

ASSUR NO FOGO CRUZADO DA CRÍTICA PROFÉTICA: Violência e opressão de um império (Is 10,5-15)

*Renatus Porath*¹

Resumo

Procura-se ver como a literatura profética se debate com estruturas imperialistas que geram violência, criam dependência e opressão, quando não humilham povos inteiros, chegando a destruí-los com seu patrimônio cultural que lhes garante a identidade. Nas coleções de ditos dos profetas, trazidos entre os poucos pertences de judaítas deportados para a capital do império babilônico, busca-se inspiração para elaborar teologia política. Fruto dessa busca de uma comunidade fragilizada, correndo risco de ser varrida do palco da história, é o poema construído em forma de drama que se encontra em Is 10,5-15. Com vivacidade e criatividade o poema faz alternar fala de Deus e fala humana. Em forma de lamento fúnebre, a voz divina confronta a missão original confiada à potência estrangeira com o serviço prestado. Através de longos monólogos, colocados na boca do governante, cheio de si e de toda arrogância, o poema desmascara a ação do instrumento, do qual o Deus de Israel originalmente se servira, e que agora estava extrapolando todos os limites do tolerável. A potência estrangeira arrogara-se o direito de juntar povos e Estados sob a sua batuta exploradora. O poema encerra com duas perguntas retóricas e didáticas demonstrando a irracionalidade da ação daquele que deveria limitar-se ao serviço para o qual havia sido contratado, mas agora usurpara o poder reservado unicamente a Deus. Os destinatários do poema, ouvintes ou leitores, até então vítimas dos desmandos imperialistas, ao tomarem conhecimento da notícia fúnebre, por antecipação, poderão assumir uma nova postura marcada pela ousadia de quem sabe: a potência exploradora está com seus dias contados.

Abstract

An overview about the prophetic literature and its contest against imperialist structures which cause violence, dependence and oppression in order to ruin a whole people historical and intellectual heritage and their identity. In the prophets sayings compilation, brought by few Jews deported to the Babylonian empire, it's possible to achieve inspiration for a political theology. An example of weakened community, taking risks of being banished from history is found on the poem at Isaiah 10,5-15. The poem switches the speeches between God's voice

1. Professor da área bíblica no Centro Bíblico Verbo, S. Paulo; pastor voluntário na Igreja Martin Luther, Paróquia Centro, S. Paulo, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.

and human's one. The divine voice as a funeral lament confronts the original mission entrusted to the Foreign Empire and its current situation. Through long monologues, placed as the governor speech full of arrogance, the poem reveals the real action of this instrument, originally served by God, and how it has extrapolated all tolerable limits. The foreign power claims the right to gather people and states under its exploitative baton. The poem ends with two questions showing off the irrationality of those who should provide the service for which they were charged instead to usurp a power reserved for God. The recipients of the poem, listeners or readers, victims of imperialist excesses, after to know about the funeral news, they will be able to take a new stance marked by boldness of who knows: the exploitative power is near to the end.

Fazer teologia política com os profetas

Surpreende ver com que liberdade a literatura profética do antigo Israel trata de temas como fé e política, conjuga o falar de Deus com perguntas pelo sentido das relações sociais no cotidiano, mas também ensina a questionar as macroestruturas políticas e econômicas de seu tempo. Longe de reservar a fé para a esfera íntima e particular do indivíduo, textos proféticos convidam leitores e ouvintes de seus pronunciamentos, oráculos e reflexões a subir no palco da história contemporânea para ali mover-se com desenvoltura e responsabilidade inusitadas.

Gerações inteiras produziram seus textos, a partir do legado escrito desses incômodos anunciadores de desgraça, para com eles viver e sobreviver em meio às crises que a história lhes reservava. A leitura de textos proféticos deve ter conquistado, paulatinamente, seu espaço já nas comunidades improvisadas de contingentes de deportados, após a queda do reino de Judá em 587 aC. Coleções de ditos de Amós, Oseias, Isaías, Miqueias, do 8º século, ou ainda de Jeremias e outros, do 7º século, devem ter tido o lacre dos seus rolos escritos (cf. Is 8,16), finalmente, rompidos para que essas vozes, muitas vezes silenciadas (Am 7,10-17; Is 7,10-25; Jr 36), pudessem ser ouvidas através de textos preservados por círculos de discípulos.

A leitura de textos proféticos, possivelmente praticada em reuniões dos sobreviventes judaítas (Ez 8,1), assentados em colônias junto às margens do rio Eufrates e de seus canais de irrigação (Ez 1,1), deve ter desempenhado um papel importante para que das cinzas de um povo destruído pelo império dos babilônios nascesse a comunidade, cuja identidade gravitaria em torno das tradições religiosas reunidas na Torá, durante o domínio persa. Dessa prática de leitura e estudo das palavras de profetas surgiria o que mais tarde, séculos depois, foi chamado de *haftará* – perícopes de livros proféticos lidos para complementar e iluminar a leitura da Torá na comunidade sinagoga.

Esse papel de destaque que a literatura oriunda da prática de profetas e videntes desempenha na elaboração da religião do antigo Israel e do judaísmo incipiente chama a atenção de qualquer estudioso da história das religiões. O patrimônio da classe sacerdotal, por via de regra, é determinante para servir de base para uma religião na antigui-

dade e não a herança deixada por um círculo de videntes e profetas, muitas vezes, inspirados involuntariamente por alguma divindade. O saber administrado por sacerdotes, passado de geração em geração, era tido como mais confiável.

Em todos os casos, profetas tiveram um papel decisivo desde os embates com o culto a Baal (1Rs 18,22; Os 4,10-13), mas, especialmente, após o fim da estrutura estatal em 587 aC; é sua herança literária que ajudou a configurar o culto exclusivo ao Deus de Israel, *Yahweh*, numa comunidade de exilados que sobrevivia nas condições mais adversas.

É nessa provisoriedade que os sobreviventes dos antigos reinos de Israel e Judá, vivendo em terra estranha, elaboram o alcance de sua confissão de fé, algo inimaginável sem a autocrítica aprendida na literatura profética e trazida nos poucos pertences dos judaítas deportados para a Babilônia no 6º século antes da era cristã.

Em que sentido vale uma consulta à estante da literatura profética da Bíblia Hebraica? Podemos falar de uma analogia estrutural e existencial, mantidas as devidas proporções, que nos une aos profetas e suas escolas de simpatizantes que nos legaram o que hoje conhecemos como escritos proféticos (Gunneweg, 2003:183,193). Situações análogas em nosso tempo, crises profundas nas quais lutamos por sobrevivência, podem criar relações de cumplicidade com comunidades do antigo Israel, que sempre de novo tentaram decodificar os desafios de seu tempo a partir da leitura dos *nebi'im*/profetas. Quando precisamos elaborar a difícil relação a ser estabelecida com as grandes estruturas impessoais e anônimas de nosso tempo, sentimo-nos muitas vezes tomados pela total sensação de impotência. Assistimos inertes aos desmandos de esferas de poder que geram injustiça, violência e desigualdade, vitimando contingentes consideráveis do nosso convívio social ou do concerto nada harmonioso dos povos. Podemos reassumir uma postura de inconformidade, justificar nossa rebeldia e fundamentar nossos gestos na construção de esperança, dispondo-nos ao diálogo com profetas e discípulos de profetas, por exemplo, num poema como o encontramos em Isaías 10,5-15. Com certeza esse diálogo terá as marcas de momentos de impasses desconfortáveis, mas também de encontros surpreendentes.

1. Um poema dramatizado

O poema assume formas típicas de um drama cheio de vivacidade, emprestando a voz ora a uma ora a outra personagem, para buscar seu auditório ou sua sala de leitura:

- v. 5-6 Um grito fúnebre sobre Assur
- v. 7-8 Um monólogo egocêntrico: Memórias inconvenientes I
 - v. 10-12 Um excuro à idolatria condenável
- v. 13-14 Um monólogo egocêntrico: Memórias inconvenientes II
- v. 15 Perguntas retóricas ao público

As partes que compõem o poema já revelam as muitas mãos que ajudaram a construí-lo durante o longo percurso desde suas primeiras inspirações nas coleções de ditos de Isaías da Jerusalém do 8º século até os contornos finais da composição do livro no 4º século aC.

Já as coleções dos ditos de Isaías revelam que a potência mundial, que estendera seus tentáculos até a Síria e Palestina, estivera na agenda da atuação conturbada do profeta jerusalemita (Is 8,5-8; 22,1-14). Nem a realidade da política interna com os seus desafios na administração do direito dos mais fracos (Is 1,21-24; 10,1-3), nem a da política que trata das relações exteriores escapavam a sua crítica profética (Is 7,1-9). Nessas esferas da vida pública terá que ficar evidente onde governantes e governados encontram a necessária firmeza para as suas ações sociais e decisões políticas.

Sua confiança última e irrestrita funda-se nos bens acumulados (Is 5,8) e especialmente naqueles roubados de seus concidadãos empobrecidos (Is 3,12-15; 10,1-3), denuncia o profeta inquieto.

Isaías desmascara o seu tempo, ou melhor, os dirigentes políticos e sua confiança construída sobre os fundamentos enganosos de tratados e acordos com as potências do Nilo e do Tigre-Eufrates (Is 28,14-15).

Perguntamos com os interpelados de Isaías: É possível fazer política assentados sobre “a pedra de alicerce bem firmada” pelo Deus invisível que elegera Sião como lugar de sua governança (Is 28,16)?

Fica a interrogação: A razão política não é mais confiável do que a certeza de que Deus está no comando da história doméstica de seu povo, bem como no domínio da história do mundo conhecido e desconhecido de então (Is 28,21)?

Isaías, como os demais profetas clássicos, sente-se impelido por seu Deus (Is 8,11, cf. Is 6,1-11) para afirmar e sustentar a sua reivindicação ousada de *ser-deus* sobre todas as esferas da realidade.

E Isaías o fará sabendo que seu Deus está com seu trono terreno estabelecido em Jerusalém. Mas como lidar com esse fundamento colocado em Sião quando tudo desaba: estruturas governamentais, templo e sacerdócio, o território de Judá e sua história e até a própria cidade de Jerusalém com suas tradições seculares? Quem seria o autor dessa desconstrução das estruturas fundamentais que garantem autonomia e o espaço vital para todo um povo? O *Yahweh šebā ’ōt*, acompanhado de exércitos, como sugere seu atributo divino, teria desfeito os fundamentos que ele mesmo erguera no meio de sua cidade (Is 1,21-24)? Se ele o fez, qual seria a causa de tamanha reviravolta na relação com sua cidade, seu povo e governantes? O que o levou a deixar de ser o patrono incondicional de seus protegidos na região montanhosa de Judá, em especial, de sua cidade Jerusalém?

Com essas e muitas outras perguntas estonteantes grupos de exilados cambaleavam pelas ruas da capital do império dos babilônios e pelas estradas nas colônias agrícolas junto aos canais do Eufrates onde seus novos senhores os haviam assentado.

O legado da atuação do profeta Isaías, que reunia pronunciamentos com acusações graves e anúncios de desgraça em relação a sua geração do 8º século, serviu de ponto de partida para pensar o novo momento crítico.

A potência mesopotâmica da Babilônia adonou-se desse contingente de deportados trazidos do extinto reino de Judá e especialmente aqueles provenientes da estrutura administrativa de Jerusalém.

Sua história teria encerrado com a queda de Jerusalém em 587 aC?

Existe alguma perspectiva de recomeço ou estariam definitivamente entregues aos interesses expansionistas do império?

Destinatários e autores do poema de Isaías 10,5-15 perfazem essa comunidade em vias de desintegração ou ainda juntando seus últimos recursos para manter a sua identidade e sua chama de esperança acesa diante das estruturas onipotentes e onipresentes do império. Inconformados com sua condição de vítimas de violência e opressão do império, os sobreviventes judaítas ensaiam seu papel de discípulos do profeta Isaías, valendo-se de recursos de um verdadeiro drama.

2. Um grito fúnebre sobre Assur (v. 5-6)

Para a abertura do poema, selecionou-se um expediente oriundo do contexto dos anúncios de desgraça do profeta Isaías. Nas coleções de ditos havia um poema com sete gritos de *hōy*/ ai! Todos oriundos da crítica voltada para o interior da sociedade judaíta e jersalemita; denunciam comportamentos e posturas condenadas pelo profeta como antissociais, criando uma verdadeira sociedade de despossuídos e de direitos violados por parte da classe dirigente (Is 5,8-24+10,1-3). O grito fúnebre transferido para o contexto em que o profeta anuncia a sentença de morte para seus contemporâneos serve à conscientização de culpa e à fundamentação da desgraça iminente.

Aqui em Is 10, o poema empresta da prática profética um dos expedientes mais radicais de interpelar seu público. O oitavo *hōy* introduz o poema e o põe em relação a nada menos do que a uma grandeza denominada *'aššūr*! A reprodução automática desse nome próprio por Assíria pode ocultar dimensões que os autores quisessem evocar. Antes de designar o reino neoassírio, que adquirira dimensões mundiais, chegando a tomar temporariamente até o delta do Nilo, Assur é nome de cidade-estado, de onde se formara o reino que mais tarde teve Nínive como sua nova capital, localizada às margens do Tigre. Agora, associa-se ao nome Assur também a designação da principal divindade do panteão assírio, em cujo nome os sucessivos governantes empreendiam suas missões militares e a quem tributavam os sucessos que os fizeram chegar ao Mar Mediterrâneo, dominando sobre seus vizinhos os babilônios, sobre os arameus e os estados aliados, incluindo cidades-estado do norte da Síria, além de Israel, Judá e Filisteia na Palestina.

Entoar um cântico fúnebre não visava apenas à grandeza política e imperial, mas também tinha como alvo a divindade patrono do grande empreendimento dos assírios. Divindade e estrutura do grande reino se confundiam, o reino divino de Assur e as fronteiras do domínio assírio eram idênticos.

Se na fala condenatória de Isaías o *hōy* significava um funeral simbólico e antecipatório em relação aos responsáveis pelos focos de injustiça na crítica social, o *ai!* no poema desempenha uma nova função.

Além de outra autoria, desta vez discípulos distantes de Isaías, vivendo na condição de vítimas de uma superestrutura exploradora, também os destinatários do poema não são mais idênticos com os responsáveis pelos desmandos do poder assírio. Não se trata de um panfleto que quer alcançar os ouvidos dos poderosos governantes de Nínive. O endereço deste poema são os ouvidos de um grupo que se pergunta pelo sentido de sua história de deportação, de perdas incalculáveis e que não vê nenhuma perspectiva de que algo possa reverter esse quadro desolador. Destinatário do poema é um grupo destituído de todo poder, vivendo às margens do centro do grande reino explorador. As ameaças feitas pelos profetas, registradas nas coleções de ditos, se concretizaram em 587 com a queda de Jerusalém; os golpes sofridos eram golpes autorizados por seu Deus, por causa de culpa e por isso da inteira responsabilidade de Judá. As ameaças foram materializadas pelas mãos da potência mundial, primeiramente pela Assíria no 8º século e em seu seguimento pela Babilônia no 6º séc. aC².

No contexto literário imediato, o último *hōy* isaiânico (10,1-3), absolutamente seguro da desgraça iminente, perguntava desesperadamente: *E que fareis no dia do castigo, quando o temporal (šô`āh) vier de longe? A quem recorreréis em busca de socorro? Onde deixareis os vossos bens?*

O novo *hōy* em 10,5 confirma que no longínquo 8º século não havia como escapar à potência estrangeira Assur com os seus tentáculos alcançando os estados e reinos do corredor siro-palestinese. E mais, a potência assíria fora convocada pelo Deus *Yahweh šebā`ōt* do Sião para fazer o serviço, representando o temporal que veio de longe.

Se a autoria do poema deve ser procurada entre os sobreviventes da catástrofe de 587 aC, por que falar de Assur e não de Babel, a potência mundial do 6º século aC?

O que a geração de Isaías nem sonhara já eram águas passadas para quem vivia sob o domínio dos caldeus/babilônios: ascensão e queda do império assírio já pertencia à história. Sem esquecer-se da missão confiada a Assur pelo Deus de Israel, o poema faz o próprio governante apontar para as causas do fim do império com a queda de Nínive em 612 aC. Assur representaria veladamente o império caldeu, a potência que também terá seus dias contados, conforme a lição aprendida no legado dos profetas.

2. A pesquisa tem se ocupado intensivamente com os textos em que ocorre a grandeza Assur. Uma parte dos comentaristas defende uma autoria isaiana de 10,5-15, excluindo apenas os v. 10-12, oriundos de uma redação exílica (cf. Wildberger, 1972:393; Croatto, 1989: 82 e outros); dos comentários recentes, Otto Kaiser (1981:223) defende uma autoria como a que aqui se propõe. A posição do poema com sua condenação ao império distancia-se em muito de uma das últimas declarações isaianas como a encontramos em Is 22,1-14 (701 aC) e aproxima-se mais da visão que novamente pode anunciar salvação para o próprio povo. Uma mudança da condenação (22,14) para uma salvação do próprio povo que se dará com o fim do império assírio ainda durante a atuação de Isaías é pouco provável. Uma tese que vem ganhando adesão é a de Hermann Barth (1977: 203ss) que admite uma “Assur-Redaktion” do livro (coleções de ditos?) de Isaías no fim do 7º século quando da decadência do império assírio durante o tempo de Josias (640-609 aC). Teria se valido de material isaiânico, provendo-o com complementos antiassírios: 7,8b.18-19; as glosas “rei de Assur” em 7,17.20; 8,4; 8,7; as perícopes 8,23-9,6; 10,16-19; 14,4b-21*; 14,24-27; 30,27-33; 31,5.8b.9.

A ideia de que *Yahweh* chame inimigos de Israel, e ainda a potência mundial de plantão, para servirem de executores de ações punitivas contra o próprio povo, até então protegido de seu Deus, pertence aos expedientes mais desconfortáveis usados pela crítica profética.

Grandezas neutras como fenômenos da natureza – temporais arrasadores, terremotos que tudo põem abaixo, inundações devastadoras, secas intermináveis – podiam ser interpretadas como teofanias ou ações destruidoras no dia do Senhor (Is 2,11-17; 10,3; 28,17-22).

Já para o profeta Oseias, um povo que rompe a fidelidade com o seu Deus ou esquece que deve sua existência a Ele sofrerá a resposta divina como negação dos bens essenciais para a vida do coletivo (Os 2,1-11).

Para o profeta Amós não acontece desgraça “à cidade” que não tenha sua origem em Deus (Am 3,6b). Profetas levam às últimas consequências que Deus é autor de graça bem como de desgraça, de felicidade e fartura quanto de tempos difíceis e de carestia. Na boca de profetas, o anúncio de desgraça quer reconduzir seus destinatários ao ponto zero da situação inaugural em que *Yahweh* iniciara sua trajetória com seu povo, acreditando que talvez ali possa dar-se um novo começo sob a adoração exclusiva a seu Deus (Schmidt, 1969: 35). Para Oseias isso significa que Deus reconduzirá seu povo de volta ao deserto (Os 2,16); já Isaías confronta seus destinatários com a derrubada dos muros da vinha, apontando para a possibilidade do fim da cidade e do desmonte de todas as estruturas do estado e da terra de Judá (Is 5,6-7).

O que fazer quando a desgraça é provocada por invasores ávidos, insaciáveis por estender seu poder sobre o maior número possível de povos e suas riquezas?

Isaías para referir-se à potência estrangeira vale-se da metáfora “águas fortes e impetuosas” (8,7) que arrasarão os que desprezaram “as águas de Siloé correndo brandamente” (= Deus, 8,6).

Quando da invasão dos exércitos assírios em 701 aC, que pôs abaixo a terra de Judá e suas principais cidades (como Laquis, na Shefelá judaíta), deixando apenas a capital “como choça no pepinal” (1,8), o profeta jerusalemita acusa seus concidadãos de não terem voltado seu olhar “para aquele que suscitou essas calamidades” (Is 22,1-14). A capital em festa por causa do inesperado fim do cerco assírio a Jerusalém para o profeta é culpa imperdoável (22,14). Ao invés de chorar a perda de quase toda a terra de Judá e de entender a catástrofe como a ação punitiva divina, os moradores da capital festejam egoisticamente o fato de terem escapado ilesos. A geração de Isaías simplesmente não entendeu a presença assíria diante dos muros de Jerusalém como ação de seu Deus com o objetivo de punir seu povo protegido.

Pelo contrário, o poderoso exército assírio em retirada, sem ao menos ter violado os portões de Jerusalém, torna-se um evento da maior relevância, assumindo proporções lendárias, a ponto de criar uma história fantástica de salvamento divino em prol de seu povo ameaçado (Is 36-37). *Yahweh šebā’ōt* e sua cidade tornaram-se inatacáveis,

até mesmo a Assíria e seu Deus maior Assur não puderam com ela. De fato, o pequeno reino de Judá ganha uma sobrevivência que se estenderia até o ano 587 aC, assistindo mesmo à queda do império e à destruição da capital Nínive em 612 aC. Não teria sido essa saga (Is 36–37; 2Rs 18–19) que fortalecera a fé em *Yahweh šebā’ōt*, entronizado no Sião, dando coesão ao reino de Judá por mais de um século? É dessa saga que deve ter se desenvolvido o mito de traços apocalípticos, autenticamente israelita, do ataque dos muitos povos à cidade de Deus e seu povo que será frustrado porque novamente o *Emanuel/Deus conosco* garantirá o salvamento (Is 8,9-10; 17,12-14).

Em todos os casos, um profeta como Jeremias tem lá suas dificuldades para erradicar essa ideologia religiosa da segurança nacional, garantida por *Yahweh* a partir do Sião (Jr 7). Profetas como Jeremias e Ezequiel mantêm a convicção de que *Yahweh* não defende incondicionalmente sua cidade e seu povo. A exemplo de seus antecessores no 8º século, esses profetas veem *Yahweh* incitando os neobabilônios como instrumentos de punição, chegando a condecorar o rei Nabucodonosor com o título de “meu servo” (Jr 27,5; cf. Ez 29,19-20). A potência mundial não só faz as vezes de instrumento de punição, mas pode também ser mediadora de salvação, como é o caso da figura do rei persa Ciro na transição dos babilônios (caldeus) para os persas (aquemênidas). Desta vez o profeta do exílio (Dêutero-Isaías) lhe confere o título de “meu ungido” (Is 45,1).

Quando finalmente o deus dos profetas descobrirá que seus assessores imperialistas não são tão confiáveis assim?

Além de instrumentos de punição nas mãos do Deus cujo povo e cuja terra acabam de invadir, continuam a serviço das divindades que sustentam seu próprio projeto imperialista. Vivem, por assim dizer, um verdadeiro conflito de interesses e de ideologias.

Textos proféticos reivindicam os serviços do invasor para *Yahweh*, anais da corte assíria registram que o governante assírio recebeu força, destemor e o pavor que ele provoca nas regiões que ele domina da parte dos deuses que o enviaram para a missão rumo ao ocidente. Sua trajetória de sucesso, com suas armas imbatíveis, ele deve às divindades encabeçadas pelo poderoso Assur, assessorado pelas demais divindades como o lunar *Sin*, o solar *Shamash*, o rei dos deuses *Marduc* e a poderosa e belicosa *Ishtar* (Kaiser, 1981: 226).

Como o poema das vítimas dos desmandos imperialistas avalia o desempenho dos executores das ações divinas?

A ousadia de entoar um *réquiem*, nada repousante, sobre o império do crescente fértil já aponta para a sentença de morte formulada pela frágil comunidade. Monólogos virtuais, colocados na boca do todo-poderoso governante, já evocam a memória que fez dele um candidato para descer ao mundo dos mortos.

3. Monólogos egocêntricos: Memórias inconvenientes (v. 7-8+13-14)

A tarefa foi executada, mas ele extrapolou todos os limites do tolerável, tamanha a avidez do insaciável império. A lucidez da avaliação já percebe que planos e pensa-

mentos do instrumento utilizado não são idênticos com os daquele que o convocara para a missão.

Mesmo que o poema conceda que a indignação de Deus em relação a seu povo foi justa, seus autores não deixam de aplicar os mesmos critérios na avaliação da superestrutura que agora explora e usa de violência. Também ela participa da condição humana, cuja inclinação para o mal já vem do berço e que é inerente a todo planejar e fazer humano (Gn 6,5; 8,22). Ou para dizê-lo com a crítica teológica desenvolvida no próprio livro de Isaías; Assur é *'ādām/humano* e não *'el/divino*, sua força militar continua *bāsār / carne* e não *rūah/espírito* (Is 31,3a). O monólogo dramatizado torna evidente esse juízo de que o grande reino se autodivinizava, e de uma forma destruidora, impondo seu domínio sobre povos e nações. O recurso ao monólogo impositivo, que em nenhum momento se dispõe ao diálogo, quer desmascarar a intencionalidade do orador, que não tem nenhum compromisso com a justiça, o direito e a equidade. O outro é apenas súdito mudo, sem direito a voz e vez. A fala desconcertante colocada na boca da superestrutura demonstra essa soberania do avaliador fazendo seu candidato à morte iminente confessar a sua condição deplorável e alienante diante do “absolutamente outro” (Lévinas, 1980: 21), com o qual o autor do poema se sabe comprometido.

O acúmulo de pronomes possessivos e verbos na primeira pessoa, na longa enumeração dos feitos de Assur, quer pôr às claras toda a nudez do governante com a sua arrogância, seu poder egocêntrico, tido como ilimitado, acreditando que a ninguém deve qualquer prestação de contas. Considera-se o rei dos reis, pois seus ministros são nada menos do que ex-governantes de seus próprios reinos, todos submetidos ao conglomerado chamado Assíria. Um vassalo assírio de nome Panamuwa de Sam'al descreve a sua condição com palavras semelhantes: *Eu corria junto à roda (do carro) de meu Senhor, o rei da Assíria, em meio a poderosos reis, donos de prata e donos de ouro.* (KAI nº 216, linhas 8ss, apud Wildberger, 1972: 397). As perguntas retóricas do poema, que só esperam a confirmação daquilo que insinuam, lembram campanhas dos reis assírios (Wildberger, 1972: 397s) agregando as cidades-estado do norte da Síria: Carquemis (em 717), Calane (?), Arfad (740), Emat (738), chegando ao principal estado arameu com sua capital Damasco (732), para em seguida tomar Samaria, a capital do reino do Norte, Israel (em 722). Um sistema de províncias implantado em lugar desses estados garantia a soberania assíria em toda a região dos arameus e no norte de Israel.

O monólogo original, interrompido pela interpolação dos v. 10-12³, continua com os v. 13-14, a exemplo das citações que profetas fazem de seus opositores para in-

3. Seu caráter complementar, em prosa, pode ser percebido pela insistência na ambiguidade da temática da idolatria (cf. Lv 19,4; 26,1; Ez 30,13), uma vez que ela é a causa principal para a punição divina e, por outro lado, ídolos são apontados como ineficazes diante do avanço do “cetro da ira de Deus”. Jerusalém e seus ídolos nada puderam opor à potência mundial quando em 587 aC os babilônios provocaram a sua queda. Formulado como *vaticinium ex eventu*, a comunidade tardia, pós-exílica, é lembrada de que uma prática semelhante poderá provocar ainda a mesma sorte (v. 10s). A formulação *como minha mão alcançou os reinos dos ídolos* (v. 10a) tem seu equivalente no enunciado original do monólogo *minha mão alcançou como a um ninho* (v. 14a). Um interesse ainda diferente, igualmente secundário, persegue a menção ao castigo do rei assírio, arrogante e cheio de si; após a finalização da obra (de juízo?) que atingirá Sião e Jerusalém, o rei será alvo da punição divina; o poema pensa em Assur / Assíria como um todo.

criminá-los a partir de suas próprias afirmações (Is 5,19; 9,8-9; 30,15-16; 22,13; Mq 3,11; Am 4,1; 6,13; Os 6,1-3).

O eu inflado daquele que incorpora a potência mundial tudo atribui à sua força (= mão), inteligência e competência, longe de entender-se executor de tarefas que alguma outra instância lhe incumbira. A tarefa original previa apenas a punição de um povo, no singular, que se alienara de seu Deus (10,5) e não a construção de um império, desfazendo fronteiras e colocando sob sua tutela povos e nações com seus tesouros estatais e suas riquezas acumuladas (v. 7b.13). O poema descreve como inaceitável que povos tenham suas fronteiras violadas, como o é a criminoso alteração de divisas de propriedades no interior da própria sociedade (Dt 19,14; 27,17). A ideologia da superestrutura constituída de um império que se estendesse por todo o Crescente Fértil, do delta do Nilo aos dois grandes rios não pode ter o aval do Deus que “fixou as fronteiras dos povos” (Dt 32,8). O império comporta-se feito Deus (v. 13), aqui designado de *ʿabīr/forte*, como só o é o *ʿabīr yśraʿel/ Forte de Israel* (Is 1,24); só a ele cabe *fazer descer entronizados* (cf. TM em Is 10,13b) e não o autocrático império mesopotâmico.

Para demonstrar mais uma vez a improcedência e a violência da política expansionista e hegemônica, que a tudo atrai feito ímã, o monólogo irreverente vale-se de metáforas já encontradas nos anais ao relatarem as conquistas e invasões de poderosos do Antigo Oriente. Senaquerib diz do rei judaíta Ezequias: *A ele mesmo prendi como um pássaro de gaiola* (ANET, 1955: 288); de Sargão vem a seguinte comparação: *A terra de Emat arrasei como um dilúvio* (ANET, 1955: 284); ou ainda: *os jônios no meio do mar do Ocidente peguei como peixes* (ANET, 1955: 285).

Teriam os autores do poema acesso a esse material dos anais dos reis – na forma oral ou escrita – durante sua estada como exilados na Babilônia? Em todos os casos servem-se desses relatos de conquistas para evidenciar a culpa da potência mundial.

O grande reino não passa de predador de ninhos de pássaros quando se apropria dos bens dos povos; junta a terra inteira como alguém que coleta ovos abandonados. E o autor conclui: *e não há quem bata asas, abra o bico e dê um pio!* (Is 10,14b).

O leitor imediatamente é convidado a reprovar toda essa crueldade e prepotência do poder, que reúne a terra como o latifundiário juntando “campo a campo” e o especulador imobiliário fazendo tocar “casa a casa” (Is 5,8). Novamente critérios usados pela crítica social de Isaías ou Miqueias (2,1-2) para condenar a injustiça no campo ou a desigualdade na estrutura urbana são aplicados com autoridade para condenar práticas de grandes estruturas internacionais, ou melhor, para considerá-las mortas por antecipação pelo grito do cântico fúnebre.

4. Perguntas retóricas ao público (v. 15)

O poema encerra convidando o público, ou serão as próprias vítimas da violência e da injustiça que a todos faz calar, com duas perguntas cujas respostas apelam para o óbvio. Um recurso didático proveniente da esfera sapiencial e educacional do qual um profeta como Amós já se valeu para colocá-lo a serviço do anúncio de desgraça

que a mando de seu Deus teria que se desincumbir na capital do reino do Norte, Samaria, e no seu centro de culto, Betel. São perguntas de causa e efeito formuladas a partir daquilo que se observa e que tem pronta aceitação do público ouvinte (Am 3,3-7). Tão certa como é a relação entre causa e efeito dos fenômenos enumerados, é a origem divina da desgraça iminente anunciada por Amós.

As perguntas do poema, seguidas de duas exclamações, dirigem-se aos destinatários para finalmente abrir-lhes os olhos sobre a irracionalidade da postura manifesta no monólogo:

*Acaso se gaba o machado diante de quem com ele corta
ou se faz de grande a serra diante de quem a move?
Como se o cetro movesse a quem o ergue,
Como se o bastão erguesse a quem não é pau!⁴*

Houve quem quisesse caracterizar a conclusão do poema como “fábula de disputa” sapiencial, o que confirmaria mais uma vez a suposição de que, ao dirigir-se aos seus destinatários, o poema apela para a *teo-lógica* na avaliação do império que se comporta como violador de divisas e predador dos bens alheios.

As ferramentas de trabalho pressupõem naturalmente pessoas que se instrumentalizam delas e não têm nenhuma autonomia e independência. A potência estrangeira comporta-se de forma estúpida quando esquece de que originalmente esteve a serviço, de que fora chamado por um terceiro para desempenhar uma tarefa específica. Os símbolos do poder entregues à potência estrangeira – cetro e bastão – não têm um fim em si, muito menos servem a ações autônomas e autocráticas, mas têm caráter de serviço.

Com certeza, a ideia de que inimigos e potências estrangeiras devem exercer alguma ação punitiva sobre um outro povo, como missão divinamente autorizada, encontrou vozes eloquentes de oposição já no antigo Israel. Sonha-se com um novo tempo em que “uma nação não levantará a espada contra outra nação” (Is 2,4). Levantam-se enormes suspeitas a propostas de paz resultantes de guerras. Mesmo a paz messiânica nascida da violência e da aniquilação do inimigo (Is 9,4) ainda não abriu mão da “ontologia da guerra” (Lévinas, 1980:10). Sintetizando Lévinas, Susin (1984:524-425) formula:

“A paz messiânica é a paz para a inteira família humana, que não brota magicamente ou espontaneamente, nem como resultado de guerras quentes ou frias, nem como um ditado da razão, mas da incondicional não indiferença da fraternidade universal para a qual o sujeito se define e na qual desperta à vocação e à ação políticas”.

O poema do servo sofredor sugere até a via do martírio e da morte em lugar do outro, para inaugurar o tempo que traz a paz (Is 52,13–53,12).

4. Nos Provérbios de Aquicar, descobertos na colônia judaica de Elefantina, no Egito superior, escritos em aramaico, perguntas semelhantes querem ensinar obediência do palaciano em relação ao rei: “Discute a lenha com o fogo? A carne com a faca? O palaciano com o rei?” (ANET, 1969: 429^a; cf. Kaiser, 1981: 225).

Há estruturas desenvolvidas no poema de Is 10,5-15 que poderiam ou deveriam encontrar analogias (Gunneweg, 2003:183) em nosso tempo?

O pensamento de Emmanuel Lévinas parece ter apontado para pistas hermenêuticas relevantes para o diálogo com textos proféticos⁵.

Segundo o filósofo judeu contemporâneo, a escatologia profética põe em relação com o ser que é anterior a toda realidade, que está além de toda história (Lévinas, 1980:10). O profeta é porta-voz desse Outro que reivindica essa primazia e exclusividade diante da realidade, especialmente daquela que se entende totalizadora e que a tudo quer englobar. Nesse sentido profetas não são, em primeiro lugar, precursores do discurso ético, mas articuladores da reivindicação “deixem Deus ser Deus” (Lutero), como a “alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo” (Lévinas, 1980:39). Poder ser dispensado da missão insuportável e impossível de ser divino é libertador e permite o retorno à esfera do humano.

A potência estrangeira com sua retórica na primeira pessoa é a materialização do poder absoluto, autodivinizado e deificado; o monólogo do poder político se arvora instância última e se fecha ao diálogo e aos gritos por igualdade e justiça. “A paz gera-se como aptidão para a palavra” (Lévinas, 1980:26).

Talvez tenhamos que reaprender esse poder criador da palavra que constrói relações. Profetas ao dizerem a palavra do Deus, do absolutamente Outro, que os envia, estabelecem relação, permitindo que ele reconquiste espaços que até então lhe eram negados. É palavra que rompe monopólios e impérios, mas ela também poderá encontrar resistência a que se estabeleça qualquer relação.

O encontro com a palavra do Outro em Is 10,5-15 chega às vítimas da violência e opressão, desmascarando estruturas injustas que se autodivinizaram e que perderam a dimensão de serviço, isto é, a de promover diálogo que cria relações de equidade e justiça. A morte antecipada da superestrutura mundial decretada pela palavra do *hōy* divino traz movimento para dentro de um grupo imobilizado diante da violência e exploração e desencadeia ações ousadas com marcas de esperança e liberdade.

A crítica social dos profetas gosta de testar as estruturas de seu tempo perguntando pelo bem-estar e pelo direito garantido às *personae miseriae* – pobre, órfão, e o sem pátria (Is 10,1-3, cf. Is 1,21-24). Nenhum grupo de poder pode adonar-se de alguma esfera da realidade, acreditando que não precisasse dar a palavra aos seus concidadãos mais frágeis⁶. A palavra que chega aos detentores de poder pela boca do profeta reivindica de volta para Deus às esferas apropriadas indevidamente. O diálogo que o Absolutamente Outro e Inteiramente Bondade estabelece conosco sempre nos remeterá à

5. Além da obra *Totalidade e Infinito* (1980), que reproduz seu pensamento já amadurecido, uma boa síntese do pensamento filosófico de Lévinas é oferecida por Luiz Carlos Susin em *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas* (1984).

6. Sempre chamou a atenção dos exegetas que profetas se dirigem muito mais aos grupos de poder do estado do que diretamente ao ocupante do trono. Talvez já percebessem algo daquilo que Michel Foucault (1999) afirma: “...*nada mudará a sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo e ao lado dos aparelhos de Estado a um nível mais elementar, cotidiano, não forem modificados*”.

relação social com o outro na face daquele que Lévinas vê representado no “órfão, na viúva e no estrangeiro”⁷.

Bibliografia

CROATTO, J. Severino. *Isaiás. A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Metodista; São Leopoldo: Sinodal, 1989 (v. I: 1-39 – O profeta da justiça e da fidelidade).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. 14ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GUNNEWEG, Antonius H. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003.

KAISER, Otto. *Das Buch des Propheten Jesaja. Kap. 1-12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981 (Altes Testament Deutsch v. 17).

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

PRITCHARD, James B. (edit.). *Ancient Near Eastern Text relating to the Old Testament* (ANET), 3ª ed., Princeton: 1969.

SCHMIDT, Werner H. *Das erste Gebot*. Seine Bedeutung für das Alte Testament. Munique: Christian Kaiser, 1969.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia S. Lourenço de Brindes; Petrópolis: Vozes, 1984.

WILDBERGER, Hans. *Jesaja*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1972 (primeira parte Is 1–12).

7. Cf. Susin, 1984: 200-202 onde é desenvolvida a ideia “O outro é o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro”.