

**PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA – PPGT PUCPR**

FLÁVIO HENRIQUE DE OLIVEIRA SILVA

**VIOLÊNCIA SÓCIO-RELIGIOSA NA PALESTINA DO PRIMEIRO SÉCULO
O reino de Deus em perspectiva anti-imperialista**

CURITIBA

2014

FLÁVIO HENRIQUE DE OLIVEIRA SILVA

VIOLÊNCIA SÓCIO-RELIGIOSA NA PALESTINA DO PRIMEIRO SÉCULO
O reino de Deus em perspectiva anti-imperialista

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi.

CURITIBA
2014

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

S586v
2014

Silva, Flávio Henrique de Oliveira
Violência sócio-religiosa na Palestina do primeiro século : o reino de Deus em perspectiva anti-imperialista / Flávio Henrique de Oliveira Silva ; orientador, Luiz Alexandre Solano Rossi. – 2014.
171 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2014
Bibliografia: f. 163-171

1. Teologia. 2. Violência - Aspectos religiosos. 3. Reino de Deus. 4. Roma. 5. Imperialismo. I. Rossi, Luiz Alexandre Solano. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 230

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 072
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Flávio Henrique de Oliveira Silva

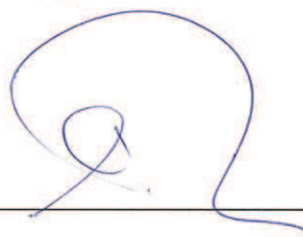
Aos vinte e cinco, do mês de fevereiro de dois mil e catorze, às dezesseis horas, reuniu-se na Sala A-11 – Primeiro Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Luiz Alexandre Solano Rossi, Gilvan Leite de Araújo e Vicente Artuso, para examinar a Dissertação do candidato, **Flávio Henrique de Oliveira Silva**, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, no segundo semestre de dois mil e onze.

Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: “**VIOLÊNCIA SÓCIO-RELIGIOSA NA PALESTINA DO PRIMEIRO SÉCULO: O REINO DE DEUS EM PERSPECTIVA ANTI-IMPERIALISTA**”.

O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi Aprovado pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 17:45h ____ min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi _____

Presidente/Orientador



Prof. Dr. Gilvan Leite de Araújo _____

Convidado Externo



Prof. Dr. Vicente Artuso _____

Convidado Interno



CIENTE

Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR

Dedico este trabalho a Aline, minha esposa amada, por todo apoio, carinho e paciência durante toda a caminhada. As nossas filhas, Nicole e Isabela, pela alegria que me proporcionam e por manter acesa em meu coração a esperança e o desejo em prosseguir acreditando na vida e lutando por ela.

AGRADECIMENTOS

À Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, pelo projeto redentor de seu reino amoroso, inclusivo e transformador.

A toda minha família pelo ambiente de acolhimento, proteção e amor em todos os momentos de minha vida. Especialmente a Josi e o Márcio, pela hospedagem e as idas e vindas a Curitiba, e a Katie pela ajuda com as traduções.

A todos os irmãos, amigos e líderes da Igreja Presbiteriana de Vila Judith pela amizade, carinho e confiança.

Ao meu orientador e mestre, Luiz Alexandre Solano Rossi, pela seriedade e dedicação em me ajudar a cumprir essa tarefa e por todo ensino e influência positiva na construção de minha caminhada teológica.

A todos os colegas, professores e alunos, da Faculdade Teológica Sul Americana e do Instituto e Seminário Bíblico de Londrina, pela convivência, aprendizado e incentivo.

A todos os colegas e amigos que fiz na PUC-PR. Especialmente a Maria Braga, por todo o apoio; ao Frei Ildo pelo coração sempre disposto ao ensino e incentivo ao estudo das Sagradas Escrituras. Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. Vicente Artuso e Pe. Dr. Gilvan Leite de Araújo.

"Nós nunca pregamos a violência, a não ser a violência do amor, que deixou Cristo pregado numa cruz, a violência que temos de cada um fazer a nós mesmos para superar nosso egoísmo e essas desigualdades cruéis entre nós. A violência que pregamos não é a violência da espada, a violência do ódio. É a violência do amor, da fraternidade, a violência que quer trocar armas por ferramentas de trabalho".

Oscar Romero

RESUMO

Refletir sobre a proclamação do reino de Deus, através das palavras e ações de Jesus, buscando apenas respaldo para os elementos místicos da fé, ou ainda entendê-la somente como um anúncio escatológico, é reduzir o alcance de sua mensagem. É deixar de lado importantes questões que se constituem como fundamento de sua ação e manifestação em resposta à crise social, política, econômica e religiosa presente, especialmente, nos dias de Jesus. A Palestina nesse período está subjugada pelas forças do Império romano e seus desdobramentos: as elites imperiais e locais, os governos provincianos e a religião oficial, com sede no Templo. Estes agentes de poder reproduziam as táticas administrativas de Roma, impondo aos povos subjugados uma forma de governo estruturada pela lógica do abuso pela força e da conquista violenta. O resultado desse processo acentuou a divisão de classes e originou um considerável crescimento do número de vítimas através de imposições sociais e religiosas, de normatizações políticas e de exploração aos menos favorecidos. Jesus entra em cena e responde às inquietações das vítimas através de um modelo não violento. Antes, através, da proclamação de um reino de justiça e da promoção de valores capazes de lhes devolver a esperança e a certeza de que lahweh já estava interferindo e mudando suas realidades.

Palavras-Chave: Violência; Palestina; reino de Deus; Imperialismo.

ABSTRACT

To reflect about the proclamation of the kingdom of God through the words and actions of Jesus, seeking answers only for the mystical elements of faith, or even to understand it simply as an eschatological announcement is to reduce the scope of its message. It neglects important issues that are the foundations of his actions and manifestations in response to the social, political, economic and religious crisis present in the days of Jesus. At this time, Palestine is subdued by force of the Roman Empire and its developments: the imperial and local elites, the provincial governments and the official religion with the Temple as its headquarters. These power agents reproduced the administrative tactics of Rome, imposing a government structured on abusive force and violent conquests. The result of this process accentuated the division of social classes and created a noticeable growth in the number of victims through the social and religious impositions, the political standardization and the exploitation of huge less privileged. Jesus enters the scene and responds to the concerns of the victims through a non-violent model. Instead, through the proclamation of a kingdom of justice and promoting values that give back hope and the certainty that Yahweh was already stepping in and changing their realities.

Keywords: Violence; Palestine; kingdom of God; Imperialism.

LISTRA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C.	Antes de Cristo
ARA	Bíblia: Almeida Revista e Atualizada
A.T	Antigo Testamento
At	Bíblia: Atos dos Apóstolos
cf.	Conforme
d.C.	Depois de Cristo
Dt	Bíblia: Livro do Deuteronômio
ed.	Edição
Êx	Bíblia: Livro do Êxodo
Jo	Bíblia: Evangelho segundo João
Jr	Bíblia: Livro do profeta Jeremias
Jz	Bíblia: Livro dos Juízes
Lc	Bíblia: Evangelho segundo Lucas
Lv	Bíblia: Levítico
Mc	Bíblia: Evangelho segundo Marcos
Mt	Bíblia: Evangelho segundo Mateus
nº	Número
N.T	Novo Testamento
org.	Organizador
p.	Página
PUCPR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sl	Bíblia: Livro dos Salmos
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
Vol.	Volume

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. ESTRUTURAS DE VIOLÊNCIA NO IMPÉRIO ROMANO	15
1.1. Violência, Império e Imperialismo	15
1.1.1. <i>Violência</i>	15
1.1.2. <i>Império e Imperialismo</i>	22
1.2. O Império Romano	28
1.3. As Elites Imperiais	37
1.4. Formas de Atuação nas Províncias	46
2. AGENTES DE VIOLÊNCIA NA PALESTINA	56
2.1. A Máquina Imperial na Palestina	56
2.2. A Religião Judaica e o Templo	68
2.3. A Religião Judaica e a Lei	78
3. AS VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA SÓCIO-RELIGIOSA	88
3.1. Os Camponeses	88
3.2. Os Escravos	94
3.3. Os Pobres	101
3.4. Outros Grupos Marginalizados	109
3.4.1. <i>Os Enfermos</i>	109
3.4.2. <i>Os Pecadores</i>	113
3.4.3. <i>As Mulheres</i>	116
4. O REINO DE DEUS E O IMPÉRIO	123
4.1. O Reino de Deus	123
4.2. Discursos e práticas anti-imperialistas de Jesus	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	163

INTRODUÇÃO

Pesquisar o contexto que envolve as narrativas do Novo Testamento é uma tarefa imprescindível e um desafio necessário. Ou seja, nosso olhar para esses textos deveria levar em consideração os aspectos contextuais que motivaram a produção e o surgimento desses escritos. Esse tipo de aproximação influencia diretamente nossa leitura, tornando-a mais abrangente e honesta. Com isso, abrem-se possibilidades de um encontro mais profundo e realista com a mensagem das Escrituras. Mensagem que nos desafia, por exemplo, a continuar pensando nas estruturas geradoras de violência e na forma pela qual são capazes de fazer vítimas. Desafia-nos, ainda, a refletir a respeito do relacionamento de Jesus com esses ambientes. Isto é, observar, de maneira mais atenta, a forma com que suas palavras e ações ressoam em nossos dias, desafiando sua igreja a ser continuadora de suas obras de justiça e amor em favor da vida.

Quando nos falta esse tipo de abordagem, a investigação dá lugar a interpretações desprovidas de quaisquer critérios. O resultado, então, em muitos casos, é o empobrecimento de nossa leitura e o surgimento de distorções perigosas. Além disso, corremos o risco de assumir uma interpretação desconectada de nossa realidade em nome de uma espiritualidade verticalizada, alienada e descomprometida com a sociedade e suas disfunções. Ou ainda, de nos tornarmos reféns de reducionismos místicos, escapismos escatológicos e inclinações fundamentalistas. Esses tipos de tendências podem comprometer o processo de leitura e interpretação dos textos sagrados, carregando-os de abusos e abismos entre seus pressupostos e a mensagem, de fato, revelada.

Em resposta a esse desafio, nossa pesquisa se constitui em uma oportunidade de proximidade com o mundo que influenciou os escritos dos evangelhos. É evidente que outros elementos, como o estudo das línguas originais, por exemplo, contribuem para essa tarefa. Entretanto, não aparecem como foco de nossos estudos. Estamos interessados, particularmente, no contexto que envolve a ação do Jesus histórico frente às disfunções sócio-religiosas que encontrou nos seus dias.

Diante disso, torna-se indispensável que, entre tantas outras possibilidades, façamos também uma observação crítica quanto às instituições detentoras do poder na Palestina do primeiro século. Estruturadas por meio de mecanismos desumanos, abusos e da conquista violenta, essas instituições fizeram vítimas através de imposições sociais e normatizações políticas de exploração, principalmente aos menos favorecidos. Os dias de Jesus foram marcados por toda essa estrutura. Tratava-se de um mundo marcado pela injustiça, desigualdade e toda a sorte de opressão.

Através da guerra, todo o mediterrâneo havia sido conquistado pelo Império romano, potência mundial da época. Movidos por táticas expansionistas, os romanos iniciaram um movimento de extorsão desumano contra os povos subjugados, especialmente nas baixas camadas. O argumento utilizado no discurso imperial foi o de progresso, urbanização e capacidade comercial. Motivos aparentemente inofensivos e até positivos. Entretanto, a história precisa ser analisada pela ótica dos vencidos. Ou seja, daqueles que viabilizaram as idealizações dos romanos através do pagamento de altas taxas de impostos sobre suas propriedades e sobre o que nelas se produzia. Por causa disso, muitos se tornaram escravos proporcionando ao Império a mão de obra necessária para a execução de seus projetos de desenvolvimento.

A extensão territorial, entre outros motivos, obrigava os imperadores a admitir outras instituições que lhes auxiliassem em seu plano de exploração e controle sobre os povos subjugados. Possibilitando, dessa forma, ainda mais rentabilidade aos cofres imperiais. Entre aqueles que se aliaram ao Império, em troca de certos privilégios, estavam as elites imperiais e locais e posteriormente os governantes provincianos. Fiéis às estratégias dos romanos, essas instituições reproduziram seus modelos administrativos aumentando ainda mais a crise sócio-econômica desse período.

As elites, por exemplo, foram as grandes beneficiadas com esse acordo. À custa dos ideais do governo enriqueceram-se ainda mais usando as mesmas táticas contra seus subordinados. Com o crescimento das áreas conquistadas, os romanos viram-se obrigados a criar estruturas de governo locais, nas províncias. Estas se

estabeleciam com o intuito de manter a ordem contra todo foco de rebeldia e, ao mesmo tempo, gerenciar de forma mais eficiente o sistema romano de extorsão, garantindo ao Império os recursos necessários para o abastecimento de Roma.

Além da administração imperial e seus desdobramentos, a religião judaica se constituiu, também, como uma organização promotora de ações violentas. Através de discursos seletivos e, conseqüentemente, práticas discriminatórias, os responsáveis pelo funcionamento e manutenção desse movimento abusavam de sua posição e poder. A falta de recursos materiais pode ser citada como exemplo nesse contexto. Além da pressão tributária imposta pelo Império, levando o indivíduo à pobreza e, por isso, vítima de discriminação social, boa parte do povo voltou a encontrar esse ambiente nos círculos religiosos. Fato que se deu pela dificuldade em arcar com as taxas exigidas pela religião judaica institucionalizada, centralizada no Templo. Além disso, alguns movimentos religiosos eram responsáveis diretos pela interpretação e fiscalização da Lei. Dela extraíam preceitos que privilegiavam a si próprios. No entanto, esses mesmos preceitos contribuíam para a utilização de argumentos de discriminação aumentando o número de marginalizados e excluídos.

A consolidação de toda essa estrutura, sócio-política e religiosa, resultava na violação de direitos mínimos de subsistência, especialmente para os menos favorecidos. Dessa forma, a história mostra o desencadeamento de ações responsáveis por uma espécie de vitimização generalizada. Entre os mais atingidos estão os camponeses, que, devido a exploração tributária da terra e do que nela era produzido, endividados caíam em miséria. A consequência natural desse processo é o aumento significativo dos índices de pobreza. Entre as poucas alternativas de sobrevivência, a escravidão, a prostituição e a mendicância passaram a ser opções comuns e apareceram em altas escalas nos dias de Jesus.

Tendo em vista as observações preliminares vistas até aqui, em síntese, o presente estudo concentra-se em (a) recuperar informações significativas para a compreensão dos incidentes mencionados. Depois de algumas considerações sobre a forma institucional de poder violento, abordaremos algumas das questões de forma aplicada à Palestina, incluindo elementos da religião. Em seguida, (b) uma análise das vítimas sistêmicas e, especialmente, algumas observações a respeito

das reações de Jesus a esse ambiente. Todo nosso esforço concentra-se no desafio de encontrar, nesses elementos, auxílio necessário para uma leitura bíblica contextual e capaz de proporcionar maior coerência na aplicação de nossa mensagem, principalmente para a América Latina.

A pesquisa está dividida em quatro capítulos. No primeiro, apresentaremos alguns conceitos básicos que se referem à violência, ao Império e ao imperialismo. Em seguida faremos uma análise dos agentes responsáveis pela configuração das estruturas de poder, violência e opressão contra os desfavorecidos no sistema imperial romano.

No segundo capítulo, nosso olhar recairá sobre a Palestina. Contudo nosso interesse é semelhante ao do primeiro capítulo. Todavia, de forma mais específica, pois trata-se da região onde Jesus viveu e atuou. Além da máquina imperial – mas também como consequência da ação romana nessa região – analisaremos a violência promovida pela religião judaica através de dois importantes instrumentos: o Templo e a Lei.

No terceiro capítulo o foco recai sobre as vítimas desse sistema. Quem são elas? De que maneira são atingidas? Como reagem? Entre tantas alternativas disponíveis, optamos por trabalhar com seis grupos específicos. Os camponeses, que são os primeiros a serem atingidos pelas táticas de exploração dos detentores do poder. É dos crimes no campo que surgem as crises e, entre as consequências, o aumento da escravidão e da pobreza. São exatamente os escravos e os pobres o segundo e o terceiro grupo a serem analisados. A pobreza e a escravidão aumentaram, consideravelmente, a dificuldade enfrentada pelos enfermos, quarto grupo a ser pesquisado.

A religião judaica, em grande parte, insensível a tudo isso, estava preocupada em tirar vantagens do sistema e a manter certas práticas a qualquer custo. Com isso, através de sua interpretação da Lei, classificava e discriminava um grupo de pessoas, os quais eram conhecidos como pecadores impuros, o quinto grupo a ser abordado. O sexto e último grupo são as mulheres. Elas sofriam toda espécie de

discriminação, abuso e buscavam sobrevivência em um mundo marcado pelo modelo patriarcal hierarquizado onde a subordinação da mulher ao homem era uma realidade construída através da ideia de que esses eram seres mais importantes.

No quarto e último capítulo, faremos uma análise da mensagem do reino de Deus, o qual Jesus proclamou e promoveu. A partir da dimensão dessa mensagem, observaremos algumas de suas reações frente às disfunções sócio-religiosas de seus dias. Procuraremos, ainda, demonstrar de que maneira a proclamação do reino de Deus se constitui como resposta anti-imperialista ao sistema administrativo em vigor.

Por fim, em nossas considerações finais, apontaremos alguns caminhos que despontam da relação entre nossas problemáticas atuais, na América Latina, e a mensagem do reino de Deus. Mensagem que continua atual e desafia os seguidores de Jesus a serem os continuadores de sua proclamação no mundo.

Dessa forma, esperamos que nossa pesquisa desponte como uma singela contribuição para a reflexão e para outros estudos que certamente virão. Diante de nossas realidades caóticas – quando a vida é o nosso referencial – carecemos de um olhar sobre a atuação do Jesus histórico e a proposta do reino de Deus, o qual ele proclamou. Percorrer essa estrada significa, para aqueles que fazem parte do seu povo, construir sua identidade a partir da luta de seu Senhor contra a desumanização e assumir a continuação de suas obras de justiça, amor e esperança.

1. ESTRUTURAS DE VIOLÊNCIA NO IMPÉRIO ROMANO

1.1. VIOLÊNCIA, IMPÉRIO E IMPERIALISMO

Antes de entrarmos naquilo que se propõe essencialmente nesse primeiro capítulo – estruturas de violência no Império romano: o Império romano, as elites imperiais, formas de atuação nas províncias – entendemos a necessidade de uma reflexão prévia sobre o significado de violência, Império e imperialismo. É claro que, por questões de escopo e limites da pesquisa, não faremos um tratado sobre esses temas. Antes, precisamos desses conceitos, ainda que de forma restrita, já que perpassam toda nossa investigação. Além disso, entendemos essas temáticas como fundamentais para uma percepção mais abrangente daquilo que indica o tema central de nosso trabalho.

1.1.1. *Violência*

A violência é fato histórico concreto, ou seja, está relacionada ao cotidiano da vida, em todas as suas dimensões, desde a pré-história até hoje. Ou seja, conforme Kujawski (1985, p.7), a violência “está na base da convivência humana, respondendo materialmente pela dinâmica histórica e social”. Ele entende ainda que:

Consiste a violência num dado primário e constitutivo da realidade histórica e social, com raízes na estrutura antropológica do indivíduo, portador, ao mesmo tempo, de impulsos sociais e anti-sociais. [...] Exerce pressão de baixo para cima na irrupção das forças anti-sociais; e é exercida de cima para baixo na repressão a tais forças, imposta pelo Estado (KUJAWSKI, 1985, p.14).

Werthan (1967, p.17), trabalha com essa perspectiva e defende que “A violência não é uma abstração psicológico-filosófica. Não é um constituinte eterno e universal de toda a existência humana, como parece pretenderem alguns filósofos. Faz parte da dura realidade de nossa vida social historicamente desenvolvida”.

De maneira geral o tema da violência nos remete a agressões físicas. De fato violência pode ser compreendida como uma ação física contra outra pessoa. Todavia, a violência física é apenas um tipo de violência. Suas implicações e consequências são detalhes muito mais complexos, para além de conceituações superficiais. Werthan (1967, p.17), entende que “quando olhamos para baixo da superfície das causas de violências, inclusive as aparentemente remotas, podemos encontrar verdades cruas não facilmente aceitáveis”. Portanto, conforme Horsley (2010, p.20), “a realidade da violência se estende para muito além da violência direta, pessoal e física. [...] Especificamente violentos são atos que debilitam a dignidade ou integridade de pessoas”.

A afirmação de Horsley no parágrafo acima pode estar baseada na definição etimológica de violência que o autor apresenta. Além disso, ele procura entender o tema a partir de um sentido básico de valores. Sobre os dois aspectos ele escreve: “O termo “violência” está relacionado ao verbo latim *violare*, “violar”. Dessa maneira, tudo que viola uma pessoa, seja com dano físico ou sem, pode ser entendido como um ato de violência. Desse modo, a definição genérica de violência se tornaria violação do estado de pessoa”. Por fim, o autor retoma a questão dizendo que a “violência seria então o uso ilegítimo ou não autorizado de poder contra a vontade ou o desejo de outros” (HORSLEY, 2010, p.19).

Partindo das definições de Horsley, é necessário, então, que o tema da violência seja ponderado em toda a sua extensão. A violação do outro pode ser verificada em todas as relações interpessoais e em todas as estruturas que cercam a vida humana. Sejam elas: estruturas sociais, políticas, econômicas, artísticas, literárias, legislativas, ideológicas e religiosas. Entretanto, quando fora do campo da agressão física, parece um tema negligenciado, tolerado e até dissimuladamente justificado. Dessa forma tende a revelar-se em maiores escalas e com maior intensidade. “Talvez a razão mais forte de se negligenciar o assunto da violência tenha sido uma crescente desconsideração pela vítima” (WERTHAN, 1967, p.17). Vejamos alguns exemplos de textos escritos por pessoas que entendiam essa perspectiva abrangente da violência e a crítica que fizeram:

- Sobre violência e as injustiças legislativas, Thomas de Aquino (*apud* HORSLEY, 2010, p.21), escreve: “leis injustas são atos de violência em vez de leis”.
- Se referindo ao processo econômico como forma de violência, Werthan (1967, p.23), entende que “a força e a violência estão profundamente arraigadas em todo nosso processo econômico. [...] vivemos numa economia de violência”.
- Sobre a pobreza, especialmente a pobreza provocada por um terceiro, agente de violência, Mahatma Gandhi (*apud* SAGASTUME, 2002, p.15), disse: “a pobreza é a pior forma de violência”.

Tentado deixar a questão – a respeito das possíveis formas de violência –, um pouco mais clara, encontramos nas pesquisas de Kujawski os seguintes tipos de violência e suas perspectivas:

- Violência Física – “é a forma mais primária e generalizada de violência. Tem por lema a lei do mais forte” (KUJAWSKI, 2010, p.16).
- Violência Pragmática – “é a violência tática ou estratégica, empregada não só a nível militar, como político e econômico. [...] Seu lema: “os fins justificam os meios”, entendendo-se por “fins” a conquista ou a conservação do poder pelo poder”. Vejamos outros detalhes:

“Os países colonizados foram vítimas durante séculos da violência pragmática das metrópoles, responsável pela espoliação de suas riquezas, pela matança de índios e pela opressão política e cultural imperante em muitas colônias. A violência pragmática mostra-se também a forma mais irresponsável de violência, na medida em que faz parte integrante de um sistema político ou econômico de exploração” (KUJAWSKI, 1985, p.17).

- Violência Ideológica – a mais cruel e desumana forma de violência. Entre os exemplos do autor está a ideologia moral e religiosa. “O radicalismo da violência ideológica vem alimentado pelo princípio moral que apregoa uma pretensa sacralidade. [...] A sacralização da violência serve para potenciá-la ao infinito, acima de qualquer restrição” (KUJAWSKI, 2010, p.16).

As conclusões que até aqui encontramos nos levam a perceber que a violência, que nasce no coração humano e se espalha por suas relações, também determina, em grande escala, a formação das estruturas que permeiam a sociedade. Esse movimento é conhecido como violência estrutural e pode ser caracterizado pela ação política, econômica e ideológica do Estado, ou das classes dominantes, contra os menos favorecidos da sociedade, que sofrem no cotidiano as implicações da violação de seus direitos.

A violência estrutural foi construída e inserida na própria estrutura da sociedade e manifesta-se como um poder desigual e, conseqüentemente, como chances desiguais na vida. [...] Essa compreensão de violência estrutural tem suas raízes naturalmente na atenção para condições históricas concretas. Se pessoas morrem de fome quando isso é claramente evitável, então violência é cometida, e se essas mortes são o efeito do sistema social e financeiro existente, então temos violência estrutural, ou respectivamente, estruturas violentas (HORSLEY, 2010, p.21).

De acordo com o sociólogo Max Weber (*apud* WERTHAN, 1967, p.18), “o Estado é o monopolizador de toda a violência física, e todas as estruturas políticas são estruturas de violência”. Embora a afirmação de Weber faça sentido, nos parece um tanto quanto generalizada. Kujawski (1985, p.10) caminha na mesma direção e entende que “a sociedade seria inteiramente livre de coação e repressão, se não fossem as pressões violentas exercidas sobre ela pelo Estado”.

Isso indica que a questão é ainda mais complexa já que os detentores do poder – não só a classe governante, ligada ao Estado, mas também as elites abastadas – agem injustamente como se tivessem direito adquirido para tal. Ou seja, se justificam através de leis – às vezes criadas por eles mesmos – e são encobertos por instituições que lhes asseguram privilégios e impunidade. Outro agravante é a falta de reação e voz para as vítimas já que “a injustiça estrutural pode ser tão dominadora que não se permite nenhuma manifestação de indignação contra a fonte da injustiça” (HORSLEY, 2010, p.21).

Boa parte das ideias até aqui desenvolvidas estão em harmonia com o mundo antigo visto que “as necessidades econômicas, de conquista territorial, de aumento de mercados, de expansão e de mais lucros motivaram os homens a atos bárbaros” (MARCONDES, 1987, p.15). Naquele ambiente algumas semelhanças conceituais e,

principalmente, práticas quanto ao uso da violência, podem ser identificadas: desde a motivação que leva à violência, os tipos de violência, passando pelos agentes responsáveis pela violência, chegando, por fim, nas vítimas e nas consequências da violência generalizada.

Os grandes impérios obtinham suas conquistas e estabeleciam suas formas de governo através da força com métodos de violência e imposição. Eles condenavam os povos dominados e são lembrados pela exploração, extorsão e capacidade de fazer vítimas. É preciso observar que essa violência não era apenas um exercício de força física. Quando levamos em conta a justiça e a igualdade entre semelhantes como referencial, facilmente encontraremos outras formas de violência. Essas formas se manifestavam em relacionamentos humanos comprometedores através de práticas econômicas, sociais, políticas, ideológicas e até mesmo religiosas.

Tais práticas podem ser resumidas na descrição de Croatto (1988, p.8) a respeito da violência como manifestação e desencadeamento de um desejo egoísta de ter mais poder do que o outro “o qual se transforma em seu receptor e no verdadeiro prejudicado”. Ele prossegue:

A violência não é exercida em um vácuo, mas sim sobre o outro e suas coisas. A primeira violência é aquela que rompe com o equilíbrio das relações justas e normais da sociedade, desde a família até o estado. A violência é perversa porque gera injustiças por um lado e respostas violentas do outro lado. Mais ainda quando o poder que a sustenta tem a finalidade de proteger os indefesos, justamente os que não tem poder. (CROATTO, 1988, p.8)

Croatto (1988, p.11), contribui, ainda, com nosso processo de significação ao mencionar o que chama de terceira violência. Segundo sua crítica “a repressão (política, militar, econômica, ideológica) é outra expressão daquilo que denominamos “terceira violência”, equivalente então à que reprime a voz profética que brada por justiça”. Ele procura aprofundar sua análise e definição quando afirma que tal violência:

É aquela que reprime todo o processo de libertação, que pretende aniquilar totalmente o “inimigo” e anda acompanhada de um forte componente ideológico, como no caso da “*pax romana*”. Essa paz, tão celebrada em leitura ingênua, não era senão o símbolo da humilhação e repressão omnívota de todos os povos que tinham caído debaixo do Império romano. (CROATTO, 1988, p.11)

Ainda sobre a violência no mundo antigo, vejamos, apenas para ilustrar o tema, alguns exemplos nos relatos bíblicos. Bingemer (2001, p.19), defende, corretamente, que é “inegável que a Bíblia se utiliza de uma linguagem de poder e de violência para falar de Deus e de sua ação no mundo”. No Antigo Testamento, especialmente na literatura profética, encontramos o Senhor falando contra a violência estrutural e suas formas de injustiça através dos profetas. Ele se revela em favor de todas as vítimas sistêmicas que estavam à mercê dos poderosos.

O mundo do Novo Testamento também está marcado por toda sorte de violência. Nas narrativas sinóticas, por exemplo, encontramos em Malina (2004, p.57) o conceito de violência instituída, ou vigilantismo, o qual o autor define como “um procedimento para manter o equilíbrio societário. Esta é a visão da lei e da ordem”. O autor afirma ainda que a violência instituída “surge para manter o *status quo* contra criminosos e pecadores. Aqui as leis são feitas por aqueles que se beneficiam da ordem social, a fim de manter seu privilégio”. Sobre o assunto Rosenbaum e Sederberg escrevem:

Quando indivíduos ou grupos identificados com a ordem instituída defendem essa ordem reunindo meios que violam estas fronteiras formais, eles podem, de maneira útil, ser classificados como vigilantes... [Vigilantismo] consiste em atos ou ameaças de coerção na violação dos limites formais de uma ordem sociopolítica instituída com os quais, entretanto, os violadores pretendem defender essa ordem de alguma forma de subversão (*apud* MALINA, 2004, p.49).

Com base, ainda, em Rosenbaum e Sederberg, Malina (2004, p.50,51) discorre sobre três tipos de vigilantismo e aponta exemplos a partir de algumas narrativas encontradas no evangelho segundo Marcos.

- Vigilantismo de Controle de Crime: “violência instituída que é direcionada contra pessoas que acreditam estar cometendo atos proscritos pelo sistema formal-legal”. Exemplos: Fariseus x Jesus (cf. Mc 3,6); Sacerdotes x Jesus (cf. Mc 14,1).

- Vigilantismo de Controle Social: “violência instituída direcionada contra pessoas que acreditam estar competindo ou advogando uma redistribuição de valores dentro do sistema”. Exemplos: Judeus x Discípulos (cf. Mc 13,9); Sacerdotes x Jesus (cf. Mc 12,27-33).

- Vigilantismo de Controle do Regime: “violência instituída que pretende alterar o regime a fim de tornar a superestrutura um guardião mais eficaz da base”. Exemplo: Sacerdotes x Pilatos (cf. Mc 15,11-15).

Por fim, não poderíamos falar sobre violência no mundo bíblico, neotestamentário, sem passar pela vida de Jesus. Através de gestos solidários em favor dos violentados do sistema, ele questionou as violentas estruturas de poder do Império romano e da religião judaica. Dessa forma, seu castigo foi a execução por crucifixão. Horsley (2004, p.34), explica que a crucificação era um ato intencional dos romanos. Era uma “forma extremamente dolorosa de execução por tortura (basicamente sufocação), aplicável principalmente a escravos arrogantes e provincianos rebeldes. Em geral era acompanhada de outras formas de tortura, como açoites implacáveis”. Uma morte tão aterrorizante, desumana e assustadora “que Cícero, escrevendo em 63 a.C., afirmava que deveria ser ilegal” (BINGEMER, 2001, p.105). Vejamos o texto bíblico que descreve esse evento nas palavras do evangelista Marcos.

Então, os soldados o levaram para dentro do palácio, que é o pretório, e reuniram todo o destacamento. Vestiram-no de púrpura e, tecendo uma coroa de espinhos, lha puseram na cabeça. E o saudavam, dizendo: Salve, rei dos judeus! Davam-lhe na cabeça com um caniço, cuspiam nele e, pondo-se de joelhos, o adoravam. Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe a púrpura e o vestiram com as suas próprias vestes. Então, conduziram Jesus para fora, com o fim de o crucificarem. E obrigaram a Simão Cireneu, que passava, vindo do campo, pai de Alexandre e de Rufo, a carregar-lhe a cruz. E levaram Jesus para o Gólgota, que quer dizer Lugar da Caveira. Deram-lhe a beber vinho com mirra; ele, porém, não tomou. Então, o crucificaram e repartiram entre si as vestes dele, lançando-lhes sorte, para ver o que levaria cada um. Era a hora terceira quando o crucificaram. E, por cima, estava, em epígrafe, a sua acusação: O REI DOS

JUDEUS. Com ele crucificaram dois ladrões, um à sua direita, e outro à sua esquerda. [E cumpriu-se a Escritura que diz: Com malfeitores foi contado.] Os que iam passando, blasfemavam dele, meneando a cabeça e dizendo: Ah! Tu que destróis o santuário e, em três dias, o reedificas! Salva-te a ti mesmo, descendo da cruz! De igual modo, os principais sacerdotes com os escribas, escarnecendo, entre si diziam: Salvou os outros, a si mesmo não pode salvar-se; desça agora da cruz o Cristo, o rei de Israel, para que vejamos e creiamos. Também os que com ele foram crucificados o insultavam (Mc 15,16-32 - ARA).

Bingemer (2001, p.68), destaca o significado desse evento ao afirmar que ele “iluminará todo o comportamento e o ensinamento de Jesus sobre a violência e a paz que acontecerão em meio à violência por Ele sofrida”. A autora destaca ainda que os discípulos de Jesus são chamados a partilhar o mesmo caminho e que assim fazendo, “descobrirão que a dinâmica da paz neotestamentária é inseparável da dinâmica do amor. Amor, porém que se dá em meio ao conflito do ódio e da injustiça e que vai se revelar mais abrangente que a justiça pura e simples, e que pode ser experimentado já dentro da história”.

1.1.2. Império e Imperialismo

Assim como o tema da violência, não é tarefa fácil conceituar de forma detalhada e, muito menos, delimitar o que vem a ser Império e imperialismo. Isso está para muito além da abrangência de nossa pesquisa, e, por isso, nos contentamos em levantar a questão de forma preliminar, apenas apontando alguns caminhos fundamentais, que nos ajudarão no decorrer de nosso trabalho, a refletir em que se traduz a ação do Império romano nos dias de Jesus.

Embora nosso olhar recaia sobre o Império romano e nossa tentativa seja a de entender o que é um Império e no que implicam suas práticas imperialistas, estamos diante de um tema contemporâneo, graças ao desenvolvimento do poder do mais forte sobre o mais fraco, o qual testemunhamos em nossos dias em nível global. Miguez (2012, p.15) entende que “o conceito de Império e a polêmica em torno do imperialismo como forma alcançada por esta etapa tardia do capitalismo ocupa hoje um lugar importante na especulação da ciência e filosofia políticas, bem como na definição das problemáticas que deve encarar hoje o sistema global”.

Não muito distante de nossa realidade encontramos, por exemplo, a conquista política, econômica e cultural da África, Ásia, Oceania e América Latina, realizada entre 1870 e 1914, pela Europa Ocidental e os Estados Unidos. Segundo Bruit (1988, p.5), eles “repartiram o mundo entre si e organizaram poderosos impérios coloniais que só tinham em comum o desenvolvimento da acumulação capitalista. [...] Este período ficou conhecido como imperialista. [...] Significou uma transformação na estrutura econômica e nos hábitos sociais destes países”.

Em meio a essa busca por significado, olhando para o passado (Império romano) e para o presente, alguns cuidados precisam ser tomados. Por exemplo, seria ingênuo e equivocados de nossa parte assumir que o imperialismo moderno serve como pano de fundo, definitivo e idêntico, para a análise do movimento imperial romano. Por outro lado, claro, isso não deve ser levado para outro extremo já que existem semelhanças entre os movimentos imperialistas contemporâneos e os do mundo antigo. Dessa forma, podemos fazer uma análise comparativa e encontrar nela conceitos e práticas que elucidarão nossa busca, revelando um interessante aporte para as nossas observações.

Feitas essas primeiras considerações, cabe-nos tentar responder algumas perguntas: O que é um Império? O que é imperialismo? De que forma se desenvolveu – ou se desenvolve – suas ações na história? Quais os fatores que justificam suas ações? Entre outros. Os resultados de nossa pesquisa tendem a convergir para a mesma direção. São poucas as variáveis entre um autor e outro que pesquisam nessa área. Vejamos algumas definições encontradas:

- Segundo Garmus (1989, p.7), imperialismo é “a política de um Estado que se propõe a estabelecer um controle para além de suas fronteiras sobre um povo que se nega a aceitar tal controle”.
- Para Moses Finley (*apud* GUARINELLO, 1994, p.9), “um Estado pode ser denominado imperialista se, em qualquer momento, exerceu autoridade sobre outros Estados (ou comunidades ou povos), visando a seus próprios fins e vantagens”.

- Para Guarinello (1994, p.11) “o imperialismo é um termo empregado para designar determinados fenômenos de expansão política e econômica. [...] Trata-se, assim, sempre da relação entre um centro acumulador – o centro do poder – e uma periferia submetida e explorada”.
- Miguez (2012, p.190) entende que imperialismo “é um momento na construção do Império assim entendido, é mais precisamente o afã de conquista que leva uma nação a impor seu poderio sobre outras, com afã de exploração”.
- A Aliança Reformada Mundial (ARM) define Império como “a convergência de poderes econômicos, políticos, culturais, militares e religiosos, em um sistema de dominação que impõe o fluxo de benefícios do vulnerável ao poderoso” (Miguez, 2012, p.21).
- Por fim, Rieger (2009, p.XIII), resume que “o Império tem a ver com as maciças concentrações de poder que permeiam todos os aspectos da vida e que não poder ser controlados isoladamente por qualquer ator. Esta é a marca do Império ao longo da história”.

Entre os autores pesquisados percebe-se como ponto de convergência, entre outros, a aspiração pelo controle e expansão de fronteiras. A motivação para a ação imperial é essencialmente econômica. Além disso, passam também pelos “interesses de certas elites, sem que sejam decisivas as fronteiras nacionais ou étnicas, e mobilizam forças de diferente ordem em função desses interesses, evitando os controles e balanços que regulam o exercício do poder” (Miguez, 2012, p.19).

Para que esses objetivos possam ser alcançados, a prática da violência, em todas as suas vertentes, sempre foi uma realidade inevitável. Especialmente quando as vítimas esboçavam algum tipo de resistência. É o que parece defender Rieger (2009, p.XIII), quando comenta: “O problema com o Império tem a ver com formas de controle de cima para baixo estabelecidas sobre as costas dos sujeitos do Império e que não permitem que aqueles atingidos por elas busquem propostas alternativas”. Ao refletir sobre esse estado crítico, Thomas Merton (*apud* HORSLEY,

2010, p.20), sentencia: “obrigar pessoas, contra a sua vontade, a viver num nível sub-humano e constrangê-las de tal modo que não tenham esperança alguma de escapar de suas condições é um exercício injusto da força”.

Violência e imperialismo são movimentos quase que indissociáveis e estão presentes nos regimes imperiais desde a antiguidade. Andrade (1989, p.11), escreve que “desde a Antiguidade alguns estados, alcançando certo nível de riqueza e poder, procuravam estender o seu domínio sobre outros povos, submetendo-os”. A submissão dos vencidos, a que refere o autor, normalmente estava associada à exploração, sinônimo de violência. Guarinello (1994, p.12) argumenta que “a exploração é aí, quase sempre, espoliação, exação direta de tributos, não apenas garantida, mas exercida e obtida por meio da força bruta ou da ameaça”. Vejamos outros detalhes, ainda em Guarinello que diz:

De um mecanismo acumulador de capitais, seja pela troca desigual entre metrópole e periferia, seja pela exportação de capitais, que se aproveitariam da mão-de-obra barata e das matérias-primas das nações subdesenvolvidas. [...] Tal sistema de exploração e acumulação de riquezas tem por corolário quase sempre um determinado grau de dominação política, indo desde uma interferência indireta, porém forte, nos assuntos internos dos países dependentes, até a intervenção militar direta (GUARINELLO, 1994, p.7).

Podemos citar, como exemplo, o Império romano – que será analisado com maiores detalhes em seguida. Toda essa realidade ganhou forma e destaque com advento desta potência mundial na antiguidade. Miguez (2012, p.18) é um dos defensores dessa ideia. Ele afirma que “embora haja experiências de poderes expansivos na história do Ocidente e do Oriente antes do advento do Império romano, há certo salto quantitativo e qualitativo que impõe a realidade do Império romano que o diferencia das formas anteriores do poder”.

De maneira genérica, independente do período histórico, nota-se que as práticas imperialistas são formas de imposição violenta dos conquistadores sobre as decisões políticas, econômicas, culturais e ideológicas das nações conquistadas. Ou seja, conforme Miguez (2012, p.21), “o Império cruza todas as fronteiras, distorce identidades, subverte culturas, subordina nações-Estados, e marginaliza ou coopta

comunidades religiosas”. Rieger (2009, p.XIII) trabalha com a mesma hipótese. Para ele: “O Império procura estender seu controle tão longe quanto possível; não só geográfica, política e economicamente – estes fatores são costumeiramente reconhecidos –, mas também nas esferas intelectual, emocional, psicológica, espiritual, cultural e religiosa”. Ainda nessas perspectivas, encontramos em Marcondes a seguinte explicação:

O objetivo dos dominantes é destruir tudo aquilo que caracterizou também a cultura (ou seja, a memória) do governo anterior. Trata-se de aniquilar a produção artística, a produção cultural, de interferir na vida científica, na política de saúde, ambiental, econômica, em suma, em toda parte. Nesse momento, violência política transcende o espaço puramente político e se transforma numa violência generalizada, numa força de ação contra tudo o que havia sido feito antes (MARCONDES, 1987, p.12).

A essa altura, talvez pudéssemos nos perguntar sobre os meios pelos quais o Império e suas práticas imperialistas se justificaram para o avanço e manutenção do poder. Os argumentos são os mais diversos. Já mencionamos, por exemplo, que um desses meios era a coibição violenta contra qualquer tipo de reação contrária ao sistema imperial. Outro meio muito comumente utilizado era um tipo de discurso ilusoriamente vantajoso – desenvolvimento, progresso e civilização –, por exemplo, capaz de criar no imaginário das vítimas dominadas uma falsa sensação de segurança e proveito da situação estabelecida pelos poderosos.

Chama-nos à atenção, ainda, o fato da religião, desde a antiguidade – através do seu discurso e do que sempre representou para a fé das pessoas – se constituir, também, como um meio para justificar o sistema imperialista. Claro, por outro lado, existe uma história de resistência, crítica e ações anti-imperialistas por parte da religião e sua mensagem. Como exemplo, encontramos a afirmação de Rieger (2009, p.XV), que diz: “A resistência ao Império é manifesta na vida de Jesus, de Paulo e em partes da Igreja primitiva”. Entretanto, o mesmo autor nos lembra que “ao mesmo tempo, o apoio aquiescente ao Império também pode ser encontrado em algumas das tradições mais antigas e este apoio torna-se mais pronunciado quando a Igreja começa a se beneficiar mais e mais dos poderes do Império”. Ele traz, ainda, outras informações importantes ao afirmar que:

Mesmo um olhar superficial na história do Império revela que ele frequentemente tem sido justificado e apoiado por meios teológicos. Já nos tempos de Jesus os romanos podiam contar com uma teologia do Império bem organizada. [...] Posteriormente, nos tempos dos concílios de Niceia e de Calcedônia, a teologia Cristã sentiu as pressões para se assimilar aos campos de força do Império romano e para contribuir com eles. [...] Mesmo hoje impérios desfrutam de extenso apoio teológico (RIEGER, 2009, p.XVI).

Na contramão da violência imperial, encontramos as palavras de Kujawski (1985, p.11): “a sociedade seria o paraíso da harmonia entre os homens, se não fossem as divisões de classe e a injustiça social, gerando a exploração do homem pelo homem e instaurando o Império da violência”. A julgar pela realidade do Império romano, essa parece uma realidade distante e quase utópica. Esse grande Império, e todo o ambiente que o cercava, é possivelmente, uma personificação exata de tudo que vimos até aqui sobre violência, Império e imperialismo. Passemos a analisá-lo com maiores detalhes.

1.2. O IMPÉRIO ROMANO

O imperialismo romano é um movimento de longa duração. Trata-se de quase um milênio de exploração, autoritarismo bélico e de domínio sobre outros povos. Estava centralizado estrategicamente no Mediterrâneo, por onde passavam as maiores e mais importantes vias de comunicação. “A superfície administrada diretamente dobrou e o progresso se distribuiu em todas as direções. Não somente o lado do mediterrâneo foi ocupado, mas avanços importantes foram feitos em direção ao interior” (PETIT, 1989, p.83).

Marcado por sua crueldade, braço forte, grandes conquistas através de sua capacidade militar e superioridade tecnológica, o Império romano é reconhecido, na história, como um dos maiores Impérios de todos os tempos. Segundo Le Roux (2010, p.8), “designa um período histórico marcado pela ampla dominação da potência Romana, sob a direção de seus césares. [...] Representava uma forma institucional e territorial do exercício de um poder monárquico”. É, sem dúvida, um modelo exato daquilo que significa o poder imperial em todas as variáveis que identificam um Império e suas ações imperialistas.

A inclinação expansionista – motivada por fatores econômicos e comerciais – e o desejo pelo domínio e magnitude certamente estiveram presentes em toda a história do Império romano. Ou seja, convencido de sua força e aptidão à grandeza, brotava no coração do Império o anseio pelo poder e pela conquista, centro de suas motivações e ambições. Para Malina (2004, p.35), “o que Roma queria era um monopólio sobre o poder sancionado pela força sobre toda a oikoumene”. Esse objetivo foi alcançado em boa parte do Mediterrâneo. Segundo Funari (2011, p.90), entre os povos conquistados estão “os hebreus, no Oriente Médio, os bretões, na região da atual Inglaterra, os gauleses, onde hoje é a França, os egípcios, os gregos e muitos outros povos”.

Entre as estratégias de expansão, destacava-se a busca por terras cultiváveis, interesses marítimos e de divisas comerciais. Para isso é claro, táticas

de violência eram utilizadas, conforme menciona Diodoro da Sicília (autor do século I a.C.):

Tendo assegurado o domínio de todo o mundo quiseram torná-lo mais estável por meio do terror e da destruição das cidades mais eminentes. Com efeito, destruíram completamente Corinto (em 146 a.C.), erradicaram a potência macedônica, arrasaram Cartago (em 146 a.C.) e, na Celibéria, Numância (em 133 a.C.), aterrorizando muitos povos” (DIODORO, *apud* GUARINELLO, 1994, p.44).

Através de estratégias de guerra e sem encontrar resistência à altura, em boa parte dos territórios conquistados, os romanos cresciam e avançavam. Malina (2004, p.38) acredita que “o Império romano atingiu quase o ponto de conseguir o controle social de toda a região ao redor do Mediterrâneo. Romanos tinham um monopólio próximo da violência física e, portanto, tinham controle social na região”. Miguez trabalha com perspectivas semelhantes. Ele destaca que:

A partir desse momento, a concentração do poder no ambiente do vencedor, a necessária adesão dos distintos setores da cidade capital da Itália e as diferentes províncias (nações, reinos, povos conquistados), bem como a adesão a seu governo dos diferentes estamentos (patrícios, populares), foi conformedo um conglomerado político que não encontrou oposição significativa (Miguez, 2012, p.19).

O exército romano exercia papel fundamental no projeto expansionista romano. Era através dele que o Império avançava e garantia o controle necessário para o desenvolvimento de seus objetivos. Por outro lado, manter as legiões em terras conquistadas gerava gastos consideráveis aos cofres romanos. A saída para o Império, então, era repassar essas despesas em forma de tributos, inflacionando ainda mais os impostos contra os povos subjugados. Ou seja, além de serem explorados e agredidos pelo exército, tinham a responsabilidade de sustentá-lo, evitando assim prejuízos para os romanos. Miguez acrescenta outros detalhes a esse respeito quando diz:

Manter um exército tão numeroso e disperso exigiu uma política contributiva muito forte por parte do Estado romano. Por outro lado, a presença militar significava certa tranquilidade para o grande comércio (grandes rotas livres de ladrões e piratas), e certa intranquilidade para os mercados pequenos (expostos a extorsão e saque militar). Sendo o pagamento em moeda romana, a presença das tropas também teve importância na monetarização

da economia e na imposição da moeda romana como principal circulante metálico (MIGUEZ, 1990, p.83).

Outra saída encontrada foi o recrutamento de estrangeiros. Portanto, “o exército cada vez mais se tornava provinciano, com tendência a formação de uma casta”. Além do mais, encontravam certas vantagens, conforme explica Petit (1989, p.91): “Estes provincianos de boa qualidade, às vezes de boa família, haviam conservado algum espírito militar e conseguiam vantagens sociais tornando-se legionários: desta maneira, foi sensivelmente retardada a proletarização das legiões”.

O poder romano e suas estratégias de controle e expansão passavam por questões políticas e, conforme Reimer (2006, p.74), era sinônimo de “exploração de recursos naturais e humanos, de violência física, sexual e psicológica contra todas as pessoas, de expansão e construção na base do trabalho escravo e da imposição de impostos e tributos”. As palavras de Wengst (1991, p.25) retratam o que deve ter sido esse ambiente: “Com a continuação da expansão do Império romano, regiões cada vez mais afastadas de Roma foram cheias de sangue e de cadáveres”.

Era a partir das imposições imperiais que a vida dos povos subjugados deveria ser organizada, ainda que em alguns lugares houvesse tentativas de resistência e vida alternativa. Nesse caso, Funari (2011, p.86) destaca que “os subjugados eram massacrados ou escravizados e suas terras eram tomadas e divididas entre os romanos e seus aliados”. Guarinello (1994, p.50) trabalha com a mesma hipótese e nos dá outros detalhes: “Roma expropriava parte das terras nas regiões conquistadas pela força apropriando-se de uma extensão variável de seu território. Tais terras constituíam o principal aporte material da conquista e eram integradas à propriedade pública do Estado romano”. Tácito, historiador romano, faz menção da situação vivida pelos povos dominados e dá um testemunho na perspectiva dos mesmos:

Mais perigosos do que todos são os romanos. [...] Esses ladrões do mundo, depois de não mais existir nenhum país para ser devastado por eles, revolvem até o próprio mar. [...] Saquear, matar, roubar – isto é o que os romanos falsamente chamam de domínio, e ali onde, através da guerra, criam um deserto, isto eles chamam de paz. [...] As casas são

transformadas em ruínas, os jovens são recrutados para a construção de estradas. Mulheres, quando conseguem escapar das mãos dos inimigos, são violentadas por aqueles que se dizem amigos e hóspedes. Bens e propriedades transformam-se em impostos; a colheita anula dos campos torna-se tributo em forma de cereais, sob espancamentos e insultos, nossos corpos e mãos são massacrados na construção de estradas através de florestas e pântanos (TÁCITO, *apud* REIMER, 2006, p.73,74).

Ainda que o quadro acima revele uma condição desumana, merece destaque o fato de que em alguns lugares nem todas as pessoas estavam nas mesmas condições. Segundo Funari (2011, p.86) “os conquistados recebiam tratamento muito diversificado, segundo sua posição em relação ao poder romano”. Ou seja, aqueles que se dobravam ao Império tinham alguns direitos mantidos, já os que não se dobravam “eram subjugados, muitos vendidos como escravos, outros eram submetidos a tratados muito desiguais e que davam ao Estado romano grandes rendas na forma de impostos e tributos”.

Já em terras ocupadas, o Império começava a propagar e trabalhar na afirmação de uma nova ordem mundial que se solidificava através do estabelecimento de seu plano político-econômico e imposições de controles sociais arbitrários. Vejamos a exposição de Horsley (2004, p.26) a respeito: “Na expansão do seu domínio imperial a todo o mundo mediterrâneo, na exploração sistemática dos povos subjugados e na pacificação final do mundo inteiro promovida por Augusto, Roma estabeleceu assim uma nova ordem mundial”. Em tom de denúncia Horsley prossegue, e aponta as consequências catastróficas dessa nova ordem: “O que era uma nova ordem mundial para os que detinham poder e privilégios era vivido como uma nova desordem mundial fragmentadora, desorientadora e até devastadora, por muitos povos subjugados”.

Na medida em que se consolidava, a nova ordem mundial provava que suas bases eram incompatíveis com o valor da vida. Isso ganha notoriedade a partir da negligência quanto a condições mínimas de subsistência para as vítimas sistêmicas. Ou seja, a nova ordem mundial significava o surgimento de medidas disfuncionais que sufocavam os menos favorecidos sujeitando-os a toda forma de violência. Esse cenário é constituído exclusivamente para a manutenção dos grandes centros e privilégios das elites. “Quanto mais entramos nas áreas menos civilizadas do

Império, mais percebemos que aquilo que era ordem imperial para a metrópole e para os povos urbanizados, especialmente para as elites abastadas, significava catástrofe e desordem para os povos subjugados” (HORSLEY, 2004, p.32).

Diante dos povos conquistados, a nova ordem mundial tentava justificar suas práticas. Para isso, argumentava em favor da civilização e através da divulgação de valores nobres; como a *pax romana*, por exemplo. Todavia, a ação imperial desenvolvida pelos romanos, em nome dessa *pax*, não fazia jus ao real sentido da paz. “A *pax romana* foi um período de tempo e um conceito ideológico que o Império romano massificou com vistas a justificar muitas de suas práticas violentas, discriminatórias e injustas no estabelecimento e fortalecimento da estrutura imperial” (SERIQUE, 2011, p.119).

É difícil imaginar uma paz que se impõe através de armas e autoritarismo. Ou seja, o discurso era contraditório já que “o poder romano causava terror e insegurança, para então se oferecer e agir como refúgio e paz. [...] A paz estabelecida e mantida com meios militares é acompanhada de rios de sangue e lágrimas, cuja dimensão não se pode imaginar” (WENGST, 1991, p.25). Além disso, um ambiente onde existiam discriminação e privilégios em favor das classes superiores, não pode ser considerado um ambiente de paz. Os argumentos, todavia, eram de benefício para todos e apontavam para temas como ordem, segurança, civilização e progresso para os que estivessem debaixo do senhorio romano. Implicava, para isso, que todos cumprissem as determinações legais impostas pelo Império.

De que forma, todavia, esses argumentos, tão claramente contraditórios, conseguiam se sustentar? Além da imposição armada, entre os motivos pesquisados, encontra-se o da “vontade do destino divino”, conforme propõe Wengst. O autor cita o exemplo de Flávio Josefo para demonstrar a força de tal hipótese: “Flávio Josefo deixou-se impressionar tanto pelo poder de Roma, que até coloca Deus a favor do direito do mais forte, agora mesmo proclamando. Por conseguinte, os revoltosos judeus fazem guerra “não só contra os romanos, mas também contra Deus”” (WENGST, 1991, p.28).

Na base desse discurso estava o argumento de que “o domínio que os romanos exerciam era determinado pelos deuses, cujo favor Roma merecera por causa de sua piedade e justiça, sendo praticado em favor dos interesses de seus súditos” (BRUNT, 2004, p.33). Através desse discurso, os romanos tentavam ludibriar os povos conquistados legitimando suas ações e conquistas com base no desejo dos deuses e no bem que isso poderia gerar, inclusive para os que estavam sendo subjugados. Com base nessa tese, não é difícil concluir que, além da imposição, “a ideologia do Império romano, não menos que a ideologia imperial contemporânea, estava preocupada com o desafio de ganhar os corações e as mentes dos povos conquistados” (ELLIOT, 2010, p.63). Elliot trabalha com essas perspectivas e vai além, nos trazendo outras informações sobre a maneira pela qual a religião se transformará em argumento para as táticas imperiais.

A crescente expansão da economia romana pela conquista e a escravidão dos povos subjugados era efetivamente representada como inevitável, ordenada pelos deuses, e um destino realmente salutar do povo romano. [...] O corolário evidente era que as nações conquistadas eram basicamente inferiores, destinadas a ser governadas, como Cícero qualificou judeus e sírios como “povos nascidos para escravidão (ELLIOT, 2010, p.74).

Nesse ambiente de exploração, era inevitável o surgimento de “uma insatisfação que viesse a aglutinar pessoas em torno de um ideal de libertação e partilha igualitária, e de uma paz fora dos guetos do poder imperial” (SERIQUE, 2011, p.127). Sendo assim, a mensagem de Jesus ganhava destaque e se tornava uma alternativa de esperança para seus ouvintes. Jesus não entendia a paz como era divulgada e praticada pelo Império. Ele oferece, então, a paz a partir de si mesmo e de suas ações: “Eu vos deixo a paz, eu vos dou a minha paz; não vo-la dou como o mundo a dá. Que o vosso coração cesse de se perturbar e de temer” (Jo 14,27 – TEB). Serique entende que:

De fato, a eirene do Cristo tinha uma proposta diferente da *pax romana*. Seus princípios de generosidade aos estrangeiros, a valorização das pessoas dos estrados mais baixos da sociedade, a quebra das relações díspares de gênero, e a voz de denúncia aos sistemas injustos, comprovam que a eirene do Cristo, para os cristãos primitivos, era substancialmente diferente da pax oferecida pelo Império romano (SERIQUE, 2011, p.129).

Outras justificativas apelavam para um discurso de desenvolvimento e progresso. É em nome dessa política que boa parte das práticas romanas se estabeleciam, desencadeando uma série de processos contra a integridade e liberdade daqueles que estavam à mercê da imposição e da força dos detentores do poder romano. Espetáculos sangrentos, legitimação da escravatura, extorsivas taxas tributárias, exploração da terra e do que nela se produz e toda espécie de discriminação social. Esses são alguns exemplos das condições enfrentadas por aqueles que experimentavam, no cotidiano, a tragédia de um ambiente comprometido por estruturas de poder, fundamentadas pela violência.

O argumento do Império, ao impor sua política administrativa, é de que as regiões subdesenvolvidas – a maioria, nesse período, ao redor do Mediterrâneo – precisavam avançar na busca por novas tecnologias e capacidade econômica. Descobrimo, assim, suas riquezas e possibilidades comerciais externas e sustentabilidade interna. Conforme Wengst (1991, p.44), “na linguagem de hoje poder-se-ia dizer que, ao lado de países desenvolvidos, havia – visto da perspectiva de Roma – países em desenvolvimento, que ainda deviam ser economicamente desbravados”.

Aparentemente, boa parte das regiões conquistadas pelos romanos não possuía infraestrutura adequada. Isso poderia legitimar o discurso dos conquistadores e despertar um olhar otimista para as pretensões imperiais. Todavia, por trás desse discurso progressista em prol da região sitiada, havia a motivação pela possibilidade de lucro e enriquecimento de Roma, ainda que para isso fossem necessárias táticas de violência.

Com o desenrolar das conquistas, Roma passou a basear grande parte de sua economia no trabalho escravo. Os escravos eram fundamentalmente prisioneiros de guerra, o que obrigava os governantes a se empenharem, constantemente, na conquista de novos territórios e povos. [...] Os cidadãos ricos passaram a possuir centenas e por vezes milhares de escravos. Os grandes proprietários exploravam o trabalho escravo em seus domínios (FUNARI, 2011, p.96).

Para alcançar seus objetivos, o Império não poupou esforços e algumas medidas foram tomadas. Em vários lugares o desenvolvimento econômico e de

infraestrutura, efetivamente, aconteceu com o desvio de rios e com a construção de pontes e estradas para melhoria de navegação e trânsito. Ações que facilitaram as transações comerciais e o abastecimento de Roma. Em um primeiro momento, isso pode nos parecer inofensivo. Porém, se analisado pela perspectiva da mão de obra dos povos vencidos, podem nos alertar e nos levar a uma leitura dos fatos sob o prisma das vítimas e o que o progresso lhes custou. Sobre o assunto, Wengst (1991, p.45) cita uma frase de Calgaco, príncipe dos bretões, que diz: “As nossas mãos e os nossos corpos são maltratados sob pancadas e vitupérios na construção de estradas através de florestas e pântanos”.

A fala de Calgaco rapidamente nos faz imaginar um ambiente de mão de obra escrava. Funari (2011, p.88), reforça essa tese ao afirmar que “as guerras passaram a produzir grandes lucros, em especial por meio da captura e venda de inimigos, a partir de então transformados em escravos”. Nesse caso, são questionáveis os meios utilizados na busca pelo desenvolvimento e progresso. Isto é, tais estratégias não nos parecem coerentes quando vistas pelas lentes do valor humano acima de qualquer coisa. Assim, assumir um discurso com base no que se produz sem levar em consideração, quem produz e em quais condições se produz é olhar para a história pela lógica dos poderosos sem considerar os mais fracos.

Ainda que alguns julgassem a situação estabelecida com otimismo, os avanços dos romanos beneficiavam e alimentavam apenas o ideal imperial. Ou seja, os países eram saqueados e serviam apenas como plataforma para os interesses comerciais e econômicos daqueles que detinham o poder e o impunham através da força. Wengst cita um diálogo entre dois rabis, Jehuda e Simon. Aqui essa realidade parece ficar evidente:

O rabi Jehuda está admirado com as realizações dos romanos: Como são grandiosos os feitos desta nação; eles constroem mercados, constroem pontes, constroem banhos! A isso responde-lhe o rabi Simon: Tudo o que eles constroem, constroem-no para satisfazer as próprias necessidades: constroem mercados para colocar lá prostitutas, banhos para neles se regalarem, pontes para nelas estabelecerem alfândegas (WENGST, 1991, p.45).

A aposta do Império alcançou resultados. Eles descobriram fontes de lucro promissoras, capazes de constituírem-se como base de enriquecimento. Por isso mesmo, os romanos intensificavam suas ações de exploração. Essas ações “favoreciam a concentração de riqueza na capital imperial e em alguns outros centros urbanos de maior desenvolvimento empobrecendo por isso a maioria da população” (MIGUEZ, 1990, p.84). Wengst (1991, p.50), trabalha na mesma perspectiva e afirma que os países ao redor do mar mediterrâneo “abasteciam constantemente e abundantemente os romanos com aquilo que neles há. Traziam-se de todos os países e de todos os mares aquilo que as estações do ano faziam crescer e o que todos os países, rios e mares produziam”.

Além dos argumentos até aqui mencionados, os romanos justificavam suas ações extorsivas com base na Lei. Ou seja, pelo direito adquirido no campo de batalha, assumiam o controle pleno da terra conquistada e o direito comercial do que nela se produzia. Além disso, pela força física, ou ainda, por estratégias de subordinação, exerciam controle sobre a mão de obra disponível nessas regiões. “Os romanos exigiam sempre dos seus inimigos derrotados o reconhecimento das dívidas da guerra e, assim, o primeiro direito do vencedor é o direito ao espólio de guerra. [...] Assim, os tesouros do solo não pertencem àquele que o habita e cultiva, mas aquele que é superior, ou seja, o vencedor” (WENGST, 1991, p.46).

Com as informações preliminares desenvolvidas até aqui, podemos concluir que o Império romano, na época de Jesus, não é uma instituição neutra. “É, pelo contrário, um ator principal, pois constitui a estrutura social básica, “os poderes e principados deste mundo” com os quais a nascente comunidade se confronta” (MIGUEZ, 1990, p.80). Para Wengst (1991, p.19) “olhar a partir de cima sobre o brilho de Roma não faz perceber toda a realidade”. Por isso, entendemos a necessidade de “inverter a perspectiva numa percepção a partir de baixo, para que a realidade experimentada como sofrimento não seja entregue ao esquecimento através de glorificação e para que os vencedores da história não triunfem novamente sobre suas vítimas”.

1.3. AS ELITES IMPERIAIS

Antes mesmo de se tornar Império, no período da República romana (509 a.C. a 27 a.C.) a divisão de classes já era uma realidade entre os romanos. Nesse período os membros da classe alta eram conhecidos, principalmente, como patrícios. Segundo Funari, “os patrícios detinham todos os direitos políticos e só eles podiam ter cargos políticos, como os de cônsul e senador”. O autor prossegue e, baseado em suas pesquisas, mostra que:

O poder dos patrícios vinha da posse e exploração da terra, trabalhada por camponeses, às vezes escravizados por dívidas. Os patrícios romanos governavam a cidade principalmente em benefício próprio, aplicavam as Leis seus interesses pessoais e procuraram reduzir à servidão plebeus camponeses que não conseguiam pagar suas dívidas (FUNARI, 2011, p.82,83).

Com o estabelecimento do Império, o quadro acima não sofreu grandes alterações. A divisão de classes permanecia e um grupo composto por minorias abastadas desfrutava de grandes privilégios a ponto de terem em mãos uma grande margem de controle sobre as conquistas do Império romano. Petit (1989, p.153) explica que “o século I presenciara, sobretudo, a formação das grandes fortunas dos magnatas italianos e dos favoritos dos Júlio-Claúdios”.

Compõe esse grupo, que denominamos de elite, os latifundiários, os banqueiros, os grandes comerciantes, os membros dos grupos dirigentes, entre outros. Como a política administrativa imperial era determinada por interesses econômicos, esse grupo tirou grandes vantagens em suas atividades comerciais. Essas regalias, entretanto, não eram sem propósito. Era conveniente ao Império privilegiar as classes mais altas, já que “os bens do Império não apenas fluíam para a elite imperial e regional por meio das pirâmides de patrono, como também invadiam a metrópole imperial para fruição da população em geral” (HORSLEY, 2004, p.30). Essa lógica de benefícios do Império para com as elites é desenvolvida por Miguez. Para ele, a política econômica do Império:

Constitui-se uma economia “central” dominante que acumula o excedente, que estabelece mecanismos de transferência e concentração. [...] Translada-se o modelo de exploração imperante para o conjunto dos povos submetidos, reproduzindo as condições de dominação dentro destes mediante o fortalecimento de elites vernáculas associadas. Foram estabelecidos mecanismos “financeiros” de circulação econômica da “periferia” para o centro e dos lugares de produção de matéria prima para centros de consumo parasitário. (MIGUEZ, 1990, p.86)

A elite se beneficiava e garantia sua sobrevivência pela exploração dos indefesos. Elliot (2010, p.76) aponta que “a elite romana começou a saquear as províncias em vasta escala. [...] Os agricultores ficaram reduzidos depois que suas colheitas eram confiscadas para a exportação, por meio de taxas ou pura extorsão”. Como consequência, Miguez (2012, p.24) destaca que as “garantias cidadãs fazem-se cada vez mais insignificantes, e as distinções de poder que permitem a conformação e subsistência da elite imperial no interior do próprio Estado adquirem valor normativo”. Encontramos em Horsley uma boa síntese de todo esse quadro.

A riqueza e o poder da elite imperial romana baseavam-se mais na terra do que no comércio e na indústria. O incontável número de camponeses italianos que ficavam longe de suas terras por longos períodos de tempo, lutando nas legiões comandadas por generais, contraíam dívidas impagáveis. Os seus credores, todos da elite patricia, executavam as hipotecas, apropriando-se aos poucos de grandes extensões de terra no interior. Em vez de manter os antigos proprietários na terra como meeiros, porém, eles importavam dezenas de milhares de escravos capturados nas guerras de conquista para trabalhar a terra. Assim, desalojados por aqueles mesmos que haviam ajudado a escravizar, um milhão ou mais de italianos das áreas rurais migraram em massa para Roma e para outras cidades (HORSPEY, 2004, p.31).

Através dessas perspectivas de atuação, essa camada da sociedade deve ser analisada como parte integrante e reprodutora do sistema sócio-político romano. Ela fazia parte de uma grande rede de interesses que possibilitaria o funcionamento da máquina imperial romana. “Roma sabia estabelecer comunidade de interesses entre si e as camadas superiores – e estas eram, sobretudo, as elites da sociedade. Esta comunidade de interesses é acima de tudo de caráter econômico” (WENGST, 1991, p.42). Miguez contribui com nossa análise ao escrever sobre a estrutura social da época e o lugar das elites nesse processo. Para ele:

Deparamo-nos então com um período de grande concentração de excedente ou, em outros termos, de uma maior exação econômica por parte

da classe fundamental. Isto significou uma demarcação mais estrita do limite entre as classes sociais, já que o excedente, bem como a maior parte dos bens produtivos, concentram-se em poucas mãos, especialmente nas do novo vértice da pirâmide social: César, sua casa e seus “amigos” (MIGUEZ, 1990, p.86).

A exploração do outro e os benefícios garantidos pelo Império desenhavam um quadro altamente rentável, a ponto de criar entre as elites alguns processos de concorrência. Segundo Theissen (1989, p.40), “a pressão socioeconômica resulta, sobretudo, de uma luta pela distribuição dos bens entre as camadas que produzem e as que se beneficiam. [...] Elites do poder faziam concorrência em torno da sua parcela na exploração do país”. Com base nos escritos de Theissen, nota-se que aconteciam lutas internas entre as elites. Era uma espécie de disputa pela exploração dos vencidos e de tudo que possuíam. Afinal, estava em jogo os produtos mais cobiçados do momento – posse de terras e mão de obra escrava – capazes de movimentar a economia de Roma e enriquecer ainda mais as elites.

Além da possibilidade de negócio, as elites eram beneficiadas de outras formas. Até mesmo as Leis estavam ao seu favor, conforme nos explica Stambaugh (1996, p.103): “A classe alta gozava de grandes privilégios e se empenhava em preservá-los. Seus membros não podiam ser processados por seus inferiores sociais, recebiam penalidades mais suaves se convictos de crime”. Outro exemplo está na discriminação social. A política social romana criava privilégios em questões diversas ligadas ao cotidiano. Ao falar sobre o assunto, se referindo as elites, Stambaugh diz: “Podiam exigir lugares na frente nos teatros, tinham o direito de exhibir símbolos de seu status, e, quando o Estado distribuía dinheiro, alimento ou vinho, tinham direito a uma porção maior que os pobres”.

Na prática, os benefícios das elites podem ser traduzidos pela concentração de recursos e riquezas e pela exploração da classe de trabalhadores (especialmente os camponeses) e do restante da população indefesa. Malina (2004, p.37) dá outros detalhes ao mencionar que “No sistema imperial, a aplicação essencial do poder era para beneficiar as elites e seus servos pela aquisição adicional de terra e seus produtores”. Funari (2011, p.96) trabalha em perspectivas semelhantes e nos dá, ainda, outros detalhes ao dizer que “boa parte das terras tomadas dos povos derrotados pelo Estado romano foram arrendadas a membros dos grupos dirigentes

que, posteriormente passaram a considerá-la suas propriedades, ampliando ainda mais os domínios particulares”. Nesse processo, inevitavelmente, aumentava o empobrecimento e o desaparecimento dos pequenos agricultores.

As estratégias das elites se traduziam na apropriação das terras dos camponeses endividados que não conseguiam arcar com as despesas tributárias. Além disso, tinham à disposição a mão de obra escrava, fruto de violenta exploração imperial contra os povos conquistados. O método utilizado para o monopólio das elites se assemelhava ao modelo administrativo romano. Isto é, de forma organizada, abusavam da força física, capacidade econômica e manipulação ideológica para alcançar seus objetivos. Malina (2004, p.37), através de suas pesquisas, confirma esse quadro quando diz: “A principal manifestação desse poder era a extorsão periódica necessária para proteção romana em um sistema de tributação para o benefício das elites”.

O resultado desse processo não poderia ser outro. Entre os povos conquistados os menos favorecidos economicamente e politicamente, trabalhadores e camponeses, eram os principais atingidos pela dinâmica imperial e de seus clientes: as elites romanas e as elites locais. Reimer (2006, p.87) nos dá algumas pistas sobre as consequências desse ambiente. Ela diz que “escravidão, endividamento, perda de terra, migração e miséria eram o outro lado da moeda do enriquecimento de poucas famílias no Império”. Mais especificamente sobre o enriquecimento das elites, ela escreve:

Quem enriquecia eram as famílias latifundiárias que, adaptando-se à crise econômico-escravagista, passaram a arrendar as suas terras para gente que sabia cultivar a terra. [...] Com a experiência, os proprietários, entre eles o imperador como *pater familias* do Império, dividiam seus latifúndios em parcelas menores em troca de juros para os pequenos agricultores que não eram escravos. Era esse sistema que garantia a produção de alimentos e a entrada de dinheiro para os cofres imperiais. A terra arrendada era uma fonte de lucro para os senhores e, ao mesmo tempo, aprofundava a dependência daqueles agricultores (REIMER, 2006, p.88,89).

Efeitos colaterais, provavelmente não calculados, começaram a aparecer. O primeiro deles é fruto das demandas urbanas. “A cidade tende a metalizar a economia e a concentrar o excedente econômico. A classe fundamental do Império,

o proprietário latifundiário, concentrou-se nas cidades e impôs a partir do centro urbano a dinâmica de transferência e acumulação” (MIGUEZ, 1990, p.83). Brook (2003, p.132) menciona que “a política imperial de urbanização iniciada por Augusto também contribuiu para a tensão socioeconômica. A cidade antiga consumia muito mais do que produzia. As cidades eram viáveis porque Roma transferia alimentos do campo para as cidades”.

Em outras palavras, entendemos que a produção no campo era repassada para o sustento da cidade que, por sua vez, ditava a dinâmica da economia. Esse processo era facilitado pela concentração da terra nas mãos de poucos – os grandes proprietários, membros das elites. Estes tinham interesse na exploração do campo, como fonte de lucro, claro, mas também para a movimentação da economia nos grandes centros.

Do processo apontado acima surgem outras dificuldades. Funari (2011, p.97) explica que “a concentração da terra nas mãos de grandes proprietários fez com que a produção de seus escravos concorresse com vantagens com a dos pequenos produtores. Os camponeses romanos que não podiam suportar a concorrência arruinavam-se”. O autor apresenta, ainda, as consequências desse quadro para a vida dos camponeses que “desencorajados e empobrecidos, pouco a pouco, abandonavam suas terras, a partir do século II a.C., e se estabeleciam em Roma” e nos grandes centros urbanos. “Em decorrência desse processo, o povo romano, que antes era formado principalmente por camponeses, passou a se constituir principalmente por urbanos”. Ele prossegue e aponta outros desdobramentos do problema. Entre eles, a miséria, a pior situação imaginável.

Estes camponeses que vieram a se estabelecer em Roma haviam perdido todas as suas posses e não podiam viver senão de seu trabalho, quando encontravam algum, e passaram a ser chamados então de *proletários*, significando que sua única riqueza eram seus filhos, *proles*, em latim. Uma vez nas cidades, muitos não encontravam trabalho, pois muitos ofícios já estavam sendo exercidos por escravos; os ex-camponeses sem ter o que fazer ficavam reduzidos à miséria (FUNARI, 2011, p.97).

A dinâmica de violência nesse contexto pode, então, ser resumida mais uma vez nos escritos de Funari (2011, p.98). Ele indica que “as mesmas guerras de

conquista que arruinaram os pequenos camponeses enriqueceram uma minoria de cidadãos romanos”. Ao analisar essa situação Elliot (2010, p.76), aponta as pessoas mais vulneráveis da sociedade como responsáveis para que a roda do poder continuasse girando e favorecendo os que dela se beneficiavam. Ele entende que “Os custos da conquista eram normalmente assumidos pelo tesouro imperial – quer dizer, pelos escravos, camponeses e trabalhadores que efetivamente produziam a riqueza de que Roma se apropriava por meio de taxas –, ao passo que os lucros iam para um pequeno círculo de pessoas ricas e poderosas”.

Outro agravante, decorrente da atuação das elites, é que o mundo ao redor do Mediterrâneo funcionava a partir daquilo que Malina (2004, p.108) descreve como bens limitados. Em quase todas as sociedades, acreditava-se que os bens eram limitados conforme princípios de igualdade. Sendo assim: “qualquer progresso do indivíduo ou do grupo é feito em detrimento dos outros”. Ele prossegue em sua denúncia quando diz: “Se todos os bens são limitados, e as pessoas foram criadas mais ou menos em igual condição, então aqueles que têm mais devem ter tomado os bens daqueles que tem menos” (MALINA, 2004, p.110).

A tese de Malina parece se aplicar perfeitamente ao ambiente criado pelo Império romano. Miguez (1990, p.83) vai além e descreve a forma violenta pela qual a extorsão, com vistas ao acúmulo pelas elites, era praticada. “O excedente que permitia o luxo proverbial da classe alta romana ou de seus aliados vernáculos nos territórios conquistados era a parte da ração arrancada a golpe de chicotes dos escravos ou a golpe de imposto das classes dependentes”.

Além disso, as elites tentavam persuadir os explorados através de discursos e ideologias que sustentavam suas práticas. Edward Said (*apud* ELLIOT, 2010, p.71) ao se referir aos impérios e a esse tipo de discurso, que sempre esteve presente na pauta dos poderosos, diz que “a retórica do poder produz com demasiada facilidade uma ilusão de benevolência quando se manifesta num ambiente imperial”. Vejamos a argumentação de Elliot a respeito:

Um Império que impõe o tributo agrário, especialmente um Império parasita como o de Roma, tinha exigências ideológicas específicas. [...] Entre elas: a

tentativa das classes dominantes de persuadir os que elas exploravam a aceitar suas condições de oprimidos, sem protesto. [...] Ou seja, procura persuadir os pobres de que não são aptos para governar e de que é melhor deixar isso aos melhores que eles (ELLIOT, 2010, p.70,71).

Ou autor trabalha um pouco mais essas questões ao afirmar que, além do discurso manipulador, cujo objetivo era legitimar suas práticas, as elites usavam de outros artifícios. Entre eles, uma espécie de código de patrocínio que “disfarçava a natureza profundamente exploradora da economia baseada nos tributos e na escravidão”. Dessa forma, tentavam naturalizar “relações fundamentalmente desiguais por meio de rotinas de reciprocidade altamente teatrais”.

Além de todas as táticas de atuação das elites, descritas até o momento, uma merece especial atenção: a formação de uma rede de extorsão, envolvendo elites de outras regiões. Guarinello (1994, p.56) explica que a aristocracia fundiária (composta pelas elites) “tinha na expansão uma forma de ampliar seu próprio poder, estabelecendo alianças com as aristocracias dos Estados aliados. No tocante às terras confiscadas, sua principal preocupação residia no aumento de suas propriedades através da ocupação”.

O processo começava com as táticas administrativas imperiais; essas táticas se tornavam o referencial de atuação para as elites romanas; essas, por sua vez, influenciavam a atuação das elites pertencentes às regiões conquistadas. Ainda que em situação de dominação, as elites locais tiravam proveito da situação participando diretamente da extorsão promovida contra os menos favorecidos. Dessa forma, se constituíam para os romanos como uma espécie de clientes.

O quadro acima se desenvolveu também na Palestina. As elites sacerdotais, corrompidas, estavam enriquecendo à custa do empobrecimento de seus semelhantes. Ao refletir sobre essa situação, Miguez (1990, p.84) argumenta que “não é estranho que certas regiões do Império fossem golpeadas por duros períodos de fome num momento ou noutro, como ocorre na Judéia no tempo de Cláudio. Quando tal coisa ocorria, era mais fácil encontrar alimentos na cidade parasitária do que na zona rural produtora”. O autor procura fundamentar seus argumentos com base no texto bíblico que se encontra no livro dos Atos dos Apóstolos:

Naqueles dias, desceram alguns profetas de Jerusalém para Antioquia, e, apresentando-se um deles, chamado Ágabo, dava a entender, pelo Espírito, que estava para vir grande fome por todo o mundo, a qual sobreveio nos dias de Cláudio. Os discípulos, cada um as suas posses, resolveram enviar socorro aos irmãos que moravam na Judéia; o que eles, com efeito, fizeram, enviando-o aos presbíteros por intermédio de Barnabé e de Saulo. (At 11,27-30 - ARA).

Esse fator foi determinante para revoltas internas, especialmente por parte do camponês proprietário de terras. Esperava-se da elite sacerdotal uma posição de proteção, mas esses se aliaram às fontes de poder romanas, tirando proveito dos processos de extorsão estabelecidos. “Ao invés de mediar com os romanos pela situação, parece que os aristocratas de Israel escolheram usar o próprio poder e a presença romana para obrigar o campesinato local para além dos seus limites suportáveis” (MALINA, 2004, p.42).

Partindo do código da aliança como regulador para a prática da vida e das relações – em todas as suas dimensões – facilmente concluiremos que o projeto de lahweh estava corrompido. Ironicamente corrompido por aqueles que deveriam manifestá-lo com ações concretas e práticas de justiça. Vejamos as constatações de Horsley que, fundamentado em pesquisas arqueológicas, escreve:

Pesquisas arqueológicas indicam que, durante os tempos herodianos e no início do período romano, as abastadas famílias sumo sacerdotais construíram mansões progressivamente mais requintadas para si mesmas na colina que dava para o Templo a partir do oeste. Isso dá a entender que essas famílias foram enriquecendo mais e mais durante as décadas de estreita colaboração com os governantes romanos na administração da Judéia, da Iduméia e da Samaria (HORSLEY, 2004, p.39).

Além do enriquecimento ilícito, através de apropriações indevidas de terra alheia, pesava contra as elites da Palestina sua ganância pelo acúmulo de bens e ainda mais riqueza. O princípio é o mesmo: quando alguém acumula indevidamente, como era o caso das elites, alguém na outra ponta sofre. É nesse contexto que Jesus propõe a distribuição de bens aos pobres, como descrito no texto abaixo, encontrado no evangelho segundo Mateus.

E eis que alguém, aproximando-se, lhe perguntou: Mestre, que farei eu de bom, para alcançar a vida eterna? Respondeu-lhe Jesus: Por que me perguntas acerca do que é bom? Bom só existe um. Se queres, porém,

entrar na vida, guarda os mandamentos. E ele lhe perguntou: Quais? Respondeu Jesus: Não matarás, não adulterarás, não furtarás, não dirás falso testemunho; honra a teu pai e a tua mãe e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Replicou-lhe o jovem: Tudo isso tenho observado; que me falta ainda? Disse-lhe Jesus: Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segue-me. Tendo, porém, o jovem ouvido esta palavra, retirou-se triste, por ser dono de muitas propriedades (Mt 19,16-22 - ARA)

É provável que a proposta de Jesus estivesse fundamentada, também, no projeto da aliança. Ideia consoante às pesquisas de Malina que diz:

Dar seus bens aos pobres não significava auto-empobrecimento, mas sim a redistribuição de riqueza; e as razões para dar aos pobres não estão enraizadas na caridade auto-satisfatória, mas na restituição requerida por Deus. [...] O jubileu, de cinquenta em cinquenta anos, permitia a cada israelita retornar para sua propriedade e retornar para sua família (cf. Lv 25, 10). Dessa forma, as terras ancestrais deviam ser devolvidas e as famílias restauradas sobre a terra (MALINA, 2004, p.113).

Diante de configurações sociais tão precárias, inevitavelmente se incita um despertar à rebeldia. O inconformismo e a indignação, diante de um Império opressor que agora reproduz suas táticas de violência e extorsão através de elites imperiais e locais, geraram movimentos de revolta. Esses, por sua vez, ironicamente, foram rotulados de criminosos. Uma ameaça ao status e posição privilegiada das elites. Em nome da segurança, os romanos passaram a intensificar suas ações com a criação de outras formas de controle. Essas se tornariam também novas fontes de poder e violência, conforme veremos mais adiante.

1.4. FORMAS DE ATUAÇÃO NAS PROVÍNCIAS

Conforme vimos até aqui, é possível entender que estamos diante de um ambiente de poder e violência determinado pela potência mundial da época, o Império romano. Horsley (2004, p.33) destaca que a conquista romana de novos territórios “significava devastação do interior, queima de aldeias, pilhagem de cidades, morticínio e escravidão da população. Na continuidade, os romanos reagiam com ações brutais de reconquista e em geral com a prática de genocídio”. Por exemplo:

Depois de testemunhar o cenário horrendo de cadáveres humanos e animais cobrindo uma cidade destruída pelos romanos, o historiador Políbio escreveu: Tenho a impressão de que eles fazem isso para provocar o terror. A repressão por terrorismo foi praticada pelos generais e imperadores romanos durante todo o período de dominação imperial: Era tradição; era o modo de agir romano (HORLESY, 2004, p.33).

Para Funari (2011, p.90) “alguns desses povos, como foi dito, foram submetidos aos romanos obrigados a trabalhar e lutar por seus dominadores, enquanto outros foram incorporados devendo apenas pagar tributos”. Entre as políticas de exploração e extorsão contra os menos favorecidos ganha destaque o privilégio que se deu às elites. Essas se constituíram também em agentes promotores de extorsões desumanas, reproduzindo os modelos político-administrativos de Roma.

Já em terra alheia, o Império e seus aliados – as elites imperiais e locais – tentaram usar de discursos ideológicos para justificar suas ações. Em alguns lugares isso parecia funcionar, já que muitos dos povos submetidos entendiam a dominação como algo, até certo ponto, benéfico. Ou seja, não entendiam a invasão estrangeira como algo negativo e nem se sentiam subjugados. Segundo Miguez (1990, p.88), “a classe fundamental consegue impor seu domínio como legítimo, ou ao menos como necessário, conveniente ou inevitável, e articular esta concepção dentro da sociedade política sem necessidade de recorrer continuamente à força militar”. A partir dessa perspectiva, algumas províncias eram classificadas como amigas de

Roma – amizade questionável e, muito possivelmente, carregada de interesses e mecanismos de defesa.

A realidade acima, entretanto, não era unânime e definitiva. Em muitos lugares os povos subjugados não aceitavam mais, passivamente, a situação de dominação a qual estavam sujeitos. Dessa forma, inevitavelmente surgiram movimentos de revolta. Roma, por sua vez, preocupada com a manutenção do *status quo*, respondia intensificando seus controles com demonstrações de autoritarismo. “O governo necessitava de organismos fiéis e bem organizados não só para a execução, mas também para a propaganda de sua política e da ideologia oficial. Um desses organismos era o exército” (MIGUEZ, *apud* STAERMAN, 1990, p.88). Miguez observa os efeitos da atuação militar em terra estrangeira:

O exército conquistador passa a ser a principal força política interna, eixo do poder imperial e sustentadora da política romana. A extensão territorial e a heterogeneidade dos povos conquistados exige a presença de uma força militar solidamente estruturada, profissionalmente e estável. O poder militar reside disperso por toda a bacia mediterrânea e o poder político de Roma está vinculado à efetividade e coesão das forças que asseguram o controle da “*pax romana*”. A força à qual se confia o uso da violência para com o inimigo externo e na expansão do próprio poder termina impondo essa capacidade de violência dentro da própria formação social. (MIGUEZ, 1990, p.87).

A tática romana de controle militar, contra qualquer movimento de revolta, parecia funcionar. Dessa forma, alguns desdobramentos trouxeram ainda maiores dificuldades para os povos subjugados. Reimer (2006, p.87) lembra-nos que a maioria das pessoas “vivia direta ou indiretamente dos bens provenientes do campo. Propriedade de terra consistia tanto em fonte de bens materiais como também de valores morais. Assim, dizia-se que somente proprietários tinham moral e honra para defender”. O problema é que, com a ocupação do exército, boa parte das províncias foram colonizadas afetando diretamente os camponeses. “Estas colônias eram habitadas por cidadãos romanos vindos da cidade de Roma, soldados camponeses, que tomavam conta da região, garantiam sua fidelidade aos romanos e recebiam lotes de terras confiscados dos antigos habitantes” (FUNARI, 2011, p.86).

Os colonizadores recebiam total apoio do Império e desfrutavam de grandes regalias. Esses benefícios eram garantidos graças à exploração dos povos conquistados; mais diretamente os proprietários de terras. Reimer (2006, p.87) nos dá maiores detalhes sobre o assunto ao afirmar que os colonizadores “recebiam, dos funcionários romanos, pequenas propriedades rurais, habitadas e trabalhadas anteriormente pelo povo da terra, que fora escravizado, transportado para outros lugares e periferias de cidades como mão-de-obra escrava ou diarista”. A autora argumenta, ainda, sobre as consequências desse sistema:

Após a ocupação da maioria dos países em torno do mar Mediterrâneo, que “rendeu” enormes contingentes de escravos e escravas que eram vendidos nas “bolsas de valores” e “mercados” da época, o processo de escravidão restringe-se à economia, principalmente devido a dívidas, hipoteca de terra e perda de terras. Aumenta o número de pessoas desempregadas, que migram para as periferias das cidades (REIMER, 2006, p.88).

Toda essa dinâmica exigia mais derramamento de sangue, um aumento considerável nas práticas de violência e maior rigor quanto ao cumprimento de Leis decretadas. Além da repressão, “o exército transmite uma sensação de invulnerabilidade do poder romano” (MIGUEZ, 1990, p.88). Esse aspecto era enfatizado pela propaganda imperial que explorava ao máximo sua imagem de poder e força. Por exemplo, em praça pública cada triunfo era celebrado e Roma recompensava seus generais vitoriosos. Girard (2012, p.200) destaca que, “de pé em seu carro, o triunfador fazia uma solene entrada na cidade. [...] Em seu cortejo figuravam os chefes inimigos acorrentados. Antes de serem executados, eram exibidos, como animais ferozes reduzidos à impotência”.

Essa glorificação cerimonial de grandes vitórias sobre os povos subjugados refletia precisamente o que os exércitos romanos praticavam nas províncias. Os antigos romanos acreditavam que, para assegurar sua segurança nacional, precisavam conquistar outros povos com sua força militar superior e assim extrair *fides/pistis* = “lealdade” (isto é, submissão e respeito) do povo conquistado. Para eles, qualquer sinal de fraqueza por parte de Roma, como deixar de vingar uma derrota ou de punir uma revolta com violência suficientemente cruel, seria um convite à ruína (HORLESY, 2004, p.33).

Dessa forma, as legiões romanas se tornaram um dos principais responsáveis por manter a ordem e o absolutismo territorial sobre os dominados. “A instituição de

exércitos permanentes, indispensável ao controle dos territórios e à proteção do Império, não somente facilitava a sua fiscalização, como exigia autoridade única” (LE ROUX, 2012, p.53).

Além das táticas de controle, através da imposição violenta, a presença do exército indicava para os povos subjugados uma espécie de símbolo do poder e da força. As implicações, nesse caso são duas. Primeiro, constringia qualquer tentativa de reação e resistência. Segundo, como explica Miguez (1990, p.89), “a submissão a esta força irresistível acaba se tornando válida, porque Deus (ou deuses) está onde está a força”. Ou seja, entrava em jogo uma espécie de ideologia religiosa capaz de gerar entre os subjugados um discurso de alienação e submissão. Esse discurso se construía a partir dos interesses romanos que se apropriava da religião oficial local de cada província como mecanismo de manipulação. Na verdade, para os dominadores, além é claro do controle contra os movimentos de resistência, a presença do exército se justificava, também, por questões econômicas e comerciais.

Esta “paz e segurança” garantida pela presença das legiões romanas é o espaço necessário para o desenvolvimento do comércio internacional que, ao mesmo tempo em que era lucrativo, favorecia a concentração econômica. [...] Assim, portanto, se justificava a manutenção do exército a fim de manter a paz, e com isso se justificava o sistema econômico que garantia a presença do exército. (MIGUEZ, 1999, p.89).

Com o passar do tempo, os romanos perceberam que o custo com a manutenção do exército em terras conquistadas era muito alto. Por isso, os camponeses que outrora perderam tudo o que possuíam foram incorporados nas tropas romanas a partir de moldes escravagistas. Entretanto, do ponto de vista econômico, essa ação não foi suficiente. Por conta disso, outros meios foram necessários para a manutenção da ordem e ampliação do ideal imperialista. Passou, então, a fazer parte do plano imperial “incluir membros das elites de povos aliados na órbita romana, com a concessão de direitos totais ou parciais de cidadania. Assim, havia povos que se aliavam aos romanos e seus governantes tornavam-se seus amigos” (FUNARI, 2011, p.86).

O estabelecimento do imperialismo romano foi facilitado, segundo Guarinello (1994, p.57), graças a essa “integração progressiva das áreas conquistadas à sua

estrutura política baseando-se numa aliança entre grupos aristocráticos com objetivos comuns”. Miguez (2012, p.20), apresenta outros detalhes desse acordo ao explicar que, embora não se oculte o domínio imperial, “as elites colonizadas acham que este é o conveniente para a sua própria existência e poder e conformam-se a este poder, aliando-se claramente em sua vigência como uma maneira de exploração também para o interior de seus próprios povos”. Ainda sobre a relação Império e elites locais, o autor afirma que elas:

Unificam-se em sua decisão de controle e domínio e concordam no modo de fazê-lo. O espaço público é submetido à coação dessa força coesa, disposta a controlar tudo, impor sua ordem, a impedir a outros o acesso aos espaços de decisão, em uma palavra: converte o público em uma reserva restrita dos interesses que o dominam. (MIGUEZ, 2012, p.22).

Entre os benefícios concedidos pelos romanos às elites locais, consta o direito à exploração de terras e recursos naturais. Como exemplo, encontramos as pesquisas de Petit a respeito da exploração de minas e pedreiras. Ele nos apresenta alguns detalhes interessantes:

Algumas minas foram concedidas pelo Estado a grandes capitalistas-arrendatários; outras, galeria por galeria, a pequenos concessionários, que pagavam seus direitos ou cânon aos agentes do *fiscus*; outras ainda a empresários que entregavam ao Estado uma parte do metal extraído; algumas eram por assim dizer, de administração direta, com soldados fiscalizando o trabalho de condenados e de escravos públicos; outras, enfim, eram propriedades particulares, com a condição de que o explorador entregasse ao Estado uma quantidade fixa de metal (PETIT, 1989, p.153).

Com esse acordo em vigência, tendo as elites locais como aliadas, novas estratégias de controle foram criadas. Agora, além do exército, as elites criaram uma espécie de vigilância contra qualquer movimentação rebelde. Essa ação foi responsável por criar limites comportamentais, reforçar as bases estruturais e apoiar as regras instituídas. Seu objetivo central era sustentar o fluxo administrativo deliberado pelo Império.

O vigilantismo quase sempre tinha o respaldo dos reivindicadores da elite para a manutenção do status quo, isso porque era somente a elite que podia prontamente processar os desviantes. [...] O vigilantismo sempre revelará uma orientação conservadora. Ele persegue o fraco, o humilde, o

impopular, pessoas menos capazes de resistir ou de retaliar (LITTLE E SHEFFIELD, *apud* MALINA, 2004, p.60).

Com o aumento do número de territórios conquistados, os romanos enfrentaram novas dificuldades administrativas e a manutenção da ordem se via novamente ameaçada. A presença das legiões romanas, que já havia se tornado insuficiente em determinadas regiões, e o vigilantismo foram incapazes de conter os movimentos populares de revolta que, cansados do autoritarismo e imposição violenta, cresciam causando uma série de problemas ao sistema constituído. Por isso, mais uma vez, novas estratégias foram necessárias na tentativa de solucionar essas questões. Todo o esforço romano girava em torno de não transparecer qualquer instabilidade quanto a sua força e autoridade.

Nesse momento, a solução encontrada foi a de delimitar, de forma mais eficiente, seus territórios através da criação de províncias ou governadores provincianos. “O conceito de província não comportava uma definição simples: não era um território no sentido moderno do termo. [...] Em sua origem, designava mais uma esfera de competência temporária de um representante, dentro de limites espaciais e cronológicos precisos” (LE ROUX, 2012, p.55). As elites, que já haviam participado do projeto de vigilantismo, teriam ainda mais autonomia e poder. Além disso, toda a estrutura que necessitassem para, enfim, criar um ambiente de subordinação passiva aos abusos do Império.

As províncias eram determinadas pelo Imperador. Arens (1997, p.57) explica que “para angariar a cooperação ativa dos indivíduos ricos das cidades, que em geral eram também os que ostentavam poderes políticos locais, Roma procurava tratá-los como delegados de seus concidadãos”. Ele prossegue e menciona que a nomeação de governadores acontecia mediante critérios determinados pelo Império. “Roma queria que o governo local fosse manejado por pessoas de confiança, aliadas. Como os reis vassalos ou clientes (por exemplo, os Herodes da Palestina), mas com duas condições essenciais: que assegurassem a paz e que (inseparavelmente) pagassem seus impostos”.

Esperava-se dos governantes instituídos total lealdade ao Império. A aristocracia local, por sua vez, movida por um jogo de interesses “procurava estar em boas relações, inclusive amigáveis, com as autoridades romanas, não poucas vezes por interesses pessoais, quer para proteger sua posição socioeconômica ou para incrementar seus benefícios” (ARENS, 1997, p.56). Outro requisito para essa nomeação é que, caberia ao representante das províncias a responsabilidade pela manutenção da ordem pública contra possíveis movimentos de resistência. Em contrapartida, conforme indica Funari (2011, p.86), “Roma selava sua aliança permitindo-lhes manter seus próprios magistrados e Leis tradicionais, mas submetendo-se à tutela romana e exigindo que fornecessem a Roma todas as tropas que esta requisitasse”. Além disso, deveriam reproduzir o sistema de governo do Império garantindo o lucro para os cofres romanos através da continuidade de processos de exploração do que se produz e a mão de obra de quem produz. Vejamos mais algumas informações sobre esse processo e o papel dos governantes das províncias nas palavras de Le Roux:

As práticas administrativas elaboradas por Augusto tinham sido organizadas para facilitar a exploração arbitrária dos provincianos. [...] A razão de ser do governo provincial se alicerçava menos na conquista do que no exercício da justiça, da preservação da segurança dos cidadãos romanos, da cobrança regulamentada das rendas (impostos sobre produtos, propriedades rurais e urbanas, minas e pedreiras; e taxas, referidas em seu conjunto com as *vectigalia*) e da manutenção da ordem e da concórdia entre as diversas comunidades autônomas (LE ROUX, 2012, p.58).

Além da paz e segurança os aspectos econômicos são motivadores para as ações imperiais – mais especificamente através da exploração de recursos naturais e humanos e da cobrança excessiva de impostos. Arens (1997, p.57) escreve que “Roma (na verdade quase exclusivamente a família dos imperadores) alimentava-se de suas províncias. O governo das provinciais romanas configurou-se segundo o conhecido esquema patrão-cliente”. Sobre esse esquema, ainda em Arens, encontramos outras informações. Ao se referir ao papel do patrão, ele diz que o Império “comprometia-se a cuidar delas e protegê-las, assegurando-lhes a paz, que para os ricos em particular significava bonança. Em troca, Roma esperava das províncias *fidelitas*, ou seja, fidelidade e serviço que essencialmente se traduziam no pagamento dos impostos exigidos”.

Arens (1997, p.59) entende que “os impostos eram recarregados; os subornos e extorsões eram frequentes e as Leis costumavam se fazer (por eles) de tal modo que os favorecessem”. “O Estado romano não arrecadava diretamente o tributo, mas adjudicava o direito de cobrança a particulares através de leilões” (Guarinello, 1994, p.64). Foi através dessa estratégia que surgiram os publicanos. Eles eram os responsáveis pela renda do Império através da cobrança de impostos. Um grupo social que protagonizou lutas sociais, discriminação religiosa – especialmente na Palestina – e defraudou muita gente. Na Bíblia, no evangelho segundo Lucas, entre outros exemplos, encontramos a narrativa de Zaqueu, chefe dos publicanos.

Entrando em Jericó, atravessava Jesus a cidade. Eis que um homem, chamado Zaqueu, maioral dos publicanos e rico, procurava ver quem era Jesus, mas não podia, por causa da multidão, por ser ele de pequena estatura. Então, correndo adiante, subiu a um sicômoro a fim de vê-lo, porque por ali havia de passar. Quando Jesus chegou àquele lugar, olhando para cima, disse-lhe: Zaqueu, desce depressa, pois me convém ficar hoje em tua casa. Ele desceu a toda a pressa e o recebeu com alegria. Todos os que viram isto murmuravam, dizendo que ele se hospedara com homem pecador. Entrementes, Zaqueu se levantou e disse ao Senhor: Senhor, resolvo dar aos pobres a metade dos meus bens; e, se nalguma coisa tenho defraudado alguém, restituo quatro vezes mais. Então, Jesus lhe disse: Hoje, houve salvação nesta casa, pois que também este é filho de Abraão. Porque o Filho do Homem veio buscar e salvar o perdido (Lc 19,1-10 – ARA).

Ao proporcionar o sustento e o enriquecimento do Império, o governador encontrava, nesse processo, um caminho de prestígio político com os romanos e explícito enriquecimento pessoal. Ainda que tudo isso acontecesse por meios ilícitos, com claros requintes de corrupção e extorsão, não existia nenhum amparo legal para os vitimados do sistema. Mesmo as Leis e ações judiciais bem-intencionadas eram incapazes de combater as práticas abusivas e exploratórias. De acordo com Koester (2005, p.293) “cada novo governador determinava os princípios básicos de suas políticas administrativas. Quando um governador alimentava a intenção de enriquecer-se por meio da exploração, não precisava temer protestos nem quaisquer restrições”.

Um tipo de governo honesto contra esse tipo de extorsão não era bem visto. Koester (2005, p.293) explica que “se um governador tentasse impedir a exploração de sua província pelos homens de negócio e arrendatários romanos, ele criaria

inimigos em Roma, e a província certamente acabaria com um novo governador disposto a conspirar com os exploradores”. O resultado trágico desse contexto é descrito por Hopkins (*apud* MALINA, 2004, p.35), que escreve: “A Sociedade demandava uma desconfortável mistura de explícita deferência para com os superiores e uma aberta brutalidade para com os inferiores”.

O controle imperial, agora com o auxílio de administrações locais mais participativas, amenizou em grande escala os problemas mencionados anteriormente. O Império fazia questão de tornar evidente sua autoridade local. Em diversas províncias havia controle militar – local e com o auxílio de tropas romanas – mais rigoroso. As legiões se concentravam em lugares estratégicos como, por exemplo, nas fronteiras, onde estava em jogo a livre frota para o abastecimento de Roma. Contra os rebeldes, por exemplo, a crucificação ganha destaque como meio de punição comum contra qualquer manifestação de descontentamento contra as políticas administrativas do Império.

Coube também aos governantes locais uma fiscalização mais intensa quanto à produção e controle de encargos. Nesse caso, na Palestina, por exemplo, cobradores de impostos aparecem de maneira mais efetiva. As consequências desse momento histórico são desumanas. Houve aumento em grande escala da pobreza e do trabalho escravo. No mundo antigo havia escravos que nasciam no cativeiro, mas aqui, estamos nos referindo à escravatura que brota de um sistema injusto. Uma pessoa livre se tornava escrava em suas próprias terras – agora na mão das elites – para pagar suas dívidas com o Estado. É o fim das pequenas propriedades e dos pequenos proprietários, substituídos por um sistema de grandes latifundiários opressores.

Todo o cenário, até aqui discutido, resume bem o ambiente de violência promovido pelas táticas romanas de administração.

A riqueza dos patrícios latifundiários assentados no *Senatus*, os tribunais que representavam a *plebs*, o poder militar, os artistas oficiais protegidos por Mecenas, as variantes filosóficas estoicas que dominavam o ambiente intelectual, e o espetáculo que se oferecia às massas, até mesmo a arquitetura e a estatuária das cidades e a circulação da moeda romana,

contribuíam para uma configuração de poder que pretendia não deixar resquício a nenhuma alternativa (Miguez, 2012, p.26).

Além disso, segundo Brook (2003, p.130), “a educação dada pelo colonizador buscava apagar a lembrança da cultura local e, assim, a resistência ao domínio”. Nesse caso, as vítimas não tem voz, são exploradas e oprimidas e se tornam mero recurso para a prosperidade do sistema imperialista. As palavras de Miguez são próprias para a conclusão desse capítulo. Sintetizam bem todo esse quadro e a atmosfera da época.

Dessa maneira o mundo era ordenado de acordo com os princípios do poder: as coisas estão em seus devidos lugares, há segurança, há paz. Os ricos são ricos, governam e desfrutam; os pobres, estão submetidos e trabalham; Roma é eterna e seu domínio não conhece fim: é a Paz definitiva. Os homens devem reconhecer que são os deuses que garantem essa paz. A manutenção do sistema é a garantia da vida humana e da “pax deorum”. Quebrar qualquer elemento deste sistema é ameaçar a todos (MIGUEZ, 1990, p.89).

2. AGENTES DE VIOLÊNCIA NA PALESTINA

2.1. A MÁQUINA IMPERIAL NA PALESTINA

Jesus entra em cena em um contexto configurado pelas marcas da injustiça, reflexo da dominação romana e de suas formas administrativas. A Palestina havia sido conquistada pelo Império por volta de 63 a.C., aproveitando-se de crises e disputas internas do governo asmoneu. Joachim Jeremias (2010, p.175) comenta: “a Judéia perdeu em proveito dos romanos, a independência política que possuía desde a época de Judas Macabeu (165-161 a.C.)”.

O povo judeu, que já trazia em sua memória a lembrança de dominações anteriores, vê agora, na realidade presente, a história se repetir e volta a experimentar as consequências de uma vida subjugada, de sofrimento e toda a sorte de exploração por parte de seus dominadores. A síntese desse ambiente é desenvolvida por Horsley que sentencia: “De maneira geral, a situação da sociedade judaica fora determinada pela conquista imperial. [...] A pacificação final da Palestina por Herodes e pelos romanos deixou o povo simples despojado de qualquer participação política legítima, e sua infraestrutura socioeconômica, em declínio”. Ele prossegue:

É óbvio que os romanos tinham sua ideologia autolegitimizadora de defender seus amigos e aliados de levar ao resto do mundo “civilização e paz”. Mas suas conquistas imperiais eram realizadas pelo uso maciço da violência, e populações inteiras eram ou massacradas ou escravizadas. Não é de surpreender que o regime imperial dificilmente fosse considerado legítimo aos olhos dos conquistados” (HORSLEY, 2010, p.27).

Como era de costume, deveria ficar evidente a força militar dos poderosos e, na memória dos povos conquistados, a lembrança da humilhante derrota. Mas não apenas na memória, já que os romanos faziam questão de reforçar e tornar aparente sua autoridade através de outras maneiras. A esse respeito, Malina (2004, p.55) destaca as estruturas arquitetônicas romanas. Segundo o autor elas “servem mais

como monumentos da destruição de um antigo sistema de controle social e político do que como símbolos autênticos de nova ordem viável”. Pagola acrescenta outros detalhes:

A glória destas conquistas ficava perpetuada depois nas inscrições dos edifícios, nas moedas, na literatura, nos monumentos e, sobretudo, nos arcos de triunfo erguidos por todo o Império. Os povos subjugados não deviam esquecer que estavam sob o Império de Roma. A estátua do imperador, erigida junto às estátuas dos deuses tradicionais, recordava-o a todos (PAGOLA, 2010, p.32).

Além de territorial, o domínio romano atingia diretamente o cotidiano das pessoas a partir da criação de estruturas sócio-políticas opressoras, determinando as condições de vida do povo. Horsley (2004, p.25) relata que “não satisfeitos com a dominação política, os círculos dirigentes romanos envolviam-se agora deliberadamente com a exploração econômica dos frutos da conquista para proporcionar paz e prosperidade à população da metrópole imperial”. A exploração a qual se refere Horsley acontece de forma agressiva e violenta e afeta em primeira instância os camponeses na Galiléia – uma região agrária, responsável por boa parte da produção e sustento de toda a Palestina, incluindo toda a Judéia e Jerusalém. Por essa razão, os romanos estrategicamente intensificam sua atenção e ações na região, considerando também sua localização privilegiada para as rotas comerciais com o oriente. Trata-se de um campo fértil para exploração de recursos naturais e humanos e para o enriquecimento via tributos e impostos. Conforme observa Pixley:

Um dos propósitos do Império em seu controle sobre o território e a população da Palestina era obter riquezas através de um complexo sistema de tributos e impostos. Havia impostos sobre a terra, sobre a população, e direitos de alfândega para o uso de pontes e vias. Cobrar os impostos era um negócio que se outorgava por contratos a grandes empresários, que por sua vez empreitavam aos coletores locais de impostos (PIXLEY, 2008, p.123).

A exploração da terra e o que nela se produzia e a exploração sobre quem produzia teve efeitos mais profundos do que se imagina. Afetou toda a estrutura estabelecida e valorizada pelos galileus. A terra era fruto da promessa e sinônimo da bênção de lahweh, que na constituição de seu povo, após a saída do Egito,

prometeu uma terra para sobrevivência e para criação de uma dinâmica sócio-relacional harmônica, solidária de igualdade e paz entre o povo. Gallardo (1997, p.44) lembra que “a posse da terra é fundamental para a existência do povo. [...] Em torno dela, forja sua identidade como povo irmanado na igualdade de um direito compartilhado sobre uma terra comum dada por lahweh a todos por igual”.

Estamos claramente diante de um ambiente de inversão de valores, injustiça, desigualdade e abuso. Sobre isso, Malina escreve: “As pessoas não tinham quaisquer direitos. Não havia universalismo, no sentido de todos os seres humanos serem igualmente humanos, implicando em dons ou direitos humanos comuns, independente da origem étnica individual ou do status social” (2004, p.47). Como é possível observar, trata-se de um contexto que privilegia alguns, mas que discrimina e violenta a maioria, tirando-lhes o direito mínimo a uma vida digna. Gallardo observa que “a violência não só se dirigia para fora, mas também para dentro da sociedade judaica. Apesar da aliança tornar indiscutível a propriedade familiar, o povo foi despojado dela em benefício da corte e dos donos de latifúndios, contrários ao projeto igualitário de lahweh”. Ele prossegue:

De alguma maneira o povo vive a situação anterior ao Êxodo, porém agora em sua própria terra, sob o domínio romano. Umhas poucas famílias privilegiadas são as que possuem a terra: a corte de Herodes, a burocracia e a nobreza laica e sacerdotal, quem comprou ou a possui por concessão romana, contanto que garanta a fidelidade ao Império e controlem o povo. Isso reforça a desigualdade da estrutura social: poucas famílias têm muitas terras e altos níveis de consumo, enquanto grandes maiorias vivem na miséria (GALLARDO, 1997, p.45).

Diante da crise no campo, muitos passaram a tentar a vida nos grandes centros. Esses, por sua vez, também estavam passando por transformações causadas pela dominação romana ou ainda por influência cultural helênica. Essa nova configuração e inchaço implicaram no surgimento de uma nova dinâmica de urbanização incluindo altos índices de pobreza. A análise de Freyne nos ajuda refletir a respeito: “Essa cultura urbana criou novas demandas de bens e serviços, aumentando a carga de impostos. [...] A pressão vinda de cima levou a um crescimento dos índices de pobreza, e a decadência do pequeno proprietário que se transformava progressivamente em meeiro, diarista e, finalmente, mendigo” (2008, p.129). Ao analisar as consequências dessa crise, Aslan relata que:

As pequenas chácaras familiares que durante séculos tinham servido como a principal base da economia rural foram gradualmente engolidas pelas grandes propriedades administradas por aristocratas, sob o brilho de recém-cunhadas moedas romanas. A rápida urbanização sob o domínio romano alimentou a migração interna em massa do campo para as cidades (ASLAN, 2013, p.43).

Ainda sobre o tema da urbanização e a análise da crise gerada, Brook (2003, p.128) defende a ideia de que “a crescente urbanização fortalecia o poder da elite provinciana, criando uma base urbana mais forte, sobre a qual exerciam autoridade”. O autor apresenta outros detalhes:

Ao mesmo tempo que o processo de urbanização estava em andamento, aumentava a força dos *latifundia*. *Latifundia* era a prática de tirar terras produtivas das mãos dos camponeses e consolidá-las nas mãos dos ricos proprietários de terras estabelecidos na cidade ou na propriedade rural. A propriedade das terras agrícolas era tirada dos que se dedicavam à agricultura de subsistência. Os que permaneciam na terra passavam a ser arrendatários dos ricos proprietários de terras. Outros que perdiam suas terras migravam para as cidades, aumentando as pressões sociais ali existentes. Operando conforme o mercado, em vez de conforme as necessidades locais, as grandes propriedades rurais reduziam a produção de grãos e aumentavam a produção mais lucrativa de óleo e vinho. Isso provocava a falta de gêneros de primeira necessidade como trigo e cevada e o excesso de vinho e óleo que tinham menos importância para a maioria pobre. (BROOK, 2003, p.132).

Dentre as regiões conquistadas, a Palestina é também lembrada por alguns movimentos organizados, de resistência e revoltas. Na época de Jesus, por exemplo, um dos grupos mais significativos, nesse aspecto, são os sicários. De acordo com Miguez (1991, p.17), os sicários “aproveitavam os distúrbios para cometer atos que hoje chamaríamos terroristas em sua oposição à dominação romana e seus aliados vernáculos”. A reação romana a esses movimentos era generalizada e com contornos trágicos. Vejamos isso com maiores detalhes na descrição de Miguez:

O regime reagiria com uma repressão indiscriminada que novamente expõe os mais fracos (velhos, crianças, mulheres) que são os objetivos mais fáceis dos garrotes ou os que são atropelados e esmagados numa multidão em correria por causa do pânico. É próprio da repressão militar carregar sobre o povo como conjunto. A própria multidão é seu inimigo porque representa o caminho da manifestação contra o poder dos que carecem de poder. Com os dirigentes se negocia, o povo é reprimido (MIGUEZ, 1991, p.17).

Vimos nos relatos de Miguez que a resposta romana aos movimentos de oposição é dada através da atuação violenta do exército. Seja através de agressões físicas ou de um maior rigor na aplicação de métodos administrativos, o que pode se constatar é que o cenário era crítico. “Isso causou mudanças significativas no cotidiano palestino já que a presença militar, especialmente na Judéia e em Jerusalém, estava muito longe de ser amistosa. [...] Existem alguns episódios em que se percebe a dura repressão em que vivia o povo comum” (MIGUEZ, 1991, p.17). Encontramos referências a esse ambiente, e o quanto o mesmo não está em harmonia com a vontade de Iahweh, na exortação do profeta João Batista, narrada nas páginas do evangelho segundo Lucas. Depois de um duro discurso exortando seus ouvintes ao arrependimento ele foi interrogado pelas multidões, pelos publicanos e pelos próprios soldados.

Então, as multidões o interrogavam, dizendo: Que havemos, pois, de fazer? Respondeu-lhes: Quem tiver duas túnicas, reparta com quem não tem; e quem tiver comida, faça o mesmo. Foram também publicanos para serem batizados e perguntaram-lhe: Mestre, que havemos de fazer? Respondeu-lhes: Não cobreis mais do que o estipulado. Também soldados lhe perguntaram: E nós, que faremos? E ele lhes disse: A ninguém maltrateis, não deis denúncia falsa e contentai-vos com o vosso soldo (Lc 3,10-14 – ARA).

Ainda sobre esse ambiente hostil, Miguez apresenta outros detalhes importantes e que devem ser levados em consideração. O autor comenta sobre o texto bíblico acima e nos traz informações interessantes sobre o discurso de João Batista e como ele deve ser lido e interpretado. Ele escreve:

Extorsão, opressão e calúnias eram parte das armas de que também dispunha o soldado do Império contra os humildes habitantes de povoados e aldeias. [...] Desta maneira, a exortação do Batista não deve ser entendida como uma série de princípios éticos abstratos aplicáveis ao “bom soldado”, mas como uma denúncia profética dos abusos militaristas contra o povo humilde, como uma defesa dos subjugados contra as práticas de repressão (MIGUEZ, 1991, p.20).

É, portanto, através da atuação de suas tropas que, em um primeiro momento, Roma tinha maior tranquilidade para impor sua forma de governo e todas as medidas administrativas que julgasse necessária. Como observamos, qualquer

movimento reacionário era contido com hostilidade. A ordem, na concepção dos poderosos, deveria ser mantida a qualquer custo.

O exército estava, também, à disposição da administração local, desde que houvesse interesse comum em alguma causa. É do ponto de vista das lideranças religiosas, por exemplo, que Jesus aparece como símbolo da afronta ao domínio instituído. É exatamente por conta dessa denuncia que encontramos um exemplo claro da ação do exército em favor das autoridades locais. Isto é, os soldados são mencionados na participação direta na tortura e execução de Jesus, conforme a narrativa abaixo encontrada no evangelho segundo Mateus:

Logo a seguir, os soldados do governador, levando Jesus para o pretório, reuniram em torno dele toda a corte. Despojando-o das vestes, cobriram-no com um manto escarlate; tecendo uma coroa de espinhos, puseram-lha na cabeça e, na mão direita, um caniço; e, ajoelhando-se diante dele, o escarneciam, dizendo: Salve, rei dos judeus! E, cuspido nele, tomaram o caniço e davam-lhe com ele na cabeça. Depois de o terem escarnecido, despiram-lhe o manto e o vestiram com as suas próprias vestes. Em seguida, o levaram para ser crucificado. Ao saírem, encontraram um cireneu, chamado Simão, a quem obrigaram a carregar-lhe a cruz. E, chegando a um lugar chamado Gólgota, que significa Lugar da Caveira, deram-lhe a beber vinho com fel; mas ele, provando-o, não o quis beber. Depois de o crucificarem, repartiram entre si as suas vestes, tirando a sorte. E, assentados ali, o guardavam. Por cima da sua cabeça puseram escrita a sua acusação: ESTE É JESUS, O REI DOS JUDEUS (Mt 27,27-37 – ARA).

Além desse episódio, Miguez (1991, p.14) lembra que “várias outras passagens põem em evidência a presença constante dos militares como fator constitutivo da realidade a qual Jesus atua”. Ainda sobre a presença militar, e a repercussão nos evangelhos e na vida do povo na Palestina, ele faz um alerta importante:

Não podemos considerá-la uma temática abstrata sobre violência ou a legitimidade das forças armadas. [...] Pelo contrário, o verdadeiro lugar da compreensão militar no testemunho dos evangelhos está na tensão entre o povo humilde e os governantes (as “classes governantes” judias aliadas ao poder romano) ou, se preferir, entre o projeto de libertação de Jesus e as forças da *pax romana* (MIGUEZ, 1991, p.21).

Por tudo isso, podemos concluir que a Palestina era um lugar marcado por abusos e por condições de vida determinadas arbitrariamente pelo Império. Esses

elementos atingiam, especialmente, os mais fracos. Ainda que o discurso fosse de paz e segurança, baseado nos ideias da *pax romana*, o que se via eram certos privilégios para as classes superiores e, em contrapartida, condenação e humilhação para o povo em geral. Miguez (1991, p.15) entende que essa distinção fazia parte do objetivo imperial. Ele menciona que “parte da tática romana de domínio era a concessão de favores e regalias aos dirigentes locais como uma forma de controlar a população e de reproduzir no nível local as formas de relação social existentes na parte romanizada do Império”.

Boa parte da classe alta na Palestina estava ligada ao judaísmo. Eles desfrutavam de certas concessões e privilégio - graças ao apoio que deram a Júlio Cesar durante sua campanha no Egito. Arens (1997, p.159) entende que “a política de Roma para com os judeus – não exclusivamente, mas de maneira notória e marcante – era permitir-lhes viver segundo seus antepassados costumes e respeitar particularmente sua religião”. O autor prossegue e cita Flávio Josefo para enumerar tais privilégios:

O culto a um só deus (monoteísmo absoluto) o que dispensava de participar de cerimônias religiosas oficiais, como o culto imperial; o direito de ter sinagogas e de reunir-se regularmente nelas; o direito de observar o repouso do sábado e de celebrar suas festas; o direito de fazer a coleta do shekel para o Templo; a dispensa do serviço militar (ARENS, 1997, p.159).

Estas concessões se estendiam a quase todos os judeus, fossem cidadãos romanos ou não. Não faziam parte desta lista os estrangeiros e os mestiços (samaritanos, por exemplo). Entre os judeus eram excluídos destes privilégios o homem do campo, os pobres e os escravos. Dentro dessa estrutura é possível imaginar que o cristianismo nasceu desses grupos: “Um movimento de renovação intrajudaico que luta, como os demais movimentos, pela vida e pela identidade dentro das condições do patriarcado romano” (REIMER, 2006, p.75).

Além do exército, fazia parte da estratégia romana a nomeação de um governante provinciano capaz de manter a ordem e garantir os recursos necessários – exploração de territórios, altas taxas tributárias e mão de obra escrava – para o abastecimento de Roma. “Se no início Roma tomou as rédeas da administração dos

territórios conquistados, sobretudo pela força militar, pouco a pouco foi cedendo a administração a pessoas nativas de confiança” (ARENS, 1997, p.56).

Na Palestina, o governador escolhido pelos romanos foi Herodes, o Grande. Conhecido mais tarde como rei dos Judeus, título a ele concedido pelos romanos. Ele era odiado pelos judeus, mas para o Império tinha o perfil ideal, conforme explica Pagola (2010, p.34): “Para o Império era o vassalo ideal que assegurava seus dois objetivos principais: manter uma região estável entre Síria e Egito, e tirar o máximo rendimento daquelas terras por meio de um rígido sistema de tributação”. Além de manter a região estável e garantir o rendimento monetário esperado ele reprimiu com braço forte todo e qualquer gesto de rebeldia contra a política Imperial e local. Aslan contribui com nossa pesquisa apresentando outras características de Herodes:

Herodes era um governante perdulário e tirânico, marcado por excessos ridículos e atos bestiais de crueldade. Era implacável com seus inimigos e não tolerava nenhum indício de revolta dos judeus sob seu reinado. Ao subir ao trono, ele massacrou quase todos os membros do Sinédrio e substituiu os sacerdotes do Templo por uma claque de admiradores e bajuladores que compraram suas posições diretamente dele. Esse ato efetivamente neutralizou a influência política do Templo e redistribuiu o poder a uma nova classe de judeus (ASLAN, 2013, p.46).

Por conta das prioridades de seu governo, Herodes é lembrado na história como um grande construtor. Ele investiu em projetos que ganharam notoriedade no mundo antigo e demonstrava a grandeza de seu poder e fidelidade a Roma. Do ponto de vista das estratégias e expectativas romanas, merece destaque a construção da cidade portuária de Cesaréia. Crossan (2007, p.99) destaca que “a construção de Cesaréia Marítima abriu o reino de Herodes ao mundo mediterrâneo e o orientou geográfica, cultural, política, e comercialmente para Roma, estabelecendo laços em escala nunca antes possível”. Aslan menciona o fato de que “Herodes também era judeu e, como tal, entendia a importância de apelar para as sensibilidades religiosas de seus súditos. Foi por isso que embarcou em seu projeto mais ambicioso: a reconstrução e ampliações do Templo de Jerusalém”.

Foi Herodes quem ergueu o Templo em uma plataforma no topo do monte Moriá, o mais alto ponto da cidade, e o embelezou com largas colunatas

romanas e pilastras de mármore enormes que brilhavam sob o sol. O Templo de Herodes foi concedido para impressionar seus patronos em Roma, mas ele também queria agradar a seus companheiros judeus, muitos dos quais não consideravam o rei dos judeus (ASLAN, 2013, p.48).

O comércio e as tarifas do porto financiavam as obras de Herodes. Mas é, certamente, do campo e da exploração tributária que provinham às fontes de renda para seus projetos de urbanização. O governador, sabendo disso, intensificava suas ações. É o que explica Joachim Jeremias ao mencionar o historiador da época Flávio Josefo como fonte de suas pesquisas:

Josefo nos diz que um insaciável orgulho constituía o traço fundamental da personalidade do monarca, era a mola de seu comportamento imbuído de grandeza. Os impostos e alfândegas, relativamente aceitáveis, só em fraca medida conseguiam cobrir as despesas. As dádivas a confiscação de bens e imposições extraordinárias devem ter pesado enormemente sobre o povo. Comunas inteiras foram prejudicadas consoante procedimentos tirânicos, da dilapidação do dinheiro de uma população sugada ao extremo (JEREMIAS, 2010, p.176).

Segundo Crossan (2007, p.99), “o aumento do luxo num dos extremos da sociedade resultou no aumento da mão de obra e da pobreza, no outro”. Ou seja, a viabilidade dos planos de Herodes significou prosperidade para o seu governo, para as elites e conseqüentemente para os romanos. Mas por outro lado, desencadeou uma crise sócio-econômica atingindo seriamente os camponeses, conforme analisa Joachim Jeremias:

O estado manifestou desde o início o seu poder, cobrando taxas. Sob Herodes, O Grande, recolhiam-nas de modo inflexível. Para suas imensas despesas, o rei tinha necessidades de recursos incessantemente novos. Como despendia muito acima de suas posses, era obrigado a mostrar-se empedernido em relação a seus súditos, impondo-lhes altos impostos, no dizer de Josefo. Sem dúvida, Herodes visava, ao mesmo tempo, desenvolver as condições de progresso, o que onerava as forças econômicas do país (JEREMIAS, 2010, p.175).

Horsley (2004, p.91) trabalha com a mesma hipótese e entende que “os projetos de desenvolvimento maciço de Herodes e os presentes à família imperial e as cidades estrangeiras teriam aumentado o fardo dos camponeses, que formavam sua principal base econômica”. Aslan também compartilha dessas perspectivas e destaca que:

Para pagar por seus colossais projetos de construção e satisfazer sua própria extravagância, Herodes cobrava impostos esmagadores de seus súditos, a partir dos quais continuava a mandar um pesado tributo para Roma, e com prazer, como expressão de sua estima pelos senhores romanos. Herodes não era apenas um rei-cliente do imperador; era um amigo próximo e pessoal, um cidadão leal da República que queria mais que imitar Roma – queria refazê-la nas areias da Judeia. Ele instituiu um programa de helenização forçada para os judeus (ASLAN, 2013. p.47).

Com a morte de Herodes, seu governo foi dividido entre seus filhos. Herodes Antipas ficou responsável pela Galiléia, região onde Jesus concentrou sua jornada de proclamação e promoção dos valores do reino de Deus. Pagola (2010, p.38) explica que “Antipas recebeu o título de tetrarca, ou seja, soberano de uma quarta parte do reino de Herodes o Grande. [...] Governou a Galilea desde o ano 4 a.C. até 39 d.C. [...] Educado em Roma, sua atuação foi própria de um tetrarca, vassalo do imperador”. Ele segue os passos do pai e ostenta seu governo com a construção de duas novas cidades: Séforis e Tiberíades. Para edificar suas obras, também seguiu as táticas do pai e dos romanos usando a força e, se preciso, a violência como meio administrativo.

As realizações arquitetônicas de Antipas davam continuidade à disfunção sócio-econômica determinada na região. Por trás do argumento de progresso e desenvolvimento urbano é possível encontrar: o aumento da mão de obra escrava; a exploração da terra; o empobrecimento do camponês. “Sua ambiciosa construção de duas cidades-capitais no período de duas décadas implicava um esgotamento econômico sem precedentes dos camponeses galileus” (HORSLEY, 2004, p.91).

A partir de Horsley entendemos que o desenvolvimento urbano significou uma crise sócio-econômica bancada pelo campo, com resultados catastróficos para os camponeses. Essa disfunção encontra consenso entre aqueles que pesquisam sobre o tema. Vejamos alguns exemplos:

- “Os edifícios construídos por Herodes Antipas nas mais diversas localidades inevitavelmente drenaram os recursos da região, tanto materiais quanto humanos” (FREYNE, 2008, 129).

- “Como a Cesaréia da costa marítima, os edifícios das duas cidades foram erguidos com a riqueza gerada pela agricultura derivada da mão de obra dos camponeses. [...] A grandiosidade arquitetônica crescia, de um lado, provocando o aumento da pobreza, do outro” (CROSSAN, 2007, p.110).
- “Este desenvolvimento, porém, estava longe de beneficiar o povo comum; ao contrário, era financiado pelos produtos tirados dele na forma de taxas, dízimos e tributos” (HORSLEY, 2010, p.7).
- Por fim, recorreremos mais uma vez a Horsley que contribui com nossa pesquisa quando diz que:

Antipas estabeleceu uma corte em estilo romano e cidades-capitais na Galiléia rural, que até então não tivera uma cidade sequer. [...] Os administradores de Antipas estavam muito próximos de todas as aldeias da Galiléia. Esse acesso imediato aos camponeses possibilitou a Antipas levantar os recursos para os seus grandes projetos de construção. Economicamente, isso deve ter exaurido o povo Galileu ainda mais, como sugerem muitas referências feitas pelos evangelhos Sinóticos a dívidas e à fome (HORSLEY, 2004, p.39,40).

Podemos observar até aqui que os camponeses eram as maiores vítimas do sistema expansionista herodiano, principalmente da Galiléia. É a partir da exploração dos recursos naturais e humanos encontrados no campo – praticamente a única fonte de subsistência na região – que surgem os recursos utilizados para: o avanço arquitetônico e tecnológico, políticas de desenvolvimento urbano, enriquecimento das elites e o abastecimento de Roma.

A estratégia de exploração utilizada por Antipas era bem conhecida no Império. Ele apenas reproduziu o método administrativo utilizado pelos romanos e também por seu pai. Extorquia o pequeno produtor camponês através de um sistema tributário impossível de ser assimilado. Com isso, cabia a cada produtor arcar com impostos sobre sua própria terra e também sobre o que nela se produzia.

Esse sistema injusto acabou levando muitos camponeses à falência. Endividados, viam-se obrigados a entregar suas propriedades como forma de pagamento. “Quando as famílias rurais não tinham fundos para pagar os impostos

ou se endividavam com a compra dos produtos que antes cultivavam, eram obrigadas a transferir as terras para outros” (CROSSAN, 2007, p.110). A possibilidade de endividamento era uma realidade e, segundo Pagola (2010, p.46), “os membros do grupo familiar ajudavam-se uns aos outros para defender-se das pressões e chantagens dos arrecadadores, porém mais cedo ou mais tarde muitos caíam no endividamento”.

Os grandes proprietários de terra ou latifundiários, membros das elites, assumiam as terras dos endividados. Eles viviam nos grandes centros urbanos. Entretanto, dependiam do campo, já que boa parte da receita para a manutenção urbana vinha de lá. Por isso, eram obrigados a manter os antigos donos trabalhando em suas terras. “Por definição, os camponeses estão sempre sob o domínio político-econômico e a exploração dos proprietários de terras ou latifundiários” (HORSLEY, 2004, p.66). Além do endividamento e falência já mencionados, esse sistema intensificou a mão de obra escrava, aumentou consideravelmente os índices de pobreza, foi o responsável pelo surgimento de diaristas e o crescimento do banditismo. Vejamos as observações de Pagola a respeito:

Quando, forçada pelas dívidas, a família perdia suas terras, começava para seus membros a desagregação e a degradação. Alguns se transformavam em diaristas e iniciavam uma vida penosa de trabalho em propriedades alheias. Havia os que se vendiam como escravos. Alguns viviam da mendicância e algumas mulheres da prostituição. Não faltava quem se unisse a grupos de bandidos ou salteadores (PAGOLA, 2010, p.46).

Os efeitos desse quadro de abuso, de imposição por meio da violência e poder arbitrário sistêmico são desumanos. Ainda assim, a esperança por libertação e reconquista alimentava o coração daquela gente na Galiléia. “Milhares de camponeses em diferentes regiões do interior ansiavam claramente pela libertação da servidão estrangeira e pela recuperação do controle sobre sua terra aos governantes que a ocupavam” (HORSLEY, 2004, p.58).

2.2. A RELIGIÃO JUDAICA E O TEMPLO

Além da opressão advinda do Império romano e seus desdobramentos administrativos, os mais vulneráveis, na Palestina, estavam à mercê da violência religiosa. De forma preliminar, podemos citar as questões financeiras para análise desse contexto. Vale destacar que o Império extraia riqueza da Palestina, entre outras formas, através do Templo. Ou seja, além de toda a carga tributária exigida pelos romanos aos povos conquistados, para a população judaica existia ainda os impostos do Templo. Em síntese, podemos imaginar “uma dupla exploração: pelo Templo, por um lado, e pelas autoridades romanas, por outro” (PIXLEY, 2008, p.123).

Através das observações de Pixley é possível imaginar que, além da pressão tributária estabelecida pelo Império, os marginalizados e os menos favorecidos, encontravam um ambiente de exploração, também, nos círculos religiosos. O agravante nesse processo era a dificuldade desse grupo em arcar com as taxas exigidas pela religião institucionalizada, centralizada no Templo. Em suas pesquisas, Gallardo (1997, p.46) descreve o funcionamento das taxas da seguinte forma: “No terreno religioso há que mencionar o dízimo para os sacerdotes, o segundo dízimo que havia de gastar em Jerusalém, na compra de animais para sacrifícios, o cordeiro para Páscoa, os donativos e o imposto para a construção do Templo”.

Precisamos considerar ainda que no mundo antigo não havia separação entre questões sócio-políticas e questões religiosas. Posição comumente adotada pela mentalidade ocidental moderna. A fé e a prática religiosa eram uma impossibilidade se separadas das demais áreas da vida “de modo que a administração e a jurisprudência se unem inseparavelmente com o culto” (REICKE, 2012, p.174). Vejamos as observações de Salardini a esse respeito:

Na sociedade tradicional, inclusive no Império romano e na sociedade palestinese, a religião achava-se incrustada na estrutura política e social da comunidade. [...] Assim, o envolvimento com a religião é, em si mesmo, compromisso político e social no sentido amplo de tais termos. Consequentemente, os fariseus e os saduceus não deveriam ser vistos

como seitas separadas da sociedade, sem nenhum impacto político (SALARDINI, 2005, p.17).

Nesse sentido, o Templo pode ser um bom exemplo, já que exercia papel fundamental na Palestina, nos dias de Jesus. “A economia da cidade de Jerusalém como um todo dependia direta e indiretamente do Templo. Dessa maneira, o Templo de Jerusalém era a base de todo o sistema político-econômico-religioso” (HORSLEY, 2010, p.250). Ou seja, “Jerusalém era “uma cidade-Templo”. [...] Sua renda e suas receitas são muito dependentes do fluxo de peregrinos e do influxo de doações” (FREYNE, 1996, p.158). Dentre outras formas, parte desses recursos chegavam a Jerusalém via impostos cobrados dos judeus da diáspora, espalhados por todo o Império, vítimas de extorsão, que se viam pressionados a contribuir.

Todos os maiores de vinte anos, inclusive os que moravam no estrangeiro, que eram muitos, tinham que pagar o imposto anual para o Templo equivalente a dois dias de trabalho (cf. Mt 17,24). Na Palestina e no estrangeiro, um mês antes da Páscoa, colocavam-se por todo o país as mesas de cobradores e, dez dias depois, se instalavam as mesas no Templo. Em cada localidade havia pessoas designadas para cobrar o imposto do distrito, embora se pudesse mandá-lo diretamente para o Templo. Se não se pudesse pagá-lo em moeda legítima (sem efígie do imperador), devia ser paga uma taxa adicional de dois por cento para os cambistas (MATEOS, 1992, p.21).

Além dos aspectos religiosos, a centralidade do Templo e sua função sócio-política e econômica encontra consenso entre aqueles que pesquisam sobre o tema. Vejamos uma pequena amostra comparativa entre alguns autores cujo objetivo é deixar ainda mais clara essa perspectiva:

- Para Maier (2005, p.41), o segundo Templo “não foi apenas um lugar para o culto, mas o centro de orientação de todos os judeus e a instituição social e econômica do Estado de Judá/Judéia. Conseqüentemente, os acontecimentos da política interna e externa sempre visaram ao controle desse centro”.
- Para Stegemann (2004, p.166), o segundo Templo “era não somente o único local do culto sacrificial, mas também o centro vital do povo em todos os âmbitos de sua vida. [...] Essa concentração religiosa no Templo corresponde à sua importância social e política, assim como em parte também à econômica”.

- Para Morin (1981, p.125), “todas as atividades da vida judaica se realizavam com certa relação com a religião. O Templo de Jerusalém já nos apareceu como centro e polo da economia judaica, da vida familiar, da estratificação social e do poder político judaico”.

- Por fim, para Mateos:

O tesouro do Templo funcionava como banco. Nele se depositavam bens de particulares, principalmente da aristocracia de Jerusalém, em especial das altas famílias sacerdotais. Os fundos do Templo, unidos a suas propriedades em terrenos e sítios, faziam dele a maior instituição bancária da época. [...] Era, por conseguinte, grande empresa econômica, administrada pelos sumos sacerdotes, que não só detinham o poder político e religioso, mas eram ao mesmo tempo potência financeira importante (MATEOS, 1992, p.21).

De acordo com o que observamos até aqui, “tudo convergia para o Templo. Mesmo as realidades econômicas mais concretas. [...] Isso conferia ao Templo e ao segmento social, inscrito por ele, no centro da comunidade, um valor divino” (MORIN, 1981, p.84). Ao mencionar o culto, por exemplo, Joachim Jeremias (2010, p.194) observa que este “constituía a principal fonte de renda para a cidade. Garantia o meio de vida da nobreza sacerdotal, dos sacerdotes e dos funcionários do Templo”. Ainda sobre os aspectos econômicos que envolviam o culto, Bingemer denuncia:

Por ocasião da páscoa a população em Jerusalém aumentava consideravelmente (consequência da centralidade do culto), do mesmo modo também a quantidade de sacrifícios e suas vítimas. Estando o comércio de animais e o câmbio nas mãos dos dirigentes do Templo, o objetivo do lucro era muito presente. A festa, que deveria ser uma celebração da fé em Deus libertador, se tornara uma oportunidade de negócios e lucros (BINGEMER, 2001, p.83).

O agravante da figura divina nesse processo é o poder simbólico da religião para a vida do povo. O Templo, de alguma maneira, era sinônimo para a fé e para a noção que o povo tinha sobre a ação e a vontade de Iahweh. Dessa forma, o Templo tinha, em si, a capacidade de articular a história de vida das pessoas e, até, manipulá-las.

Certos disso, o poder religioso e político usavam desse artifício para alcançar seus objetivos. Ou seja, ludibriavam o povo usando a figura do Templo, levando em conta o que ele significava para a fé das pessoas e, assim, justificar sua extorsão e obtenção de lucros desonestos. Horsley (2010, p.251) indica que o Templo carregava em si aspectos motivadores para a exploração e para as relações entre as lideranças imperiais e locais na Palestina. “Ao lado dos sacrifícios que a Torá pedia, ofereciam-se também sacrifícios em homenagem a Roma e ao imperador; deixar de fazê-lo era idêntico à rebelião. Dessa maneira, o Templo funcionava como um instrumento da legitimação e do controle imperiais de um povo subjugado”.

Dentro dessa perspectiva, Herodes é um bom referencial a ser observado. Em nome daquilo que representava o Templo para fé do povo e atento a possibilidade de popularidade e interesse em expandir seus lucros, através de arrecadações advindas do Templo, ele investiu consideráveis quantias para melhorias e a ampliação do Templo. Para o sucesso de seu empreendimento incidia sobre o povo uma sobrecarga de impostos e o uso ainda mais intenso de mão de obra escrava. Frente a algumas reações contestadoras, suas respostas, além de um tom ameaçador, eram legitimadas por um discurso de benefício religioso.

O aumento da exploração tributária não era uma solução apenas para custear as obras de Herodes e atender as obrigações com os romanos. Pagola (2010, p.429), destaca a potência organizacional que se tornou o Templo “mantida por um exagerado corpo de funcionários, escribas, administradores, contadores, pessoal de ordem e servos das grandes famílias sacerdotais. Todos eles vivem do Templo e implicam uma carga a mais para a população”.

Inevitavelmente, destaca Freyne (2008, p.146), “este sistema, tão rico em seu potencial simbólico de expressar uma herança comum, tornou-se, com o tempo, um peso”. Além de estarem sujeitos a toda sorte de exploração e opressão violenta, as vítimas do sistema não podiam contar com ninguém que os defendesse. Pelo contrário, “aos olhos dos camponeses, tanto na Galilea quanto na Judéia, a aristocracia do Templo e sua clientela haviam-se aliado aos dominadores estrangeiros e ao sistema de valores que estes defendiam”.

Em tom de denuncia, Pagola nos lembra do episódio em que Jesus entra no Templo, expulsa os que ali praticavam atividades comerciais e questiona a utilidade dada ao Templo: “também os ensinava e dizia: Não está escrito: A minha casa será chamada casa de oração para todas as nações? Vós, porém, a tendes transformado em covil de salteadores” (Mc 11,17 - ARA). Esse questionamento, sobre a função do Templo e naquilo que os religiosos queriam transformá-lo, já havia sido feito pelo profeta Jeremias em sua época. Ele escreveu: “Será esta casa que se chama pelo meu nome um covil de salteadores aos vossos olhos? Eis que eu, eu mesmo, vi isto, diz o SENHOR” (Jr 7,11 - ARA). Sobre a função do Templo e naquilo que ele havia se transformado o autor observa:

O Templo não está a serviço da aliança. Ninguém defende a partir dele os pobres nem protege os bens e a honra dos mais vulneráveis. Está se repetindo novamente o que Jeremias condenava em seu tempo: o Templo se convertera num covil de ladrões. O covil não é o lugar onde se cometem os crimes, mas onde se refugiam os ladrões e criminosos depois de tê-los cometido. Assim acontece em Jerusalém: não é no Templo que se cometem os crimes, mas fora; o Templo é o lugar onde os ladrões se refugiam e acumulam seu butim (Pagola, 2010, p.431).

A denuncia de Pagola recai, especialmente, sobre os sacerdotes. Bingemer (2001, p.82) explica que “o Templo, nessa época, estava nas mãos da classe dominante sacerdotal. [...] A situação de corrupção em que se encontrava o Templo era uma realidade”.

Os sacerdotes eram praticamente intocáveis, já que estavam respaldados pela tradição judaica que os garantia como responsáveis pelo Templo. Estavam associados ao partido político dos saduceus e tinham sua origem na aristocracia de Jerusalém. Eles formavam a classe nobre da cidade e, conforme Salardini (2005, p.57), “em virtude das contribuições para o sistema religioso, tal como o dízimo ordenado pela Lei, a classe sacerdotal muitas vezes controlava grande riqueza”. “Representavam, portanto, o poder econômico e, por sua posição no grande conselho e no Templo, detinham também o poder político e religioso da nação” (MATEOS, 1992, p.34).

Os saduceus faziam acordos com os romanos em busca de favorecimentos e posições estratégicas. Por isso, além de posses e riquezas, são lembrados pelo

tráfico de influências, cargos importantes e poder político. As consequências desse acordo atingiram o Templo, que passou a ser utilizado, estrategicamente, como o centro do sistema de exploração tributária romana. Vale destacar também que os saduceus demonstravam fidelidade e não estavam dispostos a “questionar os valores imperialistas romanos, muitos dos quais eles próprios partilhavam à medida que pertenciam a uma elite aristocrática” (FREYNE, 2008, p.127). Eles “defendiam o *status quo* e os interesses políticos e financeiros da classe governante. Isto explicaria seu círculo eleitoral e sua impopularidade junto ao povo” (SALARDINI, 2005, p.134). Mateos sintetiza o tema de forma precisa ao observar que os saduceus:

Adaptavam-se ao domínio romano; chegaram a uma composição, um espécie de acordo não escrito: eles procuravam manter a ordem, ocupando os postos dirigentes, para que assim os romanos os deixassem tranquilos. Haviam renunciado a todo ideal que não fosse manter a situação em que se encontravam, onde gozavam certa margem de liberdade e podiam conduzir a administração religiosa e política do país. Eram materialistas e, como consequência, politicamente realistas: aceitavam a injustiça da dominação estrangeira. [...] Sua posição religiosa nada mais era do que a justificativa de sua posição de poder (MATEOS, 1992, p.34).

Os saduceus contavam, ainda, com a simpatia e confiança do Império graças a posição que assumiam diante de qualquer sinal de desordem. Para Salardini (2005, p.134), eles “defendiam punições severas para crimes, algo que chamaria a atenção dos encarregados em manter a ordem na sociedade”, especialmente contra o povo simples e aqueles que esboçassem qualquer tipo de resistência ou questionamento à ordem estabelecida. Ao abordar o tema Reicke cita em suas pesquisas o historiador Flávio Josefo.

Josefo dá também através de numerosos pormenores aquilo que consiste a essência da visão dos saduceus, e nós podemos caracterizá-la como um conceito imanente de justiça. Pois a teoria que servia como programa de ação dos saduceus era uma doutrina de deveres e castigos concentrada na Lei e na ordem. De acordo com a concepção dos saduceus as Leis escritas são a única norma jurídica. [...] Consequentemente, os saduceus eram muito severos em suas sentenças (REICKE, 2012, p.165).

Todos esses detalhes a respeito da configuração e ação sacerdotal merecem uma observação crítica. Na essência, a função sacerdotal pressupõe proteção

contra a profanação do Templo, do culto e dos sacrifícios, além do cuidado com o povo de Deus, conforme previa o código da aliança. Todavia, a situação era oposta: a religião estava profundamente corrompida e, segundo Horsley (2010, p.28), “colaborava e lucrava com as estruturas opressivas da situação imperial”. A inversão de papéis tomou grandes proporções e o Templo se tornou símbolo de opressão e a “base de um sistema econômico no qual os produtores da agricultura sustentavam os sacerdotes, particularmente a aristocracia sacerdotal que administrava o sistema e era seu principal beneficiado” (HORSLEY, 2010, p.250).

A classe sacerdotal usava do poder simbólico da religião para: (1) oprimir os mais fracos; (2) enriquecer-se através do comércio em cima do processo de culto e sacrifícios; (3) favorecimento próprio ao abrir as portas para alguns e excluir outros de acordo com seus interesses. Por fim, vale destacar que “eram oriundos da classe governante, eles podem ter usado uma interpretação da Lei que era política e economicamente desvantajosa para as classes inferiores” (SALARDINI, 2005, p.127). Pagola nos adverte sobre a vida luxuosa que levavam “à custa das pessoas do campo”. Ele explica, ainda, a forma pela qual eles se enriqueciam. Sua tese diz que:

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 (Pagola, 2010, p.430).

Na tentativa de legitimar suas ações, os sacerdotes faziam discursos a partir de suas próprias interpretações da Lei. Nesse caso, se apoiavam na posição de mediadores que ocupavam entre Iahweh e o povo. “Em matéria cultural, apegam-se à letra da Torá. [...] Assim, a presença de Deus é muito localizada no Santo dos Santos do Templo”. Este argumento trazia em si uma tendência à manipulação. “Deus muito localizado, no Templo, de quem só se aproxima o sumo sacerdote. Isto

significa um conservadorismo institucional saduceu em que o Templo passa a ser o penhor de salvação do povo” (MORIN, 1981, p.108).

Pois bem, baseados nesse discurso de controle, ludibriavam o povo e encontravam espaço para a manutenção de suas práticas visando o próprio favorecimento através de enriquecimento ilícito, poder e status. Entretanto, esqueciam-se do próximo e de seu compromisso de voltar-se para seus irmãos e irmãs pobres e humilhados. Além disso, não imaginavam que “o Deus dos pobres e excluídos não reina nem reinará a partir desse Templo: jamais legitimará esse sistema” (PAGOLA, 2010, p.432).

A posição assumida por Pagola ganha força de argumentação a partir da oposição de Jesus frente ao sistema opressor mantido no Templo, conforme vimos anteriormente. Vejamos o texto, agora na íntegra, contido no Evangelho segundo Marcos que diz:

E foram para Jerusalém. Entrando ele no Templo, passou a expulsar os que ali vendiam e compravam; derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. Não permitia que alguém conduzisse qualquer utensílio pelo Templo; também os ensinava e dizia: Não está escrito: A minha casa será chamada casa de oração para todas as nações? Vós, porém, a tendes transformado em covil de salteadores (Mc 11,15-17 - ARA).

A reação de Jesus narrada nesse texto é um ataque contra todo o sistema político-sacerdotal que mantém o povo na dependência e na pobreza. Para Mateos (*apud* BINGEMER, 2001, p.83), “tal é a denúncia que o Messias faz da situação: Deus está subordinado à cobiça e é usado para explorar o povo. Compreende-se a denominação de “Páscoa dos Judeus”. É uma Páscoa utilizada em benefício dos dirigentes, que sangram o povo em nome de Deus”.

Bingemer entende que “diante desse quadro, a atitude de Jesus vai mais longe que a denuncia dos profetas em relação à questão do culto e da injustiça: o culto se transformou numa injustiça, é um meio de exploração do povo”. Ela acresce ainda que:

Nas palavras de Jesus contra os vendedores de pombas está a denúncia de uma exploração perversa. 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 (BINGEMER, 2001, p.83).

Nolan, por sua vez, argumenta que a preocupação de Jesus em relação ao Templo, de acordo com essa passagem, não era purificá-lo e muito menos um golpe de poder visando à tomada do Templo. Jesus entendia que, pela estrutura em vigor, o culto se tornará um espaço de exploração do povo. Portanto, “sua preocupação era o abuso do dinheiro e do comércio”. Ele prossegue:

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. [...] Sua compaixão pelos pobres e pelos oprimidos transbordou mais uma vez em indignação e ira (NOLAN, 1987, p.149,150).

Pagola (2010, p.431) trabalha com a mesma hipótese e vai além ao afirmar que a reação de Jesus anuncia o juízo de Deus não contra aquele edifício. Antes, “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”. Por fim, vale destacar que 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 (Horsley, 2010, p.261).

As pesquisas que temos em mãos sobre o assunto, além do texto bíblico mencionado nos parágrafos anteriores, não nos deixam dúvidas: a religião instituída no Templo privilegiava os abastados e, automaticamente, se constituía em um

agente de violência contra os mais fracos. Dessa forma, a reação de Jesus contra o Templo se apresentou como uma atitude de revolta e defesa em favor dos marginalizados.

Para ilustrar essas questões, encontramos nos estudos de Mateos (1992, p.69) alguns caminhos. Ele identifica que o evangelho segundo João “sublinha o contraste entre as festas oficiais e a miséria do povo”:

Passadas estas coisas, havia uma festa dos judeus, e Jesus subiu para Jerusalém. Ora, existe ali, junto à Porta das Ovelhas, um tanque, chamado em hebraico Betesda, o qual tem cinco pavilhões. Nestes, jazia uma multidão de enfermos, cegos, coxos, paráliticos [esperando que se movesse a água. Porquanto um anjo descia em certo tempo, agitando-a; e o primeiro que entrava no tanque, uma vez agitada a água, sarava de qualquer doença que tivesse] (Jo 5,1-4 – ARA).

O autor destaca, ainda “a ironia que supunha a celebração da Páscoa, festa da libertação, para um povo oprimido e explorado”. Vejamos o texto bíblico utilizado como referência: “Ora, a Páscoa, festa dos judeus, estava próxima. Então, Jesus, erguendo os olhos e vendo que grande multidão vinha ter com ele, disse a Filipe: Onde compraremos pães para lhes dar a comer? Mas dizia isto para o experimentar; porque ele bem sabia o que estava para fazer” (Jo 6,4-6 – ARA).

2.3. A RELIGIÃO JUDAICA E A LEI

Além do Templo, a violência era manifesta na imposição religiosa desenvolvida pela interpretação que seus representantes davam a Lei. Nesse processo, precisamos destacar o grupo dos fariseus. Eles têm sua origem por volta de 168 a.C. depois da guerra conhecida como a revolta dos Macabeus. Essa revolta nasce quando os Sírios invadem Jerusalém e exigem práticas abomináveis para um judeu, tais como: trabalhar aos sábados, não passar pela circuncisão e prestar culto a Zeus. A raiz semítica da palavra fariseu significa separado. É a partir desse conceito que eles acreditavam na separação como sinônimo de pureza e que tal pureza poderia ser alcançada pela observação da Lei e pela linhagem sanguínea.

Sobre os fariseus pesava a responsabilidade de “reestruturar a religião judaica em uma nova perspectiva: a prática dos mandamentos da Lei” (GARCIA, 1996, p.59). Eles eram, então, os responsáveis diretos pela interpretação e fiscalização da mesma. Eles entendiam que a “observância estrita da Lei era o melhor meio para viver na terra santa de Deus, sem deixar-se assimilar por uma cultura estranha” (PAGOLA, 2010, p.236).

Não se passou muito tempo e os valores legais em questão, que serviam para o ensino e fonte restauradora da vida, foram se transformando em legalismos e fardos pesados sobre a vida das pessoas. Ou seja, “o acentuado apego a Lei teve como resultado diferenças e discriminações no seio do próprio povo” (PAGOLA, 2010, p.236), especialmente sobre os mais fracos. Em suma, “aquilo que tinha como pano de fundo a defesa da vida vai se tornando escravizador dos seres humanos” (GARCIA, 1996, p.58).

Por exemplo, o não cumprimento da Lei não levava em conta o contexto do infrator e os motivos pelos quais ele não cumpria a Lei. Não havia sensibilidade e análise crítica para perceber que a situação ou atitude do transgressor era, normalmente, determinada pela estrutura vigente e não por decisão voluntária. Com isso, o réu era considerado culpado, sem direito a defesa. A pena era uma

consciência perturbada e, para piorar, a certeza de que sua condição era fruto de maldição divina. Sobre isso, Horsley escreve:

Contra o pano de fundo do conceito da aliança mosaica, que determinava a sociedade religioso-política, é fácil entender como as sanções da aliança – se você não observa as Leis, você ganha maldições – poderiam ser interpretadas de forma que alguém que aparecia flagelado por desgraças e insucessos era alguém que tinha pecado contra a Lei e contra Deus. No entanto, a ideia de que a falta de êxito, a doença, a pobreza etc. de uma pessoa eram o resultado de seu pecado ou a punição justa dele, é um caso de inflição de violência psicológica ou espiritual. Promover o conceito religioso de que o pecado é a fonte principal do sofrimento é simplesmente “acusar as vítimas” da violência estrutural (HORSLEY, 2010, p.30).

Nesse sentido, os fariseus se sentiam privilegiados já que consideravam a si mesmos cumpridores de todas as ordenanças da Torá. Os privilégios se acentuavam graças a uma interpretação manipuladora da Lei. Ou seja, dela extraíam preceitos que favoreciam a si próprios, além da elite e da classe governante. No entanto, esses mesmos preceitos contribuíam para a utilização de argumentos de discriminação, causando aumento da camada das classes marginalizadas e excluídas.

A dificuldade em questionar a imposição farisaica quanto à Lei estava no valor simbólico dado à religião. No imaginário do povo, a prática da Lei estava intimamente ligada à pessoa e à vontade de *lahweh*. Mateos (1992, p.26) afirma exatamente isso quando diz: “Dogma indiscutível para os judeus era o de que a Lei constituía a suprema expressão da vontade de Deus. Por isso em torno dela girava a vida individual e social de Israel”. Ou seja, “devido à influência farisaica, todos estavam convencidos de que a submissão cega aos mandamentos de Deus era a essência da religião”. Por isso, qualquer contestação ou até mesmo protesto se traduzia em ação contra o sagrado. Ainda mais quando a propaganda afirmava, de forma contundente, que “a Torá era a Lei de Deus, revelação e prova do amor divino, expressão da ação salvífica de Deus, que zela pela felicidade do ser humano. Portanto quem ataca a Torá, ataca Deus” (SCHILLEBEECKX, 2008, p.223).

Entretanto, nem todos estavam convencidos de que a Lei era sinônimo imediato da vontade divina. Especialmente quando a mesma 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 direta da vontade de Deus”. Todavia, esse mesmo grupo questionava “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” (SCHILLEBEECKX, 2008, p.224).

Temos ainda o exemplo de Jesus. Ele enxergava na interpretação oficial da Lei uma distância fundamental entre seu sentido original e aquele dado pelos doutores da Lei, intérpretes da mesma naquele contexto. Em sua tarefa interpretativa, ambos estavam condicionados pela tradição e não conseguiam perceber o significado essencial da Lei. Por isso, Jesus entendia que as Leis “estavam sendo usadas pelas elites dominantes para explorar a população. Jesus 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” (HOEFELMANN, 1990, p.60,61). Vejamos, entre tantos, alguns exemplos das contestações de Jesus nas páginas dos evangelhos:

- O primeiro exemplo está no sermão da montanha. Ao tratar de assuntos prescritos na Lei, ele usa a famosa sentença: “Ouvistes que foi dito... [...] Eu, porém, vos digo...” (Mt 5,21-48 - ARA).
- No segundo texto Jesus toca exatamente na questão da tradição como fonte de interpretação, fator comprometedor para uma correta interpretação da Lei. Vejamos a narrativa:

Ora, reuniram-se a Jesus os fariseus e alguns escribas, vindos de Jerusalém. E, vendo que alguns dos discípulos dele comiam pão com as mãos impuras, isto é, por lavar (pois os fariseus e todos os judeus, observando a tradição dos anciãos, não comem sem lavar cuidadosamente as mãos; quando voltam da praça, não comem sem se aspergirem; e há muitas outras coisas que receberam para observar, como a lavagem de copos, jarros e vasos de metal [e camas]), interpelaram-no os fariseus e os escribas: Por que não andam os teus discípulos de conformidade com a tradição dos anciãos, mas comem com as mãos por lavar? Respondeu-lhes: Bem profetizou Isaías a respeito de vós, hipócritas, como está escrito: Este povo honra-me com os lábios, mas o seu coração está longe de mim. E em vão me adoram, ensinando doutrinas que são preceitos de homens. Negligenciando o mandamento de Deus, guardais a tradição dos homens. E disse-lhes ainda: Jeitosamente rejeitais o preceito de Deus para guardardes a vossa própria tradição. Pois Moisés disse: Honra a teu pai e a tua mãe; e:

Quem maldisser a seu pai ou a sua mãe seja punido de morte. Vós, porém, dizeis: Se um homem disser a seu pai ou a sua mãe: Aquilo que poderias aproveitar de mim é Corbã, isto é, oferta para o Senhor, então, o dispensais de fazer qualquer coisa em favor de seu pai ou de sua mãe, invalidando a palavra de Deus pela vossa própria tradição, que vós mesmos transmitistes; e fazeis muitas outras coisas semelhantes (Mc 7,1-13 – ARA).

- O terceiro e último exemplo se encontra no evangelho segundo Marcos. O tema em discussão é a questão da Lei sabática em que aparece a famosa sentença de Jesus: “O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado”. Vejamos o texto na íntegra:

Ora, aconteceu atravessar Jesus, em dia de sábado, as searas, e os discípulos, ao passarem, colhiam espigas. Advertiram-no os fariseus: Vê! Por que fazem o que não é lícito aos sábados? Mas ele lhes respondeu: Nunca lestes o que fez Davi, quando se viu em necessidade e teve fome, ele e os seus companheiros? Como entrou na Casa de Deus, no tempo do sumo sacerdote Abiatar, e comeu os pães da proposição, os quais não é lícito comer, senão aos sacerdotes, e deu também aos que estavam com ele? E acrescentou: O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado; de sorte que o Filho do Homem é senhor também do sábado (Mc 2,23-28 – ARA).

A maneira pela qual Jesus interpreta a Lei, tendo a promoção da vida como ponto de partida e expressão maior da vontade de Deus, naturalmente gerava uma tensão entre ele e os doutores da época, responsáveis pela Lei. Estes, ao contrário de Jesus, privilegiavam uma interpretação e aplicação da Lei a partir da tradição e da letra. Com isso, não levavam em consideração a vida, ainda que ela estivesse correndo riscos.

Ao avaliar esse conflito Comblin (2003, p.104), diz: “A vida é superior a toda a Lei”. Em seguida ele aponta alguns dos motivos pelos quais esse valor estava comprometido: “Acontece que a Lei 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”. Com isso, podemos perceber que o cenário era complexo, carregado de interesses desfavorecendo qualquer questionamento, manifestação ou resistência. Protestos eram insignificantes e contidos, se preciso fosse, com ações violentas.

Outro fator que favorecia a força de argumentação dos fariseus é que na Palestina, nos dias de Jesus, um dos discursos advindos da religião oficial era o da teocracia. Ou seja, Deus governava através de representantes terrenos. Os representantes divinos, nesse caso, estão no Templo, são os sacerdotes. Além deles, claro, os fariseus, já que eram especialistas em interpretar a vontade de Deus através de seus preceitos legais. Esses preceitos não estão ligados apenas às questões religiosas, mas a todos os aspectos da vida. Vejamos as observações de Hoefelmann a esse respeito:

Onde Deus governa através de seus representantes, a vida em sociedade necessariamente deve estar regulamentada pela sua vontade. E a vontade de Deus, se dizia, estava definida nas Leis do Antigo Testamento. Isso significa que as Leis do AT serviam ao mesmo tempo como Constituição do país. Não havia uma Lei religiosa e uma Lei civil (HOEFELMANN, 1990, p.54).

As pesquisas de Hoefelmann, no texto acima, indicam que não havia no contexto palestinese do primeiro século dicotomia entre Lei religiosa e Lei civil. Portanto, “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” (HOEFELMANN, 1990, p.54,55).

O discurso de legitimação farisaica passava ainda por questões de zelo e cuidado para com a nação. Todavia, “suas Leis supostamente pacíficas, que mantêm esse tipo de espírito de ordem, são na verdade instrumentos de violência e opressão” (MERTON, *apud* HORSLEY, 2010, p.28). É na interpretação e aplicação da Lei – em tese, símbolo da vontade divina – que começam a aparecer contradições, arbitrariedades e ações desumanas, especialmente contra os mais fracos. Os mesmos que já eram vítimas da estrutura administrativa imperial e da religião, através do Templo, encontram agora outro agente gerador de violência.

Entre os argumentos mencionados, podemos destacar a atenção especial que os fariseus davam à questão da pureza e da valorização do justo em relação a

determinados pecados. Com isso, as pessoas eram classificadas entre puros e impuros, justos e pecadores. Na época, de acordo com Hoefelmann (1990, p.59), “A impureza era vista como a qualidade de certas coisas que Deus detestaria e que seriam insuportáveis para a sua santidade”. Partindo desse pressuposto, então, é que havia um grande apelo entre os piedosos, sacerdotes e fariseus, pela valorização e aplicação do código de santidade. A respeito desse código, Mateos (1992, p.27) explica que “a Lei continha o chamado código de santidade ou de pureza, em virtude do qual, para manter a relação com Deus, era necessário precaver-se do contato com toda realidade considerada impura. A pureza ou impureza eram determinadas com base em normas”.

Vale lembrar que entre as regiões dominadas pelo Império é possível perceber que os mais fracos estão sendo assolados por toda sorte de violência. Especialmente na Palestina “a desonra e a dignidade destas pessoas agravavam-se ainda mais por causa do sistema de pureza vigente, que acentuava as discriminações entre os diversos setores da sociedade judaica” (PAGOLA, 2010, p.236). Foi especialmente a partir do código de santidade que a Lei se transformou em mecanismo de manipulação, opressão e discriminação, rompendo com sua função original. Com isso, segundo Joachim Jeremias (2010, p.403), a “pureza de origem determinou certamente, e em larga escala, a posição social do judeu da época neotestamentária, dentro da comunidade de seu povo”.

O Templo era uma prova evidente desse processo, pois se tornou um lugar inacessível para aqueles que não cumpriam os requisitos legais da purificação. Sobre isso, Pagola (2010, p.236) escreve: “Neste clima desenvolveu-se uma dinâmica religiosa de separação, destinada a preservar a santidade própria do povo de Deus. O Templo de Javé, lugar santo por excelência, devia ser protegido de toda contaminação, excluindo de seu recinto sagrado gentios e impuros”. No imaginário da época a figura de lahweh estava intimamente ligada ao Templo. Nesse sentido, “mesmo sendo algo externo, essa impureza destruiria a relação da pessoa com Deus, incapacitaria para a participação no culto e excluiria a pessoa da comunidade”. (HOEFELMANN, 1990, p.59).

Existia também a noção de que o simples contato com alguém impuro significaria contrair impureza. Essa perspectiva afetava diretamente as relações sociais e comunitárias acentuando o argumento em favor do isolamento do impuro. Segundo Mateos (1992, p.28), “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”.

Eram vítimas diretas desse sistema, entre outros, os “leprosos, publicanos ou coletores, prostitutas e os incrédulos em geral”. Além, é claro, dos samaritanos. Por isso, de acordo com as pesquisas de Mateos (1992, p.28), “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 benelácito”. Pagola acrescenta:

É normal que neste tipo de sociedade, onde se marca ritualmente o grau de pureza ou impureza das pessoas, que os mais proscritos e degradados socialmente sejam considerados de maneira geral um setor de impuros afastados do Deus santo do Templo. São gente suja, muitos deles enfermos, com a pele do corpo ulcerada como Lázaro. Há entre eles mendigos, cegos e prostitutas. Sua vida de vagabundos impede a maioria deles de cumprir as normas de pureza e as purificações rituais. Já é muito ter que arranjar-se o pão de cada dia (PAGOLA, 2010, p.238).

Ainda sobre as vítimas, Hoefelmann (1990, p.60) 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”.

Dentro da estrutura religiosa nesse período, cabia ao fariseu fiscalizar e apontar o cumprimento ou o descumprimento da Lei. No caso da pureza, o sacerdote tinha participação direta já que dava o veredito final sobre alguém: puro ou impuro. O problema é que o sacerdote estava corrompido pelo jogo de poder e interesses do Império, das elites locais e classes governantes. Com isso eles tinham um importante instrumento nas mãos para discriminar e para privilegiar certas pessoas. Na prática era assim: “apenas as classes média e alta tinham condições de

atestar sua pureza de origem. A população pobre, mais uma vez, carregava o estigma da impureza” (HOEFELMANN, 1990, p.61).

Temos ainda a questão dos pecadores. Para Hoefelmann (1990, p.58), “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”. Ele afirma ainda que 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”.

O curioso, em tudo que até aqui abordamos, é que “os considerados justos e puros diante de Deus não raramente coincidiam com os representantes da elite dominante da sociedade. Os pobres e doentes, em compensação, faziam parte da categoria dos pecadores e impuros”. Era através desse argumento, por exemplo, que a elite dominante, conforme escreve Hoefelmann (1990, p.61), “procurava justificar a sociedade dividida entre empobrecidos e privilegiados”. Havia também outros recursos, caso os líderes religiosos ou os membros da elite e das classes governantes, fossem flagrados no descumprimento da Lei. Por exemplo, desobedecer à Lei poderia ser compensado através do cumprimento de obras meritórias.

Comblin (2003, p.104) é rigoroso em sua análise, especialmente ao se referir as leis cultuais. Ele insinua a existência de manipulação na interpretação e aplicabilidade da Lei, fruto de interesses que existiam por trás desse procedimento. “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. O clero introduziu todas estas Leis do Deus deles no texto da Bíblia, embora estejam em contradição com os textos que procedem do verdadeiro Deus”.

As reações de Jesus contidas nas páginas dos evangelhos demonstram, claramente, sua oposição frente à interpretação e aplicação da Lei enquanto promotora de violência e discriminação contra as vítimas do sistema sociopolítico, econômico e religioso da época. Para Hoefelmann (1990, p.61), “ao questionar a Lei

e acolher em nome de Deus os que viviam à sua margem, Jesus coloca o relacionamento das pessoas humanas com Deus sobre outras bases, e tira da elite dominante a possibilidade de legitimar a sociedade dividida em nome de Deus”. Isso não significa negar uma sociedade dividida, mas reconhecer que a mesma “pode ser percebida em suas verdadeiras causas, que são a exploração econômica e a opressão de alguns sobre os outros”.

Sua crítica recai exatamente sobre aqueles que promovem a violência através da Lei e, para piorar, o fazem em nome de Deus. Além disso, criticava-os porque lhes faltava o verdadeiro espírito da Lei que era o amor; e o verdadeiro sentido da prática da fé que era a justiça. Essa perspectiva deveria ser observada especialmente em favor daqueles que não tinham quem lhes defendesse contra a máquina imperial. Por fim, em seu discurso, Jesus condena a hipocrisia já que exatamente aqueles que impunham a Lei sobre os outros não a cumpriam. Vejamos alguns exemplos nos textos bíblicos abaixo onde “a essência dessa crítica não atinge a própria Lei e suas prescrições, mas a ruptura entre a doutrina e a vida” (SCHILLEBEECKX, 2008, p.227).

- “Mas ai de vós, fariseus! Porque dais o dízimo da hortelã, da arruda e de todas as hortaliças e desprezais a justiça e o amor de Deus; devíeis, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas” (Lc 11,42 - ARA).
- “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 - ARA).
- “Mas ele respondeu: 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 - ARA).

Podemos concluir que a essência das denúncias de Jesus é a falta de coerência entre discurso e prática. Schillebeeckx (2008, p.227) entende que “a ação cerimonial e a atitude ética deveriam corresponder uma à outra”. Faltava-lhes o

referencial supremo da Lei: o amor. Foi exatamente isso que Jesus disse quando questionado sobre a essência de toda a Lei. Ele a resumiu na narrativa a seguir:

Chegando um dos escribas, tendo ouvido a discussão entre eles, vendo como Jesus lhes houvera respondido bem, perguntou-lhe: Qual é o principal de todos os mandamentos? Respondeu Jesus: O principal é: Ouve, ó Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor! Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força. O segundo é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes (Mc 12,28-31 – ARA).

É para o cuidado com próximo que a prática da Lei apontava, e não para ações contra o próximo, assim como estava acontecendo. De acordo com Schillebeeckx (2008, p.242), em tradições mais antigas, ligadas ao Antigo Testamento, o conceito de próximo se referia ao “compatriota pobre ou mais humilde, o socialmente mais fraco, o menor que precisa de proteção”. Nesse sentido “a obrigação para com os pobres deve estender-se a todos os membros do povo; acima de qualquer direito, o amor ao próximo é atitude fraternal”. Já em tradições posteriores, no período neotestamentário, o amor ao próximo está ligado à expressão “*philanthropia*: todas as obrigações sociais para com o ser humano concreto (não simples ideal humanitário)”.

3. AS VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA SÓCIO-RELIGIOSA

3.1. OS CAMPONESES

Já vimos que a atividade agrícola era uma grande fonte de recursos para toda a Palestina. Certos disso, o Império, as elites e governantes locais voltaram sua atenção para o campo, já que era de lá que surgiam as receitas necessárias para praticamente todo o sustento urbano. Ou seja, a cidade vivia da agricultura e “devia seu bem-estar material ao campo” (ARENS, 1997, p.84). Além disso, construções de cidades inteiras e monumentos, para ostentação de seus governantes, eram custeadas graças à exploração de recursos naturais e humanos.

O quadro acima aponta para o início de um conflito entre o campo e a cidade. Até então, conforme explica Guarinello (1994, p.47), “a produção destinava-se, fundamentalmente, ao consumo direto do próprio produtor e de seus dependentes”. Na prática, “tratava-se, portanto, de uma economia voltada para a produção de valores de uso, na qual o mercado e as trocas eram subsidiadas no conjunto de atividades produtivas”.

Em contrapartida, no centro do discurso urbano, baseado na tese de desenvolvimento, estava, segundo Hoornaert (1994, p.55), “o desejo de controlar sociedades basicamente rurais através da centralização da economia, da política, da religião e da cultura em geral em centros urbanos”. Dessa forma, “a agricultura que tinha sustentado as parcas populações das vilas estava agora quase totalmente voltada para alimentar os inchados centros urbanos, deixando os camponeses rurais na fome e na miséria” (ASLAN, 2013, p.43).

Conseqüentemente, a vida de miséria que levavam os camponeses no interior contrastava com o quadro de progresso e prosperidade das cidades. Enquanto a aristocracia acumulava posses e enriquecia os camponeses empobreciam e caíam em mendicância ou se tornavam escravos em suas próprias terras.

Para garantir seus recursos, a medida encontrada pela tríade do poder (Império, elites e governos locais) foi a de superfaturar os impostos sobre o campo. Wegner (1988, p.69) escreve que “a alta tributação na Palestina é a causa principal da economia rural decadente na época de Jesus e, por extensão, de todas as misérias e penúrias que daí advém implacavelmente”.

Isso significa, conforme Arens (1997, p.83) que “as condições econômicas dos que viviam no campo eram duras e instáveis: viam-se indefesos perante as vicissitudes do clima e estavam inexoravelmente sujeitos ao pagamento de impostos amiúde escorchantes”. Vale destacar que a terra, além do sustento, era sinônimo da benção divina, da identidade do povo e de sua dignidade. Portanto, além de tudo, a pesada tributação era uma séria ameaça de subsistência.

A exploração se desenvolvia de várias maneiras. Os camponeses pagavam pela posse da terra e sobre tudo que nela produziam. Existia uma espécie de cota de produção em que todo o excedente era repassado integralmente para as cidades. Na Galiléia, por exemplo, os camponeses tinham de pagar “25% da colheita de cada produto da terra, além de cotas para as tropas romanas. [...] Mas não paravam por aí as preocupações dos pobres camponeses. O pessoal do Templo cobrava sua parte, assim como a casa de Herodes” (HOORNAERT, 1994, p.54). Além de tudo isso, de acordo com Aslan (2013, p.43), “o campesinato não só era obrigado a continuar pagando seus impostos e dízimos para o sacerdócio do Templo, como era forçado a pagar um pesado tributo a Roma”.

Não demorou muito até que o campesinato entrasse em crise. Guarinello (1994, p.47) entende que “os conflitos sociais envolviam a luta pela terra e pela abolição das dívidas (que submetiam os pequenos camponeses à aristocracia) e, em termos políticos, pela igualdade civil e jurídica”. Ou seja, os camponeses não conseguiram arcar com as altas taxas tributárias. Nesse caso, viam-se obrigados a recorrer a empréstimos com juros descomunais. Para conseguirem fazer esses empréstimos hipotecavam suas terras, sua única fonte de sobrevivência, como garantia de pagamento.

Trocmé (1973, p.113) explica que “mais ou menos 60 ou 70% das rendas dos camponeses caíam nas mãos de diversos recebedores e credores”. Outros desdobramentos da crise, sofrida pelos camponeses, são sintetizadas por Aslan que escreve:

As secas sucessivas deixaram vastas áreas do campo sem cultivo e em ruínas, já que grande parte do campesinato judaico tinha sido reduzida à escravidão. Aqueles que conseguiram manter-se em seus campos arruinados muitas vezes não tinham escolha a não ser pedir emprestados grandes somas à aristocracia fundiária, com taxas de juros exorbitantes. Pouco importava que a lei judaica proibisse a cobrança de juros sobre empréstimos – as pesadas multas que foram lançadas sobre os pobres para pagamentos em atraso tiveram, basicamente, o mesmo efeito. Em todo caso, a aristocracia fundiária esperava que os camponeses não pagassem seus empréstimos, pois estes eram um investimento. De fato, se o empréstimo não fosse pronto e totalmente reembolsado, a terra do camponês poderia ser confiscada e o camponês mantido na propriedade como um rendeiro trabalhando em nome do novo proprietário (ASLAN, 2013, p.43).

Esse ambiente comprova o quão corrompido estavam os próprios judeus, membros das elites, aparentemente seguidores da Torá. Ainda que a Lei judaica coibisse a prática do empréstimo feito a juros os contribuintes que não pagassem seus impostos eram vítimas dos usurários, os quais sobrecarregavam seus devedores com altas taxas de juros.

Para Horsley (2010, p.28), entretanto, o problema estava na interpretação da Lei divina. “Algumas partes da própria Torá ajudavam a preservar a posição privilegiada da aristocracia sacerdotal e a manter o campesinato em condições de pobreza crescente”. Por exemplo, “a Torá legitimava o controle e o uso eficaz que a aristocracia sacerdotal fazia do dízimo e de outros impostos ao Templo”, o que significava mais peso sobre os ombros dos camponeses.

Para Pagola (2010, p.69), “as grandes preocupações destes camponeses eram duas: a subsistência e a honra. A primeira coisa era subsistir depois de pagar todos os tributos e arrecadações, sem cair no espiral das dívidas e chantagens”. Entretanto, suas preocupações foram vãs. Não se passou muito tempo e os camponeses foram à falência entregando suas terras para a aristocracia.

Nesse sistema, de acordo com Arens (1997, p.82) “Roma tinha força suficiente para desapropriar e transferir terras a seu bel-prazer, pois se considerava dona de todo o Império”. Essas propriedades, então, foram repassadas para as elites. Ou seja, caíram na mão “de poucos latifundiários que, de uma ou outra maneira, foram monopolizando-as”. Em pouco tempo, conforme as pesquisas de Trocmé (1973, p.113), “a média e a pequena propriedade tinham desaparecido, enquanto os bens da coroa e do Templo aumentavam desmesuradamente. Eram administrados por administradores frequentemente desonestos para os quais deveriam trabalhar os antigos proprietários que se tornavam seus servos”.

Os efeitos de todo esse processo não poderiam ser mais catastróficos. Para os camponeses restaram, basicamente, três alternativas: (1) continuar em seu antigo pedaço de terra, mas agora como escravos; (2) tentar alguma forma de subsistência nos centros urbanos; (3) filiar-se a movimentos de revolta contra os detentores do poder e todo o sistema estabelecido. Aslan apresenta um resumo esclarecedor a respeito das condições enfrentadas pelos camponeses e sobre as alternativas que lhes restavam.

Poucos anos após a conquista de Jerusalém pelos romanos, uma massa de camponeses sem terra encontrou-se despojada de suas propriedades, sem nenhum meio para alimentar-se ou a suas famílias. Muitos desses camponeses migraram para as cidades em busca de trabalho. Mas, na Galiléia, um punhado de agricultores e proprietários que tinham perdido suas terras trocaram os arados por espadas e começaram a lutar contra aqueles que consideravam os responsáveis por suas desgraças. [...] Eles vagavam pelas províncias, reunindo ao grupo os aflitos, os que foram expropriados e estavam atolados em dívidas. [...] Para os fiéis, essas gangues camponesas eram nada mais nada menos que a personificação física da raiva e do sofrimento dos pobres. [...] Por outro lado os romanos tinham um termo diferente para eles. Eles os chamavam de *lestai*. Bandidos. Bandido era o termo genérico para qualquer rebelde ou sublevado que empregava a violência armada contra Roma ou contra os colaboradores judeus (ASLAN, 2013, p.44).

Para os que optaram pela cidade, as coisas ganharam contornos ainda mais desastrosos. Eles sofriam com a falta de oportunidade e toda sorte de desprezo. Além da discriminação, registram-se entre os camponeses a “proliferação de doenças, a pobreza, o apelo ao roubo, o alastramento da fome e o desemprego” (WEGNER, 1988, p.69). Stegemann cita Crisóstomo - em seu comentário ao

evangelho segundo Mateus – que resume o ciclo ao qual se encontrava o camponês: exploração, injustiça, falência, escravidão, pobreza. Ele diz:

Pode haver pessoas mais injustas (do que os proprietários de solo e terra que extraem da terra a sua riqueza)? Por quando analisamos sua maneira de tratar a pobre e miserável gente do campo, chegamos à convicção de que são mais desumanas do que os bárbaros. Às pessoas que passam fome e se atormentam a vida toda impõem-se-lhes continuamente tributos insuportáveis, colocam sobre seus ombros serviços penosos e as utilizam como jumentos e muros, sim, como pedras; não lhes permite o menor descanso e, não importando se a terra produziu ou não, espremem as mesmas sem clemência. Existe algo mais digno de compaixão do que essas pessoas que, depois de se matarem de trabalhar o inverno inteiro, desgastadas pelo frio, pelo tempo chuvoso e pelas vigílias, agora estão paradas ali de mãos vazias, mais ainda, com dívidas, tremendo e balançando, menos devido à fome e ao insucesso do que por causa dos tormentos infligidos pelos administradores, temerosas das intimidações, do ser trancafiado, da prestação de contas, do recolhimento da renda, das exigências implacáveis? Quem está em condições de enumerar todos os negócios que se fazem com eles, todo o lucro que se extrai deles? Com os seus trabalhos, com o seu suor enchem-se depósitos e porões, sem permitir que levem nem mesmo um pouquinho para casa: ao contrário, recolhe-se toda a colheita nos próprios baús e joga-lhes uma quantia irrisória como salário (CRISÓTOMO, *apud* STEGEMANN, 2004, p.112,113).

A marginalização dos camponeses não era apenas social, fruto de suas condições econômicas, mas também religiosa. Segundo Hoornaert (1994, p.56), eles “eram igualmente discriminados, sobretudo pelos sacerdotes. Dizia-se que eles não tinham condições de cumprir a Torá como 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 pecadores infiéis! “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”.

Além da exclusão, alguns estudiosos apontam a repulsa que os líderes religiosos sentiam em relação aos camponeses. Entre estes pesquisadores destacamos o trabalho de Zizemer. Ele constrói seu argumento com base no texto bíblico do evangelho segundo João, que diz: “Apenas há essa massa que não conhece a Lei, essa gente maldita” (Jo 7,49 – TEB).

Através de suas pesquisas o autor aponta que “este povo” mencionado no texto bíblico é uma clara alusão ao povo da terra, ou seja, os camponeses. Ele destaca o ódio que os fariseus legalistas nutriam contra o povo da terra, a ponto de amaldiçoá-los. Esse sentimento vinha da crença de que todas as desgraças sobre os judeus eram responsabilidade, também, dos camponeses, já que não cumpriam a Lei. Vejamos ainda outros detalhes desse conflito:

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 (ZIZEMER, 1990, p.51).

Ao analisar as implicações deste processo, Zizemer (1990, p.51,52) conclui que “a liderança religiosa de Israel foi instituindo, através dos tempos, 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”. 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 da terra um valor inferior aos demais, e procura-se isolar e marginalizar esta parcela da sociedade”.

Foi em meio a esse ambiente hostil e vitimizador que Jesus, o Galileu, ligado às pessoas do campo e seus dilemas, nasceu e cresceu. Wegner (1988, p.64) entende, portanto, que é “junto ao homem do campo que Jesus atuou preferencialmente; este foi o destinatário por excelência, tanto de suas ações como palavras”. Zizemer (1990, p.52), por sua vez, entende que 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”.

3.2. OS ESCRAVOS

O efeito do processo de exploração tributária, movido pela administração imperial opressora, levou muitos camponeses à falência e, conseqüentemente, a escravidão. Com isso, conforme Guarinello (1994, p.47), “desenvolveu-se em Roma a produção mercantil, baseada na utilização de mão-de-obra escrava em larga escala. [...] O modo de produção escravista como sistema produtivo dominante foi possibilitado e favorecido pela expansão imperialista”.

Essa parece ser a tônica da tese de Wegner (1988, p.69). Para ele “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, o proprietário de terra, endividado entregava seus bens e a si mesmo aos latifundiários, membros da elite local, privilegiados pelo sistema de governo imperial. Nos dias de Jesus essa realidade era intensa e a escravidão tornou-se para o camponês e sua família uma questão de sobrevivência. Tragédia ainda maior para um camponês era servir como escravo na terra que outrora fora sua.

Wegner (1988, p.64) vai além, e defende a hipótese de que “com exceção dos escravos de guerra, todas as causas determinantes que podiam levar um judeu à escravidão eram de natureza basicamente econômica”. Para ele “a escravidão tinha sua origem no estado de miséria, empobrecimento e insolvência, ao qual eram levadas as pessoas frente a uma situação determinada”.

Existiam alguns detalhes que possivelmente faziam parte de um acordo entre a aristocracia e os camponeses. O acordo, claro, era injusto para os mais fracos e o não cumprimento do mesmo custava ao homem do campo sua liberdade e seus bens. Wegner (1988, p.57), trabalha com alguns, entre tantos, motivos que poderiam levar a escravidão.

- “a escravidão por endividamento/empobrecimento: era o caso dos agricultores que, em virtude de más colheitas ou outras desventuras, não mais conseguiam

saldar os seus compromissos, tendo que vender voluntariamente seus filhos ou a si próprios em razão disto”.

- “a escravidão compulsória, em que o credor, nos casos de não pagamento da parte de seus devedores, tinha o direito tanto sobre os bens como sobre as pessoas endividadas”.

Embora os argumentos de Wegner sejam convincentes e, de fato, os fatores econômicos fossem determinantes para a proliferação da escravidão, as pesquisas revelam outros motivos. Ou seja, a falência do camponês não era o único berço do movimento escravagista. A escravidão nascia, também, através da imposição violenta de Roma sobre os povos conquistados. Fundamentados em seus discursos de progresso, visando o seu próprio enriquecimento, exploravam todos os recursos naturais possíveis das terras subjugadas. Para colocar seu plano em ação, entretanto, o Império necessitava de toda mão de obra escrava disponível, além de escravos para compor seu exército.

Horsley (1995, p.43), nos dá maiores detalhes deste processo ao afirmar que “na sua conquista inicial, e particularmente nas reconquistas subsequentes, os romanos trataram os habitantes brutalmente a fim de induzir o povo à submissão. Repetidamente, os exércitos romanos incendiaram e destruíram completamente cidades e massacraram, crucificaram ou escravizaram as suas populações”.

Vejamos ainda, nas palavras do próprio Horsley (1995, p.44), um exemplo concreto dessa forma de atuação: “Cássio conquistou Tariquéia, na Galiléia, escravizou cerca de trinta mil homens e posteriormente (43 a.C.) escravizou o povo de importantes cidades regionais. Décadas mais tarde Varo, legado da Síria, depois de capturar Séforis, vendeu seus habitantes como escravos e incendiou a cidade”.

Temos ainda um terceiro motivo, pelo qual a escravidão fazia tantas vítimas. Herodes, o grande, se empenhava em grandes construções por toda a região. Construiu cidades, edificou monumentos e reformulou todo o Templo de Jerusalém. Tudo isso, claro, tinha um custo elevado. Além de intensificar a carga tributária, especialmente sobre o camponês, Herodes se viu obrigado a apelar para a mão de

obra escrava. Ainda nessa perspectiva, Horsley (1995, p.45) entende que “para que o implacável Herodes pudesse pagar os numerosos projetos e obras, frutos da sua apaixonada dedicação à cultura helenística, teve de forçar ao máximo a exploração econômica do país e do povo que dominava”.

Independente de um dos três motivos analisados – como geradores do movimento escravagista – estamos diante de uma situação de violência extrema. Além da escravidão em si, os que estavam nessa situação sofriam toda sorte de rejeição e discriminação por parte da sociedade e da religião. “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”” (WEGNER, 1988, p.59).

Para ilustrar a questão, vejamos a situação das mulheres; as escravas libertas. Elas estavam, de fato, legalmente absolvidas. Todavia, a sociedade continuava a marginaliza-las. Joachim Jeremias observa que “não se podia cogitar que uma escrava pagã pudesse não ter sido profanada”. Ele explica:

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 (JEREMIAS, 2010, p.444).

Marginalizados e humilhados, fruto da violência que sofriam, os escravos carregavam ainda outras marcas. Arens (1997, p.61) alega que os escravos “eram tratados como coisas; portanto, legalmente, eram considerados sob o regime das coisas como propriedade do amo”. Arens (1997, p.66) destaca ainda que, além de uma “coisa”, “para um senhor, a posse de um escravo dessa espécie obviamente era vantajosa, na medida em que representava para ele força de trabalho e produção”.

Esse quadro exploratório significava mão de obra barata para os senhores, que seguiam enriquecendo, mas em contrapartida nenhum benefício para os

trabalhadores que eram sugados o máximo possível. Por fim, Arens (1997, p.68) aponta que, entre as elites, a posse de escravos era símbolo de status. “A riqueza era mostrada não só pelos banquetes oferecidos e os monumentos construídos, mas também pelo número de escravos que se possuía. Onde havia grandes aristocratas ricos, costumava haver elevada porcentagem de escravos”. Analisando a questão a partir da Palestina, Joachim Jeremias escreve:

Encontramos uma infinidade de escravos domésticos de origem pagã, nas casas dos notáveis de Jerusalém. Convém lembrar, de imediato, a corte herodiana, e ainda as casas da nobreza sacerdotal, onde os escravos eram numerosos. [...] Os escravos de ambos os sexos eram comprados ou então nascidos nas casas das famílias. É provável que os mercadores de escravos, trazendo sua mercadoria para venda em Jerusalém tenham vindo, sobretudo, da Fenícia (JEREMIAS, 2010, p.455,456).

Alguns estudiosos propõem que façamos uma diferenciação fundamental entre escravos pagãos e escravos judeus. “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”. Diferente de outras regiões, na Palestina o escravo pagão não tinha “o direito de possuir ou adquirir qualquer tipo de propriedade ou bens materiais”. Ou seja, “as Leis judaicas excediam neste ponto as Leis romanas quanto à crueldade e ausência de perspectivas.” (WEGNER,1988, p.55). Joachim Jeremias apresenta outras informações a respeito dos escravos pagãos. Ele escreve:

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, serviçais 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 (JEREMIAS, 2010, p.458,459).

Quanto ao escravo judeu, a Lei judaica, em tese, estava preocupada em humanizar suas condições. A aplicação da Lei, entretanto, estava carregada de contradições. Toda base legal, em favor das vítimas do escravagismo não passava de idealização. Por exemplo, a mulher e os filhos de um escravo estavam livres da escravidão e não podiam ser comercializados como tais. Entretanto, vejamos o texto bíblico do evangelho segundo Mateus, que diz: “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 – ARA).

Vejamos as observações de Wegner (1988, p.58) a respeito desse texto bíblico: “Segundo o texto, são vendidos ele, a mulher e os filhos. [...] 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”.

Outra contradição latente diz respeito ao trato que um escravo deveria receber de seu senhor. “É verdade que, por Lei, um judeu que maltratasse seu escravo, causando-lhe dano físico, estava sujeito a sanções diversas: Já em Êx 21,26 fala-se de penalidades ao amo por inutilizar o olho ou arrancar o dente de escravos”. É bem provável que a Lei não estava sendo observada. Como ilustração, encontramos alguns escritos de Flávio Josefo (*apud* WEGNER, 1988, p.58) que mencionam os abusos de Herodes. Ele “baixou uma lei contrária aos costumes dos judeus, permitindo que ladrões israelitas fossem vendidos fora da Palestina para estrangeiros”.

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” (WEGNER, 1988, p.57). Entretanto, conforme aponta Joachim Jeremias (2010, p.419), “a dura realidade mostrava-se muitas vezes mais rude do que a legislação rabínica. [...] Quando a oportunidade se apresentava, com total falta de escrúpulos desprezava-se a Lei”. Além disso, a dificuldade estava em interpretar a diferença entre mau trato e mutilação. Ou ainda, nos critérios utilizados para se definir um ou outro.

O que tornava a situação ainda mais grave era o fato da Lei estar sendo ignorada e a injustiça contra os escravos assumindo aspectos de normalidade. Isso indica que, além de caírem nessa situação através de métodos criminosos, essas pessoas estavam sendo deixadas à margem e tratadas com extrema atrocidade, justamente, por aqueles que poderiam defendê-los. Com base em suas fontes, Wegner (1988, p.57) reage dizendo que havia “uma nítida tendência de minimizar a exploração que judeus faziam sobre judeus na época de Jesus”.

Jesus não estava alheio a tudo isso. Antes, pois, denunciou esse quadro desumano, especialmente, através de parábolas. Wegner (1988, p.58), pesquisou alguns textos bíblicos a respeito. Para ele “dentro das parábolas transparece nitidamente o uso da violência como característica predominante no tratamento para com os escravos”. Ele cita uma série de textos de parábolas que mostram o quanto a violência era presente. Vejamos, na íntegra, cada texto mencionado pelo autor e o destaque dado à violência como forma de atuação dos senhores contra os escravos.

- “Segundo Mt 21,35, arrendatários de uma vinha recebem os escravos pelo seu dono a pauladas, espancando, apedrejando e matando-os”.
- “Na parábola das bodas, conta-se que escravos enviados por um rei foram agarrados, maltratados e mortos (cf. Mt 22,6)”.
- “Em Mt 18,34 o senhor se indigna com um dos seus escravos e o entrega a torturadores na prisão”.
- “Mt 24,51 tem características de extrema atrocidade: o senhor partirá ao meio seu escravo, se este for encontrado desprevenido no seu retorno”.
- “O auge atinge o texto de Mt 24,49, em que os escravos introjetam as Leis da violência a que são submetidos pelos seus amos, passando a espancar os seus próprios companheiros”.

Jesus “rejeita o domínio tirânico e opressor, que, através de guerras e novas conquistas, gerava renovada escravidão para dezena de milhares de pessoas”

(WEGNER, 1988, p.70). 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” (WEGNER, 1988, p.69). 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 amenizar a violência e defender os escravos.

3.3. OS POBRES

De acordo com o que vimos no início desse capítulo, a extorsão promovida pelo Império romano e, conseqüentemente, pelas elites e governos locais começou pelos camponeses, as primeiras vítimas do sistema. Foi da crise no campo que surgiram boa parte dos escravos. Foi também a partir das conseqüências da exploração aos camponeses que a pobreza alcançou índices consideráveis. Wegner ratifica essa ideia ao afirmar que:

Fatores como a alta taxa de tributação e o direito de apropriação de terra alheia por insolvência, somados ao arbítrio dos soberanos na prescrição de sanções por não pagamento de tributos bem como no confisco ou distribuição de propriedades, explicam a insegurança e o empobrecimento de largas faixas da população e, por conseqüência, o desemprego (WEGNER, 1986, p.96).

A partir de fontes bíblicas, Joachim Jeremias (2010, p.156) confirma a presença dos pobres nos dias de Jesus. “Sem dúvida ouvimos falar de uma viúva pobre de Jerusalém cujos meios de subsistência não passam de 2 lepta (=1/4 de asse). Isto é, de alguns centavos que não deviam bastar para sua manutenção diária, deitou-se no cofre do templo”. Esta narrativa encontra-se nas páginas do evangelho segundo Marcos. Vejamos o texto:

Assentado diante do gazofilácio, observava Jesus como o povo lançava ali o dinheiro. Ora, muitos ricos depositavam grandes quantias. Vindo, porém, uma viúva pobre, depositou duas pequenas moedas correspondentes a um quadrante. E, chamando os seus discípulos, disse-lhes: Em verdade vos digo que esta viúva pobre depositou no gazofilácio mais do que o fizeram todos os ofertantes. Porque todos eles ofertaram do que lhes sobrava; ela, porém, da sua pobreza deu tudo quanto possuía, todo o seu sustento (Mc 12,41-44 – ARA).

Na linha extrema da pobreza estavam os mendigos. Joachim Jeremias (2010, p.166) confirma que “Jerusalém, já no tempo de Jesus, apresentava-se como um centro de mendicância”. Para compreendermos melhor esse movimento precisamos ter em mente que eram considerados como mendigos, também, os enfermos (cegos, coxos e paralíticos). O autor explica que “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”.

Diante dessas considerações preliminares, podemos deduzir que a pobreza era algo provocado. Nascia de agentes concretos, através de ações concretas. Eles promoviam um estado de miséria, sujeitando pessoas a essa condição. Obviamente que não se tratava de algo natural ou obra do acaso, como alguns imaginam, e muito menos como fruto da vontade de lahweh. Pelo contrário, lahweh desde a fundação do povo de Israel sinalizava, através do código da aliança, por exemplo, para o valor da igualdade e da justiça entre semelhantes. Comblin (1989, p.38) trabalha com essa perspectiva e apresenta informações importantes. Segundo suas pesquisas “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”.

A antítese desse argumento era encontrada no discurso religioso da época, que dizia: “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” (HOEFELMANN, 1990, p.61). Vejamos ainda outras considerações de Comblin a respeito do tema. Ele desconsidera a pobreza como consequência de algum pecado cometido pelo pobre. Antes, considera sim o pecado, mas como efeito da estrutura estabelecida pelos poderosos. Ele começa afirmando que os pobres:

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 (COMBLIN, 1989, p.41).

Miguez (1990, p.92) caminha na mesma direção e aponta o acúmulo de riquezas como fator determinante para a pobreza. Para ele, a pobreza era consequência dos “efeitos do poder imperial, que produz a concentração de riqueza

nas classes privilegiadas urbanas e submete o resto da população”. Ou seja, a injustiça cresce e faz vítimas graças “a acumulação de riqueza”. Horsley (2004, p.128) contribui com essa hipótese e diz que “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”.

Precisamos também 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. Isso nos parece um equívoco e pode comprometer todo processo hermenêutico. Ao se referir aos textos bíblicos das bem-aventuranças, por exemplo, Horsley (2010, p.220), explica que “As bênçãos do reino, inclusive a provisão de comida suficiente, são prometidas àquelas pessoas que estão concretamente, ou seja, economicamente pobres e famintas”.

Outros autores fazem questão de enfatizar esse assunto. Comblin (1989, p.38) acredita que “a boa notícia anunciada aos pobres refere-se à sua condição material. Não se trata de bens imateriais prometidos aos pobres materiais como fizeram tantas vezes os pregadores e as elites sociais cristãs no passado. As promessas feitas aos pobres incluem uma mudança da sua situação social e material”. Vejamos ainda a contribuição de Pagola, que diz:

Jesus não fala de pobreza abstratamente, mas daqueles pobres com quais trata enquanto percorre as aldeias. Famílias que sobrevivem miseravelmente, pessoas que lutam pra 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 (PAGOLA, 2010, p.130).

Feitas estas considerações precisamos agora responder a seguinte questão: quem eram os pobres nos dias de Jesus? A resposta a essa pergunta pode nos ajudar a entender melhor o quanto esse grupo foi vitimizado e o quanto a ação preferencial de Jesus por eles fazia sentido. Wegner (1988, p.64) escreve: “A língua

grega, em verdade, possui dois termos distintos para referir-se a esta categoria de pessoas: *pénes* e *ptochós*". Vejamos as definições proposta por este autor:

- "*Pénes* 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".
- "*Ptochós* é usado para expressar aquelas pessoas completamente desprovidas de recursos próprios para poderem subsistir: são os mendicantes, os absolutamente miseráveis".

Com base em seus estudos, Wegner (1988, p.65) entende que "sempre que Jesus fala dos pobres, refere-se aos absolutamente miseráveis e aos mendigos: usa *ptochós*". Ele diz ainda que: "Por trás deste termo esconde-se, a nosso ver, uma situação social e econômica de extrema gravidade para os afetados".

Stegemann (2004, p.113), se refere aos *pénes* como relativamente pobres. Ele os descreve 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 conseguia suprir a sua família regularmente com comida, bebida e vestuário". Quanto aos *ptochós*, Stegemann os classifica como os absolutamente pobres. Ou seja, "aqueles que nem mesmo possuíam o necessário para viver". Ele explica 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" (STEGEMANN, 2004, p.114).

Comblin (1989, p.38) também procura responder sobre a identidade dos pobres. Ele busca informações sobre como viviam e as consequências de suas condições. "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". Ele vai além e entende que, nos dias de Jesus, os

pobres são “os humilhados, os reduzidos à impotência, condenados a mendigar. Os pobres são os rejeitados da condição humana, os condenados da terra, os rejeitados da sociedade, os marginalizados”. Por fim recorreremos a Moltmann. Ele 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” (MOLTMANN, 1996, p.20).

Vale ressaltar que “o contrário dos pobres não são simplesmente os ricos, mas os maus, os orgulhosos, os poderosos. Estes exploram, enganam, devoram, oprimem, esmagam, roubam, perseguem, vendem como escravos, inclusive matam os pobres” (COMBLIN, 1989, p.38). Moltmann (1996, p.21), trabalha com a mesma concepção. Para ele “do outro lado da sociedade não estão os ricos simplesmente, mas os violentadores que fazem os pobres serem pobres, enriquecem às suas custas ou desalojam os fracos”.

As consequências de tudo que vimos, até então, não poderiam ser diferentes. Vale lembrar que os pobres haviam perdido tudo o que possuíam. Por conta disso, mendigavam o pão, sofriam privações pela falta de bens essenciais, estavam desempregados e não tinham acesso nem oportunidade aos recursos, mínimos, necessários para a reconstrução de uma vida digna. Eram vítimas de um sistema injusto e desigual. Além disso, tinham de conviver com a desonra e a discriminação, seja ela social ou religiosa. Tudo isso, ainda, possuía um agravante. 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.

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 (NOLAN, 1987, p.41,42).

Os pobres estavam abandonados e sozinhos. Não tinham poder e condições de reação, não tinham a quem recorrer, seus direitos eram ignorados e a justiça não

lhes assistia. Quando pensamos em questões básicas de subsistências, nos deparamos com uma situação ainda mais trágica. Em geral, os pobres passavam fome e sede. Vejamos a descrição de Stegemann (2004, p.113) a respeito: “As pessoas pobres são magras de fome e frio. [...] A condição de vida desses pobres equivalia a pagar altos tributos e ter dívidas, passar frio no inverno, padecer sob a doença e ainda ser agredido pelos poderosos”.

Para Wegner (1988, p.65), esta problemática da fome é tratada em algumas narrativas bíblicas, especialmente nos evangelhos. “Esta importância para o pão e a comida não pode ser casual: é a expressão para uma situação de esfomeados”. Uma das expressões encontradas na oração do Pai-Nosso pode confirmar essa perspectiva: “O pão nosso de cada dia dá-nos hoje” (Mt 6,11 – ARA). “Ricos e abastados não se preocupam com o pão de cada dia; seu problema são garantias bem maiores, como a aplicação de dinheiro a juros ou investimentos”.

A religião, como parte integrante da sociedade palestinese, não estava alheia ao tema da pobreza. O problema foi a posição que ela assumiu. Ao invés de uma postura de solidariedade com aqueles que estavam sofrendo, se apresentava como mais um agente de violência contra seus semelhantes, colocando ainda mais peso sobre seus ombros. Por exemplo, “os sacerdotes que pertenciam ao partido dos saduceus julgavam 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” (HOORNAERT, 1994, p.56).

A atitude da religião oficial, estabelecida no Templo e fundamentada na Lei, era fruto da visão que tinham sobre a pobreza. E mais do que isso, uma pessoa pobre, sem recursos financeiros, não trazia nenhuma vantagem ao esquema de enriquecimento ilícito mantido no Templo pela elite religiosa e pelo Império romano. Para a religião, assim como a doença, a pobreza era sinônimo de impureza e ausência da bênção divina. Sendo assim, os pobres eram deixados de lado.

Vejamos um exemplo. Pela lógica da religião os pobres não poderiam se arrepende de seus pecados e não podiam oferecer sacrifícios ao Senhor, pois não tinham como arcar com as despesas que demandavam esses rituais. Ou seja, eram

rejeitados pela religião que, além de discriminá-los, os exploravam. O acesso ao Senhor tinha como condicionante as questões monetárias. Existia ainda o argumento da não observância de uma séria de prescrições legais. Vejamos os detalhes com Hoefelmann, que diz:

Ora, 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. Os fariseus e sacerdotes desprezavam como malditos essa gente simples que não entendia a Lei e nem tinha condições de levá-la a sério (HOEFELMANN, 1990, p.57,58).

A boa notícia para os pobres, através das palavras e ações de Jesus, é que o Senhor não era condescendente com todo esse sistema de violência e injustiça. Em relação ao mais fraco, “não age como é convenção no mundo do trabalho: quanto mais enfraquecida a posição do assalariado, tanto mais se torna objeto de exploração. Em Deus é o contrário: quanto mais enfraquecida, desprotegida e ameaçada uma pessoa, tanto mais se torna objeto de cuidados e proteção” (WEGNER, 1986, p.101). Isso indica que o Senhor não está alheio à história e, conforme Pagola (2010, p.130), “tem diante dos olhos aquelas pessoas que vivem humilhadas em suas aldeias, sem poder defender-se dos poderosos latifundiários” Além disso, “conhece bem a fome daquelas crianças desnutridas; viu chorar de raiva e impotência aqueles camponeses quando os arrecadadores de impostos levaram o melhor de suas colheitas”. Diante disso, a decisão do Senhor nos remete à ação semelhante que tomou quando viu seu povo sofrendo no Egito.

Disse ainda o SENHOR: Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento; por isso, desci a fim de livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e ampla, terra que mana Leite e mel; o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu. Pois o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo (Êx 3,7-9 - ARA).

O enviado do Senhor confundiu a lógica da religião e da sociedade. Ele demonstrava que o reino de Deus, o qual havia inaugurado através de suas ações e discursos, não compactuava com esse tipo de sistema injusto e desumano. Jesus estava comprometido com essa gente. Conforme o domínio do Senhor se

estabelecia, não poderia haver mais espaço para a pobreza e para a desigualdade, enquanto fruto de ações provocadas pelos poderosos. A pobreza era um sinal de disfunção social, e o reino de Deus, por sua vez, uma proposta de justiça e de igualdade. “O Evangelho do reino de Deus toma partido neste conflito. Toma o partido dos pobres até mesmo para salvar os ricos e libertá-los” (MOLTMANN, 1996, p.21).

Jesus declara de maneira enfática que o reino de Deus é dos pobres e, conseqüentemente para os Pobres: “Então, olhando ele para os seus discípulos, disse-lhes: Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus” (Lc 6,20 – ARA). Disse, ainda, que sua missão passava pela proclamação do evangelho aos pobres: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos” (Lc 4,18 – ARA).

Em relação ao cuidado com os pobres destacamos, nos ensinamentos de Jesus, o valor da esmola. Dentre os vários termos usados para esmola, ou ajuda aos pobres, um deles é justiça (*dikaïosunê*). A prática da justiça é a essência da mensagem de Jesus. Vejamos um exemplo no evangelho segundo Mateus.

Guardai-vos de exercer a vossa justiça diante dos homens, com o fim de serdes vistos por eles; doutra sorte, não tereis galardão junto de vosso Pai celeste. Quando, pois, deres esmola, não toques trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas, nas sinagogas e nas ruas, para serem glorificados pelos homens. Em verdade vos digo que eles já receberam a recompensa (Mt 6,1-2 – ARA).

Nessa perspectiva Stam (2005, p.29) escreve: “partilhar com os pobres não é considerado uma filantropia nobre e generosa, mas simplesmente um ato de justiça”. Para Boff (2003, p.41) esses não foram discursos casuais. Antes, revelavam, de fato, uma opção preferencial de Jesus pela justiça em favor dessa classe marginalizada. “Tal proclamação subjaz uma concepção bem clara do conteúdo do reino de Deus, enquanto exercício da soberania de Deus em favor dos oprimidos e dos fracos”.

3.4. OUTROS GRUPOS MARGINALIZADOS

3.4.1. *Os Enfermos*

Os efeitos de todo o processo violento, provocado pelo Império romano, pelas elites, pelos governos locais e pela religião oficial, eram visíveis, também, no aumento de enfermos e, principalmente, na marginalização desse grupo. A exploração do camponês resultava no surgimento da escravidão e da pobreza. Escravos e pobres – especialmente os miseráveis e os mendigos – estavam expostos a uma série de situações que os deixavam mais suscetíveis a contrair alguma doença grave.

Nessa direção encontramos argumentos como os de Nolan (1987, p.43), que escreve: “Os pobres e oprimidos tem sido sempre muito predispostos às doenças. Isso era particularmente verdadeiro no tempo de Jesus, não somente por causa das condições físicas em que viviam, mas também, e de modo significativo, por causa das condições psicológicas”.

Para os pobres e escravos enfermos, além da dor que sentiam, sofriam pela falta de acesso aos meios de saúde. Ou seja, pela falta de recursos financeiros, não tinham assistência médica e condições para um tratamento. Pagola (2010, p.197), aponta que: “infelizmente para os enfermos da Galiléia, os médicos não estavam ao alcance de suas possibilidades: viviam longe das aldeias e seus honorários eram demasiado elevados”.

Nolan (1987, p.43) contribui com nossa pesquisa nos trazendo informações ainda mais comprometedoras. A situação dessa gente, de fato, era caótica. “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”.

Muitos desses enfermos estavam incapacitados de trabalhar e, conseqüentemente sem sustento, experimentavam também a dor da miséria.

“Dependem 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, paráliticos, leprosos” (STEGEMANN, 2004, p.114). Além de conviver com suas dores, tinham de suportar o sofrimento da discriminação. Para refletirmos sobre os aspectos geradores de exclusão social contra os enfermos, vejamos o texto de Pagola (2010, p.194). Ele 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”. Vejamos ainda alguns apontamentos de Vidal sobre o tema.

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, que representava diversos tipos de enfermidades contagiosas da pele. Porém, definitivamente, toda enfermidade, principalmente a que impedia uma vida de trabalho normal, era fonte de indignação e de marginalização social (VIDAL, 2009, p.158).

No âmbito religioso, os enfermos, além de enfrentarem discriminação, carregavam em seus ombros o peso da culpa devido à mentalidade da época. Conforme explica Pagola: “Deus está na origem da saúde e da enfermidade. Ele dispõe de tudo como senhor da vida e da morte. Por isso os israelitas entendem que uma vida sadia e vigorosa é uma vida abençoada; uma vida enferma, aleijada ou mutilada é uma maldição” (2010, p.194). Como vimos, a enfermidade trazia em si a conotação de castigo divino. Logo, o enfermo convivia - além das dores físicas, da vergonha, da humilhação e da miséria - com a dor de uma consciência perturbada. Como agravante, eram considerados pela religião institucionalizada como impuros. Por esse motivo, não poderiam pertencer à comunidade judaica, já que seus membros temiam ser contaminados por eles.

Eles também não eram bem vindos no Templo, pois não possuíam recursos financeiros para os sacrifícios. Além disso, existia um dito popular que, de acordo com a tradição de Israel, afirmava: “os coxos e cegos não entrarão na casa de Deus”. Ou ainda e alguns nos escritos de Qumran que diziam: “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” (*apud* PAGOLA, 2010, p.195). Como a mentalidade da época enxergava o Templo como lugar da morada do Senhor, o pior efeito desse entendimento é que o enfermo se sentia longe do seu Deus.

As respostas de Jesus, através da mensagem do reino de Deus, são opostas e confrontadoras ao sistema de poder, violência e discriminação estabelecidas. Assim como aos pobres, sua missão compreende o cuidado, a cura e a inclusão dos enfermos. “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos” (Lc 4,18 – ARA).

Certo de sua missão, ao invés da exclusão, oferecia restauração em todos os âmbitos da vida. “Jesus aproxima-se dos que se consideram abandonados por Deus, toca os leprosos que ninguém toca, desperta confiança naqueles que não tem acesso ao Templo e os integra no novo povo de Deus tal como ele o entende” (PAGOLA, 2010, p.196). Tomando como exemplo apenas o evangelho segundo Marcos, encontramos inúmeras narrativas de curas em favor de pessoas que sofriam com a dor e, também, com toda a sorte de discriminação sócio-religiosa, além de dificuldades econômicas. Vejamos tais exemplos:

- No capítulo primeiro de Marcos, encontramos a narrativa em que Jesus cura um leproso. Nos chama à atenção o fato de que, além de proferir as palavras de cura, Jesus toca o leproso. Segundo a tradição, esse toque significaria para Jesus contrair a impureza. Mas ao contrário, o leproso é purificado e tem sua vida de volta.

Aproximou-se dele um leproso rogando-lhe, de joelhos: Se quiseres, podes purificar-me. Jesus, profundamente compadecido, estendeu a mão, tocou-o e disse-lhe: Quero, fica limpo! No mesmo instante, lhe desapareceu a lepra, e ficou limpo. Fazendo-lhe, então, veemente advertência, logo o despediu e lhe disse: Olha, não digas nada a ninguém; mas vai, mostra-te ao sacerdote e oferece pela tua purificação o que Moisés determinou, para servir de testemunho ao povo. Mas, tendo ele saído, entrou a propalar muitas coisas e a divulgar a notícia, a ponto de não mais poder Jesus entrar publicamente em qualquer cidade, mas permanecia fora, em lugares ermos; e de toda parte vinham ter com ele (Mc 1,40-45 – ARA).

- Vejamos ainda, de forma panorâmica, outros textos que mencionam as curas de Jesus: Endemoninhado em Cafarnaum (cf. Mc 1,21); Sogra de Pedro (cf. Mc 1,29); Paralítico em Cafarnaum (cf. Mc 2,1); Homem da mão ressequida (cf. Mc 3,1) Endemoninhado geraseno (cf. Mc 5,1); A filha da mulher siro-fenícia (cf. Mc 7,24); Surdo e gago (cf. Mc 7,31); Cego em Betsaida (cf. Mc 8,22); Jovem possesso (cf. Mc 9,14); Cego de Jericó (cf. Mc 10,46)

Além disso, para Wegner (1988, p.67) “as pessoas que se dirigiam preferencialmente para Jesus faziam-no por não terem recursos para tratar-se com médicos comuns”. Para ele, um exemplo disso está na narrativa do evangelho segundo Marcos que relata a cura da mulher com hemorragia.

Aconteceu que certa mulher, que, havia doze anos, vinha sofrendo de uma hemorragia e muito padecera à mão de vários médicos, tendo despendido tudo quanto possuía, sem, contudo, nada aproveitar, antes, pelo contrário, indo a pior, tendo ouvido a fama de Jesus, vindo por trás dele, por entre a multidão, tocou-lhe a veste. Porque, dizia: Se eu apenas lhe tocar as vestes, ficarei curada. E logo se lhe estancou a hemorragia, e sentiu no corpo estar curada do seu flagelo. Jesus, reconhecendo imediatamente que dele saíra poder, virando-se no meio da multidão, perguntou: Quem me tocou nas vestes? Responderam-lhe seus discípulos: Vês que a multidão te aperta e dizes: Quem me tocou? Ele, porém, olhava ao redor para ver quem fizera isto. Então, a mulher, atemorizada e tremendo, cônica do que nela se operara, veio, prostrou-se diante dele e declarou-lhe toda a verdade. E ele lhe disse: Filha, a tua fé te salvou; vai-te em paz e fica livre do teu mal (Mc 5,25-34 - ARA).

Wegner entende que “os v. 25-27 colocam a situação: enquanto possuía dinheiro a mulher consultou médicos; quando não tinha mais dinheiro apelou para Jesus. Acho que esta história tem algo de exemplar: para Jesus apelavam os doentes sem recursos!”.

O reino de Deus havia chegado, e a enfermidade não era mais a palavra final. “Como todas as doenças graves são prenúncios da morte, devemos compreender também as curas de Jesus como prenúncios da vida” (MOLTMANN, 1996, p.18). Na medida em que o reino de Deus se manifestava, o domínio do Senhor se traduzia em ações concretas de solidariedade em direção aos vulneráveis enfermos daquele ambiente desumano.

3.4.2. Os Pecadores

Por pecador entendia-se, na época, todo aquele que não praticava a Lei. A consequência para essa atitude era a impossibilidade da provisão divina e do acesso até a presença do Senhor que, agora, havia lhes virado as costas, lhes negado suas bênçãos. O não praticante da Lei vivia debaixo de maldição e, conforme narra João em seu evangelho, era um maldito, até mesmo por não conhecer a Lei. “Apenas há essa massa que não conhece a Lei, essa gente maldita” (Jo 7,49 – TEB).

Quando pensamos nos pecadores nessa perspectiva, talvez, imaginemos, em um primeiro momento, que eles sofriam violência e discriminação apenas da religião oficial. Isso, entretanto, é um equívoco. Havia interesses imperiais no cumprimento da Lei. Especialmente no que se referia a questões econômicas. Existia um acordo entre os líderes religiosos e o poder imperial estabelecido na Palestina. O Templo se tornou 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 Templo.

Os romanos, as elites e os governos locais, é claro, tinham grandes interesses em que as coisas funcionassem. Por isso, a categoria dos pecadores incluiria também os que não pagavam seus dízimos ou os demais tributos exigidos. Estes sofriam grandes retaliações e ameaças, até mesmo em nome do Senhor. Os poderosos, claro, mesmo alheios à religião, se utilizavam também desse expediente.

Em muitos casos, porém, nem mesmo todo o apelo religioso ou até mesmo a intimidação, através do uso da força, eram suficientes. Muitas pessoas, de fato, não tinham condições de arcar com a pesada tributação impostas pelas instituições de poder. Nesse caso, eram vítimas da violência discriminatória e de toda espécie de exclusão. A parir daí, então, para Nolan (1987, p.42), “os pecadores eram uma classe social bem definida, a mesma classe social dos pobres no sentido mais amplo da palavra. [...] Os pecadores eram párias sociais”.

Nesse ambiente hostil, as Leis judaicas, especialmente as de interpretação rabínicas, e os costumes sociais se tornaram paradigma para definição do comportamento classificado como pecaminoso. Ou seja, “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” (NOLAN, 1987, p.42). Entre estes estavam os pagãos, estrangeiros. “Eles não conheciam a Lei e por isso não teriam condições de cumpri-la, caracterizando-se, portanto, como pecadores. Por isso, 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” (HOEFELMANN, 1990, p.57).

A partir desse tipo de critério, eram classificados como pecadores, além dos pagãos mencionados acima, os enfermos, os pobres, os escravos e até mesmo os analfabetos. Nolan (1987, p.42), explica que a “educação era uma questão de conhecer a Lei e todas as suas ramificações. Os analfabetos e os não instruídos eram inevitavelmente imorais e sem Lei”.

A profissão exercida também era critério para se classificar um pecador. 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” (NOLAN, 1987, p.42).

Toda essa atmosfera ganhava contornos trágicos na medida em que “não havia praticamente saída alguma para o pecador”. Vejamos o caso da prostituta, por exemplo. Ela só poderia “se tornar pura novamente por meio de um complicado sistema de arrependimento, purificação e reparação. Mas isso custava dinheiro, se dinheiro mal ganho não podia ser usado para esse fim. Seu dinheiro era corrompido e impuro”. Cabe aqui uma pequena ressalva. Nesse aspecto, os fariseus e os sacerdotes saduceus estavam em conflito. O segundo grupo havia abandonado qualquer ideal piedoso em relação à Lei e não se importava com a procedência do dinheiro. Os fariseus, por sua vez, no papel de guardiões da Lei, é que criaram esse tipo de restrição as prostitutas. Havia também o caso dos não instruídos que “teriam que se submeter a um longo processo de educação antes que se pudesse ter

certeza de que estavam limpos”. Nolan destaca, ainda, que o sofrimento de um pecador:

Se manifestava sob a forma de frustração, culpa e ansiedade. 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 (NOLAN, 1997, p.43).

Nesse contexto “os pecadores eram cativos ou prisioneiros”. Uma situação realmente trágica. Tão assustador quanto à situação dessas pessoas era o discurso, para aliviar a culpa, utilizado por alguns opressores. “Ser pecador era o destino da pessoa. A pessoa tinha sido predestinada a ser inferior pelo destino ou pela vontade de Deus” (NOLAN, 1987, p.43).

Na contramão de tudo isso, mais uma vez aparece Jesus protagonizando um novo rumo para a história. Ele “reúne em torno de si mesmo o povo dos marginalizados, dos rejeitados, dos oprimidos. De novo os marginalizados tornam-se os autores da história da salvação” (COMBLIN, 1989, p.39). Jesus “quer tornar claro que carência e necessidade devem dar ensejo à proteção e ao cuidado, não à discriminação e ao distanciamento”. Os fariseus, entretanto, agiam de maneira oposta: “marginalizavam os pecadores e procuravam afirmar-se diante de Deus” (WEGNER, 1986, p.105).

Alguns estudiosos entendem que entre tantas ações e discursos de Jesus em defesa dos pecadores aparece a parábola dos trabalhadores na vinha (cf. Mt 20,1-15). “A intenção primária de Jesus com esta parábola não foi conclamar os seus ouvintes para a adesão a uma nova proposta de ordem salarial e empregatícia. O que ele fez foi apontar para a realidade do reino com recursos do mundo do trabalho”. Wegner (1986, p.106), entende que o convite de Jesus “a fariseus e escribas ia na direção de fazê-los aderirem à bondade e solidariedade com publicanos e pecadores, que pelos mesmos eram marginalizados social e religiosamente”.

3.4.3. As Mulheres

Desde a antiguidade, em geral, em praticamente todas as épocas e lugares, a mulher foi alvo de violência social em todas as suas formas possíveis e imagináveis. Arens (1997, p.76) explica que elas “ocupavam posição socialmente subordinada, politicamente nula e economicamente relativa”. Além disso, “ocupavam posição secundária e inferior ao homem ou com referência a seu marido (significamente chamado de *kyrios*, senhor), se fossem casadas”. Eddé (2011, p.12) escreve que 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’”!

A segregação era uma realidade com contornos de naturalidade e legalidade. “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” (JOÃO PAULO II, *apud* EDDÉ, 2011, p.15).

Esse processo, claro, era desencadeado pelos homens. Estes viam a mulher como um ser inferior, sem valor, objeto de exploração e reduzida aos seus interesses machistas. Em seus estudos Eddé (2011, p.14) trabalha com essa hipótese e indica que “se as Leis dessas nações sacrificavam os direitos das mulheres, foi porque foram somente os homens que fizeram essas Leis. [...] A mulher não foi convidada para opinar no que se refere à sua situação na sociedade, ela, a família e as crianças foram sacrificadas”.

Conforme observa Petry (1995, p.17), “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”. Essa informação é importante para os nossos estudos, uma vez que o Império romano assumiu suas influências helênicas.

A diferença, no entanto, é que no Império romano a situação 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” (EDDÉ, 2011, p.14).

Chegamos à Palestina e encontramos os modelos imperiais, no trato com as mulheres, sendo reproduzidos. Joachim Jeremias (2010, p.471) 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”.

O agravante, porém, era o uso de elementos religiosos que justificavam a mentalidade opressora 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 (*apud* MORIN, 1981, p.56) afirma que “a mulher, segundo a Lei, é inferior 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”. Morin entende que:

Sob o aspecto religioso, a mulher não era igual ao homem. Estava sujeita a todas as proibições da Lei, a todo rigor da legislação civil e penal e, mesmo, à pena de morte. Mas, enquanto os homens deviam observar os mandamentos a serem cumpridos, em tempos determinados, as mulheres eram dispensadas desta obrigação. Elas não eram obrigadas a aprender a Lei. [...] Alguns mestres julgavam que era preferível queimar a Torá (Lei) que ensiná-la às mulheres (MORIN, 1981, p.56).

Joachim Jeremias (2010, p.493) apresenta alguns argumentos semelhantes ao confirmar que, de fato, “a mulher conta com um homem superior a ela, como senhor, tal fato limita igualmente a sua liberdade no serviço divino. Por esse motivo, do ponto de vista religioso, acha-se inferior ao homem”.

Para ilustrar a questão e perceber o quanto a mulher era rotulada a partir de tais elementos, vejamos uma narrativa bíblica encontrada no evangelho segundo Lucas. Destacamos nessa passagem a reação do fariseu, influenciado exatamente pelos efeitos religiosos da época.

Convidou-o um dos fariseus para que fosse jantar com ele. Jesus, entrando na casa do fariseu, tomou lugar à mesa. E eis que uma mulher da cidade, pecadora, sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, levou um vaso de alabastro com unguento; e, estando por detrás, aos seus pés, chorando, regava-os com suas lágrimas e os enxugava com os próprios cabelos; e beijava-lhe os pés e os ungiu com o unguento. Ao ver isto, o fariseu que o convidara disse consigo mesmo: Se este fora profeta, bem saberia quem e qual é a mulher que lhe tocou, porque é pecadora (Lc 7,36-39 – ARA).

Pensando ainda em outros exemplos a respeito da dinâmica discriminatória, provocada pela religião, contra a mulher, vejamos alguns detalhes práticos que revelam o cotidiano dessa relação.

- As mulheres só participavam de forma mais efetiva da religião institucionalizada quando se tratava de celebrações domésticas, onde poderiam desenvolver algumas funções secundárias. No entanto, em casa, na mesa, “não pronunciavam a bênção e não tinham o direito de prestar testemunho, pois consideravam-nas mentirosas” (JEREMIAS, 2010, p.492).
- Nas sinagogas deveriam ficar em silêncio e eram separadas dos homens por grades e estacas. “No serviço litúrgico, a mulher comparecia somente para escutar. O ensino também era vedado” (JEREMIAS, 2010, p.492).
- No Templo só poderiam ficar no pátio destinado a elas. Jamais poderiam entrar no pátio interior. Segundo Josefo (*apud* JEREMIAS, 2010, p.491), “no templo só lhes era permitido penetrar no átrio dos gentios e no das mulheres, durante os dias de purificação mensal”.
- Não tinha um rito próprio que a confirmasse como parte da aliança, assim como tinham os homens com a circuncisão;
- A religião olhava as mulheres com desconfiança, acusando-as de ser a fonte de tentação e ocasião de pecado.

Temos ainda o exemplo da menstruação, fator condicionante para a relação da mulher com o próximo e com o Templo. Isto é, as mulheres eram consideradas impuras, podendo contaminar quem chegasse perto. Também por esse motivo,

eram excluídas das áreas sagradas do Templo. O pior, nisso tudo, era a sensação de distância do Senhor já que, segundo o entendimento da época, o Senhor habitava no Templo. Logo, estava inacessível a mulher. Essa determinação certamente criava na mulher a sensação de discriminação e a certeza de estar sendo excluída. Pagola considera essas hipóteses e explica que:

Ninguém devia aproximar-se da mulher impura. As pessoas e os objetos que ela tocava ficavam contaminados. Era esta, provavelmente, a principal razão por que as mulheres eram excluídas do sacerdócio, da participação plena no culto e do acesso às áreas mais sagradas do Templo. A mulher era fonte de impureza (PAGOLA, 2010, p.257).

As condições enfrentadas pela mulher, descritas até aqui, segundo Joachim Jeremias (2010, p.489), “refletem nas prescrições da legislação religiosa da época”. Ou seja, a mulher “deveria sujeitar-se a todas as proibições da Torá e a todo rigor da legislação civil e penal”. Ao falar sobre a Lei, especialmente em relação às mulheres, Eddé (2011, p.25) faz uma grave denúncia. Segundo sua hipótese, na construção e interpretação da Lei “foram anunciadas claramente os pontos de vista do homem, contrários a qualquer libertação da mulher e ao que se aproxima da igualdade entre o homem e a mulher. A principal preocupação dos escribas e fariseus foi à conservação dos seus privilégios e autoridade”.

Essa tese é encontrada em outros estudiosos que atribuíam ao modelo patriarcal a responsabilidade por tamanha violência. Pagola (2010, p.255), por exemplo, explica que “ser mulher naquela sociedade patriarcal significava estar destinada a viver num estado de inferioridade e submissão”. Arens (1997, p.77) 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”.

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. Saulnier (1993, p.65) compara: “Como o escravo, a mulher depende de seu senhor – marido e tem que assumir todas as tarefas; não pode aproveitar-se nem dos rendimentos do seu trabalho”. Vejamos, ainda, outros exemplos, especialmente nos textos do pesquisador e historiador Joachim Jeremias:

- O marido tinha o direito de repudiar sua esposa. “Se um homem tomar uma mulher e se casar com ela, e se ela não for agradável aos seus olhos, por ter ele achado coisa indecente nela, e se ele lhe lavrar um termo de divórcio, e lho der na mão, e a despedir de casa” (Dt 24,1 – ARA).
- “Uma jovem não tem direito de recusar o casamento decidido pelo genitor, mesmo que o escolhido seja disforme. Mais ainda: o pai tinha o direito de vender sua filha como escrava” (JEREMIAS, 2010, p.479).
- “A quantia para o casamento, que o noivo pagava por ocasião do noivado, pertence ao pai. Esse autoritarismo tão dilatado do pai levava-o naturalmente a considerar as filhas, sobretudo as menores, como aptas ao trabalho e fonte de renda” (JEREMIAS, 2010, p.479).
- “É característico da situação legal da noiva que a aquisição da mulher e a do escravo sejam postas em paralelo: Adquire-se a mulher pelo dinheiro contrato e relações sexuais, assim adquire-se também o escravo pagão por dinheiro, contrato e tomada de posse” (JEREMIAS, 2010, p.483).
- “A mulher era obrigada a obedecer ao marido como a seu senhor e essa obediência revestia-se de dever religioso” (JEREMIAS, 2010, p.485).
- “A poligamia era permitida. A esposa devia, portanto tolerar a presença de concubinas a seu lado. O direito de divórcio achava-se exclusivamente do lado do homem” (JEREMIAS, 2010, p.486).

A mensagem do reino de Deus, encarnada na pessoa de Jesus, ao contrário de tudo até aqui descrito, é uma proposta transformadora de defesa da mulher

contra a violência praticada em sua direção. Ele “rompeu com todo este modo de ver a mulher. Trouxe uma verdadeira revolução de costumes. Restabeleceu a igualdade original criada por Deus. Mulheres e homens são igualmente filhos e filhas de Deus” (PETRY, 1995 p.17).

Além de serem mulheres, eram vítimas por serem, conforme Pagola (2010, p.260), “viúvas indefesas, esposas repudiadas, mulheres sozinhas, sem recursos, pouco respeitadas e de fama não muito boa”. Petry (1995, p.18) trabalha com hipóteses semelhantes e indica que “do ponto de vista econômico-social, parece haver grandes dificuldades. São mulheres pobres e marginalizadas”.

Dessa forma, a defesa de Jesus se dava em nome das consequências sócio-econômica sofridas pelas mulheres. Além de não excluí-las, Ele não as tratava a partir de rótulos, estereótipos estabelecidos ou preconceitos. Antes, as recebia e as incluía em seu reino de amor e justiça convidando-as a fazer parte da nova criação, a qual o Senhor já está estabelecendo na terra. “Por diversas vezes Ele sai em sua defesa curando, perdoadando, deixando-se tocar, beijar, ungir. Elas o seguem, o bendizem, o amam, o escuta e o servem” (PETRY, 1995, p.18).

Por tudo isso, o movimento de Jesus desperta o interesse das mulheres, criando nelas a esperança de novas possibilidades diante da vida. “As mulheres vêem em Jesus uma atitude diferente. Nunca ouvem de seus lábios expressões depreciativas. [...] Para as mulheres aproximar-se dele significava libertar-se da vida de marginalização” (PAGOLA, 2010, p.262). Jesus faz questão de enfatizar essas ideias colocando-as como protagonistas em diversas situações. Dessa forma, portanto, ele estava redefinindo o significado da mulher para aquela sociedade e o seu valor para o Senhor. Ele “não se contenta de elevar a mulher acima do nível em que a tradição a mantinha; enquanto salvador, enviado a todos (cf. Lc 7,36-50), coloca-a em pé de igualdade com o homem (cf. Mt 21,31-32)” (JEREMIAS, 2010, p.494).

Vejamos, como exemplo, algumas narrativas encontradas no evangelho segundo Marcos que apresentam mulheres em situações de destaque e recebendo de Jesus seu devido valor.

- Uma mulher que sofria de hemorragia e toca Jesus, mas, ao invés de contaminá-lo, é curada pela sua fé. (cf. Mc 5,24-34);
- Uma mãe pagã que pede por sua filha e é descrita por Jesus como uma mulher de grande fé (cf. Mc 7,24-30);
- Temos o exemplo da viúva pobre que entregou tudo o que possuía e é reconhecida por Jesus por seu desprendimento (cf. Mc 12,41-44);
- Mulheres não poderiam testemunhar nos tribunais da época, tamanho descrédito. “Seu testemunho não era válido, salvo pequenos casos, em que se levava em conta até mesmo o testemunho do escravo pagão” (MORIN, 1981, p.57). Agora aparecem, segundo os relatos bíblicos, como as primeiras testemunhas da ressurreição (cf. Mc 16,1-8);

Por fim, é importante destacarmos que a motivação de Jesus não era mera substituição ou prioridade de um gênero em detrimento do outro. Ou seja, valorizar a mulher, libertá-la de um sistema de hierarquias opressoras não significava colocá-la no lugar do homem e o homem em seu lugar. Ao promover a mulher, em seu discurso e prática, Jesus desafia a todos quanto ao princípio da igualdade. “Jesus subverte tudo ao promover relações fundadas no fato de que todas as pessoas, mulheres e varões, são criadas e amadas por Deus: ele as acolhe em seu reino como filhos e filhas de igual dignidade” (PAGOLA, 2010, p.269).

4. O REINO DE DEUS E O IMPÉRIO

4.1. O REINO DE DEUS

Normalmente associa-se o conceito de reino de Deus ao Novo Testamento, já que nele essa expressão é comum e ganha destaque na mensagem de Jesus, descrita nos evangelhos. Todavia, esse é um equívoco da nossa parte, uma vez que passamos despercebidos pela riqueza teológica do tema também no Antigo Testamento. Isso pode acontecer devido ao fato de não encontrarmos nas narrativas vétero-testamentárias a expressão reino de Deus. Segundo Aslan (2013, p.138), “a expressão exata “reino de Deus” aparece apenas em *Sabedoria de Salomão* (10,10), no qual ele é visualizado como situado fisicamente no céu, o lugar onde está o trono de Deus”. Apesar disso, seu conceito é apresentado em várias passagens das escrituras hebraicas, frequentemente descrevendo, metaforicamente, a figura de lahweh como rei e único soberano que governa sobre Israel, sobre as demais nações da terra e sobre toda a criação.

A palavra que normalmente se traduz por rei é *melek* e vem da raiz hebraica *mlk*. No Antigo Testamento, *melek* nos apresenta a figura de um rei em pelo menos dois contextos. Primeiro, um rei divino encontrado principalmente nos profetas do exílio, através de declarações do tipo: lahweh reinará. Segundo, um rei divino reconhecido nos textos bíblicos através da declaração lahweh é rei; comum nos salmos e no início da história de Israel.

O segundo aspecto apresentado ganha destaque a partir de questões práticas da ação de lahweh, testemunhadas ao longo das narrativas bíblicas. lahweh é rei e evidencia sua realeza revelando seu caráter libertador através de atos salvíficos em favor de um povo oprimido. lahweh é rei e demonstra a extensão de seu domínio, que vai além de Israel, chegando aos povos vizinhos e seus respectivos governantes que foram (ou serão) derrotados por Ele. Com isso,

demonstrando que é rei também sobre as demais nações. lahweh é rei, e reina sobre toda a criação.

Pixley (2011, p.103) confirma tais perspectivas quando escreve: “Deus é, em todas as partes da Bíblia, o soberano de Israel e do universo, nos céus e na terra”. “Pois o SENHOR Altíssimo é tremendo, é o grande rei de toda a terra. [...] Salmodiai a Deus, cantai louvores; salmodiai ao nosso rei, cantai louvores. Deus é o rei de toda a terra; salmodiai com harmonioso cântico. Deus reina sobre as nações; Deus se assenta no seu santo trono” (Sl 47,2;6-8 – ARA). Sobrino também trabalha com essa concepção e nos apresenta, ainda, outros detalhes significativos:

No AT com frequência aparece a nomenclatura de Deus como rei, sobretudo nos salmos e na liturgia. A nomenclatura não é original de Israel, pois existia em todo o Oriente Antigo. Ao integrar-se na instituição, originalmente estranha a ele, da monarquia, Israel assumiu também os símbolos desta para exprimir sua adesão ao Deus que o salvou e o fez. Mas, como Israel historizou muitos dos conceitos circundantes, o símbolo rei, aplicado a Deus, veio sublinhar sua capacidade de intervir na história (SOBRINO, 1995, p.127).

Encontramos, ainda, na mesma raiz hebraica *mlk* o verbo *malak*. Este nos apresenta o ofício ou a ação do rei. Trata-se daquele que reina, domina ou governa e o faz através de atos de justiça e cuidado em favor de seus súditos. Joachim Jeremias (2008, p.162) explica que “nas concepções dos povos do oriente, assim como Israel desde seus primórdios, a justiça real não consistia numa aplicação imparcial do direito, mas na proteção que o rei estende aos desamparados, fracos e pobres, às viúvas e aos órfãos”. Nesse sentido, para Horsley (2010, p.149,150), a partir do que se entende por justiça, o reino de Deus “significa mais precisamente o uso do poder em obras poderosas para libertar; estabelecer ou proteger o povo em circunstâncias históricas, como as do êxodo da escravidão no Egito”. Vidal afirma, ainda, que:

Conforme a tradicional ideologia régia, o rei era o garante da justiça para os indefesos, que não podiam fazer valer seus direitos por si mesmos. Segundo isso, a soberania de Javé teria essencialmente um caráter marcadamente libertador. Deus rei era o garante da justiça para os desprotegidos, para os escravos, o pobre, o órfão e a viúva. Ante a violação do direito, Deus teria de intervir com sua ação de justiça. Assim, Javé rei era

o libertador de seu povo Israel ante todo tipo de opressão, incluindo a dura escravidão sob o domínio dos outros povos (VIDAL, 2009, p.104,105).

A expectativa em torno de um rei que atuasse tendo a prática da justiça como fundamento de seu governo podia ser sustentada em lahweh. Essa parece ser a tese de Moltmann que escreve:

O Deus que faz justiça aos oprimidos (cf. Sl 146,7; 103,6) é o mesmo Deus que faz justiça ao órfão e à viúva (cf. Dt 10,18; cf. Sl 82,3; cf. Is 1,17). [...] Isto significa, por um lado, que o Deus todo-poderoso que criou o céu e a terra está do lado daqueles que são obrigados a padecer violência, porque eles não podem defender-se. O direito deles é a causa de Deus. Significa, por outro lado, que Deus põe os fracos e os vulneráveis sob sua divina proteção. [...] Deus mesmo é o direito dos sem direito, como é também a força dos que não tem poder (MOLTMANN, 1988, p.127).

A análise de Moltmann é respaldada pelos escritos vétero-testamentários. Por exemplo, nesses escritos encontramos a ação libertadora de Deus em favor do povo que estava debaixo do jugo de escravidão e opressão egípcia. Já nesse ponto da história o reino de lahweh começa a manifestar sua identidade e características centrais. “Deus ouviu os clamores de um povo oprimido e desceu para libertá-lo. Isso foi a origem da sua confissão de fé e de sua esperança” (SOBRINO, 2006, p.241). Ou seja, depois desse episódio, lahweh é reconhecido por eles como rei “O SENHOR reina por todo o sempre” (Êx 15,18 – TEB).

Ainda no livro do Êxodo, no evento do Sinai, onde a Lei é entregue ao povo através de Moisés, encontramos mais um aspecto dessa relação. Os súditos deveriam ouvir os decretos do rei e assimilar a parte que lhes cabia para viverem harmoniosamente em aliança com seu governante e também entre si. Brown escreve:

No monte Sinai Deus revelou sua lei ao povo por meio de Moisés, e entrou em aliança com a nação de Israel. A fórmula do pacto tem sido reconhecida como muito semelhante a um tratado de suserania entre um rei supremo e seus vassalos. Nos termos deste acordo, o povo precisaria obedecer todas as palavras do Grande rei, e eles seriam a “propriedade exclusiva” de Javé, um “reino sacerdotal” e uma “nação santa” (cf. Êx 19,5-6). [...] Moisés, lembrando deste evento histórico no fim de sua vida, lembra Israel que Javé “era rei sobre seu povo amado (cf. Dt 33,5)” (BROWN, 1982, p.134).

Horsley descreve vários outros detalhes importantes sobre esse evento, que conhecemos como aliança mosaica. Tais detalhes devem ser destacados aqui, uma vez que lançam luz sobre o caráter do rei que oferece aliança aos seus súditos, além das características de seu reinado.

A aliança mosaica era, na verdade, uma constituição, um conjunto constitutivo de princípios, para o nascente Israel como povo agrário independente. Relações econômicas e políticas eram essenciais para a aliança e absolutamente inseparáveis da dimensão religiosa. [...] Diferentemente de outras sociedades camponesas, Israel, de acordo com a aliança mosaica, não tinha rei humano ou outro soberano que lhes tomasse parte do que produzia, porque Deus era o seu rei, seu soberano único. [...] Os primeiros quatro dos dez mandamentos explicavam e protegiam a lealdade exclusiva do povo ao seu Deus. Os seis seguintes tratavam de relações socioeconômicas nas duas formas fundamentais da sociedade camponesa, a família e as relações entre (chefes de) famílias nas comunidades aldeãs. A aliança mosaica definia assim a estrutura fundamental e os princípios para a vida comunitária nas aldeias de Israel. [...] Se prestarmos atenção à função social desses mandamentos, fica claro que a ênfase recaía sobre as relações econômicas. Os seis últimos mandamentos, acrescidos dos mecanismos estreitamente relacionados da tradição da aliança mais ampla na Bíblia hebraica, operavam assim no sentido de evitar que as pessoas tivessem poder umas sobre as outras e de manter cada família economicamente viável na sua comunidade (HORSLEY, 2004, p.119,120).

A partir de suas pesquisas, Cavalcanti (2002, p.24) defende que Israel, de fato, “deveria se reger por um estatuto: um conjunto escrito e coerente de normas”. Tratava-se de um “conteúdo ético, profundamente humanitário” que, desde o início, “se chocava com a mentalidade do povo, em seu estágio de evolução cultural e sob forte influência dos povos vizinhos politeístas e idólatras”. A essência da mensagem desse estatuto, resumidamente, previa:

- (1) Lealdade e fidelidade ao rei: “Não terás outros deuses diante de mim” (Êx 20,3 – ARA);
- (2) Coerção contra qualquer movimento de exploração em direção ao outro: “Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença ao teu próximo” (Êx 20,17 – ARA).

- (3) Cuidado especial com os desfavorecidos: “Não afligirás o forasteiro, nem o oprimirás; pois forasteiros fostes na terra do Egito. A nenhuma viúva nem órfão afligireis” (Êx 22,21-22 – ARA).

Refletindo, ainda, sobre o reinado de Deus no Antigo Testamento, merece destaque em nossa análise o período que apresenta a entrada do povo de Deus na terra de Canaã. O período tribalista, como é conhecido, é marcado pelo regime tribal e descreve a construção de uma nova sociedade. Alguns estudiosos, a partir de uma leitura exclusivamente teológica, entendem essa nova sociedade como sendo construção do reino de lahweh, já que apontava para a tentativa de implantação dos princípios descritos no código da aliança mosaica. Entre os que consideram essa hipótese vejamos os escritos de Pixley:

Se não conseguirmos captar até que ponto o reino de lahweh constituía o projeto histórico concreto das tribos que se organizam em Canaã, para juntos escaparem da dominação das cidades-estado, também não conseguiremos compreender o verdadeiro fundamento das Escrituras cristãs [...]. O projeto de Jesus só poderá ser entendido corretamente depois de compreender o projeto revolucionário de Israel ao tentar realizar o reino de lahweh na terra de Canaã (Pixley, 1986, p.29).

Pixley (2011 p.106) argumenta que “o relato das proezas do grupo do Egito sob a proteção do Deus lahweh deve ter inspirado as tribos que tinham vivido experiências semelhantes de êxodo e que abraçaram como seu o Deus lahweh”. Dessa forma o autor entende que o êxodo foi mais que uma migração. “Foi o abandono de um sistema social e a criação de outro. Israel, esse povo de lahweh, se entendeu – de uma maneira revolucionária para a sua época – como o reino de Deus”. Nessa nova sociedade (criação de outro modelo social) lahweh “em vez de escolher e divinizar um rei, foi tornado seu rei, que, como qualquer rei humano, exclui outros. Pode haver tão somente um rei num estado monárquico e, para as tribos de Israel, esse rei era lahweh, seu Deus”.

Considerando a teoria de Pixley, vejamos, resumidamente, alguns detalhes a respeito do sistema tribal e que forma eles podem, de fato, revelar a construção de uma nova sociedade cujos valores se identificam com o desejo real de lahweh para o seu povo. Começemos pelas questões sociais.

O sistema tribal era identificado, essencialmente, pela igualdade, pela partilha de bens, pela solidariedade, pela inexistência do trabalho forçado e pela liberdade quanto ao pagamento de tributos. Uma proposta totalmente diferente daquela que viveram seus antepassados, no Egito, e também vivida pela monarquia já estabelecida em Canaã entre os povos vizinhos. Ceresko (1996, p.109) confirma que nesse período “a estrutura social dentro dessas comunidades de aldeias era basicamente igualitária. Várias grandes famílias constituíam a população de uma aldeia. Consumiam ou permutavam o que produziam na lavoura, no pastoreio dos rebanhos, como também objetos essenciais e produtos da pequena indústria”.

Quanto às questões econômicas, o código da aliança previa que todos deveriam ter acesso aos recursos básicos para sobrevivência. Esse era um princípio fundamental e deveria ser seguido a todo custo, nem que para isso a intervenção entre tribos, no intuito de ajudar o próximo, fosse necessária. Ceresko (1996, p.111) explica que “se uma família ou uma aldeia, por exemplo, sofresse a perda de uma colheita devido ao mau tempo, os outros membros do clã eram obrigados a vir em seu auxílio com doações ou empréstimos sem juros”.

Ainda sobre essa questão, merece destaque o fato de que estruturas que impediam qualquer tentativa de acúmulo econômico eram combatidas. O objetivo era evitar a exploração e priorizar a igualdade. Recorremos mais uma vez a Ceresko que a esse respeito fundamenta sua tese no texto bíblico de Êxodo já citado anteriormente que diz: “Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença ao teu próximo” (Êx 20,17 – ARA). Para o autor:

Não cobiçarás a casa do teu próximo tinha por finalidade principalmente desencorajar o acúmulo de casas por um indivíduo ou grupo. Não cobiçarás a casa do teu próximo, quer dizer, nem mesmo acalantarás no coração o desejo de tomar e acumular propriedades pela vontade de possuir mais e além do que é preciso para oferecer a você e a sua família o basicamente necessário para uma vida satisfatória e produtiva (CERESKO, 1996, p.111).

Pode-se perceber que a proposta do reino de lahweh era diametralmente oposta em reação aos reinos vizinhos. Do ponto vista econômico, a organização

tribal era uma espécie de revolução, já que contrariava toda a lógica de progresso de sua época. A civilização em Canaã caminhava em largos passos rumo ao desenvolvimento e ao crescimento tecnológico. O acúmulo de riquezas era sinônimo de bem-estar, segurança e vantagem sobre o outro – o outro não era seu próximo, mas sim, seu oponente. Portanto, para muitos, acumular, ainda que isso significasse defraudar alguém, era um caminho tolerável. Nesse sentido, o ideal tribal era um passo atrás. Para Pixley:

Israel em seu período de zelo revolucionário, optou pela igualdade humana e pela liberdade, colocando-as acima da civilização e do progresso material. [...] É importante para nós explorar a noção bíblica do reino de Deus, a fim de compreendermos que ele, na sua expressão histórica e original na Bíblia, estabeleceu a igualdade e a justiça acima de elementos que valorizamos, como tecnologia e civilização (PIXLEY, 1986, p.47).

Sobre questões políticas, principalmente nos que diz respeito às lideranças, vale destacar que nesse modelo não existia rei humano. O poder estava descentralizado e entre eles predominava a noção de que só Deus era rei sobre Israel. Pixley (1986, p.30) destaca que para “Israel a realeza de lahweh devia significar politicamente a exclusão de todas as soberanias humanas. Foi esta rejeição da realeza humana que fez Israel diferente dos seus vizinhos”. Isso fica ainda mais evidente quando o povo, pressionado pelas nações vizinhas, pede a Gideão que reine sobre eles. A resposta de Gideão revela o espírito desse período. “Então, os homens de Israel disseram a Gideão: Domina sobre nós, tanto tu como teu filho e o filho de teu filho, porque nos livraste do poder dos midianitas. Porém Gideão lhes disse: Não dominarei sobre vós, nem tampouco meu filho dominará sobre vós; o SENHOR vos dominará” (Jz 8,22-23 – ARA).

A consolidação desse projeto fracassou. Com o passar dos anos, através de escolha popular, Israel optou pela nomeação de um rei humano. A partir daí, entrou em vigor o regime monárquico. Isso significou, gradativamente, o fim do ideal tribalista. Com isso, sistemas opressores e governantes violentos e descomprometidos com o ser humano e com a vida (re)assumiram o poder, com raros momentos de prosperidade e paz para o povo. Ou seja, com algumas exceções o povo da aliança esteve condenado a impotência política, social e econômica. Viu, ainda, sua trajetória marcada por exílios e trazia na memória

lembranças de sofrimento e subjugação aplicadas por diferentes nações ao longo da história. O ápice de tudo isso foi o estabelecimento do Império romano. Conforme vimos nos capítulos anteriores, possivelmente, um dos mais poderosos e, também, mais violentos impérios de todos os tempos.

Foi nesse ambiente contraditório e violento, do ponto de vista da aliança mosaica, que Jesus viveu e atuou. Nas narrativas do Novo Testamento Ele aparece proclamando a chegada do reino de Deus e promovendo os valores desse reino numa perspectiva anti-imperial. Isto é, a mensagem desse reino era a essência de seu discurso e o fundamento de sua *práxis*, ainda que revelasse uma atitude de confronto ao sistema sociopolítico e religioso da época.

Ao pesquisarmos sobre o reino de Deus em uma perspectiva neotestamentária, não encontramos nas palavras de seus autores nenhuma definição clara e direta sobre o significado da expressão reino de Deus. Normalmente, as pistas que nos levariam a uma conclusão mais objetiva se perdem diante de um mar de possibilidades conceituais. Por exemplo, nos evangelhos, Jesus ensina a respeito da natureza do reino através de parábolas: “O reino dos céus/de Deus é semelhante...”. O complemento da frase não é uma definição concreta, mas sim a aplicação de algum ensinamento mais profundo que necessita de investigação e interpretação mais apurada demonstrando a rica dimensão do tema. Vejamos, então, apenas em caráter ilustrativo, a parábola do grão de mostarda encontrada no evangelho segundo Marcos.

Disse mais: A que assemelharemos o reino de Deus? Ou com que parábola o apresentaremos? É como um grão de mostarda, que, quando semeado, é a menor de todas as sementes sobre a terra; mas, uma vez semeada, cresce e se torna maior do que todas as hortaliças e deita grandes ramos, a ponto de as aves do céu poderem aninhar-se à sua sombra (Mc 13,30-32 – ARA).

Ao usar essa figura, Jesus propositalmente confunde a lógica de seu tempo que esperava um reino poderoso e cheio de ostentações. Embora comece pequeno, esse reino vai crescer até que seja capaz de produzir sombra aos cansados. Sua capacidade de fornecer descanso não é um evento único, no futuro. Antes, está em

movimento. Uma pequena e insignificante semente lançada vai se transformando em um lugar de sombra e proteção.

Ao comentar essa parábola, Soares (2002, p.206,207) diz: “O reino já vai sendo experimentado como a grande árvore, a única capaz de fornecer sombra – repouso e proteção – a todos os povos”. Ele entende que o evangelista está sugerindo um “confronto entre o reino de Deus e o reino dos homens, insinuando que só aquele pode, realmente, servir de abrigo seguro”. Abrigo e segurança, aliás, faziam parte do discurso da *pax romana*. Por isso, o autor escreve: “parece inevitável pensar no Império”. Portanto, a Palavra de Jesus precisa ser vista “como nova prática ideológica, nova prática de leitura da realidade. [...] Participar do reino é, na verdade, participar já agora desse processo de abrigar-se à sombra da única árvore realmente capaz de acolher”.

Buscando, ainda, outros recursos, que nos ajudem a entender o significado da expressão reino de Deus, vejamos o significado da mesma nas línguas antigas que faziam parte do universo neotestamentário. Na língua grega, a palavra normalmente usada ao se referir ao reino de Deus é *basileia* ou *basileia tou theou* e nos trás a ideia de soberania, domínio, governo. No aramaico a expressão usada é *malkuta' di 'elaha'*. Segundo Vidal (2009, p.102) reino de Deus é a tradução muito provável para essa expressão. O evangelista Mateus, “seguindo a forma judaica frequente a partir de finais do século I d.C. para referir-se a Deus, transforma-a normalmente em “reino dos céus”, porém com idêntico significado, porque “dos céus” equivale a “de Deus” e lembra assim a soberania divina e não o lugar da realização do reino”.

A partir desses significados e de forma já aplicada encontramos em Ladd (2003, p.90) a seguinte definição: “O reino de Deus significa o domínio ou a soberania de Deus”. Na mesma perspectiva, porém, propondo outras terminologias, mas que em nada alteram o significado, encontramos em Moltmann (1996, p.12) a seguinte ideia: “No lugar de reino de Deus, tem-se usado a tradução domínio de Deus. Isso parece ter mais dinamicidade: Deus é o Senhor porque ele domina, e tudo o que ele domina constitui o seu reino”. Reimer (2008, p.847), por sua vez, escreve: “Com o conceito reino de Deus procura-se expressar uma forma de

governo ou reinado de lahweh sobre determinada grandeza social, área geográfica ou o cosmo como um todo”. Por fim, encontramos em Vidal a definição:

Ainda que a expressão nominal não esteja presente no Antigo Testamento e no judaísmo pré-cristão, a forma mais frequente neles é a verbal, com o verbo “reinar”, ou o substantivo concreto, com o substantivo “rei”. Além disso, junto a essa terminologia explícita se empregando motivos da realeza (corte, palácio, trono, cetro...) ou uma terminologia que expressa a soberania (dominar, domínio, majestade, senhorio, senhor, juiz, pastor etc.) (VIDAL, 2009, p.102).

A narrativa neotestamentária apresenta a expressão reino de Deus pela primeira vez no discurso do João Batista (cf. Mt 3,2). Sobre esse emblemático profeta, o evangelista Lucas diz: “O menino crescia e se fortalecia em espírito. E viveu nos desertos até ao dia em que havia de manifestar-se a Israel (Lc 1,80 – ARA). O evangelista registra, ainda, o chamado de João: “sendo sumos sacerdotes Anás e Caifás, veio a palavra de Deus a João, filho de Zacarias, no deserto” (Lc 3,2 – ARA). É em resposta a esse chamado que ele começa anunciar o reino de Deus, pregando a necessidade de batismo, arrependimento de pecados e, principalmente anunciando aquele que viria para instaurar o reino de Deus. Para Ladd:

A atuação de João esteve de acordo com os modelos da tradição profética. Anunciou que Deus estava prestes a agir decisivamente na história para manifestar seu poder; e que em antecipação a esse evento os homens deveriam se arrepender. [...] Deus, que por séculos, segundo o pensamento judaico corrente na época, estivera inativo, finalmente, nos dias de João estava tomando a iniciativa de cumprir as promessas dos profetas, a fim de implantar a plenitude do reino (LADD, 2003, p.55).

Nolan (1987, p.33) entende que o tipo de mudança que João pregava, referente às exigências do reino que se aproximava, “não tinha nada a ver com pureza ritual ou com detalhes insignificantes da observância do sábado; e também não tinha nada a ver com o não pagamento de impostos aos gentios”. Para o autor “João concitava às pessoas aquilo que chamaríamos de moral social”. Para fundamentar seus argumentos e exemplificar o que entende por moral social ele cita um texto bíblico extraído do evangelho segundo Lucas que diz:

Respondeu-lhes: Quem tiver duas túnicas, reparta com quem não tem; e quem tiver comida, faça o mesmo. Foram também publicanos para serem

batizados e perguntaram-lhe: Mestre, que havemos de fazer? Respondeu-lhes: Não cobreis mais do que o estipulado. Também soldados lhe perguntaram: E nós, que faremos? E ele lhes disse: A ninguém maltrateis, não deis denúncia falsa e contentai-vos com o vosso soldo (Lc 3,11-14 – ARA).

Depois de João Batista ter preparado o caminho, a manifestação do reino passa a ser visível no discurso e principalmente nas ações de Jesus. Todavia, ao contrário do Batista, Jesus pregava o reino de Deus como sendo uma boa notícia de esperança. Encontramos no texto bíblico do evangelista Marcos uma narrativa que marca o início do ministério de Jesus. De imediato, a mensagem do reino de Deus aparece no centro de seu discurso. “Depois de João ter sido preso, foi Jesus para a Galiléia, pregando o evangelho de Deus, dizendo: O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho (Mc 1,14-15 – ARA)”.

Não há consenso, entre os biblistas, a respeito da tradução desse texto. A questão está em torno da expressão: “... o reino de Deus está próximo”. A tradução usada na menção ao texto acima usa exatamente essa expressão. O mesmo acontece com a maioria das traduções consultadas. Lockmann (1987, p.21), entretanto, entende que “O verbo (*eggizo* = chego – aproximo) usado por Marcos tem sua tradução orientada pelo outro verbo (*pleróo* = completo – cumpro – cheio – encho)”. Deste modo, para o autor, “não podemos aceitar os que traduzem *eggizo* por está próximo. [...] Pois, se o tempo está pleno, o reino não está próximo, mas é chegado”. Com base nesse argumento o autor entende que “o reino é uma realidade histórica”. Fugindo, assim, de todas as interpretações “triumfalistas, alienadoras e desencarnadas da realidade concreta que o anúncio do reino quis e quer apontar”.

Independente dos problemas com a tradução e a forma que melhor se aplica ao anúncio do reino concordamos com Lockmann a respeito da realidade concreta do reino de Deus. Entretanto, pensar que é “chegado o reino de Deus”, ao nosso ver, não revela sua plenitude, mas seu estabelecimento na história humana através de Jesus. Aslan (2013, p.139) caminha na mesma direção e entende que “Jesus não apresenta o reino de Deus como um reino futuro distante, a ser estabelecido no fim dos tempos. Quando Jesus diz “o reino de Deus está próximo” está apontando para a ação salvadora de Deus naquele momento, em seu tempo presente”. Vidal (2009, p.102) também reforça essa perspectiva ao afirmar que “a esperança israelita, com

efeito, sempre entendeu o exercício do senhorio de Deus como um acontecimento dinâmico transformador da realidade histórica para mudar a situação de calamidade num estado de paz e plenitude de vida”. Recorremos, ainda, a Joachim Jeremias (2008, p.162) que escreve: “O reinado de Deus não é um conceito espacial nem estático, mas um conceito dinâmico. Significa a soberania real de Deus em ação, primeiramente como oposta a toda soberania real humana”.

A maior evidência de que o reino de Deus era um projeto concreto do próprio Senhor na história, é a proclamação e promoção desse reino através da vida e ministério terreno de Jesus. O reino de Deus, conforme afirmamos anteriormente, era o centro de sua mensagem. Foi através do entendimento sobre a natureza e a ação desse reino no mundo que ele, então, assumiu o seu papel como Messias. “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor” (Lc 4,18-19 – ARA).

Essa é a boa notícia do reino de Deus: Jesus é o protótipo da justiça reguladora da vida e do governo transformador de Deus. Ele proclamava o reino através de seus ensinamentos, mas, movido por compaixão, também o promovia com práticas de justiça e solidariedade. “E percorria Jesus todas as cidades e povoados, ensinando nas sinagogas, pregando o evangelho do reino e curando toda sorte de doenças e enfermidades. Vendo ele as multidões, compadeceu-se delas, porque estavam aflitas e exaustas como ovelhas que não têm pastor” (Mt 9,35-36 – ARA).

Ao refletirmos sobre a ação do reino, na vida e ministério de Jesus, é possível percebermos a integralidade e alcance de sua mensagem. Isso significa, por exemplo, considerar a maneira pela qual o reino de Deus respondeu à crise sócio-política e religiosa e ao sistema opressor estabelecido com sua capacidade em fazer vítimas. Para Sobrino (2006, p.242), “esse reinado de Deus deve ser entendido como libertação, não apenas como ação benéfica e parcial, pois os oprimidos estão no centro da ação de Deus. Tem uma dimensão social, pois trata-se de libertação e justiça”. Esse parece ser, também, o argumento de Horsley (2010, p.151). Ele afirma que “na pregação e atuação de Jesus, o reino inclui claramente a substância social,

econômica e política das relações humanas assim como Deus as quer”. Como acontece o reino? Questiona Asmann. Ele então responde:

No amor e serviço aos pobres! Reino aqui não é entendido como um sistema social ou uma relação institucionalizada, muito menos como um conjunto de doutrinas e ritos oficiais que compõe uma Igreja, mas sim como uma atuação ou um tipo de relação humana onde sujeitos humanos encontram com outros sujeitos no amor e serviço pela libertação (ASSMANN, 2010, p.136).

O reino não deveria, portanto, ser entendido como um lugar ou um evento escatológico para fora da história. Antes, se constituía em intervenção salvífica de Deus e em concretizações históricas; atuando em contextos desgovernados formados por estruturas que comprometiam a vida e se estabeleciam em contradição ao plano redentor de Iahweh.

Jesus decidiu começar seu ministério pela Galiléia, um lugar marcado pela discriminação e retaliação generalizada contra a vida em todas as suas dimensões. Pagola (2010, p.113) explica que “nestas aldeias da Galileia está o povo mais pobre e deserdado, despojado de seu direito a desfrutar a terra doada por Deus; aqui Jesus encontra como em nenhum outro lugar o Israel mais enfermo e maltratado pelos poderosos”.

Questionamentos a esse tipo de abordagem, entretanto, são comuns. O argumento utilizado se constrói a partir da valorização dos aspectos transcendentais e escatológicos do reino cuja tendência é a alienação da ação concreta do reino em todas as dimensões da vida. Boff (2003, p.29) defende a impossibilidade da dicotomia entre um e outro. Ele propõe a existência de uma relação intrínseca entre aspectos religiosos e políticos (por exemplo). Ele escreve: “A atuação de Jesus se inscreve no religioso, mas pelo fato de que o religioso constituía um dos planos fundamentais do poder político, toda intervenção no religioso tinha consequências políticas”.

Esses sinais evidenciavam, portanto, que o domínio de Deus, de fato, já havia invadido a história trazendo com ele esperança para os camponeses, escravos, pobres, pecadores, enfermos e mulheres. Enfim, para todos os oprimidos,

marginalizados e excluídos pela religião, pela sociedade discriminatória, pelas elites e pelo sistema imperial romano.

A postura assumida por Jesus foi motivo de frustração para os movimentos revolucionários. Eles esperavam que o Messias fosse um guerreiro capaz de derrotar Roma pelo poder da espada. Jesus, porém, não se utilizou dos mesmos artifícios violentos do Império romano. Sua mensagem, anti-imperial, ao contrário, era de amor, serviço, solidariedade, igualdade, justiça e esperança para aqueles que estavam sofrendo. Certa vez, prestes a passar pela cruz, interrogado por Pilatos afirmou: “O meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros se empenhariam por mim, para que não fosse eu entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui” (Jo 18,36 – ARA).

Embora o texto bíblico acima aponte claramente para a ideia de que o reino de Deus é um governo oposto a qualquer governo humano, o mesmo merece algumas considerações. Conforme bem destacou Aslan (2013, p.139), “o reino de Deus nos ensinamentos de Jesus não é um reino celestial, existente em plano cósmico”. Aqueles que afirmam o contrário o fazem justamente com base no texto bíblico em questão. O autor, entretanto, explica que essa é uma tradução questionável. Para ele, “a frase *“ouk estin ek tou kosmou”* talvez seja melhor traduzida como “não é parte dessa ordem/desse sistema [de governo]”. Assim, conclui o autor, “Jesus não está afirmando que o reino de Deus é sobrenatural, ele está dizendo que é diferente de qualquer reino ou governo sobre a terra”.

A postura de Jesus contrariou também as expectativas de João Batista. Em determinado momento o profeta ficou em dúvida e pediu a seus discípulos que fossem até Jesus lhe perguntar se ele era mesmo o rei-Messias esperado ou se deveriam esperar por outro. “Quando João ouviu, no cárcere, falar das obras de Cristo, mandou por seus discípulos perguntar-lhe: És tu aquele que estava para vir ou havemos de esperar outro?” (Mt 11,2-3 – ARA). A resposta de Jesus reforçou, mais uma vez, a ideia de que a dinâmica do reino de Deus se desenvolvia em ações concretas. “... Ide e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho (Mt 11,4-5 – ARA).

4.2. DISCURSOS E PRÁTICAS ANTI-IMPERIALISTAS DE JESUS

Vimos durante toda a pesquisa que as condições dos povos dominados pelo Império romano eram as piores possíveis. Essa era, também, a realidade da Palestina. É a partir da Palestina, inclusive, que “Os evangelhos revelam um povo sobrecarregado de dívidas e fome, atormentado pela paralisia física e social e em geral desesperado com as circunstâncias vividas” (HORSLEY, 2004, p.112).

Foi nesse ambiente que Jesus nasceu, cresceu e começou a proclamar e promover os valores de um reino em oposição a esse estado de coisas. Sua visão crítica quanto ao sistema constituído, aliada à convicção que possuía a respeito do caráter do reino de Deus – o qual se tornará o fundamento de sua missão – fizeram de Jesus um homem envolvido com as questões de seu tempo. Ele presenciou o drama de seus contemporâneos e a injustiça a que estavam expostos. Diante disso, reagiu com participação efetiva, compaixão, solidariedade, amor e cuidado pelo seu povo.

Conforme Serique (2011, p.128) “Sua personalidade austera – para denunciar os abusos do poder dos doutores da Lei (cf. Lc 11,45-52), as hipocrisia dos fariseus (cf. Lc 11,37-44) e as astúcias maquiavélicas das autoridades romanas – coloca-o como um personagem histórico que está diametralmente oposto à história imperial”. Sua mensagem estava fundamentada na justiça, como a entendia, e sua prática no amor enquanto movimento solidário e compassivo. Portanto, nas palavras de Cavalcanti (2002, p.52), “uma mensagem para vida, e não para a morte. Uma mensagem que não é fuga da História, mas vivência na História”. Uma mensagem de esperança!

Por onde passa, Jesus acende a esperança dos despossuídos com uma paixão desconhecida: “Felizes os que não tendes nada, porque vosso é o Império de Deus”. Quando em alguma aldeia se encontra com pessoas famintas, sua fé as contagia: “Felizes os que tendes fome, porque comereis”. Se vê camponeses afundados na impotência, grita-lhes sua convicção: “Felizes os que agora chorais, porque rireis”. [...] Uma das palavras de ordem mais repetida é categórica e provocativa: “Os primeiros serão os últimos e os últimos serão os primeiros”. (PAGOLA, 2010, p.412).

Tudo isso indica que o ministério de Jesus, de acordo com Cavalcanti (2002, p.52) “não se deu em um vácuo, mas deve ser entendido no contexto político em que seu país se encontrava. Seus interlocutores não eram iguais, neutros ou incolores, mas seguidores de uma das correntes político-religiosas de então”. Foi ainda um ministério “integral e integrado” aliando à proclamação a promoção de esperança diante de uma situação de desespero de um povo que sofria sob a dominação romana. Em suma, conforme bem define Sobrino (1985, p.135), Jesus encorajou “a solidariedade entre os homens, mas não de forma genérica e declaratória, e sim historicamente situada. [...] Jesus não só declara que não existe solidariedade em sua sociedade, mas até se aproxima daqueles que foram desclassificados pela sociedade”. Ou seja, ele se autoindicou como o modelo para a solidariedade humana.

Jesus compreendia que o reino era uma realidade presente e que o Senhor já estava agindo no mundo. Portanto, fazia parte da agenda de seu ministério levar outros a perceberem a presença do reino de Deus e suscitar uma atmosfera de esperança. Jesus entendia que a ação do Senhor era motivada pelo desejo de libertar e renovar o povo e levar outros a se comprometerem com essa ação no mundo. Entendia ainda que essa ação do Senhor passava por ele, através de suas ações e ensinamentos. Em resposta e identificação com essa designação:

Jesus vive e propõe a prática do amor como lei de vida no reino. [...] O destinatário privilegiado do amor é todo aquele está em necessidade, certamente bem explicitada em Mt 25,35-38”. [...] Porque estes são os destinatários e são a maioria na sociedade e fruto da opressão da sociedade, este amor deve traduzir-se com a palavra atual de justiça (SOBRINO, 1985, p.133).

Enquanto judeu, a percepção de Jesus sobre do conflito existente, entre Império romano e reino de Deus, derivava da tradição judaica, que certamente era-lhe familiar. Por exemplo, no código da aliança mosaica, segundo Horsley (2004, p.131), “ele encontrou um repositório profundo de ensinamentos destinados a manter as famílias econômica e socialmente viáveis como membros constitutivos das comunidades camponesas pela manutenção de relações socioeconômicas igualitárias”. Todavia, em geral, relações de igualdade não faziam parte da realidade estabelecida a partir da política imperial.

Portanto, a renovação da aliança é parte constituinte e fundamental da mensagem do reino de Deus e precisa ser levada em consideração. Essa proposta de renovação era motivada pelo fato da grande maioria das pessoas, vítimas da dominação romana, estarem em situação de calamidade. Estamos falando de um contexto carregado de conflitos econômicos e sociais com recursos cada vez mais escassos para subsistência mínima. As imposições do imperialismo romano e a reprodução de seus modelos administrativos pelos governantes das províncias locais estavam deixando marcas. Por isso, o “compromisso proativo da aliança com a solidariedade da comunidade e a partilha também serviam como estratégia de resistência aos governantes, cujo crescente engrandecimento depende de mais desintegração daquelas comunidades” (HORSLEY, 2004, p.126).

As consequências desses conflitos passavam pela extinção do conceito de partilha e de cooperação, ambas protagonistas no conteúdo da aliança. Em resposta a essa realidade, conforme expõe Horsley (2004, p.111), “Jesus atuava no sentido de sanar os efeitos do Império e de conclamar o povo à reconstrução da sua vida comunitária”. O autor entende que Jesus “propôs insistentemente um programa de revolução social para restabelecer relações econômico-sociais igualitárias justas e de apoio mútuo nas comunidades camponesas que constituíam a forma básica da vida da população”. Além disso:

Jesus lançou uma missão não somente para curar os efeitos debilitantes da violência militar romana e da exploração econômica, mas também para revitalizar e reconstruir o espírito cultural e a vitalidade comunitária do povo. [...] Nessas manifestações da ação de Deus pelo povo, e em sua oferta do reino de Deus para os pobres, famintos e desesperados, Jesus insuflou esperança numa situação aparentemente desesperadora (HORSLEY, 2004, p.131).

A estratégia utilizada para o restabelecimento da aliança só poderia acontecer nas periferias do sistema imperial, de forma não oficial e como um movimento não violento de resistência. As pessoas deveriam assumir um novo compromisso umas com as outras para a construção de um ambiente comunitário baseado no amor e no cuidado mútuo. Isso implicaria em um compromisso prático com a justiça. Justiça, por exemplo, que deveria exceder em muito o conceito da mesma na percepção dos escribas e dos fariseus (cf. Mt 5,20). Justiça que vai além do respeito aos direitos

econômicos um do outro não cobiçando e roubando, e que inclui a partilha e a solidariedade.

Esse compromisso proativo da aliança com a solidariedade da comunidade e a partilha também serve como estratégia de resistência aos governantes, cujo crescente engrandecimento depende de mais desintegração daquelas comunidades camponesas de modo que, sem a proteção da ajuda mútua, os camponeses poderiam ser transformados em meeiros, economicamente dependentes dos seus senhores. (HORSLEY, 2010, p.126).

Nesse contexto desfavorável, a partir das propostas do reino de Deus para a renovação da aliança, o amor ao próximo deveria ser observado como um fundamento imprescindível. Ele aparece, inclusive, como resumo da Lei: “... Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes” (Mc 12,31– ARA). Amor, entretanto, que não se refere a sentimentos, mas a práticas concretas, como perdão de dívidas e partilha de recursos. Horsley, em sua tese a respeito, apresenta uma possibilidade prática que poderia ser aplicada no exercício dessa ação amorosa em direção ao próximo.

O programa de Jesus, como também implicitamente a tradição da aliança mosaica, contém e enfatiza muito menos um senso da propriedade privada e muito mais um senso comunitário em solicitações de recursos econômicos e seus usos do que a sociedade capitalista moderna. Além disso, por irônico que possa parecer, essa ausência de um senso de propriedade privada se faz acompanhar pelo empenho em todos terem direitos econômicos fundamentais, o direito de subsistência. “Amar” e respeitar os direitos econômicos uns dos outros, mesmo em circunstâncias de graves conflitos sociais, exige generosidade, cooperação e partilha mútua de recursos. (HORSLEY, 2004, p.132)

Horsley (2004, p.121) entende que “se escutarmos com atenção a tradição israelita, ouviremos o tema da aliança com momentos importantes em Marcos e Q”¹. Mais do que isso, seremos capazes de identificar com mais propriedade a tensão entre a proposta da aliança – assumida como um dos alicerces na construção da mensagem do reino de Deus – e o sistema imperial romano, em vigência nos dias

¹ Abreviação da palavra alemã “Quelle” que significa fonte. Trata-se do material que o evangelho segundo Lucas e o evangelho segundo Mateus têm em comum e que não aparece no evangelho segundo Marcos.

Obs. As referências a essa fonte – seguindo os autores consultados – apontarão o texto em Lucas e Mateus sucessivamente.

de Jesus. O autor propõe, como exemplo, algumas observações feitas na oração que Jesus ensinou. Vejamos sua tese nos três pontos abaixo:

- (1) “No discurso de Q no qual Jesus ensina a oração do reino (a Oração do Senhor, 11,2-4; 6,9-13), ouvimos uma série de pedidos sobre questões econômicas concretas, como o pão da subsistência”.
- (2) “Outro pedido é ‘perdoa-nos as nossas dívidas, como nós perdoamos aos nossos devedores’”.

Esse pedido alude claramente a um dos principais mecanismos da aliança mosaica pela qual a sociedade israelita procurava manter as unidades familiares viáveis em suas comunidades camponesas. As dívidas deviam ser canceladas a cada sete anos – e os escravos libertados, e assim por diante (cf. Dt 15,1-6; cf. Êx 21,1-7; cf. Lv 25), mecanismos fundamentais na economia moral do campesinato israelita (HORSLEY, 2004, p.121).

- (3) “Significativamente, a comunidade de Mateus compreendia claramente o pedido inicial da oração (‘Venha o teu reino’) em termos da aliança, como indicado pela frase paralela: ‘Seja feita a tua vontade (na terra, como no céu)’. Fazer a vontade de Deus significava observar os mandamentos da aliança”.

Não conformado a essas circunstâncias, Jesus convocou as pessoas a libertação, através de uma revolução social não violenta. Para Horsley (2004, p.123), “esse discurso de renovação abordava os sintomas de desintegração das comunidades sob as pressões do imperialismo e da exploração romana pelos governantes dependentes romanos locais”. Parte do teor desse discurso pode ser visto no texto abaixo.

Em vez de se culparem uma às outras pela pobreza que afligia a todos, as pessoas podiam prestar socorro umas às outras, numa restauração de assistência mútua. Em vez de suspeição e rancor, podiam reacender um espírito de solidariedade. Longe de imitar as práticas exploradoras dos ricos, tirando vantagem da pobreza e desespero de outros para defraudar seus vizinhos, elas deviam renovar o compromisso com os princípios de justiça da aliança na esperança de que a ação restauradora de deus era iminente. Em vez de imitar os padrões imperiais pelos quais os “grandes” exerciam o poder sob outros, os que se dispunham a liderar deviam tornar-se servos dos outros (HORSLEY, 2004, p.132).

Além disso, vale destacar que a reação indicada por Jesus, frente ao estado de coisas que estavam em contradição com o projeto aliança, não deveria acontecer mediante o uso da violência. Muito menos nascia como um movimento de poder, do ponto de vista monetário e estrutural, a altura da ordem imperial romana. Jesus sabia, conforme explica Pagola (2010, p.412), que “a mudança nunca poderia ser conseguida lutando contra as legiões romanas. Mas aquele homem punha toda a sua força no Deus de Israel, e com uma fé incrível animava seus seguidores a pedir sempre de novo: “Pai venha o teu Império””. Além disso, sabia que a possibilidade de reação previa um desenvolvimento de base, que nasceria nas margens, focado no próximo e não na opção por modelos de poder alternativo.

Foi precisamente em circunstâncias de pobreza e impotência que Jesus e os seus seguidores julgaram essencial esforçar-se para praticar esses valores e princípios de justiça, cooperação e solidariedade. A ordem imperial ainda estava em vigor, mas Jesus conclamava as pessoas a assumirem o controle e a reconstruírem sua própria comunidade de vida com a confiança de que a ordem imperial estava sob o julgamento de Deus. (HORLESY, 2004, p.132).

A dificuldade na assimilação e, principalmente, na reação frente aos desafios de continuidade do projeto do reino de Deus, até aqui analisados, acontecem por uma série de fatores. Entre eles, fatores teológicos desassociados de uma leitura bíblica consistente quando o assunto é o reino integral de Deus. Algumas correntes teológicas insistem na dicotomia religião x política. Para esse tipo de abordagem, a mensagem do reino de Deus se constitui a partir de questões religiosas isoladas.

Acreditamos, entretanto, na necessidade de rompermos com essa perspectiva reducionista e comprometedoras se quisermos entender o alcance da ação do reino de Deus nos dias de Jesus, mas também para as nossas releituras bíblicas. Isto é, se não estivermos certos da impossibilidade de tal dicotomia teremos dificuldades na compreensão da mensagem integral do reino de Deus. Além disso, os conflitos de valores entre o governo de Deus e os interesses do governo imperial romano – e os seus desdobramentos – nos passarão despercebidos.

Entre os autores que trabalham nessa direção encontramos Horsley (2010, p.152). Segundo suas pesquisas, o reino de Deus era, na leitura de Jesus, “o termo

abrangente para as bênçãos da salvação. As dimensões sociopolíticas são inseparáveis das religiosas. Dessa maneira, a atuação de Deus era política, e pregação jesuânica dessa atuação era política – com implicações óbvias para a situação imperial que dominava então a Palestina”. Para Malina:

Proclamar o reino de Deus como o iminente governo de Deus é claramente uma declaração política em que a religião está inserida, já que fala de quem está próximo ou longe do reino, de como é esse reino de Deus, das orações para Deus para que o seu reino venha, do julgamento real e da recompensa e da punição real – tudo isso representa linguagem política para uma pessoa do primeiro século (MALINA, 2004, p.99).

As percepções de Malina e Horsley são importantes e nos lembram de que o reino de Deus aponta para uma política social construída a partir de outros paradigmas; contrapondo os paradigmas atuais fixados por Roma. Nesse conflito, “a presença/imanência do reino revigorava o povo mediante a superação dos sintomas de desintegração resultantes do imperialismo romano” (HORSLEY, 2004, p.122).

Na pregação e atuação de Jesus, o reino inclui claramente aspectos sociais, econômicos e políticos. E mais, apresenta tais aspectos para as relações humanas a partir da vontade de Deus e não segundo a vontade do Império. Nesse caso, mencionar a aproximação ou a chegada do governo de Deus significava ameaçar o governo/Império que estava estabelecido no poder. Nas palavras de Pagola (2010, p.411): “Construir um Império diferente, sobre a base da vontade de Deus, encerrava uma crítica radical a Tibério, o César que ditava sua própria vontade”.

Por tudo isso, claro, a proclamação e promoção do reino de Deus não sucediam sem que houvesse reações por parte dos mandatários imperiais. Não era para menos, segundo Pagola “a atividade de Jesus nas aldeias da Galileia e sua mensagem do reino de Deus representavam uma forte crítica àquele estado de coisas”; se referindo ao modelo administrativo imperial romano. Ele prossegue:

Sua firme defesa dos indigentes e famintos, sua acolhida preferencial aos últimos daquela sociedade ou sua condenação da vida suntuosa dos ricos das cidades eram um desafio público àquele programa sociopolítico estimulado por Antipas, favorecendo os interesses dos mais poderosos e mergulhando na indigência os mais fracos (PAGOLA, 2010, p.50).

Horsley (2004, p.131) desenvolveu algumas percepções com hipóteses semelhantes. Ele indica que “tanto em suas ações como em seus ensinamentos Jesus se opunha à ordem imperial romana e aos seus efeitos sobre os povos subjugados”. Na mesma vertente encontramos novamente as considerações de Pagola (2010, p.410). Ao reportar-se a atuação de Jesus o autor alerta: “Seu anúncio da implantação iminente do reino de Deus, sua visão crítica da situação, seu programa de solidariedade com os excluídos e sua liberdade representavam uma radical e perigosa alternativa ao sistema imposto por Roma”.

Tentando esclarecer essa ideia, a partir de alguns eventos pontuais, Malina (2004, p.99) menciona o fato de Jesus “ter ensinado em público, na arena política”. Além disso, ele foi a Jerusalém “para proclamar sua mensagem profética no próprio centro da religião política, o templo”. Com efeito, “os poderes políticos desse centro – sacerdotes, concílio e o prefeito – queriam-no morto sob o pretexto político de sua suposta alegação de ser o rei dos judeus”. Parece-nos que o posicionamento consistente e coerente, com os fatos, eram fatores determinantes para que os poderosos desejassem tirar a vida de Jesus.

O profeta da Galileia repete sempre de novo que, no projeto de Deus, têm prioridade precisamente os mais excluídos e marginalizados pelo Império. Esse homem está dizendo a todos que a vontade de Deus está em contradição com a de César. Sua mensagem é clara para quem quiser ouvir: é preciso refundar a sociedade sobre outras bases, restaurando a verdadeira vontade de Deus. Para entrar no Império de Deus é preciso sair do Império de Roma (PAGOLA, 2010, p.412).

Alguns estudiosos entendem que a entrada triunfante de Jesus em Jerusalém é também uma atitude anti-imperial de Jesus. Vejamos a narrativa bíblica no evangelho segundo Mateus, que diz:

Quando se aproximaram de Jerusalém e chegaram a Betfagé, ao monte das Oliveiras, enviou Jesus dois discípulos, dizendo-lhes: Ide à aldeia que aí está diante de vós e logo achareis presa uma jumenta e, com ela, um jumentinho. Desprendei-a e trazei-mos. E, se alguém vos disser alguma coisa, respondei-lhe que o Senhor precisa deles. E logo os enviará. Ora, isto aconteceu para se cumprir o que foi dito por intermédio do profeta: Dizei à filha de Sião: Eis aí te vem o teu rei, humilde, montado em jumento, num jumentinho, cria de animal de carga. Indo os discípulos e tendo feito como Jesus lhes ordenara, trouxeram a jumenta e o jumentinho. Então, puseram em cima deles as suas vestes, e sobre elas Jesus montou. E a maior parte

da multidão estendeu as suas vestes pelo caminho, e outros cortavam ramos de árvores, espalhando-os pela estrada. E as multidões, tanto as que o precediam como as que o seguiam, clamavam: Hosana ao Filho de Davi! Bendito o que vem em nome do Senhor! Hosana nas maiores alturas! E, entrando ele em Jerusalém, toda a cidade se alvoroçou, e perguntavam: Quem é este? E as multidões clamavam: Este é o profeta Jesus, de Nazaré da Galiléia! (Mt 21,1-11 – ARA).

Pagola (2010, p.426) afirma que “o gesto de Jesus era certamente intencional. Sua entrada em Jerusalém montando num jumento dizia mais do que muitas palavras. Jesus busca um reino de paz e justiça para todos, não um Império construído com violência e opressão”. Ao mencionar a figura do jumentinho, o autor acrescenta que, além de rei, Jesus se coloca na posição de profeta. “Montando em seu jumentinho, aparece diante daqueles peregrinos como profeta, portador de uma ordem nova e diferente, oposta à ordem imposta pelos generais romanos, montados em seus cavalos de guerra”.

As denúncias anti-império feitas por Jesus eram outro fator contribuinte para a reação violenta da máquina imperial – constituída pelo governo romano, elites, governos locais, líderes/estruturas religiosos (as) –, criando um ambiente de tensão e ameaça para Jesus e para os seus seguidores. Sobrino (1985, p.136,137), entre tantos exemplos cabíveis, destaca que Jesus “denuncia toda ação, atitude e estrutura que mantenha os homens divididos em lobos e cordeiros, em opressores e oprimidos. [...] Jesus considera uma injustiça que haja ricos e pobres”. Ele ainda delata os governantes, detentores do poder político, “de governarem com poderes absolutos e de oprimirem as massas (cf. Mt 20,25)”. Para o autor, toda essa acusação contra os meios de opressão “é uma ação de Jesus em favor do conteúdo do reino que se aproxima. [...] Corresponde-se ao reino de Deus fazendo justiça, eliminando as profundas diferenças sociais, usando o poder de maneira nova em favor dos pobres”. Horsley faz algumas considerações sobre as denúncias de Jesus:

Em proclamações e demonstrações proféticas diretamente contra a ordem imperial, Jesus anunciou que tanto os governantes imperiais romanos como os seus dependentes herodianos e sumo sacerdotais, exploradores em Jerusalém, estavam sob o julgamento de Deus. Sua missão na Galiléia e em outras aldeias voltava-se para a cura dos efeitos debilitantes da violência imperial e para a renovação do *esprit de corps* e do espírito cooperativo em comunidades que se desintegravam sob o impacto da ordem imperial. Esta missão está em flagrante contraste com a ordem imperial romana. (HORLESY, 2004, p.131).

A atitude de Jesus era, ainda, anti-imperialista na medida em que defendia as vítimas do sistema. Pagola (2010, p.416) explica que era arriscado buscar uma vida digna e justa para os desfavorecidos. Portanto, “Jesus não podia promover o reino de Deus como um projeto de justiça e compaixão para os excluídos e rejeitados sem provocar a perseguição daqueles a quem não interessava mudança nenhuma nem no Império nem no Templo”. O autor afirma ainda que “era impossível solidarizar-se com os últimos, como ele o fazia, sem sofrer a reação dos poderosos”.

Por questões elementares, de natureza, a mensagem do reino de Deus estava em rota de colisão, também, com o modelo de governo imperial baseado na *pax romana*. Esse ideal de paz estava, na verdade, comprometido com o desenvolvimento da degradação da vida humana e de seus meios de sobrevivência. Ou seja, o discurso da *pax romana* apresentava algumas ideias teoricamente bem intencionadas, na prática, entretanto, era incompatível com a vontade de Deus. Pagola escreve:

É o César de Roma quem, com suas legiões, estabelece a *pax romana* e impõe sua justiça ao mundo inteiro. Ele proporciona bem-estar e segurança aos povos, exigindo, em troca de sua proteção, uma implacável tributação. O que pretende agora Jesus ao convidar as pessoas a entrar no Império de Deus, que, diferente de Tibério, não busca poder riqueza e honra, mas justiça e compaixão precisamente para os mais excluídos e humilhados do Império romano? (PAGOLA, 2010, p.411).

A paz do reino de Deus era, naturalmente, um movimento de contraposição em relação à *pax romana*. Motivo este, suficiente para o surgimento de um ambiente de conflito entre Jesus e o Império. Serique (2011, p.129,130) apresenta essa distinção em pelo menos quatro dimensões.

- (1) “Era uma paz que era oferecida generosamente aos estrangeiros, contrapondo-se à *pax romana* que efetivamente beneficiava, predominantemente, os cidadãos romanos”.
- (2) “As pessoas dos estratos mais baixos da sociedade poderiam usufruir desta paz. Ela não estava agrilhoadada às relações de poder de mando, de posses financeiras ou então de *status* social”.

- (3) “Era uma paz que quebrava as relações díspares de gênero; O sistema *pater familias*, no qual o Império romano tinha seu sustentáculo, na macro estrutura política e no micro universo do lar romano, fazia clara distinção entre os gêneros”.
- (4) “Era uma paz que denunciava a falsa paz do mundo”. Jesus afirmou: “Deixovos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como a dá o mundo...” (Jo 14,27 – ARA). Nestas palavras, segundo Serique, “há o ensino claro de que o mundo romano oferecia uma paz comprometida não com as pessoas, mas sim com a estrutura imperial. “Não como a dá o mundo” quer dizer, portanto, sem as suas assimetrias, explorações, mortes, diferenças e injustiças”.

Outro ponto de conflito, na época, era visto na relação entre Jesus e os líderes religiosos da época. Estes, por sua vez, estavam comprometidos com o Império romano naquilo que lhes era vantajoso. Dessa forma, as posições que Jesus assumia, em relação a assuntos de interpretação da Lei dada por esse grupo – e que de certa forma, em alguns casos, favoreciam o Império – eram denunciadas pelos líderes judeus e se constituíam, também, como afronta e até mesmo crime contra o Estado romano.

Fruto de suas pesquisas, Sobrino (1985, p.136,137) apresenta, como exemplo, algumas denúncias feitas por Jesus em direção aos líderes religiosos e as estruturas que criavam em nome de Deus, mas que no fundo eram anti-reino, uma vez que negavam os valores fundamentais do reino de Deus, aliando-se, em muitos casos aos valores fundamentais do Império romano.

- “Jesus acusa os sacerdotes, que tem o poder religioso, por terem adulterado o sentido do Templo. [...] o poder religioso converteu-se em meio de obter ganhos e assim oprimir os fracos – (cf. Mc 11,15-17)”.
- “Acusa os escribas, que tem o poder intelectual, de amarrar cargas pesadas aos outros sem que eles mesmos movam um dedo – (cf. Mt 23,4)”.

- “Acusa os fariseus, que representam o poder da santidade exemplar, de serem guias de cegos – (cf. Mt 23,34)”.
- “Acusa os fariseus de terem abandonado o mais fundamental da lei – (cf. Mt 23,23)”.

Vejamos outros exemplos de conflito encontrados no evangelho segundo Marcos. Estes textos fazem parte de uma série de narrativas de confronto entre Jesus e os líderes religiosos. Seleccionamos duas perícopes cuja discussão se dá em torno da Lei judaica a respeito do sábado (*shabbat*).

Ora, aconteceu atravessar Jesus, em dia de sábado, as searas, e os discípulos, ao passarem, colhiam espigas. Advertiram-no os fariseus: Vê! Por que fazem o que não é lícito aos sábados? Mas ele lhes respondeu: Nunca lestes o que fez Davi, quando se viu em necessidade e teve fome, ele e os seus companheiros? Como entrou na Casa de Deus, no tempo do sumo sacerdote Abiatar, e comeu os pães da proposição, os quais não é lícito comer, senão aos sacerdotes, e deu também aos que estavam com ele? E acrescentou: O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado; de sorte que o Filho do Homem é senhor também do sábado (Mc 2,23-28 – ARA).

Ao comentar esse texto Hoefelmann (1990, p.57) escreve: “Jesus diz que a Lei, para ser vontade de Deus, deve servir para preservar a vida e promover o bem-estar das pessoas”. Portanto, segundo o autor, “não pode ser expressão da vontade de Deus uma Lei que proíba as pessoas de satisfazerem uma das necessidades mais elementares, que é a fome. Se a Lei proíbe alguém de matar a fome, ela não é vontade de Deus”.

Para Schillebeeckx (2008, p.232), “a crítica de Jesus não se dirige contra a Lei como revelação da vontade de Deus, mas contra a prática jurídica que perdeu toda a sua relevância religiosa e impôs ao povo fardos que o próprio Deus não quis impor”. Sendo assim, o autor entende que, com sua postura, “Jesus reconduz a Lei do sábado à sua intenção divina: um presente de Deus ao ser humano, e não um fardo”. Schillebeeckx explica ainda que:

De fato, em Israel o sábado foi introduzido por motivações sociais (para dar descanso a “escravos e animais”). [...] A casuística judaica esteve originalmente a serviço da segurança dessa dádiva divina contra a arbitrariedade humana. Mas, foram exatamente os sofismas jurídicos que com o tempo traíram o próprio sentido do sábado. Por essa casuística, a lei do sábado, que deveria ser descanso e alento para o ser humano, degenerou-se e tornou-se peso insuportável. Contra isso é que Jesus, o arauto do reino de Deus visando à humanidade, tinha de protestar, com base na essência de sua mensagem (SCHILLEBEECKX, 2008, p.232).

A segunda perícopes, cuja temática é a mesma, se encontra na sequência, logo no início do capítulo 3. O texto diz:

De novo, entrou Jesus na sinagoga e estava ali um homem que tinha ressequida uma das mãos. E estavam observando a Jesus para ver se o curaria em dia de sábado, a fim de o acusarem. E disse Jesus ao homem da mão ressequida: Vem para o meio! Então, lhes perguntou: É lícito nos sábados fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou tirá-la? Mas eles ficaram em silêncio. Olhando-os ao redor, indignado e condoído com a dureza do seu coração, disse ao homem: Estende a mão. Estendeu-a, e a mão lhe foi restaurada. Retirando-se os fariseus, conspiravam logo com os herodianos, contra ele, em como lhe tirariam a vida (Mc 3,1-6 – ARA).

Essa perícopes apresenta um grupo de fariseus tentando acusar Jesus. Para isso, estão usando de um artifício jurídico: Lei judaica a respeito do sábado. Segundo essa Lei, o *shabbat* é dom de Deus e distingue Israel dos outros povos. É um dia de repouso completo, celebração e deve ser santificado, conforme apresenta o decálogo e o código da aliança. Para Jesus, mais uma vez, o problema não estava na Lei, mas em sua interpretação equivocada, abusiva, escravizante, desumana e em contradição com a vida. Por tudo isso, incompatível com sua função e razão de ser. “... O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado” (Mc 2,27 – ARA).

Jesus entra em conflito contra os fariseus e abertamente se posiciona contra os equívocos interpretativos e principalmente contra os acréscimos posteriores da *halakhah*² rabínica sobre o *shabbat*. Ao se referir a esse texto, Hoefelmann (1990, p.57) explica: “Pela Lei, Jesus deveria esperar até o dia seguinte para ajudar. Em

² “Conjunto de leis da religião judaica, incluindo os 613 mandamentos que constam na Torá e os posteriores mandamentos rabínicos e talmúdicos relacionados aos costumes e tradições, servindo como guia do modo de viver judaico” (pt.wikipedia.org/wiki/Halakhah). Apresentava um sistema minucioso sobre ações e proibições quanto ao sábado (*shabbat*).

vez disso, ele cura provocativamente no sábado, para mostrar que uma Lei só pode ser vontade de Deus se ajudar a promover vida boa e plena para todas as pessoas”.

A posição assumida por Jesus não foi uma ato de rebeldia. Ele entendia que o sábado era um projeto amoroso para o benefício da vida e restauração da integralidade da vida humana. Para Joachim Jeremias (2008, p.308), “O motivo decisivo e cabal para Jesus rejeitar a *halakhah* sabática está em Mc 3,4: ela é um empecilho ao cumprimento do mandamento do amor”. Suas respostas, frente às estruturas corrompidas pelo poder, denunciavam o desencontro entre o que estava em vigor e o projeto de *lahweh*. Jesus se posicionava ao lado da Lei enquanto ela se prestava em favor do ser-humano e da vida. A sua leitura da Lei o leva em direção à necessidade humana, como era o caso do homem enfermo mencionado no texto. Soares trabalha com essa ideia e indica que:

Para Cristo, as leis e instituições sociais, por mais sagradas, têm de estar a serviço das necessidades reais dos mais precisados. [...] E se na verdade o sistema já não se sente mais interpelado pelas exigências dos homens reais, torna-se sistema de morte e a lei se degrada à função de aparelho ideológico de legitimação da injustiça (SOARES, 2002 p.150).

Jesus estava convencido de que o sábado representava a celebração do cuidado com aqueles que estão à margem; vítimas das estruturas de poder. O sábado deveria, portanto, ser um momento de proclamar e promover o bem e a vida em contextos de maldade e morte. A cura sinaliza para a vida! O sábado deveria, ainda, ser o palco da manifestação da criação de uma nova humanidade que recupera seu estado físico, mas também a possibilidade de reintegração integral. Dessa forma, a Lei existia como fundamento para a defesa da vida e não para constrangê-la. A partir da leitura que fez desse quadro, Schillebeeckx (2008, p.233) argumenta que: “as próprias leis do sábado são radicalmente relativizadas; o descanso sabático é interpretado como tempo de ‘fazer o bem’, e não de proibições. Afinal, ajudar um homem infeliz é obra sabática por excelência; assim se realiza a vontade salvífica de Deus, da qual nasceu a ‘Lei do sábado’”.

Esse relato bíblico revela, no último versículo, o cenário de confronto existente entre Jesus e o Império – e seus desdobramentos. Os fariseus,

representantes da religião judaica, e os herodianos, representantes diretos do poder imperial, conspiravam a respeito de um objetivo comum. Eles planejavam tirar a vida de Jesus, já que suas palavras e ações causavam toda sorte de desconforto ao poder estabelecido. Dessa forma, conforme observou Schillebeeckx (2008, p.233), “o ato de Jesus, trazendo vida, estava claramente em contraste, nesta perícopa, com a decisão de matá-lo”.

Ainda nesse contexto de confronto anti-imperialista entre Jesus e a máquina imperial, encarnada nos movimentos religiosos da Palestina, merece destaque o texto bíblico encontrado no evangelho segundo Marcos. Na narrativa em questão, encontramos Jesus comprometido em fortalecer a solidariedade e as relações familiares. Vejamos o texto bíblico abaixo:

Ora, reuniram-se a Jesus os fariseus e alguns escribas, vindos de Jerusalém. E, vendo que alguns dos discípulos dele comiam pão com as mãos impuras, isto é, por lavar (pois os fariseus e todos os judeus, observando a tradição dos anciãos, não comem sem lavar cuidadosamente as mãos; quando voltam da praça, não comem sem se aspergirem; e há muitas outras coisas que receberam para observar, como a lavagem de copos, jarros e vasos de metal [e camas]), interpelaram-no os fariseus e os escribas: Por que não andam os teus discípulos de conformidade com a tradição dos anciãos, mas comem com as mãos por lavar? Respondeu-lhes: Bem profetizou Isaías a respeito de vós, hipócritas, como está escrito: Este povo honra-me com os lábios, mas o seu coração está longe de mim. E em vão me adoram, ensinando doutrinas que são preceitos de homens. Negligenciando o mandamento de Deus, guardais a tradição dos homens. E disse-lhes ainda: Jeitosamente rejeitais o preceito de Deus para guardardes a vossa própria tradição. Pois Moisés disse: Honra a teu pai e a tua mãe; e: Quem maldisser a seu pai ou a sua mãe seja punido de morte. Vós, porém, dizeis: Se um homem disser a seu pai ou a sua mãe: Aquilo que poderia aproveitar de mim é Corbã, isto é, oferta para o Senhor, então, o dispensais de fazer qualquer coisa em favor de seu pai ou de sua mãe, invalidando a palavra de Deus pela vossa própria tradição, que vós mesmos transmitistes; e fazeis muitas outras coisas semelhantes (Mc 7,1-13 – ARA).

O texto apresenta Jesus sendo criticado pelos escribas e fariseus porque ele permite que seus discípulos comam com as mãos impuras. Em sua resposta Jesus diz que essas leis orais foram inventadas pelos escribas. Dessa forma muitos negligenciavam o mandamento de Deus e guardavam preceitos dos homens. Na sequência, segundo Horsley (2010, p.116), o contexto indica uma acusação de Jesus contra os escribas e os fariseus. “Jesus os incriminou de induzir os camponeses a sustentarem o Templo pela fórmula do “Corban”, isto é, oferta

(sagrada) de bens (produtos da terra?), o que significava que deixavam de ser usados para o sustento dos pais necessitados”. Horsley observa ainda que “Recorrendo ao “mandamento de Deus” básico da aliança – “Honra teu pai e tua mãe”, neste caso específico – como a única base das relações sociais, Jesus insistia em que o uso local dos recursos agrícolas devia ter prioridade sobre o sustento do Templo”.

Isso certamente criou uma atmosfera de conflito devido à fonte de recursos monetários que havia se tornado o Templo. Além disso, como bem observou Hoefelmann (1990, p.57), “a pretexto de honrar a Deus, negava-se o serviço e o amor ao próximo, no caso, aos pais. Para Jesus, ao contrário, o amor a Deus jamais pode vir em prejuízo do amor ao próximo”. Ele conclui dizendo:

Jesus denuncia os escribas e fariseus como hipócritas, porque dão o dízimo até sobre coisas insignificantes, mas ignoram os preceitos mais importantes da lei, que são a justiça, a misericórdia e a fé. Exteriormente eles parecem justos aos homens, mas por dentro estão cheios de hipocrisia e iniquidade. Fazem orações longas e bonitas como justificativa para explorar os pobres indefesos (HOEFELMANN, 1990, p.62).

O ápice do conflito entre o reino de Deus e o Império, claro, foi a morte de Jesus. Estudiosos diferem em suas opiniões sobre os responsáveis por tamanha calamidade. Foram os judeus? Foram os romanos? Procuramos deixar claro desde o início de nossa pesquisa a impossibilidade de divisão entre uma frente de poder e a outra. Entendemos que o Império romano, através de sua tática administrativa, ao conquistar uma Província usava, via de regra, o poder lá estabelecido para o controle e a manutenção de seus objetivos.

Na Palestina, além dos governantes locais nomeados pelos romanos, as lideranças religiosas (algumas delas ligadas a elite local) possuíam forte influência sobre o povo e estavam à disposição do Império, formando ali um braço da administração imperial para aquela região. Portanto, é difícil imaginar que uma ação como a morte de Jesus, por exemplo, seja de responsabilidade de um grupo (judeus) sem que houvesse a participação do outro grupo (romanos).

Moltmann (2011, p.176,177) explica que “a crucificação era, na lei romana, uma punição para escravos e fugitivos”. Mas também para os “revoltosos contra o *Imperium Romanum*. [...] A crucificação era uma pena para delitos contra o Estado e não fazia parte do código penal comum. Assim, pode-se dizer que a crucificação, naquele tempo era uma pena política para revoltas contra a ordem social e política”. Com esses argumentos, o autor defende que:

Podemos dizer, por isso, que Jesus foi crucificado pelos romanos não apenas por razões táticas e da política cotidiana da ordem e da paz de Jerusalém, mas, no fundo, em nome dos deuses estatais de Roma que asseguravam a *pax romana*. [...] Jesus foi julgado por Pilatos como um rebelde político. [...] Portanto, ele foi desde o princípio um prisioneiro dos romanos, que temiam uma revolta por meio da atuação de Jesus em Jerusalém (MOLTMANN, 2011, p.177,178).

Hamerton (2012, p.126) não contrapõe o argumento de Moltmann, mas não admite o não envolvimento dos líderes religiosos na morte de Jesus. Primeiro o autor recorda as amplas evidências de práticas de violência religiosa por parte do judaísmo da época. Depois, então, afirma: “é intrínseca e altamente improvável que a instituição judaica nada tivesse a ver com a morte de Jesus” Especialmente, segundo ele, por conta das “evidências de fontes não cristãs que atestam o contrário, como as encontradas em Josefo, as quais mostram uma expressa colaboração judaica com o poder de Roma”.

As posições anti-Império assumidas por Jesus o levaram até as últimas consequências. Portanto, conforme entende Moltmann (2008, p.127,128):

- “O próprio Deus é vítima dos que praticavam a violência”.
- “Deus mesmo sofre a injustiça praticada por eles. E Deus há de julgar segundo aquilo que ele experimentou nos pobres e nas suas criaturas vulneráveis”.
- “Deus, portanto, faz justiça aos espoliados e aos sem direito através de sua solidariedade com eles”.

- “Ele percorre o caminho da paixão não violenta. Suporta e carrega injustiça e violência, traição e negação, o abandono de Deus e dos homens, e morre na cruz dos romanos”.

Estes sofrimentos de Jesus são também os sofrimentos de todas as vítimas que o Império romano fez ao longo do tempo. Para Moltmann (2008, p.128), “os que sofriam violência reencontravam seu destino no destino de Jesus”. Portanto, a morte de Jesus não é a vitória do Império romano sobre o reino de Deus. Antes, conforme, Pagola (2010, p.419, 420) a morte de Jesus “selará para sempre sua mensagem de um Deus defensor de todos os pobres, oprimidos e perseguidos pelos poderosos”. Jesus viu na crucificação “uma consequência lógica de sua entrega incondicional ao projeto de Deus. [...] Jesus entende sua morte como sempre entendeu sua vida: um serviço ao reino de Deus em favor de todos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um olhar para o modelo imperialista praticado nos dias de Jesus rapidamente nos remete as nossas próprias estruturas, na América Latina. Assim como as forças do Império romano impunham seu modelo violento de conquista e manutenção do poder aos povos subjugados, vemos, hoje, em nossa realidade latino-americana, um quadro de imposição partindo dos detentores do poder em direção aos mais fracos, que são usados como objetos para a concretização dos desejos dos poderosos – ainda que, em algumas circunstâncias, de forma velada ou maquiada por discursos de desenvolvimento, progresso, sustento ou segurança.

Assim como o sistema imperial, a partir de suas estratégias, era capaz de fazer vítimas, vemos, hoje, uma realidade de violência responsável por sistemas geradores de quadros discriminatórios, opressão, exclusão social, falta de acesso à oportunidade de desenvolvimento pessoal, além de toda sorte e espécie de marginalização. Como consequência, é claro, vemos um crescente número de seres humanos em situação de vulnerabilidade. Vítimas não do acaso – como defendem alguns (inclusive algumas perspectivas teológicas) –, mas de processos concretos que os condicionaram a essa situação.

Ainda que nosso interesse, ao concluir nossas pesquisas, recaía sobre a América Latina, é necessário salientar que a existência da violência não é particular a essa região. Antes, porém, trata-se de uma realidade global.

Numa visão, mesmo superficial, devemos reconhecer que os níveis de vida e libertação, em âmbito mundial, são extremamente precários. Por um lado uma superabundância de meios de vida à custa da miséria, quase absoluta, das grandes maiorias populacionais da terra. Por outro lado grandes processos culturais emergindo, um pouco por todas as partes, e por outras culturas inteiras ameaçadas de destruição ou mantidas no silêncio: as culturas das populações pobres e marginalizadas dos meios de manutenção e promoção da vida (BOFF, 1990, p.62)

Um exemplo dessa triste condição aparece nas pesquisas de Casaldàliga (*apud* SOBRINO, 2006, p.245). Ele aponta a existência de riqueza suficiente na terra, mas, no entanto, também a existência de alta escala de injustiça. Por isso,

segundo o autor, “2,5 bilhões de pessoas sobrevivem na terra com menos de 2 euros por dia e 25 mil pessoas morrem diariamente de fome”. Em reação a essa realidade, Boff (*apud* SOBRINO, 2006, p.245) defende que “se houvesse um pouco de humanidade e compaixão entre os seres humanos, bastaria retirar apenas 4% das 225 maiores fortunas do mundo para dar comida, água, saúde e educação para toda a humanidade”.

Na América Latina esse quadro não é diferente. Segundo Wambergue (1987, p.7), “a violência é uma realidade de todos os dias, uma realidade que esmaga milhões de pessoas, por meio da fome, do desemprego, da arbitrariedade da força, da doença, da marginalização”. O agravante é que “os países latino-americanos são originária e economicamente dependentes. Isto faz que sua estrutura social seja bem distinta da dos países centrais” (GUTIÉRREZ, 2000, p.138). Além disso, em muitos casos, essa dependência pode significar exploração injusta de suas riquezas e recursos naturais.

Para Gutiérrez (2000, p.142), “o desnível entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos – produzido pelas relações de dependência – agrava-se se se leva em conta o aspecto cultural”. Para a compreensão dessa conjuntura, Boff (1990, p.63,64) entende a necessidade de analisarmos quatro movimentos culturais que, para ele, se desenvolvem em nosso território. São eles: “cultura da dominação, do mimetismo, da resistência e da libertação”. Vejamos as considerações que o autor faz de cada um desses movimentos:

- Cultura da dominação:

“Ela descortina a presença das potências estrangeiras em nosso território, a língua, a ciência e a tecnologia, os costumes importados, os valores introduzidos. [...] Significa uma violência permanente porque se sobrepõe às culturas em presença, as obriga a reestruturar-se e, em grande parte, a dissolver-se”.

- Cultura do mimetismo:

“Produzida pelas elites dirigentes; elas não produzem cultura originária, mas imitam a dos outros. [...] São alienadas, porque desenraizadas da realidade social latino-

americana. Mas elas se mantêm porque conseguem se introjetar nos dominados e a partir de dentro garantir seu submetimento”.

- Cultura de resistência:

“É o esforço que trabalhadores explorados, negros, índios, mulheres fazem para resistir à estratégia de dominação das classes dirigentes nacionais e transnacionais”.

- Cultura de libertação:

“É própria dos grupos dominados que se conscientizaram de sua dominação, se organizaram em movimentos onde acumulam força e já ensaiam práticas criadoras de liberdade e de alternativas à ordem vigente dominadora”.

Ao considerar os problemas ligados ao contexto latino-americano Moya (2012, p.18) não emprega a palavra “cultura”, conforme Gutierrez e Boff. Em linhas gerais, contudo, trabalha com hipóteses análogas. Ele defende que os conflitos latino-americanos podem ser identificados como uma luta de classes “nas quais os poderosos aproveitam as conjunturas para tratar de manipular os mais pobres com promessas que não são cumpridas, assim como de combater os esforços que eles fazem para se libertar”.

Ponderando, ainda, o quadro de violência latino-americano, Moya (2012, p.16,17) explica que “durante a segunda metade do século XX, as relações econômicas, sociais e políticas tomaram um rumo que trouxe outros modelos de violência política e social”. Isto é, o poder estabelecido usava de métodos e ações violentas, a partir das relações acima mencionadas, para alcançar seus objetivos. A solidariedade e o cuidado com os menos favorecidos, outrora um ideal perseguido, estava ficando de lado. Essas mudanças, todavia, não foram sem resistência e um ambiente ainda mais violento se desenhava. “A segunda metade do século XX, em especial os últimos quarenta anos da história da América Latina, esteve marcada por surtos de violência que desencadearam guerras internas em diferentes países. [...] Algumas são uma reação à violência repressiva por parte dos governos ditatoriais”.

Ao investigar sobre quem são as vítimas da violência e quem a promove em território latino-americano, Moya (2012, p.19) registra: “os relatórios das comissões da Verdade de vários países manifestavam que a maioria das vítimas procedia dos setores marginalizados”. O segundo tópico de sua investigação apontou que em quase todos os países a comissão da Verdade atribuiu ao Estado a responsabilidade de dirigir “a violência contra os excluídos e os pobres”. Ele afirma, ainda, que é “indubitável que o Estado recorreu à violência e ao terror para manter o controle social, em que a repressão substituiu as leis”.

Uma pesquisa a parte seria necessária para a apuração de todas as circunstâncias contraditórias – quando os direitos humanos são, de fato, o referencial para uma vida digna – encontradas na América Latina. Sabemos dos desafios quanto à promoção da igualdade e da justiça; da violência; da pobreza e da miséria. Além desses, contudo, é preciso salientar uma série de tantos outros problemas estruturais de base. Esses, por sua vez, parecem intencionalmente disfarçados ou apresentados de forma a manipular a opinião pública quanto ao seu verdadeiro objetivo e suas reais consequências para o povo.

Nossos dias são marcados, por exemplo, pelo valor que se dá ao mercado e ao progresso. As relações sociais advindas dessa lógica, segundo Rossi (2012, p.158), são “vitimadoras e excludentes; são excludentes das grandes majorias e produtoras de morte; negam a participação e o direito à vida para todos e não se orientam pelas necessidades humanas”. Ele entende que o resultado dessa estrutura é que “a vida passa a ser legitimada como verdadeira a partir do mercado. Fora do mercado não há possibilidade de vida. Por isso, quem não se ajusta é naturalmente excluído”. Por fim, afirma:

O sistema de normas que hoje se impõe à sociedade favorece o progresso. Para esse sistema, tudo o que favorece o progresso é bom e necessário. Mas é necessário observar que a condição de vida que melhora não é das vítimas, e sim das classes dirigentes. [...] A porta de entrada para o progresso é rigidamente controlada pelo mercado. Somente entra quem tem condições de pagar (ROSSI, 2012, p.159).

Poderíamos citar ainda a dinâmica da economia capitalista. Segundo Gutierrez (2000, p.138), essa dinâmica “leva ao estabelecimento de um centro e de

uma periferia, e gera simultaneamente progresso e riqueza crescente para a minoria, e desequilíbrios sociais, tensões políticas e pobreza para a maioria”.

Temos ainda o problema da desigualdade, fruto do acúmulo promovido pelas elites e pelo Estado. Essa atitude é reconhecida, entre alguns teóricos, como violência estrutural. Uma consulta sobre violência e injustiça social, elaborada em 1972 pelo Conselho Mundial de Igrejas, declarou que:

A violência estrutural está sempre presente quando recursos e poderes estão distribuídos de modo desigual, concentrados nas mãos de alguns poucos que não os usem para alcançar a possível autorrealização de todos os membros, mas que usem partes deles para a autossatisfação de uma elite ou para fins de dominação, opressão e controle sobre outras sociedades ou sobre pessoas subprivilegiadas daquela mesma sociedade (HORSLEY, 2010, p 21).

Para Gorringe (1997, p.63), “Acumular é conquistar o mundo do bem-estar social, aumentar a massa de seres humanos explorados por ele e assim estender a influência direta do capitalista”. Ele continua e explica que o argumento em favor da igualdade “baseava-se na premissa de que a pobreza era o resultado da má distribuição e de que os direitos iguais envolvem acesso igual aos serviços públicos e igualdade perante a lei” (GORRINGE, 1997, p.75). Essa perspectiva, porém, sempre sofreu oposição (até mesmo teológica) ao longo da história. Vejamos um exemplo nas considerações de Brian Griffiths:

A ideia de que o valor e o mérito dos indivíduos deve estar relacionado com a sua renda ou riqueza é inteiramente repugnante à visão cristã do mundo. Consequentemente, é impossível derivar o igualitarismo no sentido marxista de um fundamento bíblico. Certamente é possível deduzir igualdade perante a lei; pode ser possível a igualdade de oportunidades. Mas é lógico e exegeticamente impossível deduzir um igualitarismo que implique igualdade de recompensa material (GRIFFITHS, *apud* GORRINGE, 1997, p.79).

Concordarmos com a reação de Gorringe (1997, p.79), que é imediata a esse tipo de análise e construção teológica. Segundo sua percepção: “Se nossa crença de que alguém é igual a nós não tem nenhum efeito prático, ou seja, nenhum efeito sobre as chances de vida do outro, o evangelho foi efetivamente transformado num entorpecente para dar aos ricos uma consciência tranquila e manter os pobres no seu lugar”. Ele prossegue: “Isso seria condenar toda a teologia da encarnação da

Igreja primitiva como irrealidade”. Por fim, escreve: “Se alguém possuindo os bens deste mundo vê o seu irmão na necessidade e lhe fecha o coração, como permanecerá nele o amor de Deus?” – (cf. 1Jo 3,17).

Toda essa situação de violência, injustiça e opressão é qualificada por Gutierrez (2000, p.166) “como uma situação de pecado, pois lá onde se encontram injustas desigualdades sociais, políticas, econômicas e culturais, rejeita-se o dom da paz do Senhor; mais ainda, o próprio Senhor”. Essa hipótese é considerada, também, por Moltmann que escreve:

Atos de violência de seres humanos contra seres humanos e de seres humanos contra criaturas mais fracas são pecado e constituem um crime contra a vida. Todo ato de violência tem duas faces: De um lado está o autor, do outro a vítima da violência. De um lado exalta-se o senhor, do outro o escravo é humilhado. De um lado ganha o explorador, do outro perde o explorado. [...] O autor da violência torna-se desumano e injusto, a vítima torna-se desumanizada e injustiçada (MOLTMANN, 1998, p.130).

Se o nosso olhar para a América Latina revela um continente dominado e explorado e isso nos traz à memória o primeiro século e a opressão sofrida pelos desfavorecidos do sistema imperial romano, deveria, também, nos remeter a mensagem do reino de Deus, proclamada e promovida por Jesus.

Entendemos que, assim como Sobrino (2006, p.246), “a maior realização possível do reino de Deus na história (o mesmo que Jesus veio anunciar e realizar) é a continuidade que devem dar os verdadeiros seguidores de Jesus”. Ou seja, aqueles que estão em Cristo tomam partido em favor daquele a quem Jesus priorizou. E mais, “para um cristão (pouco importa a confissão) a única alternativa responsável é esta: fazer de sua fé motor de libertação e fator de crítica da ordem vigente” (BOFF, 1990, p.62).

Parece-nos, lamentavelmente, que, de forma geral, estamos trilhando um caminho oposto. Essa foi a percepção da assembleia episcopal peruana ao escrever seu documento em 1969. Os bispos daquele país chegaram a seguinte conclusão: “Reconhecemos antes de tudo que como cristãos, por infidelidade ao Evangelho, temos contribuído com nossas palavras e atitudes, com nosso silêncio e nossas

omissões para a atual situação de injustiça” (*apud* GUTIÉRREZ, 2000, p.165).
Vejam os outros exemplos:

Eis a palavra de mais de duzentos leigos, sacerdotes e bispos salvadorenhos: Nossa Igreja não atuou eficazmente na libertação e promoção do homem salvadorenho. Deve-se isso em parte ao já mencionado conceito incompleto da salvação do homem e da missão da Igreja, e em parte ao medo de perder privilégios ou sofrer perseguição. (GUTIÉRREZ, 2000, p.165).

Livres de conclusões generalizadas, entendemos que o movimento cristão contemporâneo tem se calado. Talvez incessível ou cauterizado, esse movimento deixou de olhar para as vítimas a partir de seu progenitor, Jesus de Nazaré. A hipótese nesse caso, entre tantas possíveis, é que ainda não entendemos que “a vítima não se produz como resultado de um processo natural da sociedade. Mas, sim, é consequência de fatores que confluem para seu surgimento e manutenção” (ROSSI, 2012, p.162). Pensar na condição da vítima como processo natural (e até como ato da soberania divina) nos coloca em uma condição confortável e de indiferença: “não existe nada que possamos fazer!” Além disso:

Estamos acostumados a pensar a partir da lógica dos vencedores e da vitória. Todos aqueles que morrem antes do tempo por causa da pobreza ou ainda de alguma doença facilmente curável é porque já estavam fadados à derrota. São vítimas porque são derrotados. São derrotados porque o Deus da vitória não se encontra ao seu lado. Nessa lógica, Deus se encontra ao lado daqueles que são vitoriosos em meio a uma multidão de derrotados (ROSSI, 2012, p.160).

Esse tipo de percepção deve ser superada a ponto de repensarmos nossa identidade, o motivo de nossa existência e por fim a nossa *práxis*. Para Gutiérrez (2000, p.148), “A insustentável situação de miséria, alienação e espoliação em que vive a imensa maioria da população latino-americana pressiona, com urgência, a encontrar o caminho de uma libertação econômica, social e política. Primeiro passo para uma nova sociedade”. Como continuadores da obra daquele que nos alcançou somos desafiados a participar diretamente da construção dessa nova sociedade. “Uma opção clara pelo setor oprimido e por sua libertação leva a profundos reposicionamentos e a uma nova visão da fecundidade e originalidade do cristianismo, bem como do papel que a comunidade cristã pode desempenhar nesse

processo” (GUTIÉRREZ, 2000, p.158). Sobrino faz considerações importantes a esse respeito:

Nosso mundo está tomado de forças não apenas alheias, mas contrárias ao reino de Deus, por isso falamos de anti-reino. Isso exige denúncia profética e é um erro grave minimizar sua necessidade. [...] Por sua essência, a denúncia significa fazer eco de uma realidade que quer tomar a palavra; é ser voz dos sem-voz, o que não é fácil, pois, para isso, é preciso estar na realidade real (encarnação), enxergá-la tal qual ela é (respeito com o real) e, sobretudo, envolver-se com a misericórdia e a justiça. (SOBRINO, 2006, p.246)

Por fim, vale ressaltar que enquanto comunidade do reino de Deus, somos convocados a testemunhá-lo e sinalizá-lo no mundo. Na prática, isso significa continuarmos, na força do Espírito Santo e tendo Jesus como referencial, sua obra redentora no mundo. Isso implica a proclamação de seus valores e a prática da justiça, fundamentando nossas ações e discursos ao exemplo prático de Jesus. Ele respondeu à violência e às crises de seu tempo se colocando ao lado das vítimas e denunciando as estruturas pecaminosas que aprisionavam as pessoas. Fez isso através de um compromisso solidário e de ações transformadoras.

Dessa forma, cabe-nos – como continuadores de sua obra – proclamar e promover um ambiente de esperança fundada na mensagem do reino de Deus. Não se trata de uma esperança escatológica, alienada em relação às contradições da realidade presente. Interpretar a mensagem do reino de Deus dessa forma é desinteressar-se pela vida e compactuar-se com a injustiça e a violência. É conformar-se com esse século de maldade e correr o risco de assumir uma espiritualidade descomprometida com a sociedade e suas disfunções. Olhar honestamente para a abrangência e integralidade da mensagem do reino de Deus é encontrar fundamento sólido para a construção de relações humanas sadias e para a construção de estruturas que, livres do pecado, celebram a igualdade e a justiça. Venha o teu reino!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras Referenciadas

A BÍBLIA SAGRADA: Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

A BÍBLIA: Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 2002.

ANDRADE, Manuel Correia de. **Imperialismo e fragmentação do espaço.** São Paulo: Contexto, 1989.

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.

ASLAN, Reza. **Zelota:** a vida e a época de Jesus de Nazaré. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

ASSMANN, Hugo. **Deus em nós:** o reinado que acontece no amor solidário aos pobres. São Paulo: Paulus, 2010.

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

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador.** Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Nova evangelização:** perspectiva dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1990.

BONINO, José Miguez. **Em busca de poder:** evangélicos e participação política na América Latina. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

BROOK, Wes Howard. **Desmascarando o imperialismo:** Interpretação do apocalipse ontem e hoje. São Paulo: Paulus, 2003.

BROWN, Colin. **O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1982.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUIT, Héctor H. **O imperialismo.** São Paulo: Atual; Campinas: Unicamp, 1988.

BRUNT, P. A. **Laus imperii**. In: HORSLEY, R. A. (org.). Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004, p.33-42.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e Política**: teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 2002.

CERESKO, Anthony R. **Introdução ao Antigo Testamento**: numa Perspectiva Libertadora. São Paulo: Paulus, 1996.

COMBLIN, José. **Bíblia e Cidadania**: Cidadania, Lei e liberdade. Estudos Bíblicos, nº 70, Petrópolis: Vozes, 2003, p.101-110.

_____. **A opção pelos pobres como critério de interpretação**: Os pobres como sujeitos da história. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, nº 3, 1989, p.36-48.

CROATTO, J. Severino. **Poder e Violência**: Violência e desmandos do poder. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, nº 2, 1988, p.08-16.

CROSSAN, John Dominic. **Em busca de Jesus**: debaixo das pedras, atrás dos textos. São Paulo: Paulinas, 2007.

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

ELLIOT, Neil. **A arrogância das nações**: A Carta aos Romanos à sombra do Império. São Paulo: Paulus, 2010.

FREYNE, Sean. **Jesus, um Judeu da Galiléia**: nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **A Galiléia, Jesus e os Evangelhos**: Enfoques literários e investigação histórica. São Paulo: Loyola, 1996.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2011.

GALLARDO, Carlos Bravo. **Jesus, homem em conflito**: o relato de Marcos na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1997.

GARCIA, Paulo Roberto. **A Lei**: Lei e Justiça – Um estudo no evangelho de Mateus. Estudos Bíblicos, nº 51, Petrópolis: Vozes, 1996, p.58-66.

GARMUS, Ludovico. **Opção pelos pobres como critério de interpretação**. O imperialismo: estrutura de dominação. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, nº 3, Petrópolis: Vozes, 1989, p.07-20.

GIRARD, René. **Eu via Satanás cair como um relâmpago**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

GORRINGE, Timothy J. **O capital e o reino**: ética teológica e ordem econômica. São Paulo: Paulus, 1997.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Imperialismo Greco-Romano**. São Paulo: Editora Ática, 1994.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

HAMERTON, Robert G. **Violência sagrada**: Paulo e a hermenêutica da cruz. São Paulo: Realizações Editora, 2012.

HOEFELMANN, Verner. **Os Marginalizados**: A crítica de Jesus à Lei como opção pelos marginalizados. Estudos Bíblicos, nº 27, Petrópolis: Vozes, 1990, p.54-63.

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

HORSLEY, Richard A. **Bandidos, Profetas e Messias**: Movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Jesus e a espiral da violência**: Resistência Judaica Popular na Palestina Romana. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **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, 2010.

_____. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. Volume 1: história, cultura e religião do período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Discurso sobre a violência**. São Paulo: Editora Soma, 1985.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.

LE ROUX, Patrick. **Império romano**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

LOCKMANN, Paulo. **Caminho da Libertação**: A Caminhada do Messias Jesus: um novo Êxodo. Estudos Bíblicos, nº 2, Petrópolis: Vozes, 1987, p.18-24.

LOHSE, Eduard. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAIER, Johann. **Entre os dois testamentos**: História e religião na época do segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005

MALINA, Bruce J. **O Evangelho Social de Jesus**: O reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004.

MARCONDES, Ciro. **Violência política**. São Paulo: Moderna, 1987.

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

MEEKS, Wayne A. **Os Primeiros Cristãos Urbanos**: o mundo social do apóstolo Paulo. Santo André: Academia Cristã/Paulus Editora, 2011.

MIGUEZ, Nestor O. **Militarismo e defesa do povo**: Os militares na Palestina de Jesus. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, nº 8, Petrópolis: Vozes, 1991, p.13-22.

_____. **Para além do espírito do Império**: novas perspectivas em política e religião. São Paulo: Paulinas, 2012.

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

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus Crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011.

_____. **O espírito da vida**: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998.

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

MORIN, Emile. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. São Paulo: Paulus, 1981.

MOYA, César. **Conflitos, libertação e reconciliação**: ética reológica para a reconciliação a partir das vítimas na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2012.

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

PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: Aproximação História. Petrópolis: Vozes, 2010

PETIT, Paul. **A Paz Romana**. São Paulo: Pioneira-USP, 1989.

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

PIXLEY, George V. **O reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1986.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O Deus libertador na Bíblia**: Teologia da libertação e filosofia processual. São Paulo: Paulus, 2011.

REICKE, Bo. **História do tempo do Novo Testamento**: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C. Santo André: Academia Cristã/Paulus Editora, 2012.

REIMER, Haroldo. **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo-SP: ASTE, 2008.

REIMER, Ivoni Richter. **Economia no mundo bíblico**: Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.

RIEGER, Joerg. **Cristo e império**: de Paulo aos tempos pré-coloniais. São Paulo: Paulus, 2009.

ROMERO, Oscar. **The violence of love**. Farmington, PA: The Bruderhof Foundation, 2003, p.25

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Messianismo e modernidade: repensando o messianismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

SAGASTUME, Celso Afonso Brum. **Utopia Real**: um outro mundo é possível. Santa Maria: Reflexão, 2002.

_____. **Messianismo e modernidade**: repensando o messianismo a partir das vítimas. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

SALARDINI, Anthony. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SAULNIER, Christiane. **A Palestina nos Tempos de Jesus**. 3ª ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

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

SERIQUE, Israel. **Pax Romana e a Eirene do Cristo**. Revista Eletrônica: Fragmentos de Cultura, Vol. 21, nº 1, Goiânia: 2011, p.119-134.

SOARES, Sebastião A. G. **Evangelho de Marcos**: refazer a casa. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOBRINO, Jon. **Jesus na América Latina**: seu significado para a fé e a cristologia. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **O reino de Deus anunciado por Jesus**: reflexões para o nosso tempo. In: SOTER. (org.). Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios. São Paulo: Paulinas, 2006, p.241-261.

STAM, Juan. **A Graça na vida da Igreja**. In: BATISTA, Israel. (org.). Graça, cruz e esperança na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2005, p.20-34.

STAMBAUGH, John E. **O Novo Testamento em seu ambiente social**. São Paulo: Paulus, 1996.

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

THEISSEN, Gerd. **Sociologia do Movimento de Jesus**. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

TROCMÉ, André. **Jesus Cristo e a revolução não-violenta**. Petrópolis: Vozes, 1973.

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

WAMBERGUE, Emmanuel. **A Violência dos opressores e o direito dos pobres à vida na Bíblia**: Violência no campo. Estudos Bíblicos, nº 6, Petrópolis: Vozes, 1987, p.7-10.

WEGNER, Uwe. **Escravidão e escravos na Bíblia**: Os evangelhos, Jesus, os escravos. Estudos Bíblicos, nº 18, Petrópolis: Vozes, 1988, p.53-72.

_____. **Trabalhador e trabalho**: Justiça para os desempregado – Reflexões sobre Mt 20,1-15. Estudos Bíblicos, nº 11, Petrópolis: Vozes, 1986, p.92-109.

WENGST, Klaus. **Pax Romana**: pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991.

WERTHAM, Frederic. **A marca da violência**. São Paulo: Ibrasa, 1967.

ZIZEMER, Osmar. **Os Marginalizados**: Este povo que não conhece a Lei são uns malditos. Estudos Bíblicos, nº 27, Petrópolis: Vozes, 1990, p.47-53.

Obras Consultadas

AGUIRRE, Rafael. **Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana**: Ensayos de exégesis sociológica del cristianismo primitivo. Estella: Verbo Divino, 2001.

BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesus, hebreu da Galiléia**: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2011.

BORNKAMM, Günther. **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo-SP: Paulus, 2003.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus**. Santo André: Academia Cristã, 2005.

CASTILLO, José Maria. **El reino de Dios**: Por la vida dignidad de los seres humanos. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

CERFAUX, Lucien. **Mensaje de las parábolas**. Madrid, Fax, 1969.

CRAFFERT, Pieter F. **The Life of a Galilean Shaman**: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective. Eugene: Cascade Books, 2008.

CROSSAN, John Dominic. **Jesus**: Uma biografia revolucionária. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. **O Jesus Histórico**: A vida de um camponês judeu do mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. **O Nascimento do Cristianismo**: O que Aconteceu nos Anos que se Seguiram à Execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Quem matou Jesus ?** Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Custom, 2002.

DANA, H. E. **O Mundo do Novo Testamento**. 3ª ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1980.

DODD, Charles H. **Las parábolas del reino**. Madrid: Cristiandad, 1974.

DUNN, James D. G. **Unidade e Diversidade no Novo Testamento**: Um estudo das características dos primórdios do Cristianismo. Santo André: Academia Cristã, 2009.

ELLIOTT, John H. **A Home for the Homeless**. Eugene: Wipf & Stock, 2006.

FABRIS, Rinaldo. **Jesus de Nazaré**: história e interpretação. São Paulo: Loyola, 1988.

GNILKA, Joachim. **Jesus de Nazaré**: mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000.

GONZÁLES, Jose Ignacio. **Clamor del reino**: Estudio sobre los milagres de Jesús. Salamanca: Singueme, 1982.

GORGUES, Michel. **Jesus diante de sua paixão e morte**. São Paulo: Paulus, 1985.

GOTTWALD, Norman K. **As Tribos de lahweh**: uma Sociologia da Religião de Israel Liberto. São Paulo: Paulus, 1986.

GOWER, Ralph. **Usos e costumes dos tempos bíblicos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

GRELOT, Pierre. **A esperança judaica no tempo de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996.

GUEVARA, Hernando. **Ambiente político del pueblo judio em tiempos de Jesús**. Madri: Cristiandad, 1985.

HANSON K. C. ; OAKMAN Douglas E. **Palestine in the Time of Jesus**: Social Structures and Social Contexts. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

HOPKINS, D. C. **The Highlands of Canaan**: Agricultural Life in the Early Iron Age. Decatur: Almond, 1985.

HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia**: O contexto social de Jesus e dos rabis. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. **Jesus and the Powers**: Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

JEREMIAS, Joachim. **Estudos no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2006.

KIPPENBERG, H. G. **Religião e formação de classes na antiga Judéia**. São Paulo: Paulinas, 1988.

KÜMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1982.

LOVE, Stuart L. **Jesus and Marginal Women**: The Gospel of Matthew in Social-Scientific Perspective. Eugene: Cascade Books, 2008.

MALINA, Bruce J. **The New Testament World**: Insights from Cultural Anthropology. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

MEEKS, Wayne A. **As origens da moralidade cristã**: Os dois Primeiros Séculos. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **O mundo moral dos primeiros cristãos**. São Paulo: Paulus, 1996.

MEIER, John Paul. **Um judeu marginal**: repensando o Jesus histórico – I: As raízes do problema e da pessoa. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. **Um judeu marginal**: repensando o Jesus histórico – II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

OAKMAN, Douglas E. **Jesus and the Peasants**. Eugene: Cascade Books, 2008.

ODETTE, Mainville (org.). **Escritos e Ambiente do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PAUL, André. **O judaísmo tardio**: história política. São Paulo: Paulinas, 1983.

REED, Jonathan L. **El Jesús de Galilea**: aportaciones desde la arqueología. Salamanca: Sigueme, 2006.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Cultura militar e de violência no mundo antigo**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008.

SANDERS, Ed Parish. **La figura histórica de Jesús**. Estella: Verbo Divino, 2000.

SANTANA, Julio. **A Igreja e o Desafio dos Pobres**. Petrópolis: Vozes, 1980.

SEGUNDO, Juan Luis. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré**. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHURER, Emil. **La historia del pueblo judío em tiempos de Jesús**. Madri: Cristiandad, 1985.

SIEPIERSKI, Paulo D.; HINSON, E. Glenn. **Vozes do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

SKARSAUNE, Oskar. **À Sombra do Templo**: As Influências do Judaísmo no Cristianismo Primitivo. São Paulo: Vida, 2004.

SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**: Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2001.

THEISSEN, Gerd. **Movimento de Jesus**: História social de uma revolução de valores. São Paulo: Loyola, 2008.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus Histórico**: um manual. São Paulo: Loyola, 2002

VERMES, Geza. **A Religião de Jesus, o Judeu**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

VIELHAUER, Philip. **História da literatura cristã primitiva**: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Santo André: Academia Cristã, 2005.