

---

## A IMPORTÂNCIA DA REALIDADE SOCIAL PARA O FAZER TEOLÓGICO: LEITURA DE JÓ

---

Luiz Alexandre Solano Rossi

Resumo: *todo texto nasce num determinado contexto histórico. Conseqüentemente, a abordagem ao texto deveria dar relevância àquilo que está por trás dele a fim de compreender melhor o seu sentido. Há uma diferença essencial entre o fazer teológico de Jó e o de seus amigos: enquanto Jó parte da realidade e constrói uma teologia crítica, seus amigos partem da abstração dos discursos já existentes construindo, assim, uma teologia que afirma e defende o status quo.*

Palavras-chave: *contexto histórico, teologia, império persa, teologia crítica*

O livro de Jó permite inúmeras aproximações e, não é por acaso, que encontramos abordagens que, se colocadas lado a lado, parecem irremediavelmente opostas. Certamente que as diferentes leituras são decorrentes do ponto de partida de quem faz a leitura: pontos de partida diferentes permitem chegar a lugares diferenciados e excludentes. Todavia, as abordagens aos textos bíblicos, sejam eles quais forem, devem ser realizadas a partir dos contextos históricos que os sustentam. Não podemos sequer imaginar que os textos bíblicos se apresentem como que desvinculados da realidade sociohistórica-política de homens e mulheres que os inspiraram. Por essa razão, a história retratada em Jó necessita ser lida a partir do ambiente que a gerou. Nesse caso, se negarmos a história por trás do texto, também acabamos por negar a própria experiência de Jó e o seu sentido para ontem bem como para hoje.

Ao procurar ler a experiência de Jó a partir desse parâmetro estou, na verdade, recuperando um tipo de abordagem que o próprio autor, por trás

da figura de Jó, realizou. Perceberemos que a construção teológica (o fazer teológico) de Jó é realizada tendo como nascedouro a própria realidade que vivia; suas palavras se encaixam perfeitamente no cotidiano e, por que não dizer, que Jó faz de forma apropriada uma leitura dos “sinais dos tempos” (dos tempos dele, é claro). Contrariamente, os amigos de Jó desviam seus olhares da realidade, vivida por Jó e por aqueles que ele representa, e fixam seus olhares naquilo que neutraliza toda forma de compreender e transformar a realidade. Por causa disso, o discurso dos amigos acaba por reforçar não só o sistema teológico dominante bem como o sistema político que mantinha o *status quo*.

## A HISTÓRIA QUE ESTÁ POR TRÁS DO TEXTO

As condições históricas em que transcorre a possível experiência de Jó parecem colocar em xeque a justiça de Deus, transformando sua experiência num caso típico. Desse modo, na medida do possível, é importante e necessário reconstruir o ambiente no qual os vários discursos do livro de Jó foram escritos, não só o aspecto sócio-econômico desse ambiente, mas também o aspecto teológico, no qual Jó descreve para Deus a condição do ser humano que sofre, constituindo-se ele próprio, num exemplo de todos.

Os persas eram um povo indo-europeu que tinham se estabelecido em Parsa por volta do século VI a.C., nas terras montanhosas a oeste do Golfo Pérsico, ao norte da costa. Naquela época, os persas eram vassalos dos medos, outro grupo indo-europeu que ocupava a planície iraniana do norte das Montanhas de Zagros e estabeleceram sua capital em Ecbátana. Em 550 a.C. Ciro (que começou sua carreira em 560-559 a.C.) se rebelou contra seu soberano, o rei Astiáge. A revolta bem sucedida de Ciro ganhou para ele os territórios dos medos e deu-lhe uma substancial reserva de recrutas para seu exército. O próximo alvo de Ciro foi o reino de Lídia de Croesus, um aliado da Babilônia. No inverno do ano 546 a.C. Ciro destruiu completamente a soberania de Lídia após um ataque surpresa em Sardes.

Com uma combinação de combate árduo, calma calculada e propaganda Ciro conquistou e incorporou ao seu reino as cidades gregas da costa jônica na Ásia Menor. A atenção de Ciro se voltou brevemente para o oriente a sua frente, mas logo destinou sua força militar para o principal poder ainda não conquistado em seu caminho: a Babilônia. Como vizinhos dos medos e aliados formais de Croesus, os babilônicos (e sua população judaica) certamente tinham conhecimento do implacável acúmulo de território de Ciro. O sucesso de Ciro é creditado ao seu discernimento militar, ostensivo suborno e uma

campanha publicitária enérgica realizada em toda a Babilônia, que o retratava como um soberano calmo e religiosamente tolerante.

Com o reinado de Dario (522-485 a.C) uma nova etapa se inicia para a história persa e judaica. Com o objetivo de controlar a ordem política e social dos territórios conquistados e depois integrá-los ao seu sistema imperial, Dario embarcou numa série de reformas administrativas.

O império foi dividido em regiões denominadas satrapias, administradas pelos sátrapas. Essa unidade político-administrativa básica em torno da qual o império funcionava teve sua origem com o rei medo Quiaxares. Contudo, esse modelo foi aperfeiçoado por Dario I (TUNNERMANN, 2001) dando ao seu vasto império sua organização definitiva. De acordo com Cazelles (1986), podia-se contar 31 satrapias no fim do reinado de Dario, mas Heródoto, por volta do ano 450, conhecia somente 20, cada uma delas com um sátrapa, geralmente um nobre persa ou medo, nomeado pela coroa. Provavelmente Ciro nunca tenha enviado um persa como sátrapa para governar outro povo. Ele sempre se satisfiz com seus príncipes nativos. Entretanto, como Xenofon nos recorda que Ciro (*apud* BRIANT, 2002, p. 64): “exigia que eles lhe pagassem tributo e sempre que precisava de tropas, exigia-as deles”.

Embora fossem governantes quase autônomos, dos quais dependiam os governadores locais, os sátrapas eram fiscalizados severamente por comandantes militares. Perante o rei, estes eram diretamente responsáveis por uma complexa burocracia e por um sistema de inspetores itinerantes que, igualmente, prestavam contas ao soberano (BRIGHT, 2004). Esses comandantes militares recebiam o título de “olho do rei” e supervisionavam desde o pagamento de tributo até o modo como as rebeliões eram suprimidas. Dentro de suas bem definidas regiões, eles tinham mais poder do que os sátrapas. Ainda que o monarca não estivesse presente, o povo sabia que ele seria informado de suas ações. E, ao fazer isso, também fixavam o valor do tributo que cada região dominada deveria pagar.

Judá estava na categoria da satrapia “Além do rio”, ou seja, Trans-Eufrates, a qual incluía o conjunto da Síria e da Palestina. Para Gottwald (1988), não está claro se desde o início Judá tinha o *status* de província separada ou ficava sujeita à autoridade da província da Samaria; ao menos até o tempo de Neemias. A reorganização levada a efeito por Dario I colocou todas as satrapias em pé de igualdade jurídica. Isso significava que todas deviam pagar tributos. Judá era apenas uma pequenina província ou sub-província de um império gigantesco que abrangia virtualmente todo o mundo, dentro do alcance visual do homem do Antigo Testamento.

A análise de Tunnermann a respeito dessa época nos traz alguma luz a fim de entendermos o crescente nível de exploração a que o povo estava sujeito. Ao analisar a taxa de crescimento de juros, ele observa que, durante o reinado de Nabucodonosor, as taxas de juros eram da ordem de 10% ao ano, e subiram para mais de 20% ao ano durante o reinado de Ciro e Cambises. No século V, as taxas alcançavam índices de 40 a 50% ao ano – na Judéia os juros eram da ordem de 60% ao ano (TUNNERMANN, 2001). Ele acrescenta ainda que o aumento do comércio de escravos no Mediterrâneo nesse período foi conseqüência direta do processo de endividamento causado pelo sistema tributário persa (TUNNERMANN, 2001).

Um exemplo da enorme carga tributária sobre os ombros dos camponeses nos é apresentada pelo historiador greco-romano Heródoto. Seu relato nos indica que a Judéia devia pagar anualmente 350 talentos de prata (KIPPENBERG, 1988) como tributo ao imperador. Através de uma tabela de conversão, ficamos sabendo que um talento vale o equivalente a 6.000 denários, e 1 denário era o equivalente ao pagamento de um dia de trabalho. Sendo assim, 1 talento correspondia a 6.000 dias de trabalho. Conseqüentemente, pagar um tributo de 350 talentos significava entregar anualmente ao império persa o produto equivalente a 2.100.000 dias de trabalho.

O tributo era o mecanismo através do qual o império extraía uma parte da vida do povo. Juntamente com o tributo, quase a totalidade das satrapias tinha que fornecer ao Império taxas fixas de cereais, cavalos, mulas, ovelhas, armas, eunucos, moças, meninos e alimentação para tropas aquarteladas na satrapia (DADAMAIEV, 1989, p. 180). Além dos impostos diretos, havia ainda vários direitos alfandegários e outras taxas, como taxas portuárias e comerciais, para navegar pelos canais e para usar os portos. O Império ainda tinha poderes para recrutar pessoas para trabalhos na agricultura ou nas construções. E, segundo Neemias 5,14-18 indica, os povos subjugados deviam ainda manter a chancelaria da satrapia e da província.

Segundo Hayes (1990), a província (*medinah*) era pequena. Esse termo – *medinah* – é um termo encontrado no aramaico imperial e era usado nas chancelarias persas para designar uma província pequena ou grande. Ela dificilmente poderia ter uma área maior que 2.500 ou 3.000 quilômetros quadrados. A província era dividida em nove distritos (*pelek*), sob o comando de um oficial denominado “*sar*” (Neemias 3,14). O distrito, por sua vez, era subdividido em meio distrito comandado por um oficial administrativo, também denominado “*sar*” (Neemias 3,9). Esse novo sistema administrativo trazia conseqüências irremediavelmente amargas para os nativos, pois eliminava a importância dos velhos clãs e das famílias como unidades locais.

Não é possível determinar o tamanho da população, mas a maioria ainda trabalhava na agricultura, mesmo quando morava nas cidades. A província da Judéia, na dominação persa, encontrava-se quase totalmente na região montanhosa da Judéia. Somente no nordeste é que ela se estendia um pouco pela planície do Jordão. Ali, era possível o cultivo do campo mediante a irrigação, enquanto na região montanhosa predominava o cultivo da terra por águas da chuva. Esse tipo de cultivo da terra traz geralmente rendas menores, uma vez que não é possível uma irrigação regular (KIPPENBERG, 1988, p. 42). A cidade, ainda que fosse considerada grande, não estava densamente povoada para se sentir segura contra o ataque dos povos vizinhos. A população de Jerusalém nessa época é calculada aproximadamente em 10.000 pessoas (HAYES, 1990).

Esdras 6,23, menciona o governador de Judá chamando-o de *tirsātā*, um título persa que provavelmente significa “excelência”. Esse título, no referido texto, é dado tanto a Sasabasar quanto a Zorobabel. O termo *pehā* também é um termo do aramaico imperial, designando um governador, seja de uma grande satrapia ou ainda de uma pequena província (HAYES, 1990, p. 510). O outro título para governador, *pehā*, é dado a Zorobabel. Mais tarde esse título é usado por Neemias (12,26) e também usado para falar dos primeiros governadores (*pahôti*) que tinham atuado antes dele (Neemias 5,15). O título persa *tirsātā* é também utilizado por Neemias (7,65). De acordo essas informações, tinha havido governadores persas de Judá desde o tempo de Sasabasar e de Zorobabel até o de Neemias.

## O IMPÉRIO EM PERSPECTIVA: TRIBUTAÇÃO E TOLERÂNCIA

O período persa foi, certamente, um período marcado por um violento processo de dominação e exploração. Todos os povos subjugados tinham que pagar tributo para que o poder persa central pudesse ser mantido. Isso significa que o poder persa se engajou num processo contínuo de exploração do povo subjugado. De acordo com Briant (2002), o método usado por Dario para determinar as fronteiras dos distritos e seus respectivos tributos é muito interessante: “por razões administrativas, as nações vizinhas foram reunidas numa só unidade e os povos mais remotos eram considerados como pertencentes a esta ou àquela nação, conforme a conveniência”. Quanto ao tributo, os povos de uma província eram agrupados e contribuíaam juntos. Um distrito era principalmente uma combinação de povos vizinhos. O princípio de Dario quanto ao tributo era simples: cada comunidade no império tinha que destinar parte de sua produção ao rei dos reis.

Para Gersternberger (1996) a dependência econômica e política dos judeus, entretanto, não evitavam o crescimento de tensões sociais ou o avanço da urbanização e estratificação entre o povo. O que acontecia era bem o contrário: enquanto apenas alguns poucos membros da comunidade cáltica judaica conseguiam acumular fortuna e obter posições influentes, colaborando com os persas, a grande massa da população tinha que se contentar com uma existência pouco instável. Briant (2002) afirma que a elite local tinha ligações fortes com a elite imperial (ou com parte dela). Essa talvez seja uma das razões para a dinastia local e, no geral, os regimes de clientela usufruírem tão longa vida: a autoridade persa ficou, até certo ponto, escondida atrás da tela da pequena nobreza local, que foi incumbida da arrecadação local de tributo e impostos, com a conseqüência de que qualquer eventual descontentamento por parte dos camponeses se voltava para essa nobreza (como visto na Judá de Neemias). As comunidades eram em grande parte economicamente fracas, isto é, famílias que tinham ido à falência, como resultado de pesada carga tributária, ou que corriam o risco de perder sua independência econômica. No início e durante grande parte do período persa, Judá foi o mais pobre, o menos populoso e o mais isolado dos territórios ao redor. Assim, Jó não se apresenta tão somente como um indivíduo, mas como um dos muitos camponeses que perderam seus rebanhos, suas terras e até mesmo seus filhos e filhas.

Como é possível observar, o processo de empobrecimento e de exploração acontecia de forma dupla. A primeira forma de exploração era externa: o império persa e seu domínio sobre a Judéia neste período. A segunda forma de exploração era interna: os ricos comerciantes ligados às famílias dos chefes dos sacerdotes que controlavam o templo e o país. Carter (2003, p. 408) confirma essa situação: “A Síria-Palestina era marcada por uma economia baseada na vila. Suprimentos agrícolas eram extraídos do campo para sustentar tanto a elite urbana quanto a infra-estrutura persa mais ampla”.

Entretanto, os registros históricos indicam que os civilizados persas eram capazes de destruir santuários e deportar povos. Uma abordagem mais atenta reconhece tanto a política tirânica quanto a política de tolerância. Segundo Leith (1998, p. 285), textos datando dos reinados dos últimos reis persas confirmam um padrão persa de tolerância religiosa e de não-interferência nas tradições culturais dos povos conquistados. Entretanto - e isto é essencialmente uma inovação persa - os templos foram obrigados a pagar taxas, em espécie: comida, gado, lã e trabalhadores que exigiam regularmente de suas comunidades de templo que lhes eram subordinadas. Elas deviam ainda fornecer rações de comida aos oficiais locais do império. Não foi o

generoso respeito pelos povos, pelos grupos étnicos e pelas religiões estrangeiras que motivou a política persa. Ao contrário, sua política era guiada por óbvio interesse próprio. Ao reconciliar o poder central com os sujeitos locais, os persas fortaleceram seu império.

Metzger (1981, p. 132) concorda com a visão da “maior tolerância” da política persa e, com isso, ameniza uma análise mais profunda da sociedade persa em sua relação com os povos dominados. Até onde se pode perceber, em seu texto, não há expressão alguma que indique uma relação contrária entre o povo subjugado e o império. Nesse sentido, a posição de Tunnermann parece encontrar uma solução razoável para essa questão. Após salientar que a Pérsia foi o primeiro império mundial na história a proclamar um tratamento tolerante e benevolente para com os as tribos e povos conquistados, acrescenta que “não se pode confundir tolerância com frouxidão. Os persas tinham uma organização administrativa muito rígida” (TUNNERMANN, 2001, p. 13-4). Combinando um sistema melhorado de comunicações, de espionagem, de aparelhamento policial rígidos, de serviço militar, de construções e manutenção das estradas imperiais, do serviço dos correios, da cunhagem de moedas e de uma língua oficial única, o Império Persa atingiu considerável uniformidade (TUNNERMANN, 2001), constituindo-se num vasto império político que se tornava viável.

Tunnermann nos lembra que, dentro da política de dominação persa, o exército se apresentava como um elemento de extrema importância. Até o início das guerras greco-persas não havia nenhum exército que lhe pudesse oferecer resistência. O exército era dividido em “toparquias militares” e distribuído em guarnições. As toparquias abrangiam várias satrapias e eram comandadas por militares, aos quais os comandantes militares de várias satrapias estavam subordinados. A maior parte do seu contingente era composta por Persas, cujo número total pode chegar perto de um milhão. A espinha dorsal do exército eram os 10.000 guerreiros imortais – recebiam esse nome porque sempre que morria alguém, outro soldado era logo colocado em seu lugar. O primeiro regimento (os primeiros 1.000 soldados eram representantes da nobreza persa) constituía a guarda pessoal do rei. Os nove regimentos de imortais restantes eram compostos de representantes das tribos iranianas e elamitas. Nas principais campanhas militares, todos os povos do Império eram obrigados a fornecer determinado número de soldados (TUNNERMANN, 2001).

No entanto, observa-se que, se os impérios que dominavam a região anteriormente aceitavam uma parte dos produtos da agricultura e dos rebanhos como forma de pagamento, os persas estabeleceram o valor do

tributo em ouro e passaram a aceitar o pagamento do tributo em moedas. Carter (2003, p. 408) esclarece: “o período persa também viu a emergência da cunhagem da moeda e sua larga utilização dentro da economia. Vários lotes de moedas foram descobertos em todas as partes da Síria-Palestina, indicando um movimento gradual em direção a uma economia monetarizada, quanto uma série de casas de moeda locais”. Para uma região eminentemente agrícola, é possível imaginar o aumento da exploração que essa mudança proporcionava, ou seja, a Judéia tinha de arranjar o dinheiro para o pagamento do tributo a partir da venda de seus produtos. A necessidade de vender os produtos gerados no campo somente aumentava a capacidade de exploração a que eram submetidos os camponeses.

A propagação da moeda diferencia o tempo do domínio persa das épocas anteriores. As primeiras moedas citadas no Antigo Testamento foram os dracmas persas de ouro: Esd 2,69; Ne 7,7-72, cunhados pelo imperador da Pérsia depois de 517 a.C. O dracma de ouro pesava cerca de 8,4g, e o ciclo de prata persa 5,6g. Essas moedas eram trocadas na proporção de 1 por 20, correspondendo à correlação de 1 por 13 entre ouro e prata (KIPPENBERG, 1988). O dinheiro do rei tinha um valor maior em relação às inúmeras moedas locais, que eram cunhadas em prata. De acordo com Tunnermann, “havia três tipos de prata e a câmara de tesouro do rei sabia disso muito bem, pois somente avaliava o valor das moedas depois de pesá-las. O imposto, entretanto, baseava-se na prata pura” (TUNNERMANN, 2001, p. 25-6).

Os moradores da Judéia não tinham nenhuma mina de prata de cuja exploração eles pudessem tirar o dinheiro de prata exigido. Assim, eles tinham que arranjar o tributo exigido através da venda de produtos agrícolas excedentes. Para tanto, fixou-se um imposto base, em prata, que cada proprietário tinha que entregar (Nee 5.4). Isso significava que os camponeses tinham que diminuir o número de familiares que viviam da renda do campo e se especializar em produtos que davam mais lucro. O que se vendia então era cevada, derivados de oliveira e gado (KIPPENBERG, 1988). O tributo era um mecanismo através do qual o império persa sugava a vida dos camponeses. Entretanto, relativamente ao povo de Deus, essa relação entre o império e o povo era intermediada pelo templo de Jerusalém. Era o templo o responsável por arrecadar os produtos agropecuários dos camponeses. Nesse período, o templo vai se tornando o centro econômico, político e religioso do país. Os sumo sacerdotes, que controlavam o templo, com o tempo, vão se tornando mais poderosos. Na verdade, eram eles que executavam a política do império persa na Judéia. Uma parte desses produtos era retida no próprio Templo e uma outra parte era vendida para pagar o tributo aos persas. Uma



conclusão parece óbvia: essa necessidade premente de vender o produto do campo com o objetivo de obter moedas para o pagamento do tributo leva, conseqüentemente, a agricultura a voltar-se para o mercado. Como mencionamos, deixa-se, portanto, de plantar para a subsistência e passa-se a plantar para o comércio. Desse modo, estamos diante de uma bi-tributação: tributo cobrado pelo império persa e tributo cobrado pelo templo de Jerusalém.

## FORMAS DIFERENTES DE FAZER TEOLOGIA A PARTIR DE JÓ

A história revelada pela experiência de Jó é presumivelmente dirigida a pessoas que tinham terras e rebanhos, mas que haviam perdido suas posses. É diante desse quadro de alienação que nasce a teologia oficial. Seu objetivo era catequizar os camponeses para que tivessem a paciência de Jó e aceitassem tudo, calados. Assim, o cenário que vislumbramos é um tanto nebuloso: instalou-se uma crise agrária e a própria agricultura teve que se voltar para o mercado internacional e não mais para a sobrevivência dos camponeses (Ne 5,1-5).

As pessoas comuns reclamavam de ter que vender seus filhos como escravos para poderem comer. Alguns tinham que hipotecar seus campos e vinhas para pagar o tributo real. A fim de restaurar a paz, Neemias tomou medidas extremas e parou de coletar o imposto do “pão do rei”. Entretanto, é necessário que observemos que seu ato teve primeiramente um valor simbólico, talvez para justificar a si mesmo. Ainda assim, seu ato considera o efeito conjunto do dízimo real e das taxas das satrapias. O problema principal estava no tipo de relação entre o rico que emprestava dinheiro a juros ao pobre, fazendo com que este passasse fome. Assim, é possível afirmar que o empobrecimento dos pequenos proprietários não foi apenas um resultado automático da imposição do tributo: o papel do tributo foi só o de revelar e acelerar o que já existia no contexto específico das relações de classe da sociedade judaica. As várias taxas convergiam de maneira que todos tinham que pagar pela manutenção do templo e seu pessoal: o imposto de um terço de *shekel* por cabeça (10,33) como também os “primeiros frutos e dízimos... o que era também devido aos cantores e porteiros do templo...” (12,44-47). A carga era tão pesada que, durante a ausência de Neemias, os judeus tiveram que parar de trazer “o dízimo do vinho feito de milho e do óleo aos depósitos” (13,12). As pessoas eram obrigadas a pagar várias taxas ao próprio sátrapa. O sátrapa, que era a imagem do rei em cada província, passava o ano morando em diferentes residências, sem contar os intervalos em que passava em seu paraíso de férias. Seguindo o modelo de um sátrapa “real”, o governador de Judá recebia uma

taxa especial – chamada a *Mesa do Sátrapa* – que lhe permitia suprir não só sua mesa todos os dias, como também entreter seus convidados.

Uma das principais tarefas de Neemias era a de recolher o tributo real (Ne 5,3). Ele exerceu também uma função militar, desde que pôs Jerusalém em um estado de prontidão militar e confiou a fortaleza a um dos seus homens de confiança. Briant afirma que (2002), do ponto de vista persa, a missão de Neemias era a de estabelecer uma nova base para assegurar o tributo e garantir o pagamento regular. Numa região onde o controle persa foi ameaçado por campanhas militares internacionais, Jerusalém se tornou uma cidade defensiva no interior e, possivelmente, um novo centro para coleta e armazenamento de receitas imperiais (entregues em espécie, não em moedas como no final do século V). Quando Neemias suavizou a carga tributária, ao invés de visar algum tipo de reaproximação entre o camponês e a aristocracia, ele pode ter tentado minimizar o crescimento dessa carga tributária, causada pela necessidade de manter as novas guarnições. As críticas sub-entendidas que o último autor-editor de Esdras-Neemias faz às regulamentações dos persas (Esd 9,8-9; Ne 5,1-19) podem indicar a pressão do arrocho persa sobre Judá e a consequência econômica do trabalho de Esdras e Neemias. Neemias ajudava os camponeses judaítas suprimindo excessos de juros e isentando-os do pagamento de impostos pagos para sua manutenção particular. Porém, como membro da classe superior da diáspora oriental, ele também desejava excluí-los de sua definição de “Israel”.

Além da exploração e empobrecimento relatados anteriormente, que acontecia de forma dupla, é necessário lembrar que o ambiente social em que se encontrava o povo, permitia a criação de uma linguagem teológica com o objetivo de justificar-lhes a dor e o sofrimento desumanos. Não podemos deixar de mencionar que não somente a situação político-econômica e social do povo se alterou substancialmente, mas também novos temas e práticas teológicas foram sendo inseridos como referencial para o povo que estava no exílio. É diante desse novo tempo que se fortalece, por exemplo, a crença de que a riqueza era um sinal irrefutável da benção de Deus. Os mais puros seriam os mais ricos. Os impuros seriam os pobres e doentes. Anteriormente, o sinal da benção de Deus era a posse da terra (Gn 12,1), mas agora o sinal da benção e da presença de Deus passava a ser a riqueza.

## QUANDO A ÊNFASE NO COTIDIANO ALTERA A TEOLOGIA

Pobreza e sofrimento devem ser entendidos como uma construção histórica e social. Se negarmos o sofrimento e a pobreza, corremos o risco

de negar a história e a própria sociedade em que vivemos. Consciente dessa situação, quanto mais Jó aprofunda sua experiência, mais acelera os passos que o leva para mais distante da teologia vazia de seus amigos. Para ele, pobreza e sofrimento não são elementos providenciados pelo destino, mas causados e facilitados pelos malvados que, apesar disso, vivem serenos e satisfeitos. Tudo isso leva o autor do livro a colocar na boca de Jó a descrição mais cruel e radical da miséria do pobre já encontrada na Bíblia, bem como uma acusação áspera dirigida aos poderosos que roubam e oprimem o pobre. O Deus descrito pelos amigos não corresponde ao Deus que Jó descobre cada vez mais e ao qual se liga cada vez mais. Os amigos estavam tão preocupados em defender a tese básica da teologia tradicional da retribuição que não prestaram atenção ao apelo de Jó para se olhar atentamente à realidade. A preocupação em defender seus próprios interesses não lhes permitiu se deixarem questionar pela experiência de Jó e dos pobres.

Contudo, Jó inverte a maneira de abordar o tema: não apela ao testemunho dos sábios da antiguidade como faziam seus amigos, mas traz para dentro da discussão, como evidência, a experiência dos viajantes: “Por que vocês não fazem perguntas aos viajantes e não acreditam no que eles dizem? O perverso é poupado no dia da catástrofe, e no dia da ira consegue escapar. Quem vai reprovar a conduta dele? Quem vai pedir contas do que ele fez? Ele será solenemente acompanhado à sepultura, montarão guarda no seu túmulo” (21,29-32). Contrariamente à teologia propagada pelos amigos que teimavam em não olhar para o testemunho da história, os ímpios têm vida longa e próspera, cercados pelas brincadeiras de seus filhos e morrem sem aflições.

A descrição proposta por Jó do destino do injusto está em franca contradição com as descrições de seus amigos em seus respectivos discursos. Baldad assim se expressou: “não terá filho nem neto em seu povo, nem quem o suceda em sua casa” (18,19), mas Jó apresenta outra visão “sua descendência cresce diante de seus olhos” (21,8). Sofar havia afirmado que a alegria do injusto é breve e rapidamente será cortado (20,4-9) e Baldad acrescentava que a enfermidade consumirá o injusto até que a morte o devore (18,12-14), porém, Jó percebe que o injusto passa seus dias em prosperidade e desce em paz para uma boa morte: “Suas vidas transcorrem docemente, e eles descem tranquilos à sepultura” (21,13). Elifaz e Baldad falavam da precariedade das casas dos injustos (15,28-30; 18,15), enquanto Jó vê que suas casas são seguras: “Suas casas são tranquilas e sem temor; o bastão de Deus não os atinge” (21,9).

A ousadia de Jó consiste em aplicar aos injustos a descrição da felicidade do justo. Ele recusa uma maneira de se fazer teologia que não possui

relação intrínseca com situações concretas da história, com o sofrimento e as esperanças dos seres humanos. Diante da teologia abstrata dos amigos, Jó insere em seus discursos teológicos a realidade de dor e sofrimento que atinge os pobres.

Pode-se dizer que o ponto de partida da teologia dos amigos é diferente. Os amigos aceitam o que os anciãos haviam ensinado e, conseqüentemente, não podem admitir que Deus cometa alguma injustiça: “Pode Deus torcer o direito? Pode o Todo-poderoso perverter a justiça?” (8,3). E assim toda evidência contrária precisa ser somente aparente. Jó, ao contrário, parte de sua própria experiência e dos relatos dos viajantes e a entende como uma grande injustiça. Se o testemunho dos viajantes é válido, todo o esquema de argumentação e fundamentação proposto pelos amigos sobre o destino do injusto é absolutamente falso. Deus não o castiga!

As generalidades de Jó, empiricamente baseadas, refletem a realidade; mas a percepção que os amigos têm do particular é tão fictícia quanto a teologia geral de onde ela deriva. Depois de ter refutado um por um os argumentos dos amigos, Jó exclama: “E vocês me querem consolar com banalidades?” (21,34). Depois de escutar os discursos dos amigos, Jó está convencido de que está diante de uma teologia com uma falsa aparência de sólida, que se beneficia de todo o peso da tradição, mas que, quando confrontada com a experiência da vida, fica reduzida ao sopro e à vaidade do nada e do engano.

Num texto de clara inspiração profética, Jó apresenta uma lista de fatos que vão contra a justiça e que Deus, de uma maneira ou de outra, deve conhecer e rejeitar: roubo da propriedade e do gado; o ladrão que ataca os órfãos e as viúvas e a dura descrição da condição dos pobres. Esta lista dos atos de opressão social é apresentada como uma violação clara do Código da Aliança de Israel, tantas vezes denunciada pelos profetas: a miséria do pobre que não tem onde se abrigar diante da ação devastadora do tempo, o trabalhador que vive pisando as uvas, porém não tem com que amenizar a sua sede, o opressor que faz o pobre andar sem vestes e os homens famintos carregar lenha. Ou seja, o trabalhador do campo colhe o grão, porém não tem o que comer, assim como o trabalhador do lagar que pisa a uva, não tem o que beber.

A descrição do destino do injusto, nos mesmos termos da sabedoria dos antigos da qual os amigos de Jó tanto gostavam, não cabe no discurso de Jó, quando ele afirma com insistência que os injustos oprimem os fracos e Deus não faz absolutamente nada. Depois de ter descrito o que acontece no campo, Jó começa a mostrar que a situação não é mais favorável nas

idades. “Na cidade os moribundos gemem”, o que demonstra uma situação toda particular e angustiante. A situação é terrível e se torna pior ainda porque Deus não ouve a oração. Deus fica surdo ao apelo das vítimas com as quais Jó se faz solidário. Diante dessa situação, Jó conclui que Deus não intervém na história dos homens como deveria para endireitar os crimes dos seres humanos. É importante chamar a atenção para o fato de que a pobreza é descrita aqui não como resultado das forças do destino ou de causas inexplicáveis; na verdade, os responsáveis por ela são nomeados sem piedade. Jó (24,2-14) descreve um estado das coisas causado pela maldade daqueles que exploram e roubam o pobre.

Jó fala em nome daqueles que são vítimas da sociedade. Os sofredores não são vagabundos e preguiçosos, pessoas que não querem trabalhar, como muitos pensam precipitadamente. Ao contrário, são pobres porque trabalham. São pessoas que trabalham e se esforçam para garantir a sua subsistência. Trabalham em meio à abundância de seus patrões, mas mesmo assim, sofrem porque não têm o que comer, o que vestir e nem onde morar. Na época de Jó, a pobreza e a miséria eram fruto de dupla tributação interna e externa, como visto anteriormente.

Os discursos de Jó reprovam contundentemente o discurso teológico de seus amigos. As respostas que os amigos dão estão fora de lugar. Eles estão deslocados teológica e sociologicamente. Tentam obrigar Jó a renegar sua própria existência e sua própria realidade. Mas, na verdade, as respostas dadas pela teologia dos amigos de Jó são as respostas que os ricos dão aos pobres e os saudáveis aos enfermos. A teologia oficial - representada por seus amigos - não se apresenta com novas idéias. Por isso, Jó questiona os fundamentos da teologia predominante a partir da mais pura e dura realidade. Ele faz teologia contextualizada e, por isso mesmo, relevante, para o seu momento.

## CONCLUSÃO

Ler Jó a partir da realidade do império possivelmente nos leva a novas possibilidades hermenêuticas. Afinal de contas, o alcance e o controle da política imperial não ficam restritos somente aos conhecidos aspectos geográficos, políticos e econômicos. Muito além disso, o domínio também se apresenta nas esferas intelectual, emocional, psicológica, espiritual, cultural e religiosa.

Talvez possamos dizer que o Império exhibe fortes tendências para domesticar o discurso teológico que salvaguarda a vida humana, princi-

palmente dos mais desprotegidos e ameaçados pela própria política do império ou qualquer coisa a mais que desafie seus poderes. Esse tipo de fazer teológico, segundo Rieger (2009, p. XVIII) “frequentemente negligenciam ler a entrelinhas e tratar com as lacunas e os silêncios das culturas, onde a dor se encontra”.

Em Jó encontramos aqueles que experimentam a opressão e que são empurrados para as margens. Pessoas que são relegadas à inconsciência social e política, mas que possuem um conjunto maior de opções que transcendem o próprio sistema. Ao ser empurrado para as margens do sistema, seja político ou religioso, o reprimido Jó não só ganha uma perspectiva alternativa, mas também nos mostra que desde baixo podemos ver coisas que não podem ser vista de cima, especialmente as distorções do sistema. Essa abordagem, portanto, não pode ser controlada pelo sistema. Ela é, por excelência, destinada a ser subversiva!

## Referências

- BRIANT, P. *From Cyrus to Alexander: a History of the Persian Empire*. Eisenbrauns: Indiana, 2002.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2004.
- CARTER, C.E. Syria-Palestine in the Persian Period. In: RICHARD, Suzanne (Ed.). *Near Eastern Archaeology*. Eisenbrauns: Winona Lake, 2003.
- CAZELLES, H. *História política de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- DADAMAIEV, M.A. *A Political History of the Achaemenid Empire*. Leiden: Brill, 1989.
- GERSTENBERGER, E. *Leviticus*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- GOTTWALD, N. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- HAYES, H.; MILLER, J.M. *Israelite and Judaeen History*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- KIPPENBERG, H.G. *Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- LEITH, M.J.W. Israel among the Nations: The Persian Period. In: THE OXFORD HISTORY OF THE BIBLICAL WORLD. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 276-316.
- METZGER, M. *História de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1981.
- RIEGER, J. *Cristo e Império*. São Paulo: Paulus, 2009.
- ROSSI, Luiz Alexandre S. *Jesus vai ao McDonalds*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- TUNNERMANN, R. *As reformas de Neemias: a reconstrução de Jerusalém e a reorganização de Judá no período Persa*. São Paulo: Paulus, 2001.

*Abstract: every text comes from a specific historical context. Consequently, the approach to this text should emphasize what underlies this text in order to unders-*

*tand its sense properly. There is an essential difference between Job's theological doing and his friend's: Job constructs a critical theology from reality while his friends construct a theology that affirms the status quo from the abstraction of discourses that already exist.*

Key words: *historic context, theology, Persian empire, critical theology*

LUIZ ALEXANDRE SOLANO ROSSI

Professor-adjunto na PUC/PR no Mestrado em Teologia. Pós-doutor em História Antiga (Unicamp) e em Teologia (Fuller Theological Seminary). *E-mail:* luizalexandrrossi@yahoo.com.br; *site:* www.luizalexandrrossi.com.br