TODA PALAVRA É TEDIOSA (Ecl 1,8):
Para o *resto* só *restou* o silêncio

Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez

1. A palavra profética e a palavra do Qohélet: algumas diferenças

O que deve ser afirmado em primeiro lugar sobre a profecia clássica em Israel é que foram determinadas circunstâncias político-sociais que fizeram surgir profetas. Assim, o grande acontecimento que marcou a atuação profética foi a monarquia. Sobre isto Milton Schwantes, num artigo de 1982, com fundamento nos trabalhos de Claus Westermann, Jörg Jeremias e Rolf Rendtorff, afirmou que:

> *...é deveras evidente que profecia e reinado surgem juntos, conflituam e juntos desaparecem. É como se a existência de um condicionasse a do outro. Ambos surgem no século X e desaparecem no século VI. O que deles se fala antes, é mero prelúdio ou projeção, e o que deles se lê depois, é mero epílogo*[1].

Uma característica marcante dos profetas é que eles afirmavam terem sido chamados por Deus. Sentiam-se porta-vozes de Deus e chamados a ser conscientizadores do povo acerca de qual era a Sua vontade, a desmascarar a injustiça e a defender a causa dos mais fracos[2]. Eles afirmavam que o que estavam falando era palavra de Deus. Por isso a expressão chamada fórmula do mensageiro, *assim fala o Senhor,* é chave para compreender o que os profetas pensavam de si mesmos. Eles se entendiam como mensageiros. Significativo disto é que a fórmula do mensageiro aparece mais de trezentas vezes nos livros proféticos.

Como pode ser constatado, no Qohélet (ou Eclesiastes) não se encontra nada disto. Em nenhum momento o Qohélet afirma que é portador da mensagem ou da palavra de Elohim, ou de algum outro deus.

Porém há uma caraterística da profecia clássica, ou profecia radical, da qual Amós é um dos principais expoentes, que nos permite precisar ainda mais as diferenças desta com o Qohélet.

Os profetas clássicos, e novamente nos apoiamos no artigo de Milton Schwantes, tiveram que anunciar a Israel o fim de sua aliança com Javé e, com isso, o fim de sua existência; sua mensagem são palavras de juízo contra todo o Israel. O anúncio da

1. SCHWANTES, Milton. Profecia e Estado. Uma proposta para hermenêutica profética, in: *Estudos Teológicos*, n. 2,1982, p. 115.

2. Com algumas exceções e nuanças, é claro.

ruína dirige-se a todo o povo, estava em jogo a sua própria existência. Os profetas proclamam a sentença de morte que Javé declara a Israel. A essência da atuação profética é o seguinte: pela palavra colocam Israel diante do ataque do Deus distante que fará surgir um dia totalmente diferente[3]. Foi nesse contexto que começou a nascer a noção de *resto*: a destruição não seria total, haveria um grupo de sobreviventes que sobreviveria por causa de sua justiça.

No Qohélet é diferente, nele não há oráculos, não há lei, não há cantos épicos, não há narrativa, não há ameaças, não há palavras de juízo e suas referências à história são poucas e confusas. Nele está ausente a teologia da aliança, tão típica dos profetas. E as promessas, outra característica do falar profético, também no Qohélet estão completamente ausentes.

Jean Steinmann opina que no Qohélet o grande período criativo da Bíblia estava acabado e que a sua preocupação era didática[4]. Assim, podemos afirmar que a preocupação principal do Qohélet não é o contexto sociopolítico imediato, mas os grandes temas da humanidade, que estão presentes desde os escritos sumérios até os filósofos do século XX, praticamente sem interrupção: o sentido da vida, do trabalho, da morte e da fadiga, só para citar alguns. Como também os grandes temas da reflexão humana: o nada, o tempo, a velhice, a juventude, os filhos, etc.

Como afirmamos anteriormente, as referências do Qohélet à história são poucas e confusas. Porém devemos justificar melhor esta afirmação.

Duas passagens têm sido freqüentemente citadas como contendo fatos históricos, e por isso válidas para datar o livro e para determinar o seu contexto histórico, como também para poder definir qual foi a relação do Qohélet com os fatos históricos e seu tempo.

O primeiro é o texto de 4,13-16:

> *Melhor menino pobre e sábio*
> *que um rei velho e insensato,*
> *que não aceita conselhos.*
> *Pois da casa dos acorrentados*
> *saiu para reinar,*
> *pois enquanto reinava*
> *nasceu pobre.*

A Bíblia de Jerusalém acha que este é um texto obscuro e de difícil tradução. Concordamos. Haroldo de Campos traduz assim a última parte do v. 13: *que já não mais sabe iluminar-se*. Concordando que se trata de um texto obscuro, enigmático e

3. SCHWANTES, Milton. *Opus cit.*, p. 112. Para fazer estas afirmações Schwantes cita Jörg Jeremias, Claus Westermann, Gerhard von Rad, Walther Zimmerli e Hans Walter Wolff.

4. STEINMANN, Jean. *Ainsi Parlait Qohélet*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955, p. 16.

de tradução controversa, dá uma lista de diferentes traduções por ele consultadas e um bom resumo da problemática[5].

Para saber se este texto contém realmente um fato histórico, bastaria saber quem é o menino pobre e sábio, e quem é o rei rico que nasceu pobre e que saiu do cárcere para reinar. Nisto reside precisamente o problema. A primeira pergunta que deve ser feita a este respeito é se o Qohélet está se referindo a acontecimentos concretos, a casos típicos, ou é uma história que ele criou para assim poder ilustrar seu profundo pessimismo no que se refere ao poder.

Quase todos os comentadores têm intentado identificar quem é o velho rei e seu jovem sucessor. A tradição mixnaica os identificou como sendo Nemrod e Abraão. Outros viram neles Onias e seu sobrinho José, Ptolomeu III e Seleuco II, Antíoco III e Ptolomeu IV Filopator, Antíoco Epífanes (175-164) e Demétrio I ou Alexandre Balas (150-145)[6], ou Antíoco e seu filho Alexandre, etc.[7] Ou, procurando na história antiga de Israel, outros sugeriram que estas personagens correspondem à história de José e sua passagem da prisão para o trono no Egito, ou a Saul e Davi, ou a Roboão e Jeroboão.

Porém, considerando que para cada nome proposto há uma boa quantidade de objeções, apoiamos Gordis, que concluiu: se o referido acontecimento foi uma referência clara para os contemporâneos do Qohélet, ele deixou de sê-lo para nós[8]. Por isso, a pergunta se o Qohélet está se referindo a fatos concretos permanece, e este texto não pode ser usado como prova para apoiar alguma hipótese a este respeito. Também não pode ser usado como um elemento para datar o livro. Ravasi também argumenta nesse sentido e afirma que o Qohélet, "usando o esquema narrativo de José, constituiu, na realidade, apenas um caso 'típico', uma parábola de valor universal, na qual se transfiguram também hipotéticas alusões concretas"[9].

O segundo texto que geralmente é considerado como contendo alguma alusão histórica é o de 9,14-15:

> *Cidade pequena, e nela poucos habitantes,*
> *e marchou contra ela um grande rei,*
> *e cercou-a, e armou contra ela*
> *grandes obras de assédio.*
> *E se encontrou nela um homem pobre,*
> *um sábio, e ele colocou em segurança a cidade,*
> *com sua sabedoria,*
> *porém ninguém lembrou o homem,*
> *a esse pobre.*

Se fosse possível identificar qual é a cidade, quem é o grande rei, e quem é o homem pobre e sábio, teríamos aqui uma referência histórica valiosa. Porém essa informação perdeu-se no tempo e hoje, com base nos dados que temos, é impossível recuperá-la. A história dos estudos sobre o Qohélet está cheia de pesquisadores que tentaram identificar o texto historicamente, porém até agora ninguém conseguiu solucionar o problema. Assim, por exemplo, foi sugerido que a cidade poderia ser Dora, sitiada sem sucesso por Antíoco o Grande, em 218, mas falta localizar o *homem pobre* na história[10]. Não há na história conhecida um evento histórico que se encaixe nos fatos relatados pelo Qohélet[11].

Por isso, a pergunta sobre a relação do Qohélet com os eventos históricos fica de pé. Talvez somente se possa afirmar que os grandes temas históricos e grandes eventos da história de Israel estão ausentes em seu escrito.

Concluindo, podemos afirmar que Qohélet aparentemente cita alguns fatos históricos de seu tempo e mostra conhecer o trabalho em toda sua dureza social e existencial; prova disto é que *'amal* (fadiga, esforço, miséria) é uma de suas palavras características e que a palavra *pobre*, e outras afins, aparecem várias vezes em seu escrito. Mas ele, de modo algum, é um Amós, especialmente se considerarmos os dois primeiros capítulos do livro deste profeta. Qohélet é o Pregador. Porém um pregador que está cansado das muitas palavras. Ele próprio está cansado de falar. Pois, para ele, só falar nada resolve.

2. A palavra teológica: A visão dos profetas sobre o *resto de* Israel

O *resto de Israel* são, basicamente, os que sobreviverem após uma série de calamidades, entendidas como castigo divino, que virão sobre Israel. Porém, de acordo com a lógica dos escritores bíblicos, Deus não pode castigar da mesma forma culpados e justos. O castigo preservará os justos. Esta teologia, chamada também teologia do resto, pode ser encontrada já no próprio livro de Gênesis, quando é relatada a história

5. CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet = o-que-sabe: Eclesiastes: poema sapiencial*, p. 137-139. Vale acrescentar que Ravasi traduziu o v. 13 assim: "O jovem nascera pobre durante seu reinado e do cárcere saíra para se tornar rei". A tradução Ecumênica (São Paulo, Loyola, 1994) traduziu: "Pode o menino ter saído da prisão para o trono, ou até nascido mendigo e vir a reinar". Para maiores detalhes sobre a problemática pode ser consultado: TORREY, Ch. C. The Problem of Ecclesiastes 4,13-16, in: *Vetus Testamentum*, n. 2, 1952, p. 175-177.

6. Conferir BARTON, George Aaron. *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Ecclesiastes*. New York: Charles Scribner's Sons, 1908, p. 61. Este autor afirma que a teoria de que se trataria de Antíoco Epífanes e Demétrio, elaborada por Winckler, é insustentável porque é claro que Qohélet viveu antes que Ben Sirac.

7. Para as citações das obras dos diferentes comentaristas conferir: GORDIS, Robert. *Koheleth – The Man and His World*. New York: Schocken Books, 1968, p. 65.

8. *Idem*, p. 67.

9. RAVASI, Gianfranco. *Coélet*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 142.

10. Cf. GORDIS, R. *Op. cit.*, p. 66. O autor cita também várias outras tentativas de identificação.

11. Todos os comentários consultados dedicam espaço, quando tentam localizar cronologicamente o livro, a esta passagem. Assim, por exemplo, Barton nas páginas 60-63. Há outros textos nos quais alguns têm pensado encontrar referências históricas, como por exemplo 10,16-17; 8,2-5; porém estes textos devem ser considerados mais como modelos ou exemplos típicos da sabedoria tradicional; eles são tão gerais que praticamente é impossível localizá-los num determinado evento, ou pelo contrário eles podem ser identificados com um número enorme de eventos. Cf. *The Interpreters Bible*, p. 14.

de Sodoma. Abraão pergunta a Deus: *Tu vais, de verdade, eliminar o justo com o pecador?* (Gn 18,23). Obviamente a resposta divina é um não.

Esta teologia do resto está presente principalmente nos profetas. Possivelmente o lugar em que este termo é usado no seu sentido mais literal, isto é, os sobreviventes que escapam da morte de um exército mais poderoso, é Am 1,8. Neste texto fala-se que o *resto* dos filisteus perecerá. Dos filisteus, de acordo novamente com a lógica bíblica, não se salvará ninguém. O *resto,* de acordo com esta teologia, era uma graça divina concedida unicamente a Israel. Porém, veremos mais adiante que esta idéia teológica estava equivocada.

Também em Amós encontramos a frase *o resto de José*, para referir-se aos sobreviventes de Israel, após grandes tragédias. Miquéias utilizará a frase *resto de Jacó* (5,7).

De acordo com Isaías, o destino de Israel não foi o mesmo de Sodoma e Gomorra porque Deus deixou alguns sobreviventes – o resto (Is 1,9). Ageu 1,12 utilizará o termo *resto* para referir-se àquela parte do povo que vinha do exílio.

O *resto* era portador de esperança. Eles seriam os que reconstruiriam a nação. Os que reedificariam o Templo. Por isso o *resto* é pós-exílico. O Qohélet também é pós-exílico. O Qohélet é filho, ou neto, ou bisneto, dos antigos sobreviventes. De acordo, também, com as antigas teologias, as promessas, frutos da aliança, já deveriam ter-se cumprido, ou estar se cumprindo. Porém a realidade era outra. O território da Palestina estava sob domínio estrangeiro. Era tributário dos persas. As promessas de libertação pareciam distantes e a justiça estava longe. O *resto* estava submetido a um pesado tributo e à escravidão. É neste contexto que viveu o Qohélet.

3. O que restou do *resto*?

Qohélet faz sarcasmo da teologia do resto – lembremos o texto citado anteriormente do Gênesis – e afirma: "Já vi de tudo na minha vã vida: justo perecendo na sua justiça e malvado prosperando em sua maldade" (Ecl 7,15). Por isso seu conselho é: "não sejas justo demais, nem sejas sábio demais" (7,16).

Assim, seu livro nos mostra o espetáculo imutável da natureza e do sem-sentido do trabalho humano. Frente à fadiga, frente ao trabalho sem fruto, frente à falta de cumprimento das antigas promessas, só resta o silêncio. Nesse contexto toda palavra é enfadonha. As explicações são vãs. O melhor é o silêncio. Nenhuma palavra conseguirá explicar a fadiga e o cansaço de ser obrigado a ver e ouvir um mundo sempre igual, cheio de injustiças, com um silêncio de Deus quase eterno (Ecl 1,8).

No Qohélet não são mencionados os grandes temas da teologia da história que tinham ocupado tanto alguns dos escritores que precederam ao Qohélet, como por exemplo os temas da promessa e da aliança. Possivelmente porque estes temas já nada diziam ante o espetáculo dos invasores desfilando triunfantes pelas ruas da Palestina.

A lembrança dos mártires tornava absurda a menção das promessas de Deus[12]. E a antiga teologia de que se Israel fosse justo receberia a bênção de Deus soava como um cruel sarcasmo ante o espetáculo de um povo e dos muitos justos sofrendo em mão dos invasores.

A idéia de que a sabedoria, a justiça e o trabalho traziam um bom resultado para o povo era desmentida pela realidade. Por isso o Qohélet se volta para o indivíduo. Não pensa mais no destino geral do povo ou nos grandes projetos nacionais. O *resto* como grupo não importa tanto. Interessa-lhe o destino individual, talvez porque a teologia anterior praticamente tinha esquecido o indivíduo.

Qohélet sabe que, quando fracassam os grandes projetos revolucionários e quando os projetos sociais são despedaçados, sobram as pessoas. Os que choram os mortos, os que marcham para o exílio, os torturados, os que perderam tudo, os que não conseguem dormir pensando no dia de amanhã, os que não têm terra para onde voltar, não são povos, não são *restos.* São pessoas. A solidão da noite é sempre individual. O medo também. A desesperante instabilidade e a monotonia são individuais. Nesses momentos se torna distante a maravilhosa perfeição do cosmo, tão bem descrita nos Salmos 8 e 104. Só fica o *hebel,* esta palavra, típica do Qohélet, que tem sido traduzida por vaidade. Mas os dicionários – por exemplo o de Schökel[13] – afirmam que além de significar *vaidade*, também pode significar *sopro, vento, suspiro, vazio, nada, vacuidade, irrealidade, vaidade, ilusão, fatuidade, fantasma* e *ídolo*. Além de aparecer 8 vezes em Gênesis 4 como nome próprio, o filho de Eva.

Para o Qohélet o destino dos sobreviventes, que nós chamamos *resto,* é um cenário onde o olho nunca se cansa de ver nem o ouvido de ouvir, e onde o que foi será e o que sucedeu sucederá... para os sobreviventes *nada há de novo debaixo do sol* (1,9). Nada de novo. É como aquele dia que em tudo parece igual ao anterior. A monotonia dos dias que se sucedem, sempre iguais. A monotonia é pior quando se é pobre. Quando se é rico, ou pelo menos quando se tem um pouco de dinheiro para gastar, a monotonia pode ser contornada: viagens, espetáculos, etc. Mesmo assim, com certeza, o Qohélet nos diria que tudo isto também não passa de *hebel.*

Posso imaginar, por exemplo, a monotonia da vida do homem do sertão, um sobrevivente que enfrenta a pobreza e a seca por anos. Cada dia vê a mesma terra miserável e estéril. Uma terra que, de tanto esperar a chuva, parece que não espera mais nada. Frente aos olhos só se tem os eternos dias iguais, secos e monótonos. Cheios de sol, de um sol que não apresenta nada de novo. Sol igual à terra, que permanece sempre igual, sempre quente e que tudo faz secar. Tudo parece sem mutação, de duração indefinida e movimento vão.

12. O que dá ao Qohélet oportunidade para mais uma ironia: "mais vale cachorro vivo que leão morto" (Ecl 9,4).

13. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español.* Editorial Trotta, 1994.

As perguntas chegam: Que proveito tem o trabalho? (Ecl 1,2). Adianta, por exemplo, lutar contra a seca? Nada de novo. Tudo o que foi será e o que sucedeu sucederá (Ecl 1,9).

E, o que é pior, não haverá sequer lembrança de nossas pegadas. As pegadas no deserto são logo apagadas pelo vento e os rastos se perdem. Assim é a vida. Mais cedo ou mais tarde tudo cai no esquecimento. De tudo fica apenas uma lembrança. Também de nós pouca coisa sobrará. Os que vierem depois de nós também nos esquecerão, como nós já não nos lembramos dos que já passaram (Ecl 1,11).

4. Tentar ser feliz

Mas a que época pertence esse modo de pensar sobre a vida? O autor do livro de Qohélet escreveu sua obra em hebraico, por volta do ano 250 aC, possivelmente no período de transição entre o domínio dos Ptolomeus e o dos Selêucidas. Ou seja, trata-se basicamente de uma obra escrita na Palestina ptolomaica.

Entre os anos 333 e 330, Alexandre Magno tinha conquistado a Palestina, como parte de um vasto plano de expansão de seu império. Junto com os exércitos invasores chegou a essas terras um novo "modus vivendi". Veio também a filosofia e, com ela, a justificativa ideológica para a escravidão[14]. O mestre de Alexandre foi nada menos que Aristóteles. A dominação grega na Palestina perdurou ainda após a morte de Alexandre em 323.

A presença grega na Palestina se estendeu entre os anos 333 e 164 aC. Foi uma época de altos e baixos. Época de guerras, de arbitrariedades intercaladas com períodos de tranqüilidade.

Foi nesse contexto que o Qohélet foi escrito e foi nesse contexto que ele tentou ser feliz: "Vai, come teu pão com alegria e bebe teu vinho de bom coração..."[15]

É, pois, necessário notar que palavras como desilusão, desesperança, desespero ou tristeza, estão ausentes do léxico do Qohélet. Para ele, enquanto existir vida há esperança (Ecl 9,4). Mesmo que para ele a vida esteja marcada pelo signo do *hebel,* não significa que a felicidade não seja possível, ou que a esperança deva ser descartada. Os filósofos contemporâneos do Qohélet ensinavam que a filosofia era o caminho para a felicidade. É esse caminho para a felicidade que o Qohélet quer encontrar. Talvez não através da via filosófica. Dificilmente poderia ser afirmado que o Qohélet era um filósofo, pelo menos não à maneira dos filósofos gregos. O Qohélet, diferentemente, procurava a felicidade através do caminho da sabedoria. A verdadeira sabedoria,

14. Cf *Aristóteles e a escravidão natural*, in: RODRIGUEZ, Jorge Luis. *Aristóteles e os conquistadores*. Segundo Capítulo. Tese de Doutorado em Filosofia. UNICAMP, 1993. Cf. também: RODRIGUEZ, Jorge Luis, *Las Conquistas como Problema Filosófico*. Cuadernos de Filosofía, Universidade de Concepción, Chile, n° 16, 1998.

15. Cf. Ecl 2,24; 3,31; 5,17; 8,15; 9,7.

aquela antiga reflexão que tinha por objetivo o bem viver e ensinar-nos o que fazer frente aos imprevistos da vida, frente à eventualidade e ao acaso. Especialmente num mundo onde, de acordo com o Qohélet, o tempo e o acaso ocorrem para todos (Ecl 9,11).

Vivemos num mundo de *restos.* Restos das nações indígenas, dos Quilombos, dos guerrilheiros. Em cada parte do mundo há sobreviventes de alguma chacina, guerra ou extermínio. Cada movimento, cada povo, cada causa deixou algo, alguém ficou para trás. Nenhum extermínio pode ser absolutamente completo. Nisso Amós 1,8 estava equivocado. Até dos filisteus alguém ficou. A graça divina não é, nem foi, só para o antigo Israel, mas para todos.

Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez
Caixa Postal 5151 – Rudge Ramos
09735-460 São Bernardo do Campo, SP
Fax: 11 455-4899