



Uma tríade social que qualifica o ato de conhecer a Deus

A social triad which describes the act of knowing God

Antonio Carlos Frizzo

Professor de Teologia e Línguas Bíblicas na Faculdade Dehoniana, Taubaté, São Paulo - Brasil,
e-mail: acfrizzo@uol.com.br

Resumo

A finalidade deste artigo é abordar uma reflexão bíblico-teológica sobre a trilogia social – גֵר “estrangeiro”, יתום “órfão” e אַלְמָנָה “viúva” – no Dt e sua recepção da Mishná. No livro, encontramos seis explícitas referências à trilogia: 10,12-22; 14,28-29; 16,9-12; 24,17-21; 26,12-15; 27,11-26. A presença dessas categorias acena para um significativo conjunto de normas jurídicas no Antigo Israel. As leis foram praticadas para defender os direitos de grupos socialmente vulneráveis, diante de um determinado contexto político e social, como é possível verificar no embate com o projeto beligerante do império assírio (722 a.C.) e, mais tarde, com a experiência da comunidade religiosa pós-exílica (537 a.C.), após confrontos com as tropas babilônicas.

Palavras-chave: Estrangeiro. Órfão. Viúva.

Abstract

The purpose of this article is to discuss the biblical-theological reflection on the social trilogy – גֵר “foreign”, יתום “orphan” and אַלְמָנָה “widow” in Dt. In this biblical book are

six explicit references to this trilogy: 10,12-22; 14,28-29; 16,9-12; 24,17-21; 26,12-15; 27,11-26. The presence of these categories points out the significant set of legal rules in Ancient Israel. The laws were made in order to defend the rights of socially vulnerable groups, in a certain political and social context, as you can find out from the clash with the design of the belligerent Assyrian Empire (722 BC) and later, with the experience of religious post-exile community (537 BC), after clashes with the troops of Babylon.

Keywords: Alien. Orphan. Widow.

Há muita vastidão a enxergar quando falamos de *Bíblia*. A própria palavra propõe abertura para um vasto universo literário. Quando nos preocupamos em tê-la como instrumento para a igualdade social, tudo adquire maior evidência. Basta um breve olhar sobre as guerras que se-guem desenfreadamente pelos quatro cantos do mundo e facilmente percebemos que se respira ares de intolerância, preconceito, o que sempre culmina na morte de inocentes. Dúvidas? Lembremo-nos de que o século XXI começou com a invasão do Afeganistão pelos marines americanos. Teve início a luta dos paladinos do bem contra os abutres do mal.

Com base na publicação das contribuições vindas do I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica (REIMER; SILVA, 2006), primeira publicação oficial da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica, verificam-se hermenêuticas bíblicas ligadas às questões de gênero e etnia, abordagens de cunho sociológico e defesa do meio ambiente, direitos humanos e história da formação do povo identificado com uma divindade que luta para se impor como única e real.

Nosso artigo procura enfocar a tríade formada pelo *estrangeiro*, pelo *pobre* e pela *viúva*, em um contexto eminentemente social.¹ Interpreta,

¹ Nossos autores abordam tal *tríade* em um conjunto de outras preocupações com o andamento da sociedade ou grupo social. LEVINSON, B. M. The reconceptualization of kingship in Deuteronomy and the deuteronomistic history's transformation of Torah. *Vetus Testamentum*, v. 51, n. 4, p. 515, 2001. GLASS, Z. G. Land, slave labour and law: engaging Ancient Israel's economy. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 91, p. 27-39, 2000. CARRIÈRE, J. M. Le cadre ou se forme la décision politique. Lecture de Deutéronome 16,18 - 18,22. *Nouvelle Revue Théologique*, v. 121, n. 4, p. 529-542, 1999.

também, a importância desse grupo social na *Bíblia*. Essa tríade social forma um grupo sociológico com papéis bem definidos nas diferentes épocas e sociedades bíblicas.

Um grupo emblemático: o estrangeiro, o órfão e a viúva

A análise da “Sozialtrias” – tríade social² –, formada pelo אֲרָם “estrangeiro”, pelo יתום “órfão” e pela אִלְמָנָה “viúva”, procura realçar, de sobremaneira, os aspectos econômico-sociais, evidenciando o grau de importância exercido por esses grupos humanos, profundamente atrelados ao modo de produção agropastoril, predominante nas sociedades antigas. Considera-se os grupos de מִשְׁפָּטֵי שֵׁשׁ “leis”, ou “normas” bíblicas,² como sendo parte de um arcabouço jurídico que procura soluções e garantias aos grupos sociais em processo de pauperismo ou morte iminente.

As pesquisas inserem essa tríade em um contexto eminentemente social.³ Grupos sociais desempenhando, se não um papel relevante na esfera do controle ou determinações do poder, uma reivindicação de seus direitos essenciais, como trabalho, alimentação, justiça, terra e liberdade. São compreendidos como um grupo sociológico com papéis bem definidos nas diferentes épocas e sociedades bíblicas. No desejo de compreender as abordagens de nossos autores, em um primeiro momento, evidenciamos a importância dos grupos sociais para, em seguida, identificar tais grupos e suas características.

Em meio ao “redemoinho da derrocada social”,⁴ responsável pelas contradições sociais existentes em Israel e ecoando em Judá, presencia-se

² Cf. Dt 16,19; Ex 23,6.9.

³ Nossos autores abordam tal *tríade* em um conjunto de outras preocupações com o andamento da sociedade ou grupo social. LEVINSON, B. M. The reconceptualization of kingship in Deuteronomy and the deuteronomistic history's transformation of Torah. *Vetus Testamentum*, v. 51, n. 4, p. 515, 2001. GLASS, Z. G. Land, slave labour and law: engaging Ancient Israel's economy. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 91, p. 27-39, 2000. CARRIÈRE, J. M. Le cadre ou se forme la décision politique. Lecture de Deutéronome 16,18 - 18,22. *Nouvelle Revue Théologique*, v. 121, n. 4, p. 529-542, 1999.

⁴ Um dos termos utilizados por Crüsemann na descrição do processo de pauperização, iniciado no ano 722 e que se agrava no decorrer dos dois séculos seguintes. Cf. CRÜSEMANN, F. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 323.

a atuação de tais grupos ou categorias sociais agindo em uma objetividade voltada para a superação da violação da מִשְׁפָּט “justiça”. Uma análise de certas normas jurídicas é capaz de perceber e expor o alto grau de violência ou violação dos direitos impostos por grupos ligados ao controle político-econômico da sociedade, contra setores reconhecidos em nossa pesquisa como marginalizados, como demonstra Jean-Marie Carrière.⁵

As leis acenam para a superação da violência. O “igualitarismo” jamais deixou de ser almejado quando consideramos as leis em defesa dos marginalizados no conjunto do livro do Deuteronômio. Pelo contrário, elas deixam transparecer o forte sistema de violência praticado contra esses setores sociais ligados ao trabalho manual, seja na cidade ou no campo, dando a entender que os interesses ideológicos, grafados em leis, caminham na direção da suplantação do regime da violência.

אֵלֶּיָּנָה, יָתוּם, גֵּר “estrangeiro, órfão e viúva” são compreendidos como um grupo merecedor das atenções nos afazeres da realeza (BRAULIK, 1980, p. 184). É função do rei governar tendo como princípio norteador a prática da justiça a esses grupos, bem como facilitar e dar relativa garantia de que seus direitos serão praticados.

Com base na ideologia deuteronomista, Levinson aponta sete diferentes aspectos na função do rei em gerenciar a justiça:

- 1) no mundo antigo, a figura do rei é compreendida como o filho adotivo, por meio do qual se realiza a perpetuação de uma nova geração. Davi, visto como בְּכוֹרִי אֶתְנָהוּ (meu primogênito), nos Salmos da Realeza (Sl 89,28; 2,7), é conclamado a administrar a prática da justiça;
- 2) o estreitamento entre a divindade e a realeza era comum no Antigo Oriente. No Código de Hammurabi, o rei apresentado possui uma filiação divina. É seu supremo herdeiro. “Eu sou Hammurabi,

⁵ Estamos diante de tratados extremamente políticos. Tais leis acenam ora para a defesa do pobre, órfão e viúva, ora denunciando algum grau de violação dos direitos. Pode-se perceber que algo maior está em jogo. Alguém teme ou não quer perder privilégios. Tais leis, quando praticadas, podem redefinir os rumos da sociedade. Se não fosse assim, tais apelos – gritos – poderiam, muito bem, se perder ou ser totalmente ignorados ou jamais registrados nos textos da Escritura (Cf. CARRIÈRE, 1999, p. 529-542).

o rei da justiça, a quem Šamaš deu a verdade” (XLVII, 90). Sob o título de *herdeiro divino*, os reis de Israel também compartilharão dessa nobre missão de administrar a justiça e o direito (Sl 72,2). Deus promete dar a Salomão o que procura, no desejo de que este faça reluzir a prática da justiça e direito ao longo de seus dias (1Rs 3,11-13,28);

- 3) a positiva obrigação de garantir aos marginalizados o direito e a justiça. Assegurar aos pobres a proteção necessária;
- 4) a remissão das dívidas foi usada como meio de reconhecer ou não a sabedoria divina presente nos atos do monarca. O binômio מִשְׁפָּט וְצֶדֶק “direito e justiça a todo o seu povo” (2Sm 8,15; Jr 22,3) reproduz um termo técnico utilizado na qualificação de um rei;
- 5) a instância responsável por fazer “dilatir em todo o reino o direito”;
- 6) a relação entre rei e templo ecoa nos mais diferentes reinados. Construir um templo, com a finalidade de abrigar as leis divinas, será uma das medidas do recém-empossado rei Davi (2Sm 7). Seja em Israel ou em Judá, rei e templo se identificam (2Rs 18,1-8; 2Rs 22-23);
- 7) o rei está diretamente implicado com seu poderio militar, a exemplo do sucedido ao rei Hammurabi. (II, 32-36). A tarefa de passar em revista e animar seu exército para o combate foi um dos atributos da realeza (1Sm 10,27; 2Sm 11,1-2) (LEVINSON, 2001, p. 511-534).

No livro do Deuteronômio, os textos onde encontramos uma referência explícita ao conjunto social formado pelo estrangeiro, pelo órfão e pela viúva (10,12-22; 14,28-29; 16,9-12; 24,17-21; 26,12-15; 27,11-26) enaltecem, de modo incondicional, a pessoa, conforme G. Braulik descreve em seu comentário ao Deuteronômio (BRAULIK, 1980, p. 184). A primazia da pessoa sobre qualquer tipo de bem material visa a impedir certo processo de exclusão de modo mais abrupto. Em outras palavras, o não pagamento de um empréstimo não pode ser ocasião de violação da casa ou do patrimônio do devedor (Dt 24,10). O salário do pobre trabalhador não pode ser retido (Dt 24,14). Fica intransferível a dívida dos pais para

Uma segunda característica exercida pelo grupo dos pobres refere-se ao dinamismo atuante no interior da história. Esse aspecto foi elucidado por Jean-Marie Carrière ao comentar as leis expressas no livro do Deuteronômio. Para ele, o poder está em jogo nas entremeadas leis expostas no livro. Estamos diante de tratados, de temas essencialmente políticos. O poder é o tema central e crucial posto à prova:

Deuteronômio 12-26 é um código de leis onde o estatuto é geralmente reconhecido como sendo aquele de uma constituição política no senso moderno do termo. Sua característica específica provém sobretudo da parte central do código, que trata das instituições. O código se abre sobre uma lei dita de centralização, oferecendo movimento à sua primeira parte e termina por um encontro aparentemente discordante das leis que encobrem as principais prescrições do código da Aliança segundo um princípio antropológico e político (CARRIÈRE, 1999, p. 532).

A esfera primordial da inserção dos pobres na história pode ser encontrada na experiência do Êxodo. A teologia do Antigo Testamento está firmada nessa experiência, independente de qual seja a corrente ou hermenêutica exegética que a analise.¹⁰

O estrangeiro, o órfão e a viúva na categoria dos pobres

Nas análises das “leis”, são inevitáveis certas comparações. Por exemplo: uma vez que os pobres estão sempre em oposição aos grupos ligados aos proprietários de terras e de pastagens ou à aristocracia ligada aos templos religiosos, pode-se levantar a questão procurando responder quais são as características relevantes desses grupos sociais mercedores de certa jurisprudência constituídos pelo גַּר “estrangeiro”, pelo יתום “órfão” e pela אלמנה “viúva”.

Fala-se desses grupos sociais em um sentido sempre restrito, definido e inserido em uma determinada situação de demanda, de pessoas

¹⁰ Ex 6, 6-7. Essa experiência é posteriormente referendada no livro do Dt como um verdadeiro paradigma histórico e teológico, soando como uma espécie de refrão no texto (15,15; 16,12; 24,18.22).

que se veem envolvidas numa esfera de violação de seus direitos e, ao mesmo tempo, têm consciência de que, sem a proteção legal, se encontram à mercê da própria sorte, isto é, correm o risco de morte. Ao referir-se aos grupos socialmente empobrecidos – constituídos por camponeses, trabalhadores em obras públicas e famílias de estrangeiros – nota-se que tais grupos experimentam um rápido processo de empobrecimento.¹¹

Em outras palavras, veem-se sempre determinados grupos de homens e mulheres que recorrem à prática da justiça na *שַׁעַר*, “porta”, como único recurso para garantir sua subsistência ou seus direitos. Somente as pessoas livres tinham o direito e a garantia à jurisprudência na *שַׁעַר* “porta”. A ênfase dada ao termo “à porta” destaca a importância do lugar nas transações econômicas, nas publicações dos oráculos proféticos e nas deliberações das sentenças sociais, definidas pelos anciãos da cidade. Caberá ao rei administrar com proeza a justiça (1Sm 8,5; 2Sm 8,15; 2Sm 15,1-6). Os pobres, não raramente, buscam a proteção e o suporte legal de suas reivindicações recorrendo ao monarca.¹² Os grupos menos favorecidos não tinham nenhuma restrição em apelar ao monarca para ver garantidos seus direitos e assim meios básicos para sua existência.

¹¹ São vários os sinônimos utilizados na tradução do termo técnico *אֲבִיּוֹן* “pobre”. Por detrás da palavra *אֲבִיּוֹן* comumente empregada para definir uma pessoa portadora de deficiência física ou algum tipo de distúrbio psíquico (Dt 15,11; 24,12; 24,15), identificamos uma pessoa despossuída de qualquer tipo de bem material e que, por isso, se vê obrigada a trabalhar para os outros. O *אֲבִיּוֹן* vive do seu dia após dia e socialmente é indefeso e sujeito à opressão. Está, na maioria das vezes, em sintonia com o conceito de *אֲבִיּוֹן*. Não é por menos que a expressão *אֲבִיּוֹן* surge por 15 vezes no AT. Cf. MARTIN-ACHARD, R. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Ed.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. 2. p. 439. Outro termo comumente usado para definir algum tipo de pessoa em desvantagem social é o *דָּל* “dal”. Trata-se de alguém que passa por necessidade material ou que é carente de certo poder social (Pr 10,15; 21,13; 22,9; Am 2,7; Zc 3,12), em contraste com o rico, o grande, o opressor. Na categoria social dos *אֲבִיּוֹן*, “pobres”, consideram-se outros grupos sociais. “Ao dar primazia ao termo *אֲבִיּוֹן* “pobre”, o próprio visionário opta pelo conceito que também abarca os demais: ‘fracos/magros’, ‘oprimidos’, ‘justos’, ‘escravos’, ‘lavradores’. Cf. SCHWANTES, M. *A Terra não pode suportar suas palavras*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 89-95.

¹² LEVINSON, B. M. The reconceptualization of kingship in Deuteronomy and the deuteronomistic history's transformation of Torah. *Vetus Testamentum*, v. 51, n. 4, p. 515, 2001.

וַיֵּלֶךְ “estrangeiro”

A defesa do estrangeiro deve ter sua origem no país do Norte. O século VIII pode servir de fonte para o fornecimento de inúmeros elementos históricos na compreensão do surgimento dos grupos sociais desfavorecidos e, mais tarde, merecedores da atenção das normas humanitárias.¹³ Leis expressas no CA, em defesa do וַיֵּלֶךְ, “estrangeiro”,¹⁴ são retomadas pelos

¹³ Após a queda do Reino do Norte houve um autêntico processo de migração rumo às cidades do sul, sobretudo à capital Jerusalém, após a queda ocorrida em 722. Esse inchaço urbano, resultado das políticas econômicas e sociais no século VIII, iniciadas no governo de Jeroboão II (787-746) e, posteriormente, implementadas por seus filhos, encontra pleno consenso entre inúmeras análises. CRÜSEMANN, F. A *Torá. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 360: “a política assíria deve ter contribuído para a dissolução das formas e dos costumes sociais tradicionais. O que contribuiu mais, talvez, tenham sido as multidões de refugiados, depois da queda do Reino do Norte”; NAKANOSE, S. Para entender o livro do Deuteronômio. Uma lei a favor da vida? *RIBLA*, n. 23, São Leopoldo, p. 176-193, 1996: “cresce a classe urbana e rica às custas do empobrecimento de grande parte da população, sobretudo a do campo, maior vítima da injustiça e exploração”; BLENKINSOPP, J. *El Pentateuco*. Navarra: Verbo Divino, 1999. p. 279: “sabemos que a pregação de Miquéias teve um efeito direto nas reformas de Ezequias (Jr 26,16-19) e há muitos pontos de contatos entre as denúncias e o programa social do livro da lei”; KRAMER, P. *Origem e legislação do Deuteronômio*. Programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 80: “uma primeira tentativa de centralizar o culto na capital é atestada no tempo do rei Ezequias (725-696 a.C.). A política desse rei visava proteger e defender a população rural diante de uma esperada guerra do rei assírio Senaquerib (704-681 a.C.). O rei Ezequias forçou a população a um grande êxodo para cidades fortificadas por muro”. Sabe-se que após a queda da Samaria os limites da cidade de Jerusalém cresceram de modo desproporcional. A era de isolamento acabou. A cidade cresceu de 5 para 60 hectares. De uma população de 1000 para 15 mil habitantes. Os dados são resultados da resenha da obra de FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *The Bible unearthed: arqueology's new vision of Ancient Israel and the origin of its sacred texts*. New York: The Free Press, 2001. Disponível em: <<http://www.airtonjo.com/resenhas5a.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2009.

¹⁴ Não são poucas as grafias atribuídas à condição de estrangeiro: וַיֵּלֶךְ, גֵּר, גֵּרוֹת, מְגוּרִים. O termo recebe várias interpretações nas diferentes culturas. Por meio das raízes gm e klbm são encontrados conceitos idênticos que acentuam a condição de um homem ou mulher que vive tendo amparo, ajuda, daquele que lhe dá estadia, guarita, segurança. No mundo fenício trata-se de alguém que se encontra na condição de refugiado, hóspede de uma divindade. O termo é bem documentado em aramaico, identificado na raiz gwr sinalizando o conceito angustiado, temente. No AT, enfatizando o conceito corrente no Dt, como alguém sem pátria, não pertencente à comunidade. Fala-se que na época da reforma empreendida por Josias (622 a.C) foi um grupo social que recebeu destaque nas normas sociais. Um grupo que está em contrastes com aqueles que possuem direitos adquiridos. Cf. KELLERMAN, D. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (Ed.). *Diccionario teológico del Antigo Testamento*. v. 1, p. 1000-1012. Muitas vezes é visto como alguém ou grupo social sem pátria e em circunstância social que põe em risco sua integridade física. Cf. MARTIN-ACHARD, R. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Ed.). *Diccionario teológico manual del Antigo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. 1. p. 585.

escribas do Deuteronômio, onde encontram uma forte argumentação nas tentativas de justificar o trato social oferecido a esse grupo social. No código, os cuidados são justificados pela mesma condição em que passou Israel em terras egípcias: *וְגֵר לֹא-תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם*: “Não afligirás o estrangeiro nem o oprimirás, pois vós mesmo fostes estrangeiros no país do Egito” (Ex 22,20). Tal adendo não é visto como a única motivação para justificar tais cuidados no CD, onde encontram-se diferentes matizes.

Não se trata apenas de amparar o estrangeiro somente por ter vivenciado a mesma condição de estrangeiro no Egito, mas outras diferentes realidades são apresentadas na defesa do estrangeiro próprias do livro Deuteronômio. Esse grupo social, embora reconhecido como sendo parte dos grupos desfavorecidos, vivendo no interior da comunidade israelita e merecedor de algum tipo de proteção, sofria um processo de opressão, tirania ou marginalização, segundo acusam as leis deuteronômicas.

O estrangeiro faz parte dos grupos socialmente fracos e tradicionalmente sem bens – terra, animais, herança – e, embora sendo homem livre, está à mercê da colaboração da comunidade de Israel.¹⁵ Trata-se de alguém desprovido de qualquer sistema jurídico que possa defendê-lo, facilitando, assim, a exploração de seu trabalho e contribuindo para uma situação de extrema pobreza.

Para de Vaux (1992, 117-119), formavam o grupo dos *גֵרִים* “estrangeiros” pessoas oriundas de outras comunidades ou países e que, após certo período de tempo, passaram a viver e a desfrutar da proteção a eles oferecida. De Vaux insiste que no ponto de partida está perceber a fase nômade, isto é, o período de *גֵר* vivenciado pelo patriarca Abraão em Hebron: *גֵר וְרוֹחוּשׁב אֲנֹכִי עִמָּכֶם* “estrangeiro e residente no meio de vós, eu sou” (Gn 23,4). Moisés, nos dias vividos em Madiã: *שִׁמוּ גֵר שָׁם*: “ela deu à luz um filho, ele chamou de Gersam, pois disse: ‘Sou um imigrante em terra estrangeira’” (Ex 2,22). Os israelitas viveram longos anos no país do Egito como *גֵרִים* “estrangeiros” (Ex 22,20;

¹⁵ O termo *gēr* refere-se ao estrangeiro, que entre as tribos árabes buscava refúgio e proteção em uma tribo distinta da sua. O estrangeiro instalado em Israel goza de razoável estabilidade, embora sem direitos garantidos. Cf. DE VAUX. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992. p. 117.

23,9; Deuteronômio 10,19; 23,8). Após a posse das terras de Canaã, os antigos habitantes passaram a ser vistos como estrangeiros (Jz 19,16). Por vezes, o termo גַּר equivale ao תוֹשֵׁב, “hóspede”, conforme a junção encontrada em Lv 25,23: “a terra não será vendida perpetuamente, pois a terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes”.

Na interpretação de Bennett, o conceito de estrangeiro, em parte, sintoniza-se com a argumentação apresentada por De Vaux. No entanto, a base para a compreensão não pode apenas considerar o fenômeno migratório ocorrido no interior de uma sociedade para outra. Nem somente há de se procurar uma definição do termo com base no grau de parentesco ou algum resquício de consanguinidade.

A *consanguinidade* e o *local de nascimento* podem ser duas outras características indicadas para definir o גַּר “estrangeiro” no CD, segundo argumenta Bennett. Embora não seja fácil encontrar uma única marca capaz de definir o perfil do estrangeiro nas leis, Bennett sublinha outras experiências vivenciadas por homens ou mulheres que passam a residir no interior das comunidades israelitas. Somada à experiência da imigração, como destaca De Vaux, está a ausência por completo de qualquer laço de parentesco ou vínculo familiar imposta ao recém-chegado em Israel. Ele não possui bens capazes que lhe garantam a sua própria subsistência. Outro fator tão importante como o de laços de parentescos é a diferença cultural-religiosa sentida pelo homem ou pela mulher que venha a residir nas fronteiras de Israel. Queira ou não, o homem ou a mulher que viesse a residir no interior das comunidades de Israel se deparou com práticas culturais e religiosas completamente diversas das vivenciadas em seu país de origem. Defender a ideia de que o termo estrangeiro utilizado no livro do Deuteronômio refere-se a um sujeito, seja ele homem ou mulher, que tenha saído do meio de uma determinada sociedade para se estabelecer em terra de Israel, pode, sim, ajudar em partes na compreensão do estrangeiro no CD (BENNETT, 2002, p. 45).

É possível compreender o estrangeiro como alguém que migrou de um território para alguma área israelita, mas que levou consigo hábitos culturais e práticas religiosas que o distinguem quando em contato com grupos atrelados à tradição judaica.

Bennett recorre a dois textos do Deuteronômio. O primeiro afirma:

não podereis comer de nenhum animal que tenha morrido por si. Tu o darás ao forasteiro que vive em tua cidade para que ele o coma, ou vendê-lo-ás a um estrangeiro. Porque tu és um povo consagrado a Iahweh teu Deus. Não cozerás um cabrito no leite de sua mãe (Dt 14,21) (BENNETT, 2002, p. 38-48).

Nessa citação realça-se a presença de três significativos termos: גַּר “estrangeiro”; נָכַר, “forasteiro”;¹⁶ e o conceito diferenciador אֲתָהּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ “porque tu és um povo consagrado para Iahweh teu Deus”. Nota-se que, com base na égide de ser um “povo consagrado”, um “povo santo”, os israelitas encontram uma justificativa diante de um gesto de comer carne de animais mortos, prática usual levada adiante pelos estrangeiros e forasteiros. O texto é elucidativo, justamente por facilitar e, até certo ponto, realçar a ideia de que o etnocentrismo é um fenômeno diferenciador entre os subgrupos sociais no CD e pode ser utilizado na definição de quem é estrangeiro, seja no interior do território israelita ou fora dele.

Um segundo texto realça não somente o aspecto étnico, bem como um relativo grau de convivência dos “estrangeiros” na vida religiosa israelita: “não abomines o edomita, pois ele é teu irmão. Não abomines o egípcio, porque foste um estrangeiro em sua terra” (Dt 23,8).

O versículo contrapõe duas realidades distintas vivenciadas pela comunidade israelita: sua condição de estrangeiro no Egito e o tratamento dispensado ao estrangeiro, quando de posse da terra. Na primeira ressaltamos que, durante os anos vividos na qualidade de גַּר “estrangeiro”, Israel preservou sua identidade em terras egípcias, não sendo obrigado a submeter-se ao processo de assimilação, isto é, à perda de sua identidade. O mesmo tratamento, agora, é dispensado ao גַּר, “estrangeiro” que passa a viver nos limites da comunidade israelita.

Com base nesses dois textos, pode-se evidenciar que a diferença étnica foi também um aspecto preponderante na definição, não somente dos conceitos de גַּר, “estrangeiro”, como na aplicação das normas legais

¹⁶ As palavras referentes ao estrangeiro, em muitos dicionários, são apresentadas como sinônimos. Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. *DBH-P*, p. 436.

existentes nos textos do CD. O processo de assimilação ou não foi preponderante na migração ocorrida nas sociedades do Antigo Oriente (BENNETT, 2002, p. 48). As diferenças culturais e religiosas somaram-se ao fator da imigração, na definição do estrangeiro, nas comunidades bíblicas, quer antes do final da monarquia – antes do exílio de 587 – e, de modo mais plausível, na época pós-exílica, como testemunham as narrações proféticas e históricas. Há de se destacar as reformas religiosas empreendidas por Esdras e Neemias, que não só redesenharam novos paradigmas sociais como estabeleceram o critério literário da genealogia na tentativa de justificar, a quem é de direito, sua pertença à comunidade de Israel.

A pessoa do **דִּיתָ** “órfão”

O termo **דִּיתָ** “órfão” ocorre 41 vezes no AT. Segundo Bennett, ele está diluído ao longo da BHS e não facilita uma exata compreensão e definição do conceito de orfandade no interior das comunidades israelitas. Tem-se a impressão de que o termo foi incluído no rol dos **עֲנִיִּים** “pobres” no processo de elaboração da literatura deuteronômista (BENNETT, 2002, p. 53).

No livro do Deuteronomio, o termo é apresentado 12 vezes como sendo um subgrupo social a quem se deve amparar; um grupo, entre tantos outros, a quem se deve fazer vigorar seus direitos essenciais: **עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְרוּם** “faz direito ao órfão” (10,18; 24,17; 27,19). É citado como um grupo merecedor da partilha do dízimo trienal: **אֶת-כֹּל-מַעֲשֵׂר שְׁנַיִם תּוֹצִיא** “cada três anos separarás a décima parte da colheita” (14,28; 26,12.13). Gozar da convivência social, nos momentos das grandes festas, era um direito garantido aos órfãos: **וְשִׂמְחָה לְפָנַי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ** “e te alegrarás diante do YHWH teu Deus” (16,11.14).¹⁷ Citado entre os demais subgrupos, a quem é

¹⁷ Sobre a transliteração do nome divino, expresso no uso do tetragrama, evitar-se-á sua pronúnciação. O tetragrama será mantido somente quando se trata de uma citação presente na própria escritura. Opta-se pelos termos: Senhor, Adonai, Ele, o Todo Poderoso, Deus. Essa sensibilidade se faz necessária diante das conclusões do Sínodo sobre a Palavra. Conforme publicação da Sagrada Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos: “Para não dizer ‘Yavhe’”: o sínodo adota esta disposição. Cf. <<http://www.zenit.org/article-19440?l>>. Acesso em: 21 fev. 2009.

garantido o direito de respigar os frutos – trigo, uva, azeitona – durante a ocasião das colheitas: כִּי תִקְצֵר קִצִּירְךָ בְּשָׂדֶךָ “quando estiveres fazendo a colheita no teu campo” (24,19.20.21). Nota-se a preocupação humanitária com esses grupos sociais, mas, com base nos textos do livro do Deuteronômio, não encontramos elementos capazes de estabelecer um perfil de quem seria, de fato, considerado órfão. O grupo social órfão é sempre citado como alguém merecedor de atenção e que não deve ver seu direito violado, mas não se vê nenhuma característica capaz de desenhar situações do que venha a ser um órfão. Por outro lado, os textos sapienciais oferecem esses elementos, possibilitando uma definição, uma compreensão e um manuseio do termo.

Em Lm 5,3 lemos: “somos órfãos (יְתוּמִים), já não temos pai (אָב); nossas mães (אִמּוֹתַיִנִי) são como viúva (בְּאַלְמָנוֹת) ”.

O termo יְתוּמִים “órfãos” surge bem definido no texto. Os órfãos são apresentados como aqueles – homens ou mulheres – que não têm mais a proteção ou segurança do אָב, “pai”, em paralelo com a condição de אֲלֵמָנוֹת “viúvas”. O uso da partícula comparativa כְּ “como, semelhante”, nos dá uma clara definição do termo. O órfão é visto como um jovem que não conta mais com a presença e a proteção paterna.

Pelo estudo da palavra *yatom* como aparece em quarenta e dois textos do Antigo Testamento, como por exemplo em: Ex 22,21; Dt 24,19; Is 10,2; Jr 5,28; Zc 7,10; Lm 5,3; Jó 24,2.3; 29,12; Sl, 82,3, pode-se deduzir que órfão/órfã era uma pessoa solitária, sem pai ou mãe, portanto, sem protetor, desamparado, sem segurança. O *yatom*, bem como a viúva, é o lado frágil e vulnerável da sociedade (SBRANA, 1998).

Um segundo texto da literatura sapiencial, ao realçar a pessoa do órfão, pode ser encontrado em Jó 24,9.¹⁸ Nele encontramos a seguinte definição: “o órfão “יְתוּם” é arrancado do seio materno e a criança pobre, “עָנִי”, é penhorada”. Na opinião de Grenzer e Ternay, o texto realça o grau

¹⁸ Significativa à tradução e ao comentário ao versículo feitos por Grenzer: “roubam, do peito materno, o órfão, e penhoram a criancinha do oprimido”. “Deve-se notar que os dois delitos mencionados no v. 9 levam ao auge da descrição da violência. Trata-se, agora, do roubo e da penhora de seres humanos. Nos dois casos, o objetivo é, fundamentalmente, a exploração da força do trabalho e de pessoas dependentes”. Cf. GRENZER, M. *Análise poética da sociedade*. Um estudo de Jó 24. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 34-48.

máximo de violência imposta aos grupos mais fracos no interior da sociedade israelita (GRENZER, 2005, p. 47). Trata-se de uma condição social insuportável empreendida por grupos dominantes contra o órfão, isto é, quanto à criança separada, à força, de sua mãe, roubada para servir de escrava ou para ser vendida a terceiros.

A mesma definição é compreendida por Ternay, que, ao comentar Jó 24,9, realça a “dura condição da classe dos pobres”. Nesse capítulo, vemos um verdadeiro “catálogo de violência” imposto aos grupos menos favorecidos, uma clara violação aos códigos legais de Israel (TERNAY, 2001, p. 164-165). Podemos considerar o órfão como aquele sobre o qual pesa uma espécie de roteiro, um sistema de violência arbitrária (GRENZER, 2005, p. 73). A perspectiva da vigência de um sistema opressor pode ser comprovada em outra passagem de Jó 29,12: “porque eu livrava o pobre, “עָנִי”, que pedia socorro, e o órfão, “יְתוּם”, que não tinha auxílio”.

Uma vez associado às demais pessoas protegidas pela jurisprudência – como o estrangeiro, o levita e a viúva –, o órfão é apresentado envolto numa realidade de total abandono: נְלֵא עֲזָר לוֹ, “e não o socorre”. A força poética imposta na narrativa realça o aparato da violência. Não são em vão os inúmeros apelos encontrados na “Torá do Deuteronômio” (CRÜSEMANN, 2002, p. 352), em favor desses grupos. Em outras palavras, as descrições da violação contra o órfão, bem feitas nos textos sapienciais, recebem total destaque nas leis deuteronômicas, onde ocorre um constante apelo em favor do gerenciamento da justiça aos grupos socialmente necessitados.

Duas outras distintas situações são encontradas no livro dos Salmos. O Sl 68,5 realça a falta da presença paterna na compreensão na definição de orfandade: “pai dos órfãos (יְתוּמִים) e justiceiro das viúvas (אַלְמָנוֹת). Assim é Deus em sua morada santa”. O texto mostra uma disponibilidade em cuidar das pessoas desvalidas e revela dois aspectos para qualificar o grau de orfandade. Num primeiro plano, é notória a ausência paterna, o que evidencia a orfandade. Contudo, podemos supor, também, a incapacidade de dar segurança às crianças. Nota-se um total silêncio em torno da figura materna.

O Sl 109,8-9 ecoa contra o caluniador. Um, entre tantos outros infelizes, que pesam sobre ele é a possibilidade da orfandade:

“Que seus dias fiquem reduzidos
e outro tome o seu encargo.
Que seus filhos fiquem órfãos (תּוֹמִים)
e sua mulher se torne viúva (אַלְמָנָה)”

Verifica-se, mais uma vez, que a realidade utilizada para definir se alguém é ou não órfão é a ausência paterna, sem nenhuma referência à presença ou ausência materna, mostrando, desse modo, que nos textos da BHS a orfandade é definida pela ausência da proteção e da segurança paternas.

A pessoa da אַלְמָנָה “viúva”

São semelhantes as definições do termo אַלְמָנָה “viúva”¹⁹ oferecidas por De Vaux, Leon Epstein, Pedro Kramer, Paula S. Hiebert e Hennie J. Marsman. Para esse grupo de estudiosos, trata-se da mulher que passou a viver sem a proteção do marido, após a sua morte, tenha filhos ou não,²⁰ e se vê diante do desafio de procurar a proteção familiar sob as condições patriarcais.²¹ A perda do marido colocava-a numa situação de debilidade. A viuvez impunha, sobre a mulher, no Antigo Israel, um período de falta

¹⁹ A tradução permanece um pouco incerta embora o termo seja corrente no Oriente Antigo. Segundo Hiebert encontramos no Acádico o termo “*almattu*”, no Ugarítico *’Imnt*, no Fenício *’Imt*, no Aramaico *’armaltā* e no Árabe *’armalat*. Cf. HIEBERT, P. S. Whence shall help come to me?: the biblical widow. In: PEGGY, L. D. (Ed.). *Gender and difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989. p. 125-141. Na definição encontrada em Hoffner, o termo é demasiadamente corrente em todos os centros culturais da antiguidade. Em documentos hititas, faraônicos, mesopotâmicos e no universo bíblico não poderia ser diferente, a pessoa, ou grupo de viúvas, aparece revestida de plenos direitos que lhe favorecem subsistência e garantia de vida. Cf. HOFFNER. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (Ed.). *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*. p. 305-309.

²⁰ 2Sm 14,5-7: אֲשֶׁר אַלְמָנָה אֲנִי וַיָּמָת אִישִׁי. וְלִשְׁפָתַי שְׁנֵי בָנִים. “eu sou uma mulher viúva. Meu marido morreu. E para tua serva há dois filhos”.

²¹ Com base em inúmeras citações, pode-se estabelecer uma definição ao termo אַלְמָנָה “viúva”. Os autores identificam a viúva como sendo uma mulher que passou a viver sem qualquer tutela ou aparato social familiar, antes garantida em companhia do marido (Nm 30,10; Rt 1,9; Gn 38,11; 2Sm 14,2; Jd 8,4). Cf. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992. p. 75-76; EPSZTEIN, L. *A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 137-138; MARSMAN, H. J. *Women in Ugarit and Israel: Their social and religious position in the context of the Ancient Near East*. Boston: Brill, 2003. p. 291-320; KRAMER, P. *Origem e legislação do Deuteronômio. Programa de uma sociedade sem empobrecidos*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 174-175.

de proteção e segurança, quer em seu aspecto físico, quer diante da possibilidade da perda de suas posses patrimoniais.

Trata-se de um subgrupo, comum também na sociedade egípcia e mesopotâmica.²² Nesses universos, segundo Epstein, as viúvas gozavam de um *status* social mais elevado, quando comparado a Israel.²³ A viuvez de uma israelita não lhe assegurava quase nenhum direito. Tal contraste é proveniente da própria situação da mulher, compreendida, em Israel, como uma propriedade a mais do marido (DE VAUX, 1992, p. 75). Ela é contada entre os pertences do marido e classificada, em meio aos animais, escravos, arados e escravas, na condição de propriedade do varão (Ex 20,17). Ao marido, cabe o direito amplo de repudiá-la. Direito esse em hipótese alguma facultado às mulheres (Dt 24,1). A princípio, todo e qualquer tipo de *קָדָר* “voto” ou *שׁ בִּוְעָה* “juramento” que venha a ter implicação na vida ou comportamento da mulher, *אָסֵר לְעֵנֹה נָפֶשׁ אִישָׁה*, “compromisso que venha subjugar a pessoa da mulher”, deverá receber aprovação ou negação da parte do marido (Nm 30,14). Por outro lado, verifica-se em certo grupo de textos relativo prestígio dado à mulher quando esta exerce funções no interior da casa, no cuidado com os animais, na educação dos filhos, na administração das coisas existentes na esfera familiar (Dt 21, 18-21; Pr 19, 26. 31,10-31; Ecl 3,1-6).²⁴

²² “Na Mesopotâmia, o status da mulher casada torna-se outro após a morte de seu marido” (EPSZTEIN, 1990, p. 291).

²³ “Em Babilônia, ela tinha direito a determinada parte da herança do marido. A viúva ou a mulher repudiada podia até, em certos casos, beneficiar-se com parte da herança igual à do filho e reencontrar a plena disposição de seus bens dotais” (EPSZTEIN, 1990, p. 139). Na concepção de Bouzon, vê-se com clareza que a lei hamurábica é clara em defender o sistema de propriedade ou bens da mulher em caso de viuvez ou separação do marido. “A lei protegia a esposa, que tivesse gerado filhos no casamento, da arbitrariedade de seu marido. Se este quisesse divorciar-se dela, perdia, como determinava o § 59, o direito a todos os seus bens”. BOUZON, E. *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurábico*: leis do reino de Ešnunna. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 45.

²⁴ Diante de um vasto arcabouço jurídico, como percebemos nos textos referentes às viúvas na BHS, corre-se um perigo: deduzir a figura da mulher como um ser inferior ao marido. Nossa referência leva em conta uma sociedade patriarcal na qual os papéis da mulher casada acontecem e estão legalmente definidos. É por demais ingênuo pensar a posição da mulher casada numa situação de vassalagem diante do homem da casa. “As leis deuteronomistas definem o status legal de uma mulher – seus direitos sociais e posição econômica – sempre nos termos de sua relação com o homem. Queira ou não, ela está casada e nesta condição encontra direitos, obrigações e penas capitais”. PRESSLER, C. *The view of women found in the deuteronomic family laws*. New York: Walter de Gruyter, 1993. p. 82.

Bennett analisa as características marcantes da viuvez, dividindo as referências bíblicas em quatro conjuntos de textos.²⁵

Textos legais

O conjunto das Normas Legais (Ex 20,22-24) realça a injustiça como uma prática inaceitável. Por ser uma sociedade agrária em seu ambiente originário, as leis do CA parecem querer interferir nos comportamentos sociais e, conseqüentemente, econômicos no período monárquico de Israel. A viúva, uma vez já se encontrando numa condição desfavorável, não poderia sofrer, agora, ultraje imposto por nenhum ׀ׁדָּן “senhor”.²⁶ Ela não pode sofrer nenhum tipo de violência física ou qualquer ação na esfera do comércio que venha a prejudicá-la na manutenção e no usufruto patrimonial. Por se tratar de uma norma de santidade, a violação da prática do direito feita contra o órfão e a viúva passa a ser punida por vontade de Deus. Essa atitude, executada pelo ׀ׁדָּן, “senhor”, deveria receber uma sanção imposta pelos homens responsáveis em gerenciar a justiça na porta da cidade.²⁷ O CA realça que diante do estado de viuvez devem ocorrer explícitos gestos de solidariedade à mulher. Seus direitos naturais devem ser garantidos. São os meios disponíveis para sua sobrevivência futura.

No Código de Santidade (CS), Crüsemann (2002, p. 383) refere-se duas vezes à categoria da viúva (Lv 21,14; 22,13), contra uma vez (Nm 30,9-10) no Código Sacerdotal (CSac). Estudos recentes apontam ser o Código de Santidade parte integrante do Documento Sacerdotal. É necessário fazer uma distinção: no CSac são indicados dois tipos de homens

²⁵ Bennett (2003) divide os textos da BHS em quatro grupos ao analisar o estado da viuvez: a) textos legais: Ex 22,22. 22,24; Lv 22,13 e Nm 30,10; b) textos narrativos: Gn 38,1-30; 2Sm 14,5-7. 20,3; Rt 2,1-23; 1Rs 7, 13-14. 11,26; 17,8-16; c) literatura profética: Jr 7,6. 22,3; Ez 22,7. 44,22; Zc 7,10; d) literatura sapiencial e lamentações: Jó 24,21. 29,13; Sl 68,5. 78,64; 94,6. 109,9; 146,9; Pr 15,25; Lm 5,3. Cf. BENNETT, H. V. *Injustice made legal: deuteronomic law and the plight of widows, strangers, and orphans in Ancient Israel*. Michigan: W. B. Eerdmans, 2002. p. 31-37.

²⁶ A palavra faz referência à pessoa do patriarca familiar, ao marido, ao homem casado (Gn 19,2; Jz 19,26; Rt 2,13).

²⁷ São os anciãos os responsáveis por julgar e estabelecer tais sanções divinas. Cf. CRÜSEMANN, F. A *Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 273.

deparando-se diante da realidade matrimonial. No tocante ao *הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל*, “sumo sacerdote”, (Lv 21,10) paira o interdito, sobre qualquer hipótese, de receber uma viúva ou prostituta como esposa: *וְהוּא אִשָּׁה בְּתוּלִיָּה יִקַּח* “ele tomará uma mulher na sua virgindade” (Lv 21,13). Não cabe ao sumo sacerdote a união matrimonial com uma viúva ou uma mulher que tenha praticado “infame prostituição” (Lv 21,14). Tais alertas são justificáveis no tocante à manutenção do regime de pureza consanguínea. Com respeito à *בֵּת כֹּהֵן* “filha do sacerdote”, esta poderia voltar para a casa paterna, uma vez viúva. O pai, nesse caso, teria a obrigação de recebê-la de volta em total clima de comunhão, cumprindo, dessa maneira, um princípio social e jurídico estabelecido em Israel (Lv 22,13). Entretanto, encontramos uma ressalva no texto *וְזָרַע אֵין לָהּ*, “ela não tem filhos”. A presença dos filhos impõe relativa preocupação econômica. Compete à família prover alimentação e segurança. Nesse caso, a mulher pertenceria, em caráter definitivo, à família de seu marido, passando a gozar do direito imprescindível de mãe.²⁸ A mulher, cujo marido havia morrido, ao voltar para a casa dos pais qualifica-se na sua condição de *אַלְמָנָה* “viúva”.

A referência ao ato de fazer um *וְדָר* “voto”, por uma viúva, encontra total aceitação e validade no interior da sociedade (Nm 30,10). Embora considerando a submissão institucionalizada da mulher diante do homem, o voto feito pela mulher viúva ou repudiada é válido somente para ela. O texto pode bem demonstrar a possibilidade de uma mulher viúva preservar seus bens, uma vez que esta se encontre desprovida da tutela de um varão. O reconhecimento de seus votos implica legitimação de sua segurança, daí serem válidos e reconhecidos por todos.

Textos narrativos

O conjunto formado pelos textos narrativos que mencionam a categoria da viúva (Gn 38,1-30; 2Sm 14,5-7; 2Sm 20,3; Rt 2,1-23; 1Rs 7,13-14.

²⁸ Cf. BENNETT, H. V. *Injustice made legal: deuteronomic law and the plight of widows, strangers, and orphans in Ancient Israel*. Michigan: W. B. Eerdmans, 2002. p. 32. O direito de mãe é assegurado em Israel: Lv 21,4; Ex 20,12. 21,15.17.

11,26; 17,8-16) oferece alguns exemplos de comportamentos ou interesses do cotidiano. Podemos notar duas maneiras de referir-se à viúva: 1) a lei do Levirato²⁹ oferece um suporte legal aos episódios presentes em Gn 38,1-30; 2Sm 14,5-7 e Rt 2,1-23. É emblemática a saga envolvendo Tamar e seu sogro Jacó. O que numa primeira leitura pode parecer uma condenação do ato idealizado pela jovem esposa, pode bem ser compreendido como uma demonstração da alta aceitação, da praticidade e da eficiência da lei na defesa dos direitos das viúvas. Sua estratégia de coabitar com seu sogro registra um gesto feito em sua defesa e referendado legalmente no Antigo Israel. Na narrativa, nenhuma censura lhe é imposta, pois está em jogo a manutenção da hereditariedade de seu primeiro marido (Gn 38,7) e foi este, e não outro, o desejo pelo qual uniu-se aos seus cunhados (Gn 38,6-9); 2) o regresso para a casa de seu pai é um princípio legal. Ninguém pode ser exposto às situações de inseguranças. A viúva, legalmente, encontra algum tipo de proteção ao permanecer na casa do sogro ou na casa paterna. A narrativa mostra os direitos de Tamar, que se encontra numa situação de total desamparo familiar: sem marido e sem filhos.

Outra característica da viúva pode ser definida considerando os textos de 2Sm 14,5-7 e pelo episódio envolvendo Rute e Booz (Rt 2, G 1-3. 4). Na primeira narrativa, a própria mulher se declara, ao rei Davi,³⁰ uma viúva: “de verdade eu sou uma mulher viúva e meu marido morreu” (2Sm 14,5-7). Entre os dois filhos ocorreu um fratricídio, e caso venha a perder o outro filho, agora acusado pelo crime do irmão, a mãe passaria privações. Ela não tem marido e agora se encontra sem nenhum sistema de segurança e bem-estar. Ao rei compete o gerenciamento da justiça.

Uma clara compreensão dos problemas enfrentados pelas mulheres viúvas, na sociedade israelita, é encontrada na história de Noemi e suas duas noras, Rute e Órfã.³¹ Os três homens, os ex-maridos, estão mortos e as

²⁹ Cf. Dt 25,5-10.

³⁰ Ao monarca compete gerenciar a prática de todo o sistema necessário para colocar em prática suas atribuições de administrador do reinado e gerenciador da prática do direito (Dt 17,14-20; Sb 1,1; Sl 34,7.18; 35, 1-3). Ao rei era necessário um aparato burocrático que fosse capaz de proporcionar condições para administrar as inúmeras demandas (1Rs 7,7).

³¹ O termo técnico אִלְמָנָה “viúva” não é encontrado na história de Rute. Vemos o texto da BHS apresentar outro termo correlato: הַיְתָה הַמֵּת “mulher daquele que morreu” (Rt 4,5).

três mulheres, agora viúvas, se encontram em estado de miséria, correndo o risco de morrer de fome e sede (Rt 2,1-23). Com base na lei do Levirato,³² Noemi insiste no retorno das noras às casas de seus pais. Uma delas, após rejeitar o pedido, consente voltar à casa de seu ancestral, mas Rute insiste em ficar. É dado a ela o direito de respigar o campo durante a colheita (Lv 19, 9-10; 23,22). Nas tarefas no campo, Rute encontra Booz, parente de seu sogro, que tomando por base os costumes legais a toma por esposa. Após retirá-la das terras de Elimelec, Booz a recebe em sua propriedade garantindo-lhe comida, proteção e uma descendência: “e disse Booz aos anciãos e a todo o povo: Sois testemunhas que eu comprei tudo o que pertencia a Elimelec, a Maalon e a Quelion das mãos de Noemi” (Rt 4,9).

De certo modo, um aspecto depreciativo no uso do termo viúva pode ser encontrado nos demais textos narrativos (2Sm 20,3; 1Rs 7,13-14; 11,26; 17, 8-16). As concubinas de Davi passaram a viver na condição de viúvas: אֵלֶּמְנֹתַי חַיִּיתִי, “viveram como viúvas” (2Sm 20,3), recebendo, ao longo dos anos vividos na corte, por parte do rei, comida e segurança. Nos outros três textos do livro dos Reis a referência ao termo אֵלֶּמְנֹתַי “viúva” é revestida de um profundo senso de negatividade,³³ na medida em que são desqualificados por conviverem com a realidade da viuvez. O sustento dado ao profeta Elias provém de um gesto de uma viúva em condições de miserabilidade (1Rs 17,12).³⁴

Textos proféticos

Das narrativas proféticas, percebem-se inúmeras referências ao termo אֵלֶּמְנֹתַי “viúva”, mas sem fornecer elementos que facilitem identificar

³² O nome é proveniente da palavra latina *levir* – do latim, cunhado. Cf. KRAMER, P. *Origem e legislação do Deuteronômio*: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 174.

³³ O artesão Hiram, embora com sua habilidade na metalurgia, é reconhecido como filho de uma viúva da tribo de Neftali (1Rs 7,13). Um dos oponentes a Davi foi Jeroboão, filho de uma viúva de nome Sarva (1Rs 11,26).

³⁴ A descrição oferecida pela narrativa é própria para ajudar a compreender os inúmeros apelos legais feitos com a finalidade de amparar esse subgrupo. “As viúvas viveram sob uma especial proteção dos deuses”. MARSMAN, H. J. *Women in Ugarit and Israel: their social and religious position in the context of the Ancient Near East*. Boston: Brill, 2003. p. 295.

aspectos relevantes na condição de viuvez, conforme encontra-se nos textos históricos e narrativos. A referência aos grupos desfavorecidos é uma constante nos relatos de Is (1,23; 10,2; 47,8); Jr (7,6; 22,3 e 49,11); Ez (22,7; 44,22); Zc 7,10; e Ml 3,5.

Os oráculos proféticos formam um grupo de narrativas com uma marca essencialmente reivindicatória. Com base nesse termo técnico, os grupos proféticos edificaram um verdadeiro acervo literário na defesa incontestada desse determinado grupo social. Nota-se uma forte sensibilidade no gesto de denunciar a falta de normas éticas, capazes de garantir a justiça e o direito a esses grupos, tidos como sem importância em suas respectivas épocas. Os oráculos proféticos favorecem a percepção do alto grau de opressão e flagelo imposto a esses grupos desamparados e do dilema vivenciado pela mulher casada que venha a ser reconhecida como uma viúva.

Textos sapienciais e poéticos

Distante do senso reivindicativo impregnado nos textos proféticos está o conjunto formado pelas narrativas de cunho sapiencial (Jó 24,9; 29,12-13; Sl 68,6; 78,64; 94,6; 109,9; 146,9; Pr 15,25), em que predomina um discurso que realça a preferência divina na defesa dos grupos que sofrem violência, entre os quais a viúva: אבי יתומים ורין אלמנות אלהים במעון קדשו: “pai dos pobres e juiz das viúvas, assim é Deus na sua santa morada” (Sl 68,6). Defendê-la, oferecer-lhe proteção e garantir seus direitos são ações realçando a exclusividade divina.

Hiebert, seguindo o termo אֱלֵמְנָה, indica cinco referências no livro dos Salmos, em torno dos gêneros literários de lamentações, de hinos e de cantos de agradecimentos provenientes do período davídico ao pós-exílio: Sl 94,4-7; 146,9; 68,6; 78,63-64 e 109,9.³⁵

³⁵ Embora não considerando o trabalho em torno da datação e classificação dos Salmos, é notório o fato de recorrer ao termo אֱלֵמְנָה. Cf. HIEBERT, P. S. Whence shall help come to me?: the biblical widow. In: DAY, P. L. (Org.). *Gender and difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989. p. 126-127.

A violação do direito merece realce nos Salmos 94,4-7 e 146,9, uma vez que ambos citam a tríade social formada pelo estrangeiro, pelo órfão e pela viúva. No Sl 94,6, o realce pode ser percebido no emprego dos verbos הָרַג “matar” e הָרַחַק “assassinar”. Práticas atribuídas aos גִּבּוֹרִים “soberbos” (v.2) e aos רָשָׁעִים “ímpios” (v.3), contra os grupos mercedores dos benefícios divinos. Os gestos de YHWH, a saber, um Deus que age com justiça, tornam-se o eixo interpretativo na identificação do Deus de Israel, oferecendo conteúdo aos atributos divinos nos louvores expressos no Sl 146. Nota-se a ampliação dos grupos beneficiados. A proteção recai, agora, sob outros grupos sociais diante do perigo da dizimação. Aos que estão oprimidos, עָשָׂה מִשְׁפָּט “faz direito”; aos famintos, נָתַן לֶחֶם “dá pão”; aos prisioneiros, מָתִיר “faz soltar”; aos cegos, פָּתַח “abre a vista” e aos curvados, זָקָה “endireita” (vv.7-8). O Sl 68,6, como um hino de exaltação à vitória, destaca a providência divina nutrindo de pão a viúva e o órfão. O contrário é verificado nas inúmeras fases históricas de Israel apresentadas numa narrativa, por meio de uma meditação, presentes no Sl 78,64. O sofrimento atinge as viúvas, que não encontram tempo para lamentações. Já num estilo de súplica individual, no Sl 109,9, a viúva é apresentada numa situação possível de uma mulher que venha a perder a companhia do seu senhor, passando a receber o título de viúva. Diferenças de estilos e conteúdos à parte, constata-se uma preocupação com esse grupo social formado pelas viúvas.

Assim, também, Jó se refere à realidade de sofrimento envolvendo a pessoa da mulher viúva: וְאֵלֶימָהּ לֹא נָתַתִּיב “e à viúva não fez o bem” (Jó 24,21). Em outro texto, ele refere-se à viúva como um dos meios para agradar a Deus e gozar de suas bênçãos: וְלֵב אֵלֶימָהּ אֶרְנֶן “e o coração da viúva enchia de alegria” (Jó 29,13). Essa mesma proteção realizada por Jó passa a ser efetuada pelo próprio Deus como meio de manifestar sua presença. Vale destacar a total ausência da figura do homem – do patriarca – em relação à mulher viúva. Na literatura sapiencial, o subgrupo da mulher viúva é apresentado como mercedor do socorro do Senhor. A autoridade de Deus toca diretamente esse grupo social, determinando o ponto de partida para se efetuar um sistema em que triunfe a justiça. A condição de superar a violência pela prática da justiça ao estrangeiro, ao órfão e à viúva soa como um princípio básico para provar a eficácia e a veracidade da Lei.

Conclusão

Pelos textos selecionados concluem-se aspectos consensuais referentes aos grupos sociais marginalizados. Tais grupos recebem relativa atenção, não somente nos textos do Deuteronômio, como em todo o conjunto das Escrituras. Não é difícil afirmar que as situações de opressão e violência estão sempre em evidência, seja qual for a fase histórica, quando são citadas nos textos bíblicos. Percebemos um apelo permanente e renovado na defesa dos grupos sociais fracos e indefesos. O conjunto de um forte arcabouço jurídico persistiu nas mais diferentes épocas históricas da comunidade religiosa de Israel. Os apelos estão presentes em todos os Códigos Legais da BH.³⁶

Os legisladores deuteronômicos realçam uma total dependência dos grupos desfavorecidos (15,4). As leis estão sempre alertando, em tom apodítico, a defesa de setores pobres da comunidade israelita (15,18). As normas apelam para a sensibilidade dos proprietários de terras em facultar-lhes o direito de respigar na época da colheita. O direito não pode ser-lhes negado. O monarca deve considerá-los em suas aflições, e as leis litúrgicas têm como eixo Deus, o Doador da Terra Prometida, em torno do qual forma-se todo o arcabouço jurídico (19,14).³⁷

Pelos textos do Deuteronômio, percebe-se a existência de um sistema tradicional voltado para garantir os aspectos físicos e sociais do estrangeiro, do órfão e da viúva. Essa trilogia social se vê inserida num determinado momento histórico, no qual a falta de proteção e o bem-estar são essenciais na definição dos grupos.

Diante dessas considerações destacam-se:

- a) o גֵר, “estrangeiro”, ele ou ela, seria uma pessoa que teria imigrado de um outro local e se estabelecido em outra comunidade israelita.

³⁶ Código da Aliança (CA), Código Deuteronômico (CD) e no Documento Sacerdotal (DSac).

³⁷ O caráter das leis em defesa dos grupos pobres apresenta conotação altamente humanitária. Pode-se verificar uma perspectiva de edificar um projeto de fraternidade/irmandade visando ao total equilíbrio social. Arcabouço jurídico surgido durante a experiência histórica do exílio. Cf. KRAMER, P. *Origem e Legislação do Deuteronômio*: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 35.

Trata-se de uma pessoa obrigada a passar por um processo de inculturação no interior de um determinado grupo social onde passaria a fixar residência;

- b) ֹרְפָאִים , “órfão”, no conjunto do Deuteronômio, refere-se a uma menina ou um menino que venha a perder a proteção paterna, passando a vivenciar um período de total incerteza;
- c) אַלְמָנָה , “viúva”, refere-se a uma mulher que tenha passado um período de sua vida sob a proteção de um homem, fato legitimado pelo vínculo matrimonial, e que se encontra, após a morte do homem, indefesa e sem proteção.

A falta de proteção, isto é, segurança, expunha esses grupos a uma situação de exploração por parte de outros grupos sociais, como bem realçam inúmeros oráculos proféticos, ainda mais no contexto de uma sociedade agropastoril, movida por mão de obra pautada pelo sistema escravagista.

Referências

- ABBA, R. Priests and levites in Deuteronomy. **Vetus Testamentum**, v. 27, p. 257-267, 1977.
- AIROLDI, N. La cosiddetta “decima” israelitica antica. **Rivista Bíblica**, v. 55, p. 179-210, 1974.
- AMSLER, S. Loi orale et loi écrite dans le Deutéronome. In: LOHFING, N. (Org.). **Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft**. Leuven: University Press, 1985. p. 51-54.
- ANDERSON, C. B. Women, ideology, and violence: critical theory and the construction of gender in the book of the covenant and the deuteronomic law. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 394, p. 50-76, 2004.
- ANDERSON, A. F.; GORGULHO, G. O. Deus vivo liberta e reúne o povo dos pobres: (o Deuteronômio). **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 41, fasc. 164, p. 660-671, 1981.

ARTUS, O. **Les lois du Pentateuque**: points de repère pour une lecture exégétique et théologique. Paris: Cerf, 2005.

BENNETT, H. V. **Injustice made legal**: deuteronomic law and the plight of widows, strangers, and orphans in Ancient Israel. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2002.

BENNETT, H. V. Triennial tithes and the underdog: a revisionist reading of Deuteronomy 14,22-29 and 26,12-15. In: BAILEY, R. C. (Org.). **Yet with a steady beat**: contemporary: U. S. afrocentric biblical interpretation. Atlanta: Society of Biblical Literatura, 2003. p. 7-18.

BERTRAND, M. L'étranger dans les lois bibliques. In: RIAUD, J. (Org.). **L'étranger dans la Bible et ses lectures**. Paris: Cerf, 2007. p. 55-84.

BLENKINSOPP, J. **El Pentateuco**. Navarra: Verbo Divino, 1999. p. 279.

BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. **Diccionario teológico del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. v. 1, p. 43.

BOUZON, E. **O Código de Hammurabi**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRAULIK, G. **Deuteronomium II, 16,18-34,12**. Würzburg: Echter, 1980.

CARRIÈRE, J. M. Le cadre ou se forme la décision politique. Lecture de Deutéronome. 16,18-18,22. **Nouvelle Revue Théologique**, v. 121, n. 4, p. 529-542, 1999.

CAZELLES, H. Droit public dans le Deutéronome. In: LOHFINK, N. **Das Deuteronomium**: entstehung, gestalt und botschaft. Leuven: University Press, 1985. p. 99-106.

CRÜSEMANN, F. **A Torá**: teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2002.

DE VAUX, R. **Instituciones del Antiguo Testamento**. Barcelona: Herder, 1992.

DREHER, C. A. et al. **Profecia e esperança**: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006.

EPSZTEIN, L. **A justiça social no Antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1990.

FENSHAN, F. C. Widow, orphan, and the poor in Ancient Near Eastern legal, and wisdom literature. In: GREENSPAHN, F. E. (Org.). **Essential papers on Israel and the Ancient Near East**. New York: New York University Press, 1991. p. 176-189.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. **The Bible unearthed**: arqueology's new vision of Ancient Israel and the origin of its sacred texts. New York: The Free Press, 2001. Disponível em: <<http://www.airtonjo.com/resenhas5a.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2009.

GARCÍA LÓPEZ, F. Le roi d'Israel: Dt 17,14-20. In: LOHFINK, N. (Org.). **Das Deuteronomium**. Entstehung, Gestalt und Botschaft. Leuven: Leuven University Press, 1985. p. 277-297.

GLASS, Z. G. Land, slave labour and law: engaging Ancient Israel's economy. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 91, p. 27-39, 2000.

GRENZER, M. **Análise poética da sociedade**: um estudo de Jó 24. São Paulo: Paulinas, 2005.

HIEBERT, P. S. Whence shall help come to me?: the biblical widow. In: PEGGY, L. D. (Ed.). **Gender and difference in Ancient Israel**. Minneapolis: Fortress Press, 1989. p. 125-141.

KOCH, K. אֵלֶּיךָ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Ed.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. v. 2. p. 667.

KRAMER, P. **Origem e legislação do Deuteronomio**: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos. São Paulo: Paulinas, 2005.

LEVINSON, M. B. **Deuteronomy and the Hermeneutics of legal innovation**. London: Oxford University Press, 1997.

LEVINSON, B. M. The reconceptualization of kingship in Deuteronomy and the deuteronomistic history's transformation of Torah. **Vetus Testamentum**, v. 51, n. 4, p. 515, 2001.

MARSMAN, J. H. **Women in Ugarit and Israel**: their social and religious position in the context of the ancient near east. Boston: Brill, 2003.

NAKANOSE, S. Para entender o livro do Deuteronômio: uma lei a favor da vida? **Ribla**, n. 23, São Leopoldo, p. 176-193, 1996.

PRESSLER, C. **The view of women found in the Deuteronomic family laws**. New York: Walter de Gruyter, 1993.

PINZETTA, I. Um projeto de defesa aos estrangeiros: a proposta do Deuteronômio. **Estudos Bíblicos**, n. 27, p. 27-35, 1990.

REIMER, H. Um tempo de graça para recomeçar: o ano sabático em Êxodo 21,2-11 e Deuteronômio 15,1-18. **Ribla**, n. 33, São Leopoldo, p. 33-50, 1999.

RÖMER, T. Le Pentateuque toujours en question: bilan et perspectives après un quart de siècle de débat. LEMAIRE, A. (Org.). **Congress Volume Basel 2001 (VT.S 92)**. Leyde-Boston: Brill, 2002. p. 343-374.

SBRANA, L. Y. Ensaio sobre a palavra “Órfão”. **RdCT**, v. 22, p.77-92, 1998.

SCHWANTES, M. **A Terra não pode suportar suas palavras**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TERNAY, H de. **O livro de Jó**: da provação à conversão, um longo processo. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

ZABATIERO, J. P. T. Em busca de uma economia solidária. Dt 14,22-15,23: resistência popular e identidade social. **EsBi**, n. 84, p. 9-21, 2004.

Recebido: 03/05/2010

Received: 05/03/2010

Aprovado: 23/07/2010

Approved: 07/23/2010