e em seguida Tiago[1] e todos os apóstolos. Tal

[1] Tiago Menor (aparentemente distinto de Tiago de Alfeu, que era um dos Doze

elenco significa que Paulo não identifica os apóstolos apenas com os Doze.[2]

Nos primeiros capítulos de Atos, diversos temas se entrecruzam: a missão pelo Ressuscitado, a manifestação do dom escatológico, que é a efusão do Espírito e a constituição da primeira comunidade (At 2,32-24; 4,32-37; 5,12-16). Nesse contexto aparece o caráter "transnacional" dos cristãos primevos. Os primeiros que acataram a palavra da pregação, embora apresentados como judeus ou afins, representavam o mundo estimado com a medida do Império Romano. No Pentecostes dos judeus em Jerusalém (At 2,1-36),[3] o auditório de Pedro é composto por "toda a casa de Israel" (At 2,36), isto é, as regiões de suas migrações: "partos, medos, elamitas, habitantes da Mesopotâmia, da Judeia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e da parte da Líbia próxima de Cirene, e os romanos aqui residentes, judeus e prosélitos, cretenses e árabes" (2,9-11). A lista é generosa, pois elenca os judeus e suas conexões ("judeus e prosélitos"), inclusive no mundo comercial (cretenses e árabes).[4] O ponto central é o templo de Jerusalém, e a reunião evoca o universalismo messiânico-escatológico sobretudo do profeta Isaías (Is 2,3; 54,1-3 etc.).

Nessa mesma perspectiva, Lucas lembra os migrantes presentes na primeira comunidade, por exemplo, ao mencionar, no sumário da comunidade em At 4,32-37, o exemplo de partilha dos bens dado pelo judeu cipriota Barnabé, que será o companheiro de Paulo na primeira viagem missionária (At 13–14).

Na própria cidade de Jerusalém habitavam judeus e prosélitos de língua grega. Nicolau, um dos sete "diáconos" do grupo de Estêvão, era de Antioquia, na Síria (At 6,5). Esta cidade foi durante diversos séculos a real capital da macrorregião ou "província" siro-palestina, desde Alexandre Magno e seus sucessores, até no Império

---

mencionados no v. 5). "Todos os apóstolos" no v. 7 não se refere aos Doze, mas aos apóstolos no sentido amplo (missionários-fundadores) conforme o sentido usado nos escritos de Paulo (e At 14,4.14).

[2] Com base nisso, ele exige para si mesmo o reconhecimento como apóstolo, o que provavelmente implica a autoridade moral de fundar comunidades (1Cor 9,2; 12,28; Gl 1,17 etc.) e de ser respeitado quanto ao método pastoral usado nessa missão.

[3] Haverá o "Pentecostes dos não judeus" em At 10,44-48, cf. infra.

[4] Os "cretenses" podem ser os do comércio navegante (no Mediterrâneo, com a ilha de Creta como ponto quase obrigatório; cf. At 27), os árabes, os caravaneiros das regiões semiáridas da Arábia etc. (hipótese de O. Eissfeldt, cf. Haenchen, 1968, p. 135. n. 1).

Romano. Tinha umas dez a vinte vezes a população de Jerusalém,[5] que só tinha importância por causa do templo e das festas do judaísmo, realçadas pelo rei Herodes Magno, que transformou o templo no mais extenso do mundo mediterrâneo.

Assim, não devem ter sido poucos os grecófonos em Jerusalém. Uns, por absorção na cúpula política (os sumos sacerdotes, os herodianos), outros, por causa do comércio ou da escravidão. Havia em Jerusalém até uma sinagoga (ou assembleia) de língua grega, a "sinagoga chamada dos Libertos" (At 6,9), isto é, de judeus que tinham sido levados como prisioneiros ou vendidos como escravos para o exterior (At 6,9 menciona a Cilícia, terra de Saul-Paulo, o qual logo mais entrará em cena). Os que conseguiram a liberdade (emancipação) voltaram a Jerusalém, cidade dos sonhos de todo judeu piedoso. Houve proximidade entre essa sinagoga e o grupo dos sete "diáconos", todos de língua grega; é até provável que os sete pertencessem a essa sinagoga. E o mesmo se diga daquele que testemunhou e aprovou o apedrejamento de Estêvão: Saulo (Saul!) de Tarso na Cilícia (At 8,1).[6]

Esse Saulo torce o eixo narrativo de Atos, de Jerusalém em direção à Síria (Damasco, At 8,1-3; 9,1-31), enquanto o diácono Filipe (At 8,40) e os apóstolos Pedro e João (At 9,32–11,18) se voltam para as regiões periféricas da Palestina (a costa da Judeia e da Samaria). O leitor atento não pode negar que o mundo desta parte do livro parece pouco "judeu de Judá". É um mundo de estrangeiros, pelo menos para os tradicionais habitantes de Jerusalém, aos quais Pedro e João acusam: "Vós rejeitastes o Santo e Justo" (At 3,14) – acusação potenciada por Estêvão, a custo de sua vida (At 7). Em meio a essa paisagem de pessoas e grupos que não pertencem à população "central", alguns episódios chamam atenção particular.

"Naquele dia começou uma grande perseguição contra à Igreja que estava em Jerusalém. Todos, com exceção dos apóstolos, se dispersaram pelas regiões da Judeia e da Samaria" (At 8,1b-2). Nos capítulos seguintes encontramos, de fato, como já mencionado,

[5] Estima-se a população da antiga Antioquia em 300 a 500 mil habitantes, a de Jerusalém em 25 a 30 mil. A de Roma beirava um milhão.

[6] Lucas preparou a entrada em cena desse judeu da diáspora ao apresentar, em At 5,34-52, o seu mestre em teologia judaica, o rabino Gamaliel (citado pelo próprio Paulo em At 22,3).

o trabalho do diácono Filipe na Samaria (At 8,4-40), completado pela "visita apostólica" de Pedro e João (At 8,14). Pedro se torna, aparentemente, protagonista da expansão missionária e da evangelização na costa da Judeia e da Samaria (At 9,32–10,48). A atenção dada à Samaria e à comunicação do Espírito ali, pela oração dos apóstolos Pedro e João (At 8,15-17), corresponde à missão dada pelo Ressuscitado em At 1,8. Essa escala é concluída, depois da conversão do capitão romano Cornélio, pelo "Pentecostes dos não judeus", em Cesareia, cidade romana na Samaria (At 10,44-48). Ao voltar a Jerusalém, Pedro é interpelado por ter participado da mesa com os não judeus. Ele relata então o Pentecostes dos gentios na Samaria, e seu depoimento é concluído pela aclamação da Igreja em Jerusalém: "Também aos gentios Deus concedeu o arrependimento para que tenham vida" (At 11,18).[7]

Se Atos 1,8 anunciou a evangelização desde a Judeia e a Samaria, "e até os confins da terra", esta meta será alcançada quando o evangelho for anunciado em Roma, chave de acesso a toda a "ecumene". Todavia, a onda evangelizadora não se desloca imediatamente para lá. Há uma etapa muito importante: Antioquia da Síria, a capital da macrorregião nas sucessivas administrações grega, síria e romana. Esquematizando, Lucas conta que os que foram dispersos logo após o martírio de Estêvão chegaram à Fenícia (Líbano), Chipre e Antioquia (At 11,19). Esta cidade, capital da província que inclui a Palestina, torna-se o novo centro do povo dos salvos. Alguns judeu-cristãos da diáspora (Chipre e Cirene) se põem a evangelizar os "gregos" (os não judeus) (At 11,20-21).

Lucas inclui, em At 11,27-28, o vaticínio do profeta Ágabo acerca da fome no tempo do imperador Cláudio, anúncio que ficou gravado na memória e confirmado pelos fatos por volta de 48 d.C. Antes disso, Herodes Agripa I havia perseguido a igreja na Judeia e matado Tiago Maior (44 d.C.), conforme At 12,2. Neste contexto, situa-se o episódio da libertação milagrosa de Pedro da prisão (At 12,3-19) e da morte de Herodes Agripa I (At 12,20-23). Novamente, depois da volta de Saulo e Barnabé, com João Marcos (At 12,25), Antioquia torna-se o centro da atenção. Desenvolve-se a partir daí um movimento evangelizador, que tem um exemplo concreto na

[7] O arrependimento não deve ser entendido como fazer penitência, mas como mudança de atitude e práxis (gr. *metánoia*).

"primeira viagem de Paulo", por Chipre e pelo sul da Ásia Menor (Pisídia, Panfília, Licaônia), com retorno à Antioquia (At 14,21-28).[8]

Durante sua missão, Paulo e Barnabé praticaram a admissão de não judeus (gentios, chamados também de gregos/helenistas) na comunidade, o que suscitou uma altercação com pessoal vindo da comunidade de Tiago de Jerusalém (At 15,1-5). A questão foi então levada a Jerusalém, à reunião conhecida como o "Concílio dos Apóstolos" (At 15,6-35), no qual Tiago Menor, chefe da igreja em Jerusalém, depois do depoimento de Pedro sobre o "Pentecostes dos gentios" (At 10,44-48), propugna a prática de Paulo e Barnabé, a admissão dos gentios sem a circuncisão e demais regras confessionais dos judeus, fora algumas restrições em vista da convivência de judeus e gentios na mesma comunidade.

A partir de então começa a grande obra de Paulo conhecida como a "segunda viagem missionária", na Grécia, com um breve retorno a Jerusalém e Antioquia (At 18,18.22-23), para iniciar a "terceira viagem", que o leva sobretudo a Éfeso e daí novamente à Grécia (At 18,24–20,38). Mais uma vez, Paulo volta a Jerusalém, onde é vítima de perseguição pelos judeus, conflito que culmina na apelação a Roma, com base na sua cidadania romana (At 25,11-12). Isto dá origem à sua transferência final para a capital do Império. Realizou-se, assim, o programa de At 1,8: "até os confins da terra" – pelo menos no sentido de que, a partir de Roma, a palavra do evangelho terá acesso à terra conhecida no Império Romano.

2 A primeira comunidade de Roma

A comunidade cristã de Roma possui um mistério em relação à sua fundação que perdura até nossos dias. Ainda não temos qualquer testemunho que responda como o cristianismo ali chegou e se estabeleceu. Este segundo ponto de nosso artigo inicia-se por meio de um relato extrabíblico, pelo qual sabemos uma data antiga da presença cristã na capital. Depois, com os desdobramentos desse fato, nosso olhar acompanhará um casal de estrangeiros que sai da capital e depois retorna a ela. Nesse retorno, percebem-se alguns embates entre os cristãos que permaneceram em Roma e aqueles

[8] Temos pouca informação do século I sobre outros movimentos missionários que devem ter partido da Síria (Damasco e Antioquia) em direção ao norte (Éfeso) e ao oriente (Arábia, Mesopotâmia, Índia).

que voltaram.[9] A seguir, abordaremos brevemente a situação da comunidade romana na época da escrita do mais antigo dos evangelhos, Marcos.

Suetônio (69-141 d.C.) escreveu a obra intitulada *A vida dos doze césares*, publicada por volta do ano 121. Quando trata do imperador Cláudio, que reinou de 41 a 54 d.C., e de seus feitos, vê-se a informação de que ele "expulsou de Roma os judeus, sublevados constantemente por incitamento de Cresto" (*Cláudio*, 25).[10] O nome desse incitador seria uma corruptela de Cristo. Certamente, não foram todos os judeus expulsos de Roma,[11] mas apenas uma determinada quantidade ou somente uma sinagoga fora afetada (Murphy-O'Connor, 2015, p. 337). Suetônio nada fala sobre a data em que isso teria acontecido, todavia, em base a outras fontes, costumeiramente põe-se entre 25 de janeiro de 49 e 24 de janeiro de 50 (Jewett, 2006, p. 19).[12] Se apenas os judeus são

[9] Poderíamos afirmar, como Eclesiastes, que nada há de novo debaixo do sol (Ecl 1,10). Afinal, experiência semelhante também foi vivida pelo povo judeu, quando terminou o exílio da Babilônia (a partir do ano 539 a.C.). Os exilados que voltaram da região dos rios Tigre e Eufrates, mais em particular a elite, tiveram certo confronto com aqueles que permaneceram em Judá (Lipschits, 2005, p. 358-359).

[10] Algumas pesquisas sobre a comunidade cristã em Roma não levam em consideração essa informação de Suetônio, dizendo que o silêncio de Tácito, em sua obra *Anais*, nada fala sobre uma atitude do imperador contra os judeus no ano 49 (Murphy-O'Connor, 2015, p. 24-26.336-337). Assim sendo, põe-se em questão se o ano está correto ou se o fato ocorreu mesmo. Parece-nos que tal pensamento sobre a expulsão dos judeus de Roma era bem difundido durante o primeiro século, uma vez que é citado por Lucas (At 18,2) e sobrevive até Suetônio. Portanto, para compreender uma possível *forma mentis* dos primeiros cristãos, aceitamos o ano e sua ocorrência. Conforme nos diz Jewett, é preciso saber dessa informação divulgada na época de Paulo, pois pode ter sido contemplada na escrita da Carta aos Romanos (2006, p. 59).

[11] Estima-se entre 15 mil e 50 mil o número de judeus em Roma no fim da década de 50 no primeiro século (Murphy-O'Connor, 2015, p. 337; Jewett, 2006, p. 55), além da evidência de no mínimo onze sinagogas nessa cidade (Jewett, 2006, p. 57). A fim de não cairmos em anacronismos, antes da queda de Jerusalém, em 70, as sinagogas eram espaços didáticos para ensinamento da Torá e, inclusive, para punição de seus membros, mas não para o culto, mesmo que houvesse alguns momentos de oração (Jewett, 2006, p. 56).

[12] A Bíblia de Jerusalém cita, em nota de rodapé a At 18,2, que tal expulsão ocorrera por volta de 41 d.C. Não nos parece adequada essa datação, pois, no primeiro ano de reinado, essa seria uma movimentação muito perigosa ao imperador, que deveria preservar a ordem acima de tudo. Aliás, em 41, por meio de Dio Cássio, sabemos que Cláudio legitimou as tradições judaicas, mas proibiu as reuniões, indicando que desde antes de 49 os encontros judaicos acalorados já despertavam a atenção das autoridades (*apud* Jewett, 2006, p. 18). Não temos outras informações sobre o motivo de proibir os encontros. Já estariam os cristãos com seus embates presentes em 41?

mencionados, no que tange aos cristãos essa expulsão? Por que Cristo é o motivo dela?

Os seguidores de Jesus, num primeiro momento, não eram vistos como algo à parte do judaísmo. Como a nota de Suetônio afirma, certamente os romanos os viam como mais uma forma de viver a religião judaica, e essa percepção também era corroborada pelos próprios cristãos durante três quartos do primeiro século.[13] Portanto, já no fim da década de quarenta do primeiro século, percebe-se a presença de cristãos em Roma, constituídos a ponto de haver desavenças entre esse grupo e os judeus.

Antes do ano 49, por estar dentro do judaísmo, o frequente local de encontro dos cristãos era a sinagoga, além da casa de um deles para a celebração da eucaristia. É nas sinagogas que devem ser percebidas as discussões entre cristãos e judeus em relação a Cristo que chamaram a atenção do imperador. Não raramente, tais debates acabavam assumindo grandes tons de disputa. Consequentemente, as autoridades romanas passaram a ver essas reuniões como fonte de instabilidade da ordem no coração do Império (Jewett, 2006, p. 18).[14] Não há outra razão que sustente isso a não ser o risco de uma situação caótica, pois o governo romano sempre enxergou o judaísmo como *deisidaimonia* ou *superstitio* (Gruen, 2002, p. 29).

Diante dessa situação, sabemos que um casal parte de Roma. Em Atos dos Apóstolos (At 18,1-3; cf. 18,18.26), conhecemos os seus nomes: Áquila e Priscila (ou Prisca, conforme alguns testemunhos: Rm 16,3; 1Cor 16,19; 2Tm 4,19). Lucas nos diz que eram da região do Ponto (At 18,2), ao norte da atual Turquia. Assim sendo, os dois habitavam na capital do Império como estrangeiros. Por sua influência e prestígio, Roma era uma cidade visada por

[13] Costumeiramente, o divisor de águas entre cristianismo e judaísmo é posto no ano 80/90 d.C., quando há a reunião das lideranças do judaísmo formativo em Jâmnia (Overman, 1997, p. 45-78). Desde então, os seguidores do Caminho não mais poderão frequentar os ambientes das sinagogas.

[14] Como já afirmado, manter a paz e a ordem são elementos essenciais para um governador e até um imperador manterem-se em suas posições. Arquelau, filho de Herodes Magno, foi deposto de seu cargo em 6 d.C., perdendo o controle da Idumeia, por causa das constantes manifestações na região (Freyne, 2002, p. 46). No ano de 69, conhecido como o ano dos quatro imperadores (o que já demonstra uma grande instabilidade no Império), aquele que se destacou, Vespasiano, usou sua campanha pacificadora das revoluções na Galileia para sua ascensão ao trono (Berlin; Overman, 2002, p. 5). Não por acaso, seu filho, Tito, o destruidor de Jerusalém e do templo, também utilizará o mesmo método.

imigrantes. Não nos é dada a informação de que possuíam a cidadania romana, pois, se a tivessem, poderiam ter alegado isso para sua permanência na cidade. Logo, a primeira conclusão a que chegamos ao analisar a situação do estrangeiro na comunidade romana é a sua instabilidade. Não possuindo leis internacionais que os protegessem, ficavam ao bel-prazer dos governantes ou donos das terras. A qualquer momento deveriam sair de suas casas, sem qualquer direito que lhes assegurasse o mínimo para sua sobrevivência.

O relato lucano ainda nos informa sobre a profissão que desempenhavam e compartilhavam com Paulo: trabalhavam com tendas (At 18,3). Conforme Murphy-O'Connor, quando Paulo tornou-se cristão, precisou pensar numa profissão que fosse demandada por todas as regiões romanas (2015, p. 99-103). Isto garantiria que o trabalho e, consequentemente, o salário não faltariam. Fabricar redes era um desses empregos, pois quem exercia essa arte poderia tecer e consertar toldos, tendas, velas, além de "costurar artigos de couro usados por viajantes: sandálias, botinas, cintos, capas e cuias" (Murphy-O'Connor, 2015, p. 101). Destarte, para um fabricante habilidoso não faltaria trabalho o ano inteiro e em qualquer lugar. Provavelmente fosse esse o ofício exercido pelo casal em Roma e que agora encontra lugar em Corinto. Assim, chegamos a uma segunda conclusão: um estrangeiro na comunidade romana, ou em outros postos, deveria ter disponibilidade para qualquer trabalho que lhe fosse ordenado ou ser habilidoso em uma arte que lhe fosse requerida onde estivesse.

Não há como negar a importância de Áquila e Priscilla para Paulo, porquanto, além de lhe oferecerem estadia em Corinto, tornaram-se inesquecíveis para o próprio apóstolo e suas tradições. Em Corinto, eles partem para a região da Síria com Paulo (At 18,18). Após os três aportarem em Éfeso, no primeiro escrito destinado à comunidade corintiana, os nomes de Áquila e de Priscila (Prisca) são retomados (1Cor 16,19) nas saudações do texto (Fitzmyer, 2008, p. 628). Na segunda carta a Timóteo, texto tritopaulino[15], o casal, desta vez, é objeto das saudações do apóstolo (2Tm 4,19).

[15] Os escritos paulinos são comumente divididos em três grupos: protopaulinos, escritos pelo próprio Paulo (Rm, 1Cor, 2Cor, Gl, Fl, 1Ts e Fm); deuteropaulinos, em dúvidas quanto à autoria (Ef, Cl e 2Ts); tritopaulinos: certamente não escritos por Paulo (1Tm, 2Tm e Tt).

A última referência aos dois é encontrada na própria Carta aos Romanos, na qual se lê que voltaram à cidade eterna. Eles arriscaram a própria vida pela de Paulo e possuíam uma casa na qual se reúne uma igreja (Rm 16,3-4). Com a morte de Cláudio, por volta do ano 54, aqueles que haviam partido viram a oportunidade de retomar a vida na capital. Por causa do edito em 49, as comunidades cristãs em Roma se afastaram da sinagoga e se desenvolveram em diversos grupos que tinham as casas domésticas como seu local de reuniões, não mais presididas pelos judeu-cristãos, mas pelos de origem pagã (Cf. Murphy-O'Connor, 2015, p. 336). Isso acabou por gerar um conflito interno nas comunidades cristãs em Roma, pois o primeiro grupo se percebia responsável pelos cristãos romanos, uma vez que trouxeram a fé (Cf. Murphy-O'Connor, 2015, p. 336); o segundo grupo, vendo a lacuna que surgiu com a ausência das lideranças judeu-cristãs, assumiu naturalmente essas posições. Tanto entre os judeu-cristãos como entre os gentio-cristãos havia estrangeiros, não nascidos em Roma, como a presença de Áquila e de Priscila exemplifica; Paulo, ciente dessa situação e desejando passar por Roma para finalmente chegar à Espanha, seu objetivo final após a entrega da coleta em Jerusalém (Rm 15,28), escreve a Carta aos Romanos. Como não conhecia pessoalmente essa comunidade, acaba compondo seu escrito como sua apresentação teológica com elementos para elucidar a questão romana. Logicamente, ele não trata apenas dessa cisão, mas ela pode ser contemplada em seu escrito. Para tanto, utiliza-se de sua experiência missionária e de acompanhamento de suas comunidades, que passaram por situações semelhantes (Murphy-O'Connor, 2015, p. 337).[16] A propósito, a relação entre cristãos provindos do judaísmo e do paganismo é algo recorrente na obra de Paulo e, para ele, nada é mais contraditório à fé cristã que as divisões (1Cor 11,17-34). Afinal, se o corpo de Cristo nos unifica, não há razão para quem o comunga praticar justamente o contrário.

Assim, percebe-se que a comunidade está dividida, e isso não pode vingar, pois "quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor" (Rm 14,8), causa primeira de nossa unidade. Sem mencionar gentios ou judeus, Paulo utiliza outros dois adjetivos (fraco e forte) para solucionar o embate em Rm 14. Enquanto o

[16] Por exemplo, a situação com os cristãos judaizantes vivida em Corinto (Murphy-O'Connor, 2015, p. 336).

primeiro par de características remonta ao grupo de pertença (gentio ou judeu), o segundo indica a forma como cada pessoa se percebe (fraco ou forte). Enfatizando a unidade obtida pelo encontro com Cristo, as qualificações *fraco* e *forte*, *gentio* e *judeu*, e até mesmo *estrangeiro* e *cidadão* desaparecem, pois somos *irmãos* (Gl 3,28). Ao invés de julgar, ação que potencialmente estimula a divisão, devemos cuidar do outro (Rm 14,13). Aliás, a pergunta "onde está o teu irmão?" (Gn 4,9) é feita insistentemente por Deus a seu fiel.

Deixando o casal Áquila e Priscila e Paulo, considera-se brevemente um outro documento neotestamentário que foi produzido na capital romana: o Evangelho segundo Marcos. O autor comumente identificado como João Marcos, sobrinho de Barnabé (At 12,12), colaborador de Pedro em Roma (1Pd 5,13), é mais um estrangeiro que habita as terras da capital do Império. Em sua obra, parece que a tensão entre judeu-cristãos e gentio-cristãos na comunidade já havia sido resolvida, ou não era tão significativa, pois não há sinais disso em seu evangelho. Talvez a carta de Paulo, ou a própria presença do apóstolo, tenha ajudado nesse cenário? Ou, quem sabe, o martírio de Pedro e Paulo na perseguição de Nero possa ter pesado na solução? Ou, ainda, a comunidade romana de Marcos não fora afetada ou já houvera superado essa questão? Estas são perguntas que aguardam materiais para uma resposta concreta. Assim sendo, deixando isso de lado por um momento, vejamos um fator expressivo em seu escrito no que tange aos estrangeiros.

A data de escrita do primeiro evangelho é posta entre os anos 65-70 (Fabris, 2014, p. 428). Estamos lidando com a comunidade pós-perseguição de 64 (Delorme, 1982, p. 10). Ela ainda é composta por cristãos provindos do judaísmo e do paganismo, visto que em certos momentos a narrativa entra em pausa para explicar o significado de um costume judaico (Mc 7,2-4). Como já dito, tanto um grupo quanto o outro poderia ter estrangeiros dentro de si. Observamos, agora, que em comparação com os outros três evangelhos canônicos, Marcos é aquele que menos utiliza o termo *Deus* em seu texto.[17]

[17] Em Marcos, *theós* aparece 49 vezes, em comparação com 51 vezes em Mateus, 122 em Lucas, e 83 em João. Considere-se também que Mateus, o mais judaico dos evangelhos, provavelmente evita "levar o nome de Deus em vão", optando por circunlocuções respeitosas. Por esse motivo há a troca de "Reino de Deus" por "Reino dos Céus" (28 vezes).

A presença de judeus, de gentios e de várias nacionalidades nesses grupos é uma possível assertiva para essa escolha do autor. Como nos recorda Martini, o termo *Deus* despertaria várias pré-compreensões sobre a divindade e várias experiências religiosas no espaço do Império Romano que essas pessoas traziam (1984, p. 18). Para garantir que seu público tenha uma uniformidade quanto a essa palavra, Marcos a usa com prudência, permitindo que seus ouvintes descubram, com Jesus no caminho da Galileia até Jerusalém, quem é Deus. Mais que explicar, a experiência torna-se elemento hermenêutico. Entretanto, o autor não nega a contribuição das origens de seus destinatários, pois na boca de um judeu está a afirmação de Cristo como "o Messias" (Mc 8,29) e na boca de um gentio-estrangeiro, a proclamação como "Filho de Deus" (Mc 15,39) (Fabris, 2014, p. 610). É sabido que na mitologia greco-romana a imagem do semideus está presente em algumas histórias, e talvez isso justifique a ausência do artigo definido na fala do centurião. Marcos aproveita essa abertura que os gentios trazem para complementar a imagem do messias judaico. Mas tanto a imagem de Deus vivida pelo judaísmo quanto a vivida pelos gentios deve ser reformulada em Cristo. Enquanto os escribas e chefes dos sacerdotes provocavam Jesus para que descesse da cruz, a fim de que *vissem* e *cressem* (Mc 15,32), esse estrangeiro é capaz de *ver* e *acreditar* sem que o Cristo desça. O centurião torna-se o representante dos gentio-cristãos (e entre eles há estrangeiros) que veem a significância de Jesus como filho de Deus revelado no drama da cruz (Brown, 1994, p. 1152).

3 A Carta de Tiago às tribos dispersas

A Carta atribuída a Tiago Menor, chefe da igreja-mãe de Jerusalém até sua morte em 62 d.C., podendo ser um escrito pseudoepigráfico e póstumo, dirige-se às "doze tribos na dispersão" (1,1). Este termo não tem apenas um sentido geográfico (a "diáspora" das populações judaicas disseminadas pelo mundo, especialmente na região mediterrânea e na Mesopotâmia, ou no Império Romano em geral), mas, sobretudo, um sentido teológico-histórico, lembrando a experiência de dispersão e/ou exílio que as tribos de Jacó-Israel conheceram desde sua mais antiga memória, como lembra a fórmula do sacrifício das primícias na primavera,

em Dt 26,5: "Meu pai [= Jacó-Israel] era um arameu errante" (Konings, 2019). Essa conotação não deixa de ser histórico-salvífica e escatológica, evocando a reunião de Israel no tempo final. Escrevendo a partir de Jerusalém/Sião a todos os dispersados em nome de "nosso Senhor Jesus Cristo da glória" (Tg 2,1), o autor parece sugerir que a dispersão está superada pela pertença à comunidade desse Senhor Jesus. A coerência e referencialidade da comunidade de Sião pode ter sido de grande valor quando, no tempo da redação da carta, explodiu nova dispersão, durante a "Guerra dos Judeus", de 66-73 d.C.

A situação comum desses judeu-cristãos dispersos é a "provação" mencionada em Tg 1,2.12, e o elo que os une é a fé em Cristo (Tg 2,1) e a busca de perfeição na prática dos mandamentos, principalmente os da ética da comunidade em Lv 19, sintetizados na "lei regia segundo as Escrituras", que é o amor ao próximo (Tg 2,8 = Lv 19,18).

Pelo termo "provação" não há como não pensar no patriarca que também foi provado por Deus: Abraão (Gn 22,1; cf. Sr 44,21). Quando o texto afirma que Deus pôs Abraão à prova, não quer afirmar que a divindade se regozija criando situações difíceis pelas quais o ser humano deve passar, para ver qual a sua reação diante delas. Trata-se da provação da fé: a fé em Deus é uma provação para o ser humano, visto que o único relacionamento que podemos ter com Deus é pela fé, e esta é uma provação, porque nos pede para crer naquilo que não vemos. Cedo ou tarde, os entraves da vida fazem com que nossa relação com Deus entre em crise, e aqui aparece a provação da fé: continuar crendo em Deus ou não (Clifford, Murphy, 2007, p. 92-93). Tiago convida as tribos da dispersão a verem as situações difíceis como um convite renovado a viver pela fé.

4 Estrangeiros residentes

A Primeira Carta de Pedro é endereçada, como a de Tiago, à diáspora (os judeus espalhados no Império Romano), mas com uma diferença, pois localiza os "dispersos" aos quais se dirige: a região do Mar Negro e o interior da Ásia Menor (Turquia-Norte) (1Pd 1,1). Isso torna um pouco mais fácil imaginar a situação sociológica, como foi feito por John Elliott (1985), no livro *Um Lar para quem*

não tem Casa. Ele esclarece, sobretudo, que os termos usados pelo autor, *epidēmoi* e *paroikoi*, não vêm de algum tratado de teologia espiritual, mas da realidade histórica vivida pelos destinatários.[18]

São termos sociológicos, que correspondem à realidade sociopolítica dos estrangeiros residentes naquelas regiões, não pertencendo nem às famílias dos donos fundiários, nem aos numerosos colonos, soldados aposentados do exército imperial, possuidores da cidadania romana. Esses *epidēmoi* ou *paroikoi,* habitantes adventícios ou estrangeiros residentes, têm um estatuto reconhecido (entre o de cidadão pleno e o de estrangeiro), sobretudo por causa de sua importância econômica (produção e comércio).[19] Possuem certos direitos: exercer sua profissão, ter sua religião e ensino, pagar taxas e impostos, mas não possuem a plena cidadania. Assim, não fazem parte das assembleias legislativas, nem do exército, e sofrem restrições quanto aos matrimônios e transferências de bens. Podem trabalhar, mas têm de ficar quietos, mesmo se economicamente prósperos (Elliott, 1985, p. 68-69).

A resposta da Carta de Pedro é a insistência no tema do povo de Deus, principalmente nos primeiros capítulos, que parecem inspirados pela catequese batismal. Com eloquência, o autor usa as imagens – ressignificadas – do povo, do templo, do sacrifício e da pedra rejeitada que se tornou pedra angular do novo edifício de pedras vivas. E, sobretudo, o tema do povo-esposa novamente acolhido por seu Senhor que o ama (1Pd 2,10). Estes são temas que leem a tradição de Israel em perspectiva cristã, mas são apresentados de um modo que não pressupõe um profundo enraizamento no judaísmo. Qualquer ouvinte atento é capaz de entendê-los.

Depois desse belo *midrash* profético-cúltico, a carta passa a falar da ética civil a ser observada por esses estrangeiros que, em Cristo, constituem o verdadeiro povo de Deus. Com respeito, mas sem subserviência, honrarão ao imperador, como a qualquer

[18] Por isso convém não entender a expressão "o tempo de vossa peregrinação" em 1Pd 1,17 exclusivamente em sentido metafórico: indica sua situação histórica, de pessoas não completamente reconhecidas no seu contexto sociológico. Na sociedade elas estão expostas à discriminação, mas junto de Deus não há "acepção de pessoa" (v. 17a; cf. Dt 10,17). – Essa realidade da presença semimarginal na sociedade, como a dos *gerim* em Israel, é chamada de *paroikia* (1,17); de onde vem nosso termo "paróquia".

[19] Essa situação supõe o caráter urbano da maioria das comunidades, como bem explica o estudo de W. Meeks (1992), *Os primeiros cristãos urbanos*. Também foi um fator muito importante a navegação mediterrânea.

outra pessoa, mas só a Deus prestarão culto (1Pd 2,17). Seguem, então, as instruções para a "ética doméstica" (1Pd 2,18–3,12), destacando-se dos costumes locais pela acentuação dos deveres do marido em relação à esposa (1Pd 3,7). A carta é concluída pelas exortações para a vida cristã em meio às provações e perseguições, focalizando o exemplo de Cristo (1Pd 3,13–4,19), e, finalmente, pelas exortações para a vida da comunidade (cap. 5).

5 Povo peregrino neste mundo

Enquanto no escrito de Pedro o caráter migrante dos destinatários remete imediatamente – mas não só – a seu estatuto político e econômico, encontramos na Carta aos Hebreus uma metaforização: o tema da peregrinação terrestre (Hb 11,13; 13,2). A carta desenvolve este tema, universalizando-o para todos os fiéis (Hb 11,13; 13,2). Não sem razão cantamos: "Povo peregrino...".

Lembrando os antepassados de Israel, o autor conclui: "Todos estes morreram firmes na fé. Não chegaram a desfrutar a realização da promessa, mas puderam vê-la e saudá-la de longe, e se declararam estrangeiros e peregrinos na terra que habitavam". O termo "peregrinos" (*parepidēmoi*) lembra seu equivalente *paroikoi*, ambos justapostos em 1Pd 2,11, bem como "estranhar" em 1Pd 4,4.12. O texto sugere o "credo do israelita", Dt 26,5, que fala do *paroikein* de Jacó-Israel, o viver como migrante em terras estrangeiras. Os termos evocam a experiência da peregrinação como contexto da fé, que impulsionou os patriarcas e deve impulsionar também os crentes de todos os tempos. Os *paroikoi* dos tempos bíblicos não eram os paroquianos de hoje que preferem viver à sombra da torre da igreja paroquial...

Dito isso, convém repetir – como no caso da Carta de Pedro – que essa peregrinação não é "espiritual" no sentido de desligada da história material. Não é uma *fuga mundi*. Não ensina que o "mundo" não tem importância, mas a relevância que ele tem é outra do que estamos inclinados a lhe atribuir...

Dirigida, provavelmente, a pessoas fortemente ligadas ao culto de Israel, talvez membros da tribo de Levi na diáspora (Alexandria do Egito?), a Carta aos Hebreus utiliza a linguagem do sacerdócio e do sacrifício espiritual, como encontramos também em 1Pd 2,5 e Rm 12,1. Esse sacrifício espiritual não é "espiritualizado", subtraído

à realidade histórico-material, mas consiste nas obras concretas da caridade cristã. A sabedoria de Israel já ensinava que a justiça e a caridade têm o mesmo valor que os sacrifícios (Sr 35,1-5[3]), ou até mais (Os 6,6; Sl 40[39],7 etc.). Essa tradição se torna mais relevante ainda no contexto do desaparecimento do templo e dos sacrifícios, que parece ser o pano de fundo da Carta aos Hebreus. Isso torna mais significativa também a aplicação do Sl 40,7 a Cristo, em Hb 10,5-7: "Não quiseste vítima nem oferenda [...] Então eu disse: Eis que venho, ó Deus, para fazer a tua vontade".

Hb 11,13-40 é uma tipologia que descreve os fiéis do antigo Israel como migrantes e peregrinos impulsionados pela fé. Para eles, a ausência do templo não é uma razão para se sentirem perdidos; eles têm, mesmo, é de sair do "acampamento" (13,13, alusão aos levitas acampados em torno do santuário, cf. Nm 2,17 etc.), carregando, não os utensílios da Tenda da Aliança, mas a humilhação de Cristo (Hb 13,13). A caridade e a justiça unem mais do que o templo. A peregrinação cristã tem como seu centro aquele que em sua pessoa substitui o templo, Jesus, sacerdote e sacrifício ao mesmo tempo (Hb 8).[20]

6 A hospitalidade como marca cristã

A situação de mobilidade sugere que se leve a sério a hospitalidade para os enviados do evangelho. Isso transparece nos evangelhos sinópticos, no texto da Fonte Q (os "Ditos de Jesus"). A expressão "quem acolhe um destes pequenos" (Mt 10,42) parece referir-se não propriamente às crianças, mas aos fiéis ou evangelizadores peregrinos, recebidos a título de profeta ou de justo (10,40-41).

A Terceira Carta de João descreve um caso bastante típico. O "Ancião" escreve a Gaio (outro ancião?), felicitando-o por acolher os irmãos viajantes, "ainda que forasteiros" (v. 5), e isso é bom, porque "foi por causa do Nome [de Deus ou de Jesus] que eles saíram em viagem, sem aceitar nada da parte dos pagãos" (v. 7). Por outro lado, o Ancião censura Diótrefes, líder ambicioso, que

[20] Não cabe dizer que a interpretação da carta deva ficar dentro do campo dos possíveis destinatários, os levitas na diáspora, pois sua acolhida no cânon, sem definição dos destinatários, mostra que ela deve ser entendida como relevante para todos os fiéis.

não quer receber os irmãos viajantes de outra comunidade e ainda proíbe que outros o façam (v. 9-10).

Na Carta aos Hebreus, a exortação à hospitalidade lembra a experiência de Israel. Graças à hospitalidade, "alguns hospedaram anjos, sem o perceber" (Hb 13,2). É uma alusão à história de Abraão em Gn 18–19. O hóspede, embora – ou melhor, por ser – estrangeiro, é sagrado, recomendado por Deus.[21]

Ampliemos o sentido, pois a interpretação olha para o passado em vista do futuro, e isso é relevante para nós hoje. Anjos são enviados de Deus. A hospitalidade é a abertura para acolher os enviados de Deus nas formas mais surpreendentes: no tempo dos Evangelhos e das primeiras comunidades, os pregadores viajantes; hoje, índios despojados de suas terras, refugiados por razões políticas e/ou étnicas, desempregados...

7 A Palavra desencadeada

A Segunda Carta a Timóteo, carta tritopaulina, é considerada o testamento teológico de Paulo Apóstolo. Em esplêndido estilo retórico, porém, com alguma ficção, o autor, alguém do círculo de Timóteo, na terceira geração cristã, recorda as prisões que amarraram o apóstolo Paulo bem como os seus companheiros Pedro, Tiago e outros. Mas "a Palavra não está acorrentada" (2Tm 2,9).

As breves notícias históricas acima mostram que foi exatamente pela dispersão e pela migração que nasceram comunidades e iniciativas missionárias: de Jerusalém para Antioquia, de Antioquia para as comunidades judeu-cristãs da Síria e da Mesopotâmia, ou também em direção ocidental, pelas iniciativas missionários de Barnabé e, sobretudo, Paulo.

A rejeição e a exclusão, o não reconhecimento pela sociedade dominante, não são empecilhos para o testemunho a favor de Cristo. "Onde o sangue não pode correr, ele rasteja" diz o provérbio. Isso se aplica, muitas vezes, a pessoas, grupos e comunidades de "estranhos". Não gozam a plena aceitação da nação em que residem, mas sua estranheza rompe a autossuficiência que facilmente toma conta de qualquer grupo estabelecido.

[21] O autor de Hebreus poderia ter lembrado também a hospitalidade de Raab, mencionada em Tiago 2,25, mas isso não caberia no elenco da "fé abraâmica".

Conclusão

Nossa breve visita às comunidades do Novo Testamento não nos convida a meramente lamentar a triste sorte dos migrantes, mas a reconhecer que, muitas vezes, foram eles a mola propulsora do "crescimento da Palavra". Isso se verifica ainda hoje. Com frequência surgem, dentre os migrantes, pessoas, grupos ou iniciativas que enriquecem ou inquietam os cristãos costumeiros.

Sempre de novo, confirma-se o provérbio: "Santo de casa não faz milagre". É o que Jesus experimentou em sua terra, Nazaré (Mc 6,1-6 e par.). O reverso desse provérbio é a atenção suscitada pelo estrangeiro. Seu "não pertencimento" à situação estabelecida inquieta, incomoda, suscita outro modo de perceber, sentir e pensar. Importa que migrantes e estrangeiros tenham consciência de si e confiança naquilo que é sua convicção de fé, para contribuir positivamente com o crescimento da Palavra que se encarna na(s) comunidade(s) dos fiéis.

A santidade como pertença a Deus não depende da estabilidade geográfica. Depende da estabilidade do amor e da justiça. Mas é verdade também que o amor e a justiça reclamam, para os deserdados da terra, um lugar onde morar. Daí a dupla frente da ética humana e cristã em relação à migração forçada, que atinge tantas pessoas no mundo de hoje: fazer com que a "peregrinação" se torne uma "casa", graças ao amor fraterno, e, ao mesmo tempo, exigir respeito pelo direito à moradia, que faz parte dos Direitos Humanos.

Referências bibliográficas

BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. Introduction. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. *The First Jewish Revolt:* Archaeology, History and Ideology. London; New York: Routledge, 2002, p. 1-14.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BROWN, Raymond E. *The death of the Messiah:* From Gethsemane to the Grave. New York: Doubleday, 1994.

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Gênesis. In: BROWN, Raymond E.; FITZMEYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo*

comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007, p. 59-127.

DELORME, J. *Leitura do Evangelho segundo Marcos*. 3.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ELLIOTT, John H. *Um lar para quem não tem casa: interpretação sociológica da primeira Carta de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

FABRIS, Rinaldo. O evangelho de Marcos. In: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os Evangelhos I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 421-621.

FITZMYER, Joseph A. *First Corinthians:* A new translation with introduction and commentary. New Haven: Yale University Press, 2008.

FREYNE, Sean. The Revolt from a regional perspective. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. *The First Jewish Revolt:* Archaeology, History and Ideology. London; New York: Routledge, 2002, p. 43-56.

GRUEN, Erich S. Roman Perspective on the Jews. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. *The First Jewish Revolt:* Archaeology, History and Ideology. London; New York: Routledge, 2002, p. 27-42.

HAENCHEN, Ernst. *Die Apostelgeschichte*. 15. ed. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

JEWETT, Robert. *Romans:* a commentary. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

KONINGS, Johan. "Meu pai era um arameu errante" (Deuteronômio 26,5). *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 2, p. 201-205, 2019.

LIPSCHITS, Oded. *The fall and rise of Jerusalem:* Judah under Babylonian Rule. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

MARTINI, Carlo Maria. *O itinerário espiritual dos Doze no evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 1984.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos:* o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulinas, 1992.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo, biografia crítica*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

OVERMAN, John A. *O evangelho de Mateus* e *o judaísmo formativo:* o mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Loyola, 1997.

SUETÔNIO. *A vida dos doze césares*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012. (Edições do Senado Federal, 171).

POSFÁCIO

Prezado/a Leitor/a,

acredito que, após ler as várias contribuições dos autores, presentes neste livro, você se deu conta da importância, da atualidade, da urgência e de como a Sagrada Escritura é fundamental para iluminar e ajudar na realização de uma séria reflexão sobre um tema atual, que está no centro das atenções do Papa Francisco e de todas as pessoas de boa vontade, preocupadas, principalmente, com os mais carentes e necessitados.

Ser humano é ser peregrino, sob uma aspiração psicossomática: longe do que provoca a morte e perto de tudo que favorece a vida com respeito e dignidade. Sob esta perspectiva, do ponto de vista da Sagrada Escritura, a síntese do duplo mandamento, "amar a Deus e ao próximo como a si mesmo" (Dt 6,4-5; Lv 19,18; Mc 12,28-35), é a proposta eficaz que nos permite caminhar e buscar, com tenacidade, a realização dessa pessoal aspiração.

Para quem professa a fé em Deus, o tempo da existência humana é, de certa forma, um tempo de peregrinação rumo à pátria definitiva, diante d'Ele e da vida eterna em sua glória. Enquanto isso não acontece, a vida se desenvolve entre laços e desenlaces migratórios, culturais e multiculturais, dados que revelam a amplitude da temática do fenômeno da transumância, pois envolve diferentes grupos e categorias de pessoas em constante movimento, desde os primórdios, mas em vertiginosa ascensão nos últimos decênios.

Diante das diferentes faces da mobilidade humana, as instituições civis e religiosas são interpeladas, continuamente, a enfrentar com seriedade a questão. Acima de tudo, porém, a usar as potencialidades do conhecimento científico, técnico e religioso na elaboração de respostas que coloquem a prioridade da vida em primeiro lugar na pauta das discussões.

Nesse sentido, o presente volume da série *Ecumene* tem muito a oferecer, tanto do ponto de vista analítico, como prático, pois, apesar das múltiplas metodologias aplicadas, cada autor procurou acessar e se debruçar sobre os textos bíblicos, de ambos os Testamentos, com seriedade exegética, profundidade teológica e uma salutar preocupação pastoral.

Do Antigo ao Novo Testamento, a atenção e o cuidado com os estrangeiros foram evoluindo, adquirindo prerrogativas legais, até chegar à plenitude do tempo com a divina migração do Verbo Divino que, assumindo a nossa humanidade no seio virginal de Maria de Nazaré, inaugurou o Reino de Deus, no qual o encontro com o diferente e o estrangeiro se torna o critério distintivo na dinâmica da fidelidade ao discipulado.

Cada autor/a, a seu modo, oferece uma contribuição capaz de fundamentar que os fluxos migratórios, à luz dos textos bíblicos, demandam novos olhares, perspectivas e posicionamentos em nível social, missionário e ecumênico. Assim, os desafios atuais dos movimentos migratórios podem ser lidos, examinados, confrontados e, em particular, iluminados pelos exemplos extraídos da Sagrada Escritura.

Enfim, desejo expressar minha gratidão pelo convite a fazer este posfácio, parabenizando a iniciativa do CSEM, em parceria com a CLAR, bem como alegrando-me com o zelo da Irmã Elizangela Chaves Dias, mscs e do Pe. Leonardo Agostini Fernandes, por organizar e reunir renomados estudiosos da Sagrada Escritura, a fim de nos oferecer este segundo volume, intitulado "Bíblia e Migração: Experiência humana e salvífica".

Dom Paulo Jackson Nóbrega de Sousa
Bispo Diocesano de Garanhuns/PE

PERFIL DE AUTORES/AS

Alexandre de Jesus dos Prazeres. Bacharel em Teologia e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS. Professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – PPGCR/UFS. ORCID: 0000-0001-5241-7690.

Antônio César Seganfredo. Missionário scalabriniano. Doutor em Teologia Bíblica pela *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino* (Roma) e Élève titulaire da *École Biblique et Archéologique Française* de Jérusalem. Diretor administrativo e Professor de Novo Testamento no Instituto Teológico São Paulo – ITESP, São Paulo, Brasil. ORCID: 0000-0001-9074-8183.

Cássio Murilo Dias da Silva. Doutor em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Professor de Antigo Testamento na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre - RS, Brasil. ORCID: 0000-0002-8264-7793.

Célia Maria Patriarca Lisbôa. Doutora e Mestra em Educação em Ciências e Saúde pelo Instituto Nutes de Educação em Ciências e Saúde (NUTES-UFRJ). Mestra em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB). Biblista. Docente e Pesquisadora do CulinAfro – Projeto de extensão (UFRJ-Macaé) e Grupo do Diretório de Pesquisa CNPq, Rio de Janeiro, Brasil. ORCID: 0000-0001-9618-1093.

Elizangela Chaves Dias. Religiosa da Congregação das Irmãs Missionarias de S. Carlos B. Scalabrinianas. Doutora em Teologia bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2016.2). Professora de Teologia bíblica na Pontifícia Universidade Urbaniana de Roma e no *Scalabrini International Migration Institute* – Roma (SIMI), Itália. ORCID: 0000-0002-6160-4161.

Johan Konings. Doutor em Teologia pela *Katholieke Universiteit Leuven* (1977), professor emérito, com atuação na área de Teologia Bíblica nos programas de Graduação e de Pós-Graduação em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, Brasil. ORCID: 0000-0001-7200-0753.

José Luis González Miranda. Maestría en Teología Moral por el Centro Sevres (Facultades Jesuitas de París) con tesis sobre "Migración y fraternidad". Profesor en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. Coordinador de la Red Jesuita con Migrantes en Guatemala. ORCID: 0000-0002-3995-1255.

Leonardo Agostini Fernandes. Sacerdote do clero secular da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro e docente de Sagrada Escritura no Departamento de Teologia da PUC-Rio, Brasil. Possui pós-doutorado (2020) e doutorado (2008) em Teologia Bíblica pela *Pontificia Università Gregoriana* (Roma/Itália). É Membro da *Associazione Biblica Italiana* (ABI), da Associação Bíblica Brasileira (ABIB), da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), da *Society Biblical Literature* (SBL) e integra o grupo de pesquisa de Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT) da PUCSP, Rio de Janeiro, Brasil. ORCID: 0000-0003-2060-8307.

Luiz Alexandre Solano Rossi. Biblista; Pós-doutor em Teologia (*Fuller Theological Seminary*) e em História Antiga (UNICAMP). Doutor em Ciências da Religião (UMESP) e mestre em Teologia (ISEDET). Professor no Mestrado e Doutorado em Teologia da PUCPR e na UNINTER (Centro Universitário Internacional), Curitiba, Brasil. ORCID: 0000-0002-3270-135x.

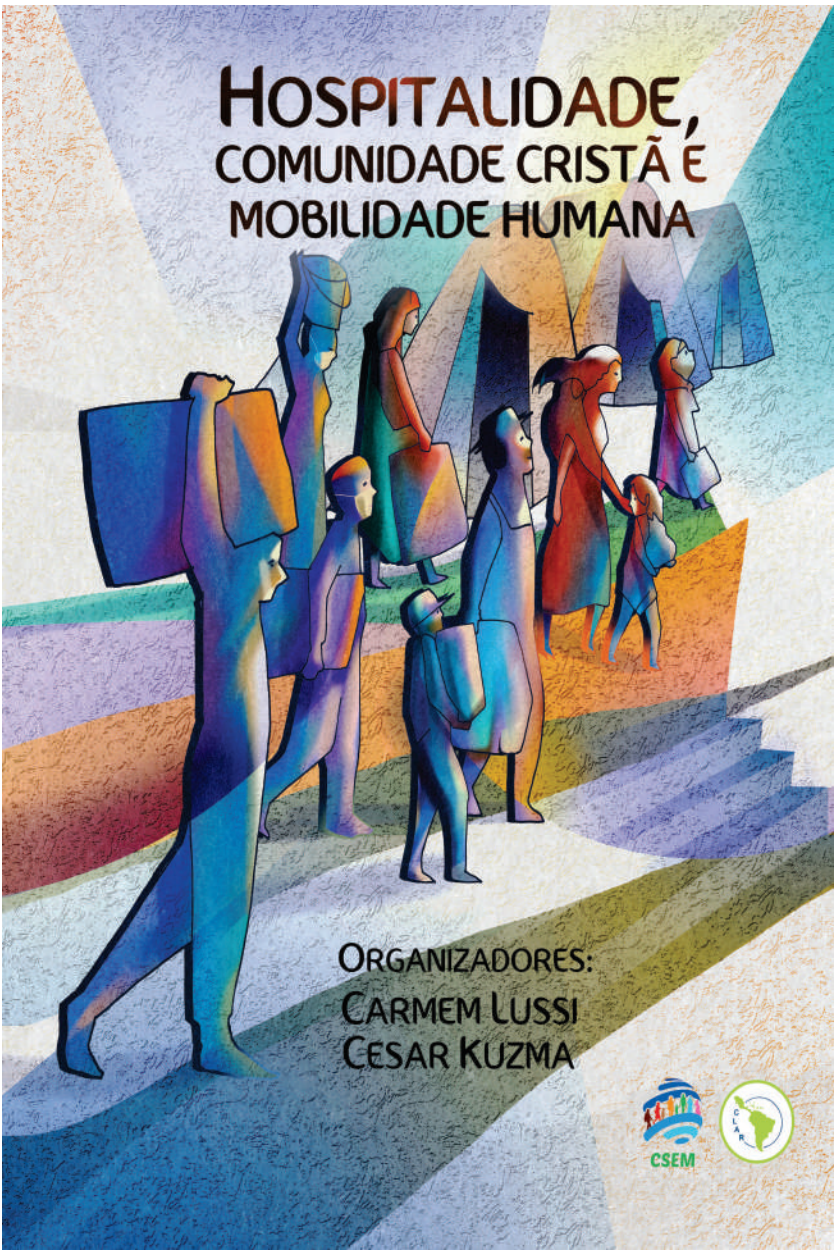
Matthias Grenzer. Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha. Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP e é líder do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento), São Paulo, Brasil. ORCID: 0000-0003-3490-3112.

Rodolfo J. Lourenço. Doutorando em Teologia, FAJE, e bolsista CAPES. Possui Licenciatura Plena em Letras (Português, Inglês e Respectivas Literaturas), UNISA (2010). Bacharel em Teologia, PUC Minas (2015) e Mestre em Teologia, FAJE (2018), Belo Horizonte, Brasil. ORCID: 0000-0002-2454-0218.

Rogério Goldoni Silveira. Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil (PUC-Rio). É doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio; Docente de Sagradas Escrituras na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); Integra, junto ao CNPq, os grupos de pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) e Teologia e Sociedade, São Paulo, Brasil. ORCID: 0000-0003-4797-7946.

Rute Ramos da Silva Costa. Doutora em Educação em Ciências e Saúde pelo Instituto Nutes de Educação em Ciências e Saúde (NUTES-UFRJ).

Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Indígena de Macaé. Coordenadora do Programa de Extensão AJEUM (UFRJ-Macaé) e do CulinAfro – Projeto de Extensão (UFRJ-Macaé) e Grupo do Diretório de Pesquisa CNPq, RJ, Brasil. ORCID: 0000-0002-3865-5956.


HOSPITALIDADE,
COMUNIDADE CRISTÃ E
MOBILIDADE HUMANA
ORGANIZADORES:
CARMEM LUSSI
CESAR KUZMA
CSEM
CLAR

Vol. 29, N° 63 – Dezembro – 2021

REMHU

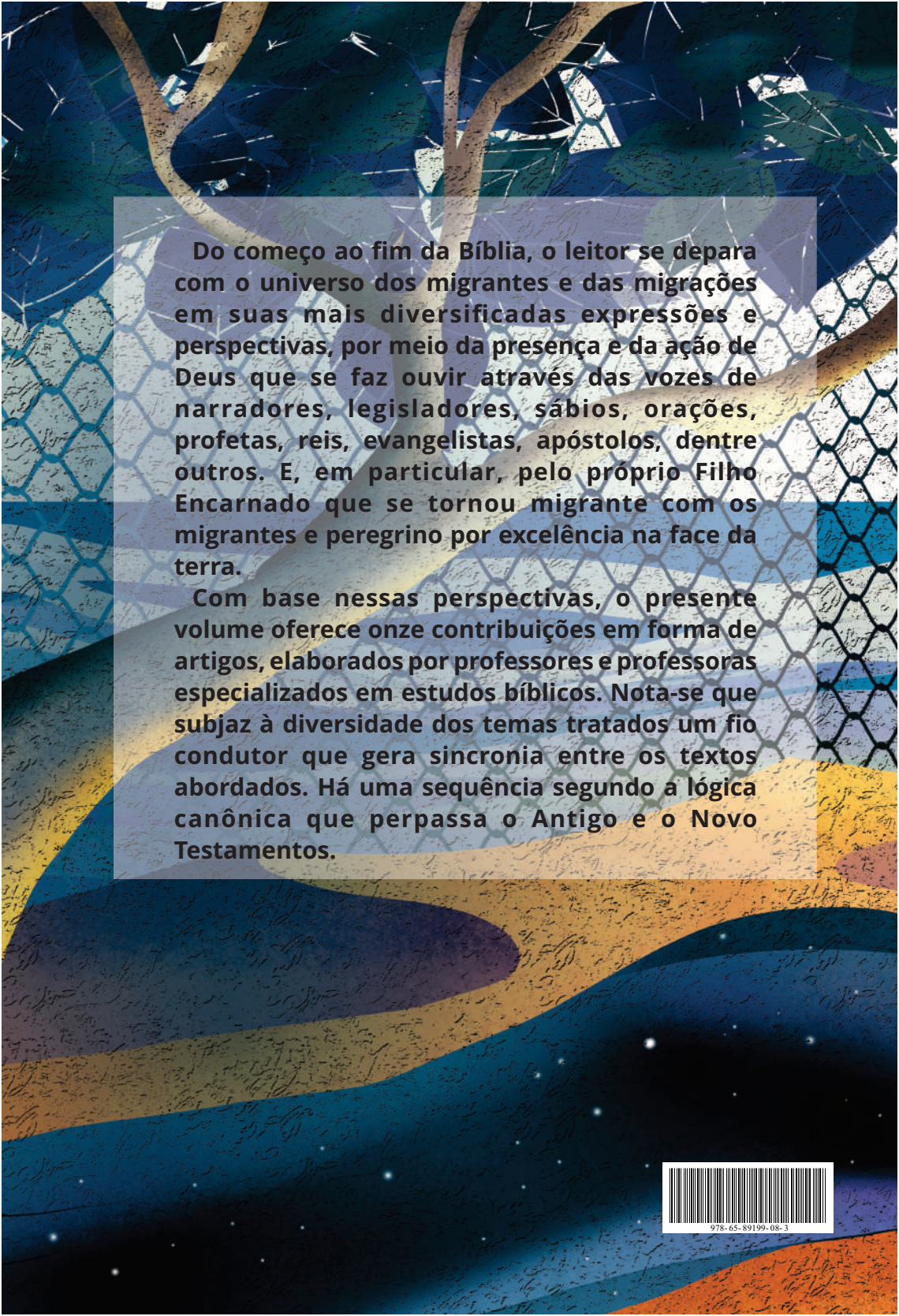
Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana

ISSN: 1980-8585

Migrants, Refugees, and Displaced Persons in the Middle East and North Africa

CSEM

Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios



Do começo ao fim da Bíblia, o leitor se depara com o universo dos migrantes e das migrações em suas mais diversificadas expressões e perspectivas, por meio da presença e da ação de Deus que se faz ouvir através das vozes de narradores, legisladores, sábios, orações, profetas, reis, evangelistas, apóstolos, dentre outros. E, em particular, pelo próprio Filho Encarnado que se tornou migrante com os migrantes e peregrino por excelência na face da terra.

Com base nessas perspectivas, o presente volume oferece onze contribuições em forma de artigos, elaborados por professores e professoras especializados em estudos bíblicos. Nota-se que subjaz à diversidade dos temas tratados um fio condutor que gera sincronia entre os textos abordados. Há uma sequência segundo a lógica canônica que perpassa o Antigo e o Novo Testamentos.

978-65-89199-08-3