

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

RUBENS ALVES COSTA

**A JUSTIÇA SOCIAL NO SERMÃO ESCATOLÓGICO DE MATEUS 25,34-36.40
COM ÊNFASE NA CATEGORIA FORASTEIRO**

Goiânia
2017

RUBENS ALVES COSTA

**A JUSTIÇA SOCIAL NO SERMÃO ESCATOLÓGICO DE MATEUS 25,34-36.40
COM ÊNFASE NA CATEGORIA FORASTEIRO**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*
em Ciências da Religião para conclusão de
Mestrado.

Orientador: Dr. Joel Antonio Ferreira.

Goiânia

2017

C837j

Costa , Rubens Alves

A justiça social no sermão escatológico de Mateus
25,34-36.40 com ênfase na categoria forasteiro[manuscrito]/
Rubens Alves Costa.-- 2017.

158 f.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Programa de Pós-graduação Stricto
Sensu em Ciências da Religião Goiânia, 2017 .

Inclui referências f.153-158

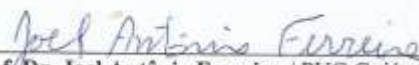
1. Evangelhos - Mateus. 2. Justiça social. 3. Estrangeiros.
4. Sermões - Mateus. I.Ferreira, Joel Antonio. II.Pontifícia
Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 2-247.4(043)


A JUSTIÇA SOCIAL NO SERMÃO ESCATOLÓGICO DE MATEUS 25,34-36.40 COM ÊNFASE NA CATEGORIA FORASTEIRO

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 22 de março de 2017.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás



Pro. Dr. Pietro Sassatelli / UFG

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Suplente)

Dedico esta dissertação
a Mirian Martinez Burguillo, a minha estrangeira,
fiel e cúmplice na realização de todos os meus sonhos.
E, ao Prof. Dr. Wellington Cardoso de Oliveira,
um mestre por excelência.

AGRADECIMENTOS

A Deus que me deu força e resiliência para realizar este sonho e que me sustentou nos momentos de dúvida e angústia.

Aos coordenadores do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências de Religião da PUC Goiás, Irene Dias de Oliveira e Clóvis Ecco, pelo apoio na pesquisa.

Aos meus Professores, Carolina Teles Lemos, Ivoni Richter Reimer, Joel Antonio Ferreira, Paulo Rogério Rodrigues Passos, que me estimularam e contribuíram para meu aprimoramento acadêmico.

Ao meu estimado, mestre-amigo que não mediu esforços para me orientar nesta jornada, Prof. Dr. Joel Antonio Ferreira a quem agradeço com todo o meu respeito e admiração.

À equipe de apoio da secretaria do Programa de Pós-graduação e em especial ao Giovane de Bastos Vieira Delfino pela prestatividade e gentileza no atendimento e no repasse das informações.

À professora MSc. Lázara Coelho pela sua prestatividade no repasse de conhecimento.

Aos membros do Conselho da Igreja Presbiteriana do Brasil – União, na pessoa do seu Presidente Rev. Saulo de Carvalho, pelo apoio, incentivo e suporte na concessão do tempo necessário para a realização deste curso.

Aos meus filhos, Rubens Júnior, Nádia Costa, Thalyta Costa e Ana Luísa Martinez, fora do tempo, aos meus genros Marcos Costa e Carlos de Paula, a minha nora Renata, a minha sogra Jacoba Paulina e aos meus netos Alice, Beatriz, Sophia, Heitor, Júlia e Augusto (*in memoriam*) por participarem comigo e estarem ao meu lado em todas as fases deste projeto com palavras de incentivo e amor.

Às minhas irmãs Graça, Maria de Lourdes, Maria Cristina e Maria Lúcia e meus cunhados Roberto Pedroso e Eudes Brito, sobrinhos e sobrinhos netos pelo incentivo e por se alegrarem comigo nos momentos de vitória nesta maravilhosa caminhada.

À FAPEG pelo financiamento deste sonho.

Basta servir o filho do homem,
qualquer filho do homem,
para que o filho do homem nos acolhe no Reino do Pai.
(Sandro Gallazi)

RESUMO

COSTA, Rubens Alves. *A justiça social no sermão escatológico de Mateus 25,34-36.40 com ênfase na categoria forasteiro*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017.

Esta dissertação propõe abordar o Sermão Escatológico do Evangelho de Mateus 25,34-36.40 como denunciador de ambientes sem justiça social nos contextos sociais da Palestina e no Sul da Síria do primeiro século d.C. A pesquisa tem como objetivos destacar que a injustiça social é uma construção de diversos segmentos e evidenciar que a meta social de Jesus era implantar um Reino fundamentado na justiça social, conforme o Evangelista Mateus. Entre os segmentos construtores de injustiça social apontam-se o governamental e religioso que se acomodam ao *status quo* vigente e assim não têm interesse em mudanças. Aborda-se a questão da justiça social a partir da perspectiva da sociologia conflitual. A hipótese pesquisada está fundamentada na proposição de que *o Jesus Cristo descrito por Mt 25,34-36.40 é dos miseráveis. Mateus aponta para um Jesus que está no meio de quem tem fome, sede, é forasteiro, estava nu, enfermo e preso. Então, são os que fazem boas obras que entrarão na posse do Reino*. Para a investigação da hipótese trata-se no primeiro capítulo do contexto histórico e de como eram articuladas as categorias fome, sede, forâneos, desnudos, doentes e presos no Sermão Escatológico de Mateus e em que elas contribuíram para a formação do contexto comunitário mateano de injustiça social. No segundo capítulo é feita a exegese do texto sagrado a partir do método histórico-crítico. No terceiro capítulo busca-se atualizar o texto de Mt 25,34-36.40 estudando o fenômeno migratório haitiano para o Brasil que ocorreu depois do terremoto de 2010. Conclui-se que a injustiça social continua presente na sociedade atual e que os mesmos mecanismos geradores na época do Evangelista Mateus continuam sob outros formatos hodiernamente.

Palavras-chave: justiça social, injustiça social, Evangelho de Mateus, estrangeiro, misericórdia.

ABSTRACT

COSTA, Rubens Alves. The Social Justice in the Eschatological Sermon of Matthew 25: 34-36.40 with emphasis on the outsider category. Master's Dissertation (Post-Graduate Program in Religious Sciences) - Pontifical Catholic University of Goias, 2017.

This dissertation proposes to approach the Eschatological Sermon of the Gospel of Matthew 25,34-36.40 as denunciator of environments without social justice in the social contexts of Palestine and in South Syria of the first century A.C. The research aims to highlight that social injustice is a construction of several segments and to show that Jesus' social goal was to implant a Kingdom based on social justice, according to the Evangelist Matthew. Among the constructive segments of social injustice are the governmental and religious that conform to the current status quo and thus have no interest in change. The question of social justice is approached from the perspective of conflicting sociology. The hypothesis is based on the proposition that "The Jesus Christ described by Matt 25: 34-36.40 is of the miserable. Matthew points to a Jesus who is among the hungry, thirsty, stranger, naked, sick, and stuck. So it is those who do good works who will come into possession of the Kingdom". In order to investigate the hypothesis, the first chapter of the historical context and how the categories hunger, thirst, outsiders, nudes, patients and prisoners in the Eschatological Sermon of Matthew were articulated and in which they contributed to the formation of the social injustice. In the second chapter the exegesis of the sacred text is made from the historical-critical method. The third chapter seeks to update the text of Mt 25,34-36.40 by studying the Haitian migratory phenomenon for Brazil that occurred after the earthquake of 2010. It is concluded that social injustice is still present in today's society and that the same mechanisms generate in the time of the Evangelist Matthew continue in other formats nowadays.

Keywords: social justice, social injustice, Gospel of Matthew, foreigner, mercy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C. - antes de Cristo
AF - Análise das Formas
apud – citado por
AT - Antigo Testamento
cap. - capítulo
cfe. – conforme
CH - Crítica Histórica
CR - Crítica da Redação
CT - Crítica Textual
CL - Crítica Literária
d.C. - depois de Cristo
Dn – Daniel
et al. / et alii – e outros/as
GO - Goiás
i.e. - isto é
Mt - Mateus
NT - Novo Testamento
OEA - Organização dos Estados Americanos
ONG – Organizações não governamentais
ONU - Organização das Nações Unidas
Org (s). – organizador (es)
p. - página
p. ex. - por exemplo
ss. - seguintes
v. - versículo
vv. - versículos

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	12
1	O TEXTO EM SEUS CONTEXTOS.....	21
1.1	ENTENDENDO OS CONTEXTOS.....	21
1.1.1	Antes de Jesus.....	21
1.1.2	Durante e depois de Jesus.....	25
1.1.3	A Queda de Jerusalém.....	28
1.1.4	Rabinato <i>versus</i> Cristianismo.....	38
1.2	JUSTIÇA.....	42
1.2.1	Justiça no Antigo Testamento.....	42
1.2.2	Justiça no Judaísmo Rabínico.....	43
1.2.3	Justiça no Novo Testamento e em Mateus.....	44
1.2.4	Justiça em Mt 25,31-46.....	45
2	EXEGESE DE MATEUS 25,34-36.40.....	46
2.1	EXEGESE E MÉTODO.....	46
2.2	TEXTO GREGO, TRADUÇÃO E AVALIAÇÕES DAS MODERNAS TRADUÇÕES EM PORTUGUÊS.....	49
2.2.1	Texto grego de Mt 25,34-36.40.....	49
2.2.2	Tradução literal de Mt 25,34-36.40.....	50
2.2.3	Comparação e Avaliações das Modernas Traduções em Português.....	51
2.2.3.1	Bíblia Almeida.....	51
2.2.3.2	Bíblia de Jerusalém.....	52
2.2.3.3	Bíblia na linguagem de hoje.....	52
2.2.3.4	Bíblia pastoral.....	52
2.2.3.5	Nova versão internacional.....	53
2.2.3.6	Bíblia Genebra.....	53
2.2.3.7	Omissões, acréscimos, modificações, substituições, outros.....	53
2.3	CRÍTICA TEXTUAL.....	57
2.4	CRÍTICA LITERÁRIA.....	58
2.4.1	Delimitação do Texto.....	59
2.4.2	Estrutura do Texto.....	64

2.4.2.1	Subdivisões do texto.....	65
2.4.2.2	Paralelismo.....	66
2.4.2.3	Amarras.....	67
2.4.2.3.1	<i>Fome, sede, forasteiro, nu, enfermo, preso</i>	68
2.4.2.3.2	<i>“E me”</i>	71
2.4.2.3.3	<i>Julgamento</i>	72
2.4.3	Integridade e Coesão.....	74
2.4.4	Uso de Fontes Escritas.....	75
2.4.4.1	Fontes extrabíblicas e bíblicas.....	76
2.4.4.2	Fontes do Evangelho de Mateus.....	77
2.4.5	Autoria.....	79
2.4.6	Significados, Ambiguidades e Semântica.....	80
2.4.6.1	Significados.....	80
2.4.6.1.1	<i>Justiça</i>	80
2.4.6.1.2	<i>Discurso escatológico</i>	82
2.4.6.1.3	<i>Escrito apocalíptico</i>	83
2.4.6.2	Ambiguidades.....	83
2.4.6.3	Semântica.....	85
2.4.6.3.1	<i>Trono da sua glória</i>	86
2.4.6.3.2	<i>Pastor, ovelhas e cabritos</i>	87
2.4.6.3.3	<i>Direita e esquerda</i>	87
2.4.6.3.4	<i>Posse</i>	88
2.4.6.3.5	<i>Fome, sede, forasteiro, nu, enfermo e preso</i>	88
2.4.6.3.6	<i>Pequeninos</i>	90
2.5	CRÍTICA DA REDAÇÃO.....	90
2.5.1	Estudo da Redação.....	94
2.5.1.1	Fontes.....	94
2.5.1.2	Teologia.....	96
2.5.1.3	<i>Sitz in der Literatur</i>	99
2.6	ANÁLISE DAS FORMAS.....	101
2.6.1	Lugar Vivencial.....	101
2.6.2	Intencionalidade.....	104
2.6.3	Gênero Literário.....	107
2.6.4	Estilo.....	109

2.7	CRÍTICA HISTÓRICA.....	111
2.7.1	Crítica da Tradição.....	111
2.7.1.1	Tradição e transmissão de Mt 25, 31-46.....	112
2.7.2	Contexto Histórico de Mt 25, 34-36.40.....	114
2.7.2.1	Data e local da escrita.....	114
3	FUI FORASTEIRO NO VOSSO MEIO: O QUE ACONTECEU?	116
3.1	O IMIGRANTE HAITIANO.....	116
3.1.1	Histórico.....	117
3.1.2	Definição de Migração.....	122
3.1.3	Causas da Migração.....	123
3.1.4	Teorias de Migração.....	123
3.2	QUEM É O HAITIANO HOJE, NO EVANGELHO DE MATEUS?.....	127
3.2.1	Teoria de Migração Histórico-Estrutural.....	128
3.2.2	Teoria de Migração Microeconômica Neoclássica.....	130
3.2.3	Abordagem de Ravenstein.....	133
3.3	EU ERA FORASTEIRO: ACOLHESTES-ME? HOSPEDASTES-ME?	138
3.3.1	O Ser Estrangeiro.....	138
3.3.2	Acolhestes-me? Hospedastes-me?...	141
3.3.2.1	Antigo Testamento.....	141
3.3.2.2	Novo Testamento.....	142
3.3.2.3	Judaísmo rabínico.....	142
3.3.2.4	Governo brasileiro.....	143
3.3.2.5	Sociedade civil.....	146
3.3.2.6	Comunidades eclesiais.....	148
	CONCLUSÃO.....	151
	REFERÊNCIAS.....	153

INTRODUÇÃO

A justiça social é uma abordagem sociológica que estuda a problemática das desigualdades na sociedade e as ações que devem ser feitas para a resolução desse problema. A contrapartida da justiça social é a injustiça social. As duas categorias se complementam. Enquanto a justiça social concentra-se na observação e na elaboração de sínteses das possíveis evidências de assimetrias na sociedade, a injustiça social é o *status* presencial e objetivo dessas desigualdades. Assim, não são raras as vezes que as abordagens relacionadas com a justiça social são acompanhadas da descrição do estrato de injustiça social que subjaz no contexto relacionado com o abordado.

O tema abordado nessa dissertação é “A justiça social no Sermão Escatológico de Mateus com ênfase na categoria forasteiro”. Porém, para abordá-lo, é necessário, em muitas fases da pesquisa, investigar o *status* de injustiça social presente nos contextos da sociedade pesquisada. Pois, entende-se que a injustiça social é uma categoria ativa no espaço e no tempo de todas as sociedades do passado e do presente. Ela grassa o ambiente social e, provavelmente, é a principal responsável por todas as construções análogas de pobreza, de forâneos, de fome e de miséria. Uma sociedade orientada pela injustiça é assimétrica e caótica.

O objetivo geral da pesquisa é abordar Mateus 25,34-36.40 e os ambientes de injustiça social denunciados pelo texto a partir de perspectivas sociológicas do modelo conflitual com o foco na categoria forasteiro (forâneos, estrangeiros, imigrantes). Ferreira (2011, p. 43) comenta a Teoria dos Conflitos:

A expressão ‘Teoria dos Conflitos’ refere-se a um enfoque sociológico cuja ênfase se encontra nos conflitos sociais e não nos processos de integração, harmonia, consenso e equilíbrio. [...] A maioria dos sociólogos, que argumenta pertencer à perspectiva da teoria do conflito, defende, vigorosamente, a ideia de que, ao enfatizar os contrastes, os enfrentamentos, as dominações e lutas, os resultados da indagação são muito mais convincentes do que os de uma concepção que sublinha aspectos mais diluídos, consensuais e harmoniosos da vida social.

Os objetivos específicos que embasam o objetivo geral são:

1 – Evidenciar o Sermão Escatológico do Evangelho de Mateus 25,34-36.40 como um denunciador de ambientes sem justiça social nos contextos sociais da Palestina e no Sul da Síria do primeiro século d.C.

2 - Evidenciar que a injustiça social é uma construção de diversos segmentos, inclusive do religioso, que idênticos aos outros segmentos, se acomodam ao *status quo* vigente e assim não têm interesse em opor (combater) a injustiça social, nem fomentar a justiça social nos ambientes em que estão inseridos.

3 - Evidenciar que a meta social de Jesus era implantar um Reino fundamentado na justiça social, conforme o Evangelista Mateus.

Desse modo, a pesquisa tem como problemática a justiça social e as injustiças no tempo de Mateus e da sua comunidade. Nessa perspectiva buscou-se a gênese da injustiça social e quais foram os agentes e agências fomentadores desse processo que ao cabo dele culminou em um *status* de injustiça social na Palestina e no Sul da Síria do primeiro século, onde a comunidade mateana provavelmente estava inserida, permeada de miséria. Nela havia fome e sede, desnudos, forâneos, sem terras e sem teto, doentes etc.

Justifica-se a escolha do tema, “A justiça social no Sermão Escatológico de Mateus com ênfase na categoria forasteiro”, por entender que as situações ocorridas nos tempos do Evangelista Mateus continuam ocorrendo, sob outras roupagens, nos dias atuais. Assim, as realidades injustas denunciadas por Mt 25,34-36.40 estão presentes na sociedade contemporânea. Diante disso, entende-se que a injustiça social é articulada de uma forma muito intensa em nossos dias.¹ Observa-se que a

¹ O autor desta dissertação mantém contato pastoral com um grupo de aproximadamente 750 haitianos, que moram no Setor Expansul, na cidade de Aparecida de Goiânia, no estado de Goiás. Esses haitianos chegaram naquela região no ano de 2010 logo após o terremoto. Os primeiros que vieram eram todos do sexo masculino, foram acolhidos por um líder religioso vinculado à Igreja Metodista e acomodados em um galpão. A maioria do grupo ainda vive na ilegalidade e grande parte tem curso técnico e alguns deles têm curso superior. Falam além do crioulo, o espanhol e o francês. Com o aumento do número de imigrantes foi necessário formar um *pool* de igrejas para dar assistência de roupas, remédios, alimentação básica etc. Formam o *pool* de igrejas de Goiânia e Aparecida de Goiânia as seguintes denominações: Metodista, Batista, Presbiteriana do Brasil e Católica. Para organizar as ações de cooperação fundou-se uma ONG cujo nome é Interrel que busca ajuda voluntária de profissionais de diversas áreas como professores, médicos, enfermeiros, advogados etc. para dar assistência gratuita. As ações da Interrel consistem em três etapas. A primeira etapa relaciona-se com o atendimento emergencial das necessidades básicas como comida, roupas, saúde. A segunda etapa procura-se arrumar empregos no mercado de trabalho da região. Porém em virtude da falta de documentação, em geral, os cargos ocupados são de baixo nível e com uma remuneração abaixo da média salarial vigente no Brasil. Os cargos ocupados são de ajudante de limpeza, zelador, porteiro, cozinheiro, auxiliar de serviços gerais, ajudante em uma indústria. A terceira etapa procura trazer os familiares do imigrante para o Brasil ajudando-os com as despesas de viagem dos familiares e com o custeio das famílias no Brasil. Mas o autor desta dissertação não

assimetria entre os ricos e os pobres está em um curso de expansão dinâmica sem nenhuma perspectiva, até o momento, de reversão para uma curva descendente. Portanto, independente do formato cultural (oriental ou ocidental) a cada dia aumenta mais a fenda que divide os 'desenvolvidos' dos 'não desenvolvidos'. E, como consequência desse *status*, observa-se também um aumento de grupos, etnias e nações sendo empurrados para vivências caóticas. Os movimentos migratórios atualmente em curso são recortes de segmentos da sociedade em *status* de caoticidade. Bauman (2011, p. 25) define caos como

um determinado estado [...] um estado marcado por fluidez, ausência de forma, indeterminação, indiferenciação, uma total confusão de todos elementos. [...] 'a mudança é permanente', esse estado 'soa obscuro, ilegível, imprevisível para aqueles nele expressados [...] é um estado em que 'tudo pode acontecer' [...] Ser caótico é estar desprovido de estrutura [...]

No entanto, o fato da injustiça social definitivamente existir e ser potencializadora de relações assimétricas e de caoticidade não causa em mim, autor dessa dissertação, perplexidade. O que me deixa perplexo é a indiferença dos agentes governamentais e principalmente dos religiosos em relação à falta de justiça social. Ressalvando as raríssimas exceções, as agências governamentais não demonstram interesses em implementar políticas erradicadoras das assimetrias sociais. Ao contrário, percebo nos programas governamentais um vazio de políticas sociais (como p. ex. a distribuição equânime da renda) que se implementadas neutralizariam tanto o surgimento como o fomento das desigualdades na sociedade. Costa (2015, p. 385) comenta que é necessário o Estado combater a injustiça social. Ele comenta:

O Estado, ao contrário, deveria comprometer-se com a justiça social e isso ocorre quando ele implementa políticas intervencionista para compensar as desigualdades que surgem no mercado e em outros mecanismos da sociedade. Quando o Estado age assim ele cumpre o seu papel social de agente propulsor da equidade distributiva e assegura um *status* de justiça social.

Da mesma forma, não se observa o campo religioso preocupado em articular uma agenda que combata eficazmente a injustiça social. Incomoda-me também o fato dos agentes religiosos não perceberem que as desigualdades sociais só

possui dados estatísticos científicos sobre este grupo de haitianos, mas, pretende no futuro buscar comprovação científica para realizar uma pesquisa de campo com este grupo.

contribuem para o mal-estar da sociedade. Em suma, questiono porque a injustiça social não é erradicada, pois as categorias causadoras dela são claramente conhecidas historicamente pelos agentes sociais ativos e passivos relacionados à questão.

Foi escolhido o texto de Mateus 25,34-36.40 porque a “justiça” é o centro organizador e a meta pedagógica do evangelho e da perícope. Justiça no contexto dos mateanos era praticar obras de “caridade” e “misericórdia”. O judeu praticante dessas duas categorias sociorreligiosas era considerado pelo Evangelista Mateus superior aos escribas e fariseus e, também, o verdadeiro cidadão do reino dos céus (Mt 5,20). Portanto, justiça no imaginário judaico era uma categoria mantenedora de simetrias e bem-estar social, ou seja, ela exercia o papel social que hoje exerce a categoria justiça social. Do Sermão da Montanha (cap. 5-7) ao Sermão Escatológico (cap. 24-25) há uma enfática orientação para que os discípulos exerçam uma justiça que seja superior à justiça exercida pelos seus pares relacionais que era focada no cumprimento da lei e não em obras caritativas. Overman (1997, p. 97-99) comenta que:

Justiça aparece como uma idéia abrangente para ações, comportamento e disposição dos discípulos e seguidores de Jesus e, portanto dos membros da comunidade de Mateus. [...] Porém, a justiça (*dikaio syne*) aparece no Evangelho como a exigência feita aos humanos e a resposta dos membros de sua comunidade. [...] A (*dikaio syne*) é significativa para nossos propósitos pelo fato de exercer uma função distinta para a comunidade de Mateus. Mateus escolheu a "justiça" como termo-chave para designar o comportamento e a disposição adequados aos membros de sua comunidade, em contraste com aqueles com quem a comunidade está em disputa. [...] Os membros deviam fazer com que esse comportamento fosse sua meta. Deviam lutar por essa justiça, que os distinguiu do mundo e ajudava-os a organizar sua vida interior.

Mas, para o Evangelista Mateus, justiça não era somente uma meta religiosa, mas, também, sócio comunitária. A sua *praxis* na sociedade promovia a justiça social.

Quanto ao estado da questão da pesquisa entende-se que O Sermão Escatológico de Mateus mostra que as *praxis* comunitárias condenarão ou absolverão os homens e as mulheres no futuro tribunal do Filho do Homem (o juízo final). Assim, as obras de misericórdia realizadas no cotidiano, para atendimento das necessidades da comunidade, definirão no futuro um veredicto favorável aos seus praticantes. No polo oposto, quem não agiu e nada fez para o comunitário será

condenado (GENDRON, 1999, p. 78). Em suma o que se faz hoje, define o futuro. Gendron (1999, p. 77,79) comenta que

[...] assim, em Mateus 25 são os próprios atos de misericórdia que julgam instantaneamente quem os praticam. [...] A parte narrativa, por sua vez, nos põe em presença do fim; mas não do fim descrito ou apreciado por si mesmo. O fim deslinda todo o caminho percorrido. Como ponto de onde não se poder voltar, o fim reforça a urgência da ação presente. [...] Daí a cena do 'juízo final' ter incidência direta sobre a vida presente daquela comunidade [...].

Uma comunidade libertadora é essencialmente pragmática. Ela não se limita somente ao conhecimento. Ao contrário, ela articula! O seu programa promove a libertação das pessoas oprimidas pelos sistemas político-religiosos e ao mesmo tempo orienta seus membros a servir o próximo em altruísmo. Então, para o Evangelista Mateus, não adiantava somente saber ou ter a ciência da carência. Também era preciso libertar os homens e mulheres do jugo das leis rabínico-farisaicas (LANCELLOTTI, 1980, p. 30) e assim, atender as necessidades das pessoas que estão marginalizados socialmente. Enfim, é fundamental entender que uma atitude religiosa só é real se nela houver ações libertadoras (VERMES, 2006, p. 248). A liberdade escatológica intrínseca no Julgamento de Mateus não é restrita a poucos privilegiados que não trabalhavam e eram os senhores das terras. Mas; ampliada, simétrica, sem xenofobia, corajosa e única no âmbito das religiões contemporâneas aos mateanos. Souza; Martinho (2004, p. 43) comentam que:

O tema da liberdade, por exemplo. A Grécia inventou a liberdade, mas a restringiu aos privilegiados das cidades, que não trabalhavam e eram os donos das terras. O cristianismo ampliou a liberdade para todos e pensou num mundo feito por homens e mulheres livres, de todas as raças e nações, aspiração corajosa e única no âmbito das religiões.

Para resgatar e re-humanizar aqueles que estão às margens da sociedade é necessário reestruturar e/ou substituir instituições. O modelo sócio econômico-financeiro imposto pelo Império Romano aos povos conquistados, o modo de produção escravagista, era injusto e perverso. Ele gerava fome; sede; nudez; prisão; doenças; forâneos. Assim, somente com mudanças no modo de produção o *status quo* dos necessitados poderia ser alterado. No entanto, isso só seria possível se a elite dominadora permitisse a adoção de políticas sociais com mais justiça social e

menos egoísmo. No polo oposto, no projeto social ensinado por Jesus, a metodologia era a da fraternidade e da partilha (FERREIRA, 2011, p. 178).

A religião judaica contemporânea da comunidade mateana, o judaísmo formativo, era unificada e excludente de complexidades. Sua tendência e desejo era excluir do seu meio aqueles que não aderissem aos seus padrões. Então, um *modus operandi* que aumentava ainda mais as necessidades daqueles que não estavam inseridos nela. Em Jâmnia promoveu-se a ruptura definitiva entre os judeu-cristãos (os mateanos que pertenciam a esse grupo) e os judeus. O judaísmo (agora rabinato) continuou com o *status* de *Religio Licita*, logo, protegida pelo Império. Do outro lado, os judeu-cristãos eram perseguidos pelo rabinato e pelo Império. Koester (2005, p. 368) comenta a *Religio Licita*:

Mas o cristianismo não correspondia ao conceito romano de religião legítima. As pessoas tinham aprendido a ser condescendentes com a existência de comunidades religiosas judaicas estabelecidas em muitas cidades, [...] porém, os judeus tinham privilégios antigos, mesmo que esses fossem às vezes contestados e constituíam uma nação que podia alegar a posse de uma longa tradição.

A concentração de renda, nas mãos de poucas pessoas, era um dos principais problemas sociais na Palestina nos tempos de Jesus e nos anos que se seguiram em toda a região próxima da Síria e ao lado do leste do Mediterrâneo. O modelo econômico vigente na época gerava assimetrias pró-ricos e assim eles acumulavam mais e mais à custa dos pobres. A maioria quase absoluta da população passava necessidades e não conseguia se livrar da espiral da miséria. Assim, era necessário articular um programa sustentável de redistribuição da riqueza nacional.

Na visão jesuânica a redistribuição de bens não significava um auto empobrecimento para aqueles que doavam parte do que tinham e nem uma ação de caridade auto satisfatória, mas o cumprimento do mandato social ordenado por Deus de igualdade e justiça social. Assim, a redistribuição e a restituição (jubileu) eram as políticas econômicas determinadas por Deus, defendidas por Jesus e principalmente esperadas nas e das comunidades (MALINA, 2004, p. 113). Assim, o futuro juízo dos mateanos estava vinculado ao seu interesse na justiça social pelo viés da partilha de bens em seu meio. Shedd (1984, p. 28) comenta que:

O NT nega a qualquer indivíduo que se diga cristão o direito de reivindicar o nome, caso seja indiferente às necessidades sofridas pela família de Deus. Se fechar o coração à necessidade conhecida de um irmão [...] A necessidade do irmão e o suprimento da mesma são evidentemente materiais [...] O juízo futuro irá basear-se no interesse demonstrado pelos crentes (Mt 25.31-46).

A comunidade de Mateus, por fé, estava convencida da presença renovadora de Cristo em seu meio. A convicção da presença dele dava aos mateanos uma fé ativa e uma abertura a todos que não são de origem judaica (todas as nações Mt 25,32). No Evangelho de Mateus há uma tensão permanente entre o fechar sobre si ou abrir para os outros. Do início ao final percebe-se um evangelista aberto aos étnicos. Destacam-se três momentos onde a abertura prevalece sobre o etnocentrismo. Primeiro na genealogia de Jesus onde mulheres estrangeiras fazem parte da linhagem do Salvador. Depois, o juízo final mostrando que o julgamento é para todos e nenhuma pessoa escapará dele. E, por último, no final do evangelho a ordem é anunciar o *kerigma* universalmente, ou seja; para todos os povos. Ninguém poderá ser excluído. Gendron (1999, p. 75) comenta que:

Os 'povos da terra', em Mateus, designam geralmente os não-judeus, e é sobretudo pela referência ao que é ou não judeu que o termo deve ser definido [...] Uma das características do primeiro evangelho está na tensão constante entre a missão junto apenas aos judeus e a abertura aos não-judeus, os povos [...] a tensão permanece viva entre a missão universal visando todos os povos, bem atestada no final do evangelho – 'Vão e façam com que todos os povos se tornem meus discípulos [...]

O referencial teórico fundamenta-se em autores que abordam a questão da justiça social a partir da perspectiva da sociologia conflitual. Alguns autores que articularam a temática conflitual no contexto pesquisado; que auxiliaram na elaboração da exegese do texto estudado e que contribuíram para a atualização do mesmo foram os seguintes: Arens (1997); Carson & Moo & Morris (1997); Carter (2002); Ferreira (2011); Gallazi (2012); Gendron (1999); Horsley (2004); Koester (2005); Gerhard Lohfink (1978); Lohse (2000); Meeks (1997); Overman (1999;1997); Richter Reimer (2011); Saldarini (2000); Silva (2009); Schiavo & Da Silva (2000); Stegemann & Stegemann (2004); Storniolo (2011); Thomaz (2013); Vermes (2006); Wegner (2012); Amorim (2012); Morais & Andrade & Mattos (2013).

A hipótese da dissertação é orientada pela afirmativa "O Jesus Cristo descrito por Mt 25,34-36.40 é dos miseráveis. Mateus aponta para um Jesus que

está no meio de quem tem fome, sede, é forasteiro, estava nu, enfermo e preso. Então, são os que fazem boas obras que entrarão na posse do Reino”.

Aprofundando a metodologia utilizou-se a pesquisa bibliográfica de textos e artigos publicados sobre o tema.

A pesquisa iniciou com o levantamento e seleção de textos narrativos dos evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas) que tratam das categorias justiça e injustiça, buscando também outros documentos literários que versam sobre a temática proposta nos contextos socioeconômico, cultural etc. contemporâneos do ambiente da comunidade em estudo, a mateana.

Foram feitas leituras investigativas (dirigidas) para buscar nelas elementos que contribuam para o desenvolvimento do tema proposto.

Foi realizada também a exegese do texto sagrado Mt 25,34-36.40 que fundamenta esta dissertação. O método de interpretação utilizado foi o histórico-crítico, seguindo os critérios teóricos e metodológicos disponibilizados para a análise de textos nas produções científicas. A exegese abordou o texto sagrado a partir da crítica textual, crítica literária, crítica histórica, crítica da redação e do contexto vital atual. Na elaboração exegética o pesquisador utilizou também conhecimentos interdisciplinares das ciências sociais como a antropologia, a sociologia, o direito, a administração, a economia, a história etc., visando compreender os contextos sociais dos indivíduos, grupos e movimentos, as suas especificidades relacionais e a participação desses conhecimentos na geração do problema-foco.

A última fase da dissertação foi a hermenêutica que interpretou os resultados a partir da perspectiva sociológica conflitual (teoria dos conflitos) e assim possibilitou a transposição do texto pesquisado de Mt 25,34-36.40 para a sociedade atual, na questão da migração dos haitianos para o Brasil, buscando desse modo contribuir com enfoque científico inovador.

A estrutura da dissertação foi dividida em três capítulos.

No capítulo I, intitulado “O texto em seus contextos” aborda os contextos que influenciavam a comunidade mateana, no Sermão Escatológico Mt 25,34-36.40 antes, durante e depois de Jesus, que contribuíram para a geração de um *status* de justiça social ensinada pelo Nazareno e de injustiça social disseminada pelos governantes dependentes e os religiosos daquela época, apoiados pelo Império Romano.

No capítulo II, “Exegese de Mateus 25,34-36.40” trabalhou-se a exegese do texto sagrado que consistiu em seis etapas. A primeira etapa está relacionada com a apresentação do texto grego, com a sua tradução e com as avaliações das modernas traduções em português. A segunda etapa consiste na crítica textual. A terceira etapa foi a crítica literária, onde foram abordadas a delimitação, a estrutura e as subdivisões do texto. Além disso, foram analisados os paralelismos, as amarras das categorias fome, sede, forasteiro, nu, enfermo, preso, “e me”, julgamento e a integridade e coesão textual. Pesquisou-se ainda o uso das fontes escritas extrabíblicas e bíblicas, as fontes do Evangelho de Mateus e a autoria do texto, além dos seus significados, ambiguidades e semânticas. A quarta etapa foi a crítica da redação que abordou as fontes, a teologia de Mateus e o *Sitz in der Literatur*. A quinta etapa foi a análise das formas que abordou o lugar vivencial, a intencionalidade do texto, o gênero literário e o seu estilo. Por fim, a sexta etapa abordou a crítica história que pesquisou a crítica da tradição e o contexto histórico de Mt 25,34-36.40.

No capítulo III, intitulado “Fui forasteiro no vosso meio: o que aconteceu?” abordou a migração haitiana para o Brasil, depois do terremoto ocorrido no Haiti em 2010. Definiu-se ainda quem é o haitiano hoje, no Evangelho de Mateus a partir de uma imbricação entre o fenômeno migratório haitiano deste século com o texto exegetizado. Por fim, abordou-se como o haitiano foi recebido no Brasil pelo governo, pelas autoridades civis e as comunidades eclesiais.

Finalmente, na conclusão procurou-se comprovar a hipótese de que Jesus Cristo está presente e vivo nos miseráveis.

1 O TEXTO EM SEUS CONTEXTOS

1.1 ENTENDENDO OS CONTEXTOS

Nesse primeiro capítulo aborda-se o ambiente de fome, sede, forçãos, desnudos, doentes e presos do Sermão Escatológico de Mateus que tem a sua gênese na ideologia romana, para a manutenção da paz aos povos conquistados, conhecida como a *Pax Romana*. Roma garantia a paz desde que houvesse submissão e fidelidade ao Império (FERREIRA, 2011, p. 72). Entende-se que as categorias governo dependente, a concentração de terras nas mãos de poucas famílias e a carga tributária excessiva construam assimetrias entre as classes sociais da Palestina e no Sul da Síria, onde a comunidade mateana provavelmente estava inserida.

Será apresentado parte do histórico de como isso foi construído, como eram articuladas essas categorias em cada momento histórico e em que elas contribuíram para a formação do contexto comunitário mateano de injustiça social.

1.1.1 Antes de Jesus

Roma governava os povos conquistados por meio dos indígenas (nativos) da sua confiança. Quando os interesses do Império eram ameaçados, se houvesse necessidade, os cézares disponibilizavam as legiões romanas para reforçar o contingente militar local e assim, as rebeliões que ameaçavam a desestabilização da ordem social imposta por Roma, por meio da *Pax Romana*, eram eliminadas. Roma tinha dois interesses bem definidos em relação aos povos conquistados, o poder e os impostos. O Império outorgava poderes irrestritos aos governadores dependentes para que eles fizessem a gestão dos interesses imperiais. Porém, esperava-se deles lealdade absoluta, o envio máximo de tributos e a manutenção da ordem social de submissão ao Império.

Herodes, o magno, era o rei dependente favorito do imperador Augusto (HORSLEY, 2004, p. 38). Ele governou a Palestina de 37 a 4 a.C. Era um 'hábil' político e quando precisava era astuto e sagaz. Usava a sua lealdade a Augusto (Otaviano) como estratégia para manter-se no poder. Suas bajulações a favor do

imperador e de membros da corte imperial não tinham limites e, isso garantiu a ele um longo reinado de 36 anos em Israel. Herodes executou um projeto pesado de construção civil na Palestina. Com as suas edificações ele ‘homenageava’ o imperador e as pessoas próximas ao soberano. Onde fora a antiga capital do Reino do Norte, Herodes construiu a suntuosa Sebaste (Sebastos) que é a tradução grega de Augusto. Sua arquitetura era em estilo grego e assim, colhia louros com os helênicos. Na costa da Palestina construiu a cidade portuária de Cesaréia para também homenagear César Augusto. A partir de então, Cesaréia passou a ser o porto mais importante da região e a futura sede do governador romano (KOESTER, 2005, p. 393). No entanto, os recursos financeiros para a execução e a manutenção dos projetos de construções para mantê-lo no poder, não provinham do tesouro particular de Herodes e nem de repasses de Roma, mas eram captados e/ou extraídos do povo. O povo bancava sozinho as megalomanias herodianas (KOESTER, 2005, p. 394). Então, conclui-se que durante o longo reinado de Herodes o povo foi-se exaurindo economicamente. Horsley (2004, p. 39) comenta que:

Como Josefo ressalta, porém, os gastos desmedidos com todos os programas de construção, a sua corte esbanjadora e a sua generosa prodigalidade com relação aos membros da família imperial e às numerosas cidades helenísticas, simplesmente exauriram economicamente o povo durante o seu longo reinado.

Para manter-se no poder Herodes fazia o que fosse preciso. Qualquer pessoa que ele considerava uma ameaça para o seu governo ele eliminava (LOHSE, 2000, p. 33). Quando Herodes viu-se ameaçado por parentes próximos mandou matá-los. Ele foi acusado do assassinato de Mariamne, sua segunda esposa, e de Alexandre e Aristóbolo, os filhos que tivera com ela. No final de sua vida foi acusado de mandar assassinar o filho que iria sucedê-lo no trono por suspeição de conspiração.

A instalação de Herodes no poder, em 37 a.C., marcou o final da dinastia asmonéia e o início efetivo da dominação romana na Palestina juntamente com as exigências provindas dela. De Pomeu, 63 a.C., até a ascensão de Herodes houve um ‘afrouxamento’ na dominação romana. Antes, os camponeses (judeus, samaritanos, galileus) estavam sujeitos apenas a uma linhagem governamental (os sumo sacerdotes asmoneus) e as exigências econômicas depreendidas deles. Na dominação romana, via governo dependente, a exigência fiscal foi ampliada e o

povo além de pagar o imposto do Templo foi, também, obrigado a tributar para César e para Herodes (HORSLEY, 2004, p. 38).

Na dinastia herodiana, ocorrida simultaneamente com a dominação romana, foram reestabelecidas as condições sócio agrárias semelhantes as do período da supremacia helenista, onde a terra era propriedade e domínio do governo (naquela época os selêucidas gregos). Os pequenos agricultores estavam sendo expulsos de suas terras e Herodes amparado por Roma confiscava enormes áreas. A partir de então, cada vez mais, o solo era cultivado por arrendatários diaristas e escravos. A grande concentração de terras controladas por Herodes e os seus coligados influenciava de forma significativa a economia da Palestina. Herodes seguia a metodologia das dinastias gregas e do Império Romano, considerando a terra como se fosse sua. A política agrária herodiana privilegiava os latifúndios e fazia reduzir o número de camponeses proprietários de terras. A consequência natural desta política agrária latifundiária foi o surgimento de um *status* de pauperização (pobreza) e a consequente formação de bolsões populacionais de miséria. Stegemann; Stegemann (2004, p. 135-136) comentam:

[...] que a terra controlado por Herodes ou por seus sucessores e pelos estrados superiores influenciou a economia na Palestina de forma relevante. [...] Herodes, pelo visto, encarava toda a terra como sua propriedade mostra-se tanto na sua política de assentamentos, cujos beneficiários foram, [...] Cada vez mais as pessoas eram forçadas a sobreviver com cada vez menos terra [...] perdiam suas terras. Endividamento e desapropriação dos pequenos agricultores são, pois, a característica dessa época romana. Pode-se, portanto, de fato, falar de um processo efetivo de pauperização.

Assim, a política agrária para o Império favorecia aos latifundiários. Ser rico era ser proprietário de grandes extensões de terra (HORSLEY, 2004, p. 31). A intervenção estatal nesse meio de produção era excessiva. Roma entendia que somente os cidadãos romanos poderiam ser proprietários de terras (exceção só em poucas regiões) e que o Estado tinha prerrogativas para transferir as terras para quem ele desejasse. O Império considerava-se o dono do mundo. Como consequência dessa política os minifúndios iam sendo anexados aos latifúndios como a melhor opção de investimento feita pelos ricos. Em suma, uma política de dominação que além de tirar do campesinato o seu principal meio de produção (a terra) gerava o êxodo rural. Então, sem terras para produzir em uma economia essencialmente agropastoril só restava à maioria da população passar fome e ser

reduzida à escravidão análoga, morar em bolsões de miséria, praticar banditismo, prostituir-se etc. Arens (1997, p. 82) comenta:

Para ser proprietário de pequena gleba de terra era necessário ser cidadão (ainda que não seja seguro até que ponto isso valia em todas as partes). Roma com certeza sempre tinha força suficiente para desapropriar e transferir terras a seu bel-prazer, pois que se considerava dona de todo o império. É fato que a maioria das terras eram posse de poucos latifundiários que, de uma ou outra maneira, foram monopolizando-as, amiúde mediante compra por ser o melhor investimento possível, de tal sorte que os pequenos proprietários foram desaparecendo como tais.

Nessa época, o judaísmo recebia influência da cultura helênica. Era um judaísmo flexível e multiforme. Ele foi-se modelando sectariamente em diversos formatos de judaísmos: o judaísmo dos fariseus; o judaísmo dos escribas; o judaísmo dos saduceus etc. Enquanto instituição os partidos tinham pouco poder. O poder local e a sua detenção eram divididos entre o sumo sacerdote, a família herodiana, os asmoneus e algumas famílias abastadas. Obviamente, todos eram amparados e estavam a serviço do Império Romano que tinha a hegemonia política na bacia do Mediterrâneo. Overman (1999, p. 18) comenta sobre o judaísmo da época:

[...] o judaísmo era flexível e multiforme. Pelo menos a partir da época do avanço da cultura, da religião e da língua helenísticas na Palestina, a sociedade e a religião judaicas refletiram dramática diversidade e até fragmentação. A helenização do Oriente é tradicionalmente associada a Alexandre Magno, que levou a língua e as crenças gregas a todas as regiões por ele conquistadas.

Enfim, o somatório dos diversos contextos, socioeconômico, religioso, cultural, político, militar, ideológico etc, fomentara o empobrecimento e a injustiça social naquela sociedade. Não havia voz política (governo dependente) e nem voz profética (sacerdotes) que defendesse o estrato social da base da pirâmide.

Nenhuma sócio economia é sustentável quando está exposta a processos longos de extrativismos. É necessário que os recursos que são captados dela retornem para ela sob a forma de benefícios sociais. As aplicações destes recursos devem ser em infraestrutura que promova o bem-estar social e não em projetos que beneficiam uma elite minoritária. Quando essa metodologia não é seguida é fatal! Pois, o destino da sociedade é a falência homeostática. O meio ambiente desequilibra; a sociedade adocece. Não havia retorno social para a população da base da pirâmide de onde provinham os recursos. Só sugavam a Palestina. Era o

governo externo exigindo transferências continuamente de divisas para a construção e a manutenção do seu Império e das suas legiões. De igual modo, o agente governamental interno exauria os seus súditos durante os longos anos do seu reinado, no qual a carga tributária e o confisco de terras eram injustos. Para beneficiar os poderosos retiravam-se dos pobres as condições para a produção dos víveres necessários para as suas existências.

Este foi o ambiente que Roma e seus agentes formataram naquela época. Nele Jesus nasceu. Era um ambiente nada favorável aos estratos sociais inferiores. Entende-se que as injustiças sociais com acentuado *status* de pauperização tinha a gênese naqueles contextos. Para inverter essa situação uma revolução precisava ser feita.

1.1.2 Durante e Depois de Jesus

Para libertar os povos subjugados pelo Império Romano Jesus propagou um programa social revolucionário. Seu objetivo era implantar relações corretas de equidade, socioeconômica, mutualidade e justiça social na Palestina do séc. I d.C. A *Pax Romana* deixou aos povos conquistados um legado de desordem e devastação. As exigências econômicas do Império e a resistência por parte de galileus e judeus à “nova ordem” geravam massacres, escravidão e destruições de casas e aldeias. O povo estava sobrecarregado de dívidas, com fome, atormentados pela paralisia física, social e espiritual. Para acabar com os efeitos debilitantes do domínio imperial romano na Palestina Jesus articulou um projeto de reconstrução e revitalização das comunidades em suas relações socioeconômicas fundamentais.

Na opinião de Horsley o programa político de Jesus (ao contrário do estigma de despolitizado) abrangia quatro metas-políticas. São elas: 1) A expulsão das forças estrangeiras. Associavam-se as pessoas possesas de ‘espíritos imundos’ com o imperialismo romano. 2) A cura do corpo social. As curas simbolizam o *status quo* social sendo resgatado à dignidade de cidadãos da aliança. 3) A infusão de esperança numa situação desalentadora que oferecia uma perspectiva diferente daquela em que o povo sob a dominação estrangeira estava definhando. 4) E, a resistência à desintegração social mostra que Jesus procurou fortalecer a família e a solidariedade social. (HORSLEY, 2004, p. 111-117).

Destaca-se, entre muitas outras, algumas categorias que geravam a injustiça social na Palestina contemporânea de Jesus e dos seus seguidores até aproximadamente a queda de Jerusalém. Seguem sínteses relacionadas aos agentes governamentais e religiosos corrompidos, as terras e os impostos.

Com a morte de Herodes no ano 4 a.C. Roma reestruturou a administração política da Palestina. *A priori*, o Império manteve a dinastia herodiana. Augusto ratificou a continuidade dos filhos de Herodes na governança dependente, porém, em regiões distintas. Arquelau foi nomeado governador da Judéia e Samaria com a promessa que se ele fosse um administrador que correspondesse às expectativas (subtende-se iguais as do seu pai) seria coroado rei no futuro. Não foi esse o caso. No ano 6 d.C. ele foi deposto. A partir daí a administração regional era feita por intermédio de governadores romanos nomeados pelo imperador e, auxiliados pelos governos dependentes herodianos. A dinastia herodiana estendeu-se até a Primeira Revolta Judaica que culminou com a destruição de Jerusalém e do seu Templo no ano 70 d.C.

Os sucessores de Herodes, o magno, deram sequência à metodologia do pai. A apropriação indevida do dinheiro do povo continuou. Antipas levou adiante o programa de construção de Herodes. Ele ampliou Séforis e construiu Tiberíades para bajular o imperador. Felipe imitou o irmão. Homenageou o imperador dando o nome de Cesaréia ao castelo que ele construiu para ser a sua residência. Expandiu Besaida e a rebatizou chamando-a de Júlia. Júlia era o nome da filha do imperador Augusto. No entanto, nada mudou. O *modus operandi* dos sucessores de Herodes continuavam fomentando a miséria. Neles não havia a preocupação com a implementação de programas voltados para o social. Koester (2005, p. 395) comenta o governo de Antipas, um dos filhos de Herodes:

Antipas foi nomeado 'tetrarca' da Galiléia e Peréia, que governou de 4 a.C. a 39 d.C. Ele seguiu os passos do pai; astuto e cruel, mas também amante do esplendor, e todavia sem verdadeira grandeza. Ele continuou o programa de construção do pai, primeiro ampliando a capital, Séforis [...]

Os agentes religiosos sumo-sacerdotais daquela época, via de regra, eram nomeados pelos governadores romanos. A benesse da nomeação criava um vínculo de fidelidade e uma relação de débito e dependência permanente da classe sacerdotal para com os agentes romanos. Pesquisas arqueológicas nas mansões onde residiam os aliados mostram essa realidade. As nomeações compravam

também o silêncio da classe sacerdotal. Assim, os recursos que poderiam ser aplicados para atenuar as necessidades dos pobres iam sendo apropriados indevidamente e as injustiças sociais não eram denunciadas pelos sacerdotes. Os injustiçados estavam órfãos! Os agentes políticos e religiosos estavam corrompidos. Horsley (2004, p. 39) comenta:

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

Roma cobrava imposto de tudo. O sistema tributário imperial era insaciável. Dele não escapava nada e nem ninguém. O Império precisava de recursos para bancar a pompa da cidade de Roma, das suas legiões militares espalhadas nas fronteiras do Império e de um programa ambicioso de construções de infraestrutura (estradas, colônias). Cobrava-se imposto de tudo. Além dos impostos 'normais' como os de circulação de mercadoria, alfandegários, pedágios e rendas não faltava aos governantes criatividade para inventar novos impostos. Havia regiões no Império que cobrava imposto de quem era solteiro (RICHTER REIMER, 2006, p. 81) e, em outras, até de urina e prostituição. Richter Reimer (1999, p. 145) comenta que:

Todas as pessoas artesãs e também as prostitutas (!) pagavam imposto sobre mercadorias e atividades profissionais. O historiador romano Seutônio conta que o imperador Vespasiano (69-79) era tão ganancioso que usava sua criatividade especialmente para encontrar novas maneiras de impor impostos. Assim, inventou um imposto sobre urina, utilizada pelas tintureiras e tintureiros (a urina era usada para fixar a cor em lã e tecidos).

As pessoas que não conseguiam pagar os impostos perdiam as suas casas e terras. Pai, mãe, filhas e filhos eram vendidos como escravos e escravas para saldar a dívida com o fisco romano e local. Wengst (1991, p. 48) comenta:

Quando a Judéia, depois da deposição do filho de Herodes, Arquelau, foi anexada à província da Síria, o seu governador ordenou imediatamente a avaliação das fortunas. [...] Esta avaliação servia de base para o lançamento de impostos, que eram postos pela administração das finanças, sob a direção de procuradores. Isto poderia ser feito com muita dureza. [...] quem ficava a dever os seus impostos, era condenado e vendido como escravo.

Além dos abusos do Império e dos governos dependentes o povo tinha que se sujeitar a exploração dos coletores locais (provavelmente seus vizinhos). Israel estava minada de agentes cobradores de impostos privados (KOESTER, 2005, p 396), coligados aos poderosos, que eram corruptos (publicanos). Eles cobravam sempre mais do que devia ser cobrado e assim aumentava a miséria. A maioria dos minifúndios era 'perdidos' porque os seus proprietários não conseguiam produção e renda suficientes para cumprir as exigências tributárias. Richter Reimer (1999, p.145) comenta:

Por cobrarem impostos e pedágios, os publicanos eram odiados pela população, porque impostos ocasionavam ou aprofundavam processos de empobrecimento. Os cobradores de impostos e os seus chefes eram, na maioria, judeus a serviço dos romanos. [...] Os cobradores de impostos tiravam mais dinheiro de viajantes e produtores do que o previsto nas taxas, avaliando o preço da mercadoria acima do valor real.

Sem terras, as famílias eram obrigadas a acomodarem-se em bolsões de miséria. Um *status* que provocava doenças físicas e mentais, fome, desesperança, prisão etc. É obvio que o cidadão romano gozava de privilegiadas isenções e assim mal pagava seus impostos (ARENS, 1997, p. 119-120). Foi a partir desse contexto caótico que Jesus e o movimento jesuânico empreenderam uma revolução libertadora de realidades opressoras. Koester (2005, p. 330) comenta as isenções fiscais favoráveis aos romanos:

A principal fonte de receitas do Tesouro imperial, naturalmente, eram os impostos das províncias. Os cidadãos romanos - a maioria da população italiana - estavam isentos de taxaçoão direta.

1.1.3 Queda de Jerusalém

As principais causas que provocaram as Guerras judaico-romanas foram a deterioração das condições econômicas na Palestina, o messianismo político influenciando grande parte da população e a incompetência das autoridades romanas, dos governantes dependentes e dos religiosos para administrar crises.

A economia da Palestina, sob a dominação romana, na época das revoltas judaicas, já estava há quase cem anos sendo explorada por uma ocupação estrangeira brutal. Ela estava deteriorada! As elites local, civil e religiosa, eram corruptas e estavam aliadas aos dominadores, desta maneira, não demonstravam nenhum interesse pelo povo. Nas políticas do Império para os dominados não havia

preocupações com o bem estar social. Para manter a hegemonia política na região, ao longo dos anos, Roma gerou problemas estruturais na Palestina que eram difíceis de serem solucionados (ex. concentração de terras). Assim, todas as políticas, de uma forma ou de outra, acabavam penalizando os estratos sociais mais baixos e, obviamente, beneficiando as classes mais abastadas que estavam a serviço do Império. No entanto, aquilo que beneficiava a elite, com o passar do tempo, passou a incitar o preparo de um *background* favorável à revolta dos anos 67-70 d.C. Destaca-se a posse da terra nas mãos de poucos, a concentração econômica na dinastia herodiana, a problemática da dívida interna, o sistema tributário sob os romanos e herodianos, a situação sob Herodes, o sistema tributário na província de Judá e a responsabilidade da aristocracia judaica na arrecadação dos tributos como fatores responsáveis pela geração da fadiga econômica em Israel e também como fatores potencializadores de revoltas sociais.

Então, depois de longas décadas, a economia na Palestina deteriorou e entrou em exaustão. É óbvio que estas condições faziam aumentar as tensões políticas entre os judeus e os romanos. Nessa perspectiva de um *status* impossível de ser mais suportado é que grupos locais insurgem contra a dominação externa e interna. Horsley (2004, p. 49) comenta:

A situação dos produtores agrícolas da Judéia e da Galiléia havia se deteriorado por causa da seca e da carestia nos últimos anos [...] e a elite governante, ao que tudo indica, não havia tomado providências para resolver esse estado de coisas desesperador. A população realizara diversos protestos e organizara movimentos de renovação nas últimas décadas, mas os dirigentes sumo sacerdotais não davam a atenção.

A Palestina da pré-destruição de Jerusalém estava vivendo uma intensa expectativa messiânica. O messianismo palestino surgiu no interior, entre o campesinato (HORSLEY, 2004, p. 56). Os Messias, reis eleitos, eram homens de procedência humilde. O movimento messiânico do primeiro século tinha dois objetivos bem definidos. O primeiro era libertar a nação do jugo romano e herodiano e o segundo era estabelecer uma ordem econômica equânime. Por fim, era um movimento conscientemente político (HORSLEY, 2004, p. 56).

Do início do século até a metade da década de sessenta houve uma efervescência de movimentos messiânicos em Israel. Entre eles inclui-se o de Jesus (KOESTER, 2005, p. 401). Todos esses movimentos mostravam que entre o povo a expectativa de um libertador escatológico não estava morta. A maioria da população

não suportava mais o jugo imposto por uma dominação que se estendia por aproximadamente um século e assim, aspirava pelo surgimento de um líder que os libertasse dos seus opressores. A dominação e as suas consequências eram tão caóticas que a crença judaica era que somente o surgimento de um líder eleito por Deus (para Mt 25,34-36.40 somente Jesus redivivo) conseguiria libertá-los. Logo, para o messianismo da comunidade mateana a libertação só seria possível pelo viés do sobrenatural.

Nero foi o imperador contemporâneo da pré-destruição de Jerusalém e do Templo. Ele governou de 54-68 d.C. As crueldades do imperador e dos seus coligados, no trato com os dominados, só contribuíam para o fomento de insurreições messiânicas. Nos últimos anos do governo neroniano a administração do Império foi entregue para pessoas bajuladoras, incompetentes e malvistas. Enquanto isso, Nero vivia na esbórnia, jogando na Grécia!. Ele morreu no verão de 68 d.C. Koester (2005, p. 401,402) comenta o governo tardio neroniano na perspectiva que a libertação no imaginário do povo judeu só seria possível através de movimentos messiânicos:

Nos últimos anos do governo de Nero, aquela que fora uma administração romana eficiente estava deteriorada. Bajuladores, incompetentes e malvistas haviam assumido posições de responsabilidade; supervisão e controle por parte do imperador e dos seus conselheiros haviam praticamente deixado de existir. [...] Enquanto Nero passava o tempo na Grécia vencendo uma competição depois da outra em vários jogos gregos [...]

O messianismo palestino era um movimento de libertação político-religiosa. Ele surgiu no interior do país entre os camponeses galileus. No entanto, o movimento não estava restrito somente no imaginário ideológico dos zelotas camponeses da Galiléia, mas perpassava por quase toda tecitura social. Suas ramificações se estendiam por toda a Palestina, inclusive na capital dos judeus. Não eram somente as classes baixas que estavam prontas para seguir o apelo de um profeta messiânico, mas membros da elite poderiam ser encontrados entre os ativistas desse grupo. Koester (2005, p. 401) comenta: “Mas no começo da Guerra judaica, um espírito político-escatológico radical tomou conta também da geração mais jovem das classes altas.”. O líder do primeiro ano da rebelião era um hierosolimitano, filho do sumo sacerdote e, Josefo (o historiador judeu), membro da aristocracia, fazia parte da liderança democrática da revolta. Na organização da resistência militar contra Roma Josefo tornou-se general do exército rebelde. Seu

campo de batalha foi a Galiléia. Sendo assim, *a priori*, um movimento político heterogêneo. As Revoltas Judaicas são consideradas movimentos messiânicos. Horsley (2004, p. 56-57) comenta que:

O movimento messiânico de maiores proporções, setenta anos mais tarde, alcançou grande importância histórica como a maior força combatente a resistir ao assédio romano de Jerusalém em 69-70 [...] A última grande revolta dos judeus [Simão bar Kokeba] contra o domínio romano também assumiu a forma de movimento messiânico.

Os zelotas foram os principais agentes do messianismo do primeiro século e a principal força motriz da guerra. A partir do segundo ano da revolta eles atuaram como os principais protagonizadores da rebelião contra Roma e dos governantes dependentes dela (os sumos sacerdotes e os reis os herodianos). O fundador do movimento zelota foi Judas, o Galileu, no início do primeiro século. Os zelotas foram recrutados entre os fariseus mais radicais do início do primeiro século (COTHENET, 1984, p. 25). O grupo era dissidente do farisaísmo, no entanto, concordava com todas as posições doutrinárias dos fariseus. A maioria deles era composta de sacerdotes provenientes do campo e não da aristocracia sacerdotal (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 210). A seita teve como fato-fundador a indignação do grupo com um censo ordenado por Roma para a futura elevação dos impostos da província. Eles recusavam pagar impostos ao Império que na perspectiva deles infringia o primeiro mandamento (LOHSE, 2000, p. 75). Recusavam também submissão ao domínio do imperador e de chamá-lo de Senhor. Só reconheciam a *Javé* como Senhor e rei. O grupo tinha uma índole tenaz para a liberdade. Era consenso entre eles que situações de domínio poderiam ser mudadas pelo uso da violência. Lohse (2000, p. 75-76) comenta que: “Não estavam dispostos a aguardar com paciência a futura transformação messiânica, como os fariseus, mas queriam determinar o curso da história pelo próprio agir.”. Os líderes do movimento levavam os seus seguidores para viver em regiões desérticas e montanhosas de difícil acesso. De lá eles atacavam as forças de ocupação. Roma considera-os ladrões e bandidos. O grupo, na perspectiva dos dominadores, era radical e são eles os responsáveis por acabar com a aristocracia e os sacerdotes de Jerusalém. Stegemann; Stegemann (2004, p. 211) comentam que

[...] mas eles representavam um objetivo claramente voltado contra a aristocracia sacerdotal dominante. [...] Mas Josefo apresenta os zelotes como a parte mais radical da revolução [...] os zelotes conseguiram impor-

se, num primeiro momento, e provocaram um banho de sangue entre a nobreza leiga e sacerdotal. [...] A ação mais espetacular dos zelotes foi derrubar do poder a velha aristocracia sacerdotal no ano 67 d.C.

Os zelotas desapareceram no final da Primeira guerra judaico-romana, provavelmente, refugiados na abóbada subterrânea do Templo em chamas (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 211).

A incompetência das autoridades romanas, dos governantes dependentes e dos religiosos para administrar e em algumas ocasiões provocar crises foi a terceira causa que provocou as Guerras judaico-romanas. Na gestão do Império havia um misto de desinteresses e incompetências para tratar das abordagens relacionadas às províncias. O imperador insano gastava a maior parte do seu tempo em entretenimento e não dava a mínima para os dominados. O máximo que ele oferecia para o povo era a futilidade do “pão e circo”. Na Palestina, nem isso era disponibilizado para o povo! O procurador romano da Palestina, Géssio Floro (64-66 d.C.), tratava o povo com indiferença. Ele era extremamente corrupto, estúpido e brutal. Atribui-se a ele a responsabilidade pela eclosão da revolta. A sua incapacidade e/ou desinteresse para mediar litígios relativamente inexpressíveis, entre segmentos da sociedade de Cesaréia, acabou fomentando a exacerbação de ânimos ao ponto de no ano 66 d.C. a guerra deflagrar. Não se sabe se ele não quis interferir ou não sabia como fazer para acabar com as tensões entre os judeus e helênicos daquela cidade. O fato é que os conflitos poderiam ter sido facilmente resolvidos, com um pouco de boa vontade das partes envolvidas, e se o procurador tivesse interesse na mediação dos litígios. Koester (2005, p. 400) comenta:

Sua incompetência criou uma situação que deu as condições necessárias para que as forças contrárias aos romanos provocassem ainda mais tumulto e seguissem numa direção que levaria fatalmente à guerra com Roma. Um conflito entre setores judaico e grego da população de Cesaréia em 66 desencadeou as hostilidades da Guerra Judaica. [...] um conflito poderia ser resolvido facilmente [...]

Não bastasse a incompetência do procurador para solucionar os conflitos que eram provocados pelos seus jurisdicionados, ele ainda incitava outros. Possuído de uma avareza desenfreada Floro, no ano de 66 d.C., roubou 17 talentos do tesouro do Templo em Jerusalém. A apropriação indébita dos ativos financeiros do Templo foi interpretada pelos judeus como uma afronta à nação. Na história do judaísmo nunca houve precedentes similares a esse em tempos de paz. Israel, na época, estava *sub protectio* da *Pax Romana*. Então, o saque foi contrário à ideologia

romana de garantir a paz aos povos conquistados. Assim, a partir desse evento a crise foi instalada. O sentimento anti-romano em latência foi despertado com grande intensidade e não demorou muito para eclodir a revolta (LOHSE, 2000, p. 42).

Por último, os religiosos e o rei dependente Agripa II também não tinham habilidades para negociar conflitos. Se a diplomacia destas duas categorias fosse competente a guerra poderia ter sido evitada, ou no máximo, acabada no primeiro ano da rebelião. A inabilidade desses dirigentes para resolver crises levou a nação a uma perda patrimonial, institucional e simbólica nunca ocorrida antes. Lohse (2000, p. 42) comenta:

Que se devia fazer nessa situação? Agripa tentou convencer os judeus do absurdo de uma revolta armada contra Roma. O sumo sacerdote, os círculos sacerdotais e também os fariseus exortaram a proceder com moderação. Mas já não era possível debelar o incêndio.

Enfim, depois de décadas de tensões nas relações entre judeus e romanos, a guerra era inevitável. A revolta eclodiu em Jerusalém no ano de 66 d.C. e rapidamente disseminou-se por toda zona rural (HORSLEY, 2004, p. 42). A população de Jerusalém além de atacar as mansões dos sumos sacerdotes debandou da capital o procurador Géssio Floro e as tropas que estavam a sua disposição. Em ato contínuo os rebelados invadiram a fortaleza Antônia, situada ao lado de Templo, e mataram os soldados da guarnição romana daquele destacamento militar. Com o afastamento dos romanos o país ficou por um breve período livre do controle de Roma.

Os principais eventos da Primeira guerra judaico-romana (66–73 d.C.) foram a destruição de Jerusalém, do Templo-Estado e da maioria das instituições. Na sequência dos desdobramentos que se seguiram o judaísmo passou por uma intensa reformatação.

A Primeira revolta judaica contra Roma eclodiu, *a priori*, por questões financeiras. *A posteriori*, as motivações estão relacionadas com as ideologias político-religiosa das partes litigantes. Géssio Floro, procurador romano, residente na cidade de Cesaréia de Filipe, é considerado o responsável pela provocação de eventos hostis que deram a motivação e o impulso para o início da Primeira revolta judaica contra Roma (KOESTER, 2005, p. 400-401). Esses eventos estavam relacionados com a apropriação indevida de dinheiro em dois momentos.

O primeiro evento foi a extorsão de dinheiro dos judeus de Cesária para protegê-los contra as perseguições dos gregos (helênicos) daquela cidade. Os judeus 'davam' dinheiro, porém, o Procurador não dava fim às perseguições. Isso irritava os judeus. O segundo evento, também relacionado com dinheiro, ocorreu quando o avarento e ganancioso procurador romano, Géssio Floro, roubou 17 talentos do tesouro do Templo. Os judeus, inconformados com a atitude do representante romano chacoteavam dele. Mendigavam nas ruas de Jerusalém e pediam dinheiro para o 'pobre' procurador. Floro ficou furioso com a zombaria e revidou a afronta dos hierosolimitanos determinando que os soldados sob o seu comando saqueassem Jerusalém e ainda fossem recebidos solenemente pelo povo de Jerusalém. De Cesaréia ele mandou duas coortes romanas. O povo negava atender esse absurdo. Ao final, após tentativas diplomáticas (de cidadãos prudentes e em particular do sumo sacerdote) para que os ânimos se acalmassem, o povo cedeu à pressão e aceitou a humilhação de saudar os seus saqueadores. Mas, os soldados ao serem saudados, instruídos anteriormente pelo procurador, ficaram mudos e não responderam à saudação. Daí para frente nada mais deteve a ira dos homens (judeus) humilhados. Desencadeou-se imediatamente uma revolta. O Templo foi ocupado, Géssio Floro teve que retirar-se às pressas para Cesaréia, os rebelados invadiram a fortaleza Antônia e mataram os soldados romanos. Jerusalém estava nas mãos dos revolucionários. Uma revolta declarada agora era fato! Iniciou-se assim no ano de 66 d.C. um movimento de libertação nacional que ao final deste as principais instituições israelitas desaparecem e o judaísmo foi reformatado. Lohse (2000, p. 42) comenta a perda do controle da jurisdição romana em Jerusalém:

Que se devia fazer nesta situação? Agripa tentou convencer os judeus do absurdo de uma revolta armada contra Roma. O sumo sacerdote, os círculos sacerdotais e também os fariseus exortaram a proceder com moderação. Mas já não era possível debelar o incêndio. Não mais se ofereceu o sacrifício diário pelo imperador romano, assinalando assim o início da revolta aberta. Diante do ímpeto da revolta a fortaleza Antônia também não resistiu. Foi tomada, ficando toda a cidade na mão dos judeus. Os primeiros sucessos impressionaram muitos dos que inicialmente tinham hesitado. Outros, mais cautelosos, foram mortos ou forçados a aderir ao movimento. O sumo sacerdote, que tentara impedir o desastre, sem sucesso, finalmente foi assassinado. Os romanos, surpreendidos pelo rápido desenrolar dos acontecimentos, não mais dominavam a situação.

Nessa fase, a revolta foi liderada por jovens da aristocracia de Jerusalém. Koester (2005, p. 402) comenta que: "O líder da revolta que expulsou Géssio Floro

de Jerusalém era filho do sumo sacerdote.”. Não demorou muito para que Céstio, governador da Síria, intentasse contra Jerusalém. A campanha dele foi um fracasso. Ele não conseguiu retomar Jerusalém para Roma e, na volta para a Síria, o seu exército sofreu grandes baixas.

A expectativa do contra-ataque de Roma era iminente. Para defender-se dos romanos os judeus tiveram que se organizar às pressas. De Jerusalém eles enviaram para a Galiléia o jovem sacerdote Josefo para comandar as operações de guerra do norte do país. Ele organizou fortificações e provavelmente coligou-se com o zelota João de Gisala que liderava uma tropa de guerrilheiros de grande força combativa na Galiléia (KOESTER, 2005, p. 402) e (LOHSE, 2000, p.43).

Dos anos 67-70 d.C. a Guerra passou a ser motivada por ideologias político-religiosa. Na primavera de 67 d.C. Roma intervém enviando o experiente general Vespasiano e o seu filho Tito acompanhados de três legiões e várias tropas auxiliares. Ele iniciou a campanha pela Galiléia. Em poucas semanas os judeus renderam-se diante de uma força bélica incomparavelmente superior a deles. Josefo entregou-se a Vespasiano livrando assim a sua cabeça. A partir de então, aquartelado nas tropas do imperador, Josefo foi o historiador da Guerra. Seu coligado, João de Gisala, conseguiu fugir para Jerusalém onde assumiu posição de destaque entre os comandantes da Revolta. Assim, em 67 d.C. a Galiléia retorna para o domínio romano e Jerusalém passa ser o campo da guerra.

Depois da queda da Galiléia, diversos grupos de camponeses vão para Jerusalém à procura de segurança e melhores meios para resistir aos romanos. Um dos grupos foi o de Simão bar Giora. Simão e seus liderados eram zelotas radicais e, João de Gisala foi obrigado a dividir o comando de Jerusalém com ele (KOESTER, 2005, p. 402). Na nova divisão do poder João de Gisala dominava a área do Templo e resto da cidade era comandado por Simão bar Giora. Jerusalém estava toda sob o comando zelota. Uma vez abrigados em Jerusalém os zelotas atacaram os herodianos e a aristocracia sacerdotal que ainda não tinha fugido (HORSLEY, 2004, p. 42). O fato relevante, nesta fase da Guerra, foi a mudança de comando onde a liderança aristocrática da revolta foi substituída por líderes zelotas radicais.

Os partidários das facções consideravam-se inimigos e constantemente entravam em combate. Quem não era a favor da Guerra contra Roma ou estava indeciso era perseguido e hostilizado. A comunidade cristã de Jerusalém, fugindo do

conflito, provavelmente abandonou a cidade naquela época refugiando-se no sul da Síria. A comunidade mateana poderá ter a sua origem nesse grupo de refugiados. Lohse (2000, p. 43) comenta que: “[...] homens indecisos foram aterrorizados e oprimidos. Naquele tempo, a comunidade cristã primitiva, não participante da revolta, deve ter abandonado a cidade, dirigindo-se a Pella, na Transjordânia.”.

Na Páscoa do ano 70 d.C. o general Tito aproximou-se de Jerusalém com quatro legiões Romanas auxiliadas por tropas bem equipadas e cercou a cidade. As facções deixaram de rivalizar entre si e se uniram contra o invasor externo. Os zelotas mantinham as rédeas da população sitiada entre muros com implacável rigidez, obrigando-os a resistir. A expectativa deles era que uma intervenção divina poderia ocorrer a qualquer momento, pois, Deus não deixaria de salvar o povo dele. Entendiam também que mesmo que os pagãos (romanos) pisassem a cidade e invadissem o átrio externo do Templo, Deus não lhes entregaria o santuário. Foi tudo um engano! Diante do poderio bélico do invasor, todos os esforços foram inúteis. O general Tito invadiu Jerusalém. O Templo-Estado foi destruído pelo fogo e os zelotas, refugiados no interior do Templo, foram mortos. João de Gisala e Simão bar Giora foram presos e levados como troféu de guerra para a festa do triunfo em Roma.

Com a queda do Templo-Estado e da cidade o judaísmo perdeu o seu referencial visível (LOHSE, 2000, p. 45). Quase tudo alterou; quase tudo mudou! Vespasiano, agora o imperador romano, reestruturou a geopolítica regional. A Judéia foi separada da Síria passando a ser uma província imperial. Cesaréia voltou a ser a capital e residência oficial do governador romano. Para evitar novos levantes Roma estacionou em Jerusalém a sua décima Legião.

Os sacerdotes saduceus foram mortos durante a destruição de Jerusalém (LOHSE, 2000, p. 45). Então, sem a oposição dos saduceus, os fariseus que sobreviveram ao desastre de 70 d.C. passaram ser a nova força do judaísmo. Em Jâmnia eles desenharam um novo judaísmo. Lohse (2000, p. 45-46) comenta:

O judaísmo era capaz de sobreviver a essa catástrofe terrível, porque possuía forças vitais suficientes, possibilitando-lhe novo começo. Os fariseus se opuseram decididamente aos sacerdotes de orientação saduceia. Os saduceus, porém, foram mortos na destruição de Jerusalém. Por isso, o movimento farisaico, guiado por escribas, caracterizou a reconstrução das comunidades judaicas, dirigindo seu retorno e acolhimento após o desastre. Com a queda do Templo, findou-se o culto sacrificial. A adoração do Deus de Israel continuaria nas sinagogas [...] Em

Jebneel (Jâmnia), reuniu um novo Sinédrio, do qual não mais participaram sacerdotes e anciãos, mas somente escribas.

Houve alterações até na destinação de alguns impostos. O imposto judaico (dízimos para o Templo) passou ser um imposto romano. O recolhimento do imposto que originalmente era cobrado entre os judeus da Palestina e da diáspora para a manutenção do Templo e da aristocracia sacerdotal não foi revogado (LOHSE, 2000, p. 46). Ao contrário, ele continuou a ser recolhido, agora, como um tributo romano e enviado para os cofres imperiais. Com os valores arrecadados com este imposto o imperador formava os fundos necessários para a reconstrução de um templo dedicado à Júpiter em Roma. A natureza religiosa do imposto não mudou, porém, na destinação houve mudanças. O que para Roma foi mais uma oportunidade de aumento de divisas pelo viés fiscal, para o que restou de judaísmo era um símbolo de derrota deliberada. Nogueira (2010, p. 61) comenta:

[...] o *fiscus judaicus*. Com foi observado acima, esta taxa foi imposta sobre os judeus após 70 EC pelo imperador Vespasiano após a supressão da grande revolta e da destruição do Templo em Jerusalém. A intenção da arrecadação era ser tanto uma punição pela rebelião quanto um meio de levantar fundos para a reconstrução do templo de Júpiter na capital romana. O templo havia sido incendiado na guerra civil que acompanhou a tomada da púrpura por Vespasiano e a transferência a Júpiter dos fundos que eram anteriormente pagos pelos judeus ao Templo em Jerusalém era um símbolo deliberado da derrota destes.

Em resumo, a queda de Jerusalém põe fim às principais instituições da nação. Só os escribas fariseus sobreviveram à tragédia. Os zelotas, antes de serem mortos pelo general Tito, mataram os herodianos e a aristocracia sacerdotal saduceia. Com o desaparecimento dos herodianos e dos saduceus acaba o sistema de governança romana na Palestina por representação endógena. Agripa II foi o último rei herodiano. Durante a guerra ele foi leal a Roma. Em contrapartida, Roma manteve o reinado de Agripa II até o ano 100 d.C., porém, sem nenhuma expressão política e talvez por interesses amorosos do imperador por familiares de Agripa. Koester (2005, p. 398) comenta que

[...] ele foi autorizado a trocar Cálcis pela antiga tetrarquia de Filipe, recebeu também Abilene e mais tarde parte da Galiléia juntamente com Tiberíades. Além disso, ficou responsável pela supervisão do Templo de Jerusalém. Agripa II manteve seu reino até a sua morte em torno do ano 100 d.C. [...] sua irmã Berenice [...] mais tarde se tornou amante do general e depois imperador Tito.

Cabe, agora, aos escribas fariseus a tarefa de dar continuidade ao judaísmo. Lohse (2000, p. 182-183) comenta: “Após a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. só restaram escribas fariseus [....].”.

1.1.4 Rabinato *Versus* Cristianismo

As perseguições endógenas pós anos setenta d.C., mudaram de agentes. Antes, os cristãos eram alvos das perseguições do sacerdotalismo saduceu e dos herodianos. Depois da queda de Jerusalém e do Templo o instituto perseguidor era o rabinato. O rabinato é o que resultou da reconfiguração dos escribas fariseus pós Primeira guerra judaico-romana. A natureza das perseguições eram sociorreligiosas.

Israel e o judaísmo depois dos anos setenta d.C., para sobreviver, buscavam nova síntese religiosa-cultural (OVERMAN, 1997, p. 45). Grande parte da liderança nacional desapareceu nos eventos ocorridos em setenta (SALDARINI, 2000, p. 26). Com o vazio institucional deixado pela ausência do Templo-Estado e da governança dependente, novos grupos locais passaram a rivalizar disputas para obter dos romanos a detenção do poder. Havia também um senso de desânimo conjuntural. A destruição do principal centro simbólico nacional (o Templo) deixou a sociedade judaica sem identidade e com dúvidas se ela ainda era o povo da aliança. Overman (1997, p. 43) comenta:

A questão do futuro do povo da aliança foi, talvez, o ponto mais importante do judaísmo durante o período. [...] A denúncia da liderança, o julgamento de Deus sobre o povo na forma dos eventos que ocorrem em cada cenário específico e a convicção por parte dessas comunidades de que a maioria de Israel rejeitara o caminho da aliança demandavam a pergunta: quem, então, constituiu o verdadeiro povo de Deus?

Aliado à dúvida da filiação ou não a Yaweh e a preocupação com os novos rumos que deveriam ser tomados havia também, o incômodo da continuidade do domínio opressor romano. Equacionar estas categorias era o desafio para a liderança que estava emergindo depois de setenta. A comunidade mateana estava inserida nesse contexto conjuntural e com ele tinha que relacionar-se.

O farisaísmo foi a instituição que além de sobreviver aos desastres de setenta conseguiu manter preservado o seu programa sociorreligioso e ainda recomeçar o judaísmo depois da guerra. Atribui-se a sobrevivência desse grupo à sua provável capacidade de articular boas relações com o poder dominante e com o

povo. Os fariseus não se envolviam com os movimentos radicais e assim não incomodavam os donatários do poder. Koester (2005, p. 240) comenta que: “o movimento farisaico [...] não participava dos movimentos políticos radicais que haviam levado à revolta contra Roma.”. O comportamento de líderes farisaicos, com representatividade nacional como *Yohanam*, demonstra a habilidade que os fariseus tinham para se relacionar com os dominadores. No início da revolta *Yohanam ben Zakkai a Akiva*, líder na escola de escribas Hillel, contrário às brutalidades cometidas em nome da libertação nacional desligou-se do partido da guerra. Em 68 d.C. ele arriscou a sua vida dirigindo-se ao acampamento do general Vespasiano pedindo autorização para estabelecer-se em *Yavneh* (Jâmnia), na costa da Palestina, com o objetivo de fundar uma nova escola. Vespasiano não só concedeu a autorização para *Yohanam* em razão do seu interesse na instalação de uma nova e moderada liderança judaica na Palestina, mas, também, obrigou outros judeus a mudar para a região de *Yavneh*. Isso, no pós-guerra, possibilitou reorganizar a vida judaica no formato da escola de interpretação hileista dirigida por fariseus escribas. Junto com *Yohanam* mudaram para Jâmnia outros professores judeus que não concordavam com a guerra contra Roma (KOESTER, 2005, p. 406). Provavelmente, havia também na escola de *Yavneh* representantes do partido da guerra. Os conteúdos das controvérsias dão sinais da presença de radicalismo no colegiado que exigiam uma interpretação da lei mais rígida (partidários da guerra). No outro polo, os hileitas eram mais pragmáticos. No final das controvérsias, a corrente de Hillel, defendida por *Yohanam*, sobressai e passa ser a nova orientação do judaísmo. Assim, a tradição farisaica continuou existindo em Israel. Enfim, eventos como os relacionados com *Yohanam* mostram que os fariseus mantinham relações com os dominadores e assim preservavam seu *status quo* vigente.

Nas interações cotidianas o movimento farisaico era provavelmente mais acessível e, ao mesmo tempo, mais viável ao povo do que a relação sacerdote-Templo-fiel. Os fariseus contavam com a simpatia do povo. Overman (1997, p. 27) comenta que:

Segundo Josefo, os fariseus surgiram como um corpo organizado e um grupo diferenciado politicamente viável por volta do ano 100 a.C. Isso teria sido em algum momento durante o reinado de João Hircano ou de Alexandre Janeu. [...] Os fariseus desfrutavam o apoio do povo. Ele [povo] era sua base de poder e influência. Desfrutavam poder político *de jure* quando conseguia formar uma aliança com um dos grupos governantes.

O programa farisaico de identidade social e religiosa consistia em praticar e obedecer às “leis de pureza” no lar à mesa, a observação da Torah, tributar os dízimos e a guarda do sábado. Ao contrário da religião judaica institucionalizada que exigia a presença do fiel no Templo para cumprimento dos ritos, no formato farisaico isso era dispensável. A adoração ritual elaborada pelos fariseus foi construída para ser praticada em ambientes domésticos. Ela dispensava a presença física do Templo e, assim, na pós-queda, os fariseus foi o grupo sobrevivente que mais oferecia condições para reorganizar o judaísmo. Seu programa não estava vinculado à simbologia cosmogônica que o Templo representava para Israel. Overman (1997, p. 45) comenta:

Os fariseus estavam bem posicionados para os eventos de 70 d.C. Seu programa, cujo padrão básico havia sido elaborado bem antes de 70, colocava-os em uma boa posição para ganhar influência depois da destruição de Jerusalém e do Templo. [...] Os fariseus já possuíam um programa abrangente de identidade social e religiosa que não exigia a presença do Templo. A atividade farisaica, foi sintetizada com a recriação do Templo em casa ou na comunhão à mesa, ainda que utilizasse imagens relativas ao Templo, não exigia a existência de um Templo como tal. Os fariseus desenvolveram um sistema centrado na aplicação das leis da pureza no lar à mesa. O dízimo, a observância do sábado e o estudo da Torah [...].

Agora, sem rivais político-religiosos o campo religioso judeu ficou livre para os fariseus reescreverem as novas normatizações que irão guiar o judaísmo nos próximos milênios.

Em Jâmnia, na década de noventa, *Yohanan* convocou um Sínodo para reestruturar o judaísmo sem o Templo e sem a pátria. Os congressistas entenderam que para salvar o judaísmo em diáspora era necessário mudar a natureza sectária vigente até a destruição do Templo. Ao contrário do judaísmo flexível, somente um judaísmo homogêneo e unificado conseguiria sobreviver. Iniciou-se assim o fim da convivência plural. Jâmnia decretou o início da redução de complexidades e o fechamento para conviver com alteridades. Overman (1997, p. 52) comenta a natureza inflexível do judaísmo construído em Jabne:

Por enquanto, o máximo que podemos dizer sobre Jabne é que simboliza o começo do fim do sectarismo e os esforços iniciais para criar uma nova coalização a fim de perpetuar e reformular o judaísmo nos tempos que se seguiram à tragédia de 70. [...] A coalizão que surgiu a partir dos eventos de 70 assumiu a tarefa de unificar a sociedade judaica e construir instituições e autoridades para mantê-la e perpetuá-la.

Então, inflexíveis! Não demorou muito para que os judeus professos de fé atípica ao judaísmo jamniano fossem expulsos das sinagogas que eles sempre frequentavam. A sinagoga era o espaço de convivência sociorreligiosa comum aos Judeus. Desse modo, ser expulso de uma sinagoga equivalia a uma ruptura social e religiosa da comunidade com o excluído. Esse novo judaísmo, contemporâneo dos mateanos, é chamado de Judaísmo Formativo por Overman. É com ele que a comunidade judaico-cristã seguidora do Nazareno convive e rivaliza. Gedron (1999, p. 15) comenta:

O Templo de Jerusalém foi destruído pelos exércitos de Tito no ano 70 e os judeus fervorosos reagruparam-se numa comunidade mais homogênea, forçando os que tinham adotado a fé cristã a se retirar das sinagogas que até então frequentavam.

As principais deliberações do Sínodo de Jâmnia foram a definição final do cânon do Antigo Testamento, a fixação do calendário das festas judaicas, o deslocamento da importância do Templo para a sinagoga, a definição da liturgia sinagoga, a preparação de um programa de formação para rabinos e a prescrição de um corpo doutrinário para conservação da identidade do povo judeu em diáspora (FERREIRA, 2011 p. 200-1). Por último, em Jâmnia, foi articulada e realizada a ruptura definitiva entre o judeu e o judeu-cristão. Na elaboração da liturgia sinagoga inseriram dezoito bênçãos para a comunidade judaica e uma maldição declarando os nazarenos hereges. Daí para frente não dava mais para andar juntos porque a ruptura articulada em Jâmnia foi religiosa e social. Os jamnianos não queriam mais compartilhar a mesma fé e o mesmo espaço sociocultural com os nazarenos. Oficialmente, foi inaugurada a rivalidade entre os dois grupos. Jâmnia foi um divisor de águas onde cada grupo foi obrigado a se ressignificar. Apesar da longa distância entre Jâmnia (na costa mediterrânea da Judéia) e Pella (na margem oriental do Jordão no sul da Síria) não foi possível a comunidade mateana livrar das perseguições do judaísmo rabínico. Uma vez unificando e ainda continuando como *religio licita*, o judaísmo rabínico tinha permissão de Roma para 'atuar' nas geopolíticas da região, a província imperial da Judéia e a província da Síria, independente de quem fosse a autoridade romana a quem as geopolíticas estivessem subordinadas. E, assim, mesmo tendo um Jordão separando Jâmnia da comunidade de Mateus, os mateanos eram perseguidos pela nova versão religioso-judaica. Ferreira (2011, p. 201-202) comenta a ruptura provocada em Yavneh:

Com o encontro de Jâmnia acabaram a paz e as proximidades. Quando os congressistas do novo judaísmo firmaram a 'liturgia sinagoga', elaboraram dezoito bênçãos endereçadas aos pertencentes ao judaísmo e uma maldição apontada, exatamente, aos 'nazarenos' (cristãos). Nesse momento, os cristãos tiveram que cortar o cordão umbilical. [...] Depois que os romanos destruíram Jerusalém, em 70 d.C., os judeus fariseus tentaram reorganizar o povo judeu numa estrutura, embora sem pátria, exigente e rigorosa.

1.2 JUSTIÇA

Para uma melhor compreensão do contexto conflitual na comunidade mateana é fundamental entender a categoria justiça no Antigo Testamento, no Novo Testamento, no Evangelho de Mateus e no texto de Mateus 25,31-46.

1.2.1 Justiça no Antigo Testamento

Justiça (*tsedeq*; *ts^odãqâ*) no Antigo Testamento (doravante poderá ser citado como AT) refere-se a um padrão ético e moral que seja idêntico à natureza e a vontade de Deus como expressa o salmista: “Justo [*tsaddîq*] é o Senhor em todos os seus caminhos, benigno em todas as suas obras” (Salmo 145,17). Dessa forma, a justiça de Deus é manifestada no modo como ele trata o seu povo, pois todos os seus atos convergem para o bem deles.

A palavra justiça no hebraico deriva da raiz *tsdq*. Seu sentido básico é ser retilíneo com a implicação da existência de uma norma (padrão) a ser cumprida. Então, *a priori*, no termo justiça há um sentido de não se desviar do padrão estabelecido que se encontra enraizado na lei. E assim, justiça no AT significa conduta de acordo com a lei. O justo (*tsaddîq*) cumpre a justiça. McKenzie (2011, p. 481) comenta justiça no AT como conduta:

Visto que *cedeq* é uma qualidade enraizada na lei e se encontra precisamente nos legisladores e nos administradores da lei, ela adquire facilmente o significado de conduta de acordo com a lei; e esse é o sentido mais específico em português 'justo', 'justiça'. *Cedeq* como conduta reta opõe-se ao pecado, à impiedade etc. [...] Fazer justiça é normalmente a conduta reta em geral [...] O uso de *cedeq* para significar boa conduta [...]

No Antigo Testamento justiça é usada para descrever dois aspectos de relacionamento pessoal: o ético e o forense. O ético envolve a conduta das pessoas e a qualidade que devem ter os seus relacionamentos. Ser justo (*tsaddîq*) nessa

interação interpessoal é agir mediante a conformidade dos padrões expostos na Palavra de Deus. O homem e a mulher justos são aqueles que buscam o bem estar da comunidade. Harris (1998, p. 1262) comenta o perfil do homem e da mulher da justiça:

O homem que é reto procura preservar a paz e a prosperidade da comunidade cumprindo os mandamentos divinos acerca do próximo. No sentido supremo o justo (*tsaddîq*) é aquele que serve a Deus (Mt 3.18). Especificamente, à semelhança de Jó, ele livra o pobre e o órfão, ajuda o cego em seu caminho, sustenta o fraco e é um pai (provedor) para os necessitados (Jó 29.12-16). Essa era a 'roupa de justiça' da vida de Jó. [...] Mas a 'retidão' consistia na obediência à lei de Deus e na conformidade à natureza divina, tendo misericórdia dos necessitados e desamparados.

No aspecto forense a justiça (*tsedeq*) é a aplicação igualitária para todos sejam estes ricos ou pobres, perante a lei. Em litígio veterotestamentário ser considerado justo (*tsaddîq*) significa que o indivíduo está livre de culpa em relação a qualquer infração da lei (Gn 30.33) seja na comunidade ou com Deus.

Assim, justiça no AT está intimamente relacionada em reproduzir no comunitário a natureza divina da misericórdia aos necessitados e desamparados.

1.2.2 Justiça no Judaísmo Rabínico

Justiça no judaísmo rabínico estava vinculada a obediência à Lei com a finalidade de adquirir méritos diante de Deus. A paixão que o rabinismo tinha pela obediência à Lei, agora, pós anos 70 d.C., provavelmente a partir da Escola de Jâmnia, foi transformada em um esforço pessoal pró-mérito e assim garantir a participação no Reino de Deus. Nesse período as obras de caridade e de misericórdia eram consideradas de grande peso meritório (SEEBASS, 1989, p. 532-539).

As obras de caridade estavam relacionadas com o que podia ser feito com dinheiro como p. ex. alimentar o faminto; providenciar roupas para o desnudo; dar água ao sedento etc. E, as de misericórdia relacionavam às atitudes que envolviam empatia do doador como p.ex. condoer com os enlutados, cuidar de um doente, visitar um encarcerado etc. (Mt 25,35-36).

1.2.3 Justiça no Novo Testamento e em Mateus

No Novo Testamento justiça, com exceção do pensamento paulino e do apóstolo Tiago, está em consonância com o uso que era feito no AT. Ela designa a integridade ética e religiosa do homem (BAUER, 1973, p. 601).

A norma utilizada para medir a integridade exigida é a vontade de Deus. Assim, o termo justo (derivativo de justiça) passa ser aquele ou aquela que “anda” segundo os preceitos de Deus (Evangelho de Lucas cap. 1 v. 6). Por conseguinte, justo é aquele que cumpre os mandamentos de Deus e justiça designa o comportamento da mulher e do homem consignado à vontade de Deus.

Justiça (*dikaïosynē*) em Mateus e o seu adjetivo correspondente (*justos dikaiōj*) apontam para uma ideia ampla de ações, comportamentos e disposições que Jesus espera dos seus discípulos e seguidores.

Nos anos 80/85 d.C. o Evangelista Mateus interessado em reformar o comportamento, as crenças e as atitudes da sua comunidade utiliza e atualiza os princípios da justiça ensinados por Jesus nos anos 30 d.C.

O ambiente do Evangelho de Mateus e da comunidade mateana era hostil porque nele a justiça não estava sendo aplicada. Nessa óptica, o Evangelista relê o Sermão da Montanha e assim orienta aos seus pares comunitários seguir os princípios da justiça apresentado nele. Quando Mateus fala no Sermão da Montanha que se a justiça dos mateanos não exceder a justiça dos escribas e fariseus (Mt 5,20) ele não só acusa as *praxis* comunitárias correntes no meio deles mas, também os convoca para mudanças que invertam o *status quo* vigente na comunidade. E assim, a justiça que depreende do Sermão da Montanha é a meta que a comunidade deve perseguir.

O escritor Mateus deixa claro em sua parênese que feliz é aquele que têm fome e sede de justiça (Mt 5,6). Justiça para ele refere-se às ações e atitudes que superam a dos escribas, fariseus, pagãos (Mt 6,32). Justiça é comportar-se e comprometer com mudanças que contrapõem ao comportamento das instituições que os cercavam. Overman (1997, p. 99) comenta a importância e significado de justiça no Evangelho de Mateus:

A dikaiosyne é significativa para nossos propósitos pelo fato de exercer a função distintiva para a comunidade de Mateus. Mateus escolheu a ‘justiça’ como o termo-chave para designar o comportamento e a disposição

adequados aos membros de sua comunidade, em contraste com aqueles com quem a comunidade está em disputa. Essa é uma maneira importante pela qual Mateus procurava assegurar a identidade e a particularidade de sua comunidade e da vida dela em um ambiente hostil. A justiça no Evangelho de Mateus é, como observou Bornkamm, um símbolo abrangente que denota as ações e atitudes exigidas dos membros da comunidade.

Em suma, entende-se que justiça em Mateus é esperar dos mateanos e das mateanas *praxis* diferentes das usuais em seu meio

1.2.4 Justiça em Mt 25,31-46

O Sermão Escatológico de Mateus narra o triunfo da justiça. Nele encontram-se as normas que fundamentam a absolvição ou a condenação no juízo final. Os critérios do julgamento estão relacionados com as atitudes dos julgados em relação às pessoas que estão em vivências marginalizadas, vítimas de um sistema social injusto e que dificilmente conseguiriam sair dele sem a ajuda de alguém. Todavia, no Sermão Escatológico, justiça é atender as necessidades do marginalizados e promover *praxis* para reversão dos seus *status* (STORNILO, 2011, p. 181-182).

Entende-se como ações de justiças, entre outras, as lutas para derrotar sistemas políticos-religiosos injustos, a reintegração dos marginalizados na dignidade da vida, denunciar as ordens injustas e os agentes construtores e fomentadores delas.

Enfim, para o julgador escatológico, o cerne da religião bíblica é a prática da justiça e, quem assim fizer não será condenado. Storniolo (2011, p. 181-183) comenta:

Pelo contrário. Jesus chegou a esse trono [juiz] porque escolheu a prática da justiça. [...] e justiça é atender às necessidades dos que precisam [...] Deus é justo, quer a justiça, e seu Filho mostrou o que é justiça. [...] ele quer a justiça, e é diante disso que seremos julgados. Na verdade aí está o verdadeiro ecumenismo: praticar a justiça.

E, Gallazi (2012, p. 510) comenta que os herdeiros do Reino são aqueles que praticaram a justiça a favor dos pequeninos:

Os justos, os herdeiros do Reino, preparado desde a criação do mundo, são aqueles que fizeram a justiça a serviço dos pequeninos: pobres que não têm o que comer, o que beber e o que vestir, e dos que são excluídos porque estrangeiros, doentes ou aprisionados.

2 EXEGESE DE MATEUS 25,34-36.40

Este segundo capítulo ocupa-se com a exegese do texto sagrado evangélico de Mt 25,34-36,40 que consiste em cinco etapas. A primeira etapa está relacionada com a apresentação do texto grego e da sua tradução, seguida das críticas textual, literária, da redação, das formas e finalizando com a histórica.

2.1 EXEGESE E MÉTODO

Exegese é uma abordagem acadêmica que faz uso de recursos e mecanismos científicos para entender os textos das Sagradas Escrituras, ou seja; um trabalho de explicação e também de interpretação dos textos bíblicos objetos de estudos (WEGNER, 2012 p. 21). Então, entende-se, que um exercício exegético articula simultaneamente as categorias investigação e interpretação. A interpretação (hermenêutica) está relacionada com a comunicação dos resultados obtidos com a pesquisa às comunidades de interesses (acadêmicas, sociais, eclesiais etc.). Assim, o propósito principal da hermenêutica é atualizar a mensagem dos textos para as comunidades contemporâneas. Em outro ponto, a investigação (exegese), procura compreender o texto sagrado no tempo e no espaço em que ele foi originalmente redigido. O foco laboral da exegese é descobrir qual era o sentido que o Escrito Sagrado tinha para os seus destinatários e para as comunidades em que estes estavam inseridos. Preocupa-se também descobrir quais foram os impactos que o autor, com o seu texto, provocou no local e na época contemporânea a da escrita. Em suma, uma exegese deslinda em vias que procuraram acessos aos sentidos que leva-nos aproximar o mais perto possível da originalidade dos textos e das intencionalidades de seus autores. Armstrong (2007, p. 38; 232) comenta o caráter investigativo da exegese bíblica desde os seus primeiros momentos:

Ele [Esdras] era um sacerdote, [...] que 'desejava ardentemente investigar (*li-drosh*) a Torá de Jeová, praticar e ensinar lei e ritual em Israel'. [...] Antes do exílio, os sacerdotes costumavam 'consultar' (*li-drosh*) Jeová por meio de uma série de objetos sagrados conhecidos como *urim* e *tumim* mânticos. O novo vidente não era um adivinho, mas um estudioso capaz de interpretar as Escrituras. A prática do *midrash* (exegese) conservaria sempre esse sentido de indagação expectante. [...]. *Midrash* (hebraico) | derivado de *darash* (q.v.); exegese; interpretação, com conotação de investigação, procura.

Então, a partir das perspectivas expostas acima cabe ao exegeta, nas suas abordagens, executar pelos menos três tarefas. A primeira tarefa é não deixar que a distância histórica impeça-o de entender o texto como exatamente ele foi narrado aos seus destinatários originais. Existe uma longa distância entre o material escrito pela primeira vez e o exegeta. E, é óbvio, que a sociedade, a cultura, os símbolos, as instituições etc., daquela época não são mais os mesmos. Quase tudo mudou! Por isso, corre-se risco de que as interpretações não correspondam às realidades do tempo e espaço original. Assim, para que haja a maior assertividade possível do intento do escritor, entende-se que a interdisciplinaridade das ciências é uma excelente ferramenta de auxílio para o alcance desse objetivo. Recomenda-se então, que o exegeta seja auxiliado pelos conteúdos da filologia, paleografia, papirologia, arqueologia, geografia, história, religiões comparadas etc.

A segunda tarefa volta-se para a pessoa do exegeta e a capacidade que ele tem ou não de se posicionar com neutralidade diante do material pesquisado. Nessa óptica, exige-se que o exegeta não leve para a pesquisa os seus condicionamentos e preconceitos sob o risco dele ouvir do texto somente aquilo que deseja ouvir e não o que as fontes originais disseram. Sintetizando, trata-se do caráter científico que o pesquisador deve ter.

A última tarefa está relacionada com a conectividade com outras confissões eclesiais e ao mesmo tempo com o ecumenismo entre elas. Aqui, cabe ao exegeta investigar o texto a partir da perspectiva que leva as igrejas revisar as suas opções doutrinárias isolacionistas e assim, aproximar esforços confessionais diferentes para a promoção da cooperação e partilha mútua. Wegner (2012, p. 23-24) comenta as principais tarefas do exegeta:

A primeira tarefa da exegese é aclarar as situações descritas nos textos, ou seja, redescobrir o passado bíblico de tal forma que o que foi narrado nos textos se torne transparente e compreensível para nós que vivemos em outra época e em circunstâncias e cultura diferente. [...]. A segunda tarefa da exegese é permitir que possa ser ouvida a intenção que o texto teve em sua origem, à parte do filtro que representam nossos condicionamentos como leitores. [...]. A terceira tarefa da exegese é verificar em que sentido opções éticas e doutrinárias de cunho confessional podem ser respaldadas e, portanto, reafirmadas, ou devem ser revistas e relativizadas.

Por último, entende-se também que o exegeta deve ficar atento para que textos sagrados não sejam utilizados como mecanismos de alienação. Isso ocorre quando o pesquisador fica excessivamente dependente dos saberes e das

interpretações defensoras de ideologias de dominação. Ao contrário de uma postura alienante, o exegeta deve decompor o texto a partir de perspectivas libertadoras de realidades opressoras quer as evidências de opressão estejam na literalidade da letra ou na subjetividade intrínseca nos contextos que os circundam. E, para que isso ocorra, é necessário que o cientista-pesquisador descubra o lugar social das pessoas, as formas de opressões que elas estavam sujeitas, o perfil dos seus opressores etc. Enfim, o exegeta deve se aproximar dos textos com um pensar crítico. Wegner (2012, p. 25) comenta alguns ‘perigos’ que o exegeta deve evitar:

Dependência do saber de outros e outras intérpretes. A dependência exagerada do saber alheio perpetua complexos de ignorância e inferioridade. [...] Dependência da ideologia dominante. Esta encontra-se veiculada, sobretudo, pelos modernos meio de comunicação, como os jornais, rádio e televisão. [...] não pode haver leitura libertadora da Bíblia sem a) uma prévia libertação do cativo da nossa mente e do nosso pensar, atrelados àquilo que outras pessoas e grupos desejam que pensemos e creiamos [...] b) uma leitura a partir do lugar social das pessoas e grupos oprimidos e empobrecidos, já que esses constituem as vítimas preferenciais da ideologia dominante. De qualquer forma, sem libertação do cativo da nossa mente e sem uma reflexão sobre os textos a partir das pessoas e grupos inferiorizados, a leitura bíblica será sempre ingênua e facilmente manipulável.

O método de interpretação utilizado nessa exegese é o histórico-crítico. Prioriza-se esse método e não os métodos fundamentalistas, estruturalistas etc., por entender ser uma metodologia que ao priorizar a história e a crítica aproxima mais o pesquisador da intencionalidade original do texto do que os outros métodos. Wegner (2012, p. 30) comenta porque o método é histórico e crítico:

É um método histórico, em primeiro lugar, porque lida com fontes históricas, que, no caso da Bíblia, datam de milênios anteriores a nossa era. Em segundo lugar, porque analisa essas fontes dentro de uma perspectiva de evolução histórica, procurando determinar os diversos estágios da sua formação e crescimento, até terem adquirido sua forma atual. E, em terceiro lugar, porque se interessa substancialmente pelas condições históricas que geraram essas fontes em seus diversos estágios evolutivos. É um método crítico no sentido de que necessita emitir uma série de juízos sobre as fontes que tem por objeto de estudo.

Ainda, na categoria crítica, Wegner (2012, p. 30,34) comenta e define crítica respectivamente:

Na atualidade, o método histórico-crítico caracteriza-se, sobretudo, por ser eminentemente racional e insistentemente questionador [...]. ‘Crítica’ significa, aqui, fazer uso de um juízo sadio que busca realmente as raízes dos textos, sejam como eventos históricos que, de fato, ocorreram, seja como expressão de crenças e esperanças que cabia proclamar.

Entende-se ainda que o método histórico-crítico tem prevalência sobre os demais métodos, porque ele determina: 1) que os “perigos” gerados pelo distanciamento entre o texto original e o intérprete devem ser resolvidos através de estudos aprofundados; 2) que ao conhecer a gênese histórica e contextual evita-se interpretações atuais que não condizem com os contextos onde inicialmente as mensagens contidas nos textos foram aplicadas; 3) que o método histórico-crítico protege o texto de manipulações do sentido em prol dos interesses de dominação e 4) que uma leitura crítica evita a prevalência de dogmas fechados, ou seja, falsas harmonizações etc. (WEGNER, 2012, p. 34-35).

Exposto isso, segue-se com o primeiro passo da exegese que é a apresentação do texto grego e da sua tradução de Mt 25,34-36.40.

2.2 TEXTO GREGO, TRADUÇÃO E AVALIAÇÕES DAS MODERNAS TRADUÇÕES EM PORTUGUÊS

Segue abaixo o texto grego; a tradução literal e as sínteses avaliativas das comparações.

2.2.1 Texto Grego de Mt 25,34-36.40

Transcrevo o trecho do Evangelho Mateus 25,34-36.40 do *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español*.

34 to,te evrei/ o` basileu.j toi/j evk dexiw/n auvtou/\ deu/te oi` euvloghme,noi tou/ patro,j mou(klhronomh,sate th.n h`toimasmeh,nhn u`mi/n basilei,an avpo. katabolh/j ko,smouÅ

35 evpei,nasa ga.r kai. evdw,kate, moi fagei/n(evdi,yhsa kai. evpoti,sate, me(xe,noj h;mhn kai. sunhga,gete, me(

36 gumno.j kai. perieba,lete, me(hvsqe,nhsa kai. evpeske,yasqe, me(evn fulakh/| h;mhn kai. h;lqate pro,j meÅ

40 kai. avpokriqei.j o` basileu.j evrei/ auvtou/j\ avmh.n le,gw u`mi/n(evfV o[son evpoihsate e`ni. tou,twn tw/n avdelfw/n mou tw/n evlaci,stwn(evmoi. evpoihsateÅ

2.2.2 Tradução Literal de Mt 25,34-36.40

A tradução formal ou literal ocupa-se em traduzir o texto grego original para a língua de chegada. Ela deve respeitar a estruturação linguística do texto original sem, no entanto, deixar de ser compreensível. Silva (2012, p. 30-31) comenta os cuidados que o tradutor deve ter com a tradução formal ou literal:

A tradução formal preocupa-se em respeitar a forma linguística do original. Por isso, sem deixar de ser compreensível, renuncia à compreensão imediata, para manter a fidelidade ao original. O resultado é uma versão mais pesada e mais cheia de redundâncias do que a tradução funcional. Por isso, algumas vezes articula as idéias de maneira pouco comum ao padrão coloquial da língua de chegada. Isso não significa que ela deva ser incompreensível.

Aliás, toda versão formal deve ter a mesma força que o original tem, a fim de produzir os mesmos efeitos e as mesmas emoções no leitor.

A tradução literal resultante do texto grego segue abaixo:

34 Então dirá o rei aos de direita dele: Vinde, os benditos do Pai de mim, herdareis o que havia sido preparado para vós reino desde a fundação do mundo.

35 Porque tive fome e destes-me de comer, tive sede e destes-me de beber, forasteiro era e acolhestes-me,

36 desnudo e cobristes-me, estive enfermo visitastes-me, em prisão estava e viestes a mim.

40 E respondendo o Rei, dirá a eles: De certo digo-vos, na medida em que o fizestes a um destes – irmão de mim, do mais pequenos, a mim o fizestes.

A tradução de textos neotestamentários é complexa porque há uma distância cultural de aproximadamente dois mil anos entre a elaboração original e os dias atuais. E, isso, obviamente, dificulta entendê-los, pois os lugares, a geopolítica, a economia, o modo de produção, as relações interpessoais e de dominação etc., em quase as suas totalidades, não são mais idênticas às realidades vivenciadas na contemporaneidade atual. Assim, o tradutor, tem como tarefa e ao mesmo tempo o desafio de trazer a lume uma tradução fidedigna ao significado original dos autógrafos dos escritores neotestamentários. Barnwell (2011, p. 9-10) comenta o que significa traduzir:

Uma boa tradução deve comunicar **o significado** da mensagem original. [...] **O que significa “traduzir”?** Traduzir é reproduzir, da maneira mais

exata possível, o **significado** da mensagem original de uma forma natural no idioma ao qual se está traduzindo. (o negrito é do próprio texto).

Entende-se também que a tradução é o primeiro passo para entender o texto que se pretende exegetizar. Silva (2009, p. 30) comenta a tradução do original como a primeira compreensão do texto:

Caso trabalhemos com as línguas bíblicas (grego e hebraico), antes de qualquer procedimento exegético, devemos traduzir o texto que estamos por analisar. O resultado deste ato é a primeira objetivação de nosso esforço em compreender o texto.

2.2.3 Comparação e avaliações das modernas traduções em português

A comparação da tradução obtida do grego com outras versões correntes na língua portuguesa (Bíblia Almeida, Bíblia de Jerusalém, Bíblia na Linguagem de Hoje, Bíblia Pastoral etc.) permitirá certificar se as versões atualmente usadas nas comunidades mantêm ou não fidelidade aos textos originais. Nas avaliações comparativas investiga-se se há entre os textos omissões de termos ou expressões; acréscimos de termos que não existe no original, modificações e/ou substituições de termos em relação ao texto grego original etc. Silva (2009, p. 30) comenta a comparação de traduções como um auxílio para compreensão correta dos originais:

Nenhuma tradução substitui o original, mas, quando se traduz, já se faz opções e interpretações, que podem, é claro, ser modificadas ao longo do trabalho. Comparar a nossa versão [tradução do original] com traduções já existentes pode ser útil para verificarmos a reta compreensão do original, ou como auxílio para evidenciar e superar eventuais impasses.

Relacionam-se abaixo as traduções mais utilizadas na língua portuguesa no século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI.

2.2.3.1 Bíblia Almeida (doravante BA)

34 Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo. 35 Porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era forasteiro e me hospedastes; 36 estava nu e me vestistes, enfermo e me visitastes; preso e fostes ver-me. [...] 40 O Rei, respondendo, lhes dirá: Em verdade vos afirmo que sempre que o fizeste a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes.

2.2.3.2 Bíblia de Jerusalém (doravante BJ)

34. Então o Rei dirá aos que estão à direita: - Vinde, benditos de meu Pai, tomai posse do Reino que vos está preparado desde a criação do mundo, 35 porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era peregrino e me acolhestes; 36. nu e me vestistes; enfermo e me visitastes; estava na prisão e viestes a mim. [...] 40 Responderá o Rei: - Em verdade eu vos declaro: todas as vezes que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes.

2.2.3.3 Bíblia na linguagem de hoje (doravante BLH)

34 Então o Rei dirá aos que estiverem à sua direita: “Venham, vocês que são abençoados pelo meu Pai! Venham e recebam o Reino que meu Pai preparou para vocês desde a criação do mundo. 35 Pois eu estava com fome, e vocês me deram comida; estava com sede, e me deram água. Era estrangeiro, e me receberam na sua casa. 36 Estava sem roupa, e me vestiram; estava doente, e cuidaram de mim. Estava na cadeia, e foram me visitar.” [...] 40 Aí o Rei responderá: “Eu afirmo a vocês que isto é verdade: quando vocês fizeram isso ao mais humilde do meus irmãos, foi a mim que fizeram.”

2.2.3.4 Bíblia pastoral (doravante BP)

34 Então o Rei dirá aos que estiverem à sua direita: ‘Venham vocês, que são abençoados por meu Pai. Recebam como herança o Reino que meu Pai lhes preparou desde a criação do mundo. 35 Pois eu estava com fome, e vocês me deram de comer; eu estava com sede, e me deram de beber; eu era estrangeiro, e me receberam em sua casa; 36 eu estava sem roupa, e me vestiram; eu estava doente, e cuidaram de mim; eu estava na prisão, e vocês foram me visitar’ [...] 40 Então o Rei lhes responderá: ‘Eu garanto a vocês: todas as vezes que vocês fizeram isso a um dos menores de meus irmãos, foi a mim que o fizeram.’

2.2.3.5 Nova versão internacional (doravante NVI)

34 Então o Rei dirá aos que estiveram à sua direita: ‘Venham, benditos de meu Pai! Recebam como herança o Reino que lhes foi preparado desde a criação do mundo. 35 Pois eu tive fome, e vocês me deram de comer; tive sede, e vocês me deram de beber; fui estrangeiro, e vocês me acolheram; 36 necessitei de roupas, e vocês me vestiram; estive enfermo, e vocês cuidaram de mim; estive preso, e vocês me visitaram’. [...] 40 O Rei responderá: ‘Digo-lhes a verdade: O que vocês fizeram a algum dos meus menores irmãos, a mim o fizeram’.

2.2.3.6 Bíblia Genebra (doravante BG)

34 então, dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde benditos do meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo. 35 Porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me hospedastes; 36 estava nu, e me vestistes; enfermo, e me visitastes; preso, e foste ver-me. [...] 40 O Rei, respondendo, lhes dirá: Em verdade vos afirmo que, sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes.

2.2.3.7 Omissões, acréscimos, modificações, substituições, outros

A avaliação das traduções modernas em português é um exercício de comparação com o texto grego que além de investigar se há ou não omissões de termos, acréscimos, modificações e substituições é, também, o início do exercício exegético do texto que se traduziu (WEGNER, 2012, p. 52). Faz-se algumas observações seguidas de breves interpretações que têm como referência o texto grego:

a. O pronome αυτου/ que foi traduzido por “dele” encontra-se no genitivo determinando assim função possessiva. Ele consta nas traduções BA; BG; BP; BLH e NVI no formato de “à sua”. O termo aponta para um lugar de proeminência (dexiw/n - - direita). No entanto, o lugar não pertence a essas pessoas e sim, ao Rei. As traduções AV e BJ omitem que o lugar é do Rei.

b. O termo *euvloghme,noi* que faz parte do texto original (NTG ALAND 27. ed.) foi traduzido na BLH e BP como uma ação verbal (que fostes abençoados / que são abençoados). O tempo verbal no grego (perfeito = passado) indica uma ação feita e completa no passado, mas, o seu resultado se faz sentir no presente imediato (SCHALKWIJK, 1989, p. 98). Por conseguinte, o *status* adquirido de abençoado está vinculado às ações caritativas anteriores. Nas versões AV, BA, BG, BJ, NVI *euvloghme,noi* é traduzido como adjetivo (bendito) e deixa assim de ser um agente que causou ações.

Enquanto as traduções BP e BLH traduzem *euvloghme,noi* como verbo (que fostes abençoados/que são abençoados); as versões AV, BA, BG, BJ, NVI o traduzem como adjetivo (benditos *euvloge,w*) que significa “falar bem de”, “louvar” , “abençoar”. (LINK, 1989, p. 288 V.I.). Entende-se que a substituição do termo no tempo verbal do texto original (fostes abençoados) para o adjetivo bendito visa atender entendimentos de contextos específicos. Ambos os termos, embora sejam estilisticamente diferentes, têm o mesmo sentido. Os “benditos” e os que “foram/são abençoados” são aqueles que exerciam *praxis* justas. Segundo Link (1989, p. 285 V.I.) o verbo, o seu tempo e modo *euvloghme,noi* expressam louvores e reconhecimento por ações que foram praticadas por uma pessoa. Ele comenta que:

O cumprimento de um superior se expressava, não através do adj. doxológico *eulogetos*; mas pelo perf. part. pass. *eulogemenos*. Esta palavra não somente expressa louvor e saudação, como também reconhece que Deus abençoou a pessoa saudada.

c. o verbo *klhronomh,sate* (herdai) encontra-se somente nas traduções da BP e da NVI. No texto original o verbo encontra-se no tempo aoristo. Um verbo no tempo aoristo representa uma ação pontiliar, ou seja, uma ação feita no passado, única, definitivamente (SCHALKWIJK, 1989, p. 70). Diante disso, a meritocracia recebida pelos que ‘estão herdando’ está vinculada às ações que eles fizeram definitivamente em favor de alguém, anterior ao dia do julgamento. Nas versões AV, BA, BG e BJ, a tradução é modificada para posse (“tomai posse” e “entrai na posse”). Provavelmente o termo posse foi utilizado para estabelecer *links* com o passado do povo judeu quando estes receberam as suas posses de terras por herança (EICHLER, 1989, p. 364 V.II.). Por último, na versão BLH não há tradução para *klhronomh,sate*. Ela omite o termo que é apresentado no texto original como herança.

d. O adjetivo *xe,noj* no texto grego e também na BA e BG foi traduzido por forasteiro. Nas versões AV e BJ a tradução optou por peregrino. Nas versões que adotam a tradução pela metodologia da equivalência dinâmica (BLH, BP e NVI) fizeram a opção por estrangeiro, pois, estrangeiro é um termo mais acessível aos contextos atuais do que forasteiro e peregrino. Bietenhard (1989, p. 154-157 V.II.) comenta como os estrangeiros eram vistos nas sociedades primitivas e neotestamentária:

Na sociedade primitiva, o estranho é basicamente um inimigo, por ser desconhecido, e, portanto, sinistro. O medo e a resistência mútuos são características do estrangeiro e do povo em derredor dele. Os estrangeiros eram frequentemente postos fora da lei, e mortos, ou repelidos, amedrontados [...] Entre os gregos, o forasteiro ou estrangeiro era, originalmente, alguém que não pertencia à comunidade deles, seja ela grande ou pequena. [...] Em Roma, até ao período imperial, o estrangeiro teoricamente não tinha direitos. [...] Cuidar de *xenos* é cuidar do próprio Jesus Cristo; a recusa da hospitalidade ao estrangeiro é excluir o próprio Jesus Cristo. [...] Na obra missionária da igreja primitiva, os missionários desfrutavam da hospitalidade [...]

e. A conjunção subordinativa *ga.r* (pois, porque) presente em todas as traduções mostra que a meritocracia que foi recebida estava subordinada às ações que foram efetivamente realizadas no passado pois, todos os verbos relacionados com as ações caritativas citados nos versos 35 e 36 (saciar fome e sede, acolher estrangeiro, vestir, visitar, ir) estão no tempo aoristo (ação feita definitivamente, sem limite, eficazmente). Logo, *ga.r* vincula e/ou subordina o mérito (herdar o reino) à ação caritativa realizada.

f. A sentença *h;lqate pro,j me* (viestes a mim) relacionada à prisão consta nas traduções AV e BJ. O verbo *h;lqate* está na voz ativa. A voz ativa indica que o sujeito está agindo (SCHALKWIJK, 1989, p. 50). Na sentença encontra-se também a preposição *pro,j* (para, em direção de). A associação do verbo na voz ativa com a preposição determina que o aprisionado recebeu a ação sem tê-la causada. O *status* do preso, no texto, era de receptividade e não de proatividade, pois, o agente ativo foi em direção dele sem ter sido reivindicado, mas, por auto iniciativa do agente.

Nas traduções BA, BG, BLH e BP a sentença é traduzida por “fostes ver-me” e “foram me visitar”. A tradução NVI é a que mais sintetiza a tradução da sentença. Ela a traduz por “me visitaram”. Entende-se que a substituição do vocábulo “fostes ver-me” por visitar/visitaram foi utilizada nessas traduções para facilitar a compreensão em contextos mais populares. Fato esse que não ocorre na Bíblia de

Jerusalém (BJ) que preferencia claramente por um vocabulário mais erudito (SILVA, 2009, p. 32) optando assim pela tradução de “vistes à mim”.

g. Por último, comenta-se a sentença *evmoi. vpoih,sate* traduzida nas versões BA, BG e NVI por “a mim o fizeste [m]”. A preposição *evmoi* está no dativo. O dativo exerce a função de objeto indireto (SCHALKWIJK, 1989, p. 12). O objeto indireto indica um “paciente” frasal para o qual recai a ação verbal, ou seja, a ação é direcionada para ele e a favor dele. Com isso, a junção dos dois vocábulos, no texto original, expressa a ideia de uma *praxis* que foi feita e/ou direcionada para alguém. As versões BJ, BLH, BP e AV reforçam ainda mais a ação verbal em favor de alguém. Elas traduzem os dois vocábulos expandindo-os por “foi a mim que fizeram/fizestes”. Destaca-se a versão AV que traduz os dois termos por “foi a mim mesmo que fizestes”. Como trata-se de uma tradução feita na metodologia dinâmica e não literal houve adição de termos para assim atualizar-se melhor com o contemporâneo.

Ao traduzir um texto já se vai fazendo opções por interpretações (SILVA, 2009, p. 30). Nessa perspectiva, os termos *evmoi.* e *vpoih,sate* mostram que os cidadãos do Reino devem cuidar dos pequenos (pobres) próximos às suas vivências pois, quem cuida deles, na concepção do Juiz-Rei, está cuidando de Deus (“foi a mim mesmo que fizestes”). Essa é a lógica pedagógica descrita no texto. Os vocábulos deixam claro que o bem feito aos pequenos é feito a Deus. Por conseguinte, quem quer fazer o bem a Deus, deve fazê-lo, *a priori*, aos fracos e assim entrará no Reino. Entrar no Reino deve ser a meta-fim do cidadão comunal. E, como a entrada no Reino está vinculada ao bem feito aos pequenos entende-se com isso que um dos ensinamentos da perícopa é mostrar que a preferência (cuidado) pelos pobres deve ser uma das metas religiosas e comunitárias. Sem exercitá-las, quando necessário, os membros das comunidades não acessarão ao Reino. Em suma, *evmoi.* e *vpoih,sate* ensinam que as *praxis* comunitárias e religiosas devem ser direcionadas preferencialmente à assistência aos famintos, sedentos, forâneos etc. Quando se procede assim, entra-se na posse do Reino.

2.3 CRÍTICA TEXTUAL

O segundo passo da exegese é a crítica textual. Ela preocupa-se com as mudanças ocorridas na transmissão de um texto fixado (cópias e manuscritos).

Crítica textual é um exercício de investigação científica que busca confirmar se nos processos de transmissão e cópia dos textos bíblicos ao longo do tempo houve ou não erros como omissões, acréscimos, trocas etc. O principal foco da crítica textual é comparar se nos manuscritos que iam surgindo há ou não variações em relação aos manuscritos que mais se aproximam daquele que foi escrito pelo autor bíblico do texto, pois como é sabido o texto bíblico original (autógrafo) não está mais sob o domínio da comunidade eclesial e nem do mundo acadêmico (FISCHER, 2013, p. 153).

O texto Alexandrino provavelmente é o que há de mais fiel ao escrito original. Ele provavelmente foi escrito no final do primeiro século e no início do segundo. Assim, muito próximo dos acontecimentos narrados nele. As construções gramaticas utilizadas na sua elaboração contribuem para reforçar a tese de que ele trata de um manuscrito muito próximo ao do que foi escrito originalmente. Wegner (2012, p. 65,68) comenta a proximidade do texto alexandrino com original:

É tido [texto alexandrino] como o mais fiel aos escritos originais, sobretudo por apresentar-se, quando comparado com outros, como o mais breve e menos polido ou desenvolvido em questão de estilo e gramática. [...] Gêneses dos tipos de textos [...]. Alexandrino (desenvolvimento desde os fins do século I e começo do II).

Em suma a crítica textual busca as diferenças e avalia as variações entre os textos considerados “originais” e as suas cópias. Essa tarefa é conhecida como levantamento de variantes textuais. Wegner (2012, p. 72) define variante como: “[...] leituras alternativas ao texto aceito como original encontradas nos manuscritos.”.

Ainda na abordagem variante textual Silva (2009, p. 45) informa:

Agora que já sabemos o que é uma edição crítica, precisamos saber para que serve. Para responder a tal pergunta, devemos lembrar que uma edição crítica apresenta as lições ou *lectiones* variantes para um mesmo texto. Não há dois manuscritos perfeitamente idênticos e as diferenças são apresentadas no aparato crítico. Quando encontramos uma divergência nas tradições de um texto bíblico, ou quando é difícil a sua leitura, pode-se pensar em uma eventual emendação, baseada sobre as várias lições, ou, em casos mais raros, sobre conjecturas (quando o contexto ou a gramática exigem mudanças não atestadas em manuscritos).

Por último, informa-se que a referência *Novum testamentum Graece* (NTG) na sua 27ª edição, traz o texto de um manuscrito em grego considerado fiel ao original (Wegner, 2012, p. 71). E, que o texto de Mt 24,34-36.40, segundo o

informado no aparato crítico daquela obra, nele não há problemas de variantes textuais.

2.4 CRÍTICA LITERÁRIA

Nesse tópico aborda-se a crítica literária do texto sagrado Mt 25,34-36.40. Ela estuda o texto já estabelecido, buscando a sua pré-história.

Enquanto a crítica textual procura reconstruir o texto igual ao texto que foi produzido pelo autor ou do último redator (o texto original) para com isto, elucidar as mudanças que porventura ele possa ter sofrido nos processos de transmissão e cópia; a crítica literária, ao contrário, foca em refazer o processo de formação literária do texto. Esse processo é feito por meio da reconstrução das etapas textuais que foram realizadas antes do término da redação, ou seja; a redação final (SILVA, 2009, p. 175). No entanto, para que isso ocorra são necessárias duas investigações. A primeira é distinguir quais foram os elementos que o último redator utilizou nas suas conclusivas e a segunda é descobrir com quais desses elementos o redator modificou um texto ou uma tradição oral existente anteriormente i.e; uma forma primitiva. Então, a crítica literária investiga a construção das fases da vida de um texto.

Assim, o principal objetivo da crítica literária é chegar o mais próximo possível dos textos escritos. Essa tarefa é feita observando se o texto é homogêneo, consistente e coerente. Silva (2009, p. 175) comenta o que deve ser investigado nos textos bíblicos para se chegar à sua forma primitiva:

Sabemos que a maioria dos textos bíblicos foram escritos 'em mutirão', isto é, foram transmitidos e modificados ao longo das gerações, a princípio, oralmente. Sabemos também que cada geração adaptou, reformulou e enriqueceu tais textos, a partir de novas experiências. Por isso, é comum encontramos perícopes com duplicações ou, mesmo, incoerências. [...]
A Crítica Literária dá, pois, especial atenção a tais repetições e incongruências, a fim de determinar, caso por caso, se estamos diante de um texto unitário, homogêneo, consistente e coerente, ou, ao contrário, diante de um texto composto, heterogêneo, inconsistente e incoerente. Como resultado, quer-se chegar à forma primitiva (*Urform*) do texto.

Ainda, na perspectiva dos objetivos da crítica literária, Wegner (2012, p. 112) comenta:

A análise literária [...] procura estudar os textos como unidades literalmente formuladas e acabadas. Ela visa definir: [...] A delimitação dos textos, ou

seja, a sua exata extensão como unidades literárias autônomas. [...] A estrutura literária dos textos, ou seja, as partes diferenciáveis que os compõe. [...] O grau de integridade literária dos textos, ou seja, se o conteúdo dos textos forma um todo orgânico e coerente, ou se são perceptíveis quebras e rupturas no desenvolvimento do assunto. [...] O uso de fontes literárias alheias ao conteúdo formuladas pelo próprio autor.

Em suma, a crítica literária analisa do que o texto é composto.

Faz-se a pesquisa da crítica literária ou análise literária de um texto por meio das abordagens relacionadas à delimitação do texto; da sua estrutura; da integridade e coesão; do uso de fontes escritas; da autoria e dos significados, ambiguidades e semântica.

2.4.1 Delimitação do Texto

Nesse tópico aborda-se a delimitação do texto. A delimitação de um texto é uma tarefa exegética que investiga qual é o início e o fim de uma perícope. Essa abordagem é necessária porque, ao contrário das edições que hoje chegam até as nossas mãos, os manuscritos não eram divididos em capítulos e versículos. Somente, a partir do século IV d.C. é que começou a surgir os manuscritos com subdivisões. Wegner (2012, p. 112-113) comenta o histórico do surgimento das divisões e subdivisões nos textos bíblicos do Novo Testamento:

O primeiro manuscrito a apresentar uma subdivisão dentro dos evangelhos foi o *códice Vaticanus* (sigla B, século IV). [...] A atual divisão do NT em capítulos é atribuída a Stephan Langton, arcebispo de Cantuária, no ano de 1227. Em 1551, na 4ª edição do Novo Testamento Grego, o editor parisiense Robert Stephanus introduziu a divisão do NT em versículos, adotada até os nossos dias.

A falta de divisões em perícopes, nos manuscritos, possibilitou prováveis delimitações redacionais que quebram a unidade textual. Esse passo exegético investiga se nas edições hodiernas as perícopes apresentadas atendem as regras e princípios que devem nortear a delimitação de um texto bíblico. O texto que vamos analisar é do de Mt 25,34-36.40 na versão Almeida revista e atualizada. Mas, antes, define-se o que é uma perícopes e dá-se mais algumas informações sobre delimitações textuais. Richter Reimer (2011, p. 43) define perícopes como:

[...] um texto que tem início, meio e fim. De origem grega, essa palavra designa um trecho bíblico de alguns versículos, que está bem delimitado em seu conteúdo e na sua forma. Lendo, percebe-se quando termina uma

'história' e começa a outra: os personagens, o tema, a menção de tempos e lugares, o tipo de narrativa indicam para o início e o final de uma *perícopé*.

A correta delimitação de um texto é condição *sine qua non* para que a tarefa exegética seja executada com precisão. Ao delimitar o texto, o exegeta tem que ter a certeza de que o que foi delimitado compõe um todo literário com sentido próprio. O texto escolhido deve ser autônomo em relação àquelas partes textuais que ficaram para trás bem como daquelas que se seguirão a ele. Por isso delimitar corretamente o texto garante uma síntese exegética segura. Silva (2009, p. 68) comenta o que é a delimitação do texto, seu significado e as contribuições dela para a exegese:

Conforme afirmáramos no primeiro capítulo, uma das qualidades de um texto é a sua delimitação, isto é, ele precisa ter começo, meio e fim. Delimitar um texto, portanto, significa estabelecer os limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina. O trecho da Escritura resultante dessa delimitação recebe o nome de "perícopé".

Ressaltam-se também os prováveis perigos que o exegeta está exposto ao confiar nos limites dos textos apresentadas nas versões atuais. Como foi mencionada anteriormente, a atual divisão dos textos bíblicos em capítulos e versículos é uma metodologia relativamente recente. Antes, tanto nos manuscritos mais antigos como nos materiais textuais que se originavam a partir deles não havia as divisões que tem nas versões hodiernas. Assim, os editores, ao formatá-los em perícopes dando a eles títulos, podem, provavelmente, ter incorrido em dois erros que se acontecerem e não percebidos pelo exegeta comprometem negativamente os resultados da sua pesquisa. O primeiro perigo é de na delimitação de uma versão haver termos que não pertencem a ela. Quando isso ocorre há uma quebra da unidade textual. O segundo perigo que estão sujeitas as delimitações constantes nas versões contemporâneas é o agrupamento indevido de duas perícopes distintas sob o mesmo título. Quando isto ocorre há incompatibilidade entre o conteúdo textual delimitado e o título. É óbvio que isso causa confusões. Silva (2009, p. 68) comenta os perigos que as delimitações podem gerar:

Em geral, nossas edições da Bíblia já trazem os livros divididos em perícopé, cada uma delas ostentando um título. No entanto, nem o título nem a divisão constam no original: ambos, divisão e título, são definidos pelos editores. Em tal trabalho editorial, podem ocorrer dois fenômenos. No primeiro, pode-se quebrar uma unidade textual, isto é, pode haver uma má delimitação das perícopes, e em consequência, isolam-se versículos de seu contexto. O segundo é oposto ao primeiro: perícopes que, claramente, deveriam ter sido separadas encontram-se agrupadas sob o mesmo título. Se compararmos várias edições da Bíblia, sentiremos que, por vezes, faltou um

maior cuidado quanto à delimitação dos textos. Em decorrência, os títulos são infelizes e insustentáveis.

Segue-se com a descrição de diversos elementos intratextuais que auxiliam na delimitação do texto. A presença deles sinaliza e auxilia na definição das fronteiras do texto. Eles são classificados de 1) elementos que indicam um novo início e de 2) elementos que indicam o término (SILVA, 2009, p. 70-73).

Da primeira categoria fazem parte termos relacionados com 1) tempo e espaço; 2) actantes ou personagens (como, p. ex., a chegada, a percepção ou a mera aparição de um novo personagem, ou com a atividade de alguém que até agora estava inativo); 3) argumento diferente do argumento que estava sendo desenvolvido anteriormente; 4) introdução de um novo discurso; 5) mudança de estilo e outros.

Dos elementos relacionados na segunda categoria (aqueles que indicam o final de uma perícope) citam-se: 1) os actantes ou personagens. Aqui, a função actante indica o número de personagens multiplicando ou o mesmo número reduzindo (SILVA, 2009, p. 72); 2) espaço (elementos que indicam como, p. ex., uma partida); 3) tempo que são as informações temporais indicando que a narrativa está acabando; 4) ação de partida que ocorre quando o personagem pivô sai de cena; 5) ações terminais que são os termos que indicam que a narrativa acabou; e outras.

Wegner (2012, p. 114-115) em uma perspectiva mais de observação estrutural do que a de elementos textuais explícitos como os citados acima, comenta algumas pistas que auxiliam na delimitação de um texto bíblico:

O mais importante é que a perícope delimitada tenha 'pé e cabeça', isto é, forme um todo coeso e orgânico, de forma que seu início e fim sejam perfeitamente identificáveis. [...] Nos evangelhos, a delimitação é facilitada quando um texto se diferencia claramente dos anteriores ou posteriores pela *mudança de gênero*. [...] Mudanças de indicação *cronológica, topográfica, de personagens e de conteúdo geral*. [...] *mudança de linguagem discursiva para narrativa* [...] Para finalizar um conteúdo, são mais empregadas as conjunções coordenativas conclusivas e as subordinativas finais (o itálico é do próprio texto).

Ressalta-se ainda que os indícios que evidenciam o início e final de um texto podem ser encontrados tanto nas traduções como na língua original (SILVA, 2009, p. 70).

Então, após as exposições teóricas para delimitação de um texto, e doravante, orientado por elas busca-se conhecer quais são os limites de Mt 25,34-

36.40 a partir de alguns dos padrões citados acima. Inicia-se essa tarefa pela investigação da estrutura geral do evangelho. O foco desse passo é buscar as interconexões da perícope com o conjunto da obra mateana.

O Evangelho de Mateus é estruturado a partir de cinco sermões (FERREIRA, 2009, p. 179). Capítulos de 3-7 (capítulo doravante poderá ser citado como cap. para o singular ou plural) onde encontra-se o Sermão da Montanha; nos cap. 8-11,1 o Sermão Missionário; nos cap. 11,2-13,52 o Sermão das Parábolas; nos cap. 13,53-18,35 o Sermão da Igreja e, por último, nos capítulos 19-25 o Sermão do Futuro do Reino. Os capítulos 1-2 são introdutórios e os cap. 26-28 finalizam o Evangelho. Eles relatam o sofrimento, a morte, a ressurreição e alguns eventos antes da ascensão. Carson; Moo; Morris (1997, p. 68) mostram que ao final de cada sermão encontra-se inserido no texto a expressão “E aconteceu, quando Jesus tinha terminado de dizer essas coisas.” Algumas versões traduzem por “proferir essas palavras” ou com algum termo relacionado com um fim de um discurso. Eles comentam:

As estruturas propostas com maior frequência giram em torno da observação de que Mateus apresenta cinco discursos, sendo que cada um dos quais começa num contexto específico e termina com uma fórmula que não se encontra em nenhuma outra parte (lit., “E aconteceu, quando Jesus tinha terminado de dizer estas coisas, que .” [Mt 7.28-29; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1].

A partir desse ponto, busca-se, através dos recursos e dos elementos supracitados a delimitação do texto de Mt 25,34-36.40.

Então, tomando como referência a divisão dos cinco sermões temáticos do Evangelho, o texto em exegese (Mt 25,34-36.40) está inserido no Quinto Sermão (cap. 19-25). No entanto, esses sete capítulos abordam diversos assuntos e assim, eles não formam uma perícope. Então o início do cap. 19 e o final do cap. 25 não são os limites do texto.

Prossegue-se com os capítulos 19-23, que da mesma forma, abordam temáticas diferentes das constantes em Mt 25,34-36.40. Além disso, nesses cinco capítulos, o tempo e o local dos eventos não são os mesmos de Mt 25,34-36.40. Razão pela qual esses capítulos não podem fazer parte do início da perícope, pois, uma das características de uma perícope é a unidade textual.

A busca da delimitação do texto continua, agora, nos capítulos 24-25. Esses, ao contrário, dos analisados posteriormente apresentam características que podem

qualificá-los como uma perícope. Ambos, em seus conteúdos, tratam de temática igual (escatologia) e estão situados no mesmo espaço e tempo (No Monte das Oliveiras). Mas, ainda, eles não podem também ser uma perícope, pois, os seus conteúdos são permeados, como, p. ex. de subgêneros literários variados, e assim, pelas normas de delimitação de um texto, os dois capítulos não formam uma unidade literária.

Por último, entende-se que os limites de Mt 25,34-36.40 inicia no verso 31 do cap. 25 e termina com o verso 46 do mesmo capítulo, pois o conjunto desses versículos atendem as regras que normatizam a delimitação de um texto bíblico. Então, apresenta-se as sínteses que mostram que os versículos 31(início) e o 46 (final) do cap. 25 do Evangelho de Mateus delimita o texto pesquisado e assim trata-se de uma perícope

Os vv. 29-30 do capítulo 25 finalizam a perícope anterior e compõem o sumário dela. O v. 29 inicia com a conjunção subordinativa *ga.r* (porque) que é utilizada para finalizar conteúdos (WEGNER, 2012, p. 115).

O v. 31 do cap. 25 inicia uma nova perícope. Nele tem uma indicação de tempo {*Otan de. e;lqh*} (quando vier) e também de espaço *qro,nou do,xhj auvtou* (trono da sua glória). Silva (2009, p. 70) comenta que:

Como todo episódio narrado se desenvolve dentro dessas coordenadas, tempo e espaço são indícios importantes. O tempo pode indicar o início, a continuação, a conclusão ou a repetição de um episódio. O espaço, por sua vez, localiza fisicamente a ação e dá a noção de movimento.

Encontra-se também no versículo de abertura (25,31) o elemento actante ou personagem. Esse elemento indica funções de chegada ou aparições de novo personagem. {*Otan de. e;lqh*} *o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou* (quando vier o Filho do Homem). Ainda, no v. 31, temos mais dois elementos de abertura: a “introdução ao discurso” e a “mudança de personagem”. O primeiro está implícito na estrutura do versículo que é um preparativo para o discurso que inicia a partir do v. 34 “então dirá o Rei”. E, o segundo elemento (mudança de personagem) trata-se dos protagonistas. No v. 30 do cap. 25 que encerra a perícope anterior o protagonista é *to.n avcrei/on dou/lon* (o servo inútil) e na perícope que inicia no v. 31 é *o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou* (o Filho do Homem).

Em 25,46 encerra a perícope. Nele encontram-se elementos que finalizam uma perícope. O primeiro é o elemento “ação ou função de partida”. Esse elemento

pode indicar tanto uma função de “saída para” ou a saída de cena do personagem central. Nesse v. as duas ocorrências estão presentes. Os condenados são enviados para a condenação, ou seja, eles vão, saem e/ou “e irão estes para o castigo eterno” kai. avpeleu,sontai ou-toi eivj ko,lasin aivw,nion. E, a figura escatológica do Filho do homem sai de cena, entrado em seu lugar, no próximo v. (26,1), o qual inicia uma nova perícope, o protagonista Jesus o` V Ihsou/j (o Jesus). O segundo elemento é a “ação ou função terminal”. Ele aponta para funções do tipo morrer, sepultar etc. No v. 46 os condenados irão eivj ko,lasin aivw,nion (para castigo eterno) que significa morte e/ou final de existências terrenas. O próximo elemento é a “ruptura de diálogo”. Esse elemento relaciona-se com as palavras finais do protagonista onde o tom empregado faz uma ruptura com os textos que se seguem. E, é isso que ocorre. O v. 46 rompe a conectividade dialogal com os vv. seguintes a ele. Por último, destaca-se a conjunção kai. iniciando o v. 46 kai. avpeleu,sontai ou-toi eivj ko,lasin aivw,nion(oi` de. di,kaioi eivj zwh.n aivw,nion (E irão estes para o castigo eterno, porém os justos, para a vida eterna.). Essa conjunção é utilizada para finalizar um conteúdo (WEGNER, 2012, p. 115).

Desta forma, diante dos argumentos acima, entende-se que os prováveis limites de Mt 25,34-36.40 encontram-se no v. 31 e o 46 do vigésimo quinto capítulo.

2.4.2 Estrutura do Texto

O estudo da estruturação de um texto é um passo exegético que investiga quais são as partes exteriores do texto sem, no entanto, levar em consideração um exame rigoroso do seu conteúdo. Ele aborda e foca na disposição do texto, em suas subdivisões, em seus realces e nas suas interconexões. Segundo Wegner (2012, p. 117) a análise da estrutura consiste em responder:

[1] Em quantas partes, diferenciáveis pela forma e/ou pelo conteúdo, se subdivide o texto? [2] O texto como um todo ou versículos isolados apresentam características formais específicas, como paralelismo de membros ou estruturas simétricas? [3] Qual o nexos existente entre as diversas partes do texto? Como se relacionam entre si? Há relações de complementaridade ou de oposição/antagonismo? [4] Há partes, assunto(s) ou termos destacados no texto que o perpassam como um todo e o “amarram”? Que termos ou assuntos são esses?

Em vista disso, detecta-se a estruturação textual por meio das suas subdivisões, dos paralelismos existentes nele, e das amarras. Nesse tópico abordam-se esses conceitos.

2.4.2.1 Subdivisões do texto

Entende-se que para conhecer a estrutura de um texto é necessário, em primeiro lugar, detectar, em quantas partes ele é formado e/ou subdividido como, p. ex. a introdução, desenvolvimento e final. Detectado isso, busca-se, em seguida, descobrir quais foram os critérios utilizados para subdividi-lo. Os critérios mais utilizados nas subdivisões textuais são as alternâncias ou modificações ocorridas dentro do mesmo assunto como a mudança de atores, de sujeitos, da cronologia, da topografia ou da geografia, da alternância entre narração e discurso e também do uso de conjunções (WEGNER, 2012, p. 118).

O exegeta propõe três subdivisões fundamentais para Mt 25,31-46². Introdução, desenvolvimento e conclusão. Faz parte da introdução os versículos 31-33. Como deve ser nas introduções os três versículos introdutórios narram detalhadamente o *background* (pano de fundo) do drama. Faz-se a apresentação do ator (Filho do homem), dos coadjuvantes (os anjos), do local (trono), dos sujeitos (cabritos e ovelhas), do cenário (majestoso e glorioso) etc. O desenvolvimento inicia no v. 34 e termina no v. 45. Entende-se que o desenvolvimento está inserido nesses versículos porque a partir do v. 34 inicia-se uma série de argumentações e contra argumentações que vão sendo articuladas entre o agente e os sujeitos que se estendem até o clímax do discurso que é o conteúdo do v. 45. A conclusão é o v. 46. Justifica-se essa proposta de subdivisão pelo critério da presença de conjunções no início da perícopes. O v. 31 inicia com a conjunção subordinativa *otan* (quando) e o versículo 46 também inicia com a conjunção *kai*. (e). E, as conjunções costumam ser boas referências para indicar nexos entre as partes de um texto (WEGNER, 2012, p. 118).

No entanto, Carter (2002, p. 610) entende que a divisão de Mt 25,31-46 é composta de quatro divisões. Ele comenta:

² O texto em exegese Mt 25,34-36.40 está inserido na perícopes – Mt 25,31-46. Será feita a abordagem das subdivisões levando-se em consideração todos os versículos que fazem parte da delimitação textual.

A cena se divide em quatro seções. Nos vv. 31-33 o Filho do Homem efetua rapidamente a divisão do julgamento. Os versículos 34-40 proporcionam justificação para a vindicação dos justos em uma conversação entre eles e o Filho do Homem/rei. Os versículos 41-45 usam uma conversação semelhante para justificar a condenação dos maus. O versículo 46 conclui a cena com os dois grupos sendo conduzidos aos seus respectivos destinos escatológicos.

2.4.2.2 Paralelismo

Paralelismo é o nome que se dá à organização de ideias e expressões de estrutura idêntica. O judaísmo anterior e o dos dias de Jesus usava excessivamente este recurso literário para expressar as suas ideias. Wegner (2012, p. 120) define paralelismo como:

um meio usado para expressar posicionamentos e conteúdos em que as frases de um (ou, excepcionalmente, mais versículos) estão dispostas de tal maneira que duas linhas (ou membros) de um mesmo período se correspondem. Essa correspondência pode ser de natureza sinônima, sintética, antitética ou cumulativa.

Em Mt 25,34-36.40 encontra-se um paralelismo sinonímico e um climático.

O paralelismo sinonímico é aquele onde o segundo membro repete a ideia do primeiro, com um termo semelhante. A finalidade desse tipo de paralelismo é acrescentar ênfase e também esclarecer uma ideia principal que já estava sendo articulada. Os versículos 35-36 são exemplos de paralelismo sinonímico. No seu conteúdo encontram-se as três exigências para que uma forma literária seja um paralelismo sinonímico. Primeiramente, nota-se uma sequência do segundo membro (como, p. ex. comer) repetindo a ideia do primeiro membro (fome). Uma segunda observação mostra que o termo repetido (comer) é uma equivalência textual do primeiro (fome) e, por último, a palavra comer contribui, *a priori*, para esclarecer o *status* de fome. Veja que essa metodologia é seguida nos dois vvs. “35 Porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era forasteiro e me hospedastes; 36 estava nu e me vestistes, enfermo e me visitastes; preso e fostes ver-me.” Mt 25,35-36.

O versículo 40 é um paralelismo climático. Um paralelismo climático é caracterizado por desenvolver gradualmente uma tese e/ou pensamento, em linhas sucessivas, até chegar a um clímax. Observa-se que no v. 40 encontra-se essa

cadência progressiva. Os “fizestes” aponta para o clímax e também para a progressão. Ora o “fizeste” denota um processo gradual de execução de diversas ações que estavam sendo feitas (“sempre que o fizestes”) em prol dos pequeninos, ora “fizestes” corporifica a finalização do estado que foi desejado (“a mim o fizestes”), ou seja; o clímax. “40 O Rei, respondendo, lhes dirá: Em verdade vos afirmo que sempre que o fizeste a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes.” (Mt 25,40).

2.4.2.3 Amarras

As amarras do texto são aquelas categorias que perpassam por todo o texto e vão amarrando as suas diferentes partes em um todo orgânico e também coerente. As características mais marcantes das amarras é a sua clareza na superfície textual, pois, com uma simples visualização, nota-se facilmente a presenças delas no conteúdo do texto. No entanto, a principal contribuição que elas dão e exercem nesse passo exegetico é facilitar o entendimento do assunto ou tema de um texto sem que haja a necessidade, *a priori*, de análises mais sistematizadas daquilo que se pretende exegetizar. Por isso, ao sinalizarem, o conteúdo, desde o início, elas funcionam com facilitadores para colocar o exegeta, desde os primeiros contatos com o texto na direção correta.

Uma das regras que mais ajudam a detectar as amarras de um texto é a presença de repetições de assuntos ou termos no corpo textual. Wegner (2012, p. 123-124) comenta a importância delas para detectar o conteúdo de um texto:

O estudo da “amarração” dos textos procura verificar, de caso para caso, se a sua superfície literal permite a constatação de fatores, temas ou termos repetidos e, portanto, de destaque para a apresentação do assunto. [...] A ideia de que repetitividade pode sinalizar destaque de conteúdo.

Enfim, as amarras podem dizer o que o autor deseja comunicar com o seu escrito. Elas chamam a atenção para si, pois, com e através delas pode-se entrar na cabeça do escritor. Em suma, uma simbiose entre leitor e as amarras leva a uma exegese próxima às intenções do escrito original.

Para Mt 25,34-36.40 propõe-se como amarras as seguintes palavras-chave: fome, sede, forasteiro, nu, enfermo, preso, “e me” e julgamento. Para que as análises não se estendam além do necessário, não serão feitas abordagens de

“palavra por palavra”, mas, das temáticas que uma ou mais palavras representam. Então, se inicia com as categorias: fome, sede, forasteiro, nu, enfermo, preso que denunciam a vivência comunitária do texto.

2.4.2.3.1 *Fome, sede, forasteiro, nu, enfermo, preso*

As categorias fome, sede, forasteiros, prisão, nudez e doença no Sermão Escatológico de Mateus denunciam um *status* de carências básicas generalizadas. As metas propostas no programa político-religioso de Jesus, se seguidas, alterariam a situação vigente de caos para um *status* de bem-estar social.

A comunidade mateana estava inserida em um contexto social de pauperização da base da pirâmide que era provocada por Roma, pelos governos dependentes e pelos religiosos. Entende-se que os principais mecanismos que contribuíram para a pauperização do campesinato, a classe palestinese que melhor representava a base produtora da pirâmide, foram a carga tributária excessiva e a política agrária da época que privilegiava os latifundiários.

As pautas tarifárias impostas aos produtores rurais eram superestimadas e, assim, os bens produzidos não eram suficientes para pagar os impostos exigidos e nem tampouco, gerar os excedentes que são necessários, em todas as atividades produtivas, para manutenção e custeio do negócio, que no contexto mateano eram as propriedades rurais. Assim, com uma produção que ficava aquém da obrigação tarifária previamente estimada, não restava ao produtor campesino tornar-se um inadimplente do sistema econômico vigente.

No entanto, quem devia impostos e não pagava era condenado e vendido como escravo (WENGST, 1991, p. 48). Assim, não restava ao micro produtor uma única opção senão a de vender as suas terras aos ricos latifundiários para saldar suas dívidas com o tesouro romano. É obvio que essa metodologia gerava empobrecimento e êxodo rural. Wegner (2006, p. 122) comenta a relação empobrecimento e tributação.

[...] na época romana o pagamento dos impostos estava atrelado unicamente ao cálculo efetuado pelos censores, não no montante real da produção. Aos romanos não importava se uma safra tivesse sido frustrada por condições climáticas desfavoráveis (chuva em demasia, seca, etc.) – isso era problema de alçada exclusiva do/a produtor/a. Quaisquer que tenham sido as condições de plantio, produção e safra, os/as agricultores/as eram obrigados a pagar pelo montante calculado. Esse dado explica, por si

só, o enorme grau de endividamento e empobrecimento a que se viam sujeitos os agricultores judeus no início da era cristã.

Então, depois de um longo período de dominação externa (Roma) e interna (civis aderentes ao poder e religiosos) foram retiradas do campesinato as condições *sine qua non* para produção dos bens agrários e pastoris necessários às suas sobrevivências. E assim, sem terras para produzir em uma economia essencialmente agropastoril, os campesinos iam acomodando-se em bolsões de miséria onde faltava água, comida, roupa, solidariedade e partilha.

Para alterar esse *status* Jesus fez opção pelos pobres. A principal meta-social do programa jesuânico era acabar com esse sistema egoísta e injusto que utilizava a terra como mecanismo de dominação e de empoderamento e não como ferramenta para produção de víveres necessários à sobrevivência de todos. Ferreira (2011, p. 53) comenta que Jesus optou pelos pobres em detrimento dos ricos: “Opção de Deus pelos pequenos e pelos pobres: [...] a Bíblia vai apresentando Deus tomando partido dos pequenos [...] Este está sempre com os humilhados. [...] Jesus fica com estes.”.

Em suma, o projeto de Jesus propunha alterar o estado de penúria social. Sua proposta era reintegrar e incluir os marginalizados aos benefícios socioeconômicos da época como, p. ex. a titularidade de terras.

A comunidade mateana, pelos anos 90 d.C., estava em uma situação pior do que do tempo de Jesus, provavelmente no sul da Síria. É nesse contexto que Mateus redigiu e atualizou o Sermão Escatológico.

A Teologia da Libertação é a principal versão contemporânea de opção pelos pobres. Ela é um movimento religioso sociopolítico cristão ocorrido em sua maior abrangência na América Latina. Seu foco é alterar o *status quo* dos pobres latino-americanos (LÖWY, 2000, p. 57).

Define-se a Teologia da Libertação como um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60 do século vinte a partir da produção e divulgação de diversos textos relacionados com a temática sóciolibertadora. Segundo Gustavo Gutiérrez, reconhecido como o pioneiro do movimento na América Latina, a Teologia da Libertação não é em primeiro lugar um discurso social e político, mas, antes de qualquer coisa, uma reflexão religiosa e espiritual (LÖWY, 2000, p. 59).

Na Conferência dos Bispos Latino-Americanos em Medellín (1968) e de Puebla em 1979 o movimento fez opção preferencialmente pelos pobres. No entanto entendeu-se que “esses pobres” devem ser os agentes de sua própria libertação e ao mesmo tempo sujeitos das suas próprias histórias e, não como o usual na doutrina tradicional corrente até então onde eles eram objeto da atenção caridosa. Beyer (1999, p. 410) comenta a perspectiva dos teólogos da Libertação quanto à opção pelos pobres:

Um exemplo pode ajudar para ilustrar este aspecto. Geralmente, os teólogos da libertação (e os seus similares do Primeiro Mundo) representa a opção liberal. Eles preocupam com a justiça e a paz, com os valores que indicam a inclusão igualitária dos marginalizados nos benefícios das instituições modernas. Esta "opção preferencial pelos pobres" rejeita as interpretações religiosas tradicionais em favor de uma teologia contextual que usa a experiência atual como base para a busca de um entendimento religioso correto.

O Evangelista Mateus era aberto aos étnicos (os forasteiros). Embora o seu evangelho seja dirigido aos judeus, do início ao final da sua narrativa querigmática há uma preocupação explícita do escritor em inserir no seu evangelho atuações de povos e etnias que não faziam parte do judaísmo. Assim, nota-se no evangelho e no seu conteúdo uma orientação oposta ao nacionalismo. A pré-disposição do autor para com os étnicos pode ser observada na genealogia de Jesus (Mt 1,3;5), no relato da visita que os reis magos fizeram em Belém (Mt 2,1-12), no encontro de Jesus com a mulher cananeia (Mt 15,21-28), no julgamento escatológico (Mt 25,31-46) e no epílogo do relato evangelístico onde Jesus comissionou os seus discípulos para expandir o Reino dos Céus aqui na terra (Mt 28,18-20). Em todos esses eventos o evangelista colocou em destaque atores que não eram descendentes de Abraão demonstrando assim uma abertura aos étnicos.

Jesus, nos anos 30, denunciava a xenofobia aos seus auditórios (Mt 25,43 ‘sendo forasteiro’, não me hospedastes). Agora, por volta dos anos 85-90, o evangelista inspirado no dito jesuânico faz o mesmo. Havia um grande contingente de forâneos que não tinham como e nem onde reiniciar as suas vivências.³ Entende-se, provavelmente, que o evangelista estava desafiando a sua comunidade ser uma agência de inversão daquele *status*. Gendron (1999, p. 15-17; 75) comenta:

A comunidade cristã de Mateus está convencida da existência em seu seio de uma força de renovação da fé ligada à certeza da presença do Cristo

³ Forasteiros – Essa abordagem será abordada no terceiro capítulo.

ressuscitado. Essa presença dá a muitos daqueles homens e mulheres que crêem uma fé ativa, aberta a todos os que não são de origem judaica (as “nações”). [...] A coragem, sinônimo de abertura, traduz-se numa nova consciência e, ao fim e ao cabo, por um novo agir. [...] Os ‘povos da terra’, em Mateus, designam geralmente os não-judeus, e é sobretudo pela referência ao que é ou não judeu que o termo deve ser definido [...] Uma das características do primeiro evangelho está na tensão entre missão junto apenas aos judeus e a abertura aos não-judeus, aos povos. De fato, ainda que o ministério público de Jesus se situe imediatamente na ‘Galiléia das nações’ (4,15), a tensão permanece viva entre a missão universal visando todos os povos, bem atestada no final do evangelho [...]

Na perspectiva de que as palavras fome, sede, forasteiro, nu, enfermo e preso são amaras do texto, e, das sínteses acima, conclui-se *a priori*, que na comunidade mateana havia muitas carências.

2.4.2.3.2 “E me”

Outra amarra do texto é a expressão traduzida em português por “e me”. Ela é repetida cinco vezes em Mt 25,34-36.40. No texto grego correspondente ela é citada seis vezes, portanto, uma vez mais. Tanto no grego como no português, todas as citações estão vinculadas às categorias fome, sede, forasteiro, nu, enfermo e preso com a finalidade de reforçar a ação que foi feita em relação a essas categorias. Então, *a priori*, só pela quantidade de repetições da expressão em somente dois versículos já se pode considerar que se trata de uma amarra textual.

“E me” no grego é o resultado da junção do pronome pessoal *evgw*, (eu) e da conjunção coordenativa *kai*, (e). No texto grego, nos vv. 35-36, o pronome é citado uma vez na declinação dativa *moi* (a mim) que exerce a função de objeto indireto e cinco vezes na declinação acusativa *me* (mim, me) que exerce a função de objeto direto.

As formas pronominais gregas *moi* e *me* são usadas para dar ênfase e destacar a importância das ações em que elas participam (SCHALKWIJK, 1989, p. 43). Logo, “e me”, no contexto comunitário mateano, mostra em primeiro lugar a importância da erradicação das *praxis* que geravam a fome, a sede, os desterramentos, a nudez, as enfermidades e as prisões injustas. A indiferença quanto a essa regra impedia a “entrada na posse do reino”. E, em segundo lugar, mostra que quando os membros da comunidade praticavam atos caritativos para com os seus próximos, não era só para eles que a ação fora realizada: *moi* e *me*

direcionava o bem feito para o Rei (Jesus). Assim, ao ajudar o carente comunal “ajudava-se” também o Rei-julgador.

2.4.2.3.3 *Julgamento*

As amarras de um texto podem ser encontradas também no conjunto da obra (textos próximos ao texto da exegese) e não, apenas, nos versos que foram selecionados para a pesquisa. Porém, algumas pistas são deixadas no texto em exegese para que através delas o pesquisador estabeleça as conectividades necessárias para detectar quais são essas amarras que não se encontram de forma explícita nos versículos da exegese.

A categoria “julgamento” é uma amarra textual com essa natureza. Embora ela não seja citada explicitamente em Mt 25,34-36.40; em alguns versículos como, p. ex., o v. 34 ela está implícita, pois, o ambiente narrado naquele v. trata-se de um ambiente forense onde os atores nele citados estão *sub judice* (em julgamento). E, assim, na lógica que uma amarra poderá estar fora dos limites do texto, os vvs. 31,32 (que antecedem) e os vvs. 41,46 (*a posteriori*) mostram que o ambiente circundante de Mt 25,34-36.40 é o de um julgamento. Wegner (2012, p. 123) comenta as amarras que se encontram *ex.,w* (fora) dos limites do texto:

O processo, evidentemente, não é sempre o mesmo em todos os textos. Há casos em que mais de um assunto ou termo são destacados simultaneamente. Em outros trechos pode ocorrer que o assunto principal só apareça e receba destaque no final da narrativa.

A palavra julgamento no Antigo Testamento têm diversos significados. Cada significado com semântica que apontam para realidades distintas uma das outras. Embora com significâncias não análogas, todas elas narram as ações morais de *Yahweh* em relação aos homens, sejam esses judeus ou gentios. No hebraico existem diversas palavras para formular e expressar o conceito de julgamento (MCKENZIE, 2011, p. 476). *Shapat* traduz a ideia de julgar e governar; *shepet*, *shepot* e *mishpat* significam respectivamente julgamento, juízo e justiça (HARRIS, 1998, p.1602). Todas são análogas à palavra julgamento do vernáculo português e o estudo de cada uma delas dará a ideia bem próxima da conceituação de julgamento no Antigo Testamento.

O sentido básico de *shapat* é o de executar o processo de governo onde o foco está no exercício das funções judiciais do governante. Isto implica em julgar questões nas esferas civil, familiar e religiosa (HARRIS, 1998, p.1602). *Mishpat* (justiça) é utilizada onde é reivindicada a aplicação correta do direito como, p. ex. em um ato de decidir uma ação litigiosa levada a um magistrado (HARRIS, 1998, p.1604). Nota-se que os dois vocábulos, *shapat* e *mishpat* assumem conotações relacionais. Eles são usados para normatização de contextos sociais. Assim, julgar (*shapat*) e justiça (*mishpat*) são ações reguladoras para que a sociedade movimente-se ordeiramente dentro da perspectiva relacional de Deus com o homem.

Ao contrário de *shapat* e *mishpat* que são reguladores de natureza social, *shepet* (julgamento) e *shepot* (juízo), expressam a ideia de julgamento penal retributivo. Os termos são utilizados para demonstrar os castigos divinos enviados aos homens em virtude da desobediência destes. Harris (1998, p.1603-1604) comentam que:

Essa palavra [...] trazendo a ideia de julgamento no sentido penal, ou seja, de castigo. Em diversos casos os castigos são enviados por Deus. As pragas do Egito [...] Deus castigou Jerusalém com espada, fome, animais selvagens e pestes; [...] Existe uma clara teologia do castigo retributivo, vindicativo da justiça tanto divina quanto humana, expressa nas palavras *shepet* e *shepot*.

No entanto, subjaz e acompanha o termo julgamento a ideia de fidelidade. Os povos eram julgados mediante a sua fidelidade a *Yahweh*. Não só *Yahweh* exigia fidelidade, mas as divindades das religiões da antiguidade também julgavam os seus adoradores balizados pelo critério da fidelidade destes para com o transcendente objeto de seus cultos. Monloubou (2003, p. 450) comenta:

Deus escolheu o povo de Israel: exige dele, em compensação, a fidelidade. Tanto a do povo como a de cada indivíduo. Além disso, sendo Deus o Senhor do universo, tem o direito de julgar o conjunto dos povos. A imagem do julgamento era habitual nas religiões da Antiguidade. No Antigo Império do Egito, o Faraó era julgado logo após a morte pelo deus-sol Rá. Durante o Médio Império, o julgamento, efetuado por Osiris, estendia-se a todos os egípcios.

Idêntico entendimento da relação julgamento fundamentado na fidelidade da conduta dos homens é abordado por Van Den Born (1971, p. 852) que comenta:

A Bíblia tem em comum com as religiões do Oriente Antigo a ideia de uma divindade que julga os homens e os recompensa de acordo com a sua

conduta. Na Mesopotâmia – Samas era considerado como ‘o grande juiz dos céus e da terra’, que inspirava aos reis prescrições justas e velava pela sua observância. Também os egípcios estavam convencidos de que a ordem e a lei eram protegidas pelos deuses, e é característica a sua crença num julgamento individual ou particular, logo depois da morte. [...] Quanto aos gregos, os melhores entre o povo acreditavam que Zeus fazia sempre triunfar o direito, mas o seu julgamento, para eles, não ultrapassava os limites da vida terrestre.

No final do quinto sermão público de Jesus encontra-se O Grande Julgamento. Trata-se de um discurso de revelação apocalíptica em perspectiva escatológica (BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2011, p. 206). Dos termos acima expostos, utilizados no Antigo Testamento para definir julgamento, os que mais encontram eco na perícopre de Mateus 25,34-36.40 são aqueles relacionados com o julgamento retributivo à fidelidade dos homens em relação aos estatutos e juízos de *Yahweh*. Esses termos são *shepet* (julgamento) e *shepot* (juízo).

O texto que fundamenta esta exegese (Mateus 25,34-36.40) é uma perspectiva escatológica que trata do último julgamento ao qual a humanidade estará sujeita. É o fim do mundo (PIKAZA, 1978, p. 109-110). Nele todos os homens estão *sub judice*. A corte judicial e/ou tribunal presidido pelo Filho do Homem fundamentará o seu veredicto com base em práxis e éticas compatíveis com os ensinamentos de Jesus. A sentença proferida pelo Rei-julgador destinará réus condenáveis e réus absolvidos.

2.4.3 Integridade e Coesão

Integridade e coesão de um texto é um passo exegético dentro da crítica literária que aborda se o texto bíblico que chegou a atual contemporaneidade trata-se da formulação original ou, antes de chegar a nós, passou por processos de adaptação ou alteração. Em suma, se no fluxo dele, houve alterações.

Detecta-se a falta de integridade e coesão observando se nos textos o estilo, a forma, o conteúdo e o pensamento teológico predominante não são incongruentes com *ethos* do autor, do tempo/espaço que ele estava inserido e da capacidade de assimilação do conteúdo pelos destinatários, pois, pressupõe-se, que os autores originais “lavraram” seus textos de maneira compreensível, coerente e lógica visando públicos-alvo (WEGNER, 2012, p.129).

A falta de integridade e coesão literária pode ser identificada nas duplicações, nas disparidades, nas contradições ou quebras na linha de argumentação, nas mudanças abruptas de conteúdo e estilo, nas mudanças de destinatários. Ocorrendo isso, o texto original, provavelmente pode ter sido alterado.

Entende-se que Mt 25,34-36.40 é um texto que manteve a coesão e a integridade. Nele, não são encontradas categorias indicadoras de falta de integridade. O estilo literário, a linguagem, a teologia e o ambiente textual são coerentes (próximos) com os contextos vivenciados pelo autor e os seus destinatários que com grande probabilidade eram judaicos.

Na perspectiva de que o texto está impregnado do *modus vivendi* judaico mostra-se que as figuras textuais o estilo da escrita e a teologia são e/ou estão em sintonia com o hebraísmo. A figura, por exemplo, do Rei-julgador remete-se ao Filho do homem de Daniel que a partir daquela escritura tornou-se um dos principais símbolos da escatologia judaica. As figuras criadas pelo profeta Daniel como a do Filho do homem e do trono são novamente reproduzidas nessa perícopa deixando assim pistas da natureza hebraica do texto em exegese. Confirma-se também a coerência por meio do estilo literário. O texto em exegese está no formato escatológico/apocalíptico e trata de uma projeção escatologia e ao mesmo tempo de uma revelação (apocalipse) dos acontecimentos do fim. Esse tipo de literatura é vastamente divulgado na cultura hebraica. Por fim, a teologia citada no texto (a justiça retributiva) no hebraísmo era amplamente divulgada e aplicada por *Yahweh* no povo judeu. Então fica notório que pelas figuras explícitas no texto, pelo estilo literário ou pela teologia, o texto mantém coerência com o *ethos* do autor e dos seus destinatários dando assim pistas de provável manutenção da integridade e de coesão.

2.4.4 Uso de Fontes Escritas

O exame do uso de fontes escritas é um passo exegético, dentro da crítica literária, que examina o material que foi utilizado na elaboração do texto. Nessa perspectiva, a crítica das fontes apura a natureza desses materiais, o espaço que eles ocupam no texto e de onde eles vieram. As fontes literárias que os escritores do Novo Testamento usaram são de origem extrabíblicas ou não canônicas e bíblicas.

2.4.4.1 Fontes extrabíblicas e bíblicas

As fontes extrabíblicas têm duas origens. A primeira é na literatura apócrifa (ou deutero-canônica)⁴ e nos escritos da Antiguidade, p. ex. na Segunda Epístola de Pedro 2,22 que cita adágios atribuídos ao escritor Heráclito: “O cão voltou a seu próprio vômito” e “A porca lavada voltou a revolver-se no lamaçal”. A segunda origem extrabíblica provém de materiais que iam sendo produzidos por diversas pessoas e grupos cristãos desde os tempos anteriores a morte de Jesus, depois da sua ressurreição e, até o fim da oralidade. As fontes produzidas nessa segunda abordagem tinham diversos gêneros literários: narrativas sobre Jesus, ditos de Jesus, credos, hinos, confissões de fé, tradição litúrgica, tradição parenética⁵ etc. A crítica do uso de fontes escritas dedica-se a investigação dessas etapas de escrita e produção de materiais que foram utilizados nos evangelhos. Carson; Moo; Morris (1997, p. 28) comentam a origem de materiais que provavelmente foram utilizados como fontes de escritas:

A etapa oral do desenvolvimento dos evangelhos sinóticos, a qual examinamos na seção anterior, provavelmente incluía também algumas tradições escritas acerca da vida e ensinamentos de Jesus. Alguns dos apóstolos podem ter tomado notas dos ensinamentos e atividades de Jesus durante o próprio ministério, tendo eles e outras testemunhas oculares provavelmente acelerado o processo depois da ressurreição. Mas é provável que só mais tarde um período de transmissão predominantemente oral abriu espaço para um período em que começaram a ser elaborados corpos mais substanciais de tradição escrita, num processo que acabou conduzindo aos evangelhos canônicos.

As fontes bíblicas utilizadas são procedentes de citações do Antigo e do Novo Testamento. Isso ocorre quando um autor do Novo Testamento emprega ditos, narrativas ou material didático de outros autores dos dois testamentos.

Assim, a crítica das fontes faz e procura responder a seguinte pergunta: Que fontes escritas, se é que houve, os evangelistas empregaram na compilação de seus evangelhos?

Segue-se com a abordagem das prováveis fontes do Evangelho de Mateus.

⁴ O termo deutero-canônico refere-se a um conjunto de livros que estão presentes na Septuaginta, antiga tradução em grego dos livros do Antigo Testamento. Alguns grupos cristãos não os aceitam como canônicos.

⁵ Parenética ou parênese – É a arte de pregar, de discursar por meio de sermões; eloquência sacra, sagrada ou religiosa.

2.4.4.2 Fontes do Evangelho de Mateus

Chega-se ao provável conhecimento das fontes utilizadas pelo Evangelista Mateus na escrita (ou, compilação) do seu evangelho por meio de duas teorias que buscam explicar as origens do material que foi utilizado por ele. A primeira é a teoria das duas fontes também conhecida por teoria dos dois documentos. A segunda é a teoria das quatro fontes. Ambas, estão relacionadas com a questão sinótica que envolve com as discussões sobre as origens das fontes literárias dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. A teoria sinótica defende a tese que a maioria do material que os autores de Mateus e de Lucas utilizaram na composição de suas obras provém de fontes idênticas. No entanto, para se chegar ao conhecimento das fontes utilizadas por Mateus é necessário, em primeiro lugar, tomar conhecimento das abordagens que essas fontes defendem.

Começa-se pela teoria das duas fontes. Os pressupostos principais dessa teoria é que Mateus e Lucas ao escreverem os seus evangelhos consultaram o Evangelho de Marcos e outra fonte que no meio acadêmico é conhecida como fonte Q. Marcos é considerado o evangelho mais antigo. Provavelmente, por volta dos anos 70 d.C. ele já estava pronto (MESTERS; OROFINO, 1995, 321). Por isso é plausível, a tese que o escritor Mateus ao escrever o seu evangelho, por volta dos anos 80 a 85 d.C., possa ter consultado o evangelho marcano. A fonte Q, símbolo que vem do alemão “aquelle” significa “a fonte”. Entende-se que o conteúdo da fonte Q pode tratar-se de parte da obra escrita por Papias intitulada de “Interpretação das Afirmações do Senhor” que também é chamada de “Exposição dos oráculos do Senhor”. Alguns autores referenciam à obra como *Logia* de Papias. Carson, Moo, Morris (1997, p. 39) comentam a possibilidade da Fonte Q fazer parte do conteúdo da obra de Papias: “[...] alguns críticos acham que Papias refere-se a esse documento [Fonte Q] em sua famosa declaração sobre os *logia*, [...]”.

Então, partindo-se do pressuposto da dependência e/ou do uso de material de outras tradições, o escritor de Mateus incorporou no seu escrito 510 versículos provindos de Marcos e 230 vv. da fonte Q totalizando 740 vv. (WEGNER, 2012, p. 142). Nessa lógica, até aqui, o escrito mateano já conta com 68,27% dos 1084 vv. oriundos de material externo. Mas, ainda faltam 1/3 (31,73%) do conteúdo do evangelho que não se sabe a procedência dele. A teoria das quatro fontes é uma

tese que propõe explicar de onde vem o material que falta para completar o Evangelho (os 31,73%). Wegner (2012, p. 138) comenta a teoria das duas fontes:

Não podemos entrar aqui em detalhes sobre as várias teorias do problema sinótico. Cabe informar apenas que, atualmente, a teoria mais aceita é a chamada “teoria das duas fontes”. Segundo ela, Marcos, o primeiro evangelho a ser escrito, serviu como fonte literária para Mateus e Lucas. Além de Marcos, Mateus e Lucas teriam usado ainda uma segunda fonte comum na elaboração dos seus evangelhos, denominada “fonte Q”, ou “fonte dos ditos”. Essa compreendia aproximadamente 230 versículos comuns a Mt e Lc e que não se encontram em Mc [...] A fonte Q continha quase exclusivamente palavras de Jesus [...].

A teoria das quatro fontes ou dos quatro documentos defende a existência de outras duas fontes, além do Evangelho de Marcos e da fonte “a quelle”, na composição de Mateus e Lucas. A primeira fonte relacionada ao material inserido em Mateus é chamada de fonte M. A segunda fonte de materiais faz parte do conteúdo de Lucas. Ela é mencionada como fonte L. Streeter (*apud* CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 35) propõe que a fonte M foi elaborada na Jerusalém por volta de 65 d.C. E, a fonte L tem a sua origem na cidade de Cesaréia em 60 d.C. No entanto, ressalta-se que ao contrário daquilo que ocorria na metodologia das duas fontes onde o material “vindo de fora” podia ser utilizado tanto em Mateus como em Lucas, na teoria dos quatro documentos isso não ocorreu. A tradição externa era exclusiva para a fonte M ou para a fonte L.

Há pressupostos que o Evangelista Mateus possa ter usado o Evangelho de Tomé como uma das suas fontes. Porém, a tese não foi confirmada, até o momento, no meio acadêmico. Overman (1999, p. 15) comenta:

Quanto pertinentes, também apresento alguns paralelos entre determinado material mateano e o chamado *Evangelho de Tomé*, outra voz e perspectiva de Jesus. Mateus, quase com certeza, não teve Tomé a seu alcance, mas Tomé representa um conjunto de tradições de Jesus, que quando comparado e posto em contraste com Mateus, ajuda a definir melhor sua mensagem (o itálico é do próprio texto).

Encerra-se essa abordagem informando que entre os exegetas há um consenso que a teoria das duas fontes oferece a melhor explicação de uso das fontes escritas dos evangelhos de Mateus e Marcos. No polo oposto, há relutâncias em aceitar a teoria dos quatro documentos, pois, segundo alguns estudiosos ela ultrapassa os limites do permissível, como, p. ex., quando determina datas e locais (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 36). No entanto, ao autor da dissertação entende que a teoria das quatro fontes é mais uma das possibilidades que contribui

para abordar o material literário do Evangelho de Mateus. E, a provável data da fonte M (ano 65 d.C) dá-lhe possibilidades para ser um material utilizado pelo escritor.

Por último, informa-se que o texto de Mt 25,34-36.40 deve ter a sua origem na fonte M. Ele é um “material exclusivo” do Evangelho de Mateus. Nas harmonizações sinóticas o texto não é citado, por isso, a sua origem, provavelmente, deve ser do material que fazia parte da fonte M. Wegner (2012, p. 141-142) comenta que:

Além das duas fontes literárias comuns – “Marcos” e “fonte Q” -, Mateus e Lucas reproduzem ainda uma boa quantidade de material não encontrado nos demais evangelhos, designado comumente com a sigla ME (= matéria exclusiva de Mt e matéria exclusiva de Lc). Não se sabe, porém, se esse material é de origem oral e ou escrita. [...] (a matéria exclusiva de Mateus) compreende textos como Mt [...] 25.1-13,31-46 [...]

2.4.5 Autoria

O autor do Evangelho de Mateus é incerto. Há grande probabilidade do discípulo Mateus mencionado em Mt 9,9 não ser o autor do evangelho. Um dos pressupostos contrário a sua autoria é a data da provável escrita do evangelho anos 80 ou 85 do primeiro século d.C. Em uma época onde a expectativa de vida era baixa quarenta anos era considerado uma idade avançada. Assim, dificilmente, um discípulo testemunha ocular estaria vivo nos anos oitenta ou noventa depois de Cristo. Então, pela data da composição do evangelho, o escritor de Mateus não foi o discípulo Mateus (CARTER, 2002, p. 33). Gendron (1999, p. 15) comenta a data e local da escrita do Evangelho de Mateus: “O evangelho segundo são Mateus surgiu na Síria por volta dos anos 80 da nossa era.”.

Então, porque o evangelho recebeu esse nome? Existem várias suposições entre as quais enumeram-se duas. A primeira é que o nome Mateus significa presente de Deus. Essa designação era apropriada para as boas notícias que a mensagem do evangelho se propunha. A segunda relaciona-se com a fonética do nome Mateus. Em grego a sonoridade de Mateus é muito próximo a da palavra discípulo em grego (maq̄thv/j, mathetes). E, isso também é apropriado com a mensagem do evangelho que prioriza o treinamento de discípulos para vivências comunitárias. Em suma, não se sabe ao certo quem escreveu o Evangelho de

Mateus. Saldarini (2000, p. 16, 42, 104) comenta o perfil do autor do Evangelho de Mateus:

O autor considera-se um judeu que tem a verdadeira interpretação da Torá e é fiel à vontade de Deus revelada por Jesus, que ele declara ser o Messias e Filho de Deus. [...] O autor de Mateus, como veremos, provavelmente é um judeu que. Embora expulso da assembleia de sua cidade, ainda se identifica como membro da comunidade judaica e apóia a obediência à lei judaica de acordo com a interpretação de Jesus. [...]. O autor de Mateus, que foi rejeitado pelos líderes judaicos de sua época, identifica-se com os proscritos da tradição de Jesus e opõe-se aos líderes que o excluem juntamente com esses proscritos.

2.4.6 Significados, Ambiguidades e Semântica

Nesse tópico abordam-se os significados de justiça, discurso escatológico e escritos apocalípticos. Em seguida expõem-se algumas ambiguidades apresentadas no texto e por último faz-se a análise semântica.

2.4.6.1 Significados

2.4.6.1.1 *Justiça*

O êxodo do Egito foi a principal evento ocorrido na história do povo hebreu. Nele eles foram libertos da escravidão. A importância do evento é tamanha que até hoje o tempo em Israel é medido a partir daquela data. Agora, nos anos 30 d.C., Jesus retoma aos princípios do êxodo e desenvolve um projeto de libertação por meio da aplicação e *praxis* da justiça do Reino. Storniolo (2011, p. 16) comenta a relação êxodo, Jesus e justiça:

Jesus nasceu dentro da história do seu povo e retoma o seu acontecimento central: o êxodo do Egito, que marcou a passagem da escravidão para a liberdade, da morte para a vida. Por isso todos os povos irão reconhecê-lo como o Rei que faz justiça.

Na perspectiva da estruturação do evangelho a partir da categoria justiça entende-se que os cinco sermões do Evangelho de Mateus são utilizados para mostrar que é através da aplicação e da *praxis* da justiça que o Reino de Deus, aqui na terra, é implantado. Segue-se com breves sínteses de cada um dos sermões.

O 'primeiro' sermão aborda a justiça do Reino de Deus. Jesus chegou para julgar as injustiças. Ela passou pelas tentações superando-as (cap. 4,1-11) pois nela estão as principais categorias geradoras de injustiça. O Reino de Deus veio primeiro para os necessitados e para implantá-lo, Jesus precisa recrutar colaboradores (STORNILO, 2011, p. 17).

O 'segundo' sermão mostra que a justiça do reino liberta os pobres e oprimidos. Com uma série de curas dos mais variados tipos de doenças físicas e mentais, Jesus liberta àqueles que estavam sofrendo injustiças como consequências de uma dominação interna e externa brutal.

No 'próximo' sermão mostra-se que a justiça do Reino produz conflitos. A justiça entra em conflitos com os interesses dos detentores do poder sejam esses políticos ou religiosos. E, são estes exatamente os que usam o poder, escondendo atrás dele, para promover e fomentar as injustiças na sociedade. Assim, há embates entre Jesus e estes agentes.

O 'quarto' discurso mostra que da ação de Jesus nasce um novo povo. Aos poucos, Jesus vai reunindo em torno de si discípulos que também, aos poucos rompe como "o povo da aliança" e assim formam o novo povo de Deus. Entre eles impera a justiça e a misericórdia. Os pobres e os pequenos são considerados como pessoas dignas. Storniolo (2011, p. 18) comenta como era a convivência desse grupo: "Nesse povo os pobres e pequenos têm sua vez e são protegidos até mesmo quando erram, contanto que saibam viver mutuamente o perdão e a misericórdia."

Por último, no 'quinto' sermão, encontra-se a vinda definitiva do Reino que é fundamento na justiça. Nele Jesus entra em ruptura total com o "povo antigo de Deus" e passa ensinar a seus seguidores com o foco que eles serão os disseminadores da justiça do Reino. Há grande tensão entre Jesus e os mantenedores da injustiça social como os sacerdotes, escribas, fariseus, representantes do Império, governadores dependentes, ricos e outros aderentes ao poder. O julgamento escatológico do quinto sermão destrói a ordem injusta vigente e implanta definitivamente o Reino de justiça. O critério para participar do Reino é a misericórdia que faz a justiça para aqueles que estão oprimidos e marginalizados.

O Sermão Escatológico de Mateus narra o triunfo da justiça. Nele encontra-se o conteúdo que fundamenta a absolvição ou a condenação no juízo final. Os critérios do julgamento estão diretamente relacionados com as atitudes dos julgados em relação às pessoas que estão em vivências marginalizadas, vítimas de um

sistema social injusto e que dificilmente conseguiriam sair dele sem a ajuda de alguém. De acordo com o Sermão Escatológico, justiça é atender as necessidades do marginalizados e promover *praxis* para reversão dos seus *status* (STORNILOLO, 1990, p. 181-182).

Entende-se como ações de justiça, entre outras, as lutas para derrotar sistemas políticos-religiosos injustos, a reintegração dos marginalizados na dignidade da vida, denunciar as ordens injustas e os agentes construtores e fomentadores delas. É a partir dessas *praxis* que as pessoas serão julgadas (STORNILOLO, 2011, p. 183).

Enfim, para o julgador escatológico, o cerne da religião bíblica é a prática da justiça e, quem assim fizer não será condenado. Storniolo (1990, p.181-183) comenta:

Pelo contrário. Jesus chegou a esse trono [juiz] porque escolheu a prática da justiça. [...] e justiça é atender às necessidades dos que precisam [...] Deus é justo, quer a justiça, e seu Filho mostrou o que é justiça. [...] ele quer a justiça, e é diante disso que seremos julgados. Na verdade aí está o verdadeiro ecumenismo: praticar a justiça.

2.4.6.1.2 *Discurso escatológico*

Escatologia é o estudo das últimas coisas, ou seja; no contexto literário do texto em exegese o Juízo Final.

Um gênero literário no formato de um discurso ou Sermão Escatológico ao contrário do entendimento do senso comum que vê neles apenas funções preditivas em perspectiva futura de condenação sumária; a maior parte deste tipo de literatura bíblica (aproximadamente 75%) visa a função corretiva no presente e não no futuro. Como também as duas, simultaneamente. O discurso escatológico de Mt 25,31-46 é projetado a partir da lógica da correção e não da condenação sumária. Ele é dirigido a uma comunidade de cristãos que estava distanciado dos princípios de justiça do Reino e assim precisavam corrigir suas *praxis*, para que não fossem condenadas no Juízo Final.

Os elementos destacáveis em um discurso escatológicos são: a chegada iminente (urgente, a qualquer hora) do Reino, o julgamento e a condenação dos ímpios destinando-os ao inferno (Mt 25,46) e o julgamento e absolvição dos justos dando-lhes a posse do Reino. Por último, esclarece, que apesar do Sermão

Escatológico não ser o mesmo que um escrito apocalíptico, neles há semelhanças. Segue-se com a abordagem de um escrito apocalíptico.

2.4.6.1.3 *Escrito apocalíptico*

Escritos apocalípticos ou apocalipsitismos são gêneros literários que surgem quando as situações vivenciais não conseguem mais ser solucionados pela via do *mudus operandi* ordinário. Isso corre como p. ex. em situações de calamidades provocadas pela natureza; em situações de dominação onde as relações de assimetrias geram misérias, doenças, fome e escassez generalizada a tal ponto do oprimido não ter nenhuma possibilidade humana de conseguir reverter o seu *status* etc. E, assim somente e através da ação extraordinária de um símbolo mítico que a existência poderá ser resgatada à dignidade. São, nesses momentos, que surgem os escritos apocalípticos. Armstrong (2007, p. 78) comenta o apocaliptismo: “O apocalipse é inteiramente baseado no medo: a Igreja estava aterrorizada pelo Império Romano, as comunidades judaicas locais e grupos cristãos rivais [...]”.

E, Ferreira (2011, p.70) comenta:

Diante de tanta decepção, o cristianismo, principalmente o apocalipticismo, se torna fácil de ser assimilado. Ele promete uma ‘nova era’ de justiça inaugurada pelo poder divino. O Evangelho apocalíptico passa a ser uma esperança para as massas ignorantes e exploradas.

Cenas de julgamento são comuns em escritos apocalípticos. Nesses julgamentos, via de regra, o desvalido é colocado em perspectiva benéfica enquanto que os opressores são condenados. No caso de Mt 25,31-46 são condenados o Império Romano, os ricos, os proprietários de terra, os governante etc. E, os oprimidos por estas instituições e pessoas são libertos de suas tiranias para desfrutar um governo justo e vivificador (CARTER, 2002, p. 609).

2.4.6.2 Ambiguidades

Ambiguidade é a qualidade ou estado daquilo que pode ter mais de um sentido ou significado.

Há controvérsias na interpretação do discurso escatológico em Mt 25,31-46 devido a algumas ambiguidades constantes nele. A primeira relaciona-se com a

figura de “todos os anjos”, a segunda é com quem foi julgado e por último quem são os “pequeninos irmãos”.

Os anjos que apareceram no versículo 31 não fizeram nada. Ao contrário de outras aparições onde eles exerceram alguma atividade aqui não há registros de nada que eles fizeram. Em Mt 13,41.49 eles separam os justos dos maus; em 24,31 reúnem os eleitos. Mas, em 25,31 eles não desempenham nenhum papel (CARTER, 2002, p. 609). No entanto, o exegeta que elabora esta dissertação discorda com ambiguidade nesse quesito por dois motivos. Primeiro, entende-se, que os anjos tinham funcionalidade na cena. Cabia a eles o cortejo do Rei-juiz até ao local do julgamento. A ocasião era solene e isso requeria o rito que foi executado por eles. Segundo, o ambiente era de finalização escatológica. E, assim, não era mais necessária nenhuma atividade da parte deles. Tudo chegou ao seu fim. Entende-se ser essa a lógica do escritor Mateus em não mais nomear atividades dos anjos a despeito, de no contexto literário de Mt 13,42 afirmar que os anjos “lançarão na fornalha” os “que praticam a iniquidade”;

A segunda ambiguidade está no julgamento propriamente dito. Quem é julgado? Os justos ou os injustos? E qual é a base do julgamento?

Segundo Mt 16,27;24,30 todos serão julgados indistintamente. E, quanto os critérios utilizados para o julgamento entende-se ser mais complexo responder. Há corrente de opinião que diz ser a base do julgamento a tratativa que foi dada na assistência aos pobres, aos marginalizados e aos necessitados (CARTER, 2002, p. 610). Outra corrente entende que o julgamento será parametrizado com a resposta que os discípulos cristãos deram à proclamação da boa nova. Carter (2002, p. 610) cita alguns fatores pró tese que o julgamento estrará relacionado com a ação querigmática dos cristãos. Ele comenta:

Na minha opinião, embora a primeira visão seja muito atraente, a segunda abordagem tem suporte exegético muito melhor. [...] O julgamento acompanha o trabalho missionário mundial da comunidade de discípulos. Esta missão “a todo o mundo” é uma de suas tarefas no tempo entre o ministério de Jesus e o fim (24,14; cf. 28,18-20). O julgamento deriva da oportunidade que todos têm para responder à proclamação dos discípulos. [...] A frase “o menor destes meus irmãos” (25,40.45) usa a linguagem que se refere no evangelho não a todos os marginalizados, mas aos discípulos de Jesus (cf. 10,40;12,46-50). [...] Os benditos são descritos duas vezes na cena como “justos” (25,37.46). Esse termo e seu substantivo, “justiça”, descreve um modo de vida consistente com os propósitos de Deus que os discípulos devem viver (1,19;6,33). Este modo de vida começa com o seguimento de Jesus e continua como uma demonstração contínua do amor e misericórdia de Deus para com todos, especialmente para com os pobres

e marginalizados, aqueles não valorizados pela sociedade dominante obcecada por poder e riqueza.

Quanto ao entendimento que todos serão julgados indistintamente o exegeta que elabora essa dissertação não vê nela uma ambiguidade, pois, um ambiente forense de julgamento não significa ainda condenação. O veredicto condenatório só é proclamado no final do julgamento e, assim, todos que comparecem diante de um tribunal são acusados e não condenados. Em Mt 25,34-36.40 todos os povos estavam *sub judice* (em juízo). Uns para castigo eterno e outros para a posse do Reino de justiça. Logo não se vê, nesse quesito, duplo sentido de significados.

Por fim não se consegue identificar quem são os “pequeninos irmãos”. Se eles são os comunitários que estão em necessidade ou os discípulos de Jesus. Na literatura não há consenso a quem eles se referem. As opiniões são divergentes. Ora um autor pende para a tese que eles são os discípulos (Carter 2002, p. 614) outra para os necessitados. Existem aqueles autores que entendem que os “pequeninos irmãos” envolve as duas categorias – necessitados e discípulos. Meeks (1997, p.105) comenta as duas interpretações de “pequeninos irmãos”:

Na grande parábola das ovelhas e cabritos em Mateus, o Filho do Homem diz aos que estão à sua direita: "Eu era estrangeiro e me acolhestes", mas aos outros. "Eu era estrangeiro e não me acolhestes". Em seguida, ele explica que a sua situação era a dos "menores" que, em Mateus, são especialmente os pregadores itinerantes do evangelho, descritos no capítulo 10 nas pessoas dos Doze, mas talvez também outros membros marginalizados do movimento cristão (Mt 25,34-46).

E, Saldarini (2000, p. 139) comenta a falta de consenso quanto a expressão “pequeninos irmãos”:

Um uso ainda mais amplo pode estar presente na parábola do julgamento da ovelha e dos cabritos (25.31-46). A identidade das nações e dos pequeninos que precisam de cuidados tem sido assunto de nítido desacordo.

2.4.6.3 Semântica

Semântica é uma parte da linguística voltada para o estudo e pesquisa do significado das palavras, frases e textos de uma língua. Ela está dividida em duas partes: a descritiva ou sincrônica e a histórica ou diacrônica. A descritiva ou sincrônica estuda o sentido atual das palavras. A história ou diacrônica estuda as

mudanças que as palavras sofreram no decorrer do tempo e do espaço. Wegner (2012, p. 152) comenta o objetivo da análise semântica como: “A análise semântica tem como objetivo estabelecer os nexos de palavras com determinados contextos linguísticos.”.

Nesse passo exegético selecionam-se alguns termos citados na perícopre de Mt 25,31-46 como: trono, pastor, ovelhas e cabritos, direita e esquerda, posse, fome, sede, forasteiro, nu, enfermo e preso, pequeninos. Esses termos serão abordados a partir da perspectiva sincrônica.

2.4.6.3.1 *Trono da sua glória*

O termo trono aponta para duas realidades relacionadas às atividades do Filho do homem (Jesus). A primeira é a ampliação dos ofícios do Rei (Jesus). Em Daniel cap. 7,13 o Filho do homem sentou no trono para atuar como governador. Em Mt 25,31, ele assenta-se no trono para julgar. E assim, passa a exercer simultaneamente as duas funções. Aqui, nos anos 80-85 d.C. o escritor Mateus atualiza Daniel e mostra para a sua comunidade-auditório que o Nazareno é o Rei glorioso do qual o profeta havia falado no passado. Ele assenta no trono, agora, ao mesmo tempo, como governador e juiz (STORNILOLO, 2011, p. 181)

A segunda realidade está relacionada com a política. Ela provavelmente tem o objetivo de mostrar aos leitores de Mateus a superioridade de Jesus em relação ao imperador. Enquanto o poder do imperador estava restrito ao governo de um bloco de nações; o governo do Rei Jesus abrange todas as nações (ε;qnh em grego) mostrando assim a superioridade de Jesus em relação ao Império dominante. O termo ε;qnh (nações) na cultura Palestina daquela época expressava a totalidade dos habitantes do mundo . Ela era traduzida coloquialmente por “judeus e pagãos”. W. D. Davies e D. C. Allison (*apud* CARTER, 2002, p. 611) comenta o significado de todas as nações:

[...] menciona seis significados sugeridos para **todas as nações**: todos os não-judeus; todos os não-cristãos, todos os não-judeus que não são cristãos; os cristãos; os cristão vivos quando Jesus vier; toda a humanidade (o grifo é do próprio autor).

O trono do Filho do homem em Mateus é um trono de glória (“trono da sua glória” - evpi. qro,nou do,xhj auvtou). Glória (do,xa) é o termo equivalente no antigo testamento de “*Kabod*” (glória). Ele era usado para indicar a manifestação do domínio soberano de Deus sobre a natureza e a história (GALLAZI, 2012, p. 510). Assim, o Rei-juiz é superior não somente ao Império que naquela época dominava, mas, a todos os Impérios que já se foram como, p. ex. o grego, o medo-persa, babilônico etc.

2.4.6.3.2 *Pastor, ovelhas e cabritos*

A figura do pastor está relacionada com Jesus. Uma das funções do pastor é proteger as ovelhas dos devoradores vorazes que no contexto de Mt 25 remete-se aos governantes opressores (cf. Mt 2,6; 9,36). Ovelhas é o nome que o escritor utilizou para designar um discípulo (cf. Mt 10,16; 18,12; 26,31) o que leva a um entendimento primário de identificação da audiência do evangelho como ovelhas, logo, de discípulos.

Ovelhas e cabritos representam a totalidade e a natureza das pessoas do julgamento. As ovelhas simbolizam aquelas pessoas que viveram suas vidas de forma comunitária. Elas partilhavam solidariamente aquilo que possuíam e assim viveram conforme o Rei esperava delas. Já os cabritos, ao contrário, viveram egoisticamente. Costa (2014, p. 388) comenta a natureza dos cabritos e das ovelhas:

Os cabritos representam os injustos (provavelmente os escribas e os fariseus) componentes da liderança do judaísmo formativo e o Império Romano. Estas instituições por ação ou omissão massacravam a sociedade. Na cultura mediterrânea “cabras” eram consideradas as maiores destruidoras da natureza. Com apetite voraz não saciavam somente com a vegetação rasteira. Subiam nas árvores e comiam os brotos matando assim as árvores. Onde havia cabras não sobrava nada para os outros animais alimentarem (denotação de egoísmo). Já as ovelhas que ficarão a direita do Rei são aqueles que exerceram práxis vivenciais opostas a dos cabritos. Ao contrário dos dominadores, em seus *modus vivendi*, as ovelhas não agiam como os cabritos.

2.4.6.3.3 *Direita e esquerda*

Os termos apontam para as relações em sociedade e alguns ritos relacionados a ela. Direita e esquerda indicam *status* temporários concedidos a uma

pessoa. No entanto, não se tem conhecimento se eles fixaram-se na cultura como títulos honoríficos. Assim quando se queria honrar uma pessoa dava-lhe, como p. ex. na mesa, o assento à direita. O que significava o lado reservado para as pessoas boas. O lado esquerdo, ao contrário do lado direito era considerado ruim. Era corrente fazer analogias dele com aquilo que era negativo e azarado. Em suma o lado direito estava associado à benção e o esquerdo à maldição.

2.4.6.3.4 *Posse*

A expressão “entrai na posse” (em grego *klhronomh,sate*) é citado em Mt 25,34 para provavelmente estabelecer *links* com o passado do povo judeu quando estes ao serem libertos do Egito receberam as suas posses de terras por herança em Israel (EICHLER, 1989, p. 364 V.II.).

Herdar a terra simboliza o fim do sistema econômico vigente que utilizava as terras com fins de exploração e também o acesso aos recursos necessários para a vida. A herança arremete para o início da criação quando Deus colocou o homem no Éden (cf. Gn cap. 2) providenciando tudo o que era necessário para a sua existência. Desse modo, a herança do final é o resgate daquilo que foi perdido no Paraíso. Carter (2002, p. 613) comenta que “O fim é um retorno ao começo.”.

E, Gallazi (2012, p. 512) comenta o fim concluindo a criação:

E, assim, terá sua conclusão o que começou na “fundação do mundo”. A vinda do filho do homem vai completar, de forma definitiva, a ação criadora de Deus que, desde o princípio, foi, é e sempre será capaz de gerar a vida e de vencer todas as forças caóticas da morte.

2.4.6.3.5 *Fome, sede, forasteiro, nu, enfermo e preso*

Fome, sede, forasteiro, nu, enfermo e preso são categorias relacionadas com as ações de caridade e de misericórdia que os discípulos tinham que fazer. Os justos citados nos vv. 37 e 46 são chamados de justos porque não negligenciaram a prática destas ações. Entende-se que a presença delas no texto visava o ensino pedagógico. Segue-se com alguns ensinamentos que os termos propunham para a audiência de Mateus.

Saciar a fome de alguém é um ato contrário à ganância que estava presente na elite dominadora da Palestina dos tempos de Jesus e no Sul da Síria nos tempos do escritor Mateus. Como isso, o termo, ensina o perigo da ganância nas relações comunitárias.

Acolher um estranho em casa também era contrário ao *modus vivendi* dos poderosos. Quando se acolhe um forasteiro em casa não se espera dele nenhum retorno econômico-financeiro. Abrigar um estranho em casa é uma atitude acima de tudo de amor indiscriminado. E, esse não era o formato das *praxis* dos poderosos. Seus interesses não priorizavam às demandas dos necessitados.

Cuidar dos doentes era um ato anti-judaico. Na cultura judaica um doente era considerado cerimonialmente impuro e as doenças eram associadas ao pecado, logo, era proibido se misturar com um enfermo-pecador. O verbo visitastes - *evpeske,yasqe*, tem a mesma raiz de episcopo ou bispo (*evpiske,ptomai*). Episcopo tem um peso bem maior do que visitar. A sua presença deve ser carinhosa, atenciosa e tem como o propósito ajudar (Gallazi, 2012, p. 511). Assim, ao contrário da cultura religiosa que orientava o judeu a não se misturar com o doente, no julgamento serão absolvidos aqueles que fizeram o contrário.

Levar comida, bebida e roupas para os presos eram práticas não recomendadas naquela cultura. Pois, quem visitava um preso expunha-se a riscos e ainda não recebia nenhum retorno. Quem ia a uma prisão revelava a sua identidade e ao mesmo tempo era um ato que manifestava a sua posição. Em tempos de perseguição, como estava ocorrendo naquela época, quem visitava um preso fosse ele um encarcerado por causa de um crime ou do evangelho, corria o risco de ser perseguido.

Além do risco de passar a fazer parte dos suspeitos, visitar um preso era um expediente não recíproco, isto é, não rendiam honra e nem crédito social para aquele que o fazia. Em vista disso, a elite dominadora não tinha interesse em visitar ninguém encarcerado. E, assim, não fossem os justos, os marginalizados continuavam, sem cuidados terapêuticos e passando fome nas prisões. Pois, naquele contexto, diferente do atual, o Estado não garantia a manutenção do encarcerado. Se não houvesse ajuda externa ele passava fome, sede e ficava nu. Ao que tudo indica, pelo substantivo utilizado (preso - *fulakh*), os presos estavam presos por causa do evangelho.

2.4.6.3.6 *Pequeninos*

Por último, entende-se que o termo “pequeninos irmãos” exerce proeminência na perícope, pois, além de identificar Jesus com a comunidade ele também mostra que Jesus está no meio dela. E isso, evoca rever as relações mantidas com “pequenos irmãos” bem como o exercício da adoração ao Nazareno. Na nova ordem, instituída por Jesus, a assistência aos da margem era considerada um ato de misericórdia e piedade, então, um culto ao Nazareno. Jesus estava no meio dela e quando um pequenino irmão era socorrido em suas necessidades era “a mim [Jesus] que fizestes” cfe. Mt 25,40.

O encontro com o Rei-juiz (o Nazareno) agora, não é, como foi outrora, através de ritos e celebrações místicas que satisfaziam o vazio sentimental, mas no encontro cotidiano do servir aos pequeninos. Gallazi (2012, p. 511-2) comenta:

O encontro com o “ausente”, com o senhor que se afastou e/ou com o esposo que tarda a chegar, não se dá através dos ritos e celebrações místicas que podem satisfazer nosso vazio sentimental e propiciar-nos uma sensação ilusória de contentamento. O caminho do encontro cotidiano, que nos levará ao encontro definitivo, passa pela certeza da presença do senhor e do esposo nos pequeninos, passa pela nossa capacidade de servir os pobres, nossos senhores quotidianos, e de amar os excluídos, nossos esposos de todos os dias.

E, assim, a verdadeira religião outrora instituída pela Lei que era fundamentada na justiça deveria ser resgatada através e por meio do servir a comunidade.

2.5 CRÍTICA DA REDAÇÃO

A crítica da redação ou análise da redação (doravante poderá ser citada por CR) é o passo exegético que investiga se o redator final introduziu ou não modificações no material que ele recebeu das tradições oral ou escrita. Ela tem como tarefas detectar se houveram prováveis modificações no texto, as funções dessas modificações e a abordagem dos motivos e das motivações que levaram o redator alterar os materiais (oral ou escrito) antes de inseri-los na obra que ele estava escrevendo e/ou “organizando”. Sintetizando, a CR procura evidenciar as alterações operadas pelos redatores durante o período de fixação do texto. Wegner

(2012, p. 156) comenta que: “o estudo da redação concentra-se na última fase da transmissão de ditos e eventos sobre Jesus, a saber, a fase de sua fixação por escrito.”. Os ditos e os eventos sobre Jesus são chamados de “pré-textos” e foi a partir deles que o redator redigiu o texto final. Wegner (2012, p. 156) comenta:

Os ditos e as narrativas sobre Jesus, antes de serem redigidos, passaram por um longo e diversificado processo de transmissão dentro das primeiras comunidades cristãs, dando origem ao que poderíamos chamar de “pré-textos” dos evangelhos. Esses pré-textos representavam a tradição evangélica tal qual era conhecida, divulgada e ensinada em cada comunidade. Muitos dos eventos relacionados com Jesus foram conservados unicamente pela via oral; outros podem ter sido agrupados relativamente cedo em “ciclos” de controvérsias, milagres, parábolas e outros ditos, como também em narrativas mais longas, como no caso da história da paixão. Nessa fase, alguns desses blocos já foram fixados por escrito. [...] Faltava ainda o passo final: o agrupamento desses vários “pré-textos” em uma obra mais abrangente, de modo que a riqueza da tradição evangélica pudesse ser facilmente acessível a muitos. E foi justamente essa a tarefa que coube aos “redatores”! [...].

A crítica da redação surgiu como uma reação à crítica das formas que considerava os escritores bíblicos como meros compiladores do material que chegavam até às suas mãos. Sendo esse pressuposto verdadeiro, como defendia sê-lo os teóricos da crítica das formas, o redator final não passava de um compilador de material e mais; as suas obras, então, foram redigidas aleatoriamente e sem senso de organização sistêmica. No entanto, este não era o caso. Ao contrário, o redator final exercia autonomia sobre a obra que ele elabora. Ele, no exercício das suas funções, jamais entendia que a tradição é alguma coisa intocável, na qual nada podia ser suprimido, modificado ou adicionado. Na obra que o redator estava trabalhando ele deixa o seu estilo, as suas habilidades literárias, seu *Sitz im Leben* e a sua teologia. Nesse cenário reativo, surge a CR para corrigir esse e outros conceitos errôneos. Silva (2009, p. 256) comenta a autonomia do redator final sobre a obra que ele elabora:

A Crítica da Redação procura corrigir tal imprecisão [de meros compiladores], defendendo que os redatores bíblicos são verdadeiros autores, que selecionaram, modificaram e organizaram o material proveniente da tradição, acrescentaram (criaram) novos textos e estabeleceram uma estrutura geral da obra. Neste trabalho o redator deixa patente seu estilo, suas habilidades literárias, sua teologia, seu *Sitz im Leben*, (do autor, não do Gênero Literário).

Em suma, a crítica da redação estuda as modificações que o redator final inseriu na sua obra.

No entanto, antes de adiantar na discussão das categorias utilizadas pelos redatores para alterar os pré-textos é importante ressaltar que nem sempre os redatores finais alteravam o material que chegava às suas mãos. Em algumas situações, a originalidade das peças era mantida mesmo depois de serem inseridas nas obras que o redator estava trabalhando. Wegner (2012, p. 158) comenta o processo de conservação do material recebido:

Nem sempre, contudo, os evangelistas foram necessariamente inovadores ao redigir as tradições recebidas das comunidades. A comparação entre os textos sinóticos mostra que, em muitos casos, Mateus e Lucas se limitaram a reproduzir a tradição recebida de Marcos, sem alterações expressivas de conteúdo ou sentido. Isso significa que eles entenderam tais textos da mesma forma que sua fonte. Portanto, o processo de redação não só inova ou modifica as tradições recebidas, mas também as conserva, na medida em que elas coincidem com a interpretação e convicção dos evangelistas e com as necessidades dos destinatários.

Entende-se que o *Sitz im Leben* do redator final e o das fontes utilizadas por ele serem os fatores preponderantes para influenciar as modificações. Geralmente, redator e fontes eram de contextos vitais diferentes. Isso dificultava o entendimento das nuances culturais diferentes das do redator e do seu público-alvo. Por isso, era necessário que ele fizesse uso de adaptações e atualizações para que a sua obra alcançasse os objetivos pretendidos. Além disso, o redator defendia uma tese e, para defendê-la ele tinha que selecionar apenas o material que atendessem às suas demandas. Assim, nesse processo de seleção, muito material que chegava às mãos dele não era aproveitado. Silva (2009, p. 257) comenta a atividade redacional “moldura” como um exemplo de atividade literária que gera modificação:

A moldura: Os textos herdados pelos redatores eram completos em si mesmos. Mas, não bastou aglutiná-los para obter um relato coerente. Em muitos casos, foi necessário “costura-los”, isto é, elaborar passagens e transições, por vezes transformando o texto. Esse trabalho recebeu o nome de “moldura”. [...] Mas, na maioria das vezes, foi expediente literário do redator, e pode nos revelar sua teologia.

Logo, a análise redacional é feita através da comparação de um texto com as fontes usadas pelo redator final dele. Citam dois critérios que, se presentes no texto, indicam uma atividade redacional. São eles as “alterações” e as “repetições”. Wegner (2012, p. 159) comenta esses critérios e a contribuição que eles dão para detectar as atividades redacionais:

Alterações – Em princípio, toda mudança constatável entre um texto e a fonte que lhe serviu de base pode indicar para uma atividade redacional. [...] *Repetições* – Índícios de atividade redacional podem ser postulados com maior segurança quando certas alterações aparecem, simultaneamente, em vários textos redigidos pelo mesmo autor. *Um dos indícios mais fortes da atividade redacional é, pois, quando se pode constatar a repetição de termos, estilo, ideias e destaques teológicos ao longo de todo um escrito* (o itálico é do próprio texto).

Segue-se com a citação de diversas atividades redacionais que servem como indicadores para detectar o tipo de alteração que os redatores finais utilizaram. Todas essas atividades, em maior ou menor intensidade, descaracterizaram a originalidade dos materiais que iam sendo inseridos nas obras redigidas. São elas: 1) correções estilísticas, gramaticais ou linguísticas; 2) explicações; 3) omissões; 4) transposição de uma imagem; 5) deslocamento ou inversões; 6) acréscimos de outros textos da tradição e de ditos errantes; 7) inserções de ditos tradicionais; 8) acréscimos de relatos complementares; 9) abreviações da fonte; 10) composição com “palavra-gancho”; 11) conexões hermenêuticas de textos independentes; 12) sumários; 13) indicações geográficas e topográficas; 13) cumprimentos do Antigo Testamento; 14) *leitmotive* (motivos condutores); 15) títulos e subtítulos; 16) transposição de textos tradicionais; 17) referências bibliográficas.

Por último, na CR, deve-se abordar a colocação literária da perícopé no conjunto da obra (SILVA, 2009, p. 272). Esse passo é denominado de *Sitz in der Literatura* (colocação literária). Ele trata da contextualização da perícopé, a partir de sua função literária, no desenvolvimento macro (geral) da obra; ou seja; buscam-se os *links* da perícopé em exegese com seus contextos imediato ou próximo, o maior ou temático e contexto do escrito ou integral. Faz-se tudo isso para chegar ao conhecimento do escopo da obra. Silva (2009, p. 273) comenta como é feita essa tarefa:

Utilizando os mesmos critérios de delimitação do texto, mas fazendo um caminho oposto, procura-se, agora, explicar as relações entre a perícopé que estudamos e suas adjacentes. Com isso, quer-se identificar e delimitar um bloco de perícopé que, de alguma forma, estejam coligadas. Esse bloco, por sua vez, também se relaciona com os blocos seus adjacentes, com os quais forma um bloco ainda maior, e assim por diante. É a partir dessas conexões que o *Stiz in der Literatur* busca uma compreensão do conjunto do livro.

E, por escopo Silva (2009, p. 275) comenta: “Por escopo, designa-se a finalidade [propósitos redacionais] a que o autor se propõe, qual o objetivo que tem em vista ao escrever sua obra.”.

2.5.1 Estudo da Redação

Nesse tópico, estuda-se a redação de Mt 25,34-36.40 e da perícope que o texto faz parte a partir da perspectiva que a crítica da redação objetiva investigar quais foram as fontes usadas pelo redator Mateus e as modificações feitas nelas; o recurso utilizado pelo redator para realçar as suas teologias e por último, o *Sitz in der Literatur* (colocação literária).

2.5.1.1 Fontes

A análise redacional é uma tarefa exegética que é feita por meio da comparação de um texto com as fontes usadas pelo redator para elaborá-lo. A partir dessa premissa entende-se que o conhecimento da fonte(s) utilizada(s) pelo redator final facilitará o trabalho do exegeta.

A perícope e o texto em exegese (Mt 25,31-46), como já foi informado no tópico “Uso das Fontes Escritas” tem as suas origens em material exclusivo para eles (a fonte M). No entanto, esse material perdeu-se e, por isso, os registros atuais que versam sobre a fonte M e o seu conteúdo não são confiáveis. Tampouco, não se sabe se essas fontes procederam da tradição oral ou escrita de Jerusalém, Antioquia da Síria ou de qualquer outra tradição. Diante do exposto acima, entende-se que o texto e perícope de Mt 25,31-46 não fazem parte do conteúdo sinótico conforme o que foi descrito na teoria das duas fontes. Então, conclui-se, que para a análise comparativa de Mt 25,31-46 não podem ser usadas a fonte marcana e nem a fonte Q.

Então, sem a fonte original do texto em exegese, como identificar uma atividade redacional nele? Com que material o texto pode ser comparado para descobrir se o redator final fez ou não modificações? Entende-se que a resposta para essas perguntas está na utilização, pelo exegeta, de textos paralelos ao da perícope os quais podem indicar se houve ou não alguma atividade redacional.

Em relação ao texto Mt 25,34-36.40 há indícios do uso de textos paralelos (fontes). Segue com algumas abordagens a partir da perspectiva que o redator final do Evangelho de Mateus foi influenciado por fontes que eram correntes no judaísmo.

O redator Mateus finaliza a perícope (v. 46) utilizando uma tradição herdada da teologia apocalíptica (o duplo destino) que se encontra no segundo livro de

Macabeus capítulo 7, verso 14. O duplo destino envolve o castigo eterno e a vida eterna. Ambos faziam parte do apocaliptismo. O apocaliptismo surgia quando a conjuntura vivencial chegava ao extremo do insuportável reduzindo a vida ao absurdo (*Reductio ad absurdum*) o que estava ocorrendo com muitos mateanos. Portanto, entende-se que o redator do Evangelho de Mateus utilizou essa tradição como uma fonte. Gallazi (2012, p. 510) comenta o uso da fonte apocalíptica: “castigo eterno – vida eterna. O duplo destino depois da morte é um dado que Mateus herda da teologia apocalíptica [...]”

Entende-se também que o Evangelista Mateus utilizou vasto material proveniente da tradição escrita veterotestamentária, pois, a sua obra é permeada por citações e figuras retiradas do Antigo Testamento. Entretanto o evangelista e redator final não transcrevia *ipsis litteris* o material disponibilizado por aquela tradição, ao contrário, fazia alterações e/ou adaptações para depois inserir o material na obra que ele estava organizando. Assim, como fazia a maioria dos redatores finais, o autor do Evangelho de Mateus alterou, modificou, adicionou etc., as tradições. Nesse tópico serão feitas algumas análises dos empréstimos que o escritor Mateus fez do Antigo Testamento e qual foi a sua intenção com isso.

Destacam-se duas categorias inseridas no texto em exegese que eram de amplo domínio do judaísmo. A primeira é a figura do Filho do homem. Ela inicia a perícopes e está explícita nela. A segunda categoria é o evento do Juízo Final. Ele está implícito no texto permeando toda a perícopes. Ambas as categorias, projetam perspectivas escatológicas; primeiramente para os auditórios de Jesus pelos anos 30/33 d.C. e, depois, nos anos 80/85 d.C. para os leitores de Mateus fossem eles judeus cristãos ou não.

O Filho do homem era uma figura emblemática do judaísmo. Desde os tempos dos escritos do profeta Daniel que a locução Filho do homem era utilizada para referenciar-se à figura do juiz messiânico do fim dos tempos (VERMES, 2006, p. 210). O Filho do homem vinha do céu. A ele foi dado poder, glória e reino, e todos os povos, nações e línguas o serviam. O seu poder é um poder eterno (Daniel, cap. 7 v. 27). Já para o judeu, que era apenas um leitor de Mateus e não fazia parte das comunidades do nazareno, o Filho do homem apontava para o juízo.

No polo oposto, para as vivências comunitárias, o Filho do homem era a maneira favorita de Jesus referir-se a si mesmo. Na expressão ele mostrava a sua humildade, autoridade, sofrimento e, no contexto literário do texto em exegese,

também a sua majestade e glória. Assim, para o comunitário, ao contrário de juízo, o Filho do homem não era o personagem nebuloso de Daniel e sim o Cristo glorioso, o Rei “sentado em seu trono” para retribuir os “benditos do meu Pai”, dando-lhes a “posse do reino” que foi “preparado” para eles “desde a fundação do mundo”. Reino como já foi mencionado alhures nessa pesquisa é um dos temas principais do Evangelho de Mateus.

O Juízo Final finaliza a missão do Filho do homem. Os povos serão julgados mediante a sua justiça. Justiça no imaginário religioso e cultural do Antigo Testamento era praticar as obras de piedade proclamadas pelo judaísmo (GENDRON, 1999, p. 77). No verso 37 da perícopes fica evidente que o grupo chamado de “os justos” praticava obras de caridades para atenuar a fome, sede, nudez etc. e, assim eles estavam praticando a justiça. Mais uma vez, o redator faz apropriação de *praxis* veterotestamentárias e as insere na redação do seu texto visando denunciar os ambientes vivências e definir o que é justiça.

Justiça e reino são os principais temas do Evangelho de Mateus. Na perícopes a justiça é articulada via Juízo Final, pois o Juízo Final é um ambiente forense. Um ambiente forense é um ambiente de julgamento. O fim último de um julgamento é a aplicação da justiça que se fundamenta em atos praticados ou omitidos (*praxis* ou *omissionis*). De igual modo, o Reino também é enfatizado no texto. Nele o Filho do homem do v. 31 é transmutado em Rei nos vvs. 34,40 e 41 e passa ser o protagonista do evento.

E, assim, pelos empréstimos que o redator fez do Antigo Testamento, aliados aos arranjos redacionais também feitos por ele, a perícopes vai mostrando os grandes temas que o redator-escritor intencionou articular no seu evangelho. A seguir, serão abordados os recursos redacionais utilizados para realçar a teologia do autor.

2.5.1.2 Teologia

Mateus é o teólogo da justiça. Justiça perpassa por todo o seu evangelho e juntamente com o tema Reino formam a coluna dorsal do texto.

Já nos primeiros capítulos do evangelho o escritor mostra que Jesus colocava a justiça em primeiro lugar (Mt 6,33). O Jesus da justiça é aquele que defendeu os famintos, os sedentos, os forâneos, os presos etc. Seus preferidos

foram aqueles que estavam às margens do sistema imperial romano e também da religião da sua época. Justiça em Mateus significa viver de acordo com a vontade de Deus e cumprir a Escritura (SALDARINI, 2000, p. 288).

Nesse tópico abordam-se as teologias que o redator Mateus elabora e os recursos redacionais utilizados por ele para realçá-las a partir do texto em exegese. Para essa tarefa selecionam-se dois expedientes redacionais que podem servir como indicadores das teologias que o escritor queria articular com a perícopos de Mt 25,31-46.

O primeiro recurso redacional para detectar as teologias de um texto é fazer a análise do seu prólogo e/ou do epílogo. Neles, provavelmente, não só os propósitos são mencionados, mas também as teologias estarão ali em forma explícita ou implícita. Nessa lógica, entende-se que o primeiro e grande ensino teológico da perícopos é a necessidade da prática de boas obras. No início da perícopos surge a figura do Filho do homem que vem julgar e retribuir as pessoas segundo as obras boas ou más feitas por elas. O âmago do ensino era alertar a todos (comunidade e judeus) os perigos que eles e elas estavam sujeitos se não praticassem e/ou voltassem a praticar as obras de caridade ensinadas pelo judaísmo e pelo Nazareno. No epílogo da perícopos, a lógica é a mesma; “foram para o castigo eterno” aqueles que não supriram as carências das pessoas e deixaram de praticar as obras que aliviavam as penúrias delas. Em Mt 25,31-46 as pessoas serão aceitas ou rejeitadas pelo Filho do homem na medida que fizeram ou deixaram de fazer ações de caridade e misericórdia para os seus próximos (WEGNER, 2012, p. 171).

A prática das boas obras além de balizar julgamentos também determina como serão os *status quo* no pós Juízo Final. Quem as fez ficará à direita do Filho do Homem e quem não as fez ou foi omissos ficará à esquerda. O lado esquerdo refletia a ideia de inferioridade enquanto, o lado direito, era usualmente considerado na cultura da época da redação (e ainda hoje em algumas culturas), o lado da bênção e da honra. Tasker (1982, p. 188-190) comenta a relação entre as boas obras e o assentar à direita ou à esquerda do Rei-juiz:

As *ovelhas*, identificadas no v. 37 com os *justos*, são colocadas na posição favorecida à (*sua*) *direita* do trono do Juiz; e os *cabritos*, que não têm outra identificação, ocupam a desfavorecida posição à *esquerda*. Os justos (as ovelhas) são [...] [fizeram] numerosos atos de serviço em auto-sacrifício, prestado discretamente aos seus semelhantes. [...] Em completo contraste,

os da *esquerda*, longe de serem bem-vindos ao reino divino, são banidos da presença do seu Rei. [...] fecharam os olhos para o drama da miséria humana, e fizeram ouvido mouco para os clamores dos seus semelhantes padecentes. [...] Os pecados de omissão são vistos como até mais condenáveis do que os pecados da comissão. [...] os da *esquerda* são punidos severamente por deixarem de observar as muitas oportunidades para mostrar bondade que lhes foram dadas (o itálico é do próprio texto).

O segundo recurso redacional para detectar os prováveis tipos de teologias de Mt 25,31-46 são os títulos honoríficos usados pelo redator. No caso da perícope são citados os títulos jesuânicos Filho do homem e Senhor. Filho do homem, na perícope, arremete para o julgamento messiânico que tem no seu fim último a aplicação da justiça retributiva mediada por práticas de boas ou más obras. Então, com o Filho do homem, o Evangelista Mateus teologiza e ensina a justiça como um fundamento sociorreligioso que deve ser praticado comunitariamente.

Na mesma perspectiva de títulos definindo ensinamentos teológicos, com o título Senhor *ku,rioj* o redator ensina a supremacia do Jesus-juiz. *A priori* o título era usado para destacar poder político. Pessoas de alta posição eram reverenciadas com essa titularidade e, obviamente, que o imperador romano era uma dessas pessoas. Ele exigia daqueles que se dirigiam a ele ser reverenciado e/ou chamado de Senhor. *A posteriori* o *ku,rioj* ganha mais força e passa a designar uma relação entre um superior e um inferior favorecendo assim, ainda mais a posição dos césares. Por último, com o culto e a divinização dos imperadores estes não eram apenas reverenciados com o título, mas entendia ter a supremacia sobre todos os poderes sejam esses seculares ou espirituais. Assim, César é o *ku,rioj* (o Senhor) e não o Javé dos judeus ou o Nazareno dos cristãos.

No entanto, discordando do entendimento do Império, o redator do evangelho ensina por meio do título que Jesus é que é o Senhor. Só ele é supremo e todas as nações serão julgadas por ele. O poder de Roma é/foi terreno e temporal, mas, o do Senhor Jesus é eterno. Assim, *ku,rioj* ensina a supremacia de Jesus sobre tudo e todos. Saldarini (2000, p. 303-305) comenta que:

Em geral, o título honorífico “Senhor” indica a relação entre um superior e um inferior. Assim, é usado no evangelho de Mateus, para Deus e para Jesus em relação às outras personagens narrativas. [...] Os cristãos primitivos usavam o título de Senhor para indicar a transcendência de Jesus como Filho de Deus, como juiz no fim do mundo e como soberano. Em Mateus, todos esses usos aparecem.

E, Ferreira (2011, p. 77) comenta quem era o Senhor:

Para os notáveis e a classe dominante, Cesar é o Senhor. Para os judeus, Javé é o Senhor, mas pedem por César e são aliados ao império. Para os cristãos, Jesus, Filho de Deus, o Ressuscitado, é o único Senhor.

Por último, a perícope ensina que a justiça é imortal. O julgamento escatológico no Evangelho de Mateus mostra que os efeitos da aplicação da justiça tanto para a “vida eterna” como para “o castigo eterno” não mais acabarão. Os destinos das pessoas serão definitivamente “selados” nele. E, os atos de justiça influenciam os seus julgamentos.

2.5.1.3 *Sitz in der Literatur*

E, finalizando a CR, aborda-se a colocação literária da perícope no conjunto da obra. Trata-se de uma tarefa em que o exegeta procura os *links* da perícope em estudo com outras perícopes que estão coligadas a ela. Inicia-se o *Sitz in der Literatur* investigando as prováveis relações que a perícope em exegese tem com as perícopes adjacentes (postas ao seu lado). Em seguida, analisa-se novamente as relações destas com um bloco de outras perícopes e, depois com um bloco maior, adjacentes às anteriores. E, assim vão fazendo análises sucessivamente até chegar à relação da perícope em exegese com o todo da obra. Deste modo, procura-se, através dessas conexões, a compreensão do conjunto a obra.

O redator Mateus empreendeu em um meticuloso arranjo redacional ao elaborar o seu evangelho. No que diz respeito ao que envolve a perícope em estudo, nota-se que ao tecer a redação do evangelho, o redator final criou nexos entre Mt 25,31-46 e outras colocações literárias ao longo do material redigido por ele e assim, foi construindo uma tecitura redacional com conexões adjacentes ou distantes à perícope. Esse arranjo redacional visava mostrar que a temática da perícope reverbera e está sincronizada com o escopo da obra (objetivo da obra). Tasker (1982, p. 14-15) comenta o arranjo redacional do Evangelho de Mateus:

É no arranjo sistemático deste material conforme o assunto e não em estrita sequência cronológica [...] que o valor instrutivo da obra deste evangelista é encontrado. [...] “Homem muito preparado e de refinada capacidade literária, empreendeu a tarefa de providenciar para instrução dos cristãos um compêndio ou manual sistemático sobre os feitos e as palavras do Fundador da Igreja Cristã”.

Entende-se que o foco-temático de Mt 25,34-36.40 e o da perícopos é a justiça retributiva e as *praxis* comunitárias relacionadas a ela. A partir da citação e análises de algumas perícopos que versam a mesma temática mostram-se os *links* (nexos) do texto em exegese com estas perícopos e com quais contextos, atores, propósitos o redator articula o tema. Aborda-se Mt 5,20 e 16,27.

A perícopos onde está inserido Mt 5,20 faz parte do Sermão da Montanha. O contexto do Sermão da Montanha é de discipulado (ensino) e os seus atores são pessoas que se propuseram a seguir Jesus e fazer parte do seu projeto, os seus discípulos. Do grupo de discípulos envolvidos com a narrativa do v. 20 Jesus exigia que suas justizas excedessem “em muito a dos escribas e fariseus”. Se agissem assim, seriam retribuídos com a cidadania (posse) do reino dos céus. Ela ecoa o intencionado em Mt 25,31-46 e entende-se que o propósito intencionado pelo redator é mostrar que o cotidiano do discípulo do Nazareno deve ser de contínuas *praxis* de caridade e misericórdia, pois, elas são na concepção da religião judaica a justiça que posteriormente é retribuída, no formato de bênçãos, a aqueles que as praticaram.

A segunda perícopos, Mt 16,24-28, em nexos com Mt 25,31-46 aborda o caminho que o discípulo deve escolher para que ele seja um agente da justiça. Segundo esta perícopos, em muitas vezes, o que é posto diante do discípulo vai contrário à lógica secular. Sua vida é um paradoxo onde ele ganha perdendo e perde ganhando. Ao ajudar o necessitado da sua comunidade o discípulo “perde” ativos tangíveis. Mas, ao mesmo tempo ele “ganha” ativos intangíveis como o não “perder a sua alma”. Assim, o ensino da perícopos também é o mesmo de perícopos em exegese. Elas estão em sintonia e são solidárias. Ambas mostram que o esforço do discípulo tem que ser direcionado para as *praxis* de justiça e não para o acúmulo de ativos terrenos. Agindo assim o discípulo será retribuído “conforme as suas obras”. Storniolo (2011, p. 119-120) comenta como deve ser o discípulo e qual é a sua justiça:

A resistência de Pedro dá ocasião para Jesus esclarecer de uma vez por todas qual será o caminho do discípulo (16,24-28). A luta pela justiça leva ao sacrifício, pois ela acaba revelando que a desigualdade e a miséria existem por causa da má distribuição dos bens e da participação política e social. Os privilegiados não vão aceitar isso. Sempre é mais fácil acabar com os que atrapalham do que ver o fim das próprias mordomias. Aliás, deve-se perder até a própria honra, pois o suplício da cruz era reservado para os ‘criminosos’ políticos, que não buscavam mais do que a justiça... Espantoso? É.

2.6 ANÁLISE DAS FORMAS

A análise das formas é uma abordagem exegética que analisa qual foi a forma de linguagem escolhida e utilizada pelo escritor bíblico para elaboração da sua obra. É pressuposto da análise das formas (doravante poderá ser mencionada como AF) que situações comunitárias específicas são melhores explicadas quando na forma de suas transmissões são utilizadas linguagens adequadas à situação que se deseja informar. Assim, ao analisar as formas de um texto, o exegeta deve buscar qual foi a forma de linguagem (verbal ou escrita) que o autor escolheu para cada situação. Wegner (2012, p. 203) comenta a relação entre comunicação e a AF.

Quando nos comunicamos através da linguagem falada ou escrita, sempre utilizamos determinadas formas, mais ou menos fixas. Elas dependem, em grande parte, do momento e da situação em que são formuladas, da intenção com que são expressas, mas também das pessoas para quais são dirigidas e da situação em que se encontram. Esses fatores nos levam a escolher uma determinada forma de linguagem.

Nesse tópico serão feitas análises relacionadas às formas utilizadas pelo Evangelista Mateus, com foco no texto em exegese Mt 25,34-36.40. Os aspectos que serão abordados são o lugar vivencial (*Sitz im Leben*), qual foi a intenção do autor ao redigir o texto e, por último, o gênero literário da perícopé.

2.6.1 Lugar Vivencial

A escolha de uma forma literária inicia no *Sitz im Leben* que é uma expressão de origem alemã que ao ser traduzido para o português recebe os significados de lugar vivencial, situação geratriz, ambiente vital etc.

O lugar vivencial ou *Sitz im Leben* são as situações típicas da vida da comunidade que é resultante de uma abstração das experiências de pessoas ou de comunidades. É no *Sitz im Leben* que se encontra a gênese de uma forma literária, ou seja: de um gênero literário.

Antes do autor da dissertação empreitar-se em uma definição mais abrangente do que é o *Sitz im Leben* é necessário esclarecer que ele não é o ambiente histórico, político, social ou econômico no qual o texto foi redigido. Mas, antes de tudo, ele é uma atividade generalizada e exercida em circunstâncias

típicas, uma experiência partilhada e, a princípio repetível. Logo, acima de tudo, uma experiência comunitária. Assim, o *Sitz im Leben* é uma situação padrão que motiva o surgimento do gênero literário. Cita-se como exemplos de *Sitze im Leben* as festas litúrgicas, a pregação missionária, o restabelecimento da saúde, a derrota em uma guerra, a catequese etc. Ainda, continuando com exemplos: o *Sitz im Leben* não é um acidente ocorrido, mas a situação da qual se fará a descrição do acidente, ou seja; é a reconstrução dos sentimentos que estão envolvidos com ele. Enfim, é ele que vai dar/fornecer a forma de exprimir os sentimentos de cada um dos momentos da(s) comunidade(s) ou de seus membros. Esses sentimentos são expressos por meio de discursos (os gêneros literários) que serão abordados mais adiante. Lohfink (1978, p. 39) define *Sitz im Leben* comparando-o com a atmosfera da realização de um evento:

Para encontrarmos uma resposta a esta pergunta, é preciso estudarmos o próprio hino do Antigo Testamento [...] Os próprios hinos do Antigo Testamento nos mostram, assim, pelo seu exórdio, que o hino é um cântico que se cantava no templo, com acompanhamento de música, em determinadas ocasiões festivas. O hino, portanto, tem o seu *Sitz* (sua atmosfera própria) no culto do templo.

E, Wegner (2012, p. 212) define *Sitz im Leben* como:

[...] a expressão “lugar vivencial” é usada sempre no sentido de caracterizar a situação geratriz do texto que, pelas suas condições de repetitividade, imprimiu-lhe as suas formas características, enquadrando-o num certo gênero.

Os *Sitze im Leben* do Evangelho de Mateus são categorias que tiveram as suas origens no comunitário, pois eles refletem experiências vividas comunitariamente.

Cristãos e os cristianismos originários organizavam as suas vidas a partir da vivência comunitária. E, nessa lógica metodológica, as *praxis* comunais que não fossem supraindividuais eram refutadas por eles. Elas não coadunavam com o *mudus vivendi* escolhido pelo grupo e, obviamente, não eram socialmente aceitas. Por supraindividual entende-se, no contexto neotestamentário, aquilo que era feito para a comunidade visando à solidariedade e partilha. Wegner (2012, p. 210) comenta que uma categoria supraindividual é comunitária:

Os pesquisadores fazem questão de frisar que o lugar vivencial é uma categoria supraindividual, ou seja, comunitária e social. Trata-se sempre de uma situação sócio comunitária típica e representativa dentro do

cristianismo primevo, que deu às diversas histórias e ditos de Jesus o seu cunho formal característico.

Para Lohfink (1978, p. 45) um *Sitz im Leben* não deve ser uma categoria privada. Ele comenta: “Portanto, aqui também o *Sitz im Leben* não é domínio privado do indivíduo, mas uma instituição social”.

No Evangelho de Mateus a perspectiva comunitária também é enfatizada. O seu conteúdo é “arranjado” a partir dessa lógica. E, nele sempre um lugar vivencial comunitário está em destaque (casa Mt 8,14, sinagoga Mt 12,9; praia Mt 13,1; templo Mt 21,14; mesa eucarística Mt 26,26 ss etc.) Observa-se que até em eventos em que o foco-situacional parece ser direcionado somente para uma situação pontual individualista como p.ex., a cura de uma pessoa com doença física ou emocional (o homem da mão ressequida Mt 12,9-14 e a mulher cananéia Mt 15,21-28); a abrangência de tais eventos não se limitavam somente à ação *in loco* mas, extrapolavam os seus limites e, então, alcançavam e/ou afetavam as vivências comunitárias em forma de catequeses, parêneses etc. Assim, nota-se que o conteúdo do Evangelho de Mateus é dinamizado por uma continuidade de relacionamentos comunitários interpessoais.

Entende-se também que a pessoa do evangelista é a terceira categoria favorável à provável possibilidade do *Sitz im Leben* ter sido formatado a partir do comunitário, pois, há grandes possibilidades que o evangelista estava inserido no ambiente cultural e comunitário dos cristãos do primeiro século.

Em vista dessas evidências que apontam para ambientes comunitários tanto dos cristianismos primevos como os do escritor e os dos eventos inseridos na obra mateana, entende-se que o *Sitz im Leben* de Mt 25,34-36.40 procede e foi formatado em ambientes comunitários. Foi em contextos como esses que o escritor fez abstrações para articular a forma com a qual ele redigiu o seu evangelho. O estilo e/ou discursos utilizados para expressar a situação vivencial do texto será tratado logo a seguir nas abordagens dos gêneros literário. Até aqui, em buscas das formas que foram escritas Mt 25,34-36.40 entende-se que o *background* da situação vivencial do texto era comunitário. Wegner (2012, p. 210) comenta o lugar vivencial:

O estudo do lugar vivencial visa determinar em que situação e com que finalidade foram repetidos e transmitidos os ditos e as histórias sobre Jesus, de modo que acabaram adquirindo as formas características dos diversos gêneros aos quais pertencem.

E, Saldarini (2000, p. 148-9) comenta o caráter comunitário do Evangelho de Mateus, da comunidade mateana e de uma rede maior de cristãos. Ele comenta:

Muitas análises do evangelho de Mateus se referem à *comunidade* mateana. A palavra 'comunidade' é popular no uso teológico, sociológico e cotidiano porque é vaga, mas ricamente conotativa das relações sociais estreitas e calorosas que se perderam no anonimato da sociedade industrial moderna. Também sugere as profundas relações afetuosas que devem unir os cristãos uns aos outros. [...] Comunidade subentende a presença de um forte senso de identidade e um conjunto comum de valores e percepções profundamente mantidos, que resultam em contato afetuosos estreito e protetor. A comunidade judaica enquadra-se nesta descrição [...] o grupo mateano faz parte da comunidade judaica maior. Ele também faz parte de uma rede emergente de grupos que formam a comunidade cristã, [...]

Segue com o tópico intencionalidade do texto que segundo Silva (2009, p. 232) cita o *Sitz im Leben* do texto em exegese como: “Tribunal de Justiça: processo de acusação ou de defesa [...]”.

2.6.2 Intencionalidade

Nesse tópico aborda-se a intencionalidade dos textos. Estuda-se a intencionalidade dos textos porque pressupõe-se que eles são peças e/ou partes integrantes de um processo comunicativo com intenção e propósito a serem repassados ao receptor (s). E, nessa lógica, o texto tem intenção(ões) em relação ao seu(s) destinatário(s), pois, é obvio que ninguém comunica sem nenhum motivo. Assim, o autor redige uma obra a partir de uma perspectiva de finalidade e intencionalidade. Então, entende-se, *a priori*, que em última instância, o que motiva o escritor a elaborar um texto são as intenções e as finalidades que ele pretende comunicar e não a narrativa textual por si só. No entanto, para que o texto alcance as finalidades e as intencionalidades projetadas para ele é necessário que a forma da sua linguagem seja elaborada em formato compatível aos propósitos para o qual se espera dele. Desse modo, para a crítica das formas, a função dos gêneros literários é descobrir a finalidade da linguagem de um texto (WEGNER, 2012, p. 213-214). Descobrir a linguagem textual; descobre-se a(s) finalidade(s) e a(s) intencionalidade(s) para qual o escritor redigiu a sua obra.

A conectividade da crítica da forma com o gênero literário, segundo Lohfink (*apud* WEGNER, 2012) possibilita descobrir a intencionalidade para qual um texto foi escrito. Wegner (2012, p. 213-214) comenta:

A pergunta pela intencionalidade do texto pode ser abordada em estreita conexão com a análise das formas, uma vez que ela se encontra sempre intimamente relacionada com o respectivo gênero literário. Para Lohfink, a função da crítica das formas e dos gêneros literários é exatamente 'descobrir a finalidade e a intenção da linguagem de um texto'.

Ainda nessa interação de conectividades informa-se que um texto tem funções como, p. ex. a função expressiva (emotiva) que dá vazão a sentimento. E, essas funções costumam vir atreladas a certos gêneros literários. Assim, ao conhecê-las determina-se a intencionalidade das narrativas e discursos. Wegner (2014, p. 214) comenta:

Essas e outras funções possíveis costumam vir atreladas a determinados gêneros literários, razão pela qual seu conhecimento é de suma importância para o estudo da intencionalidade das narrativas e dos discursos. G Lohfink, em seu livro *Agora entendo a Bíblia*, oferece uma série de exemplos sobre a conexão entre gênero literário e intenção de um texto.

Descobre-se também a intencionalidade de um texto através das pesquisas dos elementos implícitos e explícitos nele. A intencionalidade explícita, como, p. ex. a exortativa; geralmente é acompanhada por verbos como: “rogo-vos”, “exorto-vos”, ordeno etc. Portanto, é relativamente fácil identificá-la. Já, a intencionalidade implícita é mais difícil detectá-la no texto, porém, não é impossível. Segundo Egger (*apud* WEGNER, 2012, p. 215) a intencionalidade implícita poderá ser detectada em:

[...] Certos episódios propõem diferentes comportamentos e papéis que podem servir como proposta ao leitor. Determinada narrativa propõe ao leitor várias possibilidades de opção. Enfim, frequentemente, o relato (por analogia com o drama) induz o leitor a identificar-se inconscientemente com um ou mais personagens, o que envolve não só a mente, mas também o sentimento de quem lê.

Continua-se a pesquisa, agora, na perspectiva de descobrir qual foi a intencionalidade do Evangelista Mateus ao escrever a perícopé do capítulo 25,34-46 recorre-se em primeiro lugar ao conteúdo da referência de Silva (2009, p. 231) onde o autor entende ser o *Sitz im Leben* que faz surgir o gênero literário. Ele comenta: “somos levados a admitir que um mesmo *Sitz im Leben* pode fazer surgir mais de um Gênero Literário, segundo o objetivo buscado por quem fala ou escreve.”. Por sua vez, os gêneros literários com os seus subgêneros ou gêneros menores têm a função de descobrir a finalidade e a intenção da linguagem do texto (WEGNER, 2012, p. 213). Em suma, trata-se de uma imbricação entre *Sitz im Leben* e gênero

literário que ao final resulta no conhecimento da intencionalidade textual. A partir da lógica de que as duas categorias (*Sitz im Leben* e gênero literário) definem a intencionalidade; entende-se que a intencionalidade da perícopa enquadra-se na categoria acusação.

Justifica-se a tese que a intencionalidade é acusação a partir do *Sitz im Leben* de Mt 25,34-36.40 que é de um “Tribunal de Justiça”. Em um tribunal de justiça, *a priori*, todos os participantes dele são réus, ou seja, acusados. De modo algum ser um réu em um Tribunal significa que o réu já está definitivamente condenado, ao contrário, até aqui, houve apenas uma acusação. A absolvição ou condenação dependerá dos veredictos que serão realizados ao final da corte. E, assim, todos aqueles que estavam “reunidos” na presença do Rei-julgador encontravam-se *sub judice*, ou seja, sob juízo, sob acusação. A categoria intencional acusação faz parte de um *Sitz im Leben* denominado de “Tribunal de Justiça”. Silva (2009, p. 232) mostra que nesse tipo de *Sitz im Leben* há intenção de acusar. Ele comenta:

Vejamos, pois, apenas alguns *Sitze im Leben* e exemplos a eles correspondentes [...] Tribunal de Justiça: processo de acusação ou de defesa [...] entra em processo contra o seu povo, acusa-o de transgressões e emite uma sentença [...].

Finaliza-se a discussão sobre a intencionalidade de Mt 25,34-36.40 citando obra de Lohfink onde ele comenta sobre a função da crítica das formas e quais são as principais intenções do escritor bíblico com o texto que ele lavrou. Na lista das intenções encontra-se a categoria acusar coadunando assim com as propostas de intencionalidades das duas referências citadas acima. Lohfink (1978, p. 135-136,138) comenta:

Qual é, realmente, o objetivo da crítica das formas? [...] Sua função é a de descobrir a finalidade e a intenção da linguagem de um texto. É a de mostrar o que um texto pretende dizer, onde é que se situa o seu centro de significação e qual o tipo de linguagem que ele usa. [...] uma gama múltipla e variada de intenções, quais sejam: informar, confessar, convocar, instruir, jurar, exortar, debater, assegurar, ordenar, relatar, proclamar, proibir, narrar, lamentar, estabelecer uma comunicação, interromper uma comunicação, descrever, acusar, louvar, desafiar.

Até aqui tratamos do *Sitz im Leben* e da intencionalidade de Mt 25,34-36.40. Chegou-se, à conclusiva que a situação vivencial (*Sitz im Leben*) é o um tribunal de

justiça onde os “comunitários” estão sendo acusados (intencionalidade). A forma que o escritor utilizou para acusá-los será tratada a seguir na abordagem dos gêneros literários.

2.6.3 Gênero Literário

Gênero literário é a forma que se “conta”, por escrito ou oral, a situação vivencial comunitária. As situações vivenciais ou os *Sitze im Leben* da comunidade sendo repetitivas ou não, têm e estão relacionadas às especificidades inerentes a elas. Para esclarecer esse pressuposto citam-se como exemplos os ritos de passagens. Em uma mesma sociedade, cada mudança de *status*, é celebrada em formato diferente. Nessa perspectiva, os ritos que são usados em uma celebração de bodas conjugais em quase nada se assemelham com a ritualística da celebração de um ofício fúnebre. Eles são de natureza diferente e exercem funções opostas. Em um casamento as cantigas são alegres e alvissareiras. O mesmo não ocorre em um ofício fúnebre com as suas lúgubres lamentações. A forma que escritor escolhe para expressar pela via oral ou escrita essas especificidades é chamada de gênero literário. Os gêneros literários (doravante poderá ser chamado de gênero no singular ou plural) são discursos que refletem alguma(s) situação(ões) específica(s) e, conforme era a situação, o escritor formatava um discurso que fosse mais adequado para transmiti-la. Em suma, gênero literário é a utilização de uma forma específica de linguagem (oral, escrita) para expressar uma situação típica comunitária. Wegner (2012, p. 206) define gênero literário como:

Quando vários textos apresentam a mesma estrutura formal básica, acrescidos de conteúdos ou outras características similares, eles podem ser enquadrados sob um mesmo gênero literário. Fala-se em gênero, portanto, quando ditos ou narrativas apresentam um conjunto de formas idênticas, acrescidas de outros elementos comuns.

Os gêneros literários têm diversas funções na vida da comunidade. Uma das funções é conduzir a comunidade e os seus membros às reflexões e conscientizações que produzam efeitos preventivos e corretivos redirecionando assim as *praxis* comunitárias para o serviço comunitário (SILVA, 2009, p. 230-231). Outra função do gênero é expressar realidades. Nele estão intrínsecas as vivências e por ele, elas são reverberadas. E, assim, os diversos gêneros, cada um no seu

tom, denunciam, confirmam, ensinam, expressam realidades comunitárias. Lohfink (1978, p. 57) comenta o gênero literário como uma categoria que expressa a realidade:

Na realidade, devemos dizer que o livro a que damos o nome de Bíblia contém em si uma multidão quase incalculável dos mais diversos gêneros e formas literárias. Mas não é somente o elevado número desses diversos gêneros que nos chama a atenção, mas também o quanto eles diferem entre si e a variedade com que expressam a realidade.

Quanto à classificação dos gêneros aborda-se parte do conteúdo sugerido pelos teóricos Dibelius, Bultmann e Klaus Berger. Dibelius e Bultmann concentram seus estudos nos evangelhos sinóticos enquanto Berger abarcou todos os textos do NT. Dibelius classificou os gêneros a partir das necessidades e tarefas das comunidades primitivas e, para ele os gêneros estão ligados às necessidades da comunidade (WEGNER 2012, p. 2007). Bultmann adotou outra metodologia analítica e assim classificou os gêneros a partir das situações que davam origem a eles. E, por último, Berger classificou os gêneros literários a partir do auxílio de três categorias retóricas da Antiguidade: simbulêuticas (conselho emitido numa assembleia do povo); epidêuticas (discurso proferido numa assembleia festiva) e dicânicas (discurso proferido numa assembleia judicial).

Na classificação de Dibelius a pregação induziu o gênero dos paradigmas; a parênese (ensinos morais e éticos cristãos) os gêneros ditos de Jesus; a necessidade de fomentar a fé criou o gênero histórias de milagres ou novelas. Dibelius fez separação do material pesquisado por ele em dois grandes grupos; o narrativo e o discursivo. Os narrativos estão relacionados com as histórias a respeito de Jesus e os discursivos são dos ditos de Jesus. O dito profético foi classificado como material discursivo. Faz parte dessa categoria os subgêneros bem-aventurança, ditos de ameaça e pregação escatológica (WEGNER, 2012. p. 208).

Bultmann, a semelhança de Dibelius classificou os gêneros em narrativos e discursivos. A classificação bultmanniana difere pouco da de Dibelius. Cita como um exemplo o gênero paradigma que Dibelius inseriu no material narrativo enquanto, Bultmann o alocou no material discursivo (WEGNER, 2012, p. 208). Na classificação bultmanniana Mt 25,34-36 é classificado como um material discursivo, ditos de Jesus, subdividido em proféticos e apocalípticos (WEGNER, 2012. p. 209)

Segue-se com a classificação do gênero literário de Mt 25,34-36.40 a partir da perspectiva classificatória bultmanniana ampliada onde consta também os subgêneros menores.

Então, o gênero maior de Mt 25,34-36.40 é classificado como Evangelho (WEGNER, 2012, p. 222) e o menor é classificado de gênero Discursivo. Dentro do material discursivo encontram-se ainda a subdivisão Ditos ou *logia*; dentro dessa os Ditos proféticos ou apocalípticos e para finalizar, dentro dos Ditos proféticos e apocalípticos o subgênero sentenças em futuro escatológico.

O gênero dito profético e apocalíptico com Sentença em futuro escatológico expressa um ambiente forense, informações da proximidade do Reino de Deus, a necessidade de fazer boas obras, a promessa de salvação, a inauguração da salvação escatológica etc.

Segue-se com a conciliação das categorias análogas no texto em exegese e dos elementos que o gênero Ditos proféticos e apocalípticos com sentenças em futuro escatológico expressam: 1) estilo de escrita judicial forense – “Então dirá o Rei”. Esse rei assenta-se em um trono de juiz; 2) fala da proximidade do Reino de Deus – “Vinde, benditos de meu Pai! entrai na posse do Reino”; 3) reivindica ações caritativas – “Porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era forasteiro e me hospedastes; estava nu e me vestistes, enfermo e me visitastes; preso e fostes ver-me.”; 4) promete salvação – “na posse do reino”; 5) inaugura a salvação escatológica; “entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo” etc.

Em vista do que foi abordado na análise das formas conclui-se que o *Sitz im Leben* de Mt 25,34-36.40 e da perícopre onde ele está inserido é o um tribunal de justiça onde os “comunitários” estão sendo acusados (intencionalidade). E, a forma ou o estilo utilizado pelo escritor em seu discurso para acusá-los foi o gênero literário ditos proféticos e apocalípticos com sentenças em futuro escatológico.

2.6.4 Estilo

Por estilo literário entende-se a maneira e os recursos utilizados pelo escritor para dar expressividade, vivacidade e maior “colorido” ao seu texto (SILVA, 2009, p. 155).

A forma e/ou estilo do texto em exegese e do Evangelho de Mateus é profético. A mensagem profética é acima de tudo uma mensagem denunciante de sistemas opressores e injustos. O seu tom não é de convite, mas, de intimações para mudanças de *praxis*. Os *status* de fome, sede, nudez, forâneos, doentes etc, só seriam alterados se houvessem mudanças das *praxis* comunitárias. E, assim, em estilo profético o escritor Mateus denuncia e acusa a sua comunidade e provavelmente algumas instituições circundantes a ela com a expectativa da reversão aos princípios ensinados pelo Nazareno. Lohfink (1978, p. 130-1) comenta o estilo do Evangelho de Mateus:

Se considerarmos do ponto de vista da crítica das formas, Jesus nos três primeiros evangelhos nos fala no estilo de um profeta, [...] Neste sentido, o que acontece nos três primeiros evangelhos é justamente o contrário. O que predomina aí são as formas proféticas de linguagem, [...]

A análise do estilo, nessa abordagem, é feita, através do estudo de algumas figuras de linguagem que fazem parte do texto Mt 25,31-46. Segundo Silva (2009, p. 155) um dos métodos melhores para estudar o estilo de um autor é estudar as figuras de linguagem apresentadas em seu texto. Ele comenta: “Estudar o estilo de um autor equivale a estudar as chamadas ‘figuras’”.

Então, finaliza-se essa abordagem com a seleção de duas figuras de linguagem na perícopa Mt, 25,31-46. A primeira é um merismo e, a segunda é uma hipérbole. Ambas apontam para elementos que fazem parte de categorias utilizadas em discursos proféticos. O merismo é uma figura de linguagem que exprime a totalidade mencionando as partes. O v. 46 é um merismo. A mensagem implícita nele é a salvação (o todo). Os elementos castigo eterno e vida eterna compõe as partes desse todo, a salvação. Isso é um merismo. Nele estão implícitos e explícitos os elementos utilizados em discursos proféticos como a salvação, a condenação, a vida eterna, os justos sendo recompensados, os injustos sendo condenados etc. A segunda figura de linguagem é a hipérbole que é utilizada para expressar exageros e assim, despertar no leitor, sentimentos de medo, pavor etc. No versículo 41, a figura “fogo eterno” amolda-se a essa categoria. Ela era usada nas exortações proféticas para advertir dos riscos que incorrem aqueles que não convertem as suas condutas.

2.7 CRÍTICA HISTÓRICA

A crítica histórica ou crítica da tradição é um passo exegético que investiga as tradições de um texto e o seu processo de transmissão oral até que ele venha a ser fixado por escrito. Essa abordagem pesquisará a crítica da tradição e os contextos históricos relacionados ao texto de Mt 25,34-36.40.

2.7.1 Crítica da Tradição

A crítica da tradição estuda o substrato cultural de um texto, ou seja; aquilo que serviu de sua base e do seu fundamento. Para essa tarefa ela retrocede no(s) tempo(s), em local(ais) e então, inclui no seu arcabouço elementos pré-codificados como expressões, imagens, temas, motivos etc. os quais já haviam atingido um estágio de fixação. *A posteriori*, esses elementos são utilizados pelo hagiógrafo no seu texto sob as nomenclaturas de tradições. Em suma, define-se esse passo exegético como um estudo de identificação das tradições subjacentes em um texto (SILVA, 2009, p. 246). Assim, diante do exposto, entende-se que o objeto de estudo da crítica da tradição é a busca da fase oral do texto. Silva (2009, p. 242) comenta o objeto de estudo da crítica da tradição: “[...] estudo das tradições orais e dos estágios da composição de um texto [...]”

E, ainda, segundo Wegner (2012, p. 305) a crítica da tradição tem três objetivos:

1. Analisar o conjunto de imagens, conceitos, ideias, símbolos, motivos, e representações tradicionais existentes dentro de um texto e aclarar sua origem e evolução no AT, judaísmo contemporâneo de Jesus ou helenismo.
2. Associar tais símbolos, conceitos e motivos com os eventuais grupos ou classes a partir dos quais se originaram, como, p. ex., sacerdotes, levitas, apocalípticos, profetas, pobres, ricos, realeza ou nobreza, povo citadino ou camponês, fariseus, saduceus etc.
3. Perceber que sentido essas tradições são incorporadas ao texto a ser analisado, ou seja, se o texto simplesmente as assimila em seu sentido corrente ou se as usa em algum sentido diferente e inovador.

Os *to,poi*, (no português lugares) são critérios utilizados pela crítica da tradição para identificação de uma tradição subjacente em um texto. Conceitua-se um *to,poj* (no grego lugar), como uma tradição cultural ou literária que se tornou de domínio comum e convencional e que produz diversos episódios ou reflexões. E, assim, por meio daquilo que eles significam, são identificadas as prováveis tradições

subjacentes em um texto. Silva (2009, p. 244-246) menciona alguns *tópoi* e a utilidade deles para descobrir uma tradição:

Como *tópoi* podemos arrolar: Motivo: Situação típica que impulsiona, coloca em movimento, vários e semelhantes episódios. [...] Imagem: Elemento utilizado como símbolo, a fim de evocar outra realidade [ovelhas, cabritos] [...] Tema e tese: Esse dois *tópoi* devem ser tratados conjuntamente a fim de que os distingamos claramente [Filho do homem e Jesus o Filho do homem] [...] Fórmulas fixa e vocabulário consolidado: Frases e termos que surgiram para responder às necessidades de um grupo e que passaram a ser usados com tal frequência, a ponto de o significado ser perdido ou deslocado. [posse do reino; ovelhas]

Então, a partir da perspectiva que os *tópoi*, contribuem para identificar a(s) tradição(s) utilizada(s) em um texto; percebe-se que dos *tópoi* acima relacionados o nomeado como de “imagem” é o que mais se assemelha com duas tradições presentes no texto em exegese: a das ovelhas e cabritos e do Filho do homem. A categoria imagem, segundo citado acima, evoca uma imagem “distorcida” e/ou diferente da realidade intrínseca nela. No texto em exegese as ovelhas e cabritos e o Filho do homem exercem essa função. Elas evocam significados antagônicos aos seus significados absolutos e assim, animais ovinos e caprinos passam a simbolizar a dicotomia entre os justos e ímpios e o Rei-Juiz transmuta-se na figura mítica do Filho do Homem.

2.7.1.1 Tradição e transmissão de Mt 25,31-46

A figura do Filho do homem rege a perícopé como o agente ativo do início ao final dela. Desse modo, entende-se ser O Filho do homem a principal categoria para indicação de tradição no texto.

A expressão Filho do homem tem a sua origem no período do segundo Templo de Jerusalém (535 a.C -18 a.C.). O seu significado deriva de Daniel ou do seu contexto imediato (SALDARINI, 2000, p. 306). Ela é citada a primeira vez no livro do profeta Daniel capítulo 7, versículo 13.

O contexto histórico do texto de Daniel, provavelmente anos 160 a.C, é o mesmo dos macabeus quando estes assumiram o controle de parte das terras de Israel (164 a 63 a.C.). O período dos macabeus foi marcado por muitas turbulências internas provocadas em grande parte como consequência da invasão cultural

provocativa do helenismo que era amparada pelo sacerdócio saduceus. Foram tempos marcados por conflitos entre os saduceus pró-helenização e os fariseus anti-helenismo. As turbulências não deixavam imunes nem a religião que nesse período experimentou um cisma na classe sacerdotal dos saduceus do qual surgiu o grupo de essênios do deserto. Assim, apesar de serem tempos de independência em relação às potências externas, as rivalidades internas estavam desestabilizando a nação. A partir dessa perspectiva de desestabilização nacional e a necessidade de emergir uma liderança que conseguisse mudar a situação foi que o escritor da profecia de Daniel evoca a figura emblemática do Filho do homem. Nessa figura há o encontro do governo régio e do poder que eram tão necessários na atual conjuntura nacional. Então, em Daniel, o Filho do homem aponta para função de governo. Ele governará o mundo todo, o seu poder será eterno e “nunca lhe será tirado”. Saldarini (2000, p. 307) comenta a figura régia do Filho do homem em Daniel: “É óbvio que alguns dos usos evangélicos de ‘Filho do homem’ para Jesus subordinam-se à figura régia celestial em Daniel, descrita como ‘um como Filho de Homem’”. Entende-se que o capítulo 7,13 de Daniel é uma das tradições que foi utilizada na perícopes Mt 25,31-46. Schiavo; Silva (2000, p. 56-57) comentam parte das turbulências ocorridas no período asmoneu:

A época da dominação grega (a partir de 323 a. C.) caracteriza-se pela forte pressão cultural, cujo objetivo era a formação de um só povo (1Mc 1,41) com a imposição dos mesmos costumes. O ápice desse projeto foi atingido com Antíoco IV Epífanês, que em 168 impôs à força costumes pagãos na Judéia, profanou o templo e obrigou o povo aos sacrifícios pagãos. Ele era apoiado por um bom grupo de judeus, em especial entre as classes altas, que favoreciam a assimilação, pois queriam participar dos privilégios da sociedade helenista. Mas a maioria do povo, tanto das cidades como do campo - talvez formada por comerciantes, lavradores e artesões - não se conformou com isso e deu origem à revolta armada, chefiada pela família dos Macabeus, conseguindo expulsar os detestados estrangeiros. A partir desse momento, a sociedade judaica se fragmentou: brigas e intrigas pelo poder, pelo exercício do sacerdócio e pela interpretação da lei estão na origem do surgimento das diferentes facções e grupos: fariseus, asmoneus, essênios, saduceus, etc.

Por fim, mostra-se que uma tradição não só pode ser modificada durante o seu processo de transmissão oral como também pode ser fixada em um texto expressando um significado diferente do original. Em Mt 25,34-36.40 observa-se essa ocorrência. Enquanto em Dn 7,13 a expressão Filho do homem simboliza um governante no Sermão Escatológico de Mateus ela reaparece com o significado de juiz. Entende-se que isso ocorreu para atender diversos interesses como os de

mudanças de agentes transmissores, situações eclesiais, *status* econômicos (ricos e pobres), sociocultural (letrado e iletrado), religioso (judeu-gentio) etc. No caso do ambiente vital do escritor de Daniel era a ingovernabilidade que exigia uma liderança com forças suficientes para revitalizar a nação. E, no ambiente comunitário dos mateanos a necessidade era a de um juiz que ao julgar as ações e omissões quanto a falta de solidariedade e partilha restabelecesse o reino dos céus na comunidade. Saldarini (2000, p. 307) comenta a utilização da tradição Filho do homem em Daniel e Mateus:

‘Filho do Homem’ para Jesus subordinaram-se à figura régia celestial em Daniel, descrita como ‘um como Filho de homem’ [...] O ‘um como Filho de homem’ encontrado em Daniel 7,13 reaparece e desempenha papéis escatológicos como redentor, soberano ou juiz em contextos apocalípticos [...]

2.7.2 Contexto Histórico de Mt 25,34-36.40

Nesse tópico serão abordados a data e o local da escrita e o ambiente que fora escrito o texto de Mt 25,34-36.40

2.7.2.1 Data e local da escrita

O Evangelho de Mateus provavelmente foi escrito nos anos 80/85 na Palestina. Entende-se que há plausibilidade nessa data porque o seu conteúdo não só se encaixa na evolução do pensamento teológico cristão daquela época⁶, mas também no debate judaico pós anos 70 d.C. que procurava respostas como o judaísmo deveria ser vivido e como esse *modus vivendi* deveria ser articulado para que a comunidade judaica sobrevivesse sem o Templo de Jerusalém e as suas instituições afins desaparecidas juntamente com ele. Então, para se chegar a uma data mais provável de Mateus é necessário acessar as obras literárias da época que versam sobre a questão judaica contemporânea às duas últimas décadas do

⁶ A relação cristianismo sem o judaísmo ainda não havia sido definida concretamente. Ambos consideraram-se a continuidade do povo da Aliança pós anos 70. E, percebiam a si próprios como os verdadeiros herdeiros das promessas de Deus.

primeiro século cristão. Saldarini (2000, p. 13) comenta a relação entre a literatura posterior a destruição do Templo e a data do Evangelho de Mateus:

Assim, o evangelho de Mateus deve ser lido com outras obras literárias judaicas posteriores à destruição do Templo, tais como as obras apocalípticas 2 Baruc, 4 Esdras e Apocalipse de Abraão, extratos primitivos de Mixná e Flávio Josefo. Toda essa literatura judaica procurou prefigurar o Judaísmo em novas circunstâncias, reorganizar seus símbolos fundamentais, determinar concretamente a vontade de Deus em um mundo novo transformado e propor uma atitude a ser adotada pela comunidade fiel.

Então, Saldarini (2000, p. 12) sugere que a composição do Evangelho de Mateus foi na Síria. Ele comenta: “[...] na grande Síria. [...] dentro do contexto maior do Império Romano e do Oriente Próximo helenístico.”.

E, Overman (1997, p. 156) comenta a possibilidade do local de escrita ter sido na Galiléia:

Quanto à providência ou lugar de origem do Evangelho, a certeza é impossível. No entanto, há características do Evangelho que sugerem algumas possibilidades. Levando-se a sério a luta com o judaísmo formativo, como faz este estudo, praticamente se assegura uma proveniência palestina. Tanto o judaísmo formativo como seu sucessor, o judaísmo rabínico, eram palestinos em origem. Na Palestina, a Galiléia é uma opção atraente, por causa do papel central que desempenhou no judaísmo rabínico primitivo. Apenas isso, porém, não aponta necessariamente para a Galiléia. Há outras características a ser consideradas.

E, Gendron (1999, p. 15) afirma que a data do evangelho é 80 d.C. e o local é a Síria. Ele comenta: “O evangelho segundo São Mateus surgiu na Síria por volta dos anos 80 de nossa era.”.

Caso fossem abordadas todas as situações apresentadas em Mateus 25,34-36.40 esta pesquisa se tornaria infundável. Por isso o autor da dissertação faz opção pela categoria forasteiro. E no terceiro capítulo procurará atualizar o texto a partir de um dos fenômenos mais contraditórios do século XXI que é o problema das migrações, tanto da Ásia Menor e da África para Europa como da América Latina em relação a migração dos haitianos para o Brasil. Esta pesquisa buscará responder as questões: Quem é o haitiano da migração que abandona tudo em busca de melhores condições? Quem é ele, hoje, no Evangelho de Mateus? Eu era forasteiro e me acolhestes?

3 FUI FORASTEIRO NO VOSSO MEIO: O QUE ACONTECEU?

No capítulo dois tratou-se da análise exegética do texto Mt 25,34-36.40. Neste capítulo três faz-se a hermenêutica do texto. Para tal, será feita a sua releitura, interpretação e a atualização a partir dos movimentos migratórios que estão ocorrendo neste século. No entanto, a dissertação ficará delimitada na migração dos haitianos para o Brasil.

A abordagem é estruturada em três partes. Na primeira investiga-se quem é o haitiano que abandonou tudo em busca de melhores condições? Para isso aborda-se o histórico, as causas e as algumas teorias de migração. Usa-se para essa tarefa diversas referências relacionadas com as causas que motivaram a migração haitiana. Na segunda parte aborda-se quem é o haitiano hoje, no Evangelho de Mateus. O foco intencional desse tópico é imbricar o texto sagrado com a onda migratória haitiana para o Brasil e assim mostrar as interligações e os elementos análogos ou semelhantes entre o texto e o fenômeno migratório. Por último, sob o título: Eu era forasteiro: acolhestes-me? Hospedastes-me? Investiga-se quais são as respostas que o governo, a sociedade civil e as comunidades eclesiais estão dando à categoria estrangeiro quando estes estão presentes em suas *experientiae* (vivências).

3.1 O IMIGRANTE⁷ HAITIANO

Caracteriza-se o haitiano que veio para o Brasil como uma *persona* desesperançada com a situação político-socioeconômica da sua terra natal e que viu no Brasil a possibilidade de novos recomeços.

⁷ EMIGRANTE E IMIGRANTE - Emigrar significa deixar a pátria ou a terra própria para se refugiar, trabalhar temporariamente, estabelecer residência em país estranho. Os atores dessa ação serão designados de emigrantes. Por outro lado, no destino dessas pessoas, elas serão encaradas como aquelas que chegam do exterior, serão denominadas de imigrantes. Assim, um mesmo indivíduo recebe a denominação de imigrante e de emigrante. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/abordagens-teoricas-sobre-migracoes/47805/>. Acesso em: 27 jan. 2017.

3.1.1 Histórico

Faz-se, a seguir, um relato histórico de como isso ocorreu a partir de olhares suspeitos e denunciadores que o *status* de injustiça social quase que generalizado em que se encontra atualmente o haitiano e a haitiana é consequência das relações de dominações historicamente fomentadas naquele país.

A história do Haiti começa em 05 de dezembro de 1492 com a chegada do navegador Cristóvão Colombo na ilha caribenha batizada por ele de *Hispaniola*. Mais tarde, os franceses mudaram o nome da ilha para São Domingos. Em 1697 a Espanha cedeu à França, como direito de posse, a parte ocidental da ilha que é o local onde fica o Haiti. Daí para frente até a Revolução Haitiana essa porção da ilha esteve sob a dominação colonial francesa.

O Haiti foi o primeiro país da América Latina e do Caribe a obter duas categorias essenciais para o atendimento do conceito vigente de nação moderna no século XIX. Ele foi pioneiro na obtenção de sua independência e na abolição dos seus escravos.

A Revolução Haitiana também conhecida por Revolta de São Domingos (1791-1804) libertou simultaneamente o país do domínio estrangeiro e eliminou a escravidão. Ela é considerada como o marco decisivo para a alteração das condições de vida dos africanos não só do Haiti, mas também de muitos países americanos. Foi a partir da abolição ocorrida nessa ilha do Caribe que o germe abolicionista disseminou-se tanto para o hemisfério norte como para o sul e então, não tardou para que novas libertações escravagistas ocorressem nas próximas décadas daquele século como p. ex., a estadunidense em (1865) e a brasileira (1888). Assim, em 1804 o Haiti deixou de ser colônia francesa e tornou-se a primeira a república negra do mundo governada por agentes de ascendência afro (MORAIS; ANDRADE; MATTOS, 2013, p, 95).

No entanto, apesar da vanguarda em relação às outras colônias americanas dominadas pelo colonialismo espanhol, inglês, português, francês etc., a independência e a abolição da escravatura não proporcionaram grandes transformações estruturais pós-independência. A República independente do Haiti continuou com o mesmo padrão de gestão política que era utilizada pelos colonizadores. Os novos dirigentes deram continuidade ao sistema anteriormente vigente de governança da minoria sobre a maioria da população que era pobre e

analfabeta fazendo uso de violência e de ameaças como instrumentos de dominação da base pirâmide. Assim, a história do povo haitiano, nessa primeira fase pós-colonialismo, prosseguiu por mais de cem anos marcada por categorias potencializadoras de injustiça social como intervenções, regimes autoritários (ditaduras), corrupção, etc. Então, uma nação que foi erigida desde a sua formação às custas das desigualdades sociais, da violência contra os pobres e da instabilidade política. Tomaz (2013, p. 131) comenta a incapacidade do Haiti para superar a pobreza:

As palavras 'miséria', 'diáspora' e 'instabilidade' costumam se repetir nas narrativas veiculadas sobre a história e a realidade do Haiti. Tendo sido uma nação pioneira na obtenção da independência e na abolição da escravidão, o país e a população, são, no entanto, lembrados atualmente na agenda internacional como incapazes de ser recuperar e desenvolver, passadas décadas de crises políticas e pobreza, acompanhadas de intervenções externas e ajuda internacional.

Mais adiante, de 1915 a 1934, os Estados Unidos da América invadiram o Haiti justificando para tal garantir os interesses de segurança estadunidenses relacionados com a Primeira Guerra mundial (1914-1918).

Posteriormente, durante o período da Guerra Fria⁸, os Estados Unidos da América continuaram influenciando a política do Haiti pelo viés de ditadores indígenas (nativos locais). O médico François Duvalier (1907-1971) conhecido como *Papa Doc*, apoiado pelo governo americano (EUA) dirigiu o Haiti de 1957 até a sua morte em 1971. Ele consolidou um regime centralizador e autoritário. Com a morte de François, seu filho, Jean-Claude Duvalier, o sucede imediatamente. Jean-Claude governou até a sua deposição do cargo em 1986 quando foi obrigado a deixar o país após uma onda de protestos populares contra o regime liderado por ele.

Tanto o governo do pai como o do filho foi marcado por um regime fundamentado em terrorismo interno. Quem se opunha a eles era exterminado. Além do aval externo, os ditadores contavam com a lealdade de uma eficiente guarda civil conhecida como *tontons macoutes*⁹ (bichos-papões). Calcula-se que os *tontons*

⁸Guerra Fria - é a designação atribuída ao período histórico de disputas estratégicas e conflitos indiretos entre os Estados Unidos e a União soviética, compreendendo o período entre o final da Segunda Guerra Mundial (1945) e a extinção da União Soviética (1991), [...]. É chamada "fria" porque não houve uma guerra direta entre as duas superpotências, dada à inviabilidade da vitória em uma batalha nuclear.

⁹*Tontons macoutes* - A Milícia de Voluntários da Segurança Nacional (em francês: *Milice de Volontaires de la Sécurité Nationale*, MVSN), comumente conhecidos como *tonton macoute* (literalmente "Tio do Saco", em crioulo haitiano, aludindo às figuras do "homem do saco" ou

macoutes são responsáveis pela morte de aproximadamente 150 mil haitianos opositores ao governo dos Duvalier. Com a retirada da família Duvalier do poder a organização paramilitar *tontons macoutes* foi oficialmente dissolvida pelo governo “democrático” que sucedeu a ditadura. No entanto, apesar da decisão oficial, a organização manteve a coesão necessária para sobreviver na clandestinidade no interior do país. Moraes; Andrade; Mattos (2013, p, 98) comentam a atuação dos *tontons macoutes*:

O período ditatorial da família Duvalier foi marcado pelo totalitarismo e pelo terror policial dos *tontons macoutes* (bichos-papões) – a guarda pessoal do governo. Essa exterminou a oposição, explorou a crença da população no vodu e perseguiu a Igreja Católica.

Após a deposição do ditador-filho em 1986 segue-se um período de instabilidade e violência na sociedade. Em 1990 realizam-se eleições para presidente. Vence o escrutínio o ex-padre salesiano e partidário da Teologia da Libertação Jean-Bertrand Aristide. A trajetória política do novo mandatário haitiano é marcada por diversos reveses que ao final culminaram numa crise político-socioeconômica onde milhares de haitianos deixaram o país. Seu governo foi acusado de fraude eleitoral e de ser antidemocrático.

Em 1991, por meio de um golpe de estado Aristide foi deposto da presidência e banido do país. O retorno do presidente desterrado ocorreu somente em 1994 quando uma coalização militar liderada pelos Estados Unidos da América com o aval da Organização das Nações Unidas – ONU e da Organização dos Estados Americanos – OEA articularam a sua volta ao Haiti.

Em 2000 ocorreram dois escrutínios eleitorais no Haiti. Um para representantes ao legislativo e o outro para presidente. Em ambos pairavam suspeição de fraudes eleitorais. No escrutínio para presidente, Aristide foi reeleito pela segunda vez para a presidência daquele país. Porém, nesse pleito votaram menos de 10% dos eleitores. O boicote deu-se em virtude dos principais partidos

“bicho papão” era uma força paramilitar haitiana criada em 1959, e que obedecia diretamente as ordens do ditador daquele país, François Duvalier, 'Papa Doc' , e de seu filho e sucessor, Jean Claude, até a saída do último do poder, em 1986. Os novos governos do país debandaram a organização, porém muitos de seus antigos integrantes se tornaram insurgentes, e participaram dos distúrbios políticos do país, especialmente nas regiões rurais, até 2000. Estima-se que durante a sua atividade, os *tonton macoute* podem ter matado e feito desaparecer mais de 150 mil pessoas, na sua maioria civis e opositores aos regimes Duvalier.

que faziam oposição a Aristide argumentarem que nas eleições legislativas ocorridas naquele ano houve fraudes eleitorais. Então, insatisfeitos com a suspeita de fraudes nas eleições legislativas e agora, também na presidencial, a oposição não aceitou o resultado das urnas, contestaram a legitimidade do escrutínio e, ainda viu na situação a oportunidade para deflagrar uma crise entre a oposição e o governo de Aristide. Surgiu a partir desta perspectiva de insatisfação civil, ondas de violências na capital com explosão de três bombas que deixaram um rastro de dezessete feridos e duas mortes.

No interior do país uma coalizão formada por militares da reserva e pelos *tontons macoutes* insurgem contra o governo de Aristide. O movimento rapidamente foi disseminado para todo o país. Moraes; Andrade; Mattos (2013, p, 98) comentam o início de insatisfação civil ao governo de Aristide:

[...] houve grande violência na capital, onde três bombas explodiram deixando 2 mortos e 17 feridos. Em decorrência dos problemas identificados nas eleições legislativas e perante as novas suspeitas de fraudes, a oposição negou-se a aceitar o resultado. Aristide fora acusado de ter usado o governo de seu aliado René Garcia Préval para agir de forma ilegal e antidemocrática.

Desse modo foi dado o *start* para uma guerra civil que se entende ser ela, juntamente como um terremoto ocorrido mais adiante, os responsáveis pelo maior fluxo de repulsão populacional ocorrido em um país das américas.

O presidente Aristide em 2004, por meio de uma manobra política capitaneada pelo EUA e França, sob o pretexto de que isso evitaria um iminente derrame de sangue, foi obrigado a deixar o governo e o país. No entanto, as motivações da França e EUA eram outras. Eles estavam, na realidade, insatisfeitos com o enorme contingente de emigrantes que ao longo dos quase quatro anos de guerra civil haviam procurado refúgio naquelas nações. Moraes; Andrade; Mattos (2013, p, 99) comentam: “A França e os EUA, inditosos com a imigração generalizada de haitianos fugidos da guerra civil, alegava que somente a renúncia de Aristide [...]”.

Deposto o mandatário haitiano, assume a presidência do país em 29 de fevereiro de 2004 Bonifácio Alexandre - presidente do Supremo Tribunal do Haiti; que imediatamente solicitou ajuda à ONU para conter a guerra civil e os seus efeitos. O Conselho de Segurança das Nações Unidas atendeu prontamente o

pedido do presidente interino autorizando em 29 de abril de 2004 a criação de uma Força de Paz cuja principal missão era garantir a manutenção de situações que permitissem o restabelecimento da estabilização político e socioeconômica do país. O comando das operações ficou a cargo do Exército Brasileiro.

Esses são os principais fatores político-socioeconômicos que influenciaram o fluxo migratório para o Brasil. No entanto, no ano de 2010 a já complicada situação interna haitiana é atingida por mais um golpe duro. Dessa vez o seu algoz foi a natureza.

Em janeiro de 2010, após a passagem de três furacões durante o ano 2009, o Haiti foi atingido por um abalo sísmico de 7,3 na escala Richter. Duzentos e trinta mil pessoas morreram e 1,5 milhões ficaram desabrigadas na capital e interior. Na capital, Porto Príncipe, cerca 80% das suas edificações ruíram. Incluídas nessas construções estavam hospitais, escolas, postos policiais e até o palácio presidencial (MORAIS; ANDRADE; MATTOS, 2013, p, 99).

Desse modo, a vivência do haitiano que já amargava como consequência de uma situação político-socioeconômica destruída, ficava ainda mais complexa com esse desastre natural. Com o terremoto vieram também a fome e a desnutrição, o vírus da cólera e um total descontrole da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida – AIDS. Enfim, um painel de total desesperança. Entretanto, parte dele, obviamente, foi a consequência de um longo processo de construção e fomento da injustiça social. Em suma, ao cabo de tudo isso, a vida do haitiano da base da pirâmide tornou-se insuportável e não restou a ele outra opção a não ser deixar o seu país. Com os obstáculos impostos à entrada deles nos países ricos do Norte como p. ex. França, Canadá e EUA, eles rumaram para os países da América Central e do Sul. Thomaz (2013, p.132) comenta:

Defrontados com os obstáculos para acessar esses países do “Norte Global”, e somando-se ao grave surto de cólera que ocorreu dez meses após o desastre ambiental, milhares de haitianos optaram por fugir da situação precária em seu país de origem rumando para países da América do Sul. Esses migrantes dirigiram-se sobretudo para a vizinha República Dominicana, mas também para Guiana Francesa, Equador, Colômbia, Venezuela, Peru, Bolívia, Chile, Argentina e Brasil.

Então, o perfil do haitiano que migrou para o Brasil é o de uma pessoa desesperançada, sem perspectivas em sua terra natal e vítima de um *status* histórico de injustiça social. Entende-se ser relevante salientar que os haitianos que

vieram para o Brasil não são analfabetos, a maioria deles são letradas e têm no mínimo um curso técnico. Moraes; Andrade; Mattos (2013, p, 106) comentam a formação acadêmica dos imigrantes:

Salienta-se que os haitianos que procuraram o Brasil para reconstruírem suas vidas, em sua maioria, possuem algum grau de qualificação profissional, portanto não são refugiados iletrados e sem preparo. Muitos deles possuem curso técnico, curso superior e falam até três idiomas, entre eles o espanhol, e o francês.

3.1.2 Definição de Migração

Para se obter uma definição da categoria migração é necessário articular diversos fatores relacionados aos ambientes que envolvem o emigrante. O primeiro refere-se aos elementos motivadores de expulsão para outros locais que estão presentes na vivenda atual do agente migrador. E, o segundo relaciona-se com o nível de motivação que o ambiente perspectivado influencia na decisão do propenso emigrante para deixar o local onde ele vive. A definição passa também pela mensuração dos papéis e posições passíveis de reformatações em outros espaços e culturas diferentes do local emissor da migração etc. Enfim, em uma decisão existem diversas variáveis. Jansen (1969, p. 60 *apud* Gonçalves 2009, p. 23-24) cometa as mudanças ocorridas nas regiões de partida e de chegada dos movimentos migratórios:

a migração é um problema *demográfico*: influencia a dimensão das populações na origem e no destino; é um problema *económico*: muitas mudanças na população são devidas a desequilíbrios económicos; pode ser um *problema político*: tal é particularmente verdade nas migrações internacionais, onde restrições e condicionantes são aplicadas àqueles que pretendem atravessar uma fronteira política; envolve a *psicologia social*, no sentido de que o migrante está envolvido num processo de tomada de decisão antes da partida, e porque a sua personalidade pode desempenhar um papel importante no sucesso de integração na sociedade de acolhimento; e é também um problema *sociológico*, uma vez que a estrutura social e o sistema cultural, tanto dos lugares de origem como de destino, são afectados pela migração e, em contrapartida, afectam o migrante. (o itálico é do próprio texto).

Então Mangalam (1968, p. 13-16 *apud* Gonçalves 2009, p. 24) define: “migração como ‘um movimento (no espaço) entre sistemas de interação’”. O agente articulador desse movimento é o emigrante.

3.1.3 Causas da Migração

No entanto, mais importante do que elaborar uma definição plausível de migração/emigrante, é o entendimento de como ocorre um fenômeno migratório. Entende-se que as principais causas propulsoras de movimentos migratórios são as disparidades existentes entre as questões geopolíticas com os níveis díspares de renda, de empregabilidade e do estado de bem estar-social, seguido por um desejo latente que tem a maioria das mulheres e dos homens de melhorar os seus *status* existenciais. Gonçalves (2009, p. 30-31) comenta as causas geradoras de migração:

De acordo com a abordagem histórico-estrutural proposta em modelos macro (muitas vezes ligada a autores marxistas), a migração é uma consequência da desigualdade económica entre as regiões. Segundo esta perspectiva, as áreas mais prósperas, (com escassez de mão-de-obra e salários mais elevados) tenderiam atrair os migrantes das regiões onde houvesse recessão económica e abundasse o factor mão-de-obra.

3.1.4 Teorias de Migração

Nessa divisão abordam-se algumas teorias de migração na perspectiva que elas além de explicar o fenômeno migratório, auxiliam o pesquisador a entender quem é o imigrante haitiano. Para essa análise utilizam-se alguns pressupostos teóricos das abordagens de migração como a Histórico-estrutural, a Microeconômica Neoclássica e a dos enfoques teóricos repulsão e atração desenvolvidos por Ravenstein.

A abordagem Histórico-Estrutural explica os movimentos migratórios a partir do macro social. Ela entende que o agente migrador está inserido em um sistema estruturado por diversos fatores. Esses fatores estruturantes são interdependentes por isso, nessa perspectiva, qualquer análise do fenômeno não pode isolar nenhum dos fatores que fazem parte do todo.

Segundo os teóricos dessa abordagem os movimentos migratórios dos últimos séculos são consequência das desigualdades regionais que ocorreram a partir do surgimento do capitalismo e do consequente desenvolvimento industrial gerado a partir dele. Dessa forma, o migrante está inserido e faz parte de um

sistema estruturado e estruturante de desigualdades que ao seu cabo surgem relações de dominações. O emigrante haitiano, como foi abordado acima, faz parte de contextos permeados de desigualdades que foram construídos ao longo da história do país, o que é similar aos pressupostos dessa síntese teórica. Santos *et al.* (2010, p.12) comentam os níveis de análise da migração:

A análise da migração deve se dar, então, em três níveis. O primeiro nível seria o ambiental, composto pelos fatores de expulsão e de atração, pela natureza e condições das comunicações, de contato e acessibilidade existentes entre as áreas de origem e destino. O segundo nível, o normativo, seria composto pelos papéis, expectativas e padrões de comportamento socialmente institucionalizados, que forneceriam o referencial dentro do qual os indivíduos conseguiriam perceber e avaliar as suas condições objetivas de existência. O último nível de análise seria o psicossocial, ou seja, devem ser consideradas as atitudes e expectativas dos indivíduos concretos.

A Teoria Microeconômica Neoclássica pressupõe que o migrante é um ser racional e é capaz de fazer escolhas racionais relacionadas as alternativas expostas diante dele. Pressupõe-se também que o indivíduo tem informações a respeito das variações de renda entre a sua região e demais lugares bem como da escassez regional de habilidades profissionais. Assim o migrante é aquele indivíduo que decide racionalmente migrar para locais onde há escassez das habilidades que ele possui visando assim auferir melhores salários do que os ofertados no local onde ele reside. Santos *et al.* (2010, p.7) comentam a relação custo e benefício perspectivada pelo migrante:

Desta forma, o migrante é um indivíduo racional que decide migrar a partir de um cálculo de custos e benefícios que o leva a ter uma expectativa de retorno positivo – geralmente monetário – obtido com o movimento. Os indivíduos escolherão como destinos locais onde, levando em consideração as suas habilidades pessoais, possam ser mais produtivos. No cálculo racional desenvolvido pelo migrante, este levaria em consideração o salário que irá receber e os custos associados ao movimento.

Logo, na perspectiva da Teoria Microeconômica Neoclássica, a migração é propulsionada pelas desigualdades de rendas (salário) entre as regiões. É óbvio que a decisão de migração haitiana é mensurada também por essa *performance*, pois, como já foi exposto anteriormente o Haiti tem a menor renda per capita dos países da América Latina (1.339 dólares /ano).¹⁰

¹⁰RENDA PER CAPITA - O Haiti continua sendo a nação mais pobre em termos de PIB per capita, com apenas US\$ 1.339, e, apesar de ter registrado uma alta de 2,3%, continua mais baixo que o da

Por último aborda-se a teoria de migração elaborada pelo geógrafo inglês Ernest Ravenstein com enfoque na Repulsão e Atração. Ravenstein é considerado pioneiro entre os teóricos que estudaram/estudam sobre os fenômenos migratórios (SANTOS *et al.*, 2010, p.10). O seu universo de pesquisa foram os dados censitários da Inglaterra e Países de Gales durante o período de 1871 a 1881. Embora os seus estudos tenham sido voltados apenas para a migração interna que ocorria em parte do Reino-Unido, Ravenstein é considerado o precursor dos estudos migratório e os fundamentos levantados por ele são sempre utilizados nos modelos modernos de teorias migratórias (GONÇALVES, 2009, p. 26).

Desse modo em 1885, Ravenstein enunciou as leis que regiam os movimentos migratórios (SANTOS *et al.*, 2010, p.10). No entanto, para elaborá-las ele partiu dos pressupostos que: 1) existe uma estreita relação entre o capitalismo e os fenômenos migratórios; 2) as categorias população e atividade econômica estão distribuídas espacialmente de forma desigual. Existem regiões com excesso de mão-de-obra e em outras com escassez. Isso implica que algumas regiões absorvem mão-de-obra e outras dispersam; 3) a principal força-motor de um movimento migratório é a procura por um posto de trabalho nos grandes centros industriais; e, por último, 4) Ravenstein entendia que está intrínseco no indivíduo humano uma busca constante para melhorar e superar as suas condições materiais.

A partir desses pressupostos Ravenstein elabora as leis da migração (*Laws of Migration*) que conforme já foi mencionado servem como paradigma para todas as abordagens teóricas que doravante foram elaboradas (GONÇALVES, 2010, p. 26).

No entanto, o autor da dissertação entende ser válido alertar que parte do conteúdo das leis elaboradas por Ravenstein não são aplicáveis aos atuais movimentos migratórios. Pois, além dos agentes migratórios atuarem em espaços e tempos diferentes do teórico, os movimentos hodiernos, em sua maioria, são transnacionais e envolvem sistemas socioculturais e distâncias diferentes dos movimentos migratórios internos estudados por Ravenstein.

Os principais destaques das leis elaboradas por Ravenstein são: 1) a maioria das migrações é de curta distância; 2) quando o migrante migra para longas distâncias ele fixa-se geralmente em áreas urbanas; 3) a maior parte dos

movimentos migratórios ocorre por etapas; 4) grande parte da migração segue o vetor rural-urbano; 5) o contingente maior dos migrantes está na faixa etária adulta; e, 6) a maioria dos migrantes que vão para o exterior são homens. As mulheres fazem opção pela migração interna.

No entanto, o autor da dissertação entende que no trabalho de Ravenstein o enfoque teórico que mais contribui para identificação de quem era o potencial emigrador haitiano é a teoria da repulsão-atração.

Ravenstein concluiu que os movimentos migratórios eram regidos por um processo que ele chamou de fatores *push-pull* (em inglês *push*: empurrar, expulsar; *pull*: atração, arrastar). Em síntese, com a sua teoria ele argumenta que: as condições desfavoráveis de uma região empurravam parte de seus moradores para outros lugares com condições mais favoráveis ou atrativas.

Assim, entende-se que são os fatores de repulsão (*push*) presentes em um país que motivam o emigrante a tomar a decisão migratória são: 1) a falta de políticas públicas de assistência à saúde; 2) a oferta de postos de trabalho insuficientes para atendimento das demandas do mercado regional de mão-de-obra; 3) as ideologias políticas opositoras ao estado de liberdade e de direito que promovem temores e perseguições na sociedade; 4) a ausência de liberdade religiosa bem como os fundamentalismos religiosos que instigam a redução da complexidade religiosa; 5) um programa de tributação fiscal que onera excessivamente o contribuinte enquanto que as irresponsabilidades provocadas pelos gestores dos ativos públicos são desonerados às custas do aumento das alíquotas fiscais; 6) a perda de riquezas e processos espirais de empobrecimento similar ao vórtice de um furacão que vai engolindo o que está na sua área gravitacional; e, por último, 7) como ocorrido em 2009 e 2010 no Haiti os desastres naturais.

Em outro polo existem os fatores de atração (*pull*) que estão presentes no país alvo da migração. Eles são considerados “coisas” boas e desejáveis, atraindo as pessoas para si.

Os principais fatores de atração são: 1) a expectativa de obtenção de um emprego preferencialmente formal; 2) as possibilidades de acessibilidade e inserção aos sistemas educacionais similares ou superiores aos existentes em sua terra natal nos quais não foi possível o acesso; 3) a oferta pública de assistência preventiva e curativa a saúde; 4) zonas que não estão em estado de guerra, conflitos internos,

convulsões sociais, dificuldades financeiras etc., portanto, locais propensos às condições estáveis de segurança pública; 5) a região onde a sua família poderá fazer parte do seu projeto de migração seja em ato contínuo ou *a posteriori*; 6) o local receptor sem intempérie climática; e por último, 7) a busca de *upgrade* (alavancagem, melhoria) no padrão de vida do emigrante e da sua família. Estes fatores, segundo as teorias de Ravenstein, são o principal impulso para a decisão da migração. Gonçalves (2009, p. 25) comenta o desejo de melhoria como o impulso principal da migração: “Mas nenhuma destas correntes supera as que estão na origem do desejo intrínseco à maioria dos homens de melhorar as suas condições materiais de existência”.

Em vista disso entende-se que os fatores de repulsão (*push*) são os determinantes para esclarecer quem é o imigrante; como ele está vivendo em sua terra natal; como é a sua qualidade de vida; como é a sua articulação com as instituições e símbolos locais e qual é a reciprocidade que estas instituições estão proporcionando a ele etc. Enfim, os fatores repulsivos mostram a macro realidade vivencial do potencial emigrante. Eles tiram o véu e assim revelam as dores, os temores e as desesperanças daqueles que são retirados as suas condições *sine quo non* para viverem o exercício do direito pátrio de nascimento.

No polo oposto os fatores de atração (*pull*) tratam da expectativa de como o emigrante quer ser recepcionado e inserido na sua nova vivência. Em sua essência, o fator *pull* (atração) é o caminhar em direção aos sonhos, à utopia.

Após, dissertados alguns princípios históricos, causas e teorias de migração e apresentado quem é o haitiano que migra para o Brasil, busca-se saber quem é o haitiano hoje, no Evangelho de Mateus?

3.2 QUEM É O HAITIANO HOJE, NO EVANGELHO DE MATEUS?

Em abordagens anteriores mostrou-se que os haitianos que vieram para o Brasil são vítimas de uma relação de dominação fomentada historicamente por uma elite minoritária que sempre controlou o poder. Como consequência disto, 70% dos habitantes do Haiti fazem apenas uma refeição por dia (RIBEIRO, 2007 *apud* MORAIS; ANDRADE; MATTOS, 2013, p, 105). Nesse tópico abordam-se as

similaridades existentes entre o emigrante haitiano e os destinatários da comunidade mateana relacionados ao texto de Mt 25,34-36.40.

Os haitianos que emigraram para o Brasil e os membros da comunidade mateana estavam em *status*¹¹ análogos de injustiça social. Ambos passavam fome, foram arrancados das suas querências¹² e por isso estavam sem teto, sem terras e a procura de acolhimento para recomeçar as suas vidas. Era um quadro de desesperança e falta de perspectiva vivencial. Seguem-se com a tecitura de algumas sínteses mostrando as similaridades que estão presentes simultaneamente no fenômeno da imigração haitiana e no contexto existencial de alguns mateanos. As abordagens serão feitas a partir das teorias de migração já citadas e apresentadas anteriormente.

3.2.1 Teoria de Migração Histórico-Estrutural

A teoria de migração Histórico-Estrutural entende que o fenômeno migratório é consequência de “desarranjos” conjunturais. Nele o emigrante é apenas um agente passivo do sistema. Pois, o *status* em que ele se encontra não foi formatado por ele e sim pela conjuntura na qual ele está inserido.

A partir dessa perspectiva entende-se que o pré-emigrante haitiano conforme foi abordado anteriormente, é vítima de uma estrutura conjuntural desorganizada, corrupta, atrasada, descomprometida com o cidadão endógeno e ao mesmo tempo comprometida com o exógeno.

Assim, o autor da dissertação toma como fundamento os pressupostos da teoria Histórico-Estrutural para afirmar que os *status* de miséria que se encontram os haitianos têm a sua gênese e sustentabilidade assentadas em uma conjuntura nacional que está imune às interveniências das classes mais baixas.

Historicamente, como já foi dito alhures, a sociedade haitiana foi se estruturando a partir de fatores que geram a desigualdade. Atualmente o Haiti é o país mais pobre da América Latina. Sua densidade demográfica ocupa a primeira posição no *ranking* das Américas e o índice de analfabetismo chega aos 80%.

¹¹*Status* – Entende por *status* a posição que um indivíduo ou grupo ocupa na sociedade onde ele está inserido.

¹²Querência - Lugar onde se nasceu; um lugar amado.

Assim, do ponto de vista estrutural/sistêmico, o haitiano emigrante pode ser definido como uma *persona* vítima de desigualdades que foram construídas paulatinamente naquela nação. Enfim, a teoria Histórico-Estrutural entende que a migração é um fenômeno que foi gerado como consequência das desigualdades políticas, socioeconômicas etc. entre regiões (GONÇALVES, 2009, p. 31).

A comunidade mateana e os demais habitantes da Palestina do primeiro século da era cristã, conforme citado no capítulo I dessa dissertação, estavam em situação análoga aos dos haitianos. Ambos estavam inseridos em um sistema global estruturado a partir das desigualdades. O Império Romano, através da ideologia da *Pax Romana* dominava os povos conquistados com cruel rigidez. Sua metodologia de gestão pública proporcionava desigualdades na distribuição de rendas e riquezas. Em decorrência disso houve diversas desapropriações imobiliárias que consequentemente fez surgir movimentos migratórios internos. Os assentamentos em bolsões de miséria surgiram em decorrência dessa metodologia político-socioeconômica. Provavelmente, a comunidade dos mateanos era um desses assentamentos de imigrantes refugiados em *status* de miséria.

A mesma situação ocorrida com os mateanos; ocorreu como os haitianos no pós-terremoto. Para abrigar 1,6 milhões pessoas que perderam as suas moradias e tudo que possuíam da noite para o dia, a ONU organizou os Campos de Deslocamentos Internos (THOMAZ, 2011, p. 133). Neles, apesar das carências de infraestrutura, esse enorme contingente de seres **deshumanizados** foram acomodados. Com isso, tanto os mateanos como os haitianos, resguardadas as especificidades de cada caso, são vítimas das desigualdades geradas pelo macro ambientes onde eles estavam inseridos.

O modelo sócio econômico-financeiro imposto pelo Império Romano aos povos conquistados e o modo de produção escravagista era injusto e perverso. Ele fomentava a formação de bolsões de miséria. A elite, parte minoritária, detinha quase que a totalidade das riquezas, o que sobrava para a não-elite, parte maioritária, não era suficiente para o atendimento das suas necessidades básicas. Gerava-se então: fome; sede; nudez; prisão; doenças; forâneos.

Assim, em situações idênticas, vítimas da macro conjuntura, os cristãos que iriam fazer parte da comunidade mateana buscaram refúgio da pobreza em comunidades, no sul da Síria. No caso dos haitianos a situação não é diferente, eles

se refugiam em diversos países, inclusive no Brasil. Lima; Simões (2012 *apud* AMORIM, 2012, p. 7) comentam as solicitações de visto de pobreza pelos haitianos:

No ano de 2011, o Conare recebeu 1534 solicitações de refúgio de imigrantes haitianos que conseguiram entrar clandestinamente, na fronteira com a Bolívia e o Peru. Eles buscam refúgio de pobreza do Haiti, agravada por um terremoto de 7 graus na escala Richter ocorrido no dia 12 de janeiro de 2010 e que deixou cerca de 230 mil mortos, ferindo outras 300 mil pessoas e desabrigando 2 milhões de vítimas.

3.2.2 Teoria de Migração Microeconômica Neoclássica

A Teoria Microeconômica Neoclássica de migração aborda o fenômeno migratório pelo viés da categoria renda a partir da perspectiva que o migrante é motivado internamente em busca de melhorias salariais. Principalmente, quando a renda auferida por ele é deficitária, ou seja; insuficiente para suprir as necessidades do seu núcleo familiar.

As decisões migratórias dos mateanos no primeiro século d.C. bem como as dos haitianos neste séc., a partir da perspectiva Microeconômica; estão vinculadas aos déficits de rendas auferidas. No caso dos mateanos a questão era em decorrência da perda de suas terras. E, dos haitianos da baixa renda nacional. Segue-se como isso aconteceu.

A Palestina nos tempos da comunidade mateana (80/85 d.C.) sofria as consequências dos malefícios da dinastia herodiana que dominava a região com mão-de-ferro a aproximadamente um séc. A família herodiana era o braço local do Império Romano. Eles defendiam os interesses do Império e no vácuo do poder a eles outorgado pelos césaes tiravam para si o máximo de proveito que a outorga do cargo lhes dava respaldo. Herodes, o magno, e seus descendentes atendiam aos interesses dos romanos na região mantendo a ordem e remetendo o máximo possível de impostos para Roma. Obviamente que a metodologia utilizada pelo agente arrecadador consistia na aplicação de métodos que sacrificavam o produtor como, por exemplo, a supervalorização das alíquotas fiscais de produção agrícola.

A base produtiva da Palestina no primeiro séc. d.C. onde, provavelmente, os mateanos estavam inseridos, era essencialmente gerada pelo setor primário¹³. Ela girava em torno da produção agropastoril e de atividades artesanais. Assim, a posse de terras era condição *sine quo non* para a geração de renda necessária para a sobrevivência.

No entanto, debaixo da dominação romana-herodiana, os bens que eram produzidos não eram suficientes para cobrir os custos de produção como capital humano, insumos e impostos. Em decorrência desse modelo fiscal os déficits iam-se acumulando anualmente. E, assim, para pagar as dívidas que iam aumentando cada vez mais, só restava ao pequeno produtor às opções de vender as suas terras, pela “melhor” oferta para os latifundiários anexá-las aos seus rincões ou; “perdê-las” para o Império através de desapropriações “legais”.

Em suma, o campesinato da Palestina dependia de terras para a sua sobrevivência. Assim, sem terras para produzir e sem teto, não lhes restou outra opção a não ser de emigrarem para um bolsão de miséria.

O autor da dissertação entende ser relevante comentar novamente (já foi feito no cap. I) que no período do suseranado herodiano em que grandes extensões de terras foram desapropriadas a favor de Herodes e de seus coligados. Desse modo, enquanto os césares queriam o poder e as moedas, os herodianos queriam as terras. Pois, Roma julgava ser a dona do mundo e os herodianos os donos da Palestina. Arens (1997, p. 82) comenta o entendimento romano da posse da terra:

Roma com certeza sempre tinha força suficiente para desapropriar e transferir terras a seu bel-prazer, pois que se considerava dona de todo o império. É fato que a maioria das terras era posse de poucos latifundiários que, de uma ou outra maneira, foram monopolizando-as, amiúde mediante compra por ser o melhor investimento possível, de tal sorte que os pequenos proprietários foram desaparecendo como tais.

¹³ATIVIDADES PRIMÁRIA, SECUNDÁRIA E TERCIÁRIA - É o conjunto de atividades desenvolvidas nos três setores da economia. O Setor Primário compreende as atividades relacionadas com agricultura, pecuária e extrativismo mineral, vegetal e animal. O Setor Secundário compreende as atividades relacionadas com a industrialização, ou seja, com a transformação de matérias-primas. O Setor Terciário compreende as atividades relacionadas com o comércio e com a prestação de serviços, tais como serviços públicos, transportes, comunicações, serviços bancários e financeiros, turismo, lazer etc. Disponível em: <http://www.grupoklick.com.br/bcoresp/bcoresp_mostra/0,6674,POR-969-1639,00.html>. Acesso em: 29 jan, 2017.

Enquanto a renda do emigrante palestino provinha da terra a do emigrante haitiano provém de atividades de baixa rentabilidade relacionadas aos setores econômicos primários, secundários e terciários. A renda nacional do Haiti (PIB) é a menor das Américas e do mundo ocidental. Sua posição é a 147ª no *ranking* mundial. Então, o *status* é de pobreza. Segue-se com algumas informações da economia haitiana visando ao cabo do relato mostrar que a decisão migratória, na perspectiva da Teoria Microeconomia Neoclássica, foi motivada pelos baixos rendimentos salariais.

A economia do Haiti, desde o período da colonização assenta-se no setor primário. Ele é responsável por 38,1% do PIB nacional. O seu principal produto de exportação sempre foi o açúcar, seguido de frutas, batata e milho. O segmento industrial participa com apenas 11,5% e o terciário (comércio e serviços) com 50,4% do PIB.

A baixa renda nacional (1300 dólares/ano por habitante), ou seja; aproximadamente 110 dólares mensais são insuficientes para suprir as demandas de uma pessoa em suas necessidades básicas. Deve-se levar ainda em consideração que a metodologia utilizada para a elaboração do cálculo acima não contempla a concentração de renda que é comum em países pobres. Assim, a realidade de renda *per capita*, no Haiti, provavelmente ainda é mais alarmante, pois outros dados econômicos sinalizam para a concentração da riqueza haitiana nas mãos de poucos. Os índices que se seguem apontam para essa realidade: 80 % da população é analfabeta; a expectativa de vida é de apenas 51 anos e 80% da população vive abaixo da linha de pobreza. Basta o último dado para chegar a conclusão de que há uma acentuada concentração de renda. Segundo o relatório do Banco Mundial um cidadão abaixo da linha de pobreza é aquele vive com menos de 1,25 dólares por dia, no máximo 37,5 dólares/mês. Stiglitz (2007, p. 35 *apud* VALÉRIO, 2015, p. 20) comenta a renda abaixo da linha de pobreza e as consequências dela na expectativa de vida:

Já o Banco Mundial define pobreza moderada como viver com (ou menos de) 2,00 dólares por dia, e pobreza extrema (ou absoluta) como viver com (ou menos de) 1,25 dólares por dia, medidos em termos de paridade de poder de compra. Nestas circunstâncias, a subnutrição é endêmica, a esperança média de vida é, muitas vezes, inferior a cinquenta anos de idade, e o acesso a cuidados médicos é verdadeiramente escasso. 'As horas são passadas diariamente à procura de combustível ou de água potável e de uma maneira de ganhar miseravelmente a vida, a plantar algodão num bocado de terra meio árida, e à espera de que este ano a

chuva não falte [...], sabendo que, independentemente do que trabalhemos, nunca vamos conseguir o suficiente para matar a fome à família’.

Cabe ainda comentar que na perspectiva da migração para o Brasil a insuficiência de renda dificulta até o tipo de recepção e relacionamento que o emigrante terá aqui.

Para minimizar a crise migratória pós-terremoto, o Itamaraty em parceria com o Conselho Nacional de Imigração baixou normativa concedendo 120 vistos de permanência no Brasil por mês. Os vistos poderiam ser conseguidos nas embaixadas do Brasil em Porto Príncipe, São Domingo etc. Eles têm caráter humanitário e com eles os portadores não teriam dificuldades para entrar e permanecer legalmente no Brasil. No entanto, a procura pelo documento oficial de entrada não chegou a 30% da cota disponibilizada (MORAES; ANDRADE; MATTOS, 2013, p. 105). Pois, entre as exigências para a sua emissão constava o pagamento de uma taxa de 200 dólares que para o poder aquisitivo do haitiano era impraticável. Assim, sem condições de pagar não restou ao emigrante ir para as fronteiras vizinhas ao Brasil e adentrar ilegalmente. Como consequência de sua permanência ilegal ele ficava vulnerável a diversos tipos de explorações. Mas isto será abordado, com maior abrangência, no último tópico desta dissertação. Thomaz (2013, p.140-141) comenta a falta de ativo financeiro para retirada do visto de permanência:

[...] ao passo em que introduziu um sistema de cotas para a aceitação de novos migrantes do país caribenho. A Resolução [...] determinava que vistos especiais ainda seriam concedidos aos haitianos por motivos humanitários [...] Entretanto, daquele dia em diante, o número de vistos seria restringido para 1.200 por ano (uma média de 100 por mês), sendo concedidos pelo Ministério das Relações Exteriores via sua embaixada em Porto Príncipe. A fim de obter esse visto, o nacional haitiano deve pagar a taxa de US\$ 200,00 e entregar três documentos: um passaporte atualizado prova de residência e comprovante de que não tem antecedentes criminais. [...] Enquanto que, em Porto Príncipe, o número de vistos emitidos tem sido inferior ao estipulado pela cota – por motivos relacionados ao seu alto valor e à falta de acesso da maioria da população aos documentos requeridos [...]

3.2.3 Abordagem de Ravenstein

Ravenstein ao estudar os movimentos migratórios concluiu que eles são governados por um processo de *push-pull* (repulsão; atração), isto é, são as condições desfavoráveis em um lugar que empurravam as pessoas para outros

lugares (atração). Assim, fatores como: falta de assistência médica; poucas oportunidades de emprego; perseguições políticas; falta de liberdade religiosa; tributação excessiva; fome e sede; guerras; desastres naturais etc. são motivadores de migração. A partir dessa perspectiva abordam-se alguns fatores de repulsão análogos na tomada de decisão migratória dos mateanos e haitianos.

O primeiro fator de repulsão abordado é a falta de assistência à saúde pública.

A rigidez imposta por Roma para manter os povos conquistados sob a dominação acabou gerando diversos tipos de doenças físicas e mentais. Nos anos 30 d.C., Jesus inicia, a partir da Galiléia, um amplo programa de libertações de mulheres e homens. A libertação promovida por ele consistiu, em muitos casos, curar as enfermidades das pessoas que eram vítimas do sistema político vigente. Assim, através da sua atuação taumatúrgica Jesus libertou homens, mulheres, jovens, menina etc., do jugo opressor. Pressupõe-se com isso que naqueles contextos os governos não se preocupavam com a assistência à saúde pública.

Nos anos 80/85 d.C. o Evangelista Mateus, atualiza os ditos de Jesus em seu Sermão Escatológico (Mt 25,34-36.40) e orienta os imigrantes que fazem parte da sua comunidade a dar assistência aos enfermos que provavelmente faziam parte ou não da comunidade. Pressupondo-se assim que o Estado continuava a não assistir os enfermos.

Em situação semi-análoga ao dos mateanos, a saúde pública no Haiti, provavelmente é um dos fatores de repulsão no processo migratório. Pois, conforme abordado anteriormente a expectativa de vida do haitiano é de 51 anos, o que denuncia um sistema precário de saúde pública. Além disso, no Haiti 40% da população não tem acesso aos serviços de saúde e a mortalidade infantil é a maior das Américas.

A oferta escassa de empregos é também um fator de repulsão. Tantos os haitianos como os mateanos estavam inseridos em um contexto de escassez de oferta de empregos.

A economia nos tempos da dinastia romana Flaviana (Vespasiano 69-79 d.C.; Tito Flávio 79-81 d.C. e Domiciano 81-96 d.C.) estava sofrendo o revés econômico das dinastias anteriores. Então, para “colocar a casa em ordem” o imperador Vespasiano promoveu durante o seu reinado uma derrama fiscal (conforme já mencionado no cap. I). Os resultados gerados com as medidas

econômicas adotadas pelo imperador não foram outras senão a estagnação da economia com o conseqüente aumento da escassez da oferta de empregos. Com isto, a vida dos diaristas que dependia da oferta de trabalho para o seu sustento e da sua família foi dificultado ainda mais. Muitos estavam passando fome. É nesse contexto que o Evangelista Mateus mostra que havia no meio deles fome, sede e falta de vestimentas (Mt 25,35-36).

A economia contemporânea do Haiti encontra-se em situação similar à do contexto econômico em que estavam inseridos os mateanos. Ela está sofrendo os reveses de um longo período de intervenções, ditaduras, corrupção etc. Em função disso a sua situação é de estagnação, ruínas e impossibilidade de geração de novos empregos, e com isso, de oferecer condições dignas de sobrevivência aos haitianos.

O próximo fator de repulsão é a falta de liberdade religiosa. Tanto no contexto haitiano como no mateano essa categoria estava presente. Apesar das tentativas para camuflar essas evidências, as entrelinhas denunciavam a sua presença.

O haitiano da migração é herdeiro de um período ininterrupto de ditadura que iniciou em 1957 e só terminou em 1986, ou seja, 30 anos. Durante esse período, através da guarda que fazia a segurança pessoal dos ditadores da família Duvalier (os *tontons macoutes*) a população foi cerceada dos seus plenos direitos de liberdade de culto. Os *tontons macoutes* disseminavam o terror entre a população por meio da crença vodu. Nesse mesmo período são registradas perseguições ao catolicismo pelos *tontons macoutes* (MORAIS; ANDRADE; MATTOS, 2013, p. 98).

Em situação análoga aos haitianos, os mateanos também sofriam perseguições. Os agentes executivos das perseguições era o rabinato. Eles eram a nova reconfiguração do judaísmo sem o Templo de Jerusalém que foi destruído pelo general romano Tito Vespasiano no ano 70 d.C.. O rabinato foi formado a partir dos antigos fariseus, historicamente, de índole fundamentalista.

Por volta dos anos 80/90 d.C. os fariseus articulistas dessa nova modalidade de judaísmo reúnem-se em Jabne com a missão de achar uma fórmula para o judaísmo sobreviver sem o Templo e em diáspora. Entre outras deliberações, o Concílio reafirmou o judaísmo como a religião dos judeus e declarou os seguidores do Nazareno de hereges. Daí para frente houve a ruptura definitiva entre judeus e cristãos. Assim, cada um foi para o seu lado e não demorou muito para que os

judeus expulsassem os cristãos das suas sinagogas. Gedron (1999, p. 15) comenta as perseguições religiosas sofridas pelos cristãos contemporâneos aos mateanos:

O Templo de Jerusalém foi destruído pelos exércitos de Tito no ano 70 e os judeus fervorosos reagruparam-se numa comunidade mais homogênea, forçando os que tinham adotado a fé cristã a se retirar das sinagogas que até então frequentavam.

Entende-se que a fome e a sede são os fatores que mais impulsionam os movimentos migratórios. A falta de água com a conseqüente falta de alimentos é considerada desde a antiguidade como a principal responsável pela dispersão e desaparecimento de tribos, grupos e até mesmo de sociedades estruturalmente organizadas em cidades. Na Bíblia judaica encontram-se diversas narrativas de dispersões (migrações) internas e externas de pessoas, tribos etc. motivadas pela fome e sede. O clã de Jacó migrou para o Egito (migração transcultural) para que eles não morressem de fome (Gn 42,2). Noemi e a sua família é outro exemplo de migração externa transcultural. Eles emigraram para a terra dos moabitas em busca de víveres para sobreviver (Rt 1,1). Nos tempos do profeta Elias houve uma estiagem de três anos e meio seguida de fome (Rs cap. 17-19; Tg 5,17). O evento motivou o deslocamento do profeta tanto interno como externo em busca de água e comida para sobreviver.

Assim, a fome e a sede andam de mãos dadas. Elas são as primeiras necessidades a serem supridas nas existências dos homens.

Abraham Maslow, psicólogo norte-americano, na década de 1950, desenvolveu a Teoria da Hierarquia das Necessidades. Segundo o cientista o ser humano busca em primeiro lugar suprir as suas necessidades básicas. Uma vez que essas necessidades são atendidas, o indivíduo sente-se novamente insatisfeito. Então, busca atender as necessidades consideradas superiores em relação as que já foram satisfeitas parcial ou totalmente.

A partir dessa lógica, Maslow organizou as necessidades humanas em uma hierarquia representada por uma pirâmide de cinco degraus. Segundo ele as primeiras necessidades a serem satisfeitas são as fisiológicas. Elas estão na base da pirâmide e relacionam-se com: alimentação; água; sono; sexo etc. Depois vem as envolvidas com a segurança. Elas estão relacionadas com a necessidade de sentir-se protegido contra as ameaças físicas e psíquicas tais como: violência; guerra; caos, doenças; desemprego; instabilidade. Segue-se com as necessidades sociais:

de ser amado; de pertencer a um grupo social como a família, a vizinhança, a turma de amigos etc. No quarto nível da pirâmide estão alocadas as necessidades de estima. Elas relacionam-se com as necessidades de ser respeitado e admirado por si mesmo e por outras pessoas. E, no último nível da pirâmide, no topo da hierarquia, encontra-se a necessidade de auto realização. Ela refere-se à necessidade de realização do próprio potencial como p. ex. ser um pai excelente; um grande atleta, um profissional prestigiado etc.

A teoria de Maslow considera que a falta de satisfação das necessidades relacionadas nos quatro primeiros níveis provoca no indivíduo mal-estar físico e psíquico (VIZIOLI, 2010, p. 136).

Diante disso, entende-se que a fome e a sede são os fatores que mais determinam a repulsão e que contribuem para a tomada de uma decisão migratória. Pois, no conjunto das necessidades as categorias alimentação e água são as primeiras que devem ser satisfeitas. Quando elas não são satisfeitas o físico e psíquico do indivíduo entra em desequilíbrio e faz com que ele tenha dificuldades para satisfazer as suas necessidades social e de estima. Vizioli (2010, p. 135-136) comenta as necessidades fisiológicas e a importância de satisfazê-las:

As necessidades correspondentes aos quatro primeiros degraus da pirâmide são chamadas de inferiores ou necessidades *de deficiência*. Isso porque representam carências irremediáveis do ser humano que, caso não supridas, limitam gravemente seu bem-estar físico e psíquico.

Tanto a comunidade mateana como os emigrantes haitianos passavam por restrições dessas necessidades básicas. Em Mt 25,31-46 o tema fome e sede é citado nos vv. 35,37,42,44. Entende-se que a quantidade de repetições dele na perícopes objetiva denunciar a presença da categoria nas vivências dos mateanos.

Quanto aos Haitianos, pesquisas científicas já citadas nesse capítulo mostram que 70% deles no pós-terremoto de 2010 faziam apenas uma refeição por dia.

Desse modo, a fome e a sede foram um dos fatores de repulsão tanto para os israelitas (da palestina) que emigraram para os bolsões de miséria como também para os haitianos que deixaram a sua terra natal.

3.4 EU ERA FORASTEIRO: ACOLHESTES-ME? HOSPEDASTES-ME?

Os fatores *push* expulsam o cidadão da sua terra natal enquanto que os *pull* o atraem para outro local. Em suma *push* está relacionado com decepções e *pull* com sonhos de dias melhores. Mas, para que as suas expectativas passem do nível do imaginário e desejado para o realizado é necessário que o imigrante seja recepcionado e acolhido por uma sociedade hospedeira e comprometida em apoiá-lo na realização dos sonhos que o atraiu (alguns são utopias), definido por Ravenstein como fatores *pull*. Os principais sonhos do emigrante são as chances de obtenção de um emprego; um melhor padrão de vida; uma melhor educação; possibilidades de cuidados médicos; uma segurança melhor; um ambiente propício às relações familiares; um clima mais favorável etc.

Nesse tópico aborda-se a vivência do imigrante/estrangeiro na “Pátria Amada” brasileira. Na sua primeira subdivisão versa-se sobre as dificuldades intrínsecas na categoria imigrante/estrangeiro. E, na segunda o *modus* como o estrangeiro haitiano foi recebido no Brasil pelo governo, pelas sociedades civis e comunidades eclesiais.

3.3.1 O Ser Estrangeiro

Ser imigrante (doravante vamos designá-lo também como estrangeiro) é ser estigmatizado não só na terra que o repulsou, mas também na terra receptora. Deixando para traz as dores e as cicatrizes da sua vivência na terra natal passa-se às dificuldades que ele terá que **conviver** na terra que o “acolheu?”.

Entende-se que a primeira dificuldade com a qual o estrangeiro convive é que ele é um estranho. E, lidar com situações estranhas e desconhecidas instiga as pessoas a terem sentimentos de insegurança e até mesmo de medo. Quando um estrangeiro aporta-se na nação hospedeira o desembarque é duplo. Chegam o imigrante e o seu *ethos*. Eles são inseparáveis e não existe uma fórmula para dicotimizá-los. Isto significa dizer que as suas construções subjetivas como cultura, ideologia, ética, costumes etc. vem junto com ele. No entanto, para a sociedade receptora o *ethos* do estrangeiro não é necessariamente idêntico ao *ethos* do

receptor. E, via de regra, nos relacionamentos, aquilo que não é conhecido tende a “fugir” ao controle, não pode ser dominado e assim passa a ser visto como uma ameaça para quem o acolheu.

Os movimentos migratórios primevos como p. ex. a ocupação de Canaã, pelos hebreus, após o retorno do cativo egípcio mostram que o medo dos residentes (nativos) não estava relacionado com o poder bélico dos hebreus e sim com a falta de conhecimento e informações a respeito deles. O capítulo 2 do Livro de Josué nos vv. 9,11 (Bíblia Almeida) narra a percepção de vulnerabilidade em relação ao desconhecido e/ou estranho:

[...] e lhes disse: Bem sei que o Senhor vos deu esta terra, e que o pavor que infundis caiu sobre nós, e que todos os moradores da terra estão desmaiados. [...] Ouvindo isto, desmaiou-nos o coração, e em ninguém mais há ânimo algum, por causa da vossa presença [...]

Assim, a presença estrangeira, na percepção do nativo, vincula-se como um elemento de incômodo, de medo que conseqüentemente potencializa futuras situações sectárias pró-imigrante. Bietenhard (1989, p. 154-157 V.II.) comenta como o estrangeiro era visto nas sociedades primitivas:

Na sociedade primitiva, o estranho é basicamente um inimigo, por ser desconhecido, e, portanto, sinistro. O medo e a resistência mútuos são características do estrangeiro e do povo em derredor dele. Os estrangeiros eram frequentemente postos fora da lei, e mortos, ou repelidos, amedrontados, por praxes mágicas.

Elenca-se como uma segunda dificuldade para o estrangeiro na sua nova convivência a questão da consanguinidade. O autor da dissertação entende que a consanguinidade é um dos fatores que mais discriminam o estrangeiro fora da sua terra. É por meia dela que a sociedade constrói os muros e colocam em guetos àqueles que não possuem o sangue da mesma origem. Assim, por não terem sangue idêntico o estrangeiro não pode participar dos mesmos direitos civis e naturais que os nativos têm.

Na história da civilização, em muitas situações, o sangue é utilizado para a justificação e manutenção do *status quo* natural. Nessa lógica, quem tem sangue nobre jamais perde a sua nobreza. Na contrapartida, aqueles que por “acidente natural” não são gestados com sangue dos nobres não podem “desfrutar” dos privilégios que um “sangue nobre” proporciona.

A mesma metodologia que ocorre na história da civilização, não tão civilizada, repete-se no fenômeno migratório. O sangue controla a vida do expatriado e a sua força coercitiva separa o estrangeiro do nativo. A despeito da permissão para compartilhar com o natural a mesma geopolítica, a falta de consanguinidade, em muitas situações levantam murros entre eles.

Cita-se a atual Constituição da República Brasileira como exemplo da existência dessas barreiras. Os estrangeiros residentes no Brasil, mesmo quando naturalizados, são impedidos de exercerem alguns cargos políticos como: Presidente e Vice-Presidente da República; Presidente da Câmara dos Deputados; Presidente do Senado Federal; Ministro do Supremo Tribunal Federal; carreira diplomática; oficial das Forças Armadas e Ministro de Estado da Defesa. (Constituição da República Brasileira – Promulgada em Brasília, 5 de outubro de 1988. Capítulo III Artigo 12 Parágrafo 3º itens I-VII.)

No Antigo Testamento a raiz da palavra estrangeiro (*ger*) está relacionada com o viver entre pessoas que não tem o mesmo sangue. Harris; Archer Jr.; Waltke (1998, p. 255) comentam que a sanguinidade como um fator dificultador para o estrangeiro:

A raiz [ger] significa viver entre pessoas que não são seus parentes consanguíneos; desse modo, em vez de desfrutar os direitos civis dos naturais do lugar, o *ger* dependia da hospitalidade, a qual desempenhava um papel importante no antigo Oriente Médio. [...] *ger* referindo-se alguém que não desfrutava dos direitos que o residente geralmente possuía.

Por último, ser estrangeiro implica, em muitas vezes, ver-se impedido de ser uma voz comunitária. Por ter uma construção sociocultural em muitos aspectos diferente, porém não divergente, da nação hospedeira, o imigrante às vezes é impedido de exercer a sua liberdade de expressão.

Os nativos tomam o seu sistema cultural como referência absoluta e assim, escudados nele, fecha-se às experiências culturais trazidas pelos imigrantes. Nesse jogo de fechamento aos novos saberes todos os envolvidos perdem. A convivência com novas culturas além de ser enriquecedora nos faz seres mais humanos. Quando os nossos sentidos se fecham a elas, as reduções de complexidades ganham terreno e os fundamentalismos logo surgem com as suas forças destruidoras.

Entende-se que na saga de Ló e os anjos visitantes de Sodoma (Gn cap. 19) parte dessa perspectiva ocorreu. Os cidadãos de Sodoma não quiseram dar

ouvidos aos conselhos de Ló pelo fato dele ser um estrangeiro no meio deles (Gn 19,9a). Ao contrário, eles continuaram pactuados somente com os costumes de sua cultura e irredutíveis às mudanças que seriam benéficas para eles (Gn 19,9b). Assim, a falta de abertura às complexidades culminou na destruição da cidade de Sodoma (Gn 19,23-29). Harris; Archer Jr.; Waltke (1998, p. 255) comentam o cerceamento de expressão do estrangeiro/imigrante Ló: “Ló residia em Sodoma, mas, quando discutiu com os homens da cidade, foi desdenhosamente chamado de peregrino, ou seja, estrangeiro, alguém sem voz ativa nos negócios da comunidade (Gn 19,9).”.

Então, o ser imigrante é um ser que convive com o cerceamento de expressão; com limitações de direitos civis e com a percepção de que sua presença causa incômodos.

3.3.2 Acolhestes-me? Hospedastes-me?

Um projeto de migração é composto de dois ambientes distintos e os seus respectivos contextos. O que ficou para trás – a terra natal. E, o atual – a terra receptora. A subdivisão a seguir está relacionada com a terra receptora. Nela aborda-se o *modum* como o estrangeiro é recepcionado. Pressupõe-se que o sucesso que o imigrante espera obter está condicionado, em seu maior peso, ao tipo da tratativa que ele receberá em sua nova vivenda.

Porém, antes de abordar como o imigrante haitiano foi recebido no Brasil, mostra-se como nos dois testamentos, Antigo e Novo, e no judaísmo rabínico o estrangeiro deve ser tratado.

3.3.2.1 Antigo Testamento

No Antigo Testamento hospedar um estrangeiro (imigrante, peregrino) era um dever e um ponto de honra para aquele que exercia essa *praxis*. Existiam leis para protegê-los e afligi-los era proibido.

O princípio inerente na proibição de afligir um estrangeiro fundamentava-se na tese da não reciprocidade. Por meio dela os israelitas eram orientados a não

fazer aos outros o mau que um dia foi feito a eles. Ela arremetia aos tempos em que os hebreus foram estrangeiros no Egito. Lá, no *status* de imigrantes eles foram afligidos, portanto, não deviam fazer o mesmo com os estrangeiros que estivessem em seu meio (Êx 22,21; 23,9; Dt 24,14).

No entanto, a maior motivação para se tratar bem um estrangeiro encontra-se em Deuteronômio cap. 10,17-18. Nele, mostra-se que Javé não faz acepção de pessoas e Ele ama o estrangeiro. Assim, aos olhos de Deus tanto o hebreu como o estrangeiro que vivia no meio deles eram iguais.

3.3.2.2 Novo Testamento

No Novo Testamento encontram-se diversos exemplos de acolhimentos receptivos aos estrangeiros como p. ex. os dois Gaio(s). O primeiro na Epístola de Paulo aos Romanos cap. 16,23 onde Gaio aparece como um *xe,noj* isto é como hospedeiro do estrangeiro apóstolo Paulo. E o segundo Gaio na Terceira Epístola de João v. 5. Nela ele é louvado pelo escritor da epístola por receber bem os estrangeiros em sua casa (BIETENHARD, 1989, p. 157 V.II.).

Em Mateus, cuidar bem do *xe,noj* é cuidar do próprio Jesus (Mt 25,31-46). Segundo o evangelista, Jesus está no meio deles por meio do viés estrangeiro. Todavia, quando se exclui o estrangeiro do seu meio, Jesus também é excluído (BIETENHARD, 1989, p. 157 V.II.).

3.3.2.3 Judaísmo rabínico

Por último, o judaísmo rabínico via a hospitalidade como uma obra de caridade. O homem e a mulher praticantes dela acumulavam galardões para a era vindoura. Assim, abrigar um estrangeiro era considerado uma obra caritativa boa para a qual eles não deveriam medir esforços. Lohse (2000, p. 171) comenta a relação obras e méritos na percepção do judaísmo:

Como a sentença é proferida em virtude das obras, os piedosos esforçam-se em vida e ação para adquirir a justiça necessária, podendo, mais tarde, ser comprovada e reconhecida no julgamento. Tanto através do

cumprimento dos mandamentos como por obras voluntárias de caridade e esmolas, adquirem-se méritos, que podem ser reivindicados perante o tribunal de Deus. Por isso o judeu fica contente com cada ocasião que lhe oferece a oportunidade de fazer o bem: saciar os famintos, dar de beber aos sedentos, acolher estrangeiros, vestir o homem nu e visitar doentes e prisioneiros (cf. Mt 25,31-46). Consolar os tristes e enterrar os mortos

No, entanto, o dever de hospitalidade era somente para com os judeus ou no máximo para os prosélitos (gentios) que aderiam ao judaísmo (BIETENHARD, 1989, p. 156 V.II.). Assim, as suas ações restringiam ao acolhimento dos imigrantes que estavam vinculados à sua etnia pelo sangue ou pela aderência. Desse modo, eles estavam desobrigados de acolher os imigrantes que eram procedentes de culturas que não fossem as suas. Então, pela perspectiva judaico-rabínica de acolhimento ao imigrante os mateanos não poderiam receber em seu meio os imigrantes que não fossem judeus ou prosélitos. Tampouco, se seguida a mesma lógica, os haitianos não poderiam ser recebidos no Brasil. Por fim, ressalta-se que o judaísmo rabínico provavelmente é o judaísmo corrente da época dos mateanos.

3.3.2.4 Governo brasileiro

E então, como os haitianos foram recebidos no Brasil pós o desastre natural de 2010?

A atuação da Força de Paz da ONU liderada pelos brasileiros desde 2004 causou nos haitianos uma boa impressão do Brasil. As ações empreendidas nas áreas do meio-ambiente; saúde; combate à violência contra a mulher; formação profissional, alocação de recursos financeiros etc., fez com que o Brasil passasse a ser um referencial de bom país no imaginário dos haitianos (MORAES; ANDRADE; MATTOS, 2013, p. 102). Desse modo, em virtude da simpatia que o haitiano já possuía pela nação brasileira, no pós-terremoto, a sua primeira opção de emigração foi para ela. Desse modo, milhares de haitianos, através das fronteiras dos estados do norte, adentraram ilegalmente no Brasil. Uma vez em território nacional brasileiro, os imigrados solicitaram do governo brasileiro visto de refugiados.

No entanto, apesar das primeiras acolhidas terem sido amigáveis (MORAES; ANDRADE; MATTOS, 2013, p. 102), o governo brasileiro indeferiu o pedido de refúgio alegando que os motivos pelos quais os imigrantes deixaram o seu país (econômicos e desastre natural) não os enquadravam nas leis internacionais e

também na brasileira de amparo ao refugiado. Thomaz (2013, p. 135) comenta o entendimento da Convenção das Nações Unidas sobre refugiados:

A demarcação do termo 'refugiado', presente na convenção e em seu protocolo, é bastante limitada – não abarca a diáspora haitiana verificada após o terremoto – entendendo como digno da proteção substituta enquanto refugiado aquele que não quer ou não pode retornar a seu país de origem devido a 'fundados temores de perseguição por motivo de raça, religião, nacionalidade, pertença a grupo social ou opinião política' (Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados, 1951), [...]

E, Moraes; Andrade; Mattos (2013, p. 104) comentam e citam parte da Lei 9.474 de 22 de julho de 1997:

O Brasil considera refugiado o indivíduo que 'I. devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupos sociais ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país; II. não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior; III. devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país.

Por conseguinte, a recusa da permanência em *status* de refugiados não significou que as autoridades brasileiras iriam “virar às costas” à causa dos haitianos. Depois de muitas pressões feitas por ONGs e a Igreja Católica, o Conselho Nacional de Imigração concordou em emitir uma Resolução inédita que concedia vistos de permanência humanitários para os haitianos. A solução *a priori* foi bem vista entre as instituições envolvidas com a causa (THOMAZ, 2013, p. 138-139). Mas, ao analisar os desdobramentos que vieram depois, nota-se que o governo brasileiro apenas “remediou” a situação. Na resolução determinou-se que fosse regularizada a situação de aproximadamente quatro mil haitianos que tinham entrado no Brasil até o final de 2011 e que doravante seria concedido apenas 1200 vistos humanitários por ano (120/mês). Após essas medidas, a vigilância da Polícia Federal foi reforçada nas fronteiras com os países vizinhos, pelos quais os haitianos entravam ilegalmente.

Entende-se que a posição do governo brasileiro de não conceder o *status* de refugiado foi uma grave violação aos direitos humanos dos haitianos, pois segundo o prescrito no item III da Lei 9.474 de 1997 (Lei sobre Refugiados), as condições motivadoras da emigração para o Brasil, desastre natural, são consideradas, na

verdade, uma exposição à situação de “grave e generalizada violação de direitos humanos”. Como os vistos humanitários têm caráter temporário, ao negar o refúgio, o governo brasileiro não só se esquivou de garantir aos haitianos uma proteção sustentada, mas também, substituiu essa garantia por uma normativa baseada em sentimento momentâneo. Thomaz, (2013, p. 139) comenta:

Ao aplicar essa ‘lógica de compaixão’, o Brasil não estaria se comprometendo a uma proteção sustentada dos migrantes haitianos com base em uma lei nacional sólida, mas estaria meramente oferecendo uma exceção baseada no sentimento momentâneo de que a negação de sua entrada no território não era recomendável.

Em outro polo, a limitação de vistos motivou os imigrantes que não conseguiam obter a permissão de entrada, a utilizarem os “serviços” dos coites e assim, em muitos casos, ficavam sujeitos aos abusos de extorsão e violências (inclusive sexual) etc., praticadas por eles durante e após os percursos da viagem. (THOMAZ, 2013, p. 141). Nesse caso, a decisão legal que as autoridades brasileiras tomaram potencializou as contravenções.

As restrições às entradas de imigrantes além de fomentar ações de contravenção também fomentou o surgimento de aglomerações de imigrantes nas fronteiras dos países vizinhos ao Brasil pelos quais os haitianos adentravam. Nessas aglomerações, enquanto aguardavam uma “oportunidade” para acessar ao Brasil, eles viviam em condições sub-humanas. Condições que provavelmente eram semelhantes aos bolsões de misérias nos tempos e espaços dos mateanos. Além disso, essas condições pavimentaram as possibilidades para a prática da escravidão análoga. Amorim (2012, p. 16) comenta:

Os temas de maior convergência seriam àqueles relacionados ao tráfico de seres humanos e ao trabalho em condições análogas à escravidão, a que se encontram potencialmente sujeitos as pessoas em condições de fragilidade em ter seus direitos fundamentais garantidos por um Estado, em face de não ser documentado.

Diante disso, entende-se que a principal contribuição que um governo pode oferecer em um processo de recepção e acolhimento do imigrante é legalização da sua estada no país receptor. Ela é fundamental para garantir a segurança necessária para ele reiniciar a sua vivência. Sem a legalização o imigrante fica vulnerável aos abusos dos inescrupulosos. Assim, o grau de interesse do governo receptor é medido pelo tipo de legalidade concedido ao imigrante.

No caso da imigração haitiana, entende-se que o governo brasileiro não concedeu as garantias que as leis existentes no Brasil permitiam fossem dadas. E assim, não atendeu, a contento, a procura do acolhimento daqueles que tinham no seu imaginário o Brasil como um país de referência.

3.3.2.5 Sociedade civil

A sociedade civil brasileira não atendeu as expectativas de acolhimentos esperadas pelos haitianos que migraram para o Brasil. No imaginário deles as mesmas ações de cooperação fraternal realizadas pela Força de Paz da ONU liderada por brasileiros no Haiti a partir de 2004, seriam encontradas aqui, por eles, no *status* de imigrantes. No entanto, isso não aconteceu e desde o ingresso deles em solo brasileiro as suas estadas foram/são marcadas por dificuldades. Muitas delas relacionadas à falta de solidariedade da sociedade civil como um todo.

As dificuldades iniciam imediatamente à sua chegada. Sem local para morar os imigrantes são acomodados temporariamente em galpões superlotados, sem nenhum tipo estrutura para higiene pessoal e com uma lotação até quatro vezes superior ao da capacidade do alojamento. No local onde se situam esses galpões não existe saneamento básico como água potável e o esgoto é a céu aberto. Moraes; Andrade; Mattos (2013, p. 107) comentam as condições sub-humanas do acampamento receptor de imigrantes haitianos em Basiléia no estado do Acre:

De acordo com a Conectas, há mais de 800 imigrantes haitianos vivendo em condições precárias, em galpões com capacidade máxima para 200 pessoas, sem qualquer tipo de saneamento básico e sem condições decentes de higiene. A junção de superlotação, com precariedade das instalações, com baixa nutrição e com o esgoto a céu aberto faz com que vários haitianos se adoecem [...]

Os haitianos que vieram para o Brasil possuem qualificação profissional. A maioria deles tem graduação técnica e superior. Em geral eles falam três línguas entre elas o espanhol e o francês.

Mas, apesar de qualificados, o mercado brasileiro, ressalvando poucas exceções, explora a força de trabalho haitiana, principalmente daqueles que estão de forma ilegal no país, como uma mão-de-obra barata e sem os direitos trabalhistas que são usufruídos pelos nacionais. A literatura científica registra que na região de

Cascavel, no estado do Paraná, os haitianos são contratados pelas indústrias frigoríficas para exercerem as funções que os brasileiros não querem mais fazer por entender que elas são exaustivas. Assim, os postos de trabalhos são ocupados pelos haitianos que se sujeitam às insalubridades e aos salários bem menores do que os recebidos pelos brasileiros. Martins *et al.* (2014, p. 5-6) comentam as assimetrias nas relações trabalhistas nas indústrias frigoríficas de Cascavel:

Em Cascavel, mais de 500 haitianos foram empregados nos últimos três anos pelas duas cooperativas locais: a Coopavel e a Globo Aves. Eles vieram substituir o trabalhador nacional, que já não se submete ao trabalho estafante nos frigoríficos. Falta mão de obra no setor. Para contornar o problema, os empresários recorriam aos trabalhadores dos municípios vizinhos, o que implicava uma elevação dos custos com transporte e moradia. A situação, que já era grave há três anos, tende a piorar com o novo marco do comércio entre o Brasil e a Rússia, [...] A migração haitiana veio a calhar para os empresários do setor. Atualmente, cerca de 3 mil deles vivem em Cascavel. [...] renda mensal em torno de R\$ 1.000,00 e jornadas de trabalho superiores a 8 horas diárias. A maioria está insatisfeita com a remuneração recebida. Induzidos por coiotes – e tendo uma ideia distorcida do país – eles imaginavam salários mais elevados no Brasil. O que ganham é insuficiente para mandar aos parentes no Haiti e cobrir as despesas de moradia e alimentação. Por isso, alguns buscam uma segunda ocupação, como auxiliares de cozinha, garçons, frentistas etc., normalmente sem registro em carteira.

Além de serem políticas trabalhistas assimétricas elas podem ser classificadas como escravidão análoga.

No entanto, apesar do quadro não ser otimista, pesquisadores científicos registram em seus trabalhos que alguns segmentos da sociedade civil procuram acolher os imigrantes haitianos, a despeito dos poucos recursos que eles têm para a prestação da assistência. Destaca-se como exemplo o trabalho que a ONG Conectas¹⁴ desenvolve nos alojamentos do estado do Acre (MORAES; ANDRADE; MATTOS, 2013, p. 107).

Assim, na migração haitiana para o Brasil, como na maioria dos movimentos migratórios ao longo da história, resguardando algumas exceções, os imigrantes iniciam seu relacionamento no país receptor hospedeiro como estrangeiro/imigrante, mas ao cabo da sua estada ele é transformado em escravo análogo. Harris; Archer Jr.; Waltke (1998, p. 255) comentam essa ocorrência na história do povo hebreu:

¹⁴CONNECTAS – “Conectas Direitos Humanos é uma organização não governamental brasileira do tipo associação civil sem fins lucrativos, reconhecida legalmente como organização da sociedade civil de interesse público.” Disponível em: <https://www.google.com.br/?gws_rd=ssl#q=conectas+direitos+humanos>. Acesso em: 02 fev. 2017.

“Os israelitas são chamados de peregrinos (*gerim*) no Egito (Dt 10.17-19; Êx 22.20), sendo no início forasteiros e no fim de sua estada ali praticamente escravos.”.

3.3.2.6 Comunidades eclesiais

Entende-se, por observações empíricas e também pelo citado na literatura científica que as atuações das comunidades eclesiais brasileiras no que diz respeito ao acolhimento dos haitianos imigrados no território brasileiro deixam muito a desejar. As ações são isoladas e, ressaltando algumas exceções, estas se restringem apenas às ajudas emergências relacionadas aos primeiros momentos que o imigrante ingressa no Brasil. Não se tem conhecimento de que as comunidades articulam políticas e mobilizações voltadas para a inserção do imigrante em um projeto vivencial abrangente e definitivamente ressignificante, rehumanizante, libertador e transformador do *status* que ele herdou na sua terra natal. Thomaz (2013, p. 138-139) comenta que as pressões feitas pela Igreja Católica juntamente com algumas ONGs foram fundamentais para que o Conselho Nacional de Imigração tomasse a decisão de conceder vistos de permanência humanitários para os haitianos quando iniciou a onda migratória para o Brasil:

[...] para consideração pelo Conselho Nacional de Imigração (CNIg). O escritório nacional da ACNUR e ONGs, sobretudo católicas, pressionaram para que o CNIg considerasse o caso dos haitianos com atenção especial. A resolução final comunicada pelo conselho concedia aos haitianos vistos de permanência por motivos humanitários.

E, Moraes; Andrade; Mattos (2013, p. 107) comentam as atuações da Igreja Católica tanto para a legalização bem como as primeiras assistências após a chegada dos haitianos:

Dessa forma, as instituições da sociedade civil vêm desempenhando importante papel na delicada situação dos haitianos em zonas de fronteiras. Como exemplo, pode-se citar a atuação da Igreja Católica, que tem buscado cooperar na regularização dos imigrantes, além de fornecer-lhes abrigo e alimentação.

Deixa-se para trás o que devia ser feito e não foi e; passa-se ao como deve ser feito a partir de *sunhga, gete*, (hospedastes) de Mt 25,35. Os forasteiros descritos

no Evangelho de Mateus que procurassem proteção de uma comunidade deveriam ser acolhidos no meio dela. Esse princípio ensinado por Jesus aos seus discípulos nos anos 30 d.C. foi atualizado por Mateus nos anos 80 d.C., o que provavelmente foi marcado por migrações internas na Palestina como consequência de um longo período de dominação externa e interna. O mateano que acolhesse um forasteiro (imigrante) estavam acolhendo Jesus (Mt 25,40).

No entanto, a partir da perspectiva de Mateus, o recebimento do imigrante não poderia limitar-se somente ao socorro das suas primeiras necessidades e depois deixá-lo “à sorte do seu destino”. Ao contrário, a abrangência deveria ter uma dimensão a tal ponto de proporcionar ao imigrado as mesmas condições de segurança e conforto que tinham aqueles que os hospedavam. E, assim, não era somente o dar de beber e comer que os hospedeiros, segundo os ensinamentos de Jesus reinterpretados por Mateus, deveriam se comprometer, mas, também com a moradia, com a segurança, com o relacionamento, com o amor.

No grego o termo *hospedastes-me* *sun*,*gw* (hóspede) é composto pela preposição *sun*, que significa com ou junto. E, do verbo *a*,*gw* que significa levar ou trazer. A junção dos dois termos dá a ideia de levar alguém para dentro de sua casa e assim mantê-lo junto de si. Então, o termo expressa relacionamentos que não podem ser vividos superficialmente e a distância (VINE; UNGER; WHITE JR., 2002, p. 1026).

Assim, por meio da palavra *sunhga,gete* (hospedastes-me) o Evangelista Mateus instrui a sua comunidade sobre o *modus* correto de envolver-se com o imigrante. O paradigma de tratamento em Mt 25,34-36.40 era tratá-los como se trata de si. Desse modo, uma recepção nos moldes jesuânico/mateano come o que o nacional come; bebe o que o nacional bebe; mora junto com o nacional; precisa ter as mesmas oportunidades de emprego que os nacionais têm etc.

Quando uma comunidade recebe um imigrante dessa forma ela está recebendo o Nazareno em seu meio. E, essa não é a maneira como os haitianos estão sendo recebidos pelo governo brasileiro, por alguns segmentos da sociedade civil e pelas comunidades eclesiais.

Em suma, tanto os mateanos como os haitianos sofriam e sofrem as consequências da injustiça social. No caso dos mateanos ela foi construída e fomentada pelo Império Romano e seus governadores dependentes nativos. E, em relação aos haitianos a injustiça social ocorre em virtude de uma sucessão de

governos nativos que sempre optaram por políticas públicas ineficientes que levaram a construção da miséria e o surgimento da diáspora haitiana que atualmente já conta como aproximadamente 3,5 milhões de pessoas vivendo fora do país (AMORIM, 2012, p.14).

CONCLUSÃO

A justiça social é um tema constantemente estudado e debatido na comunidade acadêmica, na sociedade e no meio religioso. Mas, a sua *praxis*, como ensinada por Mateus no texto pesquisado, tem sido pouco usual.

O objetivo geral proposto para a pesquisa que foi abordar Mateus 25,34-36.40 e os ambientes de injustiça social denunciados pelo texto, a partir de perspectivas sociológicas do modelo conflitual, com o foco na categoria “forasteiro” foi atingido. Pois, as investigações empreendidas confirmam que os ensinamentos propostos no texto pesquisado continuam não sendo aplicados, porque estamos inseridos em uma sociedade mantenedora da injustiça social. E assim, para que haja uma inversão do *status* de injustiça social para de justiça social é necessário que os agentes envolvidos deixem o egoísmo e pratiquem a justiça e a misericórdia.

Quanto aos objetivos específicos propostos entende-se que foram alcançados, pois foram evidenciados os contextos da Palestina e do sul da Síria do primeiro século d.C. do Sermão Escatológico de Mateus como um denunciador de um ambiente permeado pela injustiça social. Em relação ao segundo objetivo específico conclui-se que as instituições políticas, civis e religiosas tanto da época de Mateus como a dos dias atuais, dos haitianos, não se interessam em combater a injustiça social. Ao contrário, estas instituições têm interesse em manter este *status*, pois assim elas conseguem nutrir a relação de dominação sobre a população situada na base da pirâmide. Em relação ao terceiro objetivo específico, a meta de Jesus era implantar um reino fundamentado na justiça social. No entanto, essa meta não foi atingida pelos seus seguidores primevos e nem pelos atuais. Portanto, o autor entende que essa meta tem duas perspectivas para a sua realização. Uma delas é de conotação escatológica, ou seja, só será realizada, em sua plenitude no Reino dos Céus. A outra perspectiva deve começar agora, ou seja, o Reino dos Céus precisa ser praticado aqui na terra.

De acordo com a hipótese elaborada, “O Jesus Cristo descrito por Mt 25,34-36.40 é dos miseráveis. Mateus aponta para um Jesus que está no meio de quem tem fome, sede, é forasteiro, estava nu, enfermo e preso. Então, são os que fazem boas obras que entrarão na posse do Reino”. Finalmente na conclusão procurou-se comprovar a hipótese de que Jesus Cristo está presente e vivo nos miseráveis.

De acordo com a pesquisa realizada conclui-se que Jesus dava preferência aos pobres. Estes estavam a mercê da sorte e não tinham quem os acolhesse. Todas as instituições que faziam parte dos seus contextos não davam a atenção necessária e ainda os exploravam. Os pobres eram extorquidos economicamente pelo Império, pelos governadores nativos e também pelos religiosos. A falta de políticas de implantação de infraestrutura básica que deveriam ser garantidas pelos agentes governamentais, geravam fome, doenças e desesperança. Assim, a classe que estava situada na base da pirâmide estava órfã em virtude da corrupção e do egoísmo dos mandatários da época. Os embates travados por Jesus, em geral, eram com algum representante das classes dominantes. Não se observa Jesus litigando com os pobres. Ao contrário, ele os curava, dava pão e amor aos miseráveis. A comunidade mateana procurou ser fiel a Jesus Cristo imitando-o nas questões da justiça e da misericórdia.

Portanto, a posse do Reino dos Céus foi reservada antes da fundação do mundo para aqueles que cuidam dos miseráveis (Mt 25,34).

A pesquisa procurou proporcionar que a injustiça social só pode ser minimizada por meio de ações nos campos socioeconômico, cultural, político etc. e, também no comunitário.

No entanto, a justiça social só será possível por meio de ações desenvolvidas comunitariamente em busca de um bem-estar social onde a solidariedade, a partilha e a misericórdia sejam uma *praxis* articulada intensamente pelos cidadãos da sociedade.

Esta pesquisa não teve a pretensão de esgotar o estudo do Sermão Escatológico de Mateus 25,34-36.40. Espera-se retomar outras questões que possam ter ficado em aberto ou não terem sido completamente elucidadas neste trabalho em outras pesquisas no futuro.

REFERÊNCIAS

ALAND, Bárbara et al. (Eds.). *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

AMORIM, Sérgio Gonçalves de. Contextualização do debate brasileiro acerca das migrações internacionais – Uma análise a partir do caso haitiano. 2012 [artigo científico]. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/xviii/anais/site/busca.php#t243>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

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

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BARNWELL, Katharine. *Tradução Bíblica: um curso introdutório aos princípios básicos de tradução*. Tradução de Dr^a Mary Daniel. 3. ed. Anápolis: Associação Internacional de Linguística; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil. 2011.

BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 1973. V. II.

BAUMAN, Zygmunt. *A vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna*. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BEYER, Peter F. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, Mike (coord.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Tradução Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1999, p.395-419.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coord.: Gilberto da G. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).

BÍBLIA ESTUDO DE GENEBRA. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

BÍBLIA VIDA NOVA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BÍBLIA SAGRADA: nova versão internacional. Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Geográfica, 2000.

BÍBLIA SAGRADA: edição pastoral. Tradução de Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin; José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 1990.

BIETENHARD, H. Estranho, estrangeiro. In: CONEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1989. V.II. p. 154-57.

BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E.. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Summus, 2011.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARTER, Warren. *O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.

COSTA, Rubens Alves. *O Sermão Escatológico do Evangelho de Mateus e a injustiça social*. Goiânia: Fragmentos de Cultura, v. 25, n. 3, p. 379-392, 2015.

_____. *O Julgamento em Mateus*: Goiânia: Fragmentos de Cultura, 2014. v. 24, n. 3, p. 383-392.

COTHENET, Edouard. *A epístola aos Gálatas*. Tradução das Monjas Dominicanas. São Paulo: Paulinas, 1984.

EICHLER, J. Herança, sorte, porção. In: CONEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1989. V.II. p. 364-71.

HARRIS, R. Laird (Org.); ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

FERREIRA, Joel Antonio. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do novo testamento*. 2. ed. Goiânia: PUC Goiás; América, 2011.

FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento: edição reformulada da introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

GALLAZI, Sandro. *O Evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequeninos*. Comentário Bíblico Latino Americano. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

GENDRON, Philippe. *Medo e fé no Evangelho de Mateus: o ato de crer nos dias de hoje*. Tradução de Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

GONÇALVES, Maria Ortelina Barros. *Migrações e Desenvolvimento*. Porto: CEPESE; Fronteira do Caos Editores, 2009. Disponível em: <<http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/migracoes-e-desenvolvimento/ler-empdf/@@download/file/Migra%C3%A7%C3%B5es%20e%20Desenvolvimento.pdf>>. Acesso em: 17 jan. 2017.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento, volume 1: história, cultura e religião no período helenístico*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

LACUEVA, Francisco. *Nuevo Testameto Interlineal Griego-Español*. Barcelona: CLIE, 1984.

LANCELLOTTI, Angelo. *O comentário ao evangelho de São Mateus*. Tradução de Antonio Angonese; Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1980.

LINK, H-G. Benção, bem-aventurado, feliz. In: CONEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1989. V.I. p. 288-97.

LOHFINK, Gerhard. *Agora entendo a Bíblia: para você entender a crítica das formas*. Tradução de Dom Mateus O.S.B. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

LOHSE, Eduardo. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jorg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho social de Jesus. O reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos da metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MARTINS, José Renato Vieira Martins (Coord.). *A diáspora haitiana: da utopia à realidade*. UNILA, USP, Fundação Friedrich Ebert, 2014. Disponível em: <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/11203.pdf>>. Acesso em: 26 jan. 2017

MCKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha *et al.* 10. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

MEEKS, W. A. *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1997.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época: as etapas da história, do ano 30 ao ano 70. *Revista de Interpretação Latino Americana*. Petrópolis: Vozes, 1995, v. 22, p.314-323.

MONLOUBOU, Louis. *Dicionário bíblico universal*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Santuário, 2003.

MORAES, Isaias Albertin de; ANDRADE, Carlos Alberto Alencar de; MATTOS, Beatriz Bessa. A Imigração Haitiana para o Brasil: causas e desafios. **Revista Conjuntura Austral**, Porto Alegre, vol. 4, n. 20, out. nov 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/ConjunturaAustral/article/view/35798/27329>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O Judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Orgs). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, p. 15-27.

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: o evangelho segundo Mateus*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.

PIKAZA, Javier. *Teologia de Mateus*. Tradução Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Ananias e Safira nas origens do cristianismo e suas interpretações: reler e reconstruir Atos 5,1-11*. São Leopoldo: Oikos, 2011.

_____. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006, p. 72-97.

_____. *Perdão de dívidas em Mateus e Lucas: por uma economia sem exclusões*. RIBLA, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 33, p. 133-149, 1999.

SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2000.

SANTOS *et al.*, Mauro Augusto dos. Migração: uma revisão sobre algumas das principais teorias. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2010. Disponível em: <<http://www.cedeplar.ufmg.br/pesquisas/td/TD%20398.pdf>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

SEEBASS, Hans. Justiça. In: CONEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1989. V.II. p. 532-39.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Coinê: pequena gramática do grego neotestamentário*. 5. ed. Patrocínio: CEIBEL, 1989.

SCHIAVO, Luís; DA SILVA, Valmor. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SHEDD, Russel P. *A justiça social e a interpretação da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINHO, Luís Mauro Sá (Orgs). *Sociologia da religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STORNILO, Ivo. *Como ler o Evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

TASKER, R. V. G. *Evangelho segundo Mateus: introdução e comentário*. Tradução de Odair Olivetti. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1982.

THOMAZ, Diana Zacca. Migração haitiana para o Brasil pós-terremoto: indefinição normativa e implicações políticas. **Primeiros Estudos**, São Paulo, n. 4, p. 131-143, jun 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/primeirosestudios/article/view/56732>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

THOMAZ, Omar Ribeiro. O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou. **Novos estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 86, p. 23-39, Mar. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 jan. 2017.

VALÉRIO, Inês. A globalização e o problema da pobreza a nível mundial. **Revista Comunicando**, Vol. 4 – 2015. Disponível em: <http://www.revistacomunicando.sop.com.pt/ficheiros/20151229-globaliza____o.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2017.

VAN DEN BORN, A. *Dicionário enciclopédico de bíblia*. Tradução de Frederico Stein. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1971.

VERMES, Geza. *As várias faces de Jesus*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VINE, W. E.; UNGER, Merrill F.; WHITE JR., William (Orgs.). *Dicionário Vine: O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2002.

VIZIOLI, Miguel. *Administração de RH*. São Paulo: Pearson, 2010.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

_____. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 111-134.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.