

MIQUÉIAS: RESISTIR OU PERDOAR?

Lorenzo Lago

O texto conhecido como “Palavra de Javé a Miquéias de Morasti”, ou Livro do Profeta Miquéias, é uma das obras do Primeiro Testamento que, sem dúvida, serviu de referência aos autores do Segundo na hora de interpretar a história e o significado de outro grande profeta, Jesus o Galileu. Mq 5,1 anuncia que Belém, uma pequena cidade de Judá, será a pátria do “chefe de Israel”. Este oráculo foi interpretado como profecia do nascimento de Jesus (ver Mt 2,6). A tradição cristã não teve dificuldade para encontrar nas entrelinhas do livro de Miquéias a figura de Jesus. Assim o oráculo que anuncia a solução dos conflitos, o fim das guerras e a transformação das armas em ferramentas para a agricultura em Mq 4,3-4 e Is 2,2-4, há muitos séculos vem sendo lido pelas comunidades no período de preparação ao Natal e aplicado a Jesus e sua missão. Seriam então esperança, perdão e paz as palavras-chave da mensagem do livro?

Uma leitura cuidadosa do livro inteiro revela um clima nada pacífico e positivo. Logo percebe-se o sabor forte de conflitos violentos. Fala-se em crimes e destruição. Grupos poderosos e bem articulados, de um lado, praticam injustiças e distorcem a verdade; figuras periféricas e frágeis, de outro, tentam se levantar para enxergar a possibilidade de um resgate, uma mudança de situação ou até uma vingança sangrenta. Há oráculos prevendo e pedindo morte e destruição para os inimigos.

Mas há também oráculos de esperança e reconstrução, pequenas centelhas de serenidade num céu fechado, promessas de paz e renovada prosperidade. O texto parece ter duas personalidades: uma agressiva, que denuncia graves injustiças e planeja revoltas; outra pacificadora, que destaca os sinais positivos de recuperação e nega os conflitos.

Habitualmente os oráculos negativos são atribuídos pelos especialistas contemporâneos ao período que viu a queda de Samaria (721 aC) e a crise provocada no Reino de Judá pela invasão de Senaquerib (701 aC). Esta seria a época do profeta Miquéias, natural de Morasti, uma cidade do interior de Judá. Miquéias, lendo com atenção a conjuntura do seu país, vê um futuro de destruição:

“Sião será arada como um campo, Jerusalém se tornará um montão de ruínas, e o monte do templo será uma colina cheia de mato” (Mq 3,12).

Já os trechos mais positivos, que anunciam esperança e paz para Jerusalém, seriam fruto do trabalho de editores do livro no pós-exílio. Nesta época a visão negativa de Jerusalém teria sido alterada: os exilados estavam voltando, a cidade e o templo podiam ser reconstruídos, a sentença tinha sido revogada e o pecado que a tinha gerado, perdoado. Nasce a idéia de que o exílio foi uma provação que produziu uma nova pureza. Assim o livro termina:

“Ele (Javé) nos perdoará de novo: calcará a seus pés as nossas faltas e jogará no fundo do mar todos os nossos pecados” (Mq 7,19).

Sem dúvida, há uma mudança radical de posição entre o hipotético Miquéias pré-exílico e seus editores pós-exílicos. Estes inclusive tiveram muito cuidado em responder a cada oráculo negativo com uma visão de esperança. Seu trabalho de edição foi tão cuidadoso que levanta suspeitas. Por que tanta preocupação se as profecias de destruição eram tão antigas, anteriores de no mínimo duzentos anos?

E mais: Jerusalém estava sendo reconstruída, embora com a ambígua ajuda dos persas. Os fatos estavam invalidando as promessas de destruição. Por que mantê-las em vida atacando-as? Não teria sido melhor deixá-las quietas e esquecidas?

Para responder temos alguns pontos firmes:

1. Existe no texto um debate, uma briga, entre duas posições;
2. Uma delas, a positiva e pacificadora, reflete idéias tipicamente pós-exílicas supondo o contexto histórico da reconstrução de Jerusalém e talvez do templo;
3. A outra, agressiva e rebelde, ataca Jerusalém e prega a destruição.

Se o agressivo rebelde antijerosolimitano fosse o Miquéias do século VIII, ficaria difícil responder às dúvidas levantadas. A única explicação é que as profecias de destruição não fossem tão antigas, ou que continuassem sendo usadas por adversários dos editores na época em que empreenderam o trabalho de construção ou reconstrução do livro de Miquéias.

Em busca de indícios que ajudassem a entender este processo, chama a atenção a dissonância no uso de uma palavra rara em Miquéias: *hesed*, normalmente traduzida com “benevolência”, “misericórdia” [ou “amor”].

***Hesed*: ternura ou resistência?**

“Ó homem, já foi explicado o que é bom e o que Javé exige de você: praticar o direito, amar a misericórdia, caminhar humildemente com o seu deus” (Mq 6,8).

“Praticar o direito e amar a misericórdia” (*hesed*) são expressões fascinantes e modernas. Mas são também difíceis e perigosas. Parecem caixas vazias: podemos colocar dentro delas o que queremos, podem significar de tudo. Cada época e, até na mesma época, grupos e maneiras de pensar diferentes podem interpretá-las de formas diferentes. Por exemplo, alguns teólogos do século XVI entenderam assim: “praticar o direito” das nações cristãs de conquistar os territórios dos pagãos e “amar a misericórdia” ao ponto de gastar tempo e dinheiro para converter e batizar índios e negros, em troca de alguns serviços, é claro. São amplas e, por isso, vagas. Será que era assim também na época em que esta idéia foi produzida?

Penso que a frase, e sua correta interpretação, seja crucial para a compreensão da mensagem global do livro. O termo *hesed* parece não significar sempre a mesma coisa nas poucas vezes em que é usado em Miquéias (a saber: 6,8; 7,18.20). Vamos comparar os textos.

Em 7,18.20 lemos:

“Qual deus é igual a ti?
Qual deus, como tu,
Tira o pecado e absolve a culpa do resto da tua herança?
Qual deus que não guarda para sempre a sua ira e dá preferência à *hesed*?
Conservarás a fidelidade para com Jacó
E o *hesed* para com Abraão
conforme juraste a nossos pais, desde os tempos antigos”.

Hesed aqui é a atitude de Javé perante as culpas de seu povo: Javé se zanga mas permanece fiel, por isso perdoa, aliás gosta de perdoar. É a clemência do soberano ou do pai que revoga a condenação, apesar de justa e legítima, do súdito/filho porque não tem coragem de levar o castigo às suas conseqüências extremas. Significa, então, clemência e moderação na aplicação do direito e do poder. É a ternura fundamental que pode até desconsiderar o direito, ir além das exigências da justiça e realizar o perdão.

Em 6,8, a situação é diferente. *Hesed* é a atitude radical de quem quer estar do lado certo, o lado de Javé: rejeitar, definitivamente e sem negociação, qualquer contato com o esquema de exploração organizado pela aliança entre o poder político e o religioso. Neste caso é a fidelidade radical a uma causa, a um projeto. *Hâsid* é a pessoa que não se deixa corromper, que não aceita as regras do jogo que parecem naturais porque todo mundo faz isso. É o justo/honesto, a pessoa reta (*yâšâr*) no sentido de que vá em frente como quem percorre uma estrada sem curvas, coerente com seus ideais, apesar de todo mundo em volta fazer o contrário. A reclamação dramática em Mq 7,1-4 mostra com clareza este aspecto:

“Pobre de mim! Estou na situação de alguém que colhe no verão,
que colhe depois de acabada a colheita.
Não há nenhum cacho de uva para eu chupar,
nem mesmo um figo temporão para me matar a vontade.
Não há um só *hâsid* em nosso país,
não sobrou um único *yâšâr*;
está todo mundo de tocaia,
cada um caça um irmão para matar.
Essa gente tem mãos habilidosas para praticar o mal:
o príncipe exige, o juiz se deixa comprar,
o grande mostra sua ambição.
E assim distorcem tudo.
O melhor deles é como um espinheiro,
o mais correto deles parece uma cerca de espinho!

O dia anunciado pela sentinela,
o dia do castigo chegou:
agora é a ruína deles!”

Todo mundo gosta de distorcer, enrolar, dobrar as coisas, como uma trilha na mata que dá muitas voltas e você não sabe mais se está avançando ou voltando. O *hâsid* não aceita a distorção porque gera confusão e na confusão o que é bom parece ruim e o ruim pode se mostrar bom. Na confusão/distorção de repente matar, roubar e corromper pode parecer bom, ou pelo menos “normal”. Todo mundo faz isso. O *hâsid* não suporta a mentira e quer que as coisas sejam passadas a limpo. Que quem roubou seja roubado, quem matou seja morto, que o corrupto apodreça. O *hâsid* quer vingança. *Hesed* é, então, um espírito de revolta e não admite a possibilidade do perdão. “O dia do castigo chegou: agora é ruína para eles”. E mais: “meus olhos ficarão alegres olhando para ela (a minha inimiga), quando for pisada como a lama da estrada” (Mq 7,10).

Hesed é a resistência de quem não se deixa dobrar, não dá o braço a torcer e segue seu caminho apesar de todos e de tudo. Também é a esperança firme de que as coisas terão de mudar, que o bom vai voltar a parecer bom e que o ruim vai ser jogado fora. *Hesed* é espírito de resistência e de revolta.

Hâsid, resumindo, é Javé quando perdoa e revoga a sentença, o pai terno que sofre ao ver o castigo dos culpados e muda de idéia (Mq 7,18.20) e talvez possa indicar até aqueles que foram perdoados. Mas *hâsid* também é quem resiste à onda geral de injustiça, condena e reclama e prega, ou até organiza, a subversão, a revolta (Mq 7,2).

Acho que as duas atitudes são incompatíveis, dissonantes demais para caber debaixo da mesma palavra sem desdobrá-la. A diferença é grande e ameaça a lógica do texto e sua mensagem. Ternura e resistência, assim apresentadas, não cabem debaixo da mesma expressão e dentro do mesmo contexto. Em busca de uma solução precisamos investigar melhor e verificar se, de fato, a mudança não foi intencional. Se não houve uma deliberada tentativa de alterar o sentido desta palavra-chave na versão atual do texto. Precisamos verificar com cuidado quem é o resistente e quem o terno, quando e por que *hesed* mudou de significado.

As brigas de Javé

Para orientar nossa leitura vamos logo observar que o livro, em sua versão atual, organiza-se em dois blocos, ambos constituídos por uma parte negativa de acusações e ataques e uma conclusão de esperança.

- | | | |
|----------------|---|----------------|
| A | Processo e sentença contra Jerusalém, a cidade da injustiça | (1,2–3,7) |
| B | A periferia está grávida de esperança e revolta | (3,8–5,14) |
| A ¹ | Processo e sentença contra Jerusalém, a insaciável | (6,1–7,6) |
| B ¹ | A revolta jogará Jerusalém na lama | (7,7-10.14-17) |

Os dois blocos A e A¹ começam com a convocação de um julgamento e a instauração de um processo. Já as seções B e B¹ começam com um enfático “... *mas eu*” que introduz a posição de quem fala, em forte contraposição aos acusados em A e A¹.

Javé é o protagonista dos dois processos em A e A¹, aquele que move a ação. Em Mq 1,2-4 ele desce do seu lugar, sua morada verdadeira, manifestando todo seu poder cósmico, para participar de um verdadeiro processo criminal em qualidade de acusador (BOVATI, 1986). Mas Javé não é apenas testemunha de acusação ou ministério público, ele é o ofendido, aquele que, segundo o direito antigo, começa a ação convocando as testemunhas e os acusados. O acusador neste caso é o autor, o dono da causa (Mq 6,2). E como dono da causa convoca suas testemunhas, as montanhas.

Vale lembrar que este processo, como muitos outros nos textos chamados proféticos, não corresponde ao processo penal moderno, que prevê três partes: o autor, com a acusação do seu lado, o réu e sua defesa, e o juiz, como instância de julgamento acima das partes. O processo dos textos proféticos comporta apenas duas partes: o acusador e o acusado. De fato é mais uma briga a dois e as testemunhas não servem para produzir provas a favor ou contra. Elas não falam, simplesmente observam. Serão testemunhas da sentença, ou melhor, do acordo. O acusador precisa delas para poder garantir o respeito do resultado do litígio. Esta função das testemunhas se encontra bem exemplificada em Rt 4,1-12. Podemos pensar também que elas deviam resguardar o acusador de eventuais conseqüências caso a briga desembocasse em morte do acusado. Aliás, nos casos em que a culpa fosse digna da pena capital, as testemunhas deviam executá-la. Há em Dt 21,18-21 uma determinação jurídica interessante para entender as brigas de Javé:

“Se alguém tiver um filho rebelde e incorrigível, que não obedece ao pai e à mãe e não os ouve, nem quando o corrigem, o pai e a mãe o pegarão e o levarão aos anciãos da cidade para ser julgado. E dirão aos anciãos da cidade: ‘Este nosso filho é rebelde e incorrigível; não nos obedece, é devasso e beberrão’. E todos os homens da cidade o apedrejarão até que morra.”

Esta delicada situação familiar pode ser projetada sobre as seções de acusação em Miquéias. Javé e o seu intérprete, aquele que no texto fala em seu nome e chega a se confundir com ele, fazem o papel do pai e da mãe. Javé sai de sua casa (Mq 1,3), que – observe-se bem – não é o templo, e chama os anciãos da cidade cósmica, as montanhas e os eternos alicerces da terra (Mq 6,2), para testemunhar e garantir a execução da sentença.

Javé é o autor do processo, aquele que começa a briga. Montanhas e colinas são chamadas a observar, testemunhar e, se for o caso, a executar. Mas contra quem?

Os filhos rebeldes

Contra o “crime da casa de Jacó e os pecados da casa de Israel” (Mq 1,5). Contra o “seu (de Javé) povo, contra Israel” (Mq 6,2). “As culpas de Jacó e o pecado de Israel” são o problema também em Mq 3,8. Pouco antes (Mq 3,1) o texto acusava violentamente “os chefes de Jacó e os governantes de Israel”. Segundo a divisão pré-exílica do

território, teríamos aqui referências ao Norte, conquistado pelos Assírios em 721 aC. A presença de Samaria em Mq 1,5 reforçaria esta contextualização.

Por outro lado, o centro das atenções do texto, a angústia que perpassa todo o livro tem a ver com Jerusalém. Numa forte cena de luto (Mq 1,8-16), Jerusalém é apresentada como o foco da epidemia que assola o território de Judá, a praga que tem de ser curada a qualquer custo. A sentença de destruição violenta mais clara é contra Jerusalém, que vai “ser arada como um campo e se tornará um montão de ruínas”. Castigo parecido é aplicado para Samaria, segundo Mq 1,6: “pois reduzirei Samaria a uma ruína no meio do campo”, ou traduzindo melhor: “um campo em ruína”.

Mq 3,9 pode nos ajudar a juntar estes elementos:

“Ouçam isso, chefes da casa de Jacó,
prestem atenção, governantes de Israel,
vocês que têm horror ao direito
e entortam tudo o que é reto,
constroem Sião com sangue
e Jerusalém com perversidade”.

Então os chefes de Jacó e os governantes de Israel moram em Jerusalém. Mais do que isso: estão construindo Jerusalém. E é uma construção paradoxal, que precisa de derramamento de sangue, assassinatos e prevaricações de todo tipo. A partir deste ponto toda a listagem de crimes, abusos e violências, construída desde Mq 2,1, pode ser atribuída aos construtores de Jerusalém e a seus aliados.

Assim a cidade anônima da segunda seção de acusações (Mq 6,9) deverá também ser identificada com a Jerusalém em construção. Outro detalhe importante: os construtores, chefes de Jacó/Israel, estariam implantando um sistema político que vem do Norte, indicado pela expressão: “os estatutos de Amri e as práticas de Acab” (Mq 6,16).

A inimiga de que se fala em Mq 7,8-10 continua sendo Jerusalém em construção. Quem fala é o sujeito misterioso que ao longo do livro vem se colocando sempre ao lado de Javé e radicalmente contra os construtores de Jerusalém. Em dois momentos (Mq 3,8 e 7,7) afirma sua identidade com um forte “mas eu...”, marcando com esta contraposição a própria estrutura do texto. Ele vive em conflito aberto com os construtores de Jerusalém e, apesar de reconhecer-se isolado (Mq 7,2), ainda afirma sua esperança na vitória final.

Jerusalém é o problema, o lugar do crime e da impiedade. Em Mq 1,5 a versão grega dos LXX lê: “qual o pecado de Judá? Não é Jerusalém?”; e o texto hebraico: “Quais os lugares altos de Judá? Não é Jerusalém?” “Lugares altos” é sempre usado na História Deuteronomista (= HD daqui em diante) para indicar a sede de um culto condenado, não javista, ou os lugares de culto anteriores à construção do templo de Salomão e que, por isso, eram ainda tolerados, embora nunca aprovados (1Rs 3,2-3). Dizer que Jerusalém é “os lugares altos” de Judá significa então que nela se concentra toda a infidelidade, a negação da identidade cultural, religiosa e talvez étnica de Judá. Significa também afirmar que a fidelidade e a verdadeira identidade, ao contrário, se encon-

tram fora de Jerusalém. Cria-se assim uma tensão entre Jerusalém e a região de Judá, as cidades dos arredores, entre o centro (negativo) e a periferia (positiva).

Quem são os chefes e governantes de Jerusalém?

São homens políticos e magistrados (Mq 3,1-2; 7,3), profetas, videntes e adivinhos (Mq 3,5-7), sacerdotes (Mq 3,11). Não parece haver rei, sobre ele não se fala, excluindo o problemático Mq 4,9. Sua ação combinada se concentra em dois eixos: apropriação indevida de bens alheios e construção de uma cobertura ideológica. Há uma aliança entre os chefes que “cobiçam campos e os roubam; querem uma casa e a tomam... oprimem o homem e sua família, o proprietário e sua herança” (Mq 2,2) e sacerdotes e profetas que “ensinam a troco de lucro e ... dão oráculos por dinheiro... e se apóiam em Javé, dizendo: Por acaso Javé não está no meio de nós” (Mq 3,11)?

Grilagem e sacrifício

Observando mais de perto os termos das acusações, chama a atenção a linguagem da herança e do sorteio em Mq 2,1-5. O roubo de fato é caracterizado mais como um questionamento do direito de propriedade, baseado nas leis da herança. Um planejamento noturno (Mq 2,1) permite a apropriação. É a denúncia de uma articulação de grilagem em grande escala, montada pela liderança de Jerusalém. Os donos da capital reivindicam agora direitos sobre a periferia. Mas os proprietários das regiões do interior não reconhecem estes direitos e tacham de roubo as pretensões dos jerosolimitanos. A discussão sobre o direito de propriedade passa pela determinação de direitos ancestrais. A vingança de Javé contra os grileiros de Jerusalém é uma nova e definitiva desapropriação, que indiretamente apresenta os termos da questão.

“Estou planejando contra essa gente uma desgraça. [...] Nesse dia, vão zombar de vocês, cantando essa lamentação: ‘Fomos completamente saqueados, a herança do meu povo foi dada a outro: quem irá devolvê-la? Os invasores é que sorteiam nossos campos.’ Por isso você não terá quem *sorteie* os lotes na assembléia de Javé” (Mq 2,3-4).

A herança e o sorteio final, do qual os inimigos jerosolimitanos por contraposição não terão parte, é uma referência ao sorteio de lotes realizado por Josué, o sucessor de Moisés na época da conquista da terra de Canaã. Este sorteio, segundo a tradição da HD, dá legitimidade à propriedade de cada tribo, desenha o mapa ideal das terras dos descendentes de Abraão e Jacó. O direito assim estabelecido é transmissível por herança, pertence à família.

Eis parte do discurso que Josué dirige “aos anciãos, aos chefes de família, aos juizes e oficiais de Israel” em Js 23,4-5:

“Vejam: através de *sorteio* eu reparti para vocês, como propriedade para suas tribos, todas essas nações que ainda restam, juntamente com aquelas que destruí, desde o rio Jordão até o grande Mar, no ocidente. O próprio Javé seu deus expul-

sará essas nações diante de vocês. Ele mesmo as desalojará, para que vocês *tomem posse* de suas terras, como lhe prometeu Javé seu deus”.

Esta é a visão da HD: Javé é o supremo grileiro que expulsa moradores antigos para instalar o grupo que lhe é fiel. Ele mesmo vai limpar o chão dos posseiros teimosos e entregar o território ao seu grupo. O direito dos conquistadores se alicerça na palavra e na promessa do deus deles. Em Dt 32,9 Moisés antes de morrer canta: “a parte de Javé é seu povo, *o lote da sua herança é Jacó*”. A proximidade entre a ideologia da HD e a maneira com que Miquéias trata o problema da grilagem não pode ser casual.

Não teria sido o sorteio de Josué um dos argumentos usados para justificar os direitos reivindicados pelos senhores de Jerusalém? Eles manifestam suas pretensões de controle sobre as terras do interior falsificando ideologicamente a documentação através do recurso ao sorteio de Josué. As vítimas, às quais o texto dá voz e que na lógica de Js 23,4-5 devem ter sido identificadas com as “nações”, não aceitam o argumento, não reconhecem o direito fundado neste estranho sorteio, que aliás para elas não passa de uma invenção da noite anterior. Então pregam a revolta. O lamento, sarcasticamente colocado nos lábios dos grileiros enfim derrotados, as chama de “rebeldes”. O termo hebraico *shobêb* aparece só em Jr 31,22 e 49,4 e indica quem se revolta contra um poder que deveria ser considerado legítimo.

Os senhores de Jerusalém querem assumir o controle das terras do interior. Apóiam-se para isso no argumento jurídico, baseado nas idéias da HD, do sorteio realizado por Josué. Os proprietários ou posseiros do interior, ou pelo menos um grupo deles, se revolta e em nome do mesmo Javé rejeita o argumento subvertendo-o. A revolta deve ter desembocado num conflito armado, um “tempo de desgraça”, na tentativa de repe-
lir os grileiros jerosolimitanos.

Outra caracterização do pecado de Jerusalém pode ser encontrada em Mq 3,1-4:

“Escutem bem, chefes de Jacó, governantes da casa de Israel! Por acaso não é obrigação de vocês conhecer o direito? Inimigos do bem e amantes do mal, vocês *esfolam* o povo e *descarnam seus ossos*; vocês são gente que *devora a carne* do meu povo e o esfolam; *quebra seus ossos* e os faz em pedaços, como carne na *panela*, como um cozido no *caldeirão*. Depois vocês gritarão a Javé, mas ele não responderá”.

Todas as expressões em grifo pertencem ao vocabulário sacrificial (GROTTANELLI, 1993; GUZZO AMADASI, 1993). Aos sacerdotes eram reservadas as partes melhores dos animais sacrificados, segundo a legislação em Lv 7: a carne dos sacrifícios de reparação, o peito e a coxa dos sacrifícios de comunhão e, em todos os casos, o couro, mercadoria valiosa e de grande circulação nos mercados antigos. Em muitos casos a carne era cozida em panelas e caldeirões (1Sm 2,14 e Zc 14,21). Os ossos não deveriam ser quebrados, como confirma a tradição do cordeiro pascal (confira Ex 12,46 e Nm 9,12). Provavelmente, enquanto parte mais resistente à de-

composição, deviam representar o ponto de reagregação dos mortos, como parece indicar a visão em Ezequiel 24.

Os chefes transformam a população em vítimas para seus sacrifícios. A opressão é lida como um grande e truculento sacrifício humano. A cidade por eles construída e administrada se transforma em uma grande panela em que a população é preparada como carne sacrificial para Javé. Mas Javé não responde aos gritos rituais destes sacrificadores.

Há um outro texto, retirado da melhor tradição da HD, que apresenta sacrifícios com vítimas humanas. Segundo 1Rs 23,14-20 o radical rei Josias, cheio de zelo pela renovação do pacto e a promulgação da lei de Javé, resolve sacrificar os sacrificadores ímpios queimando no altar até os ossos de quem já tinha sido enterrado. Aliás, este exemplo poderia ter servido de pano de fundo para o sarcasmo do livro. Se vale a hipótese de que os donos de Jerusalém se apoiavam na tradição deuteronomista, quem fala no texto de Miquéias mais uma vez se opõe a seus argumentos, desmascarando sua natureza ideológica. Como Josias, o rei puro, queimou ossos humanos, o que é contra a própria legislação sacrificial, assim seus sucessores, os governantes de Jerusalém, continuam a tradição de sacrifícios humanos. Sacrificam o povo. “O meu povo”, diz Javé.

O Javé do rebelde não é o mesmo que é invocado pelos chefes de Jerusalém. Tem o mesmo nome, mas todos os argumentos do livro procuram desmascarar as pretensões javistas dos jerosolimitanos. Provavelmente estamos lidando com dois grupos javistas, um claramente caracterizado pela ideologia deuteronomista e com sede em Jerusalém; o outro, representado pelo rebelde e localizado na região do interior de Judá.

Toda a cena da agressão ao povo do interior é construída como um grande sacrifício. Por que a escolha da imagem sacrificial? Os chefes de Jerusalém são principalmente sacerdotes? Ou o rebelde que fala no texto é de formação sacerdotal e, portanto, interessado e sensível à temática sacrificial?

Resistência e revolta

A identidade forte que grita duas vezes (Mq 3,8 e 7,7) sua oposição ao grupo de Jerusalém conhece e domina tradições importantes. Em primeiro lugar é muito sensível à questão do ritual dos sacrifícios, percebe seus limites e propõe uma nova interpretação do dever cultural. A argumentação que precede imediatamente a questão da *hesed* em Mq 6 enfrenta e discute a prática sacrificial.

“Como me apresentarei a Javé? [...] Irei a ele com holocaustos, levando bezeros de um ano? Será que milhares de carneiros ou a oferta de rios de azeite agradarão a Javé? Ou devo sacrificar meu filho mais velho para pagar meus erros, sacrificar o fruto das minhas entranhas para cobrir o meu pecado?”

Sacrificar para ser perdoado é inútil. Nem o gado todo do país, nem os primogênitos de todas as famílias seriam suficientes “para cobrir o pecado”. É o cerne da lógica do sacrifício que é questionado. As imagens sacrificiais desenhadas em Mq 3,1-4 adquirem aqui maior força. A religião do sacrifício permite sacrificar o povo. Admitindo a possibi-

lidade de conquistar o perdão de Javé, de reverter uma sentença de condenação, o sacrifício abre as portas à injustiça institucionalizada. Sacrificar não é apenas inútil. É perigoso e criminoso. É uma tentativa descarada de encobrir o crime, apelando para a ternura do perdão. Para quem cometeu o crime o perdão é ótimo. Mas e para as vítimas? O *eu* do texto está em revolta contra os sacrifícios e o sistema que neles se sustenta. Como não ver nisso uma referência ao templo de Jerusalém e à legislação sacerdotal?

O rebelde, que conhece a teologia do sacrifício e sabe contra-argumentar, é uma pessoa ou um grupo que vive fora da capital, fora dos *lugares altos* dos sacrifícios. A periferia, o interior de Judá e o campo recebem no livro um destaque especial, em contraposição a Jerusalém. A sentença contra a capital em Mq 3,12 transforma o espaço urbano em roça. A cidade volta a ser lugar de plantio. O mal urbano será arrancado e transformado em espaço rural. A cidade é como uma mulher grávida que se contorce nas dores até expulsar sua população, “pois agora vai sair [...] para morar no campo” (Mq 4,10).

Mesmo estando na periferia, a força da central do poder se faz sentir. Enquanto a sentença não for cumprida, a vida de quem organiza a resistência no interior não é fácil. Desapareceu o *hâsid* na cidade, por isso tem que se tomar muito cuidado, não se pode falar qualquer coisa com qualquer um, alerta Mq 7,5-6:

“Não acreditem no amigo, não confiem no companheiro; conserve a boca fechada, mesmo ao lado daquela que dorme no seu ombro. Pois o filho insulta o próprio pai, a filha se revolta contra a mãe, a nora contra a sogra; e os inimigos de uma pessoa são da sua própria casa”.

É tempo de guerrilha e repressão. O inimigo se insinua nos espaços mais íntimos e sagrados e destrói os laços sociais. É tempo de ficar escondidos, de viver e atuar na escuridão. Talvez seja até um tempo de derrota e perseguição. O grupo sofreu uma derrota (“eu caí mas me levantarei”) e tem de viver na clandestinidade (“devo suportar a cólera de Javé [...] até que me leve para a luz”), rearticulando com cuidado suas forças para poder voltar à luz e jogar na lama sua inimiga, Jerusalém. Aí será dia de alegria (Mq 7,8-10).

A revolta contra Jerusalém, porém, precisa, além de armas e guerrilheiros, de idéias. Jerusalém trabalha dia e noite para construir suas razões a partir da memória dos feitos de Javé e de suas promessas, redirecionando e distorcendo tudo que for possível. A revolta precisa urgentemente de argumentos contra essa manobra. Jerusalém usa o tempo do êxodo e da conquista de Canaã para justificar suas grilagens? A história do êxodo não é essa que eles contam. Temos outras tradições, outras versões dos fatos, na nossa memória de periferia. Por exemplo, os profetas que guiaram o povo no caminho do êxodo não foram só Moisés, o homem da lei, e Aarão, o homem do culto. Havia uma mulher. Até um profeta estrangeiro, Balaão, serviu a Javé. Resistem no texto de Miquéias rastros de tradições importantes que acabaram sendo apagadas ou reinterpretadas pela intervenção de HD. É o caso de Maria em Mq 6,4-5.

Maria aparece lembrada ao lado de Moisés e Aarão, além de neste texto de Miquéias, só nas genealogias sacerdotais de Nm 26,59 e 1Cr 5,29, segundo as quais se-

riam os três filhos do mesmo pai. Em Ex 15,20-21 Maria, profetisa e irmã de Aarão, entoou com as mulheres o canto de vitória após a travessia do mar. Este canto é o mesmo que, segundo a versão final de Êxodo, Moisés e os homens teriam cantado. Vários especialistas deste texto (CROSS e FREEDMAN, 1955; JANZEN, 1992; BURNS, 1987; TRIBLE, 1989; EMERSON, 1995) já disseram que Maria teria sido originariamente uma figura de destaque na tradição da saída do Egito. Ela cantou a vitória. Ela pode ter sido uma das líderes do êxodo, como Moisés e Aarão, ou até mais, quem sabe? Mas o Javé de quem repensou a história do êxodo no pós-exílio não gostava das figuras femininas e optou por valorizar Moisés. Em Nm 12 Javé manifesta sua preferência por Moisés, “o homem mais humilde entre todos os homens da terra” (Nm 12,3). Maria e Aarão, que chamaram a atenção de Moisés por ter arrumado uma mulher estrangeira (pecado gravíssimo, segundo as teorias de HD!), recebem uma bronca violenta de Javé e Maria fica leprosa. Por que só ela? Por que Aarão não é castigado? E por que logo a lepra, uma doença que prevê a marginalização do doente? Este foi o triste destino de Maria, que liderou o povo na vitória sobre o Egito e mais tarde foi marginalizada e sua memória banida, durante um vigoroso processo de purificação das tradições. Sobreviveu, resistiu na memória do grupo rebelde de Miquéias uma referência positiva ao seu papel de líder da libertação, em pé de igualdade com o profeta Moisés e o sacerdote Aarão.

Animado por antigas tradições, o *eu* do livro de Miquéias, resistindo à normalização deuteronômista, não só anuncia a desgraça de Jerusalém, mas também a prepara. Na medida em que sua identidade se confunde com uma extensão de Javé, ele se apresenta como executor da sentença. Resistir e se revoltar contra Jerusalém é o verdadeiro culto a Javé. Assim penso que deveríamos traduzir mais precisamente Mq 6,8:

“Deixa que te explique, ser humano:
o que é bom, o que Javé quer de você,
a não ser aplicar a sentença
e ficar firme na indignação/revolta,
e com respeito caminhar com o teu senhor?”

A invenção do perdão

Como os estudiosos do texto já mostraram há tempo (RENAUD, 1977; HILLERS, 1984; MAYS, 1985), a edição de Miquéias passou por muitas mãos. Uma destas introduziu um conceito novo e estranho às palavras duras do grupo em revolta. São as palavras do perdão e da esperança de uma nova grandeza para Jerusalém. Com pequenos retoques as cenas mudam de sentido. As palavras duras de denúncia e condenação se tornam provisórias. Os editores mudam a pontuação do texto e a sentença de destruição passa a ser seguida por uma declaração de perdão. Não é mais definitiva. “Javé destruirá!”, dizia o rebelde. “Javé já destruiu, perdoou e agora nós – os perdoados – vamos reconstruir!”, respondem os construtores de Jerusalém. A destruição pregada pelo rebelde já aconteceu, foi a conquista pelos babilônios, foi o exílio. A derrota foi sim um castigo, mas este momento de raiva de Javé já passou. Ele agora perdoou. Quem estava no exílio era o filho castigado, o filho malvado. A volta representa o per-

dão. Significa que o filho predileto é o que estava exilado. Para que se revoltar contra ele? Quem volta é filho legítimo, agraciado pelo perdão, e por isso legítimo herdeiro, entre outros detalhes. Eis a importância do perdão.

Esta reorganização do texto produz como efeito colateral a curiosa dissonância no uso do termo *hesed*. Na boca do rebelde em 6,8 denota indignação e revolta. Reutilizado em 7,18-20 pelos editores de Jerusalém em contexto bem diferente, passa a sugerir fidelidade, bondade e clemência. É a mesma palavra, o mesmo signo, utilizada em sentidos diferentes pela força de contextos diferentes. É justamente a atenção aos contextos que nos permite perceber a dissonância e aproveitá-la como ponto de partida para uma análise crítica.

Poderíamos tentar, em forma de conclusão, uma reconstrução do percurso da edição do texto do livro de Miquéias.

- Tudo começa com um panfleto de revolta da periferia de Judá contra a tentativa de centralização jerosolimitana dos que voltam do exílio com o apoio dos persas, contra o templo e seu poder político, econômico e simbólico. Este panfleto pode utilizar tradições anteriores, até pré-exílicas.

- A obra se torna importante e gera imagens poderosas que juntam grupos de rebeldes e resistentes (*hasidim*) e que sobrevivem às repressões e às derrotas.

- Para desarmar a bomba, os ideólogos de Jerusalém, contemporâneos ou pouco posteriores aos grupos de rebeldes, assumem o discurso de revolta, corrigindo porém o texto com pequenos retoques (ver, por exemplo, 5,9-14): deslocam o castigo ameaçado (a revolta destruidora) para o passado (a conquista assírio-babilônica); transformam o retorno do exílio em perdão, causando um deslizamento de significado para o termo *hesed*. Os verdadeiros *hasidim* agora são os perdoados!

O quadro histórico do imediato pós-exílio, desenhado recentemente por Sandro Gallazzi em função do texto de Zacarias (GALLAZZI, 2000), por incrível que pareça, enquadraria bem a dinâmica do livro de Miquéias.

Havia uma verdadeira guerra civil entre Jerusalém e Judá (SACCHI, 1989), pois em Jerusalém concentravam-se, num primeiro momento, aqueles que voltaram do exílio graças ao apoio de Ciro. Este grupo, que empreende a reconstrução da liderança jerosolimitana, são os construtores de Jerusalém, os inimigos do rebelde do livro de Miquéias. A reconstrução da capital e de seu templo estatal foi favorecida pelos persas para poder reorganizar o sistema tributário e controlar politicamente a província. “Os que tinham voltado do exílio, por serem uma minoria, estavam com medo dos judaítas que tinham ficado. Estes, por sua vez, que eram os donos das terras, não deviam estar gostando do fato de que, através do templo, viesse a ser implantado novamente um sistema tributário sobre eles, sobre suas terras e sobre seus produtos” (GALLAZZI, 2000, p. 246).

Os judaítas que tinham ficado lutaram durante décadas para impedir o plano de centralização jerosolimitana. A revolta foi violenta, envolvendo inclusive grupos vizinhos não judaítas. Estava em questão o controle de regiões estratégicas e de grande interesse político e comercial. Um grupo destes judaítas, talvez tendo seu quartel geral

em Morasti ou Laquis, poderia ser o responsável ideológico pelo panfleto que serviu para coagular consensos ao redor da proposta de revolta.

Outro detalhe: o autor do panfleto condena o sacerdócio e a profecia de Jerusalém. Em função disso nunca se apresenta como profeta, mas sim como antagonista e concorrente dos profetas (Mq 3,5-8). A releitura jerosolimitana, preocupada com o controle ideológico da profecia periférica (GALLAZZI, 2000), atribui a obra ao profeta Miquéias, lembrado em Jr 26,18, aproveitando o gancho da presença da cidade de Morasti em Mq 1,14. O inimigo dos profetas se torna assim profeta de profissão e defensor dos perdoados.

Como outras vezes aconteceu, a resistência perdeu, na história, no texto e na história do texto de Miquéias. Sobrevivem e resistem suas lutas nas tradições apocalípticas “não oficiais”; talvez no Mestre de Justiça de Qumran, corrigido militarmente pelos romanos; ou no revolucionário Jesus, o Galileu, corrigido como Miquéias pelos editores, que transformaram sua raiva retilínea e apocalíptica em perdão cíclico.

Bibliografia

- BOVATI, P. *Ristabilire la giustizia* (AB 110). Roma, 1986.
- BURNS, R.T. *Has the Lord indeed spoken only through Moses? A study of the biblical portrait of Miriam* (SBLDS 84). Atlanta, 1987.
- CARROLL, R.P. “Profecia e sociedade”, em: CLEMENTS, R.E. *O mundo do antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995, 199-219.
- CROATTO, J.S. “A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do corpus profético”. *RIBLA* 35/36 (2000) 7-27.
- CROSS, F.M. “The Song of the Sea and Canaanite Myth”. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, 1973, 112-144.
- CROSS, F.M. e FREEDMAN, D.N. “The song of Miriam”. *JNES* 14 (1955) 237-250.
- EMMERSON, G.I. “Mulheres no Israel antigo”, em: CLEMENTS, R.E. *O mundo do antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995, 353-375.
- FREEDMAN, D.N. “Early israelite poetry and historical considerations”. *Pottery, poetry and Prophecy*, Winona Lake, 1980, 167-178.
- GALLAZZI, S. “Exterminarei da terra os profetas (Zacarias 13,2)”. *RIBLA* 35/36 (2000) 241-259.
- GOTTWALD, N.K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.
- GROTTANELLI, C. “Aspetti del sacrificio nel mondo greco e nella Bibbia ebraica”, em: GROTTANELLI, C. e PARISE, N. *Sacrificio e società nel mondo antico*. Bari-Roma, 1993.
- GUZZO AMADASI, M.G. “Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche”, em: GROTTANELLI, C. e PARISE, N. *Sacrificio e società nel mondo antico*. Bari-Roma, 1993.
- HILLERS, D.R. *Micah. A commentary on the book of the prophet Micah*. Philadelphia, 1984.

JANZEN, J.G. “Song of Moses, song of Miriam: who is seconding whom?” *CBQ* 54 (1992) 211-220.

MAYS, T.L. *Micah. A commentary*. London, 1985.

PIXLEY, J. “Miquéias o livro e Miquéias o profeta”. *RIBLA* 35/36 (2000) 206-211.

RENAUD, B. *La formation du livre de Michée*. Paris, 1977.

SACCHI, P. “La fine della monarchia davidica”. *Henoch* 2/3 (1989) 131-146.

SICRE, J.L. *Con los pobres de la tierra*. Madrid, 1984.

TRIBLE, P. “Bringing Miriam out of the shadows”. *Bible Review* 2 (1989) 14-34.

Lorenzo Lago
Rua 70 n° 78 – Centro
Ed. Ipanema – Apto. 302
74055-120 Goiânia, GO
oscardv@uol.com.br