

A TORAH COMO MEIO DE RESISTÊNCIA E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DOS POBRES NO LIVRO DE NEEMIAS

Alfredo dos Santos Oliva

O artista nordestino Patativa do Assaré escreveu um poema interessante, cujo título é “Cante lá que eu canto cá”. Seus versos falam de um camponês que se orgulha do seu modo de falar, viver e lutar pela vida. Mesmo quando a mídia vai tratando de ridicularizar o jeito de viver dos moradores da roça, estes constroem sua cultura como uma forma de resistência ao estilo de vida urbano. O camponês, que não se deixa aculturar pelo modo de vida urbano dos dias de hoje, descreve com detalhes seu cotidiano, seu sotaque diferente e, enfim, sua vida integrada à natureza.

Enquanto expressa seu respeito para com o modo diferente como vive o ser humano das grandes cidades, o personagem lírico de Patativa do Assaré fala da necessidade de cada qual manter-se no seu devido lugar. Embora ambas as culturas tenham os seus valores, é preciso resistir à tentação, cada vez mais forte nos dias de hoje, de julgar um modo de ser e viver a partir de outro. Por isso, o camponês “canta aqui”, enquanto deseja que o morador das cidades continue “cantando lá”. Se cada cultura aprende a “cantar” no seu devido lugar, acaba por haver espaço apenas para a diversidade e não mais para a dominação.

Entendemos que a poesia acima referida ilustra bem o propósito deste texto, que é o de analisar a identidade de grupos minoritários com vistas à percepção de suas estratégias de resistência cultural. Vamos tomar como ponto de partida o Livro de Neemias, mais especialmente os capítulos 5, 8, 9 e 10, para analisar como era construída a identidade do povo judeu no período em que este vivia debaixo da hegemonia persa. Ao olharmos para a identidade do povo da Bíblia no passado, bem como para as suas estratégias de resistência, esperamos poder encontrar elementos que ajudem os pobres dos dias de hoje a delinear melhor seus modos de ser, viver e resistir.

1. A Torah e a identidade do povo judeu em Neemias 5

Ao analisar o quinto capítulo do Livro de Neemias, Baptista nos fala de problemas existentes na área econômica e como estes afetavam os relacionamentos entre diferentes grupos. O autor descreve um atrito entre dois grupos de “irmãos” da seguinte forma:

O primeiro é o grupo de camponeses judaítas, chamados pelos historiadores deuteronomistas de *o povo pobre da terra*. O segundo é a elite de Jerusalém, provavelmente formada a partir dos que de algum modo haviam enriquecido, na terra durante o exílio, e talvez dos que tinham retornado do exílio e que devem sua ascensão ao “aquecimento” da economia.¹

1. BAPTISTA, Roberto Natal. “A miséria dos camponeses judaítas na época de Neemias.” In: V.V.A.A. *Estudos bíblicos 44*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 68.

Olhemos com cuidado as queixas do povo, palavra que, de modo geral, significa “familiar, parente, companheiro de clã/tribo; família, clã; povo, nação; população; parte ou grupo do povo”². A primeira questão relevante é procurar entender quem é esta parcela da população que está levando suas queixas a Neemias. Garin identifica esta parcela queixosa do povo a partir do próprio texto bíblico:

É importante verificar que há, pelo menos, três grupos de desfavorecidos que vêm a Neemias, em busca de uma solução para as suas dificuldades econômicas: 1. aqueles que diziam: *‘Nossos filhos e nossas filhas, nós somos obrigados a penhorar’*; é possível que esses constituíssem o grupo dos mais empobrecidos, visto que, não tendo terras, tinham que penhorar sua força de trabalho, filhos e filhas, para conseguir o cereal necessário ao sustento de suas famílias (...) 2. um segundo grupo que era constituído pelos proprietários de terra, camponeses que sobreviviam dos seus campos e não viam possibilidade de penhorar suas colheitas, pois não garantiam, por si, o excedente necessário para resgatar dívidas, impostos e sustento da família ao longo do próximo inverno (...) 3. num terceiro grupo estavam os que diziam: *“Tomamos prata emprestada para o tributo do rei, sobre nossos campos e nossas vinhas”* ... tratava-se, na verdade, de pessoas que deveriam converter seus produtos agrícolas em moeda (prata), para saldar os compromissos tributários ...³

A questão não é fácil de ser resolvida, pois não podemos saber se se tratava de três grupos distintos de pessoas afetadas pela situação econômica caótica da comunidade judaica, ou se se tratava de um “grupo de camponeses judaítas”, como pensa Baptista na citação que fizemos referência acima. Apenas podemos afirmar com certeza que a palavra povo designa, no contexto de Ne 5, a camada camponesa judaíta explorada pela elite de seu país. Se três são grupos ou um mesmo grupo com três categorias diferentes de queixas, não importa. O fato é que há uma situação econômica caótica que está levando a camada camponesa, de modo geral, a uma situação bastante difícil. Em função desta situação caótica, o “povo” se dirige a Neemias para buscar solução para a crise.

Ainda é preciso examinar o outro lado do conflito. É necessário identificar a elite que está promovendo a pobreza do povo. O texto bíblico fala em nobres e conselheiros. A primeira palavra significa “nobres, notáveis, autoridades”⁴ e a segunda “vice-rei, delegado governante, sátrapa; magistrado, chefe, superior, dirigente”⁵. Baptista se refere aos exploradores dos camponeses judaítas como pessoas que pertencem ao “plano político-administrativo”, são “nobres” e “funcionários”, pessoas ricas o suficiente para ter condições de emprestar dinheiro a seus compatriotas e lhes cobrar ju-

2. KIRST, Nelson (et ali). *Dicionário Hebraico-Português*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 181.

3. GARIN, Norberto da Cunha. “O perdão de Neemias: concessão da aristocracia ou conquista do povo?” In: V.V.A.A. *Estudos bíblicos* 57. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 35-36.

4. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 242.

5. KIRST, Nelson (et ali). op. cit., p. 165.

ros, fazendo da carestia do “outro” uma oportunidade para enriquecer.⁶ Clines refere-se a este segundo grupo como sendo “aqueles que emprestam dinheiro”⁷. Croatto nos diz que “o v. 7 identifica pela primeira vez os autores do desequilíbrio social, que pertencem ao plano político e administrativo: os nobres/notáveis (*horim*) e os funcionários (*seganin*, cf. acádico *shakun*). Daqui para a frente, serão os destinatários concretos do discurso de Neemias”⁸. Como as expressões hebraicas nos permitem perceber, tratava-se de pessoas revestidas de poder político, talvez até relacionadas ao império persa, como era o caso de Neemias, mas sem a sensibilidade dele. Além de poderosos do ponto de vista político, eram poderosos economicamente, pois aproveitavam da situação de pobreza dos camponeses e lhes emprestavam dinheiro com o intuito de lucrar/explorar. Mas o mais importante é que o discurso exortativo de Neemias dirige-se a eles. A camada empobrecida da comunidade precisa de solidariedade/auxílio. A camada exploradora precisa de conversão de atitude. A base teológica para fundamentar a conversão de atitude está nos preceitos divinos contidos na *Torah*. Voltaremos a esta questão depois que nos aprofundarmos um pouco mais nos motivos da crise econômica que afetava a comunidade judaica.

Tendo identificado as partes em conflito, segundo Ne 5, analisemos com mais detalhes a crise que afetava a comunidade judaica. A comunidade judaica enfrentava uma séria crise sócio-econômica no período persa. Chaverra nos fala dessa crise e nos dá um panorama da situação sócio-econômica no período persa e dos motivos que estavam provocando a miséria dos camponeses:

O sistema de tributo exigido pelos persas levou os camponeses de Judá ao empobrecimento. Com a venda de produtos, como cevada, derivados de oliva, vinho e gado, tinham que conseguir as moedas exigidas pelo império. Por isso os pequenos e médios proprietários de terra dependiam de negociantes estrangeiros e nativos chamados “nobres e chefes” (...), próximos do governador e dos sacerdotes.⁹

Kippenberg dedica um capítulo de seu livro para abordar a “Crise agrária, revolta dos camponeses e reforma de Neemias” durante o século V aC. O referido autor diz que as “Memórias de Neemias” deixam transparecer uma série de problemas de caráter social, o que pode ser observado com bastante clareza sobretudo no quinto capítulo do livro sagrado¹⁰. Mais adiante o autor faz uma síntese das queixas dos camponeses, que estavam vendo as “velhas” solidariedades clânicas se dissolverem em um contexto que os fazia cada vez mais se tornar dependentes da elite judaíta; eles se queixavam “de todas as três formas de dependência: serviço para pagar as dívidas, obrigação de

6. BAPTISTA, Roberto Natal. op. cit., p. 70.

7. CLINES, D. J. *Ezra, Nehemiah, Esther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984, p. 167.

8. CROATTO, José Severino. “A dívida na reforma social de Neemias”. In: V.V.A.A. *Ribla 5/6*, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 27.

9. CHAVERRA, N. V. “Reconstrucción e identidad”. In: V.V.A.A. *Ribla 29*, Santiago: REHUE, 1991, p. 31.

10. KIPPENBERG, Hans G. *Religião e formação de classes na Antiga Judéia*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 52.

pagar juros e tributos, e escravidão”¹¹. Para os camponeses judeus era algo absurdo que seus próprios “irmãos” estivessem contribuindo para a ruína de seus compatriotas, o que era incompatível com o conceito israelita de que pessoas da mesma descendência pudessem criar escravidão e dependência entre si. O que está em jogo não é somente a opressão de alguns sobre os demais, mas a própria identidade do povo judeu. Aqueles que promovem a pobreza, o endividamento e a escravidão dos demais não apenas lhes causam um mal de cunho sócio-econômico, mas violam elementos constitutivos do povo judeu.

Tomemos como exemplo a posse da terra, que era um problema no período persa. Alguns camponeses estavam tendo que arrendar ou até entregar suas terras a compatriotas para pagamento de suas dívidas, conforme assinalamos acima. Kirst et ali definem a palavra *mishpahah* da seguinte forma: “família (*no sentido amplo*: todos que têm laço de consangüinidade), parentela, clã ...”¹² Kippenberg, quando fala do tipo de *mishpahah* israelita, coloca, entre várias características, a seguinte: a de ser um grupo no qual “os direitos de posse da terra são transmitidos por herança”. Além disso, os membros da *mishpahah* “se encontram em relação de responsabilidade mútua”, fato que deve levar a atitudes de responsabilidade e solidariedade para a preservação do sistema familiar, como no caso do “marido que morre e deixa a esposa sem filhos, seu irmão deve casar-se com ela” e “se um terreno é vendido, os parentes têm o direito de resgate”¹³.

Os dados acima parecem ser suficientes para demonstrar que as violações econômicas de que os camponeses se queixavam de estar sofrendo não podem ser vistas somente sob o prisma da ameaça à sobrevivência física, embora este fator seja de fundamental importância. Estas violações devem ser encaradas também sob o prisma da destituição da identidade da comunidade judaica, uma vez que os opressores não apenas impediam a boa sobrevivência material de seus compatriotas, mas também ameaçavam a sobrevivência do grupo ao agir em desconformidade com a tradição das relações sócio-econômicas – agir sem solidariedade e violando a posse da terra que pertencia à família extensa. Daí a interpretação que Kippenberg faz de Ne 10 ao afirmar que “este documento é importante para a definição da ordem social na Judéia, pois mostra que no tempo de Neemias, determinadas tradições literárias do Antigo Testamento valiam como normas de relações sociais”¹⁴.

Esta idéia de tradições literárias como norma de relações sócio-econômicas parece estar atestada na tese de Zabatiero quando interpreta os textos de Dt 14,22 – 15,23 e fala da existência de um projeto deuteronômico de reorganização econômica em Judá com vistas à existência de maior justiça e maior solidariedade no meio do povo de Israel. As perícopes acima citadas fazem parte de um projeto deuteronômico de reorganização econômica de Judá no período anterior às invasões babilônicas baseado em uma “nova utilização dos dízimos e da oferta dos primogênitos”; nesse novo projeto, estas contri-

11. Ibid., p. 59.

12. KIRST, Nelson (et ali). op. cit., p. 146.

13. KIPPENBERG, Hans G. op. cit., p. 25.

14. Ibid., p. 66.

buições deveriam ter outras finalidades, como por exemplo “consumo do ‘excedente’ da produção, impedindo o acúmulo da parte de alguns, bem como a sua utilização como tributo, para sustento de um aparelho estatal”. Deveria haver também “uma nova legislação sobre endividamento e escravidão”; esta nova legislação sobre endividamento e escravidão visava, dentre alguns motivos, o “perdão de dívidas no ano sabático, de modo a reordenar a vida econômica de indivíduos e famílias em situação de empobrecimento” e também a “solidariedade para com as pessoas em necessidade econômica, mediante empréstimos que não visassem o lucro, mas o socorro do próximo”¹⁵.

Crüsemann também nos ajuda quando procura situar o Pentateuco no “campo das forças políticas e sociais” e vê por trás da sua composição uma certa base social:

Se é possível descobrir por trás da composição do Pentateuco e por trás de sua recepção uma certa base social, é nesta constelação de pequenos camponeses e de oficiantes do culto que se pode encontrá-la. São eles e seus interesses que se manifestam em todo o Pentateuco, ao contrário de outros grupos israelitas como o meio aristocrático ou profético. Visivelmente, o Pentateuco deve ter sido escrito também para servir de compromisso social entre esses dois grupos, cujos conflitos internos se manifestam claramente em grande número de passagens¹⁶.

Para os interesses desta reflexão, não basta identificar as partes em conflito e os motivos/raízes do empobrecimento dos camponeses. Sobretudo, é preciso atentar para as atitudes de Neemias, pois elas nos remetem à *Torah*. É fato que existia um conflito na comunidade. Também é fato que havia uma elite da comunidade que estava explorando os camponeses. Importa-nos atentar que, quando estes problemas foram levados a Neemias, suas atitudes foram tomadas com respaldo nas “leis” de caráter social da *Torah*. Sobre a atitude da elite judaíta de cobrar altos juros, Hamrick nos lembra que “era uma explícita violação da Tora que um judeu cobrasse juros de outro judeu (Ex 22,25; Dt 23,20)”¹⁷.

Olhemos com um pouco mais de atenção os primeiros versos de Ne 5 para entendemos os motivos que estavam levando pessoas a se tornarem escravas. Estes versos deixam transparecer que a escravidão estava sendo contraída pelas pessoas através de dívidas. Alguns judeus, possuidores de terra, estavam tendo que hipotecar suas propriedades para poder adquirir alimento para sobreviver. Os pesados tributos exigidos pelo império persa à região administrativa à qual pertencia Judá, estavam sendo um grande peso para os camponeses; eles plantavam, mas tinham que tirar de sua colheita alimento para suas famílias e, também, uma parte grande o suficiente para o imposto do império persa. Quando a colheita fornecia somente o suficiente para pagar o imposto do império, o camponês tinha que hipotecar suas propriedades para conseguir ali-

15. ZABATIERO, Júlio Paulo T. *Adoração e solidariedade*. São Leopoldo: E.S.T., 1995 (Dissertação de Mestrado), p. 86.

16. CRÜSEMANN, Frank. “Direito – Estado – Profecia”. In: STRECK, D. R. *Estudos Teológicos* 3. São Leopoldo: E.S.T., 1989, p. 288.

17. HAMRICK, Emmert Willard. “Esdras – Neemias”. In: ALLEN, C. *Comentário bíblico Broadman*. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, v.3, p. 505.

mento para si e sua família. O texto de Ne 5 deixa claro que esta situação de endividamento era gerada no âmbito de relações de judeus para com seus compatriotas, daí tamanha indignação por parte dos judeus endividados bem como por parte de Neemias. Podemos dizer que a modalidade de escravidão que aqui aparece tem em suas bases motivos fundamentalmente econômicos, sendo assim descrita por Vendrame: “A fonte principal, para não dizer a única, de escravidão de israelitas para israelitas é constituída por fatores de ordem econômica. É o estado de miséria e insolvência que justifica a venda da pessoa humana”¹⁸.

Esta modalidade de escravidão, a escravidão por dívida, estava prevista e regulamentada na *Torah*. É sobre isso que Garin nos fala:

A Judéia possuía uma lei clara a respeito da escravidão. O ‘Código da Aliança’ (Ex 20,22–23,33) previa que um camponês que tivesse um irmão como escravo ou libertaria no sétimo ano (Ex 21,3). Tratava-se do ano sabático. Admitia-se, em certas circunstâncias, que um judeu que gostasse do seu senhor poderia permanecer indefinidamente como escravo (Ex 21,16). Nesse mesmo sentido, Dt 15 ratificava essa posição, acrescentando que o senhor devia indenizar o escravo que fosse libertado, resgatando a memória de que eles foram escravos no Egito (Dt 15,15)¹⁹.

Comentando Ne 5, 1-5, Arnaldich fala que “a Lei prevê o caso que um israelita venda a si mesmo e a seus filhos até o ano sabático ou ano jubilar (Ex 21,1-11; Lv 25,35-47), mas convidava aos ricos a tratar os necessitados com benignidade”²⁰. Nesta modalidade, a escravidão não deve ser um estado permanente, uma vez que o motivo que levou o indivíduo a vender a si ou a um parente próximo pode ser revertido. Comentando um texto da *Torah* que aborda esta modalidade de escravidão (Ex 21,2-11), Reimer nos diz o seguinte:

O problema à base desta lei é a escravidão por dívidas. A formulação do texto no vernáculo muitas vezes dá a impressão de tratar-se da compra e venda de escravos no mercado escravagista. Esta, porém, não é a realidade. O que o texto reflete e legisla é um processo de empobrecimento, respectivamente submissão, em consequência de relações econômicas entre israelitas livres. O verbo “qanah” (cf. Am 2,6) ou também “makar” (cf. Am 8,7) não significam um ato de vender propriamente dito, mas uma transferência (temporária) dos direitos de posse. Israelitas empobrecidos, chamados nos termos da lei de “escravos hebreus”, passam a viver e a trabalhar sob a mão e a autoridade de outro israelita. Entram em um processo de dependência e subjugação ...²¹

18. VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia*. São Paulo: Ática, 1981, p. 129.

19. GARIN, Norberto da Cunha. op. cit., p. 33-34.

20. ARNALDICH, L. Esdras-Neemias. In: __ *Bíblia Comentada*. Madrid: Autores Cristianos, 1969, p. 791.

21. REIMER, Haroldo. Leis dos tempos jubilares na Bíblia”. In: V.V.A.A. *Estudos Bíblicos* 58, Petrópolis: Vozes, 1998, p. 25.

Garin nos diz o seguinte sobre a questão da posse da terra que envolve o relato de Ne 5:

Quando Neemias promove a reforma social descrita no capítulo cinco, está invocando a questão da solidariedade contida em Lv 25,23. A terra não deve se constituir num patrimônio mas num meio de sobrevivência inalienável. Embora se possa conjecturar sobre se essa lei fora cumprida na Judéia, é inegável que estabelecia um novo tipo de relação entre as pessoas – a relação de *irmãos* por questões religiosas²².

Sobre a questão da relação entre “irmãos” na comunidade judaica, segundo Ne 5, podemos nos referir a Croatto:

A gravidade de todo este assunto está no fato de uma comunidade de irmãos ter sido ferida ... A situação referida nos v. 1-5 não é de ajuda mútua, de assistência dos ricos em favor dos necessitados mas de aproveitamento daqueles às custas destes. A riqueza gera mais pobreza em forma de dívida. Levítico 25,35-55 previne contra esta perversão numa série interessante de leis que começam: “se teu irmão empobrecer ...” Proíbem-se o juro, a usura e tratar como escravos os irmãos que devem trabalhar para pagar dívidas. Neemias vai muito mais longe ainda, pedindo um perdão generoso e restaurador²³.

Do que foi dito acima se pode concluir que a *Torah* teve fundamental importância para a solução de problemas de caráter sócio-econômico e também na construção da identidade da comunidade judaica. Sem o apoio da *Torah*, o povo judeu corria o risco de se dissolver entre lutas de irmãos contra irmãos e na miséria da maioria. Além disso, as questões sócio-econômicas não eram as únicas que ameaçavam o povo judeu. Agora é preciso analisar as demais questões.

2. A *Torah* e a identidade do povo judeu em Neemias 8, 9 e 10

Além da crise sócio-econômica, a comunidade judaica também enfrentava uma crise quanto à sua identidade. Começemos discutindo este conceito, antes mesmo de analisarmos as questões que os textos bíblicos em destaque levantam. Holanda Ferreira apresenta, dentre diferentes significados, o seguinte como definição da palavra identidade: “Conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais, etc.”²⁴. Como se pode ver, a definição de identidade se limita ao indivíduo/pessoa. Será que podemos falar em identidade de um “ser” coletivo como a comunidade judaica? Será que podemos buscar/identificar um conjunto de caracteres próprios e exclusivos da comunidade judaica? A questão é controvertida! Analisemos com detalhes a questão.

Para tratar da relação entre as ações individuais e sua relação com o coletivo, a Antropologia não usa a palavra identidade coletiva ou nacional. A discussão fica mais

22. GARIN, Norberto da Cunha. op. cit., p. 36.

23. CROATTO, José Severino. op. cit., p. 30.

24. HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Dicionário Aurélio eletrônico*.

no âmbito da palavra cultura e outras dela derivadas. Neste sentido, chama-nos a atenção a seguinte definição de cultura, proveniente de Ullmann:

Em sentido mais estrito, cultura significa o *modus vivendi* global de que participa determinado povo. Está incluída aí a maneira de agir, o que implica uma concepção ética; a maneira de pensar, o modo de sentir. O sentir, pensar e agir manifestam-se na linguagem, no código de leis seguido, na religião praticada, na criação estética²⁵.

Há um complexo processo para que um indivíduo possa se ajustar a uma cultura. Os antropólogos têm usado a palavra endoculturação para designar este processo. Titiev nos diz o seguinte sobre a palavra endoculturação:

Para designar o processo pelo qual as reações individuais se vão ajustando cada vez mais aos padrões de cultura de uma sociedade, o Professor Herskovits escolheu o termo *endoculturação*. Esta pode ser encarada como a forma pela qual cada sociedade adapta a organização biológica dos seus neo-natos a um conjunto de dogmas culturais pré-existentes²⁶.

Este processo de ajustamento do indivíduo à cultura passa por um processo de interiorização. O mesmo autor supra citado acrescenta que esta interiorização atinge o seu ponto máximo quando “uma pessoa passa a atuar conforme os ensinamentos da sua cultura, sem que o faça de forma consciente”²⁷.

Com um enfoque mais voltado para a psicologia, mas sem negligenciar os fatores de caráter social, Gallagher nos diz o seguinte sobre a identidade do indivíduo e a relação desta com o meio social:

A experiência social é tão importante para moldar nossa identidade que o psicólogo pioneiro Harry Stack Sullivan declarou que “a personalidade se torna manifesta em situações interpessoais, e de nenhuma outra maneira”. Mesmo a noção privada que um indivíduo tem de si mesmo, dizia Sullivan, é um conjunto de crenças baseadas em percepções das reações dos outros a ele; (...) Não é por acaso que aquilo que somos seja tão intimamente ligado ao nosso meio social²⁸.

Na mesma linha de raciocínio vão as observações de Berger & Luckman quando começam a debater teorias da identidade:

A identidade é evidentemente um elemento-chave da realidade subjetiva, e tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais. Os processos so-

25. ULLMANN, Reinholdo Aloyisio. *O homem e a cultura*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 84.

26. TITIEV, M. *Introdução à Antropologia cultural*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 273.

27. Ibid., p. 278.

28. GALLAGHER, Winifred. *Identidade*. São Paulo: Ática, 1998, p. 121-122.

ciais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social²⁹.

Se a questão parece clara quando se refere à existência de uma relação entre a identidade individual e o meio social em que está inserido este indivíduo, torna-se polêmica quando se trata do debate sobre existência de uma identidade coletiva: “Se tivermos em mente esta dialética podemos evitar a noção equivocada de ‘identidades coletivas’”³⁰. Os autores citados pensam que um americano é diferente de um francês, e aquele que duvidar disso, poderá se convencer disto ao observar o modo de vida de um francês em seu *habitat*. Mas os referidos autores pensam que se devem evitar as tipificações referentes às identidades coletivas.

Similar à argumentação acima nos apresenta Ortiz quando nos diz que em:

Um seminário sobre a noção de identidade, coordenado por Lévi-Strauss, dizia nas conclusões de seus trabalhos que a identidade é uma entidade abstrata sem existência real, muito embora fosse indispensável como ponto de referência. Se traduzirmos esta afirmação genérica em termos de identidade nacional, temos que esta, assim como a memória nacional, é sempre um elemento que deriva de uma construção de segunda ordem³¹.

Se a identidade social é algo construído, podemos perguntar, então, como se constrói esta identidade? Na nossa opinião, Damatta responde de forma satisfatória a esta pergunta e poderá servir de base para nossas reflexões que virão a seguir sobre a comunidade judaica, muito embora suas conclusões partam de uma necessidade de compreender as especificidades do Brasil:

Como se constrói uma identidade social? Como um povo se transforma em Brasil? A pergunta, na sua discreta singeleza, permite descobrir algo muito importante. É que no meio de uma multidão de experiências dadas a todos os homens e sociedades, algumas necessárias à própria sobrevivência ... outras acidentais ou superficiais: históricas, para ser mais preciso ... Cada sociedade (e cada ser humano) se utiliza apenas de um número limitado de “coisas” (e de experiências) para construir-se como algo único, maravilhoso, divino e “legal”³².

A partir da argumentação acima, o referido autor começa a traçar uma série de comparações de atitudes e gostos de brasileiros e norte-americanos. A partir da soma destes traços, que são típicos de cada nacionalidade, pode-se, então, construir uma identidade social:

... somando-se estes traços, forma-se uma seqüência que permite dizer quem sou, em contraste com o que seria um americano, aqui definido pelas ausências

29. BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 228.

30. *Ibid.*, p. 229.

31. ORTIZ, *Cultura brasileira e identidade nacional*, Renato. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 137.

32. DAMATTA, Roberto. *Que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 16.

ou negativas que a mesma lista efetivamente comporta. A construção de uma identidade social, então, como a construção de uma sociedade, é feita de afirmativas e negativas diante de certas questões. Tome uma lista de tudo que você considera importante ... e com ela você poderá saber quem é quem. Não é de outro modo que se realizam as pesquisas antropológicas e sociológicas. Descobrimo como as pessoas se posicionam e atualizam as “coisas” desta lista, você fará um “inventário” de identidades sociais e de sociedades. Isso lhe permitirá descobrir o estilo e o “jeito” de cada sistema. Ou, como se diz em linguagem antropológica, a cultura ou ideologia de cada sociedade. Porque, para mim, a palavra cultura exprime precisamente um estilo, um modo e um jeito, repito, de fazer as coisas³³.

Pois bem, retomemos a nossa reflexão sobre a comunidade judaica e busquemos a aplicação dos conceitos acima analisados à comunidade judaica. Podemos perceber que as personagens principais de Ne 8, 9 e 10 são o escriba/sacerdote Esdras e os levitas e as pessoas que compõem a assembléia. A questão central em debate por estas personagens é a *Torah*.

Ne 8 nos fala da leitura pública da *Torah*. Em um primeiro momento, Esdras lê a *Torah* perante a assembléia, depois exorta a assembléia à celebração e, finalmente, a assembléia responde obedecendo aos preceitos da *Torah* e percebe que estava na ocasião de celebrar a festa dos Tabernáculos. As pessoas percebem que a *Torah* é importante para elas naquele momento de crise. Foi pela *Torah* que a comunidade pôde buscar soluções para seus problemas econômicos, é pela *Torah* que a comunidade deverá procurar solucionar os seus demais problemas.

Ne 9 nos fala de uma situação religiosa onde a comunidade reconhece ter abandonado a prática da *Torah*. Há um dia dedicado ao jejum, à confissão e à leitura da *Torah*. O capítulo termina com uma grande oração comunitária de confissão. Na confissão está presente o reconhecimento público de que foi um grande mal para todos ter abandonado a prática da *Torah*. A *Torah* precisa voltar a ser o ponto de referência da comunidade!

Finalmente, o cap. 10 de Neemias. Agora é firmada uma Aliança entre os componentes da comunidade com base na *Torah*. Em primeiro lugar aparecem os signatários da Aliança, em seguida uma síntese do conteúdo desta Aliança. Finalmente, o teor propriamente dito da Aliança baseada na *Torah*: 1) rejeitar casamentos mistos; 2) respeitar o Sábado e 3) apoiar o Templo. Temos aqui uma síntese muito importante onde aparecem os principais elementos simbólicos de unidade/identidade nacional.

Por que todo esse movimento, que vai desde a leitura pública da *Torah*, passa por um reconhecimento coletivo de ter abandonado os preceitos da *Torah*, para culminar em uma Aliança que assume uma configuração bastante formal? Por que a necessidade da formalização de uma Aliança que venha garantir a ruptura com povos estrangeiros, o respeito ao Sábado e o apoio ao Templo? Imaginemos o inverso dos preceitos da Aliança para que percebamos a importância de seu teor.

33. Ibid., p. 17.

A mistura desenfreada com povos estrangeiros poderia fazer com se criasse um mosaico de povos sem identidade cultural. O não guardar Sábado implicava em abandonar um memorial importante da criação divina do mundo e da espécie humana. A destruição do Templo havia deixado o povo em uma situação ameaçadora do ponto de vista religioso – o Templo nutria a relação da comunidade com o Sagrado; mas como manter uma boa relação com o Sagrado se os rituais estão sendo abandonados? Como Deus pode se agradar de sacrifícios negligentes? A questão é que o habitante de Judá já não podia construir a “lista” do que sua comunidade gostava ou não gostava para poder comparar com os povos vizinhos, para usar a linguagem de Damatta na citação acima. A comunidade precisava de um elemento que fosse ao mesmo tempo integrador de suas tradições sócio-econômicas e religiosas. A comunidade precisava de um elemento que pudesse dizer o que é ser um habitante de uma comunidade de uma dada região de um certo momento da história, conferindo-lhe uma identidade. Este elemento foi a *Torah*. Vejamos as observações de Chaverra:

O projeto de reconstrução de Esdras quis recuperar a identidade do povo voltando às suas raízes históricas e religiosas. O verdadeiro Israel era o povo de Iahveh, o único Deus verdadeiro, zeloso diante dos outros deuses que como intrusos queriam com ele disputar terreno. Foi uma alternativa centrada na religião, conhecida como o coração da cultura judaica. Buscar a identidade para eles implicava em frear um processo perceptível de desintegração nacional, rapidamente acelerado com o exílio babilônico³⁴.

Na mesma linha de raciocínio vão as observações de Moriaty quando afirma que:

A obra de Esdras, às vezes criticada como um legalismo sem valor, deve ser julgada dentro de seu contexto histórico. A unidade espiritual e a coesão que deu a seu povo será a que salvará Judá da desintegração no meio de um mundo pagão. A resistência efetiva dos judeus às ameaças do helenismo pagão demonstram quão providencial foi a obra de unificação cúltica e religiosa em torno à Lei operada por Esdras. Desde o tempo de Esdras, o povo judeu afirma para sempre seu caráter pessoal frente a todos os outros povos. Desde então o judeu não se identifica pela nação à qual pertence, nem pelo grupo étnico ao qual, por casualidade, é membro, nem pelo idioma que fala ... A forma de vida autenticamente judaica se identifica com sua fidelidade à lei de Moisés³⁵.

Ainda buscando uma relação entre a construção da identidade judaica e a *Torah*, podemos ver o que nos diz Vallauri:

Já se falou da cena emblemática de Esdras em cima de um estrado proclamando e explicando a Lei a todo povo atento e cheio de boas intenções de praticar todos os seus preceitos. Não se trata aqui, porém, do nomismo (legalismo) farisaico, embora já se caminhe nessa direção: a Lei manifesta, sem dúvida, a vontade de

34. CHAVERRA, N. V. op. cit., p. 41.

35. MORIATY, F. L. “Esdras e Nehemias”. In: LEAL, J. *La Sagrada Escritura*. Madrid: Autores Cristianos, 1969, p. 11.

Deus que deve ser cuidadosamente observada, mas é em particular a expressão de sua predileção por Israel e o banco de prova da fidelidade do povo: na Lei o povo reencontra a sua própria identidade e encontra a norma para o comportamento correspondente à eleição, à sua condição de povo consagrado a Deus³⁶.

Kippenberg pensa que o conceito de “povos da terra” no período persa pode designar “todos aqueles grupos de povos que não pertencem à comunidade que está de volta do exílio: azotitas, amonitas, moabitas, etc.” Embora alguns autores tenham uma tendência a ver na proibição de casamentos com estrangeiros motivos racistas, o nosso autor pensa muito mais em motivos de defesa contra “tendências socialmente desintegradoras”³⁷. Em acordo com esta visão parece estar Dearman quando afirma que as pessoas que retornaram de Babilônia se consideravam o verdadeiro Israel por não se haver misturado aos povos “impuros” aos seus arredores. Isto porque este autor pensa que uma estratégia fundamental de sobrevivência dos exilados tenha sido a de se conseguirem se manter “separados” do povo que os dominava³⁸.

Talvez os fatos acima narrados tenham levado Fohrer a afirmar que Esdras, depois de recitar a *Torah* ao povo, começou a “aplicar rigorosamente a lei ao problema mais crítico de seu tempo: casamentos mistos”³⁹. Nesta mesma perspectiva Dearman interpreta as ações de Esdras e Neemias: “A proibição ordenada por Neemias (e Esdras) contra casamentos mistos tinha a intenção de manter uma identidade judaica particular acima e contra um visível sincretismo e uma heterodoxia cúltica entre judeus da região”⁴⁰.

A mistura com populações vizinhas era uma ameaça também sob o ponto de vista religioso, uma vez que esta mistura proporcionava não apenas uma “con-fusão” de povos mas também um sincretismo muito acentuado⁴¹. Não está claro se os povos vizinhos se aproveitaram da invasão babilônica para ocupar territórios pertencentes aos judeus, ou se as questões giravam em torno da hegemonia administrativa na região. Seja por questões administrativas, geográficas ou religiosas, o fato é que a liderança judaica percebeu que os judeus enquanto comunidade estavam ameaçados se o processo de miscigenação continuasse da forma e na velocidade em que estavam caminhado. O antigo Reino Norte sofrera fortes conseqüências em função da política assíria de levar para regiões invadidas pelo império povos de várias localidades, promovendo uma acentuada miscigenação e, com isso, a falta de identidade dos povos, fato que dificultava a sua rebelião. Daí a necessidade da intervenção de Esdras, segundo os textos do livro de Neemias em destaque, com base na *Torah* para salvaguardar a identidade nacional do povo judeu. Por isso a insistência na prática da *Torah* como elemento

36. VALLAURI, Emiliano. “Esdras-Neemias”. In: BALLARINI, P. T. *Introdução à Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 50.

37. KIPPENBERG, Hnas G. op. cit., p. 66.

38. DEARMAN, J. Andrew. *Religion & culture in Ancient Israel. Massachusetts: Hendrickson, 1992, p. 105.*

39. FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 447.

40. DEARMAN, J. Andrew. op. cit., p. 105.

41. TASSIN, Claude. *O judaísmo*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 17.

que distingue o povo judeu dos demais povos: “No meio do conjunto das prescrições da Torá, algumas práticas particulares chamam a atenção, como sinais visíveis da identidade judaica: a circuncisão, o sábado, as prescrições alimentares e a preocupação mais ampla com a pureza de separação”⁴².

Outro aspecto significativo para a construção e preservação da identidade do povo judeu é a questão da escravidão, conforme aparece em Ne 9. É importante colocarmos Ne 5 em confronto com Ne 9 para percebermos as diferenças e similaridades entre os dois capítulos. Em Ne 5 a escravidão nasce da impossibilidade das pessoas pagarem as suas dívidas; um judeu se via obrigado a hipotecar suas propriedades para obter alimento; não tendo como pagar a dívida contraída, precisava vender a si ou a seus parentes para quitar a dívida. Se em Ne 5 a escravidão tem como causa fundamental questões de cunho econômico, em Ne 9 a escravidão nasce de questões de caráter político – a opressão/dominação do império persa. O que é demonstrado pelo uso do verbo *mshl* em Ne 9,37, assim traduzido por Schökel: “*Com complemento*. Ordinariamente com *be*; uso tardio: com acusativo Dn 11,3s; com ‘*al* Ne 9,37. Gn 1,18 3,16 Dt 15,6 Jz 8,22 Is 3,4 Jl 2,17; *submeter* Gn 37, 8 Sl 106,41 Lm 5,8; *dominar* Sl 89,10; *assenhorear-se* Dn 11,43”⁴³. Semelhantemente Soggin: “Dominar em sentido político: Gn 45,8.26 Js 12,2.5 (...) Jz 8, 22-23; 9,2; 14,4; 15,11; 2Sm 23,3; 1Rs 5,1; Is 3,4.12; (...) Jr 22,30 (paralelo a “um que está sentado no trono de Davi); (...) Ne 9,37; 2Cr 7,18 (paralelo a “trono da tua realeza”)”⁴⁴. Em Ne 9 não há reivindicação de alimento ou terra, nem queixa contra os compatriotas.

O lamento dos judeus se deve ao fato de estarem vivendo como escravos em sua própria terra. É interessante ressaltar que este lamento aparece em uma grande oração comunitária de confissão, que interpreta teologicamente fatos que têm uma raiz claramente política. Desobedecer a Deus foi o grande pecado do povo judeu, por isso Deus permitiu que povos estrangeiros submetessem os judeus à escravidão em sua própria terra. Ao mesmo tempo em que há contrição, há também lamento pelo estado calamitoso em que os judeus vivem. A fala comunitária é conduzida pelos levitas. Os levitas estão falando em nome de todo o povo, inclusive a liderança política e religiosa dos judeus. O lamento é dirigido às consequências da intervenção do império persa na região. O tributo do “Rei” é que está gerando escravidão. Se em Ne 5 é apresentado um problema interno, em Ne 9 o problema é externo. Croatto, ao comentar Ne 5, nos diz que: “Os v. 1-5 expõem a situação de crise da comunidade judia (...). A queixa não é de uma dominação externa (como em 9, 36-37) mas ‘entre irmãos’ (v.1)”⁴⁵.

Ainda é preciso atentar para o que os dois textos possuem em comum: tanto em Ne 5, como em Ne 9, a escravidão tem como causa o distanciamento da *Torah*. Em Ne 5 o distanciamento da *Torah* leva à quebra da solidariedade entre os judeus. Em Ne 9 o

42. Ibid., p. 34.

43. SCHÖKEL, Luis Alonso. op. cit., p. 408.

44. SOGGIN, Juan Alberto. “*Msl* – Dominar”. In: JENNI & WESTERMANN. *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978, v. 1, coluna 1267.

45. CROATTO, J. Severino. op. cit., p. 26.

distanciamento da *Torah* leva o povo judeu a sofrer o juízo de Deus. A desobediência aos preceitos da *Torah* leva o povo judeu a ser subjugado pelos povos estrangeiros, leva o povo judeu a viver como escravo em sua própria terra. Tanto na situação esboçada em Ne 5, como em Ne 9, a solução é voltar-se para Deus e, conseqüentemente, voltar-se para os seus preceitos contidos na *Torah*. Em ambos os casos, desprezar a *Torah* é ter a identidade ameaçada, pois um povo que escraviza os próprios irmãos ou que é estrangeiro em sua própria terra corre sérios riscos de ser extinto.

Observemos, ainda, as palavras de Bright acerca do acirrado sincretismo que predominava entre o povo judeu no período persa: “O predomínio de práticas religiosas sincréticas mostra que muitos em Judá eram tudo, menos javistas dedicados e fiéis”⁴⁶. A situação não era muito diferente em relação a judeus que viviam fora dos arredores da Cidade Santa, mas que a tinham como referência. Bright faz o seguinte comentário acerca da comunidade de Elefantina: “... se não eram abertamente politeístas, tinham combinado um javismo altamente heterodoxo com características tiradas dos cultos sincréticos de origem araméia”⁴⁷.

A crise religiosa não se restringia a aspectos sincretistas, mas tinha um alcance muito maior. É também Bright que nos faz perceber o trágico quadro enfrentado pelo povo judeu: “Os sacerdotes, enfastiados de seus deveres, não viam nada de mal em oferecer animais doentes e feridos a Iahveh ... enquanto sua parcialidade no tratamento da lei degradava sua missão sagrada aos olhos do povo”⁴⁸.

Diante de um quadro de tamanha gravidade religiosa, só restava à liderança religiosa judaica empreender as devidas mudanças. Vejamos como Fohrer descreve os detalhes desta crise e de onde vieram as devidas providências:

A religião cananéia enredou os israelitas nos cultos sexuais; a religião persa destruiu uma religião puramente cultural como aquela que predominava em Jerusalém. Assim, o javismo parecia estar em perigo mortal em Jerusalém. As reformas necessárias foram introduzidas pela Diáspora babilônica, que era religiosamente mais rigorosa⁴⁹.

As providências tomadas por Esdras e Neemias, mais do que procurar corrigir os problemas acima colocados com o intuito de reelaborar o javismo, fizeram surgir uma nova religião. Passa-se a ter uma religião que dá igual importância a ritual e conduta ética⁵⁰, talvez até pela influência das religiões persas, que tinham a conduta ética como uma forte ênfase⁵¹.

46. BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 498.

47. *Ibid.*, p. 511.

48. *Ibid.*, p. 514.

49. FOHRER, Georg. *op. cit.*, p. 442.

50. *Ibid.*, p. 448.

51. DURANT, Will. *Nossa herança oriental*. Rio de Janeiro: Record, 1963, p. 248-253.

As idéias de Schmidt acerca das ênfases teológicas dos livros de Esdras e Neemias parecem corroborar com as afirmações acima colocadas de que havia uma séria crise religiosa que só a *Torah* poderia solucionar dando uma identidade religiosa à comunidade judaica. O autor supra citado fala da ênfase teológica do Cronista sobre o culto, especialmente sobre o santuário de Jerusalém, talvez por ver a centralidade do culto como uma forma de solução para o relaxamento ritual dos sacerdotes, bem como para o problema dos sincretismos. Mas o nosso autor ainda acrescenta dados muito importantes quando diz que, enquanto a “sobrevivência da comunidade cultural de Jerusalém constitui o tema do Cronista, a manutenção de sua identidade representa o seu objetivo”⁵².

Considerações finais

Para efeito de síntese e conclusão vale a pena colocar lado a lado a visão em relação aos estrangeiros no Livro de Neemias e a visão esboçada em outros livros do Antigo Testamento, como Jonas e Rute. É claro que esboçaremos apenas uma comparação bastante superficial. O objetivo é de que possamos contemplar as diferentes tradições no Antigo Testamento, e com isso suas diversidades e divergências.

Enquanto a tradição esboçada pelo Cronista é “fechada”, exclusivista, ou seja, defende a expulsão dos estrangeiros e a dissolução dos casamentos mistos, vemos uma visão bastante diferente nos livros de Jonas e Rute. Podemos dizer que os livros de Jonas e Rute preservam tradições que concorrem com a visão do Livro de Neemias, portanto tradições que apontam para uma abertura para um relacionamento com os estrangeiros, bem como para a compreensão da universalidade do amor de Deus. É sempre bom lembrar que os estudiosos e as estudiosas tendem a considerar os livros de Jonas e Rute como contemporâneos dos livros de Esdras e Neemias⁵³.

Tomemos o exemplo de Jonas. Quem? Parece que o autor do livro procurou descrever o personagem principal como um judeu típico, do tipo exclusivista, que tem aversão a estrangeiros, que não consegue admitir a universalidade do amor e do perdão divinos. Jonas não deseja pregar aos ninivitas porque teme que o Senhor há de ter misericórdia deles. Depois de uma dura conversa de Deus com Jonas, o resultado é a realização (a contragosto) da missão dada por Deus a ele. Mesmo assim ele não se vê satisfeito, pois não pode aceitar ter sido um instrumento para mediar a graça de Deus a um povo estrangeiro. Nosso “herói” deveria estar alegre por ter sido “usado” por Deus para abençoar um povo estrangeiro com sua graça, mas está deprimido e resmungando como um velho rabugento.

Na verdade, Jonas não é um herói, apesar de muitos assim o pensarem. Que fatos do seu comportamento nos poderiam parecer dignos de imitação? Ele desobedece a Deus, realiza a sua missão a contragosto, tem sucesso (do ponto de vista divino, é claro, e não do seu ponto de vista!) na missão, mas está magoado justamente por isso! Jonas é

52. SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994, 164.

53. Por exemplo, KILPP, Nelson. *Jonas*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 17 e MESTERS, Carlos. *Rute*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 11.

muito mais um “anti-herói”. Ele é um exemplo a não ser seguido. Trata-se de um homem que se incomoda muito mais com uma planta do que com a vida de várias pessoas. Por que? Porque é um judeu egoísta, que não aceita que o amor de Deus atinja a outras pessoas. O autor do livro de Jonas claramente assume um posicionamento hostil em relação a seu personagem principal, demonstrando que nem todos os judeus da época do império persa concordavam com o exclusivismo dos livros de Esdras e Neemias.

Podemos ver a mesma visão teológica de Jonas no livro de Rute. Dentre vários personagens que entram em cena, o que leva maior destaque é Rute. Esta sim, uma verdadeira heroína! Heroína, mas não é judia. É estrangeira! Estranho, não? Uma estrangeira que tem atitudes surpreendentemente positivas (surpreendente para a visão exclusivista de alguns judeus, é claro!). Poderia ter ficado na comodidade de sua própria terra, mas opta pelo que lhe é mais difícil, por amor, por fidelidade. O autor do livro de Rute assume também um posicionamento de simpatia para com os estrangeiros, colocando-se do lado da tradição esboçada no livro de Jonas, portanto contrária ao exclusivismo do livro de Neemias.

Alfredo dos Santos Oliva
Faculdade Teológica Sul Americana
Londrina-PR
alfredo@ftsa.edu.br