

Vítimas do autoritarismo religioso nos dias de Jesus

Victims of religious authoritarianism in the days of Jesus

Flávio Henrique de Oliveira Silva

Resumo

Além de um sistema político administrativo muito bem articulado pelo império romano, com claras evidências de violação do direito e da justiça, o primeiro século presenciou a injustiça através de mecanismos de exclusão, fruto do discurso religioso institucionalizado. A leitura deste ambiente colabora com o tema aqui discutido na medida em que cria percepções possíveis a respeito do mundo do Novo Testamento e de sua relação com seus primeiros leitores, certamente tomados pelos desafios de lidar com a injustiça, e esta revestida pelas imposições dos que advogavam o direito de portadores da verdade a respeito da vontade de Iahweh e de suas formas de relação. Via de regra, a argumentação dos detentores deste tipo de discurso era respaldada pelo binômio Templo-Torá (lei), cujas vítimas eram aqueles e aquelas que já se encontravam em situações de vulnerabilidade não acidental, mas provocada pelas táticas de governo dos romanos e de seus aliados, incluindo a religião institucionalizada e seus representantes. Do ponto de vista metodológico, os temas serão abordados por meio de uma metodologia de leitura sócio-histórica, com algumas anotações incipientes de uma Teologia Bíblica dos Evangelhos já consolidada, centrada no relacionamento de Jesus com o autoritarismo político e social da época.

Palavras-chave: Autoritarismo. Vítimas. Religião. Dias de Jesus.

Abstract

In addition to a highly articulated political and administrative system established by the Roman Empire, with clear evidence of violations of rights and justice, the first century witnessed injustice through mechanisms of exclusion, a product of institutionalized religious discourse. Understanding this environment contributes to the discussion at hand by creating possible perceptions regarding the world of the New Testament and its relationship with its earliest readers, who were undoubtedly faced with the challenges of dealing with injustice, an injustice cloaked in the impositions of those who claimed the right to be bearers of the truth about Yahweh's will and forms of relationship. As a rule, the arguments of those wielding this type of discourse were supported by the Temple-Torah (law) binary, whose victims were those already in situations of non-accidental vulnerability, provoked by the governing tactics of the Romans and their allies, including institutionalized religion and its representatives. From a

methodological perspective, these themes will be addressed through a socio-historical reading methodology, accompanied by some initial notes from a consolidated Biblical Theology of the Gospels, centered on Jesus' relationship with the political and social authoritarianism of the time.

Keywords: Authoritarianism. Victims. Religion. First Century.

Introdução

Além dos romanos e de seus pares, a religião institucionalizada, e localizada basicamente no templo, é lida nas páginas do Evangelho como em outras fontes que se referem a época, como um movimento articulado em torno de mecanismos de autoritarismo e violência contra grupos bem demarcados, conforme veremos nas anotações deste artigo. Como observou Horsley, os sacerdotes, por exemplo (um grupo bastante representativo da religião oficial-institucionalizada), “colaboravam e lucravam com as estruturas opressivas da situação imperial”.¹ Na tentativa de legitimar suas ações, ludibriavam o povo e se esqueciam do próximo e de seu compromisso de voltar-se para seus irmãos e irmãs pobres e humilhados. Faziam discursos a partir de interpretações questionáveis da lei, apoiando-se na posição de mediadores que ocupavam entre Iahweh e o povo. No uso de seu poder religioso: (1) oprimam os mais fracos; (2) enriqueciam através do comércio em cima do processo de culto e sacrifícios;² (3) favoreciam a si mesmos ao abrir as portas para alguns e excluir outros, de acordo com seus interesses.

Nas páginas do Evangelho segundo Marcos (11,15-17), por exemplo, a situação é descrita a partir da indignação de Jesus contra aquele sistema,³ no episódio em que expulsa do templo os

¹ HORSLEY, R., Jesus e a espiral da violência, p. 28.

² PAGOLA, J. A., Jesus, p. 430. O autor adverte sobre a vida luxuosa que os sacerdotes levavam, à custa das pessoas do campo. Ele explica a forma pela qual eles se enriqueciam. “Na distribuição da terra prometida, a tribo de Levi não havia recebido um território como as demais. Sua herança seria Deus: viveriam dos sacrifícios, dízimos e tributos. Apesar de tudo, pouco depois de retornar do exílio da Babilônia, alguns sacerdotes já possuíam terras; no tempo de Jesus, muitos haviam comprado extensas herdades e posses. Naturalmente continuavam ficando com a parte correspondente dos animais sacrificados, pressionavam o povo para cobrar as primícias e dízimos dos produtos do campo e exigiam o pagamento anual do meio shekel de tributo. Só com estas rendas não teriam podido viver na opulência, mas o desenvolvimento da monetização provocou uma acumulação de riqueza nas arcas do templo; uma hábil política de empréstimos fez o resto. O templo foi se transformando em fonte de riqueza e poder de uma minoria aristocrática que vivia às custas dos setores mais fracos”.

³ BINGEMER, M. C. L. (Org.), Violência e religião, p. 83. A autora explica que “os mais pobres encontravam na pomba, animal pelo qual podiam pagar, o meio de fazerem seus holocaustos propiciatórios, seus sacrifícios de purificação e expiação, ou seja, era o modo, segundo a lei, de buscarem a reconciliação com Deus. [...] Tendo que pagar por esses animais, as pombas, era como que pagar para se reconciliar com Deus; vender pombas representava vender a reconciliação com Deus: entre o povo e a reconciliação com Deus estão os vendedores, representantes da classe sacerdotal, exploradores do povo”.

que ali estavam para vender e comprar, derrubando as mesas dos cambistas e acusando a transformação daquele lugar em um covil de salteadores. Comentaristas entendem que a reação de Jesus narrada neste texto indica um ataque contra todo o sistema político-sacerdotal, o qual mantinha o povo na dependência e na pobreza. Para Bingemer,⁴ “nas palavras de Jesus contra os vendedores de pombas está a denúncia de uma exploração perversa”.

Nolan entende que há em Jesus uma preocupação com o autoritarismo, o abuso do poder comercial e sua capacidade de exclusão, daí “sua compaixão pelos pobres e pelos oprimidos transbordou mais uma vez em indignação e ira”,⁵ defende o autor.⁶ Pagola, por sua vez, afirma ser a reação de Jesus um anúncio do juízo de Deus não contra aquele edifício, mas “contra um sistema econômico, político e religioso que não pode agradar a Deus. O templo se transformou em símbolo de tudo quanto oprime o povo. Na casa de Deus acumula-se a riqueza; nas aldeias de seus filhos cresce a pobreza e o endividamento”.⁷ Por fim, para Horsley,

ao atacar aqueles que vendiam e compravam e aqueles que cambiavam dinheiro no pátio exterior do templo, Jesus estava atacando não coisas periféricas ao sistema, mas partes integrais deste. Além disso, essas atividades operadas e controladas pelas famílias sacerdotais aristocráticas devem ter sido pontos nos quais a dominação e exploração do povo se tornavam mais óbvias. [...] Jesus atacou as atividades nas quais a exploração do povo de Deus por seus governantes sacerdotais eram mais visíveis.⁸

Além do templo, a religião no primeiro século pode ser lida e classificada por seu autoritarismo, através da normatização de práticas legalistas, que, em muitos casos, transformavam a lei em argumento para discriminação e exclusão daqueles e daquelas que não estavam à altura dos preceitos estabelecidos pelos detentores da interpretação/aplicação oficial.⁹ Além disso, o uso da lei ocupava-se com a estigmatização daqueles e daquelas que se encontravam em estado de sofrimento (enfermidade ou pobreza, por exemplo), indicando daí a

⁴ BINGEMER, M. C. L. (Org.), *Violência e religião*, p. 83.

⁵ NOLAN, A., *Jesus Antes do Cristianismo*, p. 149-150.

⁶ NOLAN, A., *Jesus Antes do Cristianismo*, p. 149-150. “Há muitas provas, fora dos Evangelhos, de que existia um comércio intenso de animais para o sacrifício, no enorme pátio do templo. Há provas também de que os comerciantes aproveitavam, devido à grande demanda de animais limpos para sacrifícios de devoção, para aumentar os preços – chegando, às vezes, a níveis exorbitantes. [...] Foi isso que Jesus viu no templo”.

⁷ PAGOLA, J. A., *Jesus*, p. 431.

⁸ HORSLEY, R., *Jesus e a espiral da violência*, p. 261.

⁹ Nem todos estavam convencidos de que a lei era sinônimo imediato da vontade divina. Especialmente quando esta se revelava como fonte geradora de opressão. Por exemplo, havia entre os judeus da diáspora a convicção de que, de fato, o decálogo é a expressão da vontade divina. SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, a história de um vivente*, p. 224. “Muitas leis feitas pelos homens, que de um lado impõem a todos um peso insuportável, e de outro lado esvaziam muitas vezes a vontade de Deus e a intenção das leis divinas”.

ideia de que tal situação era fruto, conforme argumenta Horsley,¹⁰ “de seu pecado, ou a punição justa dele”.¹¹

Nas páginas a seguir, veremos como a lei era usada como principal fundamento-hermenêutico para a prática autoritária pela religião oficial do templo, e como seus argumentos eram articulados e comunicados. Em seguida, veremos a condição das vítimas deste mesmo autoritarismo e como o argumento religioso-autoritário prevalecia sobre estes.

Do ponto de vista metodológico, o presente artigo será desenvolvido a partir de uma metodologia de leitura sócio-histórica, fundamentada em fontes bibliográficas disponíveis, especialmente as que foram trabalhadas nos últimos anos, graças aos avanços arqueológicos e da pesquisa em geral. Além de uma abordagem de leitura sócio-histórica, busca-se um diálogo com esboços de uma Teologia Bíblica dos Evangelhos já consolidada, centrada em alguns discursos e reações de Jesus em relação aos temas aqui discutidos. Assim, como resultado deste artigo, espera-se alguns ensaios, a respeito do contexto sócio-político e religioso da época, que possam fomentar a continuidade da pesquisa, bem como servir como um recurso importante para a exegese bíblica.

1. Religião e exclusão

Nos dias de Jesus chama à atenção os critérios controversos de interpretação e aplicação da lei que, em tese, representavam a vontade de Iahweh. Controversos porque colocavam a lei acima da vida e, de forma arbitrária, autoritária, desumana e sem qualquer sinal de compaixão, porque assolavam os que já estavam em situação de vulnerabilidade, graças a estrutura administrativa imperial e a religião organizada em torno do templo.

Na leitura que fez deste período, especialmente no tocante às leis cultuais e sua relação com as questões de pureza-impureza, Comblin insiste na existência de interesses escusos e toda sorte de manipulação, e estes, como fatores determinantes para a interpretação e aplicabilidade da lei. Para o autor, “o Deus que na Bíblia decretou todas as leis cultuais não era o Deus verdadeiro, mas um Deus imaginado pelas classes dominantes da sociedade, como nos povos vizinhos”. Comblin defende que “a vida é superior a toda a lei”, contudo, a lei, diz ele, “serve à vantagem e aos privilégios dos seus doutores. Os doutores encontram na lei, atribuída por eles a Deus, o meio da sua própria promoção”.¹²

As páginas dos Evangelhos mostram detalhes esclarecedores daquele cenário, especialmente quando se referem às reações de Jesus, e estas como fundamentos de uma nova ordem. A mentalidade do reino dos céus pedia pela urgência em revisar cada um dos princípios

¹⁰ A leitura de Horsley, especialmente quando denuncia a ideia de pecado como fonte principal do sofrimento, está em harmonia com o texto bíblico do Evangelho segundo João (9,1-3). No texto, ao se depararem com um cego de nascença, os discípulos perguntam: “Mestre, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?”. A resposta de Jesus, portanto, pode ser interpretada com uma resposta à mentalidade da época que entendia o pecado exatamente como descrito acima, isto é, como fonte principal do sofrimento ou de qualquer privação, que na verdade era provocada, em muitos casos, por determinação do sistema sociopolítico e religioso vigente.

¹¹ HORSLEY, R., Jesus e a espiral da violência, p. 30.

¹² COMBLIN, J., Bíblia e Cidadania, p. 104.

legais em vigor e questioná-los/reinterpretá-los quando estes prestavam-se à promoção do autoritarismo, através da interpretação e aplicação da lei, sendo estes fatores determinantes à restrição da vida.

Além disso, no caso de Mateus, por exemplo, as reações de Jesus serviam ao evangelista como uma forma de indicar à sua audiência, um novo paradigma, e este, em contraposição a mentalidade vigente, já que o judaísmo remanescente, em torno da comunidade mateana, perpetuava alguns modelos de exclusão desde os dias de Jesus. Aos leitores de Mateus, portanto, estava posto não apenas o desafio de rechaçar tais práticas, mas de ressignificar suas reações com aqueles e aquelas que estavam em estado de vulnerabilidade, graças a significação construída ao longo tempo, por meio de um autoritarismo-excludente.

Entre os estudiosos que trabalham com esta hipótese, Hoefelmann defende que “as leis estavam sendo usadas pelas elites dominantes para explorar a população”. Jesus, então, “protesta contra isso, porque entende que a lei, se quer ser expressão da vontade de Deus, deve ajudar a promover uma vida plena para todos”. Para o autor, portanto, “ao questionar a lei e acolher, em nome de Deus, os que viviam à sua margem, Jesus coloca o relacionamento da pessoa humana com Deus sobre outras bases, e tira da elite dominante a possibilidade de legitimar uma sociedade dividida em nome de Deus”.¹³

Ainda nos escritos de Hoefelmann, segue a indicação de que não havia dicotomia entre lei religiosa e lei civil naquele contexto. Portanto, afirma o autor, “quando Jesus discute sobre a interpretação da lei com os escribas e fariseus, ele não está discutindo só um assunto de religião. Ele discute ao mesmo tempo as leis que regulamentam a organização da sociedade do seu tempo”. Isso significa que, “ao questionar as leis religiosas, ele questiona ao mesmo tempo as leis e estruturas políticas da sociedade em que viveu”.¹⁴

No embate com os doutores da lei, nota-se, na crítica de Jesus, ainda, outro elemento, a saber, a falta de coerência entre aquele discurso legalista e a falta de atitude condizente de seus detentores, incapazes de perceber suas próprias negligências.¹⁵ Conforme observou Schillebeeckx, “a essência dessa crítica não atingia a própria lei e suas prescrições, mas a ruptura entre a doutrina e a vida”.¹⁶ Ainda que a letra fosse observada, faltava-lhes o verdadeiro espírito da lei e seu referencial supremo: o amor ao próximo (Mt 22,35-40). De acordo com o autor, o “próximo” era o compatriota pobre ou mais humilde, o socialmente mais fraco, o menor, que precisa de proteção. Neste sentido “o amor ao próximo é atitude fraternal”, que combinada à expressão “philanthropia”, pedia pelas “obrigações sociais para com o ser humano concreto (não

¹³ HOEFELMANN, V., Os Marginalizados, p. 60-61.

¹⁴ HOEFELMANN, V., Os Marginalizados, p. 54-55.

¹⁵ Há várias passagens bíblicas em que Jesus condena a hipocrisia daqueles que impunham a lei sobre os outros, mas não a cumpriam. (1) “Mas ai de vós, fariseus! Porque dais o dízimo da hortelã, da arruda e de todas as hortalças e desprezais a justiça e o amor de Deus; devíeis, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas” - Lc 11,42; (2) “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque dais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho e tendes negligenciado os preceitos mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fé; devíeis, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas!” - Mt 23,23; (3) “Ai de vós também, intérpretes da lei! Porque sobrecarregais os homens com fardos superiores às suas forças, mas vós mesmos nem com um dedo os tocais” - Lc 11,46.

¹⁶ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, a história de um vivente, p. 227.

simples ideal humanitário)”.¹⁷ A proposta hermenêutica de Jesus, portanto, indicava o cuidado com o próximo como finalidade da lei, e não a lei como finalidade última, acima da vida humana.

2. Vítimas do autoritarismo religioso

Depois de algumas anotações preliminares destacadas na seção anterior, merece atenção neste momento perceber a capacidade do sistema religioso institucionalizado em fazer vítimas, sendo a maioria delas vítimas também das políticas imperiais dos romanos e de seus pares. Começemos com os camponeses endividados, marginalizados não apenas pela sociedade em geral, fruto de suas condições econômicas, mas também pela religião oficial, centralizada no templo de Jerusalém. Conforme notou Hoornaert, os camponeses eram “discriminados, sobretudo pelos sacerdotes. Dizia-se que eles não tinham condições de cumprir a Torá com a devida exatidão, sobretudo em três pontos considerados de máxima importância: a lei do sábado, da pureza e do pagamento de impostos”, ou seja, eram classificados como infiéis, sem ao menos levar-se em consideração os motivos pelos quais estavam nas condições impedoras do cumprimento destes preceitos. O autor explica: “partindo da ideia de que a misericórdia de Deus só atingia os que fossem fiéis à Torá, os sacerdotes – especialmente os que pertenciam ao partido dos fariseus – logo excluía do rol dos santos de Israel os camponeses”.¹⁸

Além da exclusão, alguns estudiosos destacam a repulsa que os líderes religiosos sentiam pelos camponeses. Zizemer, por exemplo, defende esta tese e constrói seu argumento com base no texto bíblico do Evangelho segundo João (7,49), o qual diz: “Apenas há essa massa que não conhece a lei, essa gente maldita”. Através de sua análise do texto joanino, o autor entende que a expressão “este povo” é uma alusão ao povo da terra, ou seja, os camponeses. Zizemer destaca o ódio que os fariseus legalistas nutriam contra o povo da terra, a ponto, inclusive, de amaldiçoá-los.¹⁹ Isto porque havia a crença de que as desgraças sobre os judeus eram, em boa parte, responsabilidade dos camponeses, já que não cumpriam a lei.²⁰

Ainda em diálogo como Zizemer, nota-se “uma série de medidas para restringir a convivência e o contato dos homens da lei e seus seguidores com o povo da terra que não conhece a lei”, e estas instituídas pelas lideranças legalistas dos judeus. Por exemplo: “Exclui-se o povo da terra da oração de mesa comunitária, que deveria ser feita pelos que haviam compartilhado uma refeição”. A refeição à mesa trazia em si grande significado para os judeus. Era um ambiente de acolhimento, comunhão e partilha. Ao excluírem o povo da terra desse momento “erigia-se um muro de separação quase intransponível. [...] Imputa-se assim, sempre que possível, ao povo

¹⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus, a história de um vivente*, p. 242.

¹⁸ HOORNAERT, E., *O movimento de Jesus*, p. 56.

¹⁹ ZIZEMER, O., *Os Marginalizados*, p. 51-52.

²⁰ ZIZEMER, O., *Os Marginalizados*, p. 52. “Revolta os legalistas o fato de que o povo da terra é muito relapso na observação das leis de pureza. Os fariseus, e os que seguem a sua linha, sentem o perigo de, sempre que tinham o contato com este povo que não conhece a lei, serem eles mesmos contaminados e assim tornarem-se impuros, ou então de consumirem alimentos não devidamente dizimados, e assim tornarem-se culpados diante de Deus”.

da terra um valor inferior aos demais, e procura-se isolar e marginalizar esta parcela da sociedade”.²¹

Os efeitos causados pelos procedimentos adotados pela administração romana, no que tange à exploração tributária, apontam para um estado de falência e miséria dos camponeses.²² Este cenário leva a pesquisa ao segundo grupo de excluídos naqueles dias, a saber, os escravos. Isto porque a escravidão tornou-se uma das alternativas de sobrevivência adotadas pelo povo da terra. Esta parece ser a tese de Wegner ao enfatizar que “a proliferação da escravidão na área rural poderia estar diretamente ligada à situação socioeconômica existente, já que uma importante origem da escravidão era o empobrecimento e endividamento”, ou seja, “a escravidão tinha sua origem no estado de miséria, empobrecimento e insolvência, ao qual eram levadas as pessoas frente a uma situação determinada”.²³

Além das consequências próprias à vida escrava, quem estava nessa situação sofria com a rejeição e com a discriminação, tanto da sociedade em geral, como também da religião institucionalizada. Wegner explica que “para os judeus o termo escravo consistia numa das piores infâmias que alguém podia falar a outra pessoa; havia até um ditado que dizia: ‘mais honrado que um escravo é um cachorro’”.²⁴ Em suma, assim como o camponês, pesava contra o escravo a sua incapacidade em cumprir uma série de preceitos da lei. Daí o estigma de maldito e de falta de honra impostos pela religião.

Entre os estudiosos nota-se a proposta de diferenciação entre escravos pagãos e escravos judeus.²⁵ Wegner esclarece que “o escravo pagão estava condenado a servir a seu amo judeu por toda vida. Aos sábados, é certo, tinha direito a repouso como o escravo judeu. No mais, porém, seu amo procurava tirar o máximo de proveito de sua força de trabalho”. Além disso, diz o autor, “o escravo pagão não tinha o direito de possuir ou adquirir qualquer tipo de propriedade ou bens

²¹ ZIZEMER, O., *Os Marginalizados*, p.51-52.

²² Foi em meio a esse ambiente hostil que Jesus, o Galileu, ligado às pessoas do campo e seus dilemas, nasceu e cresceu. WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 64. “É junto ao homem do campo que Jesus atuou preferencialmente; este foi o destinatário por excelência, tanto de suas ações como palavras”. ZIZEMER, O., *Os Marginalizados*, p. 52 “Jesus não se deixa envolver neste clima de ódio, discriminação e marginalização reinante contra o povo da terra”. Pelo contrário, “aceita e procura contato também com este povo da terra. Assim derruba o muro de discriminação e marginalização contra este segmento numeroso da sociedade israelita daquele tempo”.

²³ WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 64-69.

²⁴ WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 53-72.

²⁵ JEREMIAS, J., *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 458-459. Para o autor, “podemos compreender a situação social dos escravos pagãos por sabermos que eram propriedade total de seu senhor. O escravo não podia possuir bem algum. O amo era o dono da renda do seu trabalho, e também do que ele encontra, do que lhe dão, o que recebe sob forma de indenização por ferimento ou por humilhação sofrida, em suma, tudo o que é seu (até os próprios filhos) pertence a seu senhor. Como qualquer objeto pode ser vendido, dado, entregue como penhor, destinado a anátema, e constitui parte da herança. Pelo fato de os homens serem entregues sem apelação a toda sorte de maus tratos, castigos, serviços e as escravas mulheres, submetidas aos desejos sexuais de seu patrão. [...] Os escravos pagãos de ambos os sexos, que passavam a ser propriedade de um judeu, eram obrigados a tomar banho ritual para se tornar escravo. Se fosse mulher, esse banho significava conversão ao judaísmo, os escravos homens deviam efetuar essa conversão, submetendo-se ainda à circuncisão”.

materiais”. Afirma o autor: “as leis judaicas excediam neste ponto as leis romanas quanto à crueldade e ausência de perspectivas”.²⁶

Quanto ao escravo judeu, havia por parte da lei judaica, em tese, a preocupação em humanizar suas condições. Nota-se, entretanto, que a aplicação da lei estava marcada por contradições e a base legal em favor dos escravos não passava de idealização. Um bom exemplo diz respeito a situação da mulher e de seus filhos, impedidos pela legislação da condição de escravidão e de serem comercializados como escravos.²⁷ Na prática, entretanto, percebe-se a que as leis desta natureza estavam sendo usurpadas.

O evangelista Mateus, por exemplo, registra a situação de um homem que estava diante do rei, para o acerto de suas dívidas. A sentença, em um primeiro momento, foi que este homem fosse vendido, assim como sua mulher e filhos. “Não tendo ele, porém, com que pagar, ordenou o senhor que fosse vendido ele, a mulher, os filhos e tudo quanto possuía e que a dívida fosse paga” (Mt 18,25). Para Wegner, “se o texto reflete uma prática dentro do povo judeu, temos aqui mais um exemplo nítido para o abismo existente entre as leis e o seu cumprimento. [...] Nenhuma lei garante, por si só, uma prática a ela correspondente”, diz o autor.²⁸

Tornava a situação ainda mais urgente o fato de que a lei estava sendo descumprida e o autoritarismo violento contra os escravos assumindo tons de legitimidade, já que “havia uma nítida tendência de minimizar a exploração que judeus faziam sobre judeus”.²⁹ Isso demonstra que, além de caírem nessa situação, através de métodos injustos, os escravos estavam à margem e sendo tratadas com extrema crueldade, em muitos casos, por seus próprios “irmãos”, que poderiam auxiliá-los na garantia de seus direitos. Wegner explica que “um judeu que maltratasse seu escravo, causando-lhe dano físico, estava sujeito a sanções diversas: Já em Ex 21,26 fala-se de penalidades ao amo por inutilizar o olho ou arrancar o dente de escravos”.³⁰

Ao que tudo indica, a lei não estava sendo observada e tempos depois, “os rabinos atualizaram estas prescrições, determinando que qualquer mutilação feita por um amo numa das 24 extremidades dos membros do corpo de seus escravos dava aos últimos direito à liberdade em processo judicial”.³¹ Para Jeremias, entretanto, “a dura realidade mostrava-se muitas vezes mais rude do que a legislação rabínica. [...] Quando a oportunidade se apresentava, com total falta de

²⁶ WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 55.

²⁷ As mulheres, escravas libertas, estavam, de fato, legalmente absolvidas. Todavia, a sociedade continuava a marginalizá-las. Joachim Jeremias observa que “não se podia cogitar que uma escrava pagã pudesse não ter sido profanada”. E prossegue dizendo que, “por esse motivo, juridicamente, a palavra prostituta em Lv 21,7 é explicada da seguinte maneira. Considerava-se como prostituta a prosélita, a escrava liberta e aquela que deflorada pela prostituição, qualquer escrava liberta passava pois, *ipso facto*, por prostituta! Sob este enfoque ela se achava ainda abaixo da prosélita: Por que pedem em casamento uma prosélita e não uma escrava liberta? Porque se admite que a prosélita tenha-se preservado (de relações sexuais), ao passo que a escrava liberta é, em geral, uma prostituta”.

²⁸ WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 58.

²⁹ WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 57.

³⁰ WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 58.

³¹ WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 57.

escrúpulos desprezava-se a lei”.³² Torna a leitura desta realidade ainda mais estarrecedora a constatação de que parte das ações tomadas pelos senhores de escravos eram justificadas pelo viés religioso. Isto é, em nome de Deus.³³

Naquele contexto de privações e autoritarismo sociorreligioso, o terceiro grupo identificado por essas condições são os pobres.³⁴ Ao que tudo indica, a pobreza não era fruto do acaso. Antes, porém, conforme percebeu Míguez, consequência dos “efeitos do poder imperial, que produzia a concentração de riqueza nas classes privilegiadas urbanas e submetia o resto da população”, ou seja, a injustiça crescia e fazia vítimas graças “a acumulação de riqueza”.³⁵ Para Horsley, “a única maneira de alguém enriquecer na sociedade israelita antiga era tirando proveito de outras pessoas vulneráveis, por exemplo, defraudando outros pela cobrança de juros sobre empréstimos, o que era proibido pela lei da aliança, e obtendo controle das posses de outros”.³⁶

Wegner explica que “a língua grega, possui dois termos distintos para referir-se a esta categoria de pessoas”: A primeira delas é *Pénes*, que “significa no grego aquele pobre que a pau e corda, com muito suor e sacrifício, ainda consegue manter-se por recursos próprios: é, sobretudo, sua força de trabalho que lhe dá condições de subsistência já que, via de regra, não possui mais propriedade”.³⁷ A segunda é *Ptochós*, “usado para expressar aquelas pessoas completamente desprovidas de recursos próprios para poderem subsistir: são os mendicantes, os absolutamente miseráveis”.³⁸ Com base em seus estudos, para Wegner, “sempre que Jesus fala

³² JEREMIAS, J., Jerusalém no tempo de Jesus, p.419.

³³ Jesus não estava alheio a tudo isso, precisamente, porque denunciou esse quadro desumano, especialmente através de parábolas. WEGNER, U., Escravidão e escravos na Bíblia, p. 57-70. O autor entende que “dentro das parábolas transparece nitidamente o uso da violência como característica predominante no tratamento para com os escravos”. Em resposta, Jesus “rejeita o domínio tirânico e opressor, que, através de guerras e novas conquistas, gerava renovada escravidão para dezena de milhares de pessoas”. Seus discursos e suas ações libertadoras eram uma clara contraposição à escravidão e também aos meios pelos quais o sistema escravagista funcionava. Por exemplo, “se a escravidão era, em seu cerne, um problema de natureza econômica, então cabia eliminá-la pela sua raiz, a saber, propondo uma economia alternativa”. Por isso, “Jesus se posiciona em defesa dessa gente. Ele privilegiava as vítimas e apontava o acúmulo de riquezas e o abandono da partilha como origem de um problema social profundo. Por fim, denunciou as contradições em torno das leis que, em tese, deveriam defender os escravos e amenizar sua dor”.

³⁴ É preciso localizar o pobre, nos dias de Jesus, como sujeito histórico. E, além disso, sua situação como uma realidade concreta. É importante reafirmar isso já que existe uma tendência, em algumas escolas de leitura bíblica, a espiritualizar o pobre e sua condição. PAGOLA, J. A., Jesus, p. 130. “Jesus não fala de pobreza abstratamente, mas daqueles pobres com quais trata enquanto percorre as aldeias. Famílias que sobrevivem miseravelmente, pessoas que lutam para não perder suas terras e sua honra, crianças ameaçadas pela fome e pela doença, prostitutas e mendigos desprezados por todos, enfermos e endemoniados aos quais se nega o mínimo de dignidade, leprosos marginalizados pela sociedade pela religião.

³⁵ MIGUEZ, N., Perdoa-nos as nossas dívidas, p. 92.

³⁶ HORSLEY, R., Jesus e o Império, p.128.

³⁷ WEGNER, U., Escravidão e escravos na Bíblia, p. 64.

³⁸ STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., História social do protocristianismo, p. 114. Os autores referem-se aos *pénes* como relativamente pobres. Eles os descrevem como aqueles que “tinham de trabalhar arduamente (e, muitas vezes, também executar atividades insalubres), para suprir a si e a suas famílias com o mínimo necessário à vida. Decerto já era considerado melhor de vida pelas pessoas humildes quem

dos pobres, refere-se aos absolutamente miseráveis e aos mendigos: usa *ptochós*”.³⁹ Ele destaca que “por trás deste termo esconde-se uma situação social e econômica de extrema gravidade para os afetados”.⁴⁰

Para Comblin, “os pobres não são simplesmente os que não têm, mas os que são impedidos de ter e de ser. Os pobres são os que não têm possibilidades de realização como seres humanos”. No primeiro século, os pobres são “os humilhados, os reduzidos à impotência, condenados a mendigar. [...] São os rejeitados da condição humana, os condenados da terra, os rejeitados da sociedade, os marginalizados”.⁴¹ Moltmann, por sua vez, entende que “o conceito genérico ‘os pobres’ abarca os famintos, os desempregados, os escravizados, os desencorajados e sofredores. [...] Os pobres são os que socialmente são ‘não pessoas’, as forças de trabalho, o material humano; os mais pobres entre os pobres”.⁴²

A descrição das características acima, nas palavras de Wegner, Comblin e Moltmann, foram feitas à luz de suas pesquisas a respeito do ambiente em que viviam os pobres no primeiro século. Naqueles dias, boa parte deles, haviam perdido suas propriedades e sua honra⁴³. Eram poucas as oportunidades e não tinham acesso aos recursos, mínimos, necessários para a reconstrução de uma vida digna. Eram vítimas de um sistema injusto e desigual. Em muitos casos, mendigavam o pão de cada dia, sofriam com o desemprego, seus direitos eram ignorados e a justiça não lhes assistia.

A religião institucionalizada não estava alheia ao tema da pobreza. Questionável, entretanto, é a posição que ela assumiu, reagindo à situação dos pobres, de forma a provar mais uma vez o seu papel como sistema de corroboração da injustiça, especialmente através de uma linguagem autoritária, condenatória e práticas de exclusão. Em outros termos, ao invés de uma postura de solidariedade e misericórdia com aqueles que estavam sofrendo, apresentava-se como mais um agente de violência contra seus semelhantes.

consequia suprir a sua família regularmente com comida, bebida e vestuário”. Quanto aos *ptochós*, os autores os classificam como os absolutamente pobres, ou seja, “aqueles que nem mesmo possuíam o necessário para viver”. Eles explicam que “o adjetivo grego *ptochós* designa, em princípio, a seguinte situação das pessoas pobres: elas têm fome e sede vestem apenas farrapos, encontram-se desprovidas de moradia e esperança”.

³⁹ Na linha extrema da pobreza estavam os mendigos. JEREMIAS, J., *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 166. O autor conta que “Jerusalém, já no tempo de Jesus, apresentava-se como um centro de mendicância”. Para melhor compreensão desse movimento, é necessário ter em mente que eram considerados como mendigos, também, os enfermos (cegos, coxos e paralíticos). “A mendicância concentrava-se em torno dos lugares santos, por conseguinte, naquela época, em torno do templo”. A discriminação os acompanhava e “os mendigos não tinham acesso a todos os lugares do templo”.

⁴⁰ WEGNER, U., *Escravidão e escravos na Bíblia*, p. 64.

⁴¹ COMBLIN, J., *A opção pelos pobres como critério de interpretação*, p. 38.

⁴² MOLTSMANN, J., *Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?*

⁴³ Na antiguidade, a honra de um homem era algo tão sério que alguns a consideravam mais importante do que a comida e a própria vida. NOLAN, A., *Jesus Antes do Cristianismo*, p. 41-42. “O principal sofrimento dos pobres era a vergonha e o desprezo. [...] Dinheiro, poder e saber conferem prestígio e status ao homem porque o tornam relativamente independente e permitem que ele faça coisas para os outros. A pessoa realmente pobre, que depende dos outros e não tem ninguém que dependa dela, se encontra nos últimos degraus da escala social. Não tem nem prestígio, nem honra. Quase que não é humana”.

A primeira constatação de posturas/discursos desta natureza estava na compreensão de que aqueles e aquelas que se encontravam em situação de pobreza, sem a garantia do pão de cada dia, estavam nestas condições como forma de punição ou como fruto da vontade divina. Hoefelmann explica que para a teologia predominante, “os pobres seriam culpados de sua própria pobreza porque desobedecem às leis, ou seja, à vontade de Deus. Quanto às elites dominantes, elas estariam em situação privilegiada porque viviam numa relação correta com a lei, ou seja, com a vontade de Deus”. O discurso sacerdotal, por exemplo, “julgava a pobreza de forma ainda mais cruel, pois para eles a riqueza era exatamente a prova da benevolência divina, enquanto a pobreza era sinal de rejeição divina”.⁴⁴

Em contrapartida, vale a lembrança de que a pobreza, em boa parte dos casos, era provocada por sujeitos concretos e com práticas concretas, através de um sistema muito bem articulado. Daí, então, a constatação de que aquela condição de miséria não era algo natural, obra do acaso, ou muito menos fruto da vontade de Iahweh ou de seus planos punitivos, baseados em lógicas de retribuição. Iahweh, pelo contrário, desde os primórdios do povo de Israel sinalizava, através do código da aliança, para o valor da igualdade, da justiça e pela atenção especial com os que encontravam-se em situação de vulnerabilidade.⁴⁵ Para Comblin, é preciso, portanto, desconsiderar a pobreza como consequência de algum pecado cometido pelo pobre. Antes, porém, considerá-lo como pecado estrutural, fruto da ganância dos poderosos. Os pobres, diz o autor,

nem sempre foram pobres. São pobres porque foram despojados pelos poderosos. Formavam uma sociedade mais humana e guardaram a lembrança de um passado melhor. A sua miséria presente se deve a certos acontecimentos de opressão. Deve-se aos pecados de outros homens. Justamente porque a pobreza se deve a uma injustiça, os pobres guardam a imagem da justiça que foi destruída no seu caso. Por isso mesmo, os pobres guardam um projeto histórico que é o oposto ao modelo instituído e definido pelos dominadores.⁴⁶

Outro fator determinante para a discriminação desse grupo de marginalizados dava-se à incapacidade financeira dos pobres. Dessa forma, não traziam nenhuma vantagem ao esquema de enriquecimento ilícito mantido no templo pela elite religiosa e pelo império romano. Por outro lado, não podiam participar dos rituais de arrependimento de seus pecados e nem oferecer sacrifícios ao Senhor, pois não tinham como arcar com as despesas estabelecidas para esses fins. Sem acesso ao Senhor, já que a presença divina condicionada às questões monetárias, carregavam o peso da culpa, já que para a religião a pobreza, assim como a doença, era sinônimo de impureza e ausência da bênção divina.

⁴⁴ HOEFELMANN, V., Os Marginalizados, p. 56-61.

⁴⁵ COMBLIN, J., A opção pelos pobres como critério de interpretação, p. 38. O autor entende que “a pobreza bíblica não é, de modo algum, uma situação de fato resultante de uma lei da natureza ou da vontade do Criador. [...] A pobreza não é a consequência de um fenômeno natural, mas o resultado da violência e da injustiça”.

⁴⁶ COMBLIN, J., A opção pelos pobres como critério de interpretação, p. 41.

Por fim, conforme explica Hoefelmann, os pobres sofriam, ainda, com a acusação feita pelos fariseus e sacerdotes que “desprezavam como malditos essa gente simples que não entendia a lei e nem tinha condições de levá-la a sério”. O autor explica que “o povo pobre, que formava a maioria da população não tinha instrução nem condições de cumprir aquela quantidade enorme de leis. O simples conhecimento e cumprimento das leis exigiam um certo padrão de vida e uma educação fora do alcance dos pobres”.⁴⁷

Outro grupo crescente e marginalizado pela sociedade e pela religião, naqueles dias, eram os enfermos. Em condições bastante precárias, diz Stegemann, “dependiam da ajuda de outros para o indispensável à vida, obtendo-o, por exemplo, mediante a mendicância. Além de mendigos, incluíam-se entre eles, frequentemente, viúvas e órfãos, mas também doentes crônicos e portadores de deficiência, como cegos, paralíticos, leprosos”.⁴⁸ Além disso, conta Pagola, “para os enfermos da Galileia, os médicos não estavam ao alcance de suas possibilidades: viviam longe das aldeias e seus honorários eram demasiado elevados”.⁴⁹ Nolan, complementa: “não havia hospitais, nem instituições de assistência social, nem pensões por invalidez. Esperava-se que mendigassem seu sustento. E assim, os cegos, os surdos-mudos, os coxos, os aleijados e os leprosos geralmente eram mendigos”.⁵⁰

Vidal explica que “toda enfermidade, principalmente a que impedia uma vida de trabalho normal, era fonte de indignação e de marginalização social”.⁵¹ Nesse sentido, Pagola toma como exemplo os leprosos e diz que “a tragédia destes enfermos não consiste tanto no mal que dilacera seu corpo quanto na vergonha e humilhação de sentirem-se seres sujos e repulsivos que todos evitam”.⁵² Portanto, conforme percebeu Vidal, “a dimensão social da enfermidade e de sua cura era especialmente patente para o caso daquelas enfermidades que convertiam a pessoa enferma em um ser impuro e excluído da vida social, como é o caso da lepra”.⁵³

Dos discursos religiosos autoritaristas emanava, mais uma vez, um tom discriminatório e de culpa, pois a teologia advinda da religião institucionalizada da época trabalhava com a seguinte hipótese: “Deus está na origem da saúde e da enfermidade. Ele dispõe de tudo como senhor da vida e da morte. [...] Uma vida sadia e vigorosa é uma vida abençoada; uma vida enferma, aleijada ou mutilada é uma maldição”.⁵⁴ A enfermidade, portanto, trazia consigo a conotação de castigo divino, fruto de algum pecado cometido. Além das dores físicas, da vergonha, da desonra e da miséria, o enfermo convivía com a angústia e com a dor de uma consciência perturbada.

Cabia também à religião institucionalizada a estigmatização do enfermo à condição de impuro. Por esta razão, e motivada ainda pelo medo de contaminação, havia a exclusão do

⁴⁷ HOEFELMANN, V., *Os Marginalizados*, p. 57-58.

⁴⁸ STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., *História Social do Protocristianismo*, p. 194.

⁴⁹ PAGOLA, J. A., *Jesus*, p. 197.

⁵⁰ NOLAN, A., *Jesus Antes do Cristianismo*, p. 43.

⁵¹ VIDAL, S., *Jesus, o Galileu*, p.158.

⁵² PAGOLA, J. A., *Jesus*, p.194.

⁵³ VIDAL, S., *Jesus, o Galileu*, p. 158.

⁵⁴ PAGOLA, J. A., *Jesus*, p. 194.

pertencimento e do convívio com sua comunidade de fé. Eles também não eram bem vindos ao templo, pois não possuíam recursos financeiros para os sacrifícios. Além disso, ao que tudo indica, davam-se ouvidos a um dito popular que, de acordo com a tradição de Israel, afirmava: “os coxos e cegos não entrarão na casa de Deus”. Ou ainda aos escritos de Qumran, no qual se encontra: “os cegos e surdos são considerados pouco respeitáveis, pois quem não vê, nem ouve não sabe praticar a lei; os cegos devem ser excluídos não só do templo, mas também da cidade de Jerusalém”.⁵⁵ Um dos piores efeitos desse tipo de discurso era o de criar em uma pessoa, que vivia naquelas condições, a ideia de um Deus distante, inacessível, um Deus exclusivo, apenas para as pessoas que tinham acesso a ele em sua morada, a saber, o templo.

Schreck lembra que “no Evangelho, encontramos Jesus movendo-se em meio a muitas pessoas que eram mantidas fora do círculo do bem-estar pela violência institucional. Esta violência institucional afirmava que a cura e o bem-estar pertenciam a alguns e não a outros”.⁵⁶ Não conformado com essa realidade, “Jesus sempre achava aqueles que tinham sido empurrados para fora do círculo de cuidado e os convidava de volta para dentro da comunidade através da porta da cura”. Schreck destaca, ainda, que “Jesus também ensinou que a doença não é o resultado ou consequência de pecado pessoal. Em vez disso, o foco deveria ser posto sobre a afirmação pecaminosa de que a cura está à disposição de alguns e não de outros”. Estes “outros”, diz a autora, “são, na maioria das vezes, os pobres e os excluídos da mesa única. [...] Na vida de Jesus, a cura do corpo funciona como uma metáfora social para outro tipo de cura”.⁵⁷

Todos os sujeitos da exclusão religiosa, até aqui observados, enquadram-se na categoria de pecadores, o quinto grupo a ser destacado. Por pecadores entende-se aqueles que não praticavam/cumpriam a lei e, por isso, dizia a teologia oficial, eram malditos, não desfrutavam da provisão divina e do acesso até a presença do Senhor que, agora, havia lhes virado as costas e lhes negado suas bênçãos. Para Nolan, foi a partir deste rótulo que os pecadores puderem ser classificados “como uma classe social bem definida, a mesma classe social dos pobres no sentido mais amplo da palavra. [...] Os pecadores eram párias sociais”.⁵⁸

Ainda conforme os escritos de Nolan, “qualquer pessoa, que por qualquer motivo se desviasse da lei e dos costumes tradicionais da classe média (os educados e os virtuosos, os escribas e os fariseus) era tratada como inferior, como classe baixa”.⁵⁹ Entre estes, estavam os gentios, os estrangeiros, o povo da terra, entre outros. Hoefelmann explica que “eles não conheciam a lei e por isso não teriam condições de cumpri-la, caracterizando-se, portanto, como pecadores”. Por isso, defende o autor, “os judeus piedosos evitavam qualquer contato com aqueles que não pertenciam ao próprio povo. Eles eram tidos como pecadores e passariam a sua impureza adiante”.⁶⁰

⁵⁵ PAGOLA, J. A., Jesus, p. 195.

⁵⁶ BUTIGAN, K.; BRUNO, P. O. P., Da violência à integridade, p. 67.

⁵⁷ BUTIGAN, K.; BRUNO, P. O. P., Da violência à integridade, p. 67.

⁵⁸ NOLAN, A., Jesus Antes do Cristianismo, p. 42.

⁵⁹ NOLAN, A., Jesus Antes do Cristianismo, p. 42.

⁶⁰ HOEFELMANN, V., Os Marginalizados, p. 57.

A partir desse tipo de mentalidade, eram classificados como pecadores, além dos gentios, também os de casa, quando, por exemplo, em condições de enfermidade, pobreza, escravidão e, até mesmo, analfabetismo. A educação, aliás, “era uma questão de conhecer a lei e todas as suas ramificações. Os analfabetos e os não instruídos eram inevitavelmente imorais e sem lei”.⁶¹ Para Basser e Cohen a questão, nesse caso, estava no valor dado ao estudo da Torá,⁶² já que “a literatura rabínica a entendia como a suprema virtude”.⁶³ Ao comentarem a primeira seção do capítulo 6 de Mateus, os autores defendem:

em sua discussão sobre esses atos de caridade [esmola, oração e jejum], os quais devemos basear a vida religiosa, Jesus não menciona o estudo da Torá. É, então, aqui que encontramos o que divide o mundo de Mateus do mundo dos rabinos. No mundo de Mateus, a fé é o valor supremo, enquanto que para os rabinos, a fé é necessária, mas o estudo da Torá é a virtude por excelência. A audiência de Jesus, todavia, é em boa parte o *am-ha'aretz* galileu, ou seja, o povo trabalhador (“povo da terra”) da classe camponesa que era fiel ao que eles conheciam, mas ignorante aos assuntos legais mais refinados associados à observância piedosa. Eram pessoas de fé, mas também estavam distantes e talvez antagônicas em relação à classe acadêmica.⁶⁴

A profissão exercida também era critério para se estigmatizar um pecador. É o que explica Morin, quando diz que o “exercício de certas profissões marginalizavam certas categorias de pessoas para a periferia da sociedade”.⁶⁵ Nolan aponta como aquelas e aqueles “que tinham profissões pecaminosas ou impuras: prostitutas, coletores de impostos (publicanos), ladrões, pastores, usurários e jogadores. [...] Estas e outras profissões, portanto, carregavam consigo um estigma social”,⁶⁶ diz o autor.⁶⁷

Além da pressão religiosa, pesava sobre os ombros deste grupo a pressão do império romano e de seus clientes, já que o cumprimento da lei era o indicativo de lucro para o sistema

⁶¹ NOLAN, A., Jesus Antes do Cristianismo, p. 42.

⁶² BASSER, H.; COHEN, M. B., The Gospel of Matthew and Judaic Traditions, p. 171. *tradução minha*. “Se você estudou muita a Torá, sua recompensa será abundante - *m. abot* 2,21”.

⁶³ BASSER, H.; COHEN, M. B., The Gospel of Matthew and Judaic Traditions, p. 171. *tradução minha*.

⁶⁴ BASSER, H.; COHEN, M. B., The Gospel of Matthew and Judaic Traditions, p. 171. *tradução minha*.

⁶⁵ MORIN, E., Jesus e as estruturas de seu tempo, p. 83.

⁶⁶ NOLAN, A., Jesus Antes do Cristianismo, p. 42.

⁶⁷ NOLAN, A., Jesus Antes do Cristianismo, p. 42. Nolan imagina que entre os sentimentos que carregavam os pecadores estava “a frustração, culpa e ansiedade”. Para o autor, “sentiam-se frustrados porque sabiam que nunca seriam aceitos para o convívio com pessoas respeitáveis. O que sentiam mais precisar era prestígio e estima social, e isso lhes era negado. Não tinham sequer o consolo de sentir que estavam nas boas graças de Deus. As pessoas educadas lhes diziam que estavam desagradando a Deus e que deviam saber disso. O resultado era um complexo de culpa neurótico ou quase neurótico que levava, inevitavelmente, ao medo e ansiedade em relação aos muitos tipos de castigo divino que poderiam cair sobre eles”.

estabelecido, especialmente as leis cultuais e os dividendos que delas provinham.⁶⁸ Em outros termos, nota-se o quão conveniente era para a política econômica imperial que as coisas funcionassem de acordo com o previsto pela legislação judaica. Foi a partir de então que o estigma de “pecadores” foi atribuído aos que não pagavam seus dízimos ou os demais tributos exigidos em certos rituais litúrgicos. A partir desse ambiente, a história registra cenas de retaliações e ameaças contra os pecadores por parte dos poderosos, os quais, mesmo alheios à religião dos judeus, em muitos casos, apelavam ao nome de Iahweh como forma de legitimação de seus discursos e interesses.

À religião, por sua vez, cabia não apenas a tarefa de estigmatização, mas a aplicação de um método já conhecido e usado com outros sujeitos: (1) Lançar sementes que produzissem culpa; (2) Disseminação de uma imagem deturpada de Iahweh, colocando-o como algo daquelas e daqueles que estavam em condições de pobreza; (3) Exclusão/limitação do acesso aos lugares sagrados; (4) Exclusão da vida comunitária.

Exclusão comunitária, aliás, no caso dos pecadores, de uma das maiores expressões de comunhão possíveis para a época, a saber, a mesa. Jesus, por sua vez, comia com pecadores, propondo em cada gesto a possibilidade do “amor inclusivo de Deus, que acolhe todas as pessoas numa mesma mesa e cria uma visão de mundo que critica qualquer tipo de exclusão como uma forma de violência. Um dos atos não-violentos radicais de Jesus, por isso, é comer com os pecadores”.⁶⁹

Entre os vulneráveis, vítimas deste tipo de algoz religioso, vale mencionar talvez um sub-grupo dos pecadores, ou seja, aqueles e aquelas considerados impuros. Além da distância do templo e, nesse caso, do próprio Deus, os impuros lidavam com o constrangimento causado pela exclusão social, pois a mentalidade em vigor pregava que o simples contato com alguém nestas condições significaria contrair impureza. Essa perspectiva afetava diretamente as relações sociais e comunitárias, acentuando, portanto, o argumento em favor do isolamento do impuro.

Conforme os escritos de Mateus, eram vítimas⁷⁰ diretas desse sistema, entre outros, os “leprosos, publicanos ou coletores, prostitutas e os incrédulos em geral”, além, é claro, dos

⁶⁸ Entre os estudiosos, há certo consenso de que haviam interesses imperiais no cumprimento da lei, especialmente no que se referia a questões econômicas. Isso porque estava em vigor um acordo entre os líderes religiosos e o poder imperial estabelecido na Palestina. O templo tornara-se o centro de controle e arrecadação tributária. Sua figura tinha alta representatividade para a fé do povo judeu que, por conta disso, era manipulado a contribuir com todas as exigências financeiras feitas pelos representantes do “lugar sagrado”.

⁶⁹ BUTIGAN, Ken; BRUNO, P. O. P., *Da violência à integridade*, p. 66.

⁷⁰ HOEFELMANN, V., *Os Marginalizados*, p. 560. Ainda sobre as vítimas, Hoefelmann aponta outro agravante. Segundo suas pesquisas, havia aqueles que estavam em “permanente estado de impureza”. Sendo assim, “nenhum rito de purificação seria capaz de restaurar sua pureza. Entre estes estavam novamente os pagãos e os pobres. No entender dos piedosos, não podia ser diferente, visto que eles não cumpriam as leis de purificação”. O autor explica que “pecado era definido essencialmente como desobediência às leis do AT e às respectivas interpretações feitas pelos escribas. A lei servia como critério para definir o grau de pecaminosidade das pessoas. O pressuposto deste conceito é que todos teriam condições de viver uma vida em integral obediência à lei, e, portanto, de viver uma vida sem pecado. Estes seriam os justos diante de Deus”.

samaritanos. Por isso, “nenhum judeu piedoso tinha contato com eles, pois, em virtude de sua enfermidade, ocupação ou descrença, eram considerados impuros, isto é, excluídos das relações com Deus e de seu beneplácito”. Pela mesma razão, “os judeus evitavam a relação com os gentios, em si impuros; não entravam em suas casas nem se sentavam à mesa com eles, para não se contagiarem com sua impureza”.⁷¹

Por fim, um dos grupos mais expostos ao autoritarismo de sua época, a saber, as mulheres. Desde a antiguidade, em geral, e em praticamente todas as épocas e lugares, a mulher foi vítima de violência social em todas as formas possíveis e imagináveis. João Paulo II lembra que “somos herdeiros de uma história com imensos condicionalismos que, em todos os tempos e latitudes, tornaram difícil o caminho da mulher, ignorada na sua dignidade, deturpada nas suas prerrogativas, não raro marginalizada e, até mesmo, reduzida à escravidão”.⁷² No primeiro século, as mulheres “ocupavam posição socialmente subordinada, politicamente nula e economicamente relativa”. Além disso, “ocupavam posição secundária e inferior ao homem”.⁷³ Em algumas regiões, “os homens recusaram abrir para as mulheres os caminhos da cultura, da instrução e da educação. Seu lema era: quanto mais elas permanecerem ignorantes, melhor será”.⁷⁴

Na cultura grega a mulher também sofria marginalização. “Ela é considerada inferior ao homem. Ela não é livre e deve ser orientada e conduzida pelo homem. São os homens que determinam como deve ser uma mulher”.⁷⁵ Essa informação é importante para o estudo em questão, uma vez que o Império Romano assumiu suas influências helênicas. A diferença, no entanto, é que no Império Romano a situação da mulher foi se agravando. “Durante toda a sua vida, ela permanecia escravizada, sem verdadeiros direitos humanos”. A relação com o homem era ainda mais abusiva. Ele “tinha direito de vida e morte sobre seus filhos e sua mulher (ou mulheres). Podia vender os seus filhos, repudiar a sua mulher sem compensação, porque a mulher não possuía nada, e tudo o que ela ganhava pertencia ao marido”.⁷⁶

Na Palestina, os modelos imperiais, no trato com as mulheres, estava sendo reproduzido. Joachim Jeremias exemplifica a questão mencionando que, “no Oriente, a mulher não participava da vida pública; o mesmo acontecia no judaísmo do tempo de Jesus, pelo menos entre as famílias judaicas fiéis à Lei”.⁷⁷ O agravante, porém, era o uso de elementos religiosos que justificavam a mentalidade autoritária e discriminatória contra a mulher. Nota-se que os movimentos religiosos oficiais – religião judaica baseada na Lei e no Templo – respaldavam seus argumentos na interpretação da Lei civil e religiosa. Flávio Josefo afirma que “a mulher, segundo a Lei, é inferior

⁷¹ MATEOS, J., CAMACHO, F., Jesus e a sociedade de seu tempo, p. 28.

⁷² EDDÉ, E., Jesus, libertador da mulher, p. 15.

⁷³ ARENS, E., Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João, p. 76.

⁷⁴ EDDÉ, E., Jesus, libertador da mulher, p. 12

⁷⁵ PETRY, Z. L., Evangelho de Lucas, p. 17.

⁷⁶ EDDÉ, E., Jesus, libertador da mulher, p. 14.

⁷⁷ JEREMIAS, J., Jerusalém no tempo de Jesus, p. 471.

ao homem em todas as coisas. Ela deve obedecer não para se humilhar, mas para ser dirigida, pois foi ao homem que Deus deu o poder”.⁷⁸

Essa tese é encontrada também em outros estudiosos, que atribuíam ao modelo patriarcal a responsabilidade por tamanha violência. Pagola, por exemplo, explica que “ser mulher naquela sociedade patriarcal significava estar destinada a viver num estado de inferioridade e submissão”.⁷⁹ Arens trabalha com perspectivas semelhantes e observa que, “numa sociedade patriarcal e machista como aquela, eram os homens que ditavam a conduta que deviam ter as mulheres, assim como os limites de sua expansão pessoal”.⁸⁰ No modelo patriarcal, a mulher é educada desde cedo a obedecer ao pai, ou ao seu marido, na condição de serva-escrava. Ambos as tratavam como propriedade particular e, em alguns casos, até como mercadoria. Por exemplo, era comum que um pai em processo de falência usasse sua filha como moeda de pagamento de sua dívida. Comprava-se uma mulher por dinheiro e acordos eram estabelecidos nos mesmos moldes de um contrato de compra e venda de escravos.

Conclusão

Ao fim da pesquisa, notou-se que o mundo do Novo Testamento, nos dias de Jesus e dos escritos que o seguem, conviveu bem de perto com políticas/práticas imperiais e movimentos religiosos cuja identidade e *modus operandi* se dava por meio de um discurso marcado pelo autoritarismo. Os resultados da pesquisa trouxeram ainda a identidade das vítimas, suas características marcantes e a maneira como a linguagem do poder autoritário estigmatizava cada grupo, mas também como se apropriava destas condições para algum tipo de movimento usurpador. A pesquisa também deixou pequenos rastros a respeito das reações de Jesus em favor das vítimas, logo, em contraposição a qualquer prática de autoritarismo, especialmente quando este, para se perpetuar, colocava em risco a vida dos pequeninos, aqui identificadas como vítimas. Os frutos até aqui obtidos servem imediatamente como recurso exegético. Por outro lado, ficam abertas algumas lacunas que dão a pesquisa a possibilidade de novas descobertas e a continuidade de seus desenvolvimento pelos estudiosos da área.

Referências bibliográficas

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1997.

BASSER, Herbert; COHEN, Marsha B. **The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance-based Commentary**. Brill, 2015.

⁷⁸ MORIN, E., Jesus e as estruturas de seu tempo, p. 56.

⁷⁹ PAGOLA, J. A., Jesus, p. 255.

⁸⁰ ARENS, E., Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João, p. 77.

BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). **Violência e religião: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo.** 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

BUTIGAN, Ken; BRUNO, Patrícia, O. P. **Da violência à integridade: um programa sobre a espiritualidade e a prática da não-violência ativa.** Tradução de Edda Isernhagen. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

COMBLIN, José. A opção pelos pobres como critério de interpretação: Os pobres como sujeitos da história. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, n. 3, 1989, p. 36-48.

COMBLIN, José. Bíblia e Cidadania: cidadania, lei e liberdade. **Estudos Bíblicos**, n. 70, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 101-110.

EDDÉ, Emile. **Jesus, libertador da mulher.** São Paulo: Paulus, 2011.

HOEFELMANN, Verner. Os Marginalizados: a crítica de Jesus à lei como opção pelos marginalizados. **Estudos Bíblicos**, n. 27, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 54-63.

HOORNAERT, Eduardo. **O movimento de Jesus.** Petrópolis: Vozes, 1994.

HORSLEY, Richard. **Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana.** São Paulo: Paulus, 2010.

HORSLEY, Richard. **Jesus e o Império: O reino de Deus e a nova desordem mundial.** São Paulo: Paulus, 2004.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário.** Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

MATEOS, Juan. CAMACHO, Fernando. **Jesus e a sociedade de seu tempo.** São Paulo: Paulus, 1992.

MIGUEZ, Nestor. Perdoa-nos as nossas dívidas: O império e os pobres no tempo neotestamentário. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, n. 5-6, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 80-92.

MOLTMANN, Jürgen. **Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?.** Petrópolis: Vozes, 1996.

MORIN, Emile. **Jesus e as estruturas de seu tempo.** 8.ed. São Paulo: Paulus, 2006.

NOLAN, Albert. **Jesus Antes do Cristianismo.** São Paulo: Paulus, 1987.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus: aproximação histórica.** Petrópolis: Vozes, 2010.

PETRY, Zenilda Luiza. **Evangelho de Lucas: O papel da mulher em Lucas.** Estudos Bíblicos, nº 47, Petrópolis: Vozes, 1995, p.15-23.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus, a história de um vivente.** São Paulo: Paulus, 2008.



ISSN 2596-2922

DOI: 10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2024v5n10a12

STEGEMANN, Ekkehard. STEGEMANN, Wolfgang. **História Social do Protocristianismo**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

VIDAL, Senén. **Jesus, o Galileu**. São Paulo: Loyola, 2009.

WEGNER, Uwe. Escravidão e escravos na Bíblia: Os Evangelhos, Jesus, os escravos. **Estudos Bíblicos**, n. 18, Petrópolis: Vozes, 1988, p. 53-72.

ZIZEMER, Osmar. Os Marginalizados: este povo que não conhece a lei são uns malditos. **Estudos Bíblicos**, n. 27, Petrópolis: Vozes, 1990, p. 47-53.

Flávio Henrique de Oliveira Silva

Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Docente do Programa de Pós-Graduação da Faculdade Teológica Sul Americana

Londrina / PR – Brasil
E-mail: flavio@ftsa.edu.br

Recebido em: 15/07/2024

Aprovado em: 18/12/2024