

Novelas bíblicas

Biblical novels

Novelas bíblicas

José Ademar Kaefer*

RESUMO

A novela bíblica é um artifício popular que cresce em importância no pós-exílio. Ela assume o papel da profecia na defesa dos direitos do povo em Israel, mantém a esperança e aponta o caminho a seguir. A novela bíblica se torna o resumo do clamor popular. A novela de José e seus irmãos mostra o conflito na busca pela forma de governo mais justa; a novela de Jó apresenta o clamor dos pobres contra a teologia da retribuição; a novela de Rute retrata a situação humilhante dos migrantes, especialmente das mulheres, e a luta pelos seus direitos; a novela de Cântico dos Cânticos entoa a mais bela canção ao amor, na defesa do corpo e do culto, fora do controle institucional; a novela de Daniel mostra a luta de Deus e de seu povo contra imperialismo; a novela de Jonas defende a abertura às culturas e promove diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: Novelas bíblicas; José e Jó; Rute; Cântico dos Cânticos; Daniel e Jonas.

ABSTRACT

The biblical novel is a popular artifice that grows in importance in post-exilic times. It assumes the role of prophecy in defense of people rights in Israel, it holds hope and points out the way to follow. The biblical novel becomes the breath of people cry. The novel of Joseph and his brothers shows the conflict in the intent to organize a more just form of government; Job's novel presents the cry of the poor against the retribution theology; Ruth's novel portrays the humiliating situation of migrants, especially women, and the struggle for their rights; the novel of Cantic of Canticles intones the most beautiful song to love, in defense of body and cult, far from the institutional control; Daniel's novel shows the struggle of God and his people against imperialism; the Jonas novel advocates openness to cultures and promotes interreligious dialogue.

Keywords: Biblical novels; Joseph and Job; Ruth; Song of Songs; Daniel and Jonas.

RESUMEN

La novela bíblica es un artificio popular que crece en importancia en el post-exilio. Ella asume el papel de la profecía en la defensa de los derechos del pueblo en Israel, mantiene la esperanza y apunta el camino a seguir. La novela bíblica se convierte en el resumo del clamor popular. La novela de José y sus hermanos muestra el conflicto en la búsqueda por la forma de gobierno más justa; la novela de Job presenta el clamor de los pobres contra la teología de la retribución; la novela de Rute retrata la situación humillante de los migrantes, especialmente de las mujeres, y la lucha por sus derechos; la novela del Cantar de los Cantares entona la más bella canción al amor, en la defensa del cuerpo y del culto, fuera del control institucional; la novela de Daniel muestra la lucha de Dios y de su pueblo contra el imperialismo; la novela de Jonás defiende la apertura a las culturas y promueve el diálogo interreligioso.

Palabras clave: Novelas bíblicas; José y Job; Rut; Cantar de los Cantares; Daniel y Jonás.

* Professor doutor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São. E-mail: jademarkaefer@gmail.com

Apresentação

O gênero literário novelístico tem por característica misturar ficção com realidade, comumente narrado em prosa, com um corpo literário relativamente longo, com vários enredos e personagens, de estilo popular e com um final feliz. De modo genérico, a novela pode ser situada entre o conto e o romance, com a diferença fundamental de que o conto é mais breve e o romance mais longo. Enquanto que o conto privilegia um determinado fato, a narrativa da novela pode conter vários enredos, conectados entre si. Seu ritmo também é mais lento que o conto, embora mais rápido que o romance. Contudo, nem sempre é fácil distinguir a fronteira entre os três gêneros, pois há muitas características em comum (SPIECKERMANN, 1994, p. 431-444).

A novela bíblica recebe importância no pós-exílio, período em que o movimento profético em Israel está em baixa (WILLS, 2005). Assim, de certa maneira, a novela bíblica assume o papel da profecia na defesa dos direitos do povo em Israel. A novela bíblica é uma forma de fazer ecoar o clamor popular, manter a esperança e apontar o rumo a seguir. Mas, a novela não é somente um artifício popular. Ela também é utilizada pelos grupos no poder para justificar sua conduta. É o caso da novela de José e de Tobit.

A novela bíblica costuma colocar seus enredos num passado distante e, na maioria das vezes, em outro país. Contudo, o seu objetivo é iluminar o contexto histórico da sua comunidade no presente. Ela traz para dentro da narrativa de um fato ou de fatos do passado elementos do presente, do momento em que a novela é posta por escrito. A novela de José localiza seu personagem no Egito, antes da formação de Israel: “E José foi levado ao Egito...” (Gn 39,1). O livro de Rute localiza suas personagens no tempo dos Juízes (Rt 1,1) em Moab e Judá: “E aconteceu nos dias do julgar dos juízes...” (Rt 1,1). O livro de Jó localiza seu personagem em Hus, na Arábia: “Havia um homem na terra de Us. Seu nome era Jó...” (Jó 1,1). O livro de Judite situa sua personagem no reinado de Nabucodonosor: “No décimo segundo ano do reinado de Nabucodonosor...” (Jt 1,1). O livro de Ester localiza sua personagem nos dias de Assuero, rei da Pérsia: “E sucedeu nos dias de Assuero...” (Est 1,1). O livro de Tobias situa seu personagem entre os exilados na Assíria: “História de Tobit... que foi exilado nos dias de Salmanassar, rei da Assíria...” (Tb 1,1-2). O livro de Daniel situa seu personagem entre os exilados da Babilônia: “No terceiro ano do reinado de Joaquim, rei de Judá, veio Nabucodonosor, rei da Babilônia...” (Dn 1,1).

Outra característica fundamental da novela bíblica é sua preocupação com a transformação do contexto histórico em que ela foi escrita. Por isso, o/a autor/a sempre insere elementos do presente no enredo sobre o passado.

O referencial é o passado, mas a meta é o presente. É como um sinal de trânsito, que aponta para onde devemos seguir e informa como é o caminho pelo qual transitamos. Por isso, para entender a novela bíblica é fundamental conhecer o contexto em que ela foi escrita.

Isso diferencia as novelas bíblicas das novelas clássicas gregas ou modernas, onde se valoriza muito mais a arte, a beleza, o estilo do enredo, o nome e o histórico do autor ou da autora etc. Estas não são preocupações das novelas bíblicas, tanto que, nenhuma delas identifica seu autor ou sua autora. Evidentemente que a hermenêutica bíblica tem a capacidade de atualizar a novela bíblica para os diferentes tempos e lugares onde se encontra seu leitor ou sua leitora. Porém, quem lê a novela bíblica apenas como literatura ou simplesmente interessado em sua forma literária tira o potencial transformador da novela, que é o motivo pelo qual ela foi escrita. Ou seja, tira a própria razão de ser da novela bíblica.

Iremos apresentar sucintamente algumas novelas bíblicas: José e seus irmãos, Jó, Rute, Cântico dos Cânticos, Daniel e Jonas. Procurar-se-á dar ênfase ao contexto em que nasceu cada novela para entender melhor seu objetivo e função literários.

José e os onze irmãos

A narrativa da novela de José e seus irmãos induz o leitor e a leitora a ler o texto a partir da ótica de José. Como ela faz isso? Afirmando continuamente que Javé estava com José e o assistia em tudo: “E estava Javé com José e ele foi um homem próspero” (Gn 39,2.3.5.21.23). E não só Javé, mas também o pai, Jacó, “amava a José mais do que a todos os seus outros filhos” (Gn 37,3a.4a). Ora, uma vez Javé e Jacó estando do lado de José, também o leitor ou a leitora tomará esta posição. Contudo, se lermos a novela de José a partir da ótica dos irmãos, o resultado será completamente diferente. Esta é a proposta do presente ensaio.

Logo no início da narrativa aparece a função ideológica da novela. Primeiro na túnica colorida (בְּתֵנֶת פְּסִים), que Jacó manda fazer para José (Gn 37, 3.23.31.32.33). A בְּתֵנֶת פְּסִים era uma túnica de mangas longas, com adornos coloridos, que as princesas e os príncipes usavam. Por exemplo, essa é a túnica que usava Tamar, a princesa e irmã de Absalão, que foi violentada por Amnon, seu irmão (2Sm 13,18). O segundo acontecimento que revela a ideologia da novela são os sonhos do jovem José. Primeiro, o sonho com os irmãos: “Eis que estávamos atando feixes no campo e eis que se levantou o meu feixe e ficou de pé e eis que o rodearam os feixes de vocês e se prostraram diante do meu feixe” (Gn 37,7). E por fim, o sonho com toda a

família, incluindo seu pai e sua mãe: “Eis que o sol, a lua e as onze estrelas se prostravam diante de mim” (37,9). Ou seja, o desejo do jovem José é claro: reinar sobre o pai, a mãe e os onze irmãos. O curioso é que o texto não esconde essa vontade do irmão mais novo, explícito na reação dos irmãos: “acaso queres reinar sobre nós como rei ou nos dominar como senhor?” (Gn 37,8”) e dos pais: “acaso viríamos nós, eu, tua mãe e teus irmãos a prostrar-nos por terra diante de ti?” (Gn 37,10).

De fato é isso que vai suceder no desenrolar do enredo. Depois de ser vendido aos ismaelitas, que no Egito o venderam ao eunuco Putifar (37,36; 39,1), José cai nas graças do faraó por sua capacidade de interpretação dos sonhos (Gn 40-41). Essa capacidade visionária o leva a ser o segundo homem no Egito, inferior somente ao faraó (41,43). José recebe o selo real do faraó, roupas finas, um colar de ouro, o segundo melhor carro do reino, casa com Asenet, filha do sumo-sacerdote Putifar, muda de nome, de José para Zafnat Paaneah, e por onde passa todos o proclamam com uma saudação honorífica: *Abrek* (41,40-45).

Empossado do cargo, José sai pelo Egito a organizar o tributo do império durante os sete anos de fartura (Gn 41,46-49). Depois da fartura, vêm os anos de penúria. Os irmãos de José também são assolados pela fome e por isso são obrigados a se dirigir ao Egito em busca de alimento. O encontro com José acontece como previsto no sonho, os irmãos se prostrando diante dele: “chegaram os irmãos de José e se prostraram diante dele com o rosto por terra” (Gn 42,6b), cena que se repetirá várias vezes (Gn 43,26; 44,14; 50,18). Seguem-se, então, outros encontros entre os irmãos, até o estabelecimento definitivo de Jacó com todos os filhos no Egito.

Após a migração de Jacó ao Egito (Gn 47,13), a narrativa retorna à cena da organização do tributo (41,57). Portanto, Gn 47,13 é continuidade de Gn 42,57. Temos aqui (Gn 47,13-26) o melhor exemplo na Bíblia de como funcionava a exploração do povo por parte da monarquia. Via cobrança do tributo, que era a quinta parte da produção do camponês, José se apropria de todos os campos, bens, e até das pessoas, tornando o rei dono de tudo.

Primeiro José toma todo o dinheiro do povo em troca de cereais (47,14); depois, quando esgota o dinheiro, José toma o gado (47,15-17); depois do dinheiro e do gado, José toma as terras (47,18-20); e, por último, a vida das pessoas, reduzindo todos à servidão (47,21). Somente os sacerdotes não são lesados pela ação da monarquia: “somente o terreno dos sacerdotes não foi comprado” (47,22.26c).

Uma vez senhor de tudo e de todos, José devolve as terras aos camponeses, exigindo em troca a quinta parte da colheita, justificando, desta forma,

o direito do rei de cobrar o tributo, “lei válida até o dia de hoje sobre toda a terra do Egito” (47,26).

Uma unidade independente

A novela de José e seus irmãos era uma narrativa independente do livro do Gênesis. Ela foi anexada ao livro provavelmente em sua etapa final, no pós-exílio, quando também o Pentateuco foi concluído. O que nos levou a essa conclusão foi a leitura sincrônica da unidade (Gn 25,19-50,26). Analisado o final da narrativa da saga de Jacó (Gn 35-36) se percebe um intenso trabalho redacional. Ali, ao invés de narrar a morte de Jacó, introduz-se a morte de Isaac (Gn 35,27-29), que antes estava em Gn 27,40 (KAEFER, 2005a, p. 64-69; 2006, p. 51-63). Ou seja, com a inclusão da novela de José e seus irmãos (Gn 37-50) no livro do Gênesis, foi necessário realocar a narrativa da bênção dos doze filhos e morte de Jacó de Gn 35,27 para Gn 49-50¹, realocando em seu lugar a morte de Isaac, que antes estava em Gn 27,40.^{2 3}

Enquanto narrativa independente, a novela de José tinha a função de legitimar a monarquia, particularmente a cobrança da quinta parte da produção do campo. Portanto, devia ser uma espécie de panfleto que circulava entre os círculos jerusalemitas no final do século oitavo e século sétimo a.C, quando também a tradição do êxodo, enquanto tradição fundante de Israel, foi se impondo no lugar da tradição de Jacó, oriunda de Israel Norte, mais especificamente de Penuel (Gn 32,23-33). Ou seja, para que Israel saísse do Egito, libertado por Moisés, era preciso que tivesse entrado nele. De maneira que, a novela de José tem também esta função, colocar Jacó/Israel no Egito, servindo, assim, de ponte entre o livro do Gênesis e o livro do Êxodo.

Enquanto narrativa inclusa no livro do Gênesis, a novela de José adquire uma identidade familiar, em especial com a introdução da bênção e morte de Jacó (Gn 49-50), que antes encerrava o livro do Gênesis, sem a novela de José. Ou seja, em todo enredo (Gn 37-48), os onze irmãos cumprem um papel depreciativo e antagonico frente a José: o mal versus o bem. Ao ser anexada ao livro do Gênesis, com a transferência da bênção de Jacó (Gn 49), a novela de José muda de característica. José, personagem central na novela, perde protagonismo, agora todos os irmãos são abençoados, e a referência não é mais “José e seus irmãos, e sim “os filhos de Jacó” (49,1-2). A ima-

¹ Claus Westerman, em seu clássico estudo do livro do Gênesis, tem dificuldades para situar Gn 49 dentro da narrativa e o analisa como anexo, depois de Gn 50,26 (WESTERMANN, 1982, p. 243s.).

² É esse o contexto descrito por Gn 27,41b: “Aproximam-se os dias de luto por meu pai, então matarei Jacó, meu irmão”.

³ Uma testemunha da independência da novela de José é a presença da mãe (Gn 37, 9-10), que já estava morta (35,19-20).

gem de um Israel monárquico, caracterizada pelo domínio de José sobre os irmãos, é modificada para a imagem familiar, de patriarcado, do pai e seus doze filhos, mais próxima dos ciclos de Abraão, Isaac e Jacó, presentes no livro do Gênesis. Portanto, enquanto unidade independente, a novela de José tem a função de legitimar a monarquia e justificar a cobrança da quinta parte. Enquanto unidade integrada ao livro do Gênesis, a novela se aproxima ao ciclo dos patriarcas e introduz a família de Jacó, o futuro Israel, no Egito, de onde será libertado por Moisés, servindo de ponte entre o Gênesis e o Êxodo.

A novela de Jó

Similar à novela de José, Jó costuma ser lido a partir da perspectiva oficial, aqui, do grupo de sacerdotes predominante no templo, cuja teologia se encontra nos dois capítulos iniciais (1-2) e no epílogo do livro (42,7-17). Estas duas partes, início e fim (1,1-2,13 e 42,7-17), foram acrescentadas ao livro já na sua composição final para redirecionar a teologia e a função do livro. Mas, se lermos a novela de Jó sem esta moldura, o resultado será outro.

O Jó submisso: 1,1-2,13 e 42,7-17

A moldura (1,1-2,13; 42,7-17) é uma narrativa em prosa onde é apresentado um Jó completamente diferente do Jó do resto do livro. Este Jó é muito rico, paciente, que aceita tudo, um homem exemplar, segundo a teologia do templo, que cumpre os rituais de purificação e diariamente oferece um holocausto pelos filhos para evitar que sejam castigados por algum pecado cometido (1,5). Esse é para a teologia da retribuição o conceito de homem íntegro, reto e temente a Deus (1,1). Por isso Deus o abençoa com todo tipo de riquezas. Quando chega a desgraça da perda de todos os seus bens (1,6-19), este Jó não reclama, senta-se no chão e faz penitência: “Javé me deu, Javé me tirou, bendito seja o nome de Javé” (1,21). E o narrador repete sua fórmula ideológica: “Ainda assim, Jó não pecou e não protestou contra Deus” (1,22). Desta forma termina o primeiro ato da peça.

No segundo ato, Jó é ferido no corpo com todo tipo de chagas. Novamente Jó aceita tudo pacientemente e o narrador repete sua fórmula, que deve ser a atitude de todo fiel diante da desgraça: “Ainda assim, Jó não pecou com seus lábios”.

O terceiro ato se encontra no final da obra, onde, frente à atitude penitente e submissa de Jó, Javé muda a sua sorte dobrando suas posses, aumentando ainda mais sua riqueza. Assim, termina a narrativa da moldura, que por si só compõe um livro, o livro do Jó paciente. É o Jó da teologia da retribuição e da lei do puro e do impuro (Lv 12-16).

O Jó rebelde: 3,1-42,6

Nos capítulos 3,1-42,6 temos uma obra diferente, não contada em prosa, mas em versos. Aqui o personagem Jó é rebelde, do início ao fim, não aceita a teologia da retribuição e da lei do puro e do impuro (3,1-26; 7,1-7). Jó é agricultor (31,8.12.12; 24,38-40) e um cidadão respeitado pelos anciãos da cidade (19,17). Não tem sacrifícios e os interlocutores de Jó sempre denominam Deus por Eloah, Shadai, Elohim, El, mas nunca Javé, como na moldura.⁴ Em 19,17, os filhos têm asco do pai, mas na moldura diz que morreram. Em 30,12-15, o mal é causado pelos vizinhos, mas na moldura diz que o mal é causado por acidentes.

Na moldura, os interlocutores de Jó (Elifaz de Temã, Baldad de Suás e Sofar de Naamat) são amigos solidários. Ao verem sua miséria, sentam-se com ele em silêncio e partilham do seu sofrimento (2,11-13). Mas, aqui, são ferozes oponentes e defensores da teologia da retribuição (4,7-9; 5,6-7; 34,11), acusam Jó de ser o culpado de sua desgraça. Na moldura, a mulher, grande vítima da teologia da retribuição e da lei do puro e do impuro, é contrária à atitude submissa de Jó e o aconselha a amaldiçoar a esse Deus castigador. E Jó a repreende severamente (2,9-10).⁵ Na unidade 3,1-42,6, contudo, Jó faz exatamente aquilo que a mulher lhe sugerira, questiona a imagem desse Deus todo poderoso, sádico, distante e injusto (9,1-35; 10,1-17; 19,7; 23,13-16; 24,12; 27,2-3; 30,20-21).

Depois de uma longa e cansativa contenda, com argumentos repetitivos, com os seus três oponentes (Elifaz, Baldad e Suás), que não conseguem convencê-lo, Jó quer debater com Javé (13,3; 23,1-17), para ver qual seria sua resposta: “exporia diante dele minha causa e minha boca se encheria de argumentos” (23,4). Mas, antes um quarto indivíduo, de nome Elihu, entra no debate (32-37). Porém, também este não acrescenta novidades, permanecendo na mesma linha de argumentação dos outros três, em defesa da teologia da retribuição. Por fim, Javé se manifesta numa tempestade (38-42) e responde com longos discursos. Mas, para a surpresa de Jó e do leitor e da leitora, o Deus que responde não é o Deus de Jó, não é o seu *Go’el* (19,25), mas um Deus poderoso, que não se diferencia das características daquele apresentado pelos oponentes. A frustração de Jó parece se manifestar em suas duas breves e resignativas respostas (40,4-6 e 42,2-6), que se resumem em reconhecer seu erro: “colocarei minha mão sobre minha boca” (40,3).⁶

⁴ À exceção de 12,9.

⁵ A mulher, assim, é colocada aqui como aliada de Satã.

⁶ Provavelmente temos aqui já a mão do redator final, que não permite que o fiel manifeste sua opinião diante de Javé.

Estrutura do livro de Jó

Com o apresentado acima, pode-se organizar a estrutura do livro da seguinte forma:

1-2: Introdução (Moldura – Jó submisso)

3,1-42,6: Jó rebelde

Primeiro ciclo

3: Jó

4-5: Elifaz de Temã

6-7: Jó

8: Baldad de Suás

9-10: Jó

11: Sofar de Naamat

12-14: Jó

Segundo ciclo

15: Elifaz de Temã

16-17: Jó

18: Baldad de Suás

19: Jó

20: Sofar de Naamat

21: Jó

Terceiro ciclo

22: Elifaz de Temã

23-24: Jó

25: Baldad

26-31: Jó (talvez 27,13-23 pertença a Sofar de Naamat)

Elihu

32-37: Três discursos de Elihu (seguem a linha de reflexão dos três amigos)

Javé e Jó

38,1-40,2: Primeiro discurso de Javé

40,3-5: Primeira resposta de Jó

40,6-41,26: Segundo discurso de Javé

42,1-6: Segunda resposta de Jó

42,7-17: Conclusão (Moldura – Jó submisso)

Contexto econômico e social

É provável que a moldura (1,1-2,13 e 42,7-17), enquanto conto “havia um homem na terra de Hus chamado Jó” (1,1; Ez 14,14), seja a parte mais antiga, ainda que ela tenha sido juntada ao corpo do livro somente em sua composição final, quando também algumas partes foram adaptadas, como a oferta dos holocaustos e a figura do Satã. O corpo do texto (3,1-42,6) deve corresponder ao contexto persa do século IV e III AEC, talvez já adentrando no período grego. Esse é um tempo em que a estrutura dominante do templo, em consonância com a ideologia e política persa, estava já bastante consolidada. Essa estrutura do templo tinha que ser sustentada via ofertas tiradas da mesa do camponês. Além disso, havia o alto imposto ao rei persa, que a população tinha que pagar. O historiador grego Heródoto fala em 350 talentos anuais que o povo judaíta era obrigado a pagar ao império (DIETRICH, 1991, p. 35; ROSSI, 2017, p. 18; KIPPENBERG, 1988, p. 48-49). Essa era uma quantia bastante elevada para uma província que não tinha minas de ouro e de prata e que, portanto, tinha que pagar o tributo via produtos agrícolas: cereais, azeite e vinho etc., que eram convertidos em moeda. São tempos difíceis, expressos com bastante dureza por Ne 5,1-5: o povo era obrigado a penhorar os campos por causa da penúria, a vender os filhos e filhas em troca de alimento e a emprestar dinheiro para pagar o tributo do rei (CROATTO, 1990, p. 25-34; BAPTISTA, 1994, p. 64-71). De aí é compreensível o grito de Jó aos céus, não um grito isolado, de um só indivíduo, mas de todo um povo, oprimido pela exploração. Por isso, a novela de Jó deve ser lida como um clamor coletivo por justiça. O texto que mais fortemente apresenta esse grito coletivo é Jó 24.

Jó 24: o grito coletivo de Jó

Jó 24 é uma das maiores denúncias contra a violência, o roubo e a violação dos direitos dos pobres presente na Bíblia (GRENZER, 2005). Por isso, para entender a denúncia de Jó é preciso ler este texto.

Jó 24 demora a identificar os causadores da violência aos pobres, simplesmente diz: “eles”. Somente no v. 6 é que os autores são identificados. “Eles” são os רְשָׁעִים, que as versões costumam traduzir por “ímpios”. “Eles” são os poderosos sedentos de poder e de riqueza, que não temem a Deus e que, para alcançar seus objetivos, são capazes de todo tipo de violência. O que eles fazem? “Eles” deslocam os marcos (divisas) do terreno do vizinho e roubam o rebanho (v. 2); tomam o jumento dos órfãos, penhoram o boi da viúva (v. 3) e tiram do seu caminho os miseráveis (v. 4a). Os pobres da terra se escondem (v. 4b), como asnos selvagens saem a trabalhar, buscando

o dia todo pão para suas crias (v. 5). No campo sua forragem colhem e na vinha do ímpio rebuscam (v. 6). “Eles” arrancam do peito o órfão e o pobre empenhoram (v. 9). Na cidade os homens gemem e a vida dos feridos clama por socorro, mas Deus não atende a sua súplica (v. 12).

Este é o grito do Jó contra os opressores (רָשָׁעִים) do seu tempo e contra esse deus, que não escuta o clamor dos pobres (Ex 3,7). Este grito é um clamor coletivo (DIETRICH, 1991, p. 32-43), pleno de denúncia e de rebeldia, de um Jó, que não tem nada a ver com a imagem do Jó paciente e que tudo aceita, que erroneamente aprendemos a conhecer.

A novela de Rute e Noemi

Na América Latina se optou por ler o livro de Rute como novela (MARGUES, 2014, p. 247; DO PRADO, 2008, p. 80; TEZZA; TOSELI, 2013, p. 47; MESTERS, 1991).⁷ Esse fato se deve exatamente pela função denunciante que o livro de Rute apresenta. Quem lê o livro de Rute como conto, fundamentando-se exclusivamente na brevidade do livro, desconhece ou ignora o contexto em que a narrativa foi escrita e tende a nivelar a novela bíblica com as novelas clássicas. Ou seja, ignora o que está por trás das palavras do texto bíblico. Esse é um diferencial fundamental da hermenêutica latino-americana, que, por ler o texto bíblico a partir do seu contexto de opressão, alcança entrar em sintonia com o clamor da comunidade que o gerou.

*Contexto histórico*⁸

Para entender o tema ou a preocupação central de uma obra bíblica, uma forma importante é a análise das palavras que mais se repetem nesta obra.

No livro de Rute, as palavras que mais se repetem são todas de cunho sociológico. Somente no primeiro capítulo, que é a primeira das quatro cenas⁹, a raiz do verbo “voltar” (שׁוּב) aparece nada menos que doze vezes (v. 6, 7, 8, 10, 11, 12, 15(2x), 16, 21, 22(2x)). Isso é considerado um número alto na exegese e retrata o contexto de pobreza, de expulsão, de migração forçada e de exílio, do qual camponesas e camponeses eram vítimas.

Outros dois componentes chave no primeiro capítulo é a fé no Deus da caminhada e a solidariedade entre as mulheres exiladas: “Teu povo será o meu povo e teu Deus será o meu Deus” (1,16b; 1,19), contrariando a lei o Estado (Dt 23,2-9).

⁷ Muito se tem escrito sobre o livro de Rute na América Latina (cf. as RIBLAs 26; 52; 67 e Estudos Bíblicos 42; 87; 98; 111).

⁸ Cf. SILVA (2008, p. 107-120).

⁹ Que são divididas nos quatro capítulos do livro e que, em tamanho, são bastante similares, inclusive em versículos.

No segundo capítulo, a palavra que mais se repete é a raiz do verbo “pegar”, “juntar” (אָפּאַר), um piel, que, aqui, é melhor traduzido por “respigar”. Ela também aparece nada menos que doze vezes (v. 2, 3, 7, 8, 15(2x), 16, 17(2x), 18, 19, 23). “Respigar” é o ato de catar, juntar o resto da ceifa (trigo, cevada, oliva e uva) que caía e ficava no chão. Era um costume antigo de defesa da vida dos mais pobres (órfão, viúva e estrangeiro), que mais tarde se tornará lei em Israel (Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22). Ou seja, os pobres tinham o direito de entrar na propriedade dos grandes proprietários de terra e respigar.¹⁰ Esse direito, que nem sempre era respeitado, sujeitava os pobres, principalmente as mulheres, a todo tipo de violência, humilhação e assédio (Rt 2,8-10). Portanto, temos aqui um contexto de opressão, exploração e de latifúndio.

Nas duas cenas seguintes, capítulos três e quatro, a palavra que mais se repete é a raiz do verbo “resgatar” (קָנָה). Ela aparece catorze vezes no total, das quais, sete vezes no capítulo três (v. 9, 12(2x),13(4x)) e catorze vezes no capítulo quatro (v. 1, 3, 4(5x), 6(5x), 8, 14). Resgatar tem um significado amplo na Bíblia. Pode significar “libertação” do povo pela ação de Javé (Ex 6,6; Dt 7,8; 13,6; 15,15; Mq 6,4; Is 41,14; 43,1; 49,7) e “libertação” de um escravo, uma escrava ou mesmo de um animal (Ex 24,20; Lv 25,47s.; Nm 18,15).

Em Rute, “resgatar” tem a ver com a lei do levirato (Lv 25,15; Dt 25,5-10), que também vem de um costume antigo, onde a mulher tinha o direito de desposar o parente mais próximo do seu marido falecido, para, assim, gerar descendência para ambos (Gn 38). É a chamada “lei do cunhado”. O problema é que esta lei, que era para ser uma obrigação do cunhado, acabava sendo interpretada como um direito do cunhado, pois ela também incluía o direito do cunhado de se apossar da terra do irmão falecido.¹¹ De maneira que, na maioria das vezes, o cunhado não exercia o seu dever de desposar a mulher do falecido, mas ficava com suas terras. Assim, a mulher tinha que pelear também para se libertar da lei, que é o caso aqui, da luta das duas viúvas, Rute e Noemi.

Estamos, portanto, num contexto de luta das mulheres, viúvas e estrangeiras, pelo seu direito à vida. Com grande probabilidade, este é o mesmo contexto descrito nos livros de Esdras e Neemias, da política de exclusão das mulheres estrangeiras e, de modo geral, de todos os pobres, para salvar a “raça pura” judaíta (Esd 9-10; Ne 5,1-5; 13,23-31; Ml 2,10-16; Lv 12). A novela de Rute, portanto, é um grito coletivo das mulheres contra essa política de exclusão descrita nos livros de Esdras e Neemias.

¹⁰ O ato de respigar ainda é uma prática e um direito presente em muitas regiões no mundo moderno.

¹¹ Na verdade, eram duas leis interligadas: a do resgate da viúva sem filhos, para dar descendência a ela e ao falecido, e a do resgate da terra do falecido.

A novela de Cântico dos Cânticos

É um ato atrevido querer comentar o mais belo dos cantos “o cântico dos cânticos” (שִׁיר הַשִּׁירִים). Por isso peço desculpas aos amantes ao tentar fazê-lo. Os poemas que compõem o livro descrevem cenas íntimas vividas por dois jovens amantes utilizando seguidamente a arte da metáfora, cujo sentido não é possível esgotar num comentário. São cenas sensuais, eróticas, cheias de miradas, de toques, de cheiros, de carícias, de sussurros, de fragrâncias, exalações, sabores, de sexo... (CARDOSO, 1993, p. 47-59; ANDIÑACH, 2001, p. 70-77). Cenas onde todos os sentidos do corpo humano (tato, paladar, olfato, audição, visão)¹², atuam a plena potência, em intensidade máxima. Cenas que fazem a imaginação do leitor e da leitora correr à solta. O palco é o campo na primavera, no despertar da natureza (SILVA, 1993, p. 30-38), com montanhas, colinas, vinhas¹³, sol, lua, árvores, animais, pássaros, água, jardins, flores, lírios, açucenas, bálsamos, mirra, perfumes... Os frutos são afrodisíacos, mandrágoras, passas, maçãs, mel, tâmaras, figos, romãs, vinho... A beleza destas cenas e do palco dispensa comentários.

Mas, as palavras dos poemas também revelam outra realidade, uma realidade mais sutil, que é o ambiente social em que vivem os dois jovens amantes, um ambiente que às vezes se encontra oculto e que só é perceptível nas entrelinhas do texto. É a ele que iremos dispensar a maior atenção.

História da interpretação

A primeira pergunta que as pessoas costumam fazer nos cursos bíblicos é: como foi que este livro entrou no Cânon bíblico? A resposta parece ser: a atitude astuta do editor de apresentá-lo como sendo o mais belo canto de Salomão (1,1). Se for Salomão quem escreveu, então o livro é bem-vindo. A maneira que os rabinos encontraram para contornar as cenas explícitas entre os dois amantes foi a de interpretar o “amado” (דוד), como sendo Javé, e a “amada” (דודיה), como sendo o povo de Israel. O cristianismo, por sua vez, interpretou o “amado”, como sendo Jesus, e a “amada”, como sendo a Igreja. E assim o livro tem sido lido por muito tempo, como uma alegoria. Para Orígenes, o Cântico dos Cânticos é a Igreja em busca de Cristo, é o clímax da vida espiritual. Inspirado em Ct 1,2 ele diz: “Até quando meu esposo me dará seus beijos por Moisés ou pelos profetas? São os lábios do esposo que eu desejo tocar: que ele mesmo venha, que ele mesmo desça” (ORÍGENES, 1986, p. 17). Ambrósio de Treveros associa Ct 1,2 ao sacramento da comunhão. Tereza de

¹² E aqueles que ainda não conhecemos, mas sentimos.

¹³ Vinha pode significar o terreno cultivado, onde a jovem é forçada pelos irmãos a trabalhar, como o corpo violentado da jovem (1,6).

Ávila, num dos títulos de sua obra, diz: “Trata-se da veneração com que devem ser lidas as Sagradas Escrituras e da dificuldade que as mulheres têm para compreendê-las, principalmente o Cântico dos Cânticos” (ÁLVAREZ, 1995, p. 845). Adiante ela comenta: “Parecer-vos-á que há nestes Cânticos algumas coisas que se poderiam dizer com outro estilo. É tanta a nossa torpeza que eu não me espantaria; e até ouvi algumas pessoas dizerem que antes fugiam de escutá-las” (ÁLVAREZ, 1995, p. 846). Somente no final do século XIX, quando se começa a fazer uma leitura mais crítica e contextualizada dos textos bíblicos, com a utilização das ciências modernas integradas à exegese, quando nasce o método histórico crítico, é que Cântico dos Cânticos passa aos poucos da interpretação alegórica para a hermenêutica histórico-crítica.

Em defesa do corpo da mulher

Cântico dos Cânticos é o único livro na Bíblia, onde a mulher é a protagonista do início ao fim. Dos 117 versículos, 60 são da mulher, onde ela fala, e 36 do homem. Duas vezes ela fala pelo homem (2,10-14; 5,2). A mulher abre e fecha o livro (1,2; 8,14). A iniciativa é sempre dela. É o livro, onde a mulher fala por ela mesma, dos seus desejos, do seu corpo, do corpo do amado e da violência que sofre dos homens. Faz questão de mostrar que a mulher conhece o seu corpo e o corpo do seu amado. Ela nunca fala do pai, mas fala da sua mãe e da mãe do amado (3,11). Só fala dos irmãos para denunciar a violência que lhe fazem (1,6; 8,8), mas a menção à irmã sempre é positiva (4,9.10.12; 5,1.2).

A grande ênfase de Cântico dos Cânticos é à beleza do corpo do amado e da amada. Quase na totalidade, os cinco poemas que compõe a estrutura da obra falam do corpo e dos sentimentos. O corpo é repetidamente descrito dos pés à cabeça, e vice-versa, sem deixar partes de fora.

O que está por trás desta entoação constante à beleza do corpo. É que a teologia oficial da época, centrada no templo de Jerusalém, tinha uma visão diferente do corpo. A economia do templo se estruturava basicamente sobre a impureza do corpo (Lv 12-16), que devia ser purificado periodicamente com ofertas, tributos, dízimos e rituais (Ne 10,33-40). As maiores vítimas desta teologia eram as mulheres, os pobres e os doentes, que viviam em permanente impureza. O corpo impuro, feio e doente era a expressão do pecado, da maldição de Deus e por isso era marginalizado e excluído do meio social.

Cântico dos Cânticos inverte esta ideologia¹⁴ e não se cansa de cantar a beleza do corpo, numa consonância poética ao amor e ao corpo. O corpo do amado e da amada são as coisas mais belas que existem, os amantes não se

¹⁴ Compare-se Ct 7,11 com Gn 3,16 e Eclo 25,24.

cansam de enaltecer cada detalhe. Na falta de adjetivos para descrever a beleza, ambos fazem uso de metáforas presentes na natureza. Ao devolver ao corpo sua beleza e seu valor, Cântico dos Cânticos recupera a beleza e o valor da vida.

O culto às divindades femininas da fertilidade

É curioso que no livro de Cântico dos Cânticos, Javé não é mencionado. Na verdade, este é o único livro na Bíblia que não há menção a Javé.¹⁵ Esta ausência parece ser de propósito, parece ser uma espécie de manifesto. Ou seja, neste ambiente da natureza, entre as árvores, flores e colinas, onde o amor e a liberdade são cantados, o templo e o Deus que ali se cultua são dispensáveis. O Deus das leis da pureza e do tributo não é bem-vindo neste espaço.

Contudo, isto não significa que Deus não esteja ali. Está sim, somente que se manifesta de outra maneira, ou melhor, é concebido de outra maneira. Em 8,5b temos um exemplo claro disso. Ali diz: “Debaixo da macieira te despertei, lá onde te concebeu tua mãe, lá concebeu e te deu a luz” (SCHWANTES, 1993, p. 39-49; DE PAULA PEDRO & NAKANOSE, 2000, p. 60-78, 2000). Sabe-se que na Bíblia, a macieira (תְּפוּרָה), assim como a tamareira, o terebinto e o carvalho, é uma árvore sagrada. Estas árvores representam divindades, que seguidamente se manifestam nelas (Gn 13,18; Jz 6,11-12; Os 4,13), particularmente as deusas da fertilidade, como Asherah, Astarte e Anat (Jz 2,13; 10,6; 1Sm 7,3.4; 12,10; 31,10; 1Rs 11,5.33; 2Rs 23,13; Jr 7,18; 44,17-25). Portanto, as pessoas que vivem neste ambiente têm, sim, seus Deuses, e a preferência parece ser pelas Deusas da fertilidade. O interessante é que no referido verso há uma ênfase, por isso a repetição, em afirmar que foi “lá” (שָׁם), “debaixo da macieira” (תַּחַת הַתְּפוּרָה), onde a amada foi concebida,¹⁶ lá a mãe a concebeu e lhe deu à luz. Enfim, temos aqui uma clara evidência de que no pós-exílio, o culto às Deusas da fertilidade era ainda muito forte em Judá. Esse culto era praticado especialmente no campo, longe do controle do templo e das autoridades do Estado.

A novela de Daniel

Introdução: A formação do livro¹⁷

Provavelmente, o livro que compõe a novela de Daniel não é obra de um único autor, pois, apresenta unidades bastante díspares. Como exemplo

¹⁵ A exceção poderia ser 8,6, onde há uma possível referência a Javé, quando diz que o amor é como uma chama ardente de *yah*.

¹⁶ Também é possível traduzir o verbo חָבַל por “sentir dores de parto” (sentiu dores de parto por ti).

¹⁷ Boa parte do conteúdo apresentado aqui reflete a pesquisa feita em: KAEFER, 2005b, p. 160-168.

maior está o fato do livro ser escrito em duas línguas diferentes (SILVA, 2001, p. 82-100): hebraico (1,1-2,4a e 8,1-12,13) e aramaico (2,4b-7,28). Há ainda outras diferenças, como, por exemplo: a unidade 1,1-7,1 e 13,1-14,42, que é narrada em terceira pessoa, e a unidade 7,2-12,13, que é narrada em primeira pessoa; conforme 1,19, Daniel já é conhecido do rei, mas, em 2,25, ele ainda precisa ser apresentado ao monarca; em 1,5, Daniel precisa de três anos de educação para poder servir à corte, mas, segundo 2,1.25, com dois anos ele já serve ao rei; em 6,29, o contexto é persa, mas, em 7,1 ainda continua babilônio. Portanto, é provável que o livro, como um todo, tenha passado por várias etapas redacionais e que algumas unidades, principalmente a dos capítulos 2 a 6, tenham circulado independentemente antes de serem reunidas numa só obra.

Estrutura e conteúdo

A novela de Daniel pode ser dividida em duas grandes partes: 1-6 e 7-12. A primeira parte (1-6) se caracteriza mais pelo gênero novelístico, com presença de sonhos e interpretações, e a segunda (7-12) pelo gênero apocalíptico, com a preponderância das visões. A primeira parte se assemelha à novela de José do Egito, com a diferença de que em Daniel nem sempre as interpretações favorecem ao rei. Distinto da segunda parte (7-12), na primeira (1-6) o rei tem presença constante e desenvolve, junto com Daniel e seus companheiros, um papel central. Nabucodonosor, por exemplo, é abordado como quem tem muito apreço pelo “Deus dos santos”. Com poucas exceções, as relações de Daniel com o rei na corte são bastante cordiais. Na segunda parte, ao contrário, desaparece a simpatia pelo rei e em seu lugar se encontram as visões, que preconizam o fim dos impérios: julgamento, condenação e destruição. No lugar dos impérios bestiais, temporais, surge um reino divino-humano, permanente.

Ainda que a introdução ao livro (Dn 1) situe a novela no contexto do exílio da Babilônia (598-539) e início do império persa (538s.), o conteúdo reflete plenamente o contexto do domínio selêucida sobre Judá, durante o reinado de Antíoco IV Epífanes, por volta de 174-164. Daniel e seus companheiros seriam judaítas deportados e posteriormente educados para trabalhar na corte do rei Nabucodonosor. Mesmo dentro do palácio, a serviço do rei, Daniel e seus companheiros continuavam fiéis a JHVH e aos princípios de seu povo. É assim que o capítulo 1 apresenta um dos temas centrais que perpassará todo livro: a resistência da cultura judaica à cultura helenista.

Os sonhos, acontecimentos e visões narrados no livro apresentam sempre uma forte denúncia contra as ações violentas dos impérios e do

imperador: babilônio, medo, persa e grego, este subdivido em alexandrino e ptolomeu-seleucida. O foco último sempre é o império selêucida e o seu imperador tirano, Antíoco IV (KAEFER, 2005b, p. 160-168). O último império a desaparecer será o selêucida, depois deste se instaurará o reinado do Filho de Homem. Ou seja, o conteúdo não alcança celebrar o triunfo macabeu e nem denunciar a instauração do império romano. De forma que, fica evidente que o passado conhecido vai até o império selêucida.

Na primeira parte, a denúncia contra os impérios é mais sutil, até porque há uma relativa proximidade entre Daniel e o imperador Nabucodonosor e talvez porque algumas unidades já circulassem independentes. Contudo, ela existe e representa ser o objetivo central do livro. Primeiro é sonho de Nabucodonosor (Dn 2) sobre uma imensa estátua simbolizando os cinco grandes impérios. Depois (Dn 3), outra grande estátua, esta construída por Nabucodonosor para ser adorada por todo o império. Os companheiros de Daniel se opõem e por isso são lançados numa fornalha ardente, provável paralelo com as torturas sofridas pelos rebeldes judaítas no período de Antíoco IV. Em seguida (Dn 4), outro sonho de Nabucodonosor, desta vez com uma imensa árvore, que representa o império babilônio, que alcançava os confins da terra, e cuja destruição é anunciada pelo anjo de Deus. O fato seguinte (Dn 5,1-6,1) é o grande banquete feito pelo rei, não mais Nabucodonosor, mas Baltazar, provavelmente o filho de Nabônides, para os seus altos dignitários. Nesta festa, o rei usa as taças que haviam sido levadas para a Babilônia, quando o templo foi saqueado.¹⁸ Durante o banquete aparece uma mão que escreve uma mensagem estranha na parede do palácio real, que, interpretada por Daniel, refere-se ao fim do império babilônio (5,25-28). Por último (Dn 6,2-29), por não aceitar adorar ao rei Dario, Daniel é lançado numa cova de leões¹⁹, também numa referências aos mártires torturados na guerra contra o império selêucida.

Na segunda parte (7-12), o ataque aos impérios é sem meias palavras. A primeira visão, das quatro bestas extraordinariamente violentas (Dn 7),²⁰ que retorna ao reinado de Baltazar, já morto em 6,1, a relação com os quatro impérios que subjugaram o povo judaíta é evidente (RICHARD, 1990, p. 22-40; DE SOUSA, 1997, p. 72-77). Também aqui, o alvo principal é Antíoco IV, o “pequeno chifre” (7,8.11.20-22), que fazia guerra aos “santos”. Julgados e destruídos os impérios/bestas, o poder é entregue a um como Filho de Homem²¹ (SANZ EXTREMEÑO, 2017, p. 399-419).

¹⁸ A menção ao uso dos vasos sagrados provavelmente é uma referência à profanação do templo por Antíoco IV Epífanes (2Mc 5,15s.).

¹⁹ Este castigo está em sintonia com Dn 3, onde os companheiros de Daniel são jogados na fornalha.

²⁰ Em paralelo com o sonho de Nabucodonosor em Dn 2.

²¹ Que provavelmente se refere aos “santos”, o povo que se manteve perseverante.

A segunda visão de Daniel (Dn 8) é a do carneiro e do bode, que retoma a visão anterior e descreve de forma esplêndida a sucessão do império persa pelo grego. Também aqui a mira está voltada para o opressor do momento: Antíoco IV, o “rei arrogante” (Dn 8,23), o último império a ser destruído. A terceira visão (Dn 9), que inclui uma longa oração de Daniel, cuja preocupação central é o tempo necessário para expiação das iniquidades e a instauração da justiça eterna. Embora a visão seja alocada para o tempo do reinado de Dario, filho de Xerxes, o texto evoca claramente a realidade vivida pelo povo judaíta durante o reinado de Antíoco IV Epífanes, quando o rei mandou matar o Sumo sacerdote Onias III (2Mc 4,30s.) e profanou o templo consagrando-o a Júpiter Olímpico (2Mc 6,1s.; Dn 11,31s.). Aqui o autor faz um paralelo entre a destruição do templo em 587 por Nabucodonosor e a profanação de Antíoco IV em 167.

Os capítulos 10-12 formam uma unidade coesa. Começam com a visão do homem revestido de linho (Dn 10), o qual anuncia o que vai suceder no fim dos tempos (Dn 11). A primeira parte do anúncio faz uma referência sucinta ao império persa e ao império grego de Alexandre Magno (11,2-4). A segunda parte faz uma ampla abordagem das tramas entre os sucessores de Alexandre Magno (11,5-20), detendo-se particularmente sobre o reinado de Antíoco IV Epífanes (11,21-45). No final da visão (Dn 12), o homem vestido de linho informa o tempo que deverão durar as coisas inauditas e a chegada do fim dos tempos: “Bem aventurado aquele que perseverar” (Dn 12,12).

Entendendo o contexto histórico

Como dito acima, apesar do autor projetar seus escritos arditamente num passado distante, no exílio na Babilônia (598-539) e início do império persa (538s.), encontramos-nos em pleno império selêucida, durante o reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164). Por esse tempo, o helenismo já marcava forte presença em todo Antigo Oriente Próximo (KAEFER, 2016, p. 46-85). Nas cidades mais importantes, principalmente nas cidades portuárias e naquelas situadas junto às principais vias internacionais do império, o livre comércio dava as coordenadas. A possibilidade de enriquecer estimulava na classe comercial um afã desmedido na busca por produtos comerciáveis. Tudo se comprava e tudo se vendia. O uso da moeda, como fator de troca e de acúmulo de riqueza, tornava-se cada vez mais intensa e mais eficaz. O modo de produção escravagista já estava consolidado. Milhões de vidas humanas, escravizadas e comercializadas, eram responsáveis pela produção, que mantinha em funcionamento a máquina comercial.

Jerusalém, assim como outras cidades de Judá, sobrevivia em meio a esta situação. Por todos os lados se respirava helenismo. A situação se tornou ainda pior quando, nos dias de Daniel, Antíoco IV Epífanes assume o trono na Síria (175-164). O início do reinado de Antíoco IV coincide com uma grande tensão interna vivida em Jerusalém. Dois grupos disputavam o poder: um, representado pelo sumo sacerdote Onias III, mais conservador e defensor dos costumes e tradições religiosas judaicas; outro, liderados por um tal Simão, superintendente do templo, e Jasão, irmão do sumo sacerdote Onias III, que queria introduzir o helenismo em Jerusalém com todos os seus quesitos. Por volta de 174, Jasão, depois de entregar uma enorme quantia em dinheiro ao rei Antíoco Epífanes, e em conluio com Simão, apossa-se do cargo de sumo sacerdote. Seus primeiros feitos foram a construção de uma praça de esportes e uma efebria, contíguas ao santuário, introduzindo novos hábitos, vestuários, jogos etc. Enfim, Jasão queria transformar Jerusalém numa polis grega, chegou, inclusive, a mudar o nome da cidade para Antioquia. Um dos seus feitos de maior desagravo foi o envio de dinheiro para o sacrifício a Hércules em Tiro (2Mc 4,1-20).

Mas, as traquinagens de Jasão não terminavam por aí. Ao redor de 171, o impostor enviou a Menelau, irmão de Simão, para junto de Antíoco IV, a fim de pagar a dívida que contraíra. Menelau, porém, tomou o dinheiro e, prometendo ao rei uma quantia ainda maior, comprou para si o cargo de Sumo Sacerdote. Jasão foi, então, expulso para Amon (2Mc 4,23-26). Com o passar do tempo, Menelau, não conseguindo pagar o prometido ao rei, obrigou-se a tomar alguns objetos de ouro do templo para vendê-los e repassar o dinheiro a Antíoco IV. Esta atitude provocou o repúdio de Onias III, que se encontrava refugiado em Dafne. Menelau, temendo que Onias III pudesse liderar uma revolta popular, apressou-se em eliminar o velho Sumo Sacerdote (Dn 9,25-26; 11,22). A morte de Onias III suscitou a indignação da população criando uma enorme tensão em Jerusalém. Jasão, aproveitando o descontentamento popular e dando ouvidos a um boato de que Antíoco IV havia morrido, reuniu um grande grupo de homens e atacou Jerusalém. Antíoco IV, que por esse tempo regressava da sua segunda expedição ao Egito, aproveitou a ocasião para invadir Jerusalém e, uma vez que estava necessitado de dinheiro para as suas guerras, saqueou o templo. Não só isso, para reprimir a rebelião, Antíoco proibiu o culto, bem como todas as práticas religiosas judaicas. Em seu lugar colocou a celebração das festas e dos cultos aos deuses gregos, chegando, inclusive, a construir um altar a Júpiter Olímpico dentro do templo.

É dentro desse contexto que se forma o livro de Daniel, tornando-se referência, não só para a manutenção dos costumes e crenças judaicas, mas

também para a resistência popular contra o domínio estrangeiro. Com muita probabilidade este livro terá servido de impulso para as lutas da revolta iniciada pelos irmãos macabeus.

A novela de Jonas - Abertura às culturas

Contexto e autoria

Assim como a novela de Daniel, a de Jonas²² situa seu personagem num passado distante, no tempo de Jeroboão II (788-747). É nesse tempo que vivia o profeta Jonas, filho de Amitai (2Rs 14,25). É por esse tempo que o império neo assírio começa a despontar no mundo, ainda que seu auge comece mais tarde, com Teglat-Pileser III (744-727). Foi este rei que centralizou o poder em Nínive, transferiu para lá a capital do império e tornou Assur o Deus supremo do panteão assírio, substituindo a Enlil (ASTER, 2017, p. 347-361). Contudo, o contexto da novela de Jonas, não é o século VIII AEC, mas o século IV ou III AEC. Não há dados históricos concretos no livro de Jonas para esta datação, mas há paralelos com passagens de outros livros e que são deste período (MARQUES; NAKANOSE, 2010, p. 15-16). Por exemplo, paralelos com passagens do livro de Jeremias e de Joel, que são do pós-exílio (Jr 18,7-8 e Jl 2,13b.14a com e Jn 4,2b e 3,9). Outro dado que aponta para esta datação é a presença de expressões aramaicas (Jn 1,5.7.12; 3,7). Uma expressão própria deste período “Deus do céu” (Jn 1,9), típica da teologia de Esdras e Neemias (Esd 1,2; 5,11; Ne 1,4.5; Dn 2,18).

Ao que indica uma análise crítica da novela de Jonas, por esse tempo havia em Jerusalém um conflito entre dois grupos, com duas teologias diferentes. Um grupo defendia uma educação mais heterogênea e aberta a outras culturas, com a participação de estrangeiros na comunidade judaíta. Do outro lado havia um grupo mais nacionalista, centrado no templo, e que defendia uma educação racial, contra a presença de estrangeiros. Este último grupo é representado por Jonas, e sua teologia se manifesta especial no salmo do livro (2,3-10). Portanto, provavelmente, encontramos-nos no período pós-exílico, por volta do século III AEC, quando havia um debate grande em Jerusalém sobre se o judaísmo devia se abrir a outros povos ou se devia permanecer fechado e exclusivo para os da raça judaíta.

²² Ainda que o livro de Jonas contenha elementos que o aproximam da sátira, da parábola e do midrax (MARQUES; NAKANOSE, 2010, p. 12-14), optamos por ler o livro de Jonas como novela, principalmente pelos motivos populares de sua narrativa. Esses motivos, ao que parece, ajudavam para que a novela de Jonas fosse bastante conhecida no meio popular. Era assim no mundo das primeiras comunidades cristãs (Mt 12,40-42; Lc 11,32).

Estrutura e conteúdo

A novela de Jonas pode ser dividida em duas partes: os capítulos 1 e 2, onde as ações acontecem no mar; e os capítulos 3 e 4, onde as ações acontecem em terra. As duas partes são delimitadas pela mesma frase inicial: “E foi a palavra de Javé (dirigida) a Jonas, filho de Amitai, dizendo: levanta-te e vai à Nínive, a cidade, a grande” (1,1-2a); “E foi a palavra de Javé (dirigida) a Jonas, uma segunda vez, dizendo: levanta-te e vai à Nínive, a cidade, a grande” (3,1-2a). Cada parte é composta por dois capítulos, e cada capítulo tem seu cenário próprio (MARIANNO, 2007, p. 40-48).

Capítulo 1: Missão e fuga de Jonas

A palavra de Javé é dirigida a Jonas, filho de Amitai, para que vá à Nínive, a grande, a anunciar uma mensagem. É curioso que a cidade escolhida seja justamente Nínive. Nínive, capital da Assíria, ficou na memória do povo de Israel Norte e de Judá, por seu poder, violência e riqueza. Foi a Assíria que destruiu Israel Norte, depois de tomar a capital Samaria, em 720 AEC, e que deportou parte de sua população (2Rs 17). A Assíria, com o seu Deus Assur, o senhor do universo, reinou sobre o mundo por pelo menos um século, chegando, inclusive, a conquistar o Egito (LIVERANI, 2016, p. 655-661). Sua fama era conhecida como o mais violento e arrogante de todos os impérios (POZZER, 2011, p. 12-25; ELAYI, 2017, p. 45-61), não temia a ninguém.²³ O profeta Naum chama Nínive de “a cidade sanguinária” (3,1). Este parece ser o motivo da escolha de Nínive para o anúncio de Jonas, sua fama de violenta e de não temer a ninguém. Aliás, a missão de Jonas é justamente a de “anunciar que a maldade de Nínive chegou até Javé” (1,2).

Contudo, Jonas não vai à Nínive. Ironicamente, ele vai à direção oposta, em vez de ir ao leste, vai para o oeste. Jonas foge para Társis. Társis, não tem localização segura na Bíblia. Isaías 66,19 se refere a ela como uma terra muito distante, no fim do mundo. Provavelmente localizada junto ao mar, a oeste de Tiro, Társis usufruía do rico comércio marítimo. É assim que ela é mencionada, como uma região de grandes riquezas minerais, prata, ouro, ferro estanho, chumbo etc., e de navios potentes (Is 10,22; 60,9; Jr 10,9; Ez 27,12; Sl 23; 48,8).

É para lá, para o fim do mundo, que Jonas quer fugir, para ficar longe da face de Javé. Mas, Javé envia uma tempestade e o potente navio de Társis fica à deriva no mar. É muito sugestiva a cena dos desesperados marinheiros, cada qual clamando a seu Deus para acalmar a tempestade, enquanto Jonas dorme profundamente no porão do navio. Descoberta a causa da fúria do

²³ A prática da empalcação para aterrorizar os rebeldes está muito presente na iconografia assíria.

mar, os marinheiros, de nacionalidades e Deuses diferentes, invocam a Javé, o Poseidon, que fez o mar e a terra (1,9; Sl 95,3.5). E, relutando, lançam Jonas ao mar, como um sacrifício ao seu novo Deus, Javé. Acalmado o mar, os marinheiros, tomados de temor, oferecem sacrifícios e fazem votos a Javé.

Há uma ênfase no texto para falar da integridade dos marinheiros estrangeiros, com suas diferentes crenças, e da obstinação de Jonas. Ou seja, aqui parece estar a mensagem central da novela de Jonas: a abertura dos estrangeiros à mensagem de Javé, em oposição à teimosia de Jonas, e dos que pensam como ele, em se manter aferrado a seus esquemas doutrinários.

Capítulo 2: A não conversão de Jonas

Uma vez jogado ao mar, Jonas é engolido por um peixe enviado por Javé e nele permanece por três dias e três noites, tempo para fazer Jonas meditar sobre sua postura. E é o que Jonas faz, mas ele não muda de ideia. A oração, que é posta na boca de Jonas, é um salmo independente, ou seja, que foi tomado de outro lugar e inserido na narrativa. Inclusive, ele não faz falta à narrativa. Vários motivos nos levam a esta conclusão. Os verbos do salmo, que deveriam estar no presente, enquanto oração de Jonas, estão no passado; o templo, ausente em toda narrativa, aqui é mencionado (2,8); na narrativa (2,1.11) o peixe é masculino (דג), enquanto que no salmo (2,2), o peixe é feminino (דגה).

O salmo representa a teologia do templo e do grupo ao qual Jonas pertence, contrária à abertura a outras culturas. Isto é, conforme mostra a oração/salmo, Jonas não se converte no ventre do peixe, sua cabeça continua voltada para o templo de Jerusalém, pois, para os judeus nacionalistas, como Jonas, o templo de Jerusalém era a única morada de Javé (NAKANOSE, 2010, p. 21-28). É uma teologia que quer enquadrar Javé em seus moldes culturais, reduzi-lo ao modo de pensar de um grupo, sem partilha e sem abertura a outros povos. Mas, a mensagem da novela parece querer dizer que Javé é muito maior e não cabe em nenhum esquema cultural.

Capítulo 3: Jonas vai à Nínive

Enfim, Jonas vai à Nínive, mas contra a sua vontade e com a sua teologia fechada. A cidade era muito grande, levava-se três dias para atravessá-la (3,2), mas Jonas a percorre em um dia. E sua mensagem é de apenas cinco palavras (em hebraico): “Ainda quarenta dias e Nínive será destruída” (3,4). O curioso é que a mensagem não é um pedido de conversão do povo ninivita, mas o anúncio de uma catástrofe. E, pela atitude de Jonas, é isso que ele quer que aconteça, que Nínive seja destruída.

Mas, para a surpresa de Jonas, e para os que pensam como ele, todo o povo de Nínive, do maior ao menor, do rei até o mais pobre dos servos fizeram jejum e penitência, inclusive os animais (3,5-8). E cada qual se converteu de sua conduta perversa e violenta (3,8). Novamente, a mensagem da novela é clara, a ênfase à atitude de abertura dos estrangeiros, que são capazes de se arrepender e mudar de comportamento. O interessante é que, não há uma exigência para que o povo de Nínive adore a Javé, somente que abandone o seu caminho violento e perverso. Os marinheiros, sim, fazem sacrifícios e votos a Javé, mas, os ninivitas não. Inclusive, as cinco menções a Deus na conversão dos ninivitas são a *Elohim* e nenhuma vez a Javé (3,8.9.10).

Diante da conversão de todo o povo de Nínive, Javé também muda e se compadece do mal que pensava fazer. E, assim, Nínive não foi destruída.

Capítulo 4: A persistência egoísta de Jonas

Mas, a atitude compassiva de Javé para com os ninivitas causa um enorme desgosto em Jonas (SCHWANTES, 2006, p. 13-24), e ele sentiu um mal terrível (רָעָה), a ponto de pedir pela própria morte. Ele confessa que a causa do desgosto dele, é porque ele sabe que Javé é “um Deus de ternura e compaixão, lento de iras e abundante de misericórdia, e que se arrepende do mal” (4,2). Essa confissão de Jonas parece ser o coração da teologia do grupo que quer que o judaísmo se abra para outras culturas e que não é compartilhada pelo grupo nacionalista.

Jonas, então, se retira da cidade se instala numa tenda do lado de fora do muro para ver o que iria acontecer. Ou seja, Jonas parece esperar que o seu discurso emocional faça Javé mudar de opinião de novo e destrua por fim a cidade. Mas, isso não acontece e ele se aborrece mais ainda, especialmente quando percebe que a mamoneira, que lhe dava sombra secou. E, novamente, Jonas pede pela morte. Assim termina a novela, sem Jonas se converter. Os assírios mudam de atitude, Javé muda da sua decisão, só Jonas não muda.

Um profeta atípico

Jonas é um profeta atípico. É o único livro na Bíblia, onde um profeta é enviado para converter outra nação. É também o único profeta que não quer aceitar sua missão, não porque se sente incapaz, como é comum nas respostas dos profetas, mas porque não concorda com a forma de ser e agir de Javé. E é também o único livro, onde quem deve ser convertido é o profeta. Jonas é um exemplo de como não deve ser um profeta. No fundo, a mensagem da novela de Jonas não é para o povo de Nínive, mas para o próprio Jonas e para os que pensam como ele.

Conclusão

As seis novelas apresentadas se caracterizam pelo social, político e religioso. José e seus irmãos, pelo político; Jó, social e religioso; Rute, social; Cântico dos Cânticos, social (corpo); Daniel, político; Jonas, religioso. A novela de José e seus irmãos, enquanto documento independente, tem a função de legitimar a monarquia e a cobrança do tributo. Enquanto unidade integrada ao livro do Gênesis, a novela se identifica com o ciclo dos patriarcas e serve de ponte entre o Gênesis e o Êxodo.

A novela de Jó se divide em dois personagens diferentes: o Jó submisso (1,1-2,13 e 42,7-17) e o Jó rebelde (3,1-42,6). O Jó submisso é paciente, aceita tudo, sem protestar. É o Jó da teologia da retribuição e da lei do puro e do impuro: “Javé me deu, Javé me tirou, bendito seja o nome de Javé” (1,21). É o fiel exemplar, que cumpre os rituais de purificação e diariamente oferece holocaustos. Este Jó é rico, fica pobre e, graças à sua atitude submissa, é abençoado por Javé e volta a ficar rico. O Jó rebelde não concorda com a teologia da retribuição e a lei do puro e impuro. Ele está em constante debate com os seus amigos para provar sua inocência. Sua situação de pobreza e doença é a situação de todo um povo, que é vítima da exploração dos grandes e poderosos (Jó 24), denominados por Jó de “ímpios” (רְשָׁעִים). Contrário ao Deus do Êxodo (Ex 3,7), este clamor do povo representado pelo clamor de Jó não é ouvido pelo Deus do templo.

Na novela de Rute e Noemi, as palavras-força, que mais se repetem, são todas de cunho sociológico. Uma é “voltar” (שׁוּב), que retrata um contexto de migração forçada, de expulsão e de exílio, onde as maiores vítimas são as mulheres, pobres, viúvas e estrangeiras. A outra é “respigar” (לְקַט) na terra do latifúndio, trabalho humilhante a que as mulheres são obrigadas para buscar seu sustento. A terceira palavra é “resgatar” (נָאֵל), que representa a luta das mulheres pelo seu direito de “libertação”.

A novela de Cântico dos Cânticos é uma sinfonia ao amor à beleza do corpo do homem e da mulher. A protagonista neste concerto é a mulher. O que está por trás desta entoação incansável à beleza do corpo? É que a teologia centrada no templo de Jerusalém tinha uma visão diferente do corpo. Para ela, o corpo dos pobres, das mulheres e dos doentes era impuro e, portanto, expressão da maldição de Deus. Cântico dos Cânticos inverte esta ideologia. Ao devolver ao corpo sua beleza e seu valor, Cântico dos Cânticos recupera a beleza e o valor da vida.

A novela de Daniel se caracteriza pela forte denúncia contra as ações violentas dos impérios e pelo anúncio de sua derrocada. Esta é a função dos sonhos e visões de Daniel, anunciar o fim dos impérios: babilônio, medo,

persa e grego, este subdivido em alexandrino e ptolomeu-seleucida. O último império a ser destruído será o selêucida, junto com o seu imperador blasfemador, Antíoco IV Epífanes, o “pequeno chifre”, que fazia guerra aos “santos”. Julgados e destruídos os impérios bestiais, o poder será entregue a um como Filho de Homem, cujo reinado humano-divino durará para sempre.

A novela de Jonas retrata o ambiente de Jerusalém por volta do século IV ou III AEC, onde havia dois grupos, com teologias diferentes, em conflito. De um lado, o grupo que defendia uma educação heterogênea e aberta a outras culturas, com a participação de estrangeiros na comunidade judaíta. Do outro lado, o grupo nacionalista, centrado no templo, que defendia uma educação racial, restrita e contra a presença de estrangeiros. Este último grupo é representado por Jonas, que não concorda com a conversão dos estrangeiros e nem com o conceito de um Deus terno e compassivo, lento na ira, cheio de misericórdia e que é capaz de se arrepender do mal. Por isso não quer ir à Ninive. Jonas é um profeta atípico, que, em vez de converter, precisa ser convertido. A mensagem da novela vai para todos aqueles que pensam como Jonas.

Referências bibliográficas

- ÁLVAREZ, Tomás (Org.). *Obras completas de Tereza de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1995.
- ANDIÑACH, Pablo. A erótica como chave de leitura. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 38, p. 70-77, 2001.
- ASTER, Shawn Zelig. Isaias 31 as a response to rebellions against Assyria in Philistia. *JBL*, Atlanta, vol. 135, n. 2, p. 347-361, 2017.
- BAPTISTA, Roberto Natal. A miséria dos camponeses judaítas na época de Neemias. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, vol. 44, p. 64-71, 1994.
- CROATTO, José Severino. A dívida na reforma social de Neemias – Um estudo de Neemias 5,1-19. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, vol. 5-6, p. 25-34, 1990.
- DIETRICH, José Luiz. Jó: uma espiritualidade para sujeitos históricos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, vol. 30, p. 32-43, 1991.
- ELAYI, Josette. *Sargon II, King of Assyria*. Atlanta: SBL Press, 2017.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Hrsg.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 2. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.
- GRENZER, Mathias. *Análise poética da sociedade: um estudo de Jó 24*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- KAEFER, José Ademar. A função de Gn 49 na narrativa do livro do Gênesis. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, vol. 50, p. 64-69, 2005a.
- KAEFER, José Ademar. “Bem-aventurado aquele que perseverar” (Dn 12,12). Uma introdução ao livro de Daniel. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópo-

lis, n. 52, p. 160-168, 2005b.

KAEFER, José Ademar. *Un pueblo libre y sin reyes*. La función de Gn 49 y Dt 33 en la composición del Pentateuco. Estella: Editorial Divino, 2006.

KAEFER, José Ademar. *Coélet e a idolatria ao dinheiro*. Um estudo do livro do Eclesiastes. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016.

KIPPENBERG, Hans G. *Religião e formação de classes na antiga Judeia*. São Paulo: Paulinas, 1988.

MARIANNO, Lília Dias. Um triângulo amoroso... ou odioso? Relações de “amor e ódio” entre missão e graça no livro de Jonas. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 94, p. 40-48, 2007.

LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente: história, sociedade e economia*. São Paulo: Editora da USP, 2016.

MARQUES, Maria Antônia. Rute – Solidariedade: caminho para a sobrevivência. In: *Nova Bíblia pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 297.

MARQUES, Maria Antônia; NAKANOSE, Shigeyuke. *Levanta-te e vai à grande cidade – Entendendo o livro de Jonas*. São Paulo: Paulus, 2010.

MESTERS, Carlos. *Como ler o livro de Rute: pão, família, terra*. São Paulo: Paulus, 1991.

NAKANOSE, Shigeyuke. “Continuo a contemplar teu santo templo” (Jn 2,5): uma leitura de Jonas 2,1-11. *Vida Pastoral*, São Paulo, n. 274, p. 21-28, 2010.

ORÍGENES. Comentario al Cantar de los Cantares. Tradução de Pablo Richard. O povo de Deus contra o império – Daniel 7 em seu contexto literário e histórico. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 7, p. 22-40, 1990.

PAULA PEDRO, Enilda de; NAKANOSE, Shigeyuki. Debaixo da macieira te desnudei: uma leitura de Cânticos 8,5-7. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 37, p. 60-78, 2000.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Ah!... Amor em delícias! *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 15, p. 47-59, 1993.

POZZER, Katia Maria Paim. Poder, guerra e violência na iconografia assíria. *PHOÍNIX*, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 2, p. 12-25, 2011.

PRADO, José Luiz Gonzaga do. O livro de Rute à luz do método histórico-crítico. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 98, p. 77-84, 2008.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *A origem do sofrimento do pobre*. Teologia e antiteologia no livro de Jó. São Paulo: Paulus, 2017.

SANZ EXTREMEÑO, I. El Hijo del hombre: del libro de Daniel al Nuevo Testamento. □ *lu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, n. 22, p. 399-419, 2017.

SCHWANTES, Milton. “Debaixo da macieira” – Cantares à luz de Ct 8,5-14. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 40, p. 39-49, 1993.

SCHWANTES, Milton. Convite à compaixão: interpretação e meditação a partir de Jonas 4.1-11. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, vol. 11, n. 2, p. 13-23, 2006.

SILVA, Airton José da. Leitura socioantropológica do livro de Rute. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 98, p. 107-120, 2008.

SILVA, Rafael Rodrigues da. Movimentos entre a imaginária da opressão e o imaginário da

- esperança – Uma leitura do livro de Daniel. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 39, p. 82-100, 2001.
- SILVA, Valmor da. Amor e natureza no Cântico dos Cânticos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 40, p. 30-38, 1993.
- SOUSA, Ágabo Borges de. A figura de “Um como um Filho de um Homem” em Daniel 7. *Estudos bíblicos*, Petrópolis, n. 52, p. 72-77, 1997.
- SPIECKERMANN, Hermann. Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch. In: „*Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?*“ *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 431-444.
- TEZZA, Maristela; TOSELI, Cecília. Rute: uma introdução. *RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, n. 67, p. 47, 2013.
- WESTERMANN, Claus. *Genesis 37-50*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- WILLS, Lawrence M. *The Jewish novel in the ancient world*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Submetido em: 7-5-2019

Aceito em: 11-6-2019