



Suplemento do
Jornal CONTEXTO
PASTORAL nº 35
Novembro/dezembro
de 1996

Debate

Interpretação bíblica: rumos na América Latina

A releitura bíblica latino-americana possibilitou nas últimas décadas vasta produção de conhecimento bíblico. Suas aquisições já representam uma herança importante do cristianismo profético na América Latina e representam a redescoberta da dimensão profética da fé bíblica e a estreita relação

entre a utopia escatológica do Reino de Deus e as utopias históricas libertárias. Há, todavia, necessidade de uma análise sobre os rumos desse movimento na América Latina. DEBATE propõe essa reflexão, através de análises e de estudos bíblicos. Páginas 3 a 20



LER A RELEITURA BÍBLICA

Bíblia. Impressiona o número de pessoas que por ela demonstraram renovado interesse nas últimas décadas. Se o contexto é o protestantismo tradicional e pentecostal, ali estão numerosos estudos bíblicos, literatura a respeito, e até mesmo os que a lêem nos trens e nas praças.

Se o contexto são as comunidades católicas e protestantes relacionadas direta ou indiretamente com a Teologia da Libertação, estão ali também os numerosos estudos bíblicos (mais comunitários ou ecumênicos, é verdade!) abundante literatura a respeito, e, se não há tantos nas praças e nos trens lendo a Bíblia, ao menos, muitos almejam realizar monografias, cursos e teses a respeito. Ser biblista ganhou força e significado eclesial.

DEBATE apresenta mais uma análise do "movimento bíblico", que ganhou estrada com o desenvolvimento da teologia latino-americana da Libertação. Com a necessidade de novos paradigmas e de estágios que superem crises teóricas da

teologia e das ciências da religião como um todo, urge fazer "incursões críticas". A satisfação é partir do ponto de que a belíssima experiência deste movimento está aí, presente, pronta a se multiplicar.

Os dois primeiros artigos oferecem esta contribuição crítica. Os outros dois já beberam dela; e vão a Bíblia, para trazer do Apocalipse e do Antigo Testamento para os dias de hoje, uma crítica às relações comerciais do Império Romano e ao sacrifício de crianças em Israel. Imperdível, a leitura!

DEBATE

Suplemento do jornal
Contexto Pastoral nº 33
Julho/agosto de 1996

Publicação de KOINONIA
Presença Ecumênica e
Serviço (Rua Santo Amaro,
129 - 22211-230 - Rio de
Janeiro RJ,
Tel: 021-224-6713 e
fax: 021-221-3016).

Conselho editorial

Emil Schubert
José Bittencourt Filho
Lúcia Leiga de Oliveira
Rafael Soares de Oliveira
Tânia Mara Vieira Sampaio

Editor

Paulo Roberto Salles
Garcia (MTb 18.481)

Editor assistente

Jether Pereira Ramalho

Editora de arte e diagramadora

Anita Slade

Redator

Carlos Cunha

Digitadora

Mara Lúcia Martins

Fotolito e impressão

Tipológica Comunicação
Integrada

Tiragem

10 mil exemplares

MOSAICOS DA BÍBLIA

"Mosaicos da Bíblia" reúne textos do campo bíblico que circulam entre colaboradores e participantes da produção de conhecimento de KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço.



Bíblia e Ecumenismo

Milton Schnaars
Agêlo Borges de Sousa
Maurício Wildman
Wilson Cezuma de Sousa Junior
Carlos Mesquita
Paulo Augusto de Sousa Noqueira

MOSAICOS DA BÍBLIA 16

KOINONIA - Presença Ecumênica e Serviço

Assinatura anual: R\$ 15,00
Pedidos e informações:
KOINONIA Presença Ecumênica
e Serviço
Setor de Distribuição
Rua Santo Amaro, 129, Glória
22211-230, Rio de Janeiro, RJ
Tel: (021) 224-6713
Fax: (021) 221-3016

DA RELEITURA BÍBLICA: UMA INCURSÃO CRÍTICA

José Bittencourt Filho

Na América Latina a leitura bíblica é ecumênica de berço. Essa é uma das mais ricas heranças que ela carrega. Conhecer essa herança é conhecer a beleza das reuniões de homens e mulheres em torno do texto bíblico.
(Paulo Roberto Garcia)

Vivemos um tempo particularmente difícil e fascinante. As transformações econômicas, sociais e culturais são sem precedentes. O fim da assim chamada Guerra Fria, simbolizada pela queda do Muro de Berlim, ensejou mudanças até então inimagináveis, num lapso de tempo muito reduzido. Em menos de uma década assistimos à implantação da globalização econômica, por meio da aplicação da receita neoliberal; modalidades inéditas de dominação; exclusão econômica de regiões inteiras do planeta; e sobretudo o acelerado esgotamento da discussão ideológica, como a conhecíamos até então.

Evidentemente, essa nova ordem econômica e política internacional trouxe consigo uma verdadeira ebulição cultural, simbólica e religiosa. Juntamente com os "navegadores" da Internet, multiplicam-se os oculismos de todos os matizes e crescem os fundamentalismos. Nunca se viu uma produção simbólica tão intensa e tão rica, e, ao lado dos muitos conflitos armados que produzem multidões de refugiados famintos, encontram-se aqueles que se empenham em converter a tecnologia

disponível em um instrumento pela paz.

Por seu turno, também o campo religioso fervilha. A par da restauração das religiões ancestrais em nome da preservação ambiental e do respeito às culturas, acentua-se o integrismo nas igrejas históricas, enquanto pentecostais terceiomundistas já estão se infiltrando na Europa des cristianizada, deixando perplexos mesmo os analistas mais criativos. As Ciências da Religião nunca tiveram um campo de trabalho tão vasto e variegado.

No âmbito cultural persiste a discussão sobre os dois referenciais civilizatórios em confronto: a modernidade e a pós-modernidade. E disso decorre uma busca por novos paradigmas teóricos e práticos que dêem conta dessa avalanche de novidades, com desdobramentos em todos os aspectos da vida humana. Também o eixo da discussão po-

lítica parece estar se deslocando, ora para o pragmatismo dos países que se articulam em blocos econômicos competitivos, ora para o indiferentismo das massas, o que vai tornando a democracia clássica cada vez menos prestigiada. Entrementes, a miséria, a fome e a exclusão econômica vão-se acentuando provocando tragédias e genocídios, como os que acontecem no continente africano.

Nesse quadro, vai-se tornando inelutável a avaliação das estratégias pastorais do cristianismo libertário latino-americano, estratégias estas gestadas no contexto da Guerra Fria e da vigência dos regimes de Segurança Nacional. Não se trata de algumas alterações de rumo ou correções superficiais. Trata-se de revisitar os mais importantes referenciais teóricos e práticos que nortearam a pastoral até o presente momento. Precisam ser revistos desde o discurso até as



As aquisições da leitura bíblica representam uma herança preciosa do cristianismo profético

O movimento bíblico, até o presente momento, descurou a dimensão da experiência religiosa da conversão, que induz necessariamente a rupturas e implica na aquisição de novas identidades religiosas

táticas, sob pena de mergulhar o cristianismo libertário de tantas conquistas numa obsolescência irreversível.

Não pretendemos fazê-lo neste artigo, até porque não reunimos condições para tanto, mas elegemos apenas um aspecto dessa pastoral, e a respeito dele iremos apresentar algumas questões preliminares e modestas a partir de suspeitas que a Sociologia da Religião nos ajuda a elaborar. Elas dizem respeito, portanto, às funções e papéis que a religião em geral e o cristianismo em particular desempenham em nosso contexto cultural. Pretendemos assim enfocar dois aspectos ao mesmo tempo: um mais global que acabamos de aludir, e outro mais específico da pastoral bíblica.

INDAGAÇÕES NECESSÁRIAS

Aproveitando-nos de que o presente SUPLEMENTO irá contemplar apenas temas bíblicos, consideramos oportuno lançar algumas indagações acerca do chamado "movimento bíblico latino-americano", até pouco tempo avaliado como uma das mais alvissareiras alternativas ecumênicas. Seus agentes e defensores o entendiam como portador de duas virtudes básicas: 1) seria o melhor promotor da unidade dos cristãos, posto o

consenso existente em torno da Bíblia; 2) a Bíblia traria "modelos" de estratégias melhor credenciados para a libertação dos pobres. Diante das inusitadas transformações em evolução no plano mundial, no transcurso da atual transição de século e de milênio, cremos que seja pertinente revisitar tais concepções e delas extrair algumas consequências.

É indubitável que as experiências eclesiológicas e pastorais realizadas no continente latino-americano nas últimas três décadas representaram um avanço sem precedentes. Configuram a redescoberta da dimensão profética da fé bíblica e a estreita relação entre a utopia escatológica do Reino de Deus e as utopias históricas libertárias. Essa conquista do nosso cristianismo transbordou para outras latitudes e longitudes do assim chamado Terceiro Mundo. Ademais, a práxis libertária dos cristãos latino-americanos e terceiro-mundistas não deixou de produzir seus mártires, que pagaram, e permanecem pagando, preços altíssimos pelo seu testemunho concreto.

Dada a qualidade, a consistência e a originalidade que comportam, os estudos bíblicos que se seguem são uma amostra evidente dessas conquistas. Contudo, persistem as questões: teria realmente o movimento bíblico atingido suas metas? Caso não tenha atingido, quais foram as causas principais? Vamos examinar cada um dos postulados no intuito de verificar o modo como foram postos em prática. Dessa maneira talvez possamos responder melhor essas indagações.

O primeiro postulado é aquele que considera a Bíblia como o fator de unidade mais eficaz. Na verdade, tal eficácia só poderia

tornar-se efetiva mediante um consenso cada vez mais acentuado em torno das chaves hermenêuticas, posto que é nesta esfera onde a divisão entre as confissões e igrejas cristãs costuma residir. O movimento bíblico teria sido bem-sucedido em realizar essa tarefa monumental caso tivesse conseguido confrontar e reduzir as várias modalidades de fundamentalismo que circulam nas cúpulas e nas bases das igrejas.

O problema não reside, por exemplo, no empenho exegético de destacar o papel das comunidades destinatárias do texto bíblico, esforço teórico e prático bastante louvável, mas no afã de apresentá-las como comunidades de luta, correlacionando-as assim de maneira quase mecânica com as adversidades que as comunidades eclesiais vivenciam na atualidade. Esse esforço acabou por produzir — decerto, contra a vontade dos seus agentes — um reducionismo tautológico: todos os exercícios hermenêuticos acabam por apontar e reforçar as mesmas práticas. Com isso perdeu-se de vista boa parte da espiritualidade e da especificidade religiosa quer das comunidades destinatárias dos textos originais, quer das comunidades hodiernas.

Insistir na dimensão conflituosa da vida pode desembocar num grave reducionismo, que se traduz numa hipertrofia dos aspectos sociopolíticos. A par disso, no afã de fazer justiça aos grupos considerados minoritários, acabou por embarcar na fragmentação típica da cultura denominada pós-moderna. Assim sendo, o movimento bíblico deixou de contribuir para uma das funções básicas da religião: a construção de sentido para a existência. A estreiteza de perspectiva redundou na estreiteza

Se o movimento bíblico deseja preservar sua maior virtude — a solidariedade aos preferidos de Deus —, é necessário que tenha a ousadia da crítica e da autocrítica

dos horizontes. Nesse quadro, a utopia escatológica do Reino de Deus, intrinsecamente abrangente, foi sendo identificada e até mesmo substituída por projetos políticos específicos e contingentes. Lamentavelmente, o movimento bíblico tem contribuído para tornar mais atrativas as propostas religiosas massivas que, a despeito dos seus desacertos, conservam incólume a construção de sentido.

Ao sublinhar o ecumenismo, o movimento bíblico, até o presente momento, descuroou a dimensão da experiência religiosa

de conversão, que induz necessariamente a rupturas e implica na aquisição de novas identidades religiosas. Havendo rupturas e novas identidades, o ecumenismo só tem chances de algum êxito em termos mais amplos, caso seja compreendido como um salto de qualidade na espiritualidade cristã, e não apenas como uma aglutinação daqueles que sustentam o mesmo perfil ideológico e/ou partilham das mesmas lutas.

No tocante aos modelos estratégicos para a libertação dos pobres, o aludido reducionismo político acabou por reduzir drasticamente o leque de alternativas. Com a debacle do socialismo real, as esquerdas ficaram carentes de um projeto global alternativo à nova ordem que se implanta implacavelmente. Assim sendo, o tempo que vivemos não é de certezas ideologicamente fundamentadas, mas sim de estimulação da criatividade dos grupamentos humanos empobrecidos, no intuito de contri-

buir no esforço coletivo de reinvenção de alternativas exequíveis. Insistir nos procedimentos teóricos e práticos vigentes até aqui só atrasa e dificulta esse processo.

De modo algum queremos desmerecer a vasta produção de conhecimento bíblico que a releitura bíblica latino-americana possibilitou; pelo contrário, suas aquisições já representam um legado precioso do cristianismo profético em nossas latitudes. Contudo, os tempos exigem a ousadia inerente aos processos de crítica e autocrítica. Isto se o movimento deseja preservar justamente sua maior virtude: a solidariedade aos preferidos de Deus, que hoje necessitam de saídas viáveis para a sua condição de excluídos.

José Bittencourt Filho é pastor presbiteriano e mestre em Ciências da Religião. Integra e equipe de KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço.

SÉRIE "LEITURAS DA BÍBLIA"

Coleção de textos que buscam aprofundar a memória da Reforma Protestante à luz de sua releitura da Bíblia.

1. LUTERO (esgotado)

"Aspectos históricos" (Paulo Wille Buss);
"Possibilidades e limites" (Hermann Wille);
"Teologia e Bíblia" (Martim N. Dreher).

2. CALVINO

"Introdução a Calvino" (Odair Pedroso Mateus); "Calvino: aspectos históricos" (Duncan A. Reily); "O trabalho exegético de Calvino" (Jan van den Berg).

3. WESLEY

"Introdução a Wesley" (José Carlos de Souza);
"Teologia e Bíblia em João Wesley" (Rui de Souza Josgrilberg); "João Wesley e a

interpretação da Bíblia" (Tércio Machado Siqueira).

4. MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

"Origem do Método Histórico-Crítico" (Martin Volkmann); "Sobre a História do Método Histórico-Crítico" (Friedrich Erich Dobberahn); "Método Histórico-Crítico Hoje" (Ely Éser Barreto César).

As publicações estão disponíveis em
KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço
Rua Santo Amaro, 129, Glória
22211-230 Rio de Janeiro RJ
tel. (021) 224-6713 fax (021) 221-3016

A BÍBLIA NA AMÉRICA LATINA

Uma experiência ecumênica

Paulo Roberto Garcia

Na América Latina a leitura bíblica é ecumênica de berço. Essa é uma das mais ricas heranças que ela carrega. Conhecer essa herança é conhecer a beleza que nasce das reuniões de homens e mulheres em torno do texto bíblico.

Tentaremos, neste artigo, percorrer algumas das picadas abertas nesse caminhar, conhecendo um pouco desse jeito ecumênico de ler o texto e alguns dos desafios que se colocaram para essa leitura.

UMA COMUNIDADE QUE LÊ A VIDA

A Bíblia, na América Latina, é lida comunitariamente. Com isso, o caminho para ingressar e compreender o texto bíblico foi o da comunidade que está por detrás dele.

Assim, mudou-se um pouco o modo de interpretar o texto. Tradicionalmente, ao abordar-se um evangelho, destacava-se, entre outros aspectos, o autor do texto. Com isso, a pesquisa enfatizava a teologia e a intenção literária desse autor. A comunidade era uma receptora da mensagem. Quando ela se tornava objeto de estudo, isso acontecia com a finalidade de buscar pistas para entender por que o autor escreveu o texto daquela forma.

Podemos ver um exemplo disso na clássica *Introdução ao Novo Testamento*, de Werner G. Kümmell. Ao estudar os evangelhos sinóticos, o autor segue o seguinte plano: conteúdo; característica literária; objetivo teológico; autor; lugar e data de com-

posição. Não há destaque à comunidade. Quando ela aparece, está vinculada ao local da composição, ou para explicar o uso de uma determinada forma de linguagem, ou então para justificar o aparecimento de um princípio teológico.

Nesse jeito latino-americano de ler o texto, começou-se a priorizar as abordagens que enfocavam a comunidade como determinante no processo de redação do texto.

O que se procurou enfatizar foi que os evangelhos apresentavam, em seu processo de redação e na sua forma final, os anseios e esperanças da comunidade que cultivava a tradição oral — matriz do texto.

Com essa abordagem, as comunidades latino-americanas passaram a olhar os evangelhos como um espelho, que refletia na vida, nas lutas e perspectivas da comunidade formadora do texto evangélico a sua própria vida e luta. Isso foi luz para uma caminhada de fé.

COMUNIDADE E CONFLITO

Os grupos que se reuniam em torno da Bíblia o faziam motivados pelos conflitos que tinham que enfrentar. A vida pungente da América Latina batia em meio às dores e opressões, tentando desabrochar como uma flor por entre as pedras. A leitura era impulsionada por essa busca para viabilizar a vida em meio às dores e à morte. Consequentemente, ao olhar o texto, como em espelho, os olhos ansiavam

por conhecer a comunidade que estava por detrás dele, sua vida, seus desejos e, principalmente, os conflitos que permeavam sua existência.

Assim, a leitura bíblica latino-americana valeu-se das pesquisas que buscavam reconstruir o cotidiano da vida das comunidades cristãs primitivas. Foram, então, surgindo informações valiosas para a compreensão dos desafios enfrentados por elas. Tal compreensão foi fermentando a realidade e a esperança do povo latino-americano.

Descobriram-se, nos evangelhos, os pobres, as crianças, as mulheres. Descobriram-se as comunidades, suas lutas, desejos e esperanças.

RECONSTRUÇÃO, CONFLITOS E DESAFIOS

Nesse processo de reconstrução, foram delineando-se os grandes conflitos que marcaram o cristianismo primitivo. Destes, vamos destacar alguns.

Império romano

A grande potência que dominava o mundo se constituiu em um grande adversário do cristianismo e dos diversos grupos minoritários que existiam nesse período. A fome por riquezas, a ostentação, o luxo, a paz fundamentada na dominação absoluta e a divinização do império e do imperador se constituíram nos desafios a serem superados pelo cristianismo. Como exercer a fé diante de poderes imperiais despotas?

Ao mesmo tempo em que a resposta a essa pergunta ia surgindo na leitura dos evangelhos, as comunidades latino-americanas iam encontrando sementes de esperança para frutificar na luta contra os poderes imperiais que se colocavam sobre elas.

As lideranças religiosas ligadas ao templo

O templo, como centro da religião, assume um papel fundamental na vida do povo no mundo bíblico. Ele acaba se tornando o centro da manipulação religiosa e lugar de poder. "Covil de ladrões e salteadores", nas palavras de Jesus.

Os evangelhos vão delinear a luta de Jesus contra os poderes que estão firmados na estrutura do Templo. Eles vão contar sobre o drama da cruz e a vitória da vida sobre a morte — a ressurreição de Jesus.

Fariseus, escribas, sacerdotes, herodianos. São muitos grupos que querem manter o templo e sua lei a qualquer custo. O pequeno grupo de galileus — o movimento de Jesus — ousa questionar o poder do Templo. Nesse ponto os evangelhos vão mostrar uma estranha união: os poderes do Templo e os poderes do império contra um galileu e seu movimento.

A memória da comunidade registra que embora essas duas forças aparentassem ter um poder absoluto, a frágil vida foi mais forte que a morte.

Mais uma vez os olhos latino-americanos que iam descobrindo essas histórias iam se enchendo de esperança e fé. O espelho da Bíblia ia se mostrando um espelho diferente, pois refletia além do que poderia se ver, refletia a esperança futura. Assim, essa leitura foi abrindo e tornando brilhantes os olhos latino-americanos, brilhantes pois

viam um futuro que ainda não chegou. No espelho da Bíblia, o passado nos revela o futuro.

As lideranças religiosas pós-destruição do templo

Esse processo de olhar o passado para iluminar o futuro não foi exclusividade dos pequenos grupos e círculos bíblicos da América Latina. As próprias comunidades dos evangelhos fizeram isso. Ante os desafios que se postavam às portas das comunidades primitivas, elas passaram

As comunidades latino-americanas passaram a olhar os evangelhos como um espelho, que refletia na vida, nas lutas e perspectivas da comunidade formadora do texto evangélico a sua própria vida e luta. Isso foi luz para uma caminhada de fé

a recontar o ministério de Jesus para iluminar sua vida presente. Assim, essas comunidades descobriram na história do movimento de Jesus a semente de esperança para fecundar o seu futuro.

O grande conflito que essas comunidades enfrentaram se deu na relação das novas autoridades religiosas que surgiram com a destruição do Templo em 70 E.C. ("era comum" — essa é a forma ecumênica de se datar eventos).

Uma das práticas características da nova liderança era a exclusão dos pequenos grupos dissonantes do pensamento oficial

(chamados de seitas). Entre esses grupos se encontrava o grupo dos cristãos.

Esse conflito se mostra mais forte em dois evangelhos: Mateus e João. Assim, essas comunidades tiveram que dimensionar sua vida de fé a partir do confronto com esse movimento religioso. Um agravante é que esse conflito não se esgotava no campo religioso, antes extrapolava para o econômico. Com isso, a existência e a sobrevivência da comunidade de fé estavam ligadas diretamente ao enfrentamento a esse conflito.

Os evangelhos de João e Mateus vão dar especial ênfase na fidelidade do povo à fé judaico-cristã que não aceita a exclusão como princípio religioso. Não é necessário destacar que esse tipo de relação entre fé, sobrevivência econômica e sistemas religiosos excludentes calaram fundo na vida dos pequenos grupos de leitura bíblica na América Latina. Mais uma vez o espelho ia refletindo uma imagem de esperança que nascia da busca dessas comunidades pela vida marcada pelos atributos evangélicos (justiça, dignidade, liberdade, solidariedade, fé, etc).

NOVAS LEITURAS, NOVOS DESAFIOS

Assim, ao dimensionar os conflitos que marcaram a vida das comunidades do cristianismo nascente (vale lembrar que os que vimos acima são apenas alguns desses, poderíamos dizer, os mais contundentes), as comunidades de fé necessitaram e necessitam estar atentas para não perder a dimensão ecumênica dessa leitura.

A leitura nasce ecumênica na medida em que ela nasce de uma dor e de uma aflição que se manifesta de forma "ecumênica"

sobre o continente latino-americano. Contudo, para permanecer nessa condição ela deve preservar um conteúdo que seja marcado por esse princípio.

Para exemplificar essa tensão que marca e deve marcar a leitura bíblica latino-americana, vamos abordar a aproximação do Evangelho a partir do conflito com as autoridades pós-destruição do templo e as consequências disso para a relação com o judaísmo hoje.

Na leitura feita dos evangelhos, as lideranças judaicas emergentes de uma parte do farisaísmo aparecem como um poder excludente que se colocava sobre as comunidades judaico-cristãs (na realidade, o conflito é intrajudaísmo). Corre-se o risco, então, de absolutizar-se o conflito apresentando-o na forma de cristianismo diante do judaísmo. Aí, não temos mais uma liderança religiosa, e sim uma religião.

Com isso, a leitura que nasce ecumênica perde esse caráter tornando-se excludente, pois já define que há uma religião que é, por natureza, inimiga do cristianismo: o judaísmo.

O agravante é que os olhos latino-americanos trazem cinco séculos de dor e sofrimento na retina, e esses olhos são indígenas, negros, imigrantes e, entre esses, judeus. Durante cinco séculos o cristianismo praticou a exclusão dos judeus da mesma forma que uma parte das lide-

ranças judaicas fez com o judaísmo cristão.

A leitura bíblica latino-americana, comunitária e ecumênica, é feita a partir da dor que marca o nosso continente. Para ser flor que desabroche em meio às pedras, deve ser leitura feita junto com os que sofrem, entre eles os judeus.

A leitura bíblica latino-americana, comunitária e ecumênica, é feita a partir da dor que marca o nosso continente. Para ser flor que desabroche em meio às pedras, deve ser leitura feita junto com os que sofrem, entre eles os judeus

Aqui aparece algo que nos aproxima do judaísmo. Juntos (os cristãos e os judeus dos pequenos movimentos semelhantes ao cristianismo) já enfrentamos, em um primeiro momento, a exclusão. Posteriormente eles enfrentaram essa exclusão por parte dos cristãos baseados em um sistema religioso excludente (agora com o nome cristão). Conhecemos o gosto amargo e o

peso da bota do dominador. Essa experiência nos une. A leitura bíblica que brota dela deve encher os nossos olhos de esperança e fé; e a experiência acumulada deve servir para nos aproximar em um diálogo profundo e profícuo.

UMA CONCLUSÃO?

A leitura bíblica latino-americana é uma experiência riquíssima dentro do movimento ecumênico. Muito se aprendeu nessa caminhada, contudo muito ainda há para ser descoberto. Essa leitura só não pode perder suas características fundamentais: comunitária e ecumênica. Para isso ela deve enfrentar a cada passo a reflexão profunda sobre seus caminhos e descaminhos, avanços e retrocessos, evitando absolutizar a leitura e tornar-se excludente.

Por isso o texto é inconcluso, na medida em que pequenos grupos, comunidades, movimentos continuam sentando-se ao redor do texto e olhando para ele como para um espelho, buscando ver a vida refletida nele.

Paulo Roberto Garcia, doutorando em Ciências da Religião, é pastor da Igreja Metodista, coordenador acadêmico e professor da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista em São Bernardo do Campo/SP.

UMA CRÍTICA DAS RELAÇÕES COMERCIAIS DO IMPÉRIO ROMANO

A queda da Babilônia em Apocalipse 18

José Adriano Filho

O Apocalipse de João é um livro cuja mensagem trata basicamente da questão da execução da justiça de Deus na história, realizada principalmente por meio de três séries de julgamentos escatológicos. Esses julgamentos consistem em ciclos de pragas (sete selos, sete trombetas, sete taças), sendo que um não é mera repetição do anterior. Os dois primeiros ciclos são parciais, mas o último, o das taças, não. As pragas das taças, uma a uma radicais, completam o que não foi atingido nas duas primeiras. Com o ciclo de taças, o juízo de Deus atinge o seu clímax com o julgamento da Babilônia, descrito em Apocalipse 17.1-19.10.

Um momento importante deste julgamento ocorre em Apocalipse 18, um texto que descreve a destruição da Babilônia e o colapso do mundo associado a ela. Essa destruição é apresentada com os elementos do cântico fúnebre, já presente nos profetas do Antigo Testamento.

O lamento fúnebre, comum no Oriente Próximo, geralmente falava do morto, do consolo, da situação posterior à morte. Por meio dele, porém, os profetas falarão da comunidade, da nação, do povo (sempre coletivo), do declínio político, agitando, advertindo (em época de paz) e antecipando escatologicamente a queda do reino, variando do contexto afetivo de tristeza para a ironia.

Amós 5.1 é o mais antigo exemplo de um cântico fúnebre

político. Encontramos também o lamento de Miquéias sobre Samaria, o de Jeremias sobre Jerusalém, os lamentos simbólicos de Ezequiel sobre a casa real de Judá, Tiro e seus príncipes, o desdenhoso lamento do mesmo profeta sobre o faraó (Ezequiel 19; 27; 28.11-19; 32), e o irônico lamento sobre o rei da Babilônia (Isaías 14).

Esses lamentos, juntamente com os textos proféticos sobre a queda da Babilônia (Jeremias 50-51 e Isaías 13-14; 23; 47), são de grande significado para a composição de Apocalipse 18. Tais cânticos, assinalando o contraste entre o brilho da cidade e a sua devastação, entre o seu passado e o agora, fornecem o modelo para o lamento fúnebre de Apocalipse 18.

Apocalipse 18, como uma narrativa da queda da Babilônia, combina cânticos fúnebres escatológicos com anúncios de desgraça e especifica as razões para tal desgraça. Sua mensagem denuncia o sistema econômico que o poder político instalou, que vem ao fim juntamente com os associados que dele se beneficiavam. Em seguida, acompanhando a estrutura deste capítulo, veremos como este tema nele se articula.

ANÚNCIO DE QUEDA E EXORTAÇÃO A SAIR DA CIDADE: VV.1-8

Apocalipse 18.1-3 é um anúncio, uma proclamação que tem um destinatário particular: um

anúncio público do céu à terra, uma mensagem que consiste na queda da cidade.

A linguagem na qual a queda da cidade é proclamada — “Caiu, caiu Babilônia”, a mesma usada no Antigo Testamento nos oráculos contra a Babilônia (Jeremias 50-51) — exprime a certeza de um evento que ainda não havia ocorrido. Esta linguagem, sendo mais que uma expressão profética comum que descreve a totalidade da destruição da cidade, é uma parte significativa do retrato que apresenta esta destruição.

O v.3 apresenta as razões da queda da cidade. As metáforas da má conduta sexual e da intoxicação provêm de um quadro mais extenso ao apresentar as razões da queda da cidade (outras causas ainda não estão mencionadas como sua soberba, no v.7, e o martírio dos santos, no v.24). Menciona três grupos que estão associados à Babilônia no crime e atribui uma atividade diferente a cada um desses grupos: “as nações beberam do vinho da fúria da sua prostituição”; “os reis da terra com ela se prostituíram”; e “os mercadores da terra se enriqueceram da força da sua luxúria”. Os vv.4-8 — uma audição: “E ouvi uma voz” (v.4a) — consistem num aviso para deixar a cidade, bem como executar juízo contra ela.

O povo de Deus é exortado a romper as suas relações com a Babilônia para não compartilhar do seu pecado. Essa exortação ocorre constantemente ao longo

das Escrituras (Gênesis 19.12; Êxodo 1-15), mas nesse texto “o tomar distância” significa não apenas afastar-se geograficamente. O contexto geral do capítulo indica que trata de separar-se, não se misturar na política econômica que a cidade sustenta (tema que será desenvolvido principalmente no lamento dos mercadores). Isso se deve a que envolver-se nessa política é cair em pecado e tornar-se participante do juízo de Deus, pois trata-se de uma política econômica que não só provoca a miséria de muitos, mas também envolve a perseguição e morte da comunidade dos fiéis.

Outra ação para a qual o povo de Deus é chamado é a de retribuir à Babilônia o mal, o sofrimento que ela lhe causou: “Dai-lhe como também ela deu, dai-lhe em dobro segundo as suas obras. No cálice em que ela misturou, misturai dobrado para ela” (v.6). “Dai-lhe em dobro segundo as suas obras”, “preparar a taça”, são expressões da *lex-talionis* (Êxodo 22.4,7). Esta noção da dupla retribuição combina-se habilmente com a imagem da taça, a metáfora da intoxicação apresentada anteriormente no livro (17.2; 18.3). Babilônia será punida apropriadamente: ela beberá uma dupla porção de sua própria taça, de acordo com as suas obras. A metáfora da taça é empregada numa irônica inversão: a imagem aplicada à influência intoxicante da Babilônia sobre as nações é também a imagem usada para descrever a sua sentença. A retribuição é expressa nos termos de uma inversão de situações e as repetições “dai/deu”, “dai-lhe em dobro”, “misturou/misturai em dobro” enfatizam a correspondência entre os crimes de Babilônia e a punição que ela deve sofrer. O v.7 descreve a autoglorificação e

o orgulho da cidade, mas o seu destino é o resultado do seu próprio orgulho. Tal orgulho e soberba nasce do saber que se tem o poder político e econômico total e o ostenta sem reconhecer nenhum tipo de poder superior.

A exortação termina com um apelo ao justo julgamento de Deus, um anúncio fundamentado do julgamento da Babilônia: “em um só dia” (v.8). A repentividade deste julgamento é ainda destacada nos vv.10,17,19, onde “em um só dia” é o refrão recorrente na boca dos reis, mercadores e marinheiros. Este julgamento, que traz morte, pranto, fome, a cidade queimada em

fogo, é realizado pelo “poder de Deus”, o qual exerce a sua justiça definitiva no “tempo final” em favor do seu povo, como o seu Salvador.

LAMENTOS SOBRE BABILÔNIA: VV. 9-20

Apocalipse 18.9-20 apresenta o lamento dos reis, mercadores e marinheiros por ocasião da queda da cidade. São lamentos fúnebres que seguem um modelo estrófico próprio marcado pela regularidade e repetição. As expressões encontradas na introdução do lamento dos reis são repetidas nos lamentos subsequentes e dão o tom para todos eles: o grito e lamento dos reis ecoam nas introduções dos lamentos dos mercadores e marinheiros. Eles também permanecem de longe, da mesma forma que os outros dois grupos de lamentadores.

O lamento dos reis: vv. 9-10

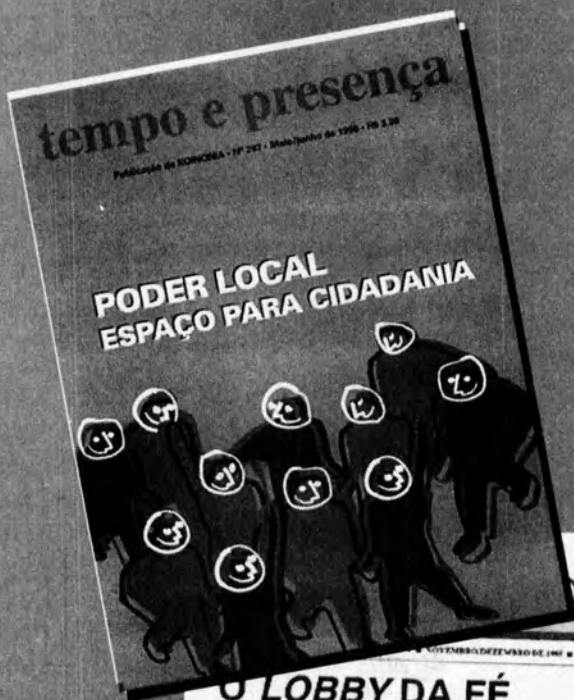
O primeiro dos três lamentos pertence aos reis da terra. O se-

O Apocalipse de João é um livro cuja mensagem trata basicamente da questão da execução da justiça de Deus na história



Relendo Apocalipse 18, observamos um sistema econômico-político que consolida as estruturas de desigualdade e cria a exclusão de milhões de pessoas

ASSINE AS PUBLICAÇÕES



Análises sobre os temas da atualidade sob os mais variados pontos de vista. Colaboradores atuantes nas mais diversas áreas dos movimentos sociais, da academia e das igrejas. Subsídio importante para quem quer obter informações alternativas às veiculadas pela grande imprensa brasileira.

Assinatura anual: R\$ 18,00

Assinatura anual para o exterior: US\$ 50,00

Duas ou mais assinaturas: desconto de 20%

Jornal-painel com informações e análises dos temas relevantes para a pastoral das igrejas no Brasil. Inclui quatro suplementos *Debate*, com temas importantes para a prática pastoral. Indispensável para lideranças leigas e clérigas de qualquer igreja e para pesquisadores da religião.

Assinatura anual: R\$ 12,00

Assinatura anual para o exterior: US\$ 18,00

Duas ou mais assinaturas: desconto de 20%

Assine TEMPO E PRESENÇA e CONTEXTO PASTORAL e pague apenas R\$ 25,00.

Duas ou mais assinaturas: desconto de 20%

KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço

Rua Santo Amaro, 129 Glória

22211-230 Rio de Janeiro RJ

Telefone 021-2246713 Fax 021-2213016

mitismo “ai, ai, ai” (v.10b), que faz parte da declaração de julgamento contra Babilônia (vv.16,18,19; confira 8.13), é entendido na expressão seguinte: “Babilônia, a poderosa cidade”, e chama a atenção para este elemento da queda da grande cidade, concentrando-se na ruína do seu poder. O final do lamento assinala a repentinidade da queda da grande cidade e reafirma a qualidade forense deste fato ao usar a expressão “Pois o seu julgamento veio em uma hora”.

O orgulho da Babilônia e o seu poder são repentinamente destruídos, pois “poderoso é o Senhor Deus que a julgou” (v.8). ‘Glória’ e ‘poder’ são atributos divinos no Apocalipse. Deus é poderoso e seu poder se estende aos anjos que fazem a sua vontade (10.1; 18.2,21). Poder é uma qualidade atribuída a Deus e a Cristo nas doxologias (5.12; 7.12), e qualquer um que tenha a intenção de ter tal poder na terra está destinado à derrota (6.15; 19.18). Aqui, o poder de Deus é exercido em sua execução do julgamento contra a Babilônia, a grande: o julgamento da cidade envolve a perda do seu poder.

O lamento dos mercadores: vv.11-17a

O segundo lamento, pronunciado pelos mercadores da terra, sem deixar de enunciar as consequências da ruína da grande cidade, é precedido por uma enumeração das mercadorias fornecidas à Babilônia que ilustra a luxúria da sua vida e a vastidão do seu comércio que se concentrava sobretudo nos portos da Ásia (vv.12-13). Aqueles que lamentam são identificados como “os que se enriqueceram da força da luxúria da grande cidade”.

Na relação das mercadorias encontramos “ouro, prata, pedras preciosas, linho, púrpura,

seda, escarlate, madeira aurífera, vaso de marfim, vaso de madeira preciosa, de bronze, de mármore, cinamomo, amomo, perfumes, ungüento, incenso, vinho, azeite, farinha finíssima e trigo, animal de carga e ovelhas, cavalos e carros, escravos e vidas humanas”. Encontramos pedras preciosas e objetos de luxo, metais (ouro, bronze, ferro), madeira e mármore, artigos de alimentação (vinho, azeite, fari-

*O lamento fúnebre,
comum no Oriente
Próximo, geralmente
falava do morto,
do consolo, da situação
posterior à morte.
Por meio dele, porém,
os profetas falarão da
comunidade, da nação,
do povo, do declínio
político*

nha, trigo) e o negócio de escravos (o comércio de escravos era uma atividade econômica importante no século primeiro a.C. até o começo do século segundo d.C., chegando a tal grau de importância que de sua existência dependia, em grande medida, a economia romana).

Este catálogo apresentado descreve a imensa luxúria da Babilônia e tem como função introduzir o lamento dos mercadores. Enfatiza, principalmente, o que é perdido na queda da cidade.

O v.15 assemelha-se aos vv.9 e 17b-19 quando descreve o medo dos mercadores e sua distância do incêndio da cidade. Estes “choram e pranteiam”, pois não mais se beneficiam do co-

mércio com a Babilônia. Eles são os que se enriqueceram com ela. Os vv.16-17a retomam 17.4, que descreve a opulência do aparecimento da prostituta, agora destruída pelo julgamento divino. Dessa maneira, se no primeiro lamento os reis choram a queda da cidade, neste os mercadores lamentam a destruição das riquezas da capital, numa descrição vinda diretamente da apresentação da grande prostituta (17.1-6).

O lamento dos marinheiros: vv. 17b-19

O terceiro lamento identifica aqueles que lamentam como pilotos, os que navegam livremente, marinheiros e os que trabalham no mar. Enfatiza mais o aspecto comercial que o marítimo: “na qual enriqueceram todos os que têm navios no mar” (v.19b). Em Apocalipse 17, a grande prostituta está associada a “muitas águas” e também com a besta que emerge do mar (13.1; 17.3). Apocalipse 12.12 designa, ambos, terra e mar, como a esfera da atividade do diabo e área de influência da besta.

O seu gesto de lamento no v.19 — “Lançam pó sobre as suas cabeças” e “gritavam chorando e pranteando” — inclui também a exclamação “Quem é semelhante à grande cidade?”, antes do gesto e do próprio lamento (v.19). O lamento, começando com uma expressão geral da tristeza, seguida por uma referência específica à glória anterior da grande cidade (“Porque em uma hora foi tornada deserta”), expressa a tristeza dos marinheiros com a ruína da riqueza obtida com o comércio marítimo com a Babilônia. Os marinheiros lamentam as oportunidades perdidas para adquirir mais riqueza, da mesma forma que os

mercadores o fizeram nos vv.15-17a.

Podemos afirmar que a denúncia que se expressa nesta seção na forma do lamento dos reis, mercadores e marinheiros assinala a destruição do poder imperial e de todos os que dele se beneficiaram. Estes lamentos anunciam a destruição da Babilônia, a cidade para onde confluam as riquezas do mundo e onde a idolatria do mundo inteiro, dos pequenos e dos grandes, dos trabalhadores e dos chefes, se manifestava com a mais insuportável luxúria. A estrutura de poder na qual o império se converteu, submetendo muitos povos ao seu poderio econômico do qual se sustenta, e a expansão desse poder para os estados e reinos que dele participam e a rede de relações de dependência que foi criada, chegam ao fim. O juízo escatológico de Deus vem sobre este poder absoluto, as riquezas acumuladas e a cidade. O poder de Deus se manifesta no julgamento por meio do qual a Babilônia perde o seu poder e aqueles que choram a sua ruína são os que compartilhavam da sua atividade.

Esta seção se encerra no v.20 com um imperativo dirigido aos santos, apóstolos e profetas: "Exulta sobre ela, ó céu, e vós santos e apóstolos e profetas; porque Deus julgou a vossa causa contra ela". Ao julgar a Babilônia, Deus vingou os cristãos e lhes fez justiça. O tema do julgamento perpassa toda esta seção. Está presente na exortação inicial para fugir da Babilônia, nos detalhes do veredicto contra a cidade, no lamento dos reis, dos mercadores e dos marinheiros, e vem à tona no refrão "numa única hora". Aquilo que é causa de lamento para os clientes e associados da grande cidade é proclamado pela voz celestial como

causa de celebração para os "santos, apóstolos e profetas", daqueles que são vítimas da violência do império.

AÇÃO SIMBÓLICA E SUA INTERPRETAÇÃO: VV. 21-24

Apocalipse 18.21-24 contém o último e mais dramático lamento da queda da Babilônia. Distingue-se dos lamentos anteriores porque começa com uma narrativa curta que descreve um ato simbólico profético, a ação do anjo de "atirar uma grande pedra, como de moinho, ao mar"

*Por causa dos crimes,
a pena adequada deve
ser aplicada contra
Babilônia*

(Jeremias 25.10; 51.63-64), que é interpretada como uma pré-estória da queda da Babilônia. Apresenta três partes: o relato (v.21); a interpretação (vv.21b-23b); e as razões do julgamento (vv.23c-24).

Se os vv.9-19 falam da ruína da Babilônia em sua relação com o mundo tal como representado nos seus aspectos político e comercial, os vv.21-24 apresentam a destruição repentina da Babilônia referindo-se à extinção da sua vida interna representada nos seus prazeres, no trabalho de seus artesãos e na sua vida familiar: "Ali não mais se achará ali a voz de harpistas, de músicos, de tocadores de flautas, de clarins; não haverá mais artífices, não se ouvirá mais a pedra do moinho, luz não

mais brilhará, não se ouvirá mais a voz do noivo e da noiva".

Os vv. 23b-24 apresentam três razões para o julgamento da grande cidade:

1. "Os seus mercadores foram os grandes da terra";

2. "Na sua feitiçaria foram seduzidas todas as nações" (Apocalipse 14.8; 17.2);

3. "Nela se encontrou sangue de profetas, santos e de todos os que foram mortos sobre a terra" (Apocalipse 6.10; 16.6; 17.6; 19.2).

Por causa de seus crimes, a pena adequada deve ser aplicada contra Babilônia. É por essa razão que estes versículos apresentam o quadro de uma cidade desolada e desprovida dos sons e atividades que caracterizam a vida urbana. Em lugar destes, é encontrado o sangue daqueles que a Babilônia silenciou e que consiste na evidência dos crimes pelos quais ela merece condenação. Os mercadores, mencionados como os que se beneficiaram com a luxúria de Babilônia, aparecem pela última vez no v.24. O retrato de desolação da cidade é completado pelo silêncio dos vv. 22-23. A cidade veio abaixo por causa do julgamento divino.

BABILÔNIA COMO UM RETRATO DE ROMA NO APOCALIPSE DE JOÃO

A concepção da Babilônia como um símbolo do "poder mundial" hostil a Deus e a seu povo que subjaz a esta unidade não é uma invenção do Apocalipse, mas era uma forma comum de falar nos círculos judaicos: como uma entidade sociopolítica que destruiu o templo de Jerusalém e conduziu o povo de Deus para o exílio, a Babilônia ganhou um permanente e paradigmático papel como o poder opressivo oposto a Javé e ao seu povo.

Isso permitiu a reapropriação dos oráculos proféticos dos profetas do Antigo Testamento contra a Babilônia, a sua releitura e reaplicação do símbolo num novo contexto histórico.

Assim, em Apocalipse 18 "a grande cidade" indica uma identificação exclusiva numa concretização histórica. Mais do que qualquer outro exemplo de polêmica anti-romana, o uso desse nome e simbolismo, pelo menos em um nível de significado, é uma alusão a Roma. Entre as várias razões dadas para a escolha deste nome, a mais provável é que Roma, como a Babilônia, destruiu o templo e a cidade de Jerusalém; neste sentido, esta imagem, aplicada a Roma, provavelmente implica que a sua queda iminente é vista pelo autor, pelo menos em parte, como retribuição para a queda de Jerusalém, ocorrida no ano 70 E.C..

Outro fato que também ajuda nessa identificação é a descrição da cidade como uma prostituta visitada pelos reis da terra, uma indicação de idolatria e envolvimento com o seu comércio (17.1-2; 18.3,9), bem como o destaque dado à sua autoglorificação e arrogância: a propaganda romana atribua eternidade e universalidade à sua dominação. O uso do nome Babilônia, apresentado como um símbolo do poder imperial romano, e a figura da "grande meretriz" são imagens que estigmatizam a idolatria do culto bem como o luxo deste império. Trata-se de um sistema político que abrange tudo. Tem aliados que se beneficiam da sua política e estão asso-

ciados no seu projeto econômico. Riqueza, orgulho, blasfêmia, atitudes arrogantes e obras injustas estão unidas num mesmo comportamento em passagens que expressam principalmente a certeza de que Deus derruba os soberbos e os injustos.

A presença dos temas mar e comércio marítimo, reis, mercadores e marinheiros, riquezas, o catálogo de mercadorias, o orgulho e palavras arrogantes indi-

*Podemos retomar
Apocalipse 18 e relê-lo
hoje: o sistema
econômico-político atual,
que consolida cada vez
mais as estruturas
de desigualdade, cria a
exclusão de milhões de
pessoas, roubando-lhes
as chances mínimas
de vida*

cam a crítica econômica como um dos componentes inovadores deste capítulo. Ao usar os oráculos proféticos do Antigo Testamento contra a Babilônia, dá à cidade o seu nome, enquanto os oráculos de Ezequiel contra Tiro e seu rei dão forma ao retrato que João apresenta do colapso da cidade, bem como introduzem a dimensão econômica das suas transgressões. Descreve a Babilônia em sua luxúria e orgulho como um comerciante que se

enriqueceu a partir do domínio das rotas marítimas, mas quando a cidade cai, juntamente com ela rompe-se toda uma rede de relações econômicas. Essa é a razão do lamento dos reis, mercadores e marinheiros, pois estes, antes associados à cidade, agora compartilham da sua sorte.

Apocalipse 18, por meio da mediação dos profetas do Antigo Testamento, faz uma leitura teológica da política econômica do império romano: denuncia o sistema econômico instaurado pelo seu poder político. Na percepção do Apocalipse, essa política econômica que provoca a miséria de muitos e também envolve a perseguição e morte da comunidade dos fiéis constitui a base do pecado do poder imperial, merecendo com isso o juízo de Deus. Neste sentido podemos retomar Apocalipse 18 e relê-lo hoje: o sistema econômico-político atual, que consolida cada vez mais as estruturas de desigualdade, cria a exclusão de milhões e milhões de pessoas, roubando-lhes as chances mínimas de vida. Assim como em Apocalipse 18, esta é "uma situação pecaminosa que não passa despercebida para Deus, nem é algo pelo qual Ele possa ficar desinteressado". O sistema econômico-político atual também constitui o cerne de uma situação pecaminosa que cai sob o juízo de Deus.

José Adriano Filho, presbiteriano, doutorando em Ciências da Religião e integra a equipe de KOINONIA Presença Ecológica e Serviço.

AS CRIANÇAS E SEUS ALGOZES *HEREM*, ‘*OLAH* E EXPLORAÇÃO

Sacrifício de crianças em Israel e na atualidade

Vera Cristina Weissheimer

Este estudo localiza as origens e a causa das práticas cruéis de morte e espoliação da criança em Israel. Ali, séculos antes de Cristo, as crianças sofreram com o descaso e a exploração. Quase no advento do século XXI, constatamos que esse grupo traz uma assustadora semelhança com as crianças que vivem hoje nas ruas brasileiras.

A primeira parte apresenta “a guerra santa de Javé” e suas consequências fatais para as crianças. A instituição do *herem* (despojos de guerra) assusta à primeira vista, pois foi determinada pelo Deus de Israel. Entretanto, é preciso entendê-la como uma estratégia política de sobrevivência do povo de Israel. No entanto, a partir da campanha expansionista, Israel entra em contato com um sincretismo cultural que influencia irremediavelmente suas relações com Javé.

A segunda parte localiza no sincretismo cultural a origem dos sacrifícios das filhas e filhos de Israel. O fato de haver leis para garantir a defesa dos órfãos e das viúvas deixa mais do que claro que a exploração destes era habitual. Sabe-se que uma lei somente é promulgada quando há reincidência no erro: os profetas não dariam tanto peso à denúncia do sacrifício e da exploração do órfão se não fosse comum que ambos ocorressem em Israel.

O problema do abandono e espoliação do órfão em Israel e a sua situação jurídica é abordado na terceira parte. Com isso, é possível traçar um paralelo em

relação às meninas e meninos de rua — os órfãos de hoje.

AS CRIANÇAS E A GUERRA

Javé nosso Deus o entregou a nós, e o vencemos, e também a seus filhos e todo o seu exército. Tomamos posse de todas as suas cidades e sacrificamos cada uma delas, como anátema: homens, mulheres e crianças, sem deixar nenhum sobrevivente. (Deuteronômio 2.33-34)

A guerra de Javé

Israel, sendo uma teocracia, não dividia a vida em esfera religiosa ou profana. Além da monarquia e da legislação, também a guerra era uma realidade religiosa, com ideologias e ritos próprios que a diferenciavam das guerras antigas. A “guerra santa” ou “guerra de Javé” continha os seguintes elementos: a ira de Javé contra os inimigos do povo eleito; o toque da trombeta que convocava para a guerra; e o fato de que Javé em pessoa ordenava a guerra (1 Samuel 28.18; Juízes 3.27).

Segundo os costumes da época, antes de atacar uma cidade estrangeira era preciso oferecer um tratado de paz — *berit*. Contudo, esse tratado significava invariavelmente que quem aceitasse as suas condições estaria sujeitando-se a trabalhos forçados. Por sua vez, as leis de guerra eram rudes. As cidades eram destruídas, saqueadas e queimadas. A divisão dos despojos de guerra (*herem*) era o seu ponto

culminante (Isaías 9.3). Homens, mulheres e crianças das cidades vencidas eram parte do *herem*. Os prisioneiros de povos próximos eram todos exterminados. Quando se tratava de populações mais afastadas, só os homens eram mortos. As mulheres e as crianças eram conservadas, e as virgens podiam ser tomadas para esposas (Deuteronômio 20.10-15). Essas matanças seletivas pretendiam eliminar quem representasse maiores problemas para se integrar à sociedade israelita. A força produtiva dos soldados inimigos capturados em grande número não era aproveitada por razões de segurança, pois isso poderia resultar numa perigosa presença de grupos organizados não-assimiláveis e porque a atividade econômica dos tempos de conquista não se baseava no trabalho escravo.

Javé também estava presente no campo de batalha mediante a presença da arca. Javé era guerreiro, pelejava por Israel. A vitória não era fruto da força das armas ou combatentes, mas unicamente da ajuda de Javé, o Senhor dos Exércitos: os inimigos de Israel eram os inimigos de Javé. Assim sendo, até onde Israel estava envolvido, a guerra acontecia conforme a vontade de Javé e era comandada por Ele (Êxodo 14.4; 15.3; 1 Samuel 4.7).

A guerra jamais começava sem que fossem oferecidos sacrifícios a Javé ou sem que se pronunciasse um voto; daí vem a expressão “consagrar um combate”, no sentido de “entrar em

combate". O combate permanecia em estado de santidade ritual durante todo o tempo de guerra (1 Samuel 7.9; 13.19-12). Com a monarquia, cessa a intervenção direta de Deus na condução da guerra, como ocorria até então.

A necessidade de eliminar todas as formas de imoralidade que pudessem corromper a vida do povo eleito nos ajuda a explicar a instituição do *herem*. *Herem* originalmente significava "devotado" e depois passou a significar "devotado à destruição, coisa hostil à teocracia" (Josué 6.17-24). O plano de Javé jamais poderia ser destruído pela idolatria, mesmo que isso significasse uma ação drástica como o *herem* (Deuteronômio 7.1-6). A transformação do caráter da guerra se dará na mudança do estado e da composição do exército, da guerra santa das confederações tribais para as guerras politicamente organizadas da monarquia.

As crianças e as conseqüências da guerra

Em todas as narrativas de guerra, as crianças correm perigo de vida e são irremediavelmente destinadas ao sacrifício e à morte. Nas mãos dos reis estrangeiros e na política militarista expansionista, as crianças sucumbem, ou em forma de sacrifício ou no massacre do povo, o que atinge também as mulheres grávidas (Deuteronômio 2.34-35a).

Uma das estratégias militares, freqüentemente usada, consistia em cercar a cidade inimiga, o que levava a uma outra guerra, bem mais cruel. Quando isso ocorria, não tendo o que comer, as mães israelitas cozinhavam as suas crianças (2 Reis 6.24-30). Em nome da preservação da cidade e do poder, tornava-se aceitável o esgotamento e empobrecimento do povo, chegan-

do-se ao sacrifício de crianças. No relato acima, o trato que as mulheres fazem entre si traduz todo o desespero e revolta no nível da casa que já não tem como proteger o corpo das suas crianças; esse relato deve ser visto dentro de um quadro de narrativas populares que denunciavam a situação de miséria do povo.

Os profetas do oitavo século a.C. acusaram o Estado de promover a prostituição em busca de gente para o exército. Filhas e filhos eram penhorados para pagamento de dívidas contraídas e não pagas exatamente porque, estando na guerra, os camponeses não podiam trabalhar para pagá-las (Miquéias 2.9). Amós, Oseias e Miquéias foram unânimes em denunciar que o empobrecimento do povo do campo e da cidade era resultado da ação do Estado, que visava enriquecer às custas do empobrecimento do seu povo. Esse empobrecimento também deve ser visto no contexto do imperialismo internacional e dos conseqüentes saques, resultados das operações militares empreendidas contra Israel e Judá, ou como fruto dos altos tributos.

O DESARMAMENTO — UMA UTOPIA PROFÉTICA

De suas espadas forjarão arados; de suas lanças, podadeiras. Uma nação não levantará espada contra outra nação, nem se adestrarão para a guerra. (Isaías 2.4b)

O problema da justiça social, portanto, deve ser visto em sua conexão íntima com o imperialismo. Desde as origens da monarquia, o problema da injustiça estava intimamente ligado ao problema do armamentismo e à religião do Estado que lhe servia de suporte. Mas a dominação estrangeira caracteriza-se agora

pela violência da injustiça cometida contra o pobre, o órfão, a viúva, pela corrupção do direito em detrimento dos marginalizados e pela existência de um aparelho ideológico-religioso que legitimava toda a opressão do povo.

Por essa razão, o juízo de Javé envolvia crítica, desaprovação e condenação da cultura de dominação, o castigo dos que a mantinham com a sua ideologia e a sua prática e a restituição da justiça em todos os níveis de vida do povo. Javé, de modo diferente de um deus manipulado pela teologia palaciana, não se alia aos tribunais de perdição

Em todas as narrativas de guerra, as crianças correm perigo de vida e são irremediavelmente destinadas ao sacrifício e à morte

que fazem a lei da tirania. É o Deus que faz justiça, que não fecha os olhos quando humilham o seu povo, massacram o estrangeiro e a viúva e assassinam os órfãos (Salmos 146.7-9; Isaías 2.3).

Na fala dos profetas rompe-se o círculo vicioso da polêmica — os oprimidos de hoje não serão os opressores de amanhã. Os profetas anunciam o que o Estado procura fazer crer como impossível, irreal e ilusório: um modo de vida radicalmente diferente daquele da violência vigente. A sociedade não deve ser o resultado da confrontação de forças militares ou dos interesses econômicos dos poderosos, mas sim uma sociedade que por

ser obra da justiça, é também uma sociedade de paz.

Essa nova cultura de paz, que é realização histórica da lei e da palavra de Javé, requer o esforço de todos. Não brota por geração espontânea. É necessário forjá-la. Isaías usa os termos "lanças e espadas" para exprimir a cultura de guerra do imperialismo assírio e da monarquia judaíta. Em contrapartida, a menção a arados e podadeiras é rara no Antigo Testamento e pode remeter a um convite como nos velhos tempos. Israel chegou à terra, não tinha espadas nem lanças, somente ferramentas de trabalho. Sua única força, Javé, fora suficiente até que Israel quis ser como os outros povos e decidiu adotar uma cultura de dominação. A paz é imaginada pelo profeta como uma transformação total em Israel e no relacionamento entre as nações. Os instrumentos de destruição serão transformados em instrumentos de paz. Conseqüentemente, isso pouparia a vida de muitas crianças.

— e "do rito de sangue" que necessariamente precedia o primeiro. O holocausto, diferentemente do *zabah* — sacrifício —, que era um rito de comunhão, era a oferta mais desinteressada dos sacrifícios cruentos. Enquanto no *zabah* o ofertante fazia uso de metade da oferta na refeição sacrificial, no holocausto a oferta toda era consumida pelo fogo. O rito de sangue, prescrito para sacrifícios cruentos, consistia em três ações rea-

*Nas mãos de reis
estrangeiros e
na política militarista
expansionista,
as crianças sucumbem,
ou em forma
de sacrifício ou
no massacre do povo,
o que atinge também
as mulheres grávidas*

AS CRIANÇAS E OS SACRIFÍCIOS CULTUAIS: OS RITUAIS CÚLTICOS ISRAELITAS

O sincretismo religioso de Israel data da época da sua sedentarização na Palestina. Uma nova fase começou quando Davi anexou Jerusalém ao reino de Israel. Não bastasse o crescimento da população estrangeira, que se tornava cada vez mais ameaçador, o número de pessoas que ainda estavam conscientes das noções sobre a fé em Javé reduzia-se consideravelmente.

O vocabulário sacrificial era distinto entre os cananeus e israelitas, contudo o sistema de sacrifícios era muito semelhante. É importante verificar o significado de holocausto — *'olah*

lizadas pelo ofertante: cortar o pescoço da vítima, derramar o sangue ao chão e aplicar no altar uma gota de sangue com o dedo ou com hissope. Com esse gesto, o ofertante expressava sua pertença a Deus.

O sacrifício era mais que um tributo, era uma oferta, e tinha a seu serviço parte considerável das leis e regulamentos que formam a infra-estrutura institucional. Entretanto, o exílio, de 587 a.C. em diante, marcou decisivamente a concepção de sacrifício. Um espírito novo anima a vida religiosa, e, por causa do sentimento de pecado que perpassava Israel, a compreensão dos sacrifícios passou a ser basicamente de expiação. Os sacrifícios expiatórios já existiam antes do

exílio. Contudo, agora o povo compreendia que todo sacrifício era um meio de reconciliação com Javé, que estava irado com seu povo. A ruína do templo no ano 70 d.C. marcou a interrupção dos sacrifícios num momento em que eles já pareciam supérfluos em muitos ambientes judaicos, embora ninguém tivesse coragem de abolir-los.

O sacrifício de crianças

Não se tem notícia de que em Israel o sacrifício de crianças tenha sido normativo (Êxodo 22.28; Êxodo 13.1-2, 11-16). Nos séculos oitavo e sétimo a.C., as influências estrangeiras foram intensas. Tudo leva a crer que o sacrifício de crianças foi introduzido tardiamente do exterior; as pesquisas situam a origem dessas práticas sacrificiais no ambiente fenício: inscrições púnicas e neopúnicas contêm a expressão *mlk'mr*, que provavelmente significa "oferenda de cordeiro" e "oferenda de homem" e referia-se ao sacrifício de uma criança ou de um cordeiro como seu substituto (1 Reis 17.31; Jeremias 19.5; 32.35).

Nesse período a questão do sacrifício tornou-se mais aguda. Os reis, em honra a divindades estrangeiras e em favor de alianças políticas, chegaram a imolar seus filhos (1 Reis 16.34; 2 Reis 3.27; 16.3). Entretanto, nas microestruturas sociais não se costumava praticar o sacrifício de crianças. Essa prática era reservada ao Estado e à religião do Estado. Mas por que o sacrifício de crianças era válido numa instância como o Estado? A resposta está em que essas eram práticas religiosas mantenedoras dos interesses da classe dominante. Os ritos religiosos que estão no interesse do Estado são aqueles que garantem o ritmo da natureza, sendo decisivas a fecundida-

de humana e animal e a fertilidade da terra. O sacrifício de crianças justamente visa ativar os rituais naturais em momentos de crises, sejam elas de ordem natural ou política. Os Estados necessitavam do sangue da criança para que, aplacando as iras, pudessem continuar a explorar o suor e o sangue dos camponeses.

Limitar essas práticas sacrificiais à época de Acáz (736-716 a.C.) e Manassés (687-642 a.C.) não é de forma alguma uma injustiça em relação aos dois reis.

do de "derramar sangue inocente, a ponto de inundar Jerusalém toda" (2 Reis 21.16). Em contraponto está Deuteronômio 18.10, que declara categoricamente: "Não haja em seu meio alguém que queime seu próprio filho ou filha". As censuras de Deuteronômio 18.10-11 e 19.10-11 devem ter sido levantadas contra Manassés.

Os grandes profetas dos séculos oitavo e sétimo a.C., voz da consciência popular, fazem compreender o pleno alcance

o órfão terá compaixão, porque com o povo ele já não pode mais contar" (14.4-9).

A LEI ACERCA DOS PRIMOGÊNITOS

Javé falou a Moisés: "Consagra a mim todos os primogênitos, todo aquele que por primeiro sai do útero materno entre os filhos de Israel, tanto dos homens como dos animais: ele pertencerá a mim". (Êxodo 13.1-2)

O primogênito era a "primícia da masculinidade do pai" (Gênesis 49.3). Presumia-se daí que ele fosse mais generosamente dotado de qualidades físicas e mentais do que os filhos mais novos. Além disso, era responsável pela descendência. Consagrá-lo era reconhecer Javé como o Senhor da vida e o responsável pela continuidade.

Com relação ao sacrifício dos primogênitos e outros filhos nos 'sacrifícios de fundação', pouco encontramos nos comentários bíblicos (1 Reis 16.34). As evidências levam a crer que o sacrifício do filho, em Israel, tenha sido praticado somente como aberração. A lei dos primogênitos remete a duas hipóteses que podem explicar os seus fundamentos. A primeira relaciona a lei sobre o sacrifício dos primogênitos à morte dos primogênitos dos egípcios e ao Código da Aliança (Êxodo 13.14-15; 22.28-29). A segunda remete ao fato de que o primogênito era sagrado para Javé, por ser o primeiro que sai do útero materno (Êxodo 13.1-2).

O relato do recenseamento dos levitas e o dos primogênitos de Israel deixa claro que os levitas, assim como os primogênitos, pertenciam a Javé. Os levitas foram escolhidos em substituição aos primogênitos dos filhos de Israel, que foram poupa-



As meninas e os meninos de rua de hoje, tal como os órfãos de Israel, não são considerados cidadãos

Acáz é o primeiro de quem se escreve que "mandou passar o filho pelo fogo" (2 Reis 16.3). Com o seu governo inicia-se um influxo religioso da Assíria sobre Judá. Torna-se normal o sacrifício de crianças no vale de *Hinom*, ao sul de Jerusalém, onde havia um lugar de nome *tofet* (forno), no qual se podia sacrificar filha ou filho a *molok* pelo fogo: "Josias profanou tofet, que existia no vale dos filhos de Hinom, para que ninguém sacrificasse no fogo seu filho ou sua filha" (2 Reis 23.10). Manassés, por sua vez, facilitou em demasia o fluxo da religião assíria para dentro de Judá. É acusa-

desse crime (Oséias 2.4-13; Amós 4.4-5). Criticaram amargamente os sacrifícios abundantes dos ricos desse tempo. A partir desse momento o sacrifício humano passou a ser rejeitado de maneira cada vez mais decisiva. A indignação contra essa prática é expressa em 2 Reis 3.27, e fica clara na literatura deuteronômica (Deuteronômio 12.31; 2 Reis 16.3; 17.3; 17.17; Jeremias 20.5). É também nessa época que se impõe a defesa da criança desprotegida — a órfã e o órfão (2 Reis 4). O profeta Oséias, em meio às polêmicas contra as práticas sacrificiais, afirma ao povo: "em Deus

dos (Números 3.14-15,39,40-45). Ocorreu o resgate dos primogênitos e os levitas passaram a ser um sinal de liberdade e vida no meio do povo. Apesar disso, cada primogênito devia ser resgatado individualmente. A separação dos levitas para o santuário era considerada como uma espécie de sacrifício de primícias que o conjunto do povo de Israel fazia de si mesmo e pelo qual Javé renunciava ao seu direito sobre os primogênitos. Os textos que impõem o resgate dos primogênitos humanos não poderiam ser um modo de aplacar a crueldade de um costume antigo? (Êxodo 13.11-15; 34.19).

Sacrifícios ou justiça? Que quer Deus, afinal? Essa pergunta já preocupava Amós, Oséias e Isaías. Miquéias volta a fazê-la de modo muito mais explícito. Para ele, não se tratava de calcular a quantidade das ofertas, e sim que o povo ofertasse algo diferente. Não que a exigência fosse por algo tão novo ou tão diferente, pois o amor e a justiça são preceitos básicos do javismo. No entanto, passam despercebidos por quem está obcecado por um culto fortemente sincretista. Aos olhos do profeta, os sacrifícios de primogênitos seriam absurdos e inúteis tanto quanto milhares de carneiros ou rios de azeite (6.6-8; veja Oséias 6.6).

GÊNESIS 22 — UMA PROPOSTA PARA UMA NOVA ÉTICA

Gênesis 22.1-19 é, sem dúvida, um texto significativo para a discussão do problema dos sacrifícios de crianças levantada neste estudo. O texto, produto final de diversos elementos que foram sendo somados através da tradição oral de muitas gerações, é um relato cuja redação é recente e trata de uma forma bastante

pedagógica e até criativa de um problema emergente em Israel e Judá: o sacrifício de crianças. Essa questão não é genérica, mas aponta para a discussão do culto sacrificial em Jerusalém.

A discussão em defesa da criança e da validade dos sacrifícios de crianças, filhos (primogênitos), enfim, de pessoas, estava em voga nos séculos oitavo e sétimo a.C. É nessa época da monarquia que a maioria dos estudiosos situa Gênesis 22.

Os primogênitos do relato têm justamente a função de reforçar a intencionalidade crítica acerca do sacrifício de crianças. Por um lado o texto apresenta a exigência: "sacrifica"; por outro, a descrição detalhada daquele que deve ser sacrificado: "teu único filho, a quem amas". Essa bela e amável apresentação do sacrifício choca: não faz sentido queimar em holocausto aquele que é tão especial, único e amado, o único filho de alguém que recebera a promessa de descendência numerosa como as estrelas do céu (Gênesis 15.5), já que, para um nômade ou seminômade, não ter descendência equivalia a fracassar na vida.

No v.5 Abraão diz aos seus criados: "nós voltaremos a vós". Essa frase tem o sujeito agente no plural referindo-se a Abraão e Isaque. Para não haver dúvida sobre a intenção de Abraão de trazer Isaque de volta, é acrescentado ao verbo "voltar" um objeto indireto, "a vós". Isso dá a entender que os criados tornarão a vê-los, são e salvos. No v.6 é Isaque quem carrega a lenha e Abraão, a faca e o fogo. Temos um pai que, num gesto de proteção, leva o fogo e a faca e, noutro, se põe a "imolar" o seu filho. São duas atitudes que se contradizem.

Precisamos ainda apontar para a atitude de Isaque, que in-

genuamente questiona seu pai: "Pai... aí estão o fogo e a lenha. Mas onde está o cordeiro para o holocausto?" (v.7). Se a história ocorresse num contexto no qual o sacrifício do primogênito fosse uma lei vigente, a pergunta de Isaque não faria sentido, porque ele, com certeza, teria conhecimento dessa prática e não haveria de interrogar Abraão. A resposta do patriarca a seu filho foi clara: "Deus é quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho!". Os detalhes do relato, assentados sobre bases teológicas, induzem à indignação e ao protesto contra a imolação de pessoas. Pela perspectiva teológica, Gênesis 22 enfrenta essa questão: os seus pormenores artísticos questionam o sacrifício de crianças, ao desvelar a mentira que mantém embutida (vv.7-8), ao colocar à luz do dia os contra-sensos que constituem (vv.6,10), ao denunciar a brutalidade desse ato (vv.9-10).

A proibição de imolar é então paradigmática e representa uma postura fundamental: desde a origem de Israel está abolida a prática do sacrifício. Ao memorizar um suposto episódio da vida de Abraão, Gênesis 22 dá um basta a essas práticas cruéis e desativa para sempre o sacrifício das crianças. A ruptura, a desativação da ordem de sacrificar é efetivada em nível teológico e é estabelecida uma nova contra-ordem divina, uma nova palavra de Deus.

Gênesis 22 estabelece um novo começo, cria um novo costume. O Deus da vida vence sobre o Deus da morte. Abraão afirma a sua liberdade preservando a vida, e sua fé constitui uma nova ética. Filho algum deve ser imolado. A afirmação "não recusaste teu filho" é ambígua. Ao imolar Isaque, Abraão, como poderia ser interpretado

pelo povo de Israel, não negou a Deus. Negou-o à morte, e por isso foi abençoado. Uma questão, com certeza, dialética para um povo que estava vivendo o auge dos sacrifícios cruentos no transcorrer dos séculos oitavo e sétimo a.C.

Gênesis 22 também critica o sacrifício partir da microestrutura. No oitavo e sétimo séculos a.C. os sacrifícios ocorriam nas macroestruturas, devido às políticas e relações internacionais dos Estados. Na família, a sobrevivência das crianças era elementar e estava prescrita pela Torá: Gênesis 22 absorve essa temática da macroestrutura e demonstra que em nível de microestrutura sua resposta já foi encontrada há muitos e muitos séculos. Mostra que ainda há um projeto de defesa das crianças por parte das microestruturas. Clareia para Israel que desde o seu antepassado mais remoto já fora superada uma prática cruel que seus reis ainda não haviam superado. Todo o futuro de Israel estava atado sobre o altar e só sobreviveu porque Javé interveio. Israel tem que defender as crianças, pois é fruto dessa defesa.

ÓRFÃOS — A PUPILA DOS OLHOS DE JAVÉ

Os órfãos de Israel

A partir das informações de que dispomos, tudo leva a crer que os órfãos não experimentaram grandes dificuldades no Israel pré-estatal. Entretanto, com a partilha das terras e a introdução da agricultura, logo começaram a surgir o desnivelamento social e a conseqüente desestruturação que desembocaram no sistema monárquico. Apesar da partilha da terra acontecer por sorteio, esse fato, junto com o desejo de guerra, está na base das desi-

gualdades posteriores em virtude da instauração maior do princípio de propriedade privada. É dessa época que se tem notícia dos problemas enfrentados por órfãos.

Em nenhum texto sobre a orfandade em Israel fala-se 'órfãos de mãe'; são mencionados somente os 'órfãos de pai'. Isso porque somente o homem adulto era considerado 'cidadão livre' com plenos direitos. Se a mãe viesse a falecer, os filhos tinham seus direitos assegurados pelo pai. Entretanto, as guerras con-

*Os Estados
necessitavam do sangue
da criança para que,
apacando as iras,
pudessem continuar a
explorar o suor e o
sangue dos camponeses*

vertiam-se num problema bastante freqüente da orfandade e da viuvez. E, por lei, com a morte do pai ficavam suspensos os direitos da viúva e dos filhos menores. As viúvas com seus órfãos somente tinham acesso às terras caso algum cidadão livres assegurasse a produção. Apenas com a maioria o primogênito assumia integralmente a herança, tornando-se, assim, um cidadão livre.

Muitos textos deixam clara a preocupação com a fome dos órfãos. Ao israelita é prescrito que a cada três anos o dízimo da colheita devia ser destinado ao órfão, à viúva, ao levita e ao estrangeiro (Deuteronômio 14.29). As festas e a celebração de ação de graças pela colheita somente seriam em honra a Javé

se todos os grupos sociais participassem. Deuteronômio 24.17-22 apresenta um conjunto de leis sociais que têm o intuito de promover a preservação do direito do órfão e da viúva, como também de outros grupos marginalizados. A insistência dos textos que trazem leis que alertam para não serem pervertidos os direitos dos órfãos e as maldições sobre os corruptores da lei indica que a perversão já era algo habitual (Deuteronômio 27.19; Provérbios 23.10).

A situação de exploração e os abusos contra a criança mostram duas formas de violência. A primeira é a conseqüência do abuso do poder, e a segunda é decorrente dos que deveriam restaurar a lei e a justiça, não permitindo os abusos. Contudo, com essa função corrompida, essa segunda forma protege os que planejam os abusos. Dessa maneira, as duas formas se completam e se acobertam. Assim, os que precisam verdadeiramente da lei vêem-se totalmente desprotegidos.

Foram os profetas que ocuparam-se com bastante rigor em questionar a injustiça daqueles que deveriam suprimi-la e não o faziam. Isaías fala desses dois grupos relacionando-os com a administração da justiça num crescendo de gravidade: no início diz somente que não lhes fazem caso (1.17); depois, que os juízes se desinteressam expressamente de sua causa (1.23); por fim, que o poder judiciário se interessa por eles, mas para arrebatar-lhes suas posses com subterfúgios legais (10.2). Os profetas denunciam o Estado que se alia aos corruptos e levantam a voz para dizer que o sistema está deteriorado, corrompido, e não faz mais valer o direito divino da igualdade.

Nossos órfãos — as meninas e meninos de rua

Vários fatores aproximam os órfãos de Israel das meninas e meninos de rua deste final de século. Os órfãos de Israel não eram considerados cidadãos e, dessa forma, estavam destituídos de qualquer direito de defesa e até de sobrevivência, mesmo havendo um conjunto de leis que lhes garantisse todos os direitos.

As meninas e os meninos de rua de hoje, tal como os órfãos de Israel, não são considerados cidadãos, mesmo tendo todos os direitos garantidos pela lei nº 8.069 de 13 de julho de 1990 — O Estatuto da Criança e do Adolescente. São privados do direito mais básico: condições para uma vida minimamente digna (Jó 24.2-17). Sete milhões de crianças vivem nas ruas do país verde-amarelo. São crianças, algumas muito pequenas, agrupadas em bandos, distribuídas por vários pontos das cidades, indesejadas por todos, analfabetas, subnutridas, amedrontadas e sujeitas a todo tipo de violência.

Tão absurda quanto a corrupção dos tribunais israelitas é a corrupção dos tribunais brasileiros, que — apesar da lei prever punição (art. 178 — Estatuto da Criança e do Adolescente) — absolvem os acusados de assassinatos ou de exploração de crianças e adolescentes.

Em Israel havia uma exploração exagerada da força vital das crianças. Menciona-se, em especial, o calor de olivas e uvas nos lagares, em ambiente insalubre, escuro e abafado. Jó 24.12 chama a atenção para os moribundos que possivelmente ficavam entre o operariado infantil. Trabalhando nos lagares, tinham sede, trabalhando nas colheitas tinham fome! Existiria cena mais absurdamente desumana?

“Que loucura! Como pode

haver crianças trabalhando na rua?” O livro *Crianças de fibra* retrata os resultados de nove meses de pesquisa pelas regiões do Brasil para mostrar a geração que está trocando a infância pelo trabalho, muitas vezes trabalho escravo. Dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) indicam que há 3,5 milhões de crianças com menos de 14 anos trabalhando em setores da economia formal e informal brasileira. O Estatuto da Criança e do Adolescente, no art. 60, proíbe qualquer trabalho a menores de 14 anos de idade,

As meninas e os meninos de rua de hoje, tal como os órfãos de Israel, não são considerados cidadãos

salvo em condição de aprendiz: “A criança tem o direito à liberdade de ir e vir e estar nos logradouros públicos e espaços comunitários, ressalvadas as restrições legais”, assinala o inciso I, art. 16 do capítulo II do Estatuto.

Utopia? O Estatuto, com toda a certeza, está longe de ser cumprido na íntegra. É utopia, sim! A lei sempre tem que colocar uma proposta de utopia, uma proposta de sociedade a ser construída. O sonho do profeta se repete. São as visões de esperança. É o desejo de Javé. E, quem sabe, as praças finalmente fiquem cheias de meninas e meninos a brincar pelas ruas...

É atribuída ao rabino Resh Hakish, cerca de 210 d.C., a seguinte frase: “O mundo se sustenta apenas sobre o murmúrio das crianças na escola (...) Não deixem pois que as crianças se-

jam mantidas afastadas da escola, mesmo que seja para a construção do templo”. Talvez as crianças em Israel tenham tido maior sorte do que as crianças que, aos murmúrios, reclamam por escola, comida e casa pelas ruas do Brasil.

Os profetas de Israel anunciaram o que o Estado procura fazer crer como impossível e ilusório: um modo de vida radicalmente diferente do da violência vigente. Essa nova cultura de paz, que é realização histórica da lei e da palavra de Javé, requer o esforço de todos. Não brota por geração espontânea, é necessário forjá-la. O ponto de partida é permitir que Deus nos ensine! (Isaías 2.3)

Depois de analisar a situação das crianças na história de Israel, fica claro que seu único defensor é Javé. É Ele quem não fecha os olhos quando humilha seu povo e assassinam o órfão. Se tantas e tantas vezes faltam forças para continuar denunciando as mortes, os descasos, as violências contra a criança, é bom lembrar que nada irá mudar por si só. É preciso forjar a mudança, como sugere o profeta Isaías.

O problema do descaso em relação à criança é urgente; no entanto, milenar. O Estatuto existe. Ele está grávido de utopia, assim como as visões de Zacarias ou o chamado ao desarmamento de Isaías. Mas é acreditando nessas utopias e forjando outras mais que o País conseguirá escrever sua verdadeira Declaração de Alforria. Porque, afinal, a liberdade de uma nação é a soma das liberdades dos seus cidadãos.

Vera Cristina Weissheimer é teóloga luterana (IECLB) e pastora residente em Blumenau/SC.