

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**VIOLÊNCIA CONTRA A CRIANÇA: O SACRIFÍCIO DE ISAAC
COMO MEMÓRIA E COMO PROTESTO**

MARCELO JUNIOR PEREIRA

**GOIÂNIA
2010**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**VIOLÊNCIA CONTRA A CRIANÇA: O SACRIFÍCIO DE ISAAC
COMO MEMÓRIA E COMO PROTESTO**

MARCELO JUNIOR PEREIRA

ORIENTADOR: DR. VALMOR DA SILVA

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Ciências da Religião como
requisito para obtenção do grau de
mestre.

GOIÂNIA

2010

P436v

Pereira, Marcelo Junior.

Violência contra a criança : o sacrifício de Isaac como memória e como protesto / Marcelo Junior Pereira. – 2011. 101 f.

Bibliografia: p. 95-101

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2010.

“Orientador: Dr. Valmor da Silva”.

1. Criança – violência – aspecto religioso. 3. Violência infantil – Brasil. 3. Sacrifício infantil – aspecto bíblico. 4. Cultura religiosa. I. Silva, Valmor da. II. Título.

CDU: 248.153.2-053.2(043.3)

291.345

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 10 DE NOVEMBRO DE 2010 E APROVADA COM A NOTA 8,5 PELA
BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Presidente) Valmor da Silva

2) Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Membro) ctt

3) Dr. Adão José Peixoto / UFG (Membro) Adão José Peixoto

DEDICATÓRIA

ÀS CRIANÇAS ...

À Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pelas horas em sala de aula.
Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências
da Religião, pelo apoio recebido.

À minha família pelo dom da vida e formação, também à família Religiosa
Renascer, especialmente Pe. Jaso Ribeiro da Silva Júnior, Sr. Hazan Martins,
Dr. Gilmar Pinto de Rezende, Sr. Vanderlan Alcântara e a Professora Nicolina
Pereira, pela colaboração direta nesta formação.

Ao meu orientador amigo Dr. Valmor da Silva, que não poupou esforços e
capacidades para revisar este trabalho.

***“O Anjo disse: ”Não estendas a mão
contra o menino! Não lhe faças
nenhum mal!” (Gn 22,12)***

RESUMO

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2010.

Este trabalho dissertativo pretende descrever a história de sacrifício e violência praticados contra crianças em Israel, enfatizando o contexto da monarquia, cuja intensidade aumentou conforme evidenciam textos encontrados em Dt 2,33-34; 2Rs 6,24-30; 2Rs 8,12. Dá especial destaque à perícopos de Gn 22 como um protesto contra esta prática violenta. Finalmente, elabora uma hermenêutica a partir da existencialidade das crianças de hoje no Brasil, realizando possíveis aproximações e distanciamentos.

Palavras-chave: Criança, violência, sacrifício.

ABSTRACT

Thesis (Master of Science in Religion) Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2010.

This paper aims to describe the story of sacrifice and violence against children in Israel, emphasizing the context of the monarchy, whose intensity increased as evidenced by text found in Deuteronomy 2.33 to 34; 2 Kings 6.24-30; 2 Kings 8.12. It gives special attention to the passage in Genesis 22 as a protest against this violent practice. Finally, it formulates a hermeneutic from the existentialism of today's children in Brazil, making possible similarities and differences.

Keywords: Child, violence, sacrifice.

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	10
I CAPÍTULO - A BÍBLIA COMO MEMÓRIA DE CRÍTICAS AOS SACRIFÍCIOS DOS OPRIMIDOS	22
1.1 A Bíblia como livro sagrado.....	22
1.2 A Bíblia como memória.....	24
1.3 No Antigo Testamento: memória e violência	26
1.4 Um conceito de memória.....	28
1.5 Um conceito de sacrifício.....	32
1.6 A memória da prática de sacrifícios: uma questão cultural? Religiosa? Econômica? Ideológica?.....	38
II CAPÍTULO – MEMÓRIA COLETIVA DA LIBERTAÇÃO DA OPRESSÃO NOS TEMPOS E ESPAÇOS BÍBLICOS: O CASO DAS CRIANÇAS	41
2.1 O silêncio.....	42
2.2 Memória, lembrança, esquecimento.....	43
2.3 A tentativa de definir o termo criança no Antigo Testamento.....	45
2.4 A criança durante o nomadismo.....	46
2.5 A criança e a monarquia	50
2.6 O exílio.....	58
2.7 A perícopre de Gn 22 em: Schwantes (1991); Mesters (1989); Weissheimer (1996).....	60
2.8 O texto de Gn 22,1-19.....	62
2.9 Análise redacional	63
2.9.1 A teologia da perícopre de Gn 22.....	71
III CAPÍTULO - INFÂNCIA: BREVE HISTÓRICO DA VIOLÊNCIA PRATICADA CONTRA A CRIANÇA – CHAVE PARA LIBERTAÇÃO	73
3.1 Breve história da criança.....	74

3.2 Estudos sobre a criança na sociedade brasileira.....	79
3.3 Aproximações e distanciamentos entre a situação da criança no antigo Israel e hoje no Brasil.....	83
3.4 ECA e outras formas de defesa da criança.....	88
3.5 Reconstruir a infância caminho para libertação.....	89
CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIAS	95

INTRODUÇÃO

Este escrito constitui o texto da Dissertação e conclusão do curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, Mestrado em Ciências da Religião, do Mestrando Marcelo Junior Pereira, na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com a temática: *Violência contra a criança: O sacrifício de Isaac como memória e como protesto*. A partir de Gn 22, pretende-se descrever a situação da criança dentro do sistema tribal, em contraste com o momento da monarquia, destacando a perícopos de Gn 22 como um protesto contra violência praticada contra crianças, sobretudo no regime monárquico, a partir desta compreensão, procuraremos analisar a violência contra a criança no Brasil.

O fato de escolher a Bíblia como objeto de estudo e, sobretudo o texto de Gn 22, é talvez para mim uma pretensão ousada, pela extensão do campo, e mais ainda pela grandeza e escândalo de uma narração sublime (TORRES QUEIRUGA, 2001, p.71). Assim como o oceano inteiro não cabe num copo d'água, o conteúdo da Bíblia, "Palavra de Deus" para os cristãos, judeus e muçulmanos, não se encontra todo ele na Bíblia.

A experiência histórica redacional que está por trás dos textos bíblicos pode ser situada entre os anos 1300 a.C. e 100 d.C. (BATTISTINI, 2001, p.17). Sendo a Bíblia um livro tão antigo, será que ainda tem algo a nos dizer? Em que perspectiva ela é Palavra de Deus com validade perene para o ser humano? A Bíblia também é palavra humana, pois foi escrita por pessoas de carne e osso, condicionadas às limitações histórico-sociais de sua época, como tabus, preconceitos. Contém, portanto o limite das pessoas que a escreveram. A Bíblia é veículo de comunicação da divindade sim, mas de um Deus que se comunica na comunidade por meio de palavras e experiências humanas.

Dessa compreensão bíblica resulta a importância de se evitar uma leitura fundamentalista, uma interpretação literal do texto. Mas, então, como podemos dialogar com esse livro sagrado, de modo que nos revele o coração do agir divino, que é gerar, cuidar, defender e promover a vida? Para captar toda a riqueza de vida presente na Bíblia, é importante, olhá-la como produto literário que pode e deve ser analisado à luz da história e da crítica textual.

Diante dessa dificuldade, a tentação é como quase sempre acontece, a da simplificação extrema: manter a todo o custo, a realidade do fato ou, com a negação do fato, deixar cair pelas bordas toda possibilidade de significado (TORRES QUEIRUGA, 2001, p.80).

Essa leitura responde às nossas buscas no entendimento da palavra, pois queremos compreender o seu sentido. E isso é bom, mas não é suficiente. É que a Bíblia não é um conjunto de conhecimentos teóricos como as demais ciências. Não é um livro de biologia, física, mas é um livro de teologia, livro de fé, escrito para pessoas e comunidades de fé.

Para Schlaepfer; Orofino; e Mazzarolo (2004, p.32), quando buscamos na Bíblia fatos históricos a partir dos referenciais da nossa mentalidade moderna, devemos nos esforçar para ler nas entrelinhas. Isto porque as palavras presentes na Bíblia são frutos de um longo exercício de memória coletiva.

Portanto, quando buscamos reconstruir a história a partir dos dados presentes na Bíblia, faz-se necessário ter consciência que o texto escrito passou por diversas redações. Para aquele que não a com esse cuidado, a literatura bíblica não passa de um livro comum, isto é, algo externo a ela. O eixo central de toda a Bíblia é a promoção da vida, em favor dos sem vida, da esperança em favor dos aflitos.

Na Bíblia, homens e mulheres nutrem uma mesma convicção, a gravidade do ato de gerar. Tal gravidade se anuncia já no primeiro capítulo do Gênesis. Deus acabara de criar o casal humano. Dá-lhes a bênção e, dirigindo a palavra ao homem e à mulher, ordena-lhes: “Crescei e multiplicai-vos!” São as mesmas palavras dirigidas, antes aos animais. Mas, desta vez, a ordem não é mais simples “disse”. É introduzida com a variante decisiva, um pronome pessoal: “e lhes disse”. Não se trata mais somente de aumentar em número, como os animais, no anonimato de existências multiplicadas. Nesta palavra de pessoa a pessoa, trata-se acima de tudo de prolongar algo da grande obra da criação do homem que foi feito “a imagem de Deus”. Primeira gravidade do ato de gerar. (PELLETIER, 1997, p.24).

Consideramos no Antigo Testamento que a divindade Javé, sendo o Deus da vida, é presença libertadora nos acontecimentos históricos da vida de pessoas escravas da opressão de impérios, impérios que possuem um:

..sistema de opressão que cria muitos ídolos, ídolos com os quais o sistema e as classes dominantes se identificam e em nome dos quais exploram o povo. Esses ídolos têm olhos e vêem muito bem, têm mãos e batem com força. (RICHARD, 1980, p.21)

O eixo central das narrativas Bíblicas é que o Criador se revela também como divindade de amor, que faz uma aliança carregada de ternura com a criação. Dessa intimidade do ser humano com a divindade, acontece uma comunicação, que poderá ser expressa em gêneros literários; que nem sempre é escrito. Mas quando escrito temos então a Literatura Sagrada de uma determinada religião, ancorada naquilo que o *ethos* possui de mais importante, conforme Geertz (1998). As palavras trazem consigo uma carga semântica, carregada de significado, mas as vezes de difícil compreensão. Para quem não arrisca uma leitura ingênua, palavras de guerra, violência e morte, deve incomodar. Na parte da Bíblia que denominamos Antigo Testamento, a violência está intrinsecamente ligada à questão da divindade.

Nele a violência contra criança, por exemplo, foi o que mais me chamou atenção. É encontrada em cerca de duzentos textos, aos quais devem ser acrescentados outros cinqüenta dos deuterocanônicos do Antigo Testamento, e uns poucos do Novo Testamento (MICHEL, 2003, p. 31-65).

A motivação que me levou a olhar alguns textos bíblicos como sendo um reforço à violência praticada contra crianças está essencialmente na observação de como a Bíblia às vezes é utilizada como veículo de reforço a posturas educativas carregadas de violência. Algumas famílias a têm como manual básico para uma educação ideal. Observando os espaços religiosos na sua grande maioria institucionalizados, identifiquei a leitura da Bíblia enquanto instrumento de reforço da exclusão, sobretudo das crianças, quando se recorre a passagens lidas desconectadas do contexto, que mandam “surrar” a criança como meio sócio-educativo. Nos últimos anos estas inquietações aumentaram quando participei de um Projeto desenvolvido pela UEG (Universidade

Estadual de Goiás). Em contato com crianças excluídas, percebi que traziam na memória trechos de salmos e versículos bíblicos parcialmente decorados, e se sentiam culpadas por Deus que as punia pelo seu comportamento.

Minha formação enquanto historiador e membro do projeto de pesquisa do Curso de História da UEG (Universidade Estadual de Goiás – Quirinópolis)*, que trata basicamente da situação da criança marginalizada, sem dúvida contribuiu para manter viva a paixão e o interesse pelo tema. Não sou a mesma pessoa de quando comecei a escrever esta Dissertação. Inicialmente não sabia exatamente o que escrever, embora estivesse convencido do tema; tinha algumas intuições, anotações prévias. Mas o núcleo central era uma inquietude intensa com relação à criança e o papel da Bíblia com o cuidado da infância.

É notável que alguns textos da Bíblia, interpretados por leitores fundamentalistas, tenham desempenhado papel ambíguo nas igrejas. Alguns por vezes os utilizam como violento instrumento de repressão das consciências (RICHARD, 1980, p.20). Surgiu então o seguinte problema: até que ponto a literatura bíblica pode contribuir com esta situação? Mesmo sem ter o amadurecimento necessário para interpretar, a criança é vítima de uma linguagem de poder e de violência, que a Bíblia utiliza para falar de Deus e de sua ação no mundo. Não são poucos os textos onde a divindade é descrita como uma grandeza de poder, força, capaz de aniquilar pessoas, povos, cidades e impérios (Am 1,6-2,4; 3,11; 5,11 entre outros).

Na maioria das vezes estes textos têm a função de reforçar o poderio de Deus no mundo, mostrar a força determinada de Deus que opta por gente pobre, oprimida, explorada, utilizando uma linguagem violenta, quase que como uma compensação pela fraqueza antropológica e histórica das pessoas que nele depositam sua fé e sua confiança (REIMER, 1996, p. 203-204).

Depois de um período de negociação interna com relação ao tema, veio o seguinte questionamento: Qual texto escolher, uma vez que a Bíblia é vasta em textos que tratam da criança com uma linguagem carregada de violência? Em uma sessão de discussões com o orientador surgiram apontamentos significativos para o texto de Gn 22. Ótimo, pensava que a partir de então tudo

* Projeto Menor Infrator: O caso de Quirinópolis-Go de 1980-2006.

estava muito bem definido, era somente escrever, mas gerou-se então outra dúvida: Na abordagem do tema, qual metodologia adotar, em que posição se colocar para olhar, observar o texto na Literatura Sagrada cristã, a Bíblia.

Quanto à metodologia, ao ler alguns extratos observei que em uma época não tão antiga, aceitou-se que era melhor confiar a interpretação da Bíblia aos especialistas, peritos da teologia, filosofia, história, línguas bíblicas e assim por diante. No entanto, estudos começaram a reconhecer que a teologia e a exegese praticada por especialistas tendiam a refletir principalmente as preocupações e as perguntas de tais especialistas. As perguntas e preocupações importantes para os membros das comunidades, que representavam a maioria dos pobres e explorados em sua região, geralmente não encontravam espaço nos livros, nas discussões e nas academias. Isso porque a cultura dominante às vezes se apropria de uma linguagem bíblica e assim introduz no próprio texto um sentido contrário. Processo semelhante acontece a partir de fora, quando certos sábios e mestres se atribuem, fazendo crer que somente eles podem chegar a uma correta interpretação. (RICHARD, 1980, p.28)

Estudos começaram a apontar que, a mesma observação podia ser feita com respeito a boa parte do próprio texto bíblico. Estes textos, segundo Ceresko (1996, p.21) são produtos de determinados tempos, lugares e grupos de pessoas de vários níveis nas escalas social, econômica e política; pessoas com preocupações e interesses diferentes. Foi aí que surgiu uma conhecida “hermenêutica da suspeição”. Com outras palavras, as perguntas são contínuas e sistematicamente feitas não só com relação ao intérprete, mas também com relação ao próprio texto. Por que a narrativa foi contada deste modo, com tais personagens colocadas como protagonistas centrais e determinantes?

Neste ponto de envolvimento com a dissertação, me apaixonei por um detalhe levantado pela professora Irene Dias de Oliveira, do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás, isto é, ao ser recordado para ser escrito e vivo durante o transcurso da história redacional, a períclope sofreu inúmeros enxertos e perdeu-se muito também de sua identidade original. Mais ainda, ao ser “recordada” ela passa por um mecanismo de lembrança e esquecimento, dentro da memória coletiva; está aí!

Posso trabalhar a perícopé como memória dos oprimidos, ou seja, questionar o lugar existencial da criança.

Na discussão contemporânea, a pergunta do sujeito verdadeiro das operações de memória tende a dominar a cena. Essa participação é encorajada por uma inquietação própria de nosso tempo de investigação: importa ao historiador saber qual é seu contraponto, a memória dos protagonistas da ação tomados um a um, ou a das coletividades tomadas em conjunto? (RICOEUR, 2007, p.105).

Por que são recordados e narrados esses episódios e não outros? Que tendências estão implícitas no ponto de vista e na relativa importância dada a certos indivíduos e eventos em contraste com outros indivíduos, pessoas e eventos? Por exemplo, alguém que lê as narrativas sobre os antepassados de Israel em Gn 12-50 a partir do método histórico-crítico e sociológico, interroga-se por que os homens são vistos como os principais e até quase exclusivos atores nas narrativas? As mulheres e as crianças geralmente permanecem na penumbra. Propomos que, na leitura de Gn 12-25 que, afinal, é nosso alvo no contexto do Pentateuco, se priorize a perícopé como memória-popular, e que se privilegie a hipótese de que, sua fixação oral para sua redação, a perícopé não passou por alterações significativas. (SCHWANTES, 1991, p.37).

Finalmente, já na qualificação do projeto de pesquisa, quando já tinha boa parte do texto concluída, a professora Carolina Teles Lemos, também professora do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás, apontou duas obras denominadas: *Ordem Médica e Norma familiar*, de Jurandir Freire Costa. Tais obras constituíram o veículo para transportar a situação da criança do suposto tempo da perícopé para o nosso tempo. A intenção trabalhada no terceiro capítulo reporta ao contexto histórico do Brasil colônia ao império; nele é lançado o questionamento: qual foi o lugar da criança? Outra obra que deverá anteceder à primeira citada é: Philippe Ariés (1981), tratando da construção social da infância, isto para fundamentar teoricamente o conceito de infância muito trabalhado no terceiro capítulo deste texto dissertativo.

Esta dissertação trata-se de uma pesquisa histórico bibliográfica. Ou seja, teremos a Literatura Sagrada: Bíblia no contexto do Antigo Testamento

como fonte central, aliada à análise de outras produções bibliográficas sobre o tema. Na leitura de Gn 22, lançaremos mão do método histórico crítico, o qual investiga o contexto histórico em que o texto surgiu: quando foi escrito, se existe uma pré-história do texto e uma história redacional. Conforme Malzoni (2008, p.28-39), acontecimentos históricos como: Renascimento, humanismo e a Reforma Protestante são relevantes no sentido de disponibilizar elementos para construir as bases de um novo jeito de interpretar a Literatura Sagrada cristã, a Bíblia. A partir de então o enfoque se deslocará para a gramática do texto, para seu aspecto histórico e em seu contexto de surgimento.

Procuraremos evidenciar por este método que um texto bíblico é produto de seu tempo com todas as implicações: cultural, religiosa, social, política, econômica, enfim. No Antigo Testamento, de acordo com Nakanose (2000), existiram duas grandes linhas por onde possivelmente passaria este texto, seja ele oral ou escrito: a popular e a oficial. A popular, portanto é fruto dos sonhos e resistências da sociedade comunitária. A oficial por sua vez nascera nas instâncias de poder e justifica os seus interesses. No Oriente Antigo, como em muitos povos em que a escrita é privilégio de uma elite, a transmissão oral desempenhou um papel significativo na transmissão da cultura. Enquanto cultura esta abordagem dissertativa aposta que

A cultura não é um depósito de informações; é um mecanismo organizado, de modo extremamente complexo, que conserva as informações, elaborando continuamente os procedimentos mais vantajosos e compatíveis. Recebe as coisas novas, codifica e decodifica mensagens, traduzindo-as para outro sistema de signos (FERREIRA, 2004, p.73).

O texto bíblico é portador de memorial oral e escrito, experiências de pessoas e grupos que possuem um lugar e um tempo comum, quando se localizam em espaços diferentes. O estudo da tradição busca verificar como se formou essa memória, questionando, por exemplo: qual foi o fato que deu origem à tradição presente no texto? Que pessoas e grupos viveram este fato, e em quais circunstâncias? Que grupos foram portadores e guardiões desta tradição? (NAKANOSE, 2000, p. 42).

Uma tradição oral, por sua vez, pode remontar a um acontecimento histórico ou a lendas. O mais provável é que ela misture tudo. No decurso da

transmissão oral, a própria tradição vai sendo reelaborada (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p.30). De acordo com Bosi (2004, p. 16), não podemos esquecer que a memória parte do presente, de um presente ávido pelo passado, cuja percepção “é a apropriação veemente do que nós sabemos que não nos pertence mais”.

O objetivo geral desta pesquisa é:

Descrever e analisar a história da violência contra crianças em Israel, apresentando, em confronto, o sistema tribal e o sistema monárquico.

Assim os objetivos secundários são:

Demonstrar como, no conflito da monarquia contra o sistema tribal, as crianças foram as vítimas.

Ilustrar o conflito e a proposta do fim da violência contra crianças com o texto de Gênesis 22, o sacrifício de Isaac.

Estabelecer uma crítica, através da aproximação hermenêutica, sobre a situação de violência à criança na realidade brasileira.

A hipótese é que a saga de Gn 22 é uma demarcação cultural, um divisor de águas, referente ao sacrifício de seres humanos. Daqui por diante, fica estabelecido claramente o não sacrifício de crianças em Israel.

Ao ler o texto, fica latente para o leitor a intensidade da força argumentativa que impelia ao sacrifício de crianças em nome da divindade. A perícopes apresenta o personagem Abraão seguindo uma inspiração religiosa, cumprindo um apelo de Deus que pedia o sacrifício das crianças. No último instante dramático, quando o leitor está trêmulo, o narrador faz saber que a divindade, o Deus de Israel não quer esta morte (Gn 22,12). Verifica-se a violência partir de textos como os de 2Rs 16,3.34; 21,6; 23,10; Jr 7,31; 19,5; 32,35; Ez 16,21; Lv 20,2-5; 18,21. Ezequiel chega a dizer: “Tu és uma devoradora de homens, tu privas de filhos tua nação!” (Ez 36,13). Em Jerusalém encontramos: “Chegaram a fazer sacrifícios humanos no próprio templo!” (Jr 7,6). Percebe-se que o sacrifício de crianças era uma prática constante em Israel. Segundo Rossi (2008, p. 16), talvez fosse possível dizer que seriam quatro os grandes agentes de violência e opressão no mundo bíblico: o Estado e seu aparelho militar; agentes políticos, religiosos, econômicos; a constante ameaça externa por meio dos impérios; as nações vizinhas de Israel que são constantemente acusadas da prática de comércio

escravo (Filistéia, Tiro) e de cometer atrocidades. Assim sendo, Abraão é o ícone em defesa da vida ameaçada da criança.

Lendo um pouco mais sobre o tema, não necessariamente a partir da Bíblia, mas da literatura histórica. Percebi que na antiguidade, pouco se sabe sobre a vida das crianças dos povos de então, que habitavam a Mesopotâmia (sumérios, assírios, babilônios e acadianos), o Egito (os egípcios), a Fenícia (os fenícios) e sobre os hebreus. Os relatos mais antigos, de que se tem conhecimento sobre a infância remontam aproximadamente ao segundo milênio antes de nossa era. Nessa fase, as informações são muito precárias, já que a escrita apenas se difundiu amplamente por volta do ano 1000 d.C. A tradição oral era fundamental e a escrita encontrava dificuldade de se estabelecer. (ASSIS, 1997, p.127).

A educação da criança hebréia possuía uma ênfase na disciplina. Uma lei instituída no século XIII a.C. acerca dos filhos desobedientes instrui os pais sobre como utilizar da voz e castigos aos filhos rebeldes caso estes não dessem ouvidos às recomendações paternas (ASSIS, 1999, p.12). Cabia aos pais mais velhos da cidade puní-los, expondo os mesmos para que fossem apedrejados até a morte (Dt 21,18-21). Em Provérbios 23,13-14, o rei diz: “não retireis a disciplina da criança; porque a fustigando com a vara, nem por isso morrerá. Tu a fustigarás com a vara e livrará sua alma do inferno”. Outra causa da morte de crianças é decorrente das precárias condições de vida. A miséria reinante estimulava a prática de infanticídios como, por exemplo, os casos registrados em 2Rs 6,26-29; Lm 2,11-12; 4,4-10.

Antes de qualquer aprofundamento na questão convém esclarecer o que na Bíblia se entende por “criança”, principalmente no contexto do Oriente Antigo, e de como nós identificamos “criança” na Bíblia (MICHEL, 2003, p.21-27). Já pelo próprio vocábulo se torna difícil determinar a idade da pessoa a quem o texto se refere. As palavras empregadas não especificam idade, e podem até mesmo designar adultos, ou pelo menos jovens. Às vezes aparece o termo designando descendência, ou representações jurídicas. (AUSUBEL, 1984, p.230).

Sobre o texto de Gn 22, o estudioso da literatura bíblica Milton Schwantes diz: “Bem, na verdade, não sou, nem de longe, o primeiro a lutar por entender essa passagem. Por isso digo primeiro o que aprendi de outros

que andei escutando e lendo, em interpretação escrita e oral". (SCHWANTES, 1986, p.86). Primeiramente no tocante aos textos de Gênesis relacionados a Abraão, convém dizer que os mesmos passaram por diferentes camadas redacionais escritas em períodos muito distintos. De acordo com a hipótese de Erich Zenger (1995), situações datadas séculos XVIII a.C. foram descritas em textos de origem nos séculos VIII e VI a.C..

O texto de gênero literário narrativo esconde uma densidade paradoxal. Guarda características em comum com os demais contos relacionados com Abraão. Existia como história de gênero literário oral, contada livremente, transmitida como memória popular durante séculos, antes de ser agregada aos demais contos abraâmicos no processo de escrita. Logo, a perícopos adquire dupla perspectiva de análise: investigar o sentido original e contemplar o significado que o texto adquire após ser reunido no conjunto do Pentateuco. Nesta linha concordam autores como Gerhard Von Rad (1972), Frederico Dattler (1984) e outros.

A perícopos apresenta como tema vital o sacrifício de criança em Israel. Cabe ao leitor interpretar, buscando devolver o texto na história de origem, à luz das condições do povo de Israel. O dado mais geral é que na microestrutura não se fazia necessário o sacrifício de crianças. Este uso está reservado à macroestrutura social como Templos e Estados. No caso de Israel não se tem notícias de que tenham ocorrido nos clãs práticas sacrificais de crianças. No tribalismo, portanto já se conhecia tal prática, como evidenciam os textos de Ex 22,28; Jz 11,29s. Contudo na monarquia a discussão tomou dimensões exponenciais significativas, porque em honra a divindades de fertilidade (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10) os próprios reis chegaram a imolar crianças (1Rs 16,34; 2Rs 3,27; 16,3).

Alguns setores da sociedade passaram a refutar categoricamente esta prática conforme relata o autor Schwantes (1984, p. 41). Nesta fileira de oposição encontra-se Gn 22, que inclusive deve ter surgido nesta época dos reinados, porque nos dias de Abraão o tema era de expressão quase remota. A prática do sacrifício de crianças, de fato, só estava em discussão em nível de Estado. Seguiremos a hipótese de autores como Vera Cristina Weissheimer (1996), Milton Schwantes (1991), Carlos Mesters (1989) de que o texto de Gn 22,

Celebra um basta a este estado de coisas. Memorizando um suposto episódio da vida do patriarca, contesta uma prática de Estado e de seu culto. A perícopes quer vida para a criança. Mostra que a memória familiar-popular é capaz de defendê-la em sua radicalidade. (SCHWANTES, 1991, p.42)

“... desde a origem de Israel está abolida a prática do sacrifício. Ao memorizar um suposto episódio da vida de Abraão, a redação de Gênesis 22 quer dar um basta a essas práticas cruéis, e desativar para sempre, o sacrifício das crianças”. (WEISSHEIMER, 1996, p.22)

Ela apresenta Abraão seguindo uma inspiração religiosa, obedecendo a um apelo de Deus que pedia o sacrifício do filho. No último momento, porém, o narrador faz saber que o Deus de Israel não quer esta morte (Gn 22,12). Ele condena as matanças de crianças que ocorriam em Israel (2Rs 16,3.34). (MESTERS, 1989, p.25)

É dentro deste princípio hermenêutico que se pretende colocar este breve estudo, que não se esgota aqui. Espero que o leitor deste texto, a partir de então, comece a ler a Bíblia com a linguagem da criança, a partir de uma opção consciente de ótica e lugar social da infância. Aqui se pretende chamar atenção do leitor para olhar a criança pertencente à grande massa dos oprimidos que ao longo da história foi obtendo a fisionomia do mal do seu tempo. Ao ler Gn 22, muita gente por ter um conhecimento ingênuo, ou a - histórico da Bíblia como Literatura Sagrada, deixa passar em geral despercebida esta atualidade do tema, relacionado com a situação da criança.

Mas a inclusão desta história na Bíblia e sua leitura a partir da ótica dos pobres oprimidos revela (...) que os marginalizados exigem ser incluídos na história da salvação, inclusive como primogênitos. (GARMUS, 1975, p.7)

Incluí-la de tal forma que se valendo da enorme flexibilidade que a hermenêutica atual oferece ao intérprete: a enorme flexibilidade que caracteriza o mundo simbólico em sua relação com os fatos empíricos (TORRES

QUEIRUGA, 2001, p.86). Autores citados acima trabalharam o tema, no entanto, o que me desafia é que “Há uma riqueza tão grande nas produções intelectuais, que dificilmente uma pessoa pode dar conta de todas as facetas (REIMER, 1996, p.7)”. E o que de certa forma me conforta está no fato de que “Textos têm vida própria. Suas funções são muitas. Também os seus usos são distintos (REIMER, 1996, p.8)

E que suas funções vão (...) depender do lugar social e histórico do leitor e de suas opções de vida (NAKANOSE, 2000, p. 21). Em pesquisas posteriores pretendo ampliar este tema, ligando esta preocupação pela criança com a situação da criança presente e ausente no gênero literário evangelho que está contido na historiografia do Novo Testamento da Bíblia cristã.

A dissertação é composta de três capítulos, onde no I capítulo procurei mostrar um panorama da Bíblia como literatura, resultado de um processo histórico-social. Quanto ao II capítulo, a lida está marcada pelo conceito de memória coletiva e suas implicações no texto de Gn 22 como um protesto de resistência contra a prática sacrificial de crianças no Antigo Israel. Já no III capítulo a ênfase é relacionar as proximidades e as distâncias que existem entre o texto de Gn e as produções historiográficas nascidas no contexto moderno e, sobretudo no Brasil, destacando o ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) como um paradigma.

I CAPÍTULO - A BÍBLIA COMO MEMÓRIA DE CRÍTICAS AOS SACRIFÍCIOS DOS OPRIMIDOS

Neste capítulo analisarei no Antigo Testamento textos que indicam o aspecto da violência como um fator marcante. Ainda a partir de alguns autores apresentaremos três conceitos: sagrado, memória, sacrifício que irão ser utilizados como chave de leitura para análise.

1.1 A Bíblia como livro sagrado

A manifestação do fenômeno religioso nas suas mais variadas linguagens constitui um mistério indizível, ou como denominou Rudolf Otto, “uma categoria em si mesma, a priori; algo inefável, *mysterium fascinans*, o *tremendum*.” (OTTO, 1985, p.172). Ou ainda Mircea Eliade, entendido em comparação com o profano, dentro do plano cartesiano; entende o sagrado em comparação com o profano, o outro (ELIADE, 1995, p.195).

Nisto, o ser humano desenvolve estilos literários acessíveis para comunicar suas verdades, originando assim a literatura sagrada, com seus mais variados gêneros literários. No que se refere aos escritos bíblicos, foram germinados numa cultura em que o conhecimento não se processa pela lógica do pensamento nem pelas definições conceituais.

Ao falar de Literatura Sagrada das religiões, deve-se levar em conta o fato que nem toda a religião possui uma literatura escrita. E também procurar ter uma noção breve do que vem a ser o sagrado.

“Em sua estrutura essencial o sagrado é sempre o mesmo ato misterioso, a manifestação de algo totalmente Outro”, que não pertence a esta ordem natural e profana (CROATTO, 2004, p.71).

O sagrado pode se manifestar em qualquer coisa, lugar ou tempo. O que, portanto faz um lugar ficar sagrado é a atribuição que cada ser humano dá, isto é, a reverência sou eu que faço, o reconhecimento, a transubstanciação; a ação é minha (SILVA, 2004, p.93). Sagrado é a atribuição, ou seja, o sentido. Para que um livro se torne sagrado, a lógica é a mesma. A comunidade fala, fala e atribui como sagrado, e então a humanidade faz. Porém alguns textos na Bíblia, por exemplo, que falam de sacrifício,

violência e morte porque, são sagrados? Para que uma literatura se torne sagrada (SILVA, 2004, p.94) diz ser necessário alguns fatores:

- a) Personalidade carismática;
- b) Concílio ou comunidade que celebra;
- c) Reconhecimento popular;
- d) Concorrência política;
- e) Discípulos e vivência.

Enquanto produto literário o texto possui um mundo histórico, isto é onde provavelmente um personagem, ou uma comunidade o reconheceu e lhes atribuiu significado. Tamanho significado que se torna sagrado, pelo fato de agregar boa parte do conteúdo de seu *ethos*, conforme atesta Clifford Geertz (1989). Na medida em que o conteúdo do *ethos* é vivenciado ele reforça uma tradição, se transforma em intérprete do seu tempo, formador de opinião, nisto encontramos o aspecto do poder. Em geral, os aspectos culturais ou civilizatórios acabam se tornando históricos na medida em que são culturalmente adotados como práticas históricas comprovadas na referida cultura. Como o caso da lógica sacrificial no Antigo Israel.

Genericamente são alguns fatores que ajudam, mas não determinam para que um livro se torne sagrado. Deus não se revelou em outros espaços? Por exemplo: porque então não temos várias bíblias? Contudo três características são fundamentais para evidenciar um livro sagrado, segundo Silva (2004, p.92).

- a) Palavra de Deus;
- b) Inviolável/Cânon;
- c) Fundamentam alguma religião.

Segundo Jacques D'Adesky (2001), sendo a religião uma referência de identidade, ela acaba por governar a ordem simbólica do indivíduo e mantém um conjunto de práticas e deveres que dão significado e “nomia” à existência de tais pessoas. No caso de religiões que possuem um livro sagrado, eles necessariamente fundamentam em seu conteúdo a ordem vigente na medida em que é ritualizado pelo exercício religioso. Sendo palavra de Deus, as personagens consideradas fundantes de determinada cultura são alocados como atuantes e guardados pela regra canônica.

Quase todas as expressões religiosas que possuem alguma literatura sagrada escrita, e conseqüentemente um livro sagrado, possuem outro livro menos sagrado, mas que não perde totalmente a mesma sacralidade, mas permite um manuseio. No Islamismo, por exemplo, o Alcorão e a Suna; no Judaísmo Tora e o Talmude; no Cristianismo a Bíblia e o Catecismo. Ao estudar a Literatura Sagrada, como disciplina é importante observar que grande parte da literatura sagrada é oral, isto é a oralidade precede o texto (SILVA, 2004 p. 87-101).

1.2 A Bíblia como memória

Ter presente que a memória bíblica nem sempre guarda a marca concreta das pessoas com seu corpo, seu nome, sua voz, sua atuação (NAKANOSE, 2000, p.22)

A Bíblia é fruto de um longo exercício de memória histórica de determinado povo. Contudo, sua tradição histórica, expressa e embalada por vários gêneros literários, desde os mitos, sagas, novelas, e nelas contém as verdades mais profundas do *Ethos*, de um povo. Conforme disse no início do texto, a dificuldade estava no fato de conciliar o conteúdo de alguns textos bíblicos carregados de uma carga simbólica de violência como sendo “palavra de deus”, e mais ainda, como a criança associava mesmo inconsciente esta mensagem de horror com a idéia de uma divindade cheia de amor proclamada pelos meios sócio-educativos: escola, família, religião? Mas o que deve ser considerado é que as perguntas surgem da maneira como nós lemos e entendemos a Bíblia. Por exemplo, a leitura fundamentalista é aquela que considera o texto ao pé da letra. Ao fazer este tipo de leitura, o intérprete se fecha ao diálogo com as ciências e com outras possibilidades de entender as tradições sob as quais brotaram os textos. Tradição é o caldeirão simbólico construído ou “inventado”, conforme Hobsbawen (1990), em geral, cuidadosamente cuidado por agentes ligados à estrutura de poder, tanto no ambiente religioso (santuários) ou profano (academias ou instalações cívicas).

Ao ler a Bíblia, o leitor deverá ir assimilando um processo de

Tomar consciência de que o texto nasce da diversidade, da fragilidade e da provisoriedade da experiência de pessoas de carne

e osso, em suas relações concretas marcadas pelas diferenças de grupo social, raça, idade, sexo, crença (NAKANOSE, 2000, p.22).

Encontramos na Bíblia narrativas que surgiram de grupos em circunstâncias de dificuldades e marginalização. Essas narrativas, sempre recorrem aos primórdios para dar conta de encontrarem respostas às suas inquietações do presente, ou seja, respostas ao cotidiano sempre apontando para o futuro. Esses textos são uma mistura de memórias e experiências de determinado povo.

Escrever sobre a história e a memória da criança na Bíblia, sobretudo no texto de Gn 22 é atualizar uma das fases mais obscuras e violentas do Antigo Israel. Mas por outro lado, é também descobrir que este processo aconteceu em uma constante relação com outros povos. Povos oprimidos vão guerreando, fugindo e até mesmo aceitando a Nova Ordem e silenciando sobre a sua identidade, mas sempre dispostos a reconstruir suas vidas, sua história. A ausência, ou a presença violentada da criança no Antigo Testamento é um indicativo da sua importância na história do antigo Israel.

A história escrita pelos vencedores se transforma em ideologia e mostra seu poder de dominação e destruição de sua memória. Assim sendo, é fundamental pensar como a memória sobre as crianças foi transformada em uma memória histórica contra as crianças. Na fase tribal, ou memória das tribos, em alguns momentos estas crianças são enxergadas como importantes, por ser sinal de fecundidade. Temos a perícopes de Gn 22 como um protesto contra a violência contra a criança.

Assumimos a convicção de que a Bíblia nasceu a partir da tensão entre os pobres e os dominantes. Neste processo de tensão, os pobres se valeram de diversos meios para defender seu testemunho. Um deles está no fato de sempre atribuírem seus textos orais ou escritos a um personagem de representação, por exemplo, um rei, ou profeta. A perícopes de Gn 22 é atribuída a Abraão que cumpre o mandato da divindade, mas que obedece ao mesmo mandato; mas desta vez para não sacrificar seu filho.

Outro recurso utilizado é manter o texto oral, é o que supostamente tenha acontecido com o texto de Gn 22. O interesse em manter o texto oral talvez resida na tentativa de escapar do monopólio dos que têm a posse da produção cultural. Aqui temos a memória como um poderoso instrumento em

defesa dos pobres e oprimidos. Gn 22 é um destes textos que reportam a uma memória de críticas a prática do sacrifício com crianças em Israel. Segundo Mesters (1995), o texto de Gn 22 era narrado como um alerta contra essa prática, assimilado pelo contato com os povos cananeus.

Provavelmente depois do exílio, esse texto fora reutilizado, chegando até apresentar Abraão como o modelo de fé. Mesmo com direcionamentos novos em virtude de objetivos diferentes, o texto nunca deixou de se constituir uma aposta na vida, mesmo em meio a estruturas de morte. Em épocas de crise, guerra ou desastre era possível que alguém viesse a sacrificar sua criança para que as divindades acalmassem sua ira. O que acostumou se chamar: passar o filho pelo fogo (2Rs 16,2-3;21,6;23,10;Jr. 7,31;19,5;32,35;Ez 16,21;Lv 20,2-5;18,21).Na época do Antigo Testamento a situação da criança já estava em risco, fato comprovado pelos textos de (Ex 1,15) e (Ex 6,20;15,20) onde mulheres corajosas se empenham para salvar seus filhos do sistema opressor do império egípcio.

1.3 No Antigo Testamento: memória, violência

Ao longo do Antigo Testamento, é possível destacar momentos cruciais da história do povo de Israel em que a violência parece latente aos escritos, em outros momentos exatamente nos espaços vazios onde não estão escritos, naquilo que foi silenciado, mas estão implícitos no não dito. A partir de Ricoeur (2007), percebe-se que para acionar o mecanismo da recordação da memória na vida humana, seja ela um texto escrito ou oral precisa-se dos outros.

estudar memória, entretanto, é falar não apenas da vida e de perpetuação da vida através da história; é falar também, de seu reverso, do esquecimento, dos silenciados, dos não ditos e, ainda, de forma intermediária que é a permanência de memória subterrânea entre o esquecimento e a memória social. E no campo das memórias subterrâneas, é falar também das memórias dos excluídos, daqueles que a fronteira do poder lançou à marginalidade da história a um tipo de esquecimento ao retirar-lhes o espaço oficial ou regular da manifestação do direito à fala e ao reconhecimento da presença, social (FÉLIX, 1998, p.45).

Veja nos relatos que trazem a organização das tribos, onde não existia rei, poder é descentralizado e as decisões são tomadas em Assembléia. A maioria da terra é propriedade coletiva. A questão da generosidade, partilha da terra como dom, faz da lei um princípio para defender os pobres e oprimidos no sistema tribal. Na Monarquia, 1030 a.C., Israel passa a ter uma corte, um exército e um templo, a centralização do poder é evidente nas mãos do rei. Neste período histórico o povo é oprimido, sendo obrigado a pagar tributo em forma de produtos e trabalhos. As dívidas aumentam, as famílias camponesas perdem suas terras. Em tal circunstância eclodem as guerras aumentando ainda mais a morte e a opressão, conforme Gn 3.

Cerca do ano 586 a.C. acontece a invasão de Jerusalém, o templo é destruído e uma grande porcentagem da população é exilada na Babilônia. Um acontecimento que evoca opressão na memória histórica de Israel é o exílio na Babilônia (586-539 a.C.) conforme retrata o gênero sapiencial (Sl 136). No exílio a história de Israel é revista a partir de algumas lideranças. Escritos como: Gn 1,1-2,4; 6,5-9,17; 11,1-9, são composições desta época (REIMER, 2006, p.25).

Os persas dominam a babilônia por volta do ano 539 a. C., o fato de o novo império favorecer a oportunidade de os oprimidos exercerem sua religião não está isento de contrapartida. Isto é, exigiam em troca pesados tributos, aumentando os sacrifícios. Neste ínterim alguns grupos voltam para Jerusalém e se restabelecem com base no templo, na lei sob a tutela dos sacerdotes oficiais (SCHWANTES, 1989, p.28). Ao longo dos escritos do Antigo Testamento, há memórias dos vários períodos da história de Israel, tais textos constituem uma resposta às necessidades de sua época em contextos e lugares diferentes.

Na base da tradição está a articulação da fé como resposta humana a um desafio da história ou a uma interpelação divina em processos históricos. (REIMER, 2006, p.23)

Tais escritos são tecidos com a sabedoria acumulada de geração em geração, isto é, a Bíblia, também reúne elementos de outras culturas, transmitidos por meio de mitos, parábolas, romances, sagas e outros estilos literários acessíveis à compreensão humana; formando assim uma tradição com suas continuidades e descontinuidades (MAGALHÃES, 1998, p.39). Logo

se questiona: “Como a tradição oral foi capaz de conservar a memória dos pobres e esta se preservou...” (BOFF, 1990, p.5).

A intenção desta abordagem, na Bíblia teve fundamentação teórica em Milton Schwantes, exegeta Luterano, Vera Cristina Weissheimer, Carlos Mesters e outros. Que este pequeno extrato sirva para que principalmente eu, aspirante ao mundo das Ciências Bíblicas, enraíze cada vez mais minha conexão com o chão da vida histórica e dos temas vitais da categoria oprimida: crianças e jovens da região norte do Brasil, onde atualmente estou envolvido.

1.4 Conceito de Memória

“Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (LE GOFF).

A partir das noções de memória coletiva em Maurice Halbwachs (1990) e de memória subterrânea e memória em disputa em Michel Pollak (1989), discutiremos também como os povos do Antigo Israel trabalharam sua memória coletiva no processo de reafirmação de sua identidade, procurando destacar alguns lugares dessa memória e um recente interesse em preservar a memória através da escrita.

Devido às conseqüências do processo de exílio e opressão (guerras, assimilação, extermínio) as crianças são tidas como objeto de violência militar. Dessa forma, elas desaparecem da documentação oficial, sendo mencionados em curtas passagens, onde fica evidente a sua pouca evidência em termos quantitativos; em virtude da brusca transformação sociocultural; perda territorial; bem como, precárias condições de vida. Na verdade, por muitos anos foram aos poucos guardando em silêncio sua identidade diante da sociedade dominante e produzindo uma memória coletiva às sombras dos impérios babilônico, assírios e persas.

Os povos oprimidos reaparecem no cenário redacional em pequenas perícopes, como a de Gn 22; destacada ocasionalmente por pesquisadores que possuem uma visibilidade social mais apurada, como Milton Schwantes (1991), Carlos Mesters (1995) e Vera Cristina Weissheimer (1996).

Maurice Halbwachs (1990), em *Memória Coletiva*, desenvolve um conceito de memória coletiva relacionando e diferenciando de outros dois conceitos: o de memória individual, que ele chama também de autobiografia, e o de memória histórica. A primeira se apoiaria na segunda, pois a nossa vida faz parte da história de modo geral, ao passo que, a segunda seria mais geral e nos representaria o passado de forma resumida e esquemática. A memória pessoal é produzida a partir de nossa experiência cotidiana na família, na escola, no ciclo de amigos, enquanto que a memória histórica corresponde aos acontecimentos da nação que geralmente não vivemos, mas que conhecemos através de certa tradição, geralmente, escrita (HALBWACHS, 1990, p.53-60).

Contra uma visão platônica do tempo que faz do tempo 'a imagem móvel da eternidade', contra interpretação de um espiritualismo antiquado que afirma que, "a maternidade lança sobre nós o esquecimento", contra uma concepção hegeliana de um futuro único portador de uma lógica racional. (HALBWACHS, 1990, p.13)

O autor demonstra que, "lembrar" é uma atitude que nós remetemos ao "outro", logo, ao coletivo. Assim, nunca estamos sós, ou seja, nossas lembranças são sempre coletivas, mesmo que sejam de fatos ou acontecimentos que só nós vivemos (HALBWACHS, 1990, p.26).

Não se consegue lembrar por muito tempo de fatos que tenham importância apenas para nós mesmos, o grupo ou a comunidade interfere nesta lembrança, não somente sobre o que se deve lembrar, mas também o que se deve esquecer. Assim, o que lembramos é sempre um reflexo da vida em sociedade, desde as relações mais íntimas da família, dos amigos, até do grupo mais amplo ou da nação.

Todavia, se de um ponto de vista, as lembranças individuais são acionadas pelos interesses e pelas necessidades do grupo, por outro, as lembranças do grupo só têm eco no indivíduo se lhe disserem respeito, ou seja, se estiverem de acordo com seus sentimentos ou interesses. Para Halbwachs (1990), só é possível essa aproximação se ela atingir os interesses comuns tanto da sociedade como do indivíduo. Mas, ele admite a existência de uma memória individual que ele chama também de intuição sensível que seria um estado de consciência individual distinto das lembranças advindas do social. Aqui reside parcialmente o fundamento da motivação que dirigiu este trabalho

dissertativo, as lembranças de minha infância evocadas a partir da lida com crianças marginalizadas do projeto social no qual trabalhei.

No entanto, se quem lembra, de fato, é o indivíduo, qual é então a conexão entre as lembranças individuais e a memória social? Para Halbwachs (1990), o conjunto ou a somatória dessas lembranças individuais não é suficiente para a existência de uma memória coletiva, nem estão todas representadas nesta.

Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista, muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo segundo as relações que mantenho com outros meios (...). Todavia enquanto tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social (HALBWACHS, 1990, p.51).

A memória coletiva não é simplesmente a somatória de todas as memórias individuais, ela evolui segundo suas próprias leis e princípios. Ela não é apenas um conjunto de lembranças que um grupo ou sociedade escolhe como referência de sua própria existência, mas história vivida pelo grupo, como um tempo e um espaço bem definido e que

“tem tudo o que é preciso para constituir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode se apoiar para conservar e reencontrar a imagem de seu passado” (HALBWACHS, 1990, p.71).

Nesse sentido, a memória está relacionada à própria identidade do grupo assim, para Halbwachs (1990), existiriam numa mesma sociedade, tantas memórias coletivas quanto a capacidade, ou oportunidades que os grupos sociais têm de mantê-las vivas. Mas, é perceptível que entre essa diversidade de memórias no seio da sociedade há sempre uma memória vencedora em detrimento de outras memórias que ficam no esquecimento, habitando os espaços marginais e subterrâneos da sociedade ou mesmo desaparecem no tempo. A períclope de Gn 22 é uma destas sobreviventes do poder do esquecimento.

A memória não é forma mais perfeita de memória social, pois, ela não acolhe em seu bojo as múltiplas memórias sociais, pelo contrário ela as exclui; ela se projeta e se impõe sobre a morte ou sobre o silêncio das demais. Esse

ponto de vista nos faz pensar em noções de memória subterrânea e de memória em disputa, apresentadas por Michael Pollak (1989). Para ele, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos exacerbados. Assim, continua o autor, “A memória entra em disputa” (1989, p.4).

Nesse sentido, manutenção de memória na sociedade, ou o seu esquecimento se dá pela relação conflituosa no espaço social. Para Pierre Nora, a memória diz respeito ao que é vivido, está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento (...) vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações (...); enquanto que a história, como reconstrução do passado, é sempre problemática e incompleta (...) porque a operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico (1993, p.9).

A separação entre memória coletiva e histórica não é tão simples quanto parece, pois, pelo caráter das lutas e dos conflitos entre os grupos sociais, ocorre quase sempre a transformação da memória coletiva dos que vencem em história, marcando assim, o caráter ideológico, vulnerável a manipulações, problemático e incompleto da memória histórica. Afinal, o que sabemos sobre o fato da “descoberta da América” a não ser o que foi escrito por quem a “descobriu”? Nesse sentido, recordar a perícopes de Gn 22 constitui,

articular historicamente o passado (...), tal como ela relampeja no momento de um perigo. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que recebem. Para ambos o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes como instrumento. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estariam em segurança se o inimigo vencer e esse inimigo não têm cessado de vencer (BENJAMIM, 1994, p.224-225).

Estamos convencidos de que o papel da perícopes ainda possui uma força capaz de desempenhar uma função social indispensável. Isto é, acionar na nossa memória o papel de detectar o mal enquanto mecanismo que busca

silenciar a voz das crianças que clamam no imaginário social das classes oprimidas do Brasil.

1.5 Um conceito de sacrifício

É a memória das crianças negadas e silenciadas que estamos procurando compreender nesta dissertação. Já vimos que na estrutura dos clãs existe um espaço onde elas vivem o seu cotidiano com intensidade. Vivem o conflito interno e com o Estado, que aos poucos lhes roubam a alegria da festa das celebrações além de tirar-lhes os filhos.

Na sociedade tribal o ritual do zebah, era uma prática que envolvia as famílias num clima de festa e refeição. Com a monarquia o ritual *zebah* começou a ser modificado até chegar ao que denominou os profetas Amós (5,22) e Oséias (6,6), de usurpação. Não é de se admirar que essa mudança nos ritos sacrificais era uma forma de neutralizar a força da memória das tribos. Sem se aperceber o Estado buscava a centralização do culto no Templo real, para que assim através da perpetuação do rito com outra roupagem pudesse manter o sacrifício e conseqüentemente silenciar a memória dos clãs.

Partindo do pressuposto de que (...) os ritos são a expressão mais completa da atitude religiosa (CROATTO, 2004, p.348).

Por ter caráter sagrado o rito evoca segundo Croatto (2004), a sacralidade da pessoa oficiante, quando esta existir. Nestes termos recorreremos ao Antigo Testamento nos relatos de sacrifícios, sobretudo no período monárquico em que o rei era revestido desta sacralidade, portanto possui característica religiosa.

Em religiões muito desenvolvidas aparece o sacerdote como celebrante principal. Em Israel o sacerdote atua desde a fundação do Templo e se torna mais forte no pós-exílio em razão da ausência do rei (CROATTO, 2004, p.349).

Nosso intuito não é fazer uma classificação sistemática de todos os ritos, até por que as manifestações religiosas em ações cúlticas são vastas, e além do mais, heterogêneas na sua formatação.

(...) uma tarefa quase impossível em razão da sua grande variedade que, por sua vez, é explicada pelo caráter

inesgotável tanto dos gestos possíveis quanto dos elementos culturais usados (CROATTO, 2004, p.358).

Em linhas gerais destacam-se os ritos de iniciação; os sacrifícios, dentre eles os sacrifícios de oblação, sacrifício de expiação, sacrifício de comunhão; a oração como rito; o rito fúnebre; e a festa. Neste extrato trataremos em particular do sacrifício de expiação. Podemos destacar como memória do rito de expiação Levítico capítulo 16. A memória está contida no rito, atualizada pelo sacrifício, por isso:

(...) o sacrifício rememora, por meio de novas substituições, o assassinato primordial de uma vítima emissária. Com isto, os seres humanos podem fazer todas as suas discriminações, mascarando seu “desejo mimético” na culpa de uma vítima. O desconhecimento do acontecimento fundador engendra o sagrado, com seus ritos e seus mitos, e a instituição sacrificial torna-se consagrada; a vítima é divinizada e Ihe é reconhecido o poder de resolver a crise (CROATTO, 2004, p.373).

Segundo Mircea Eliade (1992), “o sagrado funda o mundo, lugar onde o sagrado se manifesta, e por isto está na ordem cósmica”. Identificamos o efeito da dessacralização do mundo e do modo como esta dessacralização agride o mundo, tido, por muito tempo, como lugar sagrado. Poderia o sagrado também manifestar formas de violência. René Girard (1991) sustenta que o sagrado também exerce violência. Para ele os sacrifícios constituem expressões privilegiadas de violência, ainda que, aparentemente, não exista violência nestes atos. Defende ele que o sacrifício resulta da substituição de uma violência. Por exemplo, há pessoas que imolam animais para substituir a violência praticada contra pessoas mais próximas. Em outras palavras, acaba-se dando a entender que a substituição da morte de pessoas pela morte de animais, significa que a vida destes importa menos.

Não é uma questão envolvendo só o corpo humano, pois há violências e mecanismos de destruição também em correntes afetivas. Ocorrem certos deslocamentos parecidos com o que acontece no meio das galinhas: quando uma se coloca de vítima, todas as outras deslocam sua agressividade, agredindo esta vítima. Girard diz que não se suprime e nem

elimina a violência, mas apenas consegue acalmá-la quando é desviada ou enganada. Por isso, os rituais de um sacrifício não constituem uma relação entre os sacrificadores e a divindade, mas um ato que disfarça uma violência.

De acordo com Girard (1991), os rituais de sacrifícios não passariam de rituais coletivos de transferência (raivas, rivalidades, rancores). Seriam projeções sobre a vítima, nesta substituição, a vítima passa a oferecer proteção aos membros que realizam o sacrifício e levam a um deslocamento da sua violência.

Desta forma, um grupo agredido ameniza sua agressividade, suas disputas e hostilidades contra outros que o agredem. As vítimas podem ser humanas, fato ilustrativo é a relação da polícia com o bandido. Ao se afirmar que é bandido ou marginal, insinua-se que devia mesmo ser morto, do mesmo modo eliminam-se prisioneiros, reis. Sem o deslocamento, a violência seguiria um curso espontâneo, gerando vinganças e represálias intermináveis. Bem sabemos o quanto um ato violento tende a produzir outros atos violentos. Portanto, um ato violento pode levar a um ato de vingança, ou deslocamento do sacrificalismo.

Como enxergamos a lida com as vinganças? É possível constatar que alguns grupos, bem como certas regiões aceitam mais e melhor as regras judiciárias, e se conformam, aos poucos, com os julgamentos das últimas instâncias. Mas o que realmente ocorre no sistema judiciário? Caso por exemplo de um roubo de dinheiro de uma pessoa, o que faz o sistema judiciário? Aplicará uma represália, considerando-se o soberano, para impedir que o ato insista com apelações sobre a última palavra dita.

E se ocorrer que o sistema público não descubra o furto, é possível que a vítima vá tentar uma vingança privada. Assim acontece de forma geral em nossas socializações: a vingança vai criando continuamente novas vítimas. E quando a vingança não é vingada ou não se aplicam represálias, então se procura um amparo mais amplo para que se cobre justiça.

Existe ainda, segundo Girard (1991), outro jeito de ocultar a vingança: a de apelar para a religião, e aqui está o nosso foco de investigação. Os povos mais antigos faziam rituais mágicos e sacrifícios. Atualmente, é mais comum que pessoas façam uma racionalização. O sacrifício, portanto, exerce papel preventivo contra a vingança. Ele impede que se alastrem indefinidamente os

mecanismos de vingança. A vítima usada no sacrifício, geralmente não é culpada, mas o imolado sofre para livrar a vingança do outro. Se a vítima voltasse a afetar o agressor, passaria a gerar nova violência, o que também seria visto como impureza ritual.

Disto decorre a evidente consequência: que não se busque a vingança. Certamente não precisamos ir longe para perceber o quanto a vingança é contagiante, uma vez que a violência gera violência, toda vez que ocorre mecanismo de vingança. Em muitas situações este extremo chega a tal ponto que parece impossível apaziguar os ânimos sem derramamento de sangue. E quantas vezes já foram provocadas verdadeiras catástrofes simplesmente porque se queria impedir o avanço da violência.

René Girard (1991) destaca um outro elemento da violência: quando uma comunidade se vê envolvida por atos violentos, ou calamidades que não consegue controlar, ela buscará impetuosamente, um bode expiatório. Até em derrota de jogo, seja de futebol ou baralho, acontece algo parecido, descarrega-se no outro a culpa do fracasso. Outro caso muito em voga: quando acontece um acidente aéreo, desloca-se todo o problema para achar a caixa-preta, como se ela, ao revelar o porquê do acidente, pudesse resolver alguma coisa capaz de anular o que aconteceu.

No sentido geral, a destruição da vítima na perspectiva de Girard, vai livrar as pessoas daquele mal, mas isso é apenas a descarga da violência interior. É como um analgésico que acalma rapidamente

A mesma dinâmica foi aplicada aos cultos com vítimas humanas. Não obstante a rejeição disposta pela literatura israelita, ainda se encontra registro de práticas sacrificais envolvendo vítimas humanas em Israel. No que se refere ao sacrifício, cumpre dizer que Girard o define como uma mediação entre o sacrificador e uma divindade, figurando primitivamente como oferenda o próprio ser humano. Entretanto explica que “a função social primária do sacrifício é apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão de conflitos”, sendo que

Os homens obtêm tanto mais êxito na eliminação da violência quanto mais este processo de eliminação não for reconhecido como seu, mas sim como um imperativo absoluto, como uma ordem de

um deus cujas exigências são tão terríveis quanto minuciosas (GIRARD, 2008, p.26).

Mas a violência gera vingança, inexistindo diferença real entre o ato vingado e a vingança, visto que ambos são exercício de violência, o que conduz a um ciclo infundável em que uma violência gera outra. O modo de saída desse processo interminável é o sacrifício que se apresenta como a violência para acabar com a violência, razão pela qual a vítima humana assume, no sacrifício, condição de oferenda à divindade. Conforme Girard, nas sociedades sacrificiais, qualquer situação crítica recebe uma resposta por meio do sacrifício (p.31), existindo indícios de que o sacrifício humano não desaparecera totalmente na Grécia do século V e na Atenas dos grandes poetas trágicos (p.21). Em um período posterior, o sacrifício humano foi substituído pelo animal, observando que para oferecer ao apetite da violência um alimento conveniente, todas as vítimas, mesmo animais, devem assemelhar-se àqueles que substituem (p.23).

Um tema difícil pela amplitude das formas em que a violência humana aparece: física, psicológica, simbólica e moral. Neste arranjo comunitário em que estamos imbuídos, quase sempre nos sentimos como vítimas. Por outro lado, também enfrentamos raiva, ódio que nos leva a ameaçar e até atentar contra a vida das pessoas. Temos a facilidade para apelar para punições e castigos prescritos, códigos de justiça ou aqueles que nós inventamos. Um dos elementos de nossa agressividade está relacionado ao nosso interesse, quando estes interesses estão longe de ser oferecidos justificados; acabam gerando desrespeito a igrejas e quebra de mecanismos de controle social.

Segundo René Girard (2008), a violência é inerente ao ser humano, é parte fisiológica, é instintiva, constituinte. Na obra o autor procura relacionar violência e sagrado. Por exemplo, duas crianças que começam uma disputa por um pedaço de papel com um desenho, no primeiro momento cada uma delas quer ter a posse do objeto cobiçado, mas depois que o papel se rasga na disputa ninguém mais sabe o motivo da briga. O motivo passa a ser totalmente subjetivo, mistério, sagrado. O ser humano neste momento quer ser algo do outro. Esta violência é segundo Girard, o desejo mimético.

Violência é mimetismo, o que o outro tem é externo, ou seja, acho que se eu tiver aquilo que o outro têm vou ser feliz. A sociedade corre sérios riscos, como descarregar este frenesi carregado pela violência? Ao invés de vingar o sangue, descarregamos em alguém que não é ninguém. Alguém que a sociedade não cobra vingança. Vítima sacrificial, quando não é vingável, a escolha de vítimas é que permite o descarrego, e o ciclo se mantém. O fato é que a criança desempenha este papel de vítima expiatória no contexto do Antigo Israel, sobretudo na monarquia SCHWANTES (1984).

Para Mesters (1995), o exército e a ideologia ensinavam e tratavam de inculcar através de mecanismos diversos a ideologia do rei filho de deus. O controle tinha cerca de quinhentos anos, Na Palestina, em Canaã, Judá e Israel reproduzia o mesmo sistema. Na família, na era dos clãs não se tem notícia, praticamente não existia o costume de sacrificar crianças. Contudo, no advento do Estado e dos reis Israel conheceu um aumento significativo desta prática.

Em (Ex 1,16.22) está explícito a tentativa do rei em exercer o controle sobre a população; o culto a fertilidade (Os 1,6-9) através das prostitutas sagradas aumentavam o número dos filhos para guerrear a serviço do rei; A situação da pobreza obrigava um grande número de agricultores endividados a vender seus filhos como escravos (Ex 21,7; Ne 5,1-5; Lm 5,13-15); Aqui caberia muito mais citações que comprovam que o sistema monárquico contribuiu para o enfraquecimento do sistema tribal e a desintegração do clã, da grande família. Aparece então os pobres e oprimidos resistindo, fazendo memória.

Segundo Vera Cristina Weissheimer (1996), a Bíblia supõe que os sacrifícios cananeus e israelitas possuíam um altar comum, por exemplo, no monte Carmelo (1Rs 18,17-40). Os patriarcas não tinham altares, mas sacrificavam sobre pedras, como os nômades da Arábia. Nos relatos de Gênesis se encontram citações como: Gn 31,34; 46,1; nelas estão presentes sacrifícios praticados com crianças, porém a descrição que se encontra em Gn 22, o sacrifício de Isaac quem protestar contra a prática de sacrifício à criança em Israel.

Não existe atestado de que posteriormente a Davi a prática sacrificial continuou. Mas os inúmeros casamentos de Salomão com mulheres estrangeiras encheram Jerusalém de altares para outros deuses, o que

demonstra a presença de culto estrangeiro em Jerusalém. Sobre este assunto trataremos especificadamente no segundo. Os textos bíblicos constituem produto ideológico e teológico dos grupos e das comunidades. Por isso é de fundamental importância conhecer a realidade social do texto. Questões do tipo quem eram os donos dos meios de produção; quem aparece no texto e quem não aparece; quem controla as leis, a religião e o exército e quais as imagens de deus presentes no texto. É o que será tratado no próximo item.

1.6 A memória da prática de sacrifícios: uma questão cultural, religiosa, econômica

No que se refere ao questionamento feito pela Professora Irene Dias de Oliveira na ocasião da qualificação, quanto ao quase sacrifício de Isaac em Gn 22, partiremos do pressuposto apontado por Carlos Mesters (1995, p. 241): “... o problema da criança abandonada não era apenas um problema familiar. Era também um problema social e político”. Ao desenvolver a pesquisa percebe-se a necessidade de situar a perícopes dentro do seu contexto maior alocado no livro.

Para comprovar a hipótese da memória familiar-popular como chave de leitura de Gn 12-25 examina sua viabilidade sócio-econômica em três perícopes: Gn 22,1-19 (...) (BOFF, 1990, p.6)

Para nós, basta uma perícopes, para convencer-se de que a prática de sacrifícios estava no bojo de uma tessitura histórica com todos estes mecanismos atuando: o cultural, religioso, econômico. Isto é, ao tentar separá-los a abordagem empobrece. Por isso será considerada como um produto de todas estas implicações.

Ao olhar um pouco mais profundo para a perícopes de Gn 22, detecta-se que ela é

(...) nascida no ambiente familiar que conserva a memória e o protesto popular contra sacrifício de crianças, exigidos como prática religiosa em função da preservação dos privilégios do Estado e dos setores dominantes (BOFF, 1990, p.6.)

Existe na literatura Sagrada do Antigo Testamento o relato de uma multiplicidade de sacrifícios com características diferentes. A religião cananéia procurava a proteção dos deuses para a casa, o palácio, o templo ou a cidade. Por isso, a cidade de Jericó foi reconstruída “pelo preço” de duas crianças (1Rs 16,34). Os sacrifícios humanos eram próprios de situações de crises, guerras ou desastres; nestes contextos costumava-se sacrificar algum filho pequeno para apaziguar a ira dos deuses (MESTERS, 1995, p.10). Este costume cananeu penetrou na vida do povo hebreu, cujos reis faziam passar seus filhos pelo fogo (2Rs16,2-3; 21,6; 23,10; Jr 7,31; 19,5; 32,35; Ez 16,21; Lv 20,2-5; 18,21). No oráculo sobre os Montes de Israel, Ezequiel chega a dizer: “Tu és uma devoradora de homens, tu privas de filhos a tua nação!” Chegaram, por exemplo, a realizar sacrifícios humanos no próprio templo de Jerusalém (Jr 7,6).

Os sacrifícios humanos estão documentados nas religiões do Oriente (BINGEMER, 2001, p.16). Mas essa prática é na maioria das vezes descrita como excepcional. As indicações mais claras de sacrifício humano, especialmente o de crianças, possuem origem provavelmente no ambiente fenício. Não se tem notícia de que em Israel o sacrifício de criança tenha adquirido função normativa. É possível que no ambiente tribalista, esta prática tenha sido exercitada, como atestam os textos de Ex 22,28; Jz 11,29. Mas parece que naquele período ela não fora questionada, quem sabe porque já se praticava o resgate (Ex 13,1-2.11-16).

Esse culto era conhecido no ambiente fenício com o nome de Molok, assim como em Catargo, e fora introduzido com esse nome em Israel. Molok eram elementos utilizados para substituir o nome de uma divindade. Nos séculos oitavo e sexto a.C. a questão do sacrifício tornou-se mais aguda. Os reis, em honra a divindades estrangeiras e em favor de alianças políticas chegaram a imolar seus filhos (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; 1Rs 16,34; 2Rs 3,27; 16,3). (WEISSHEIMER, 1996, p.15). Quando entrou o sistema do Estado, em Israel, o sacrifício passou por deturpações no que se refere às suas características básicas. Isto é, passa a ser celebrado no santuário (1Sm 1,1-7). O rei foi assumindo a função de sacerdote, fato cuja ressonância encontramos no protesto por parte dos sacerdotes não ligados à corte, em 1Sm 15,22-23, (NAKANOSE, 2000, p.242).

Como pudemos perceber durante a tessitura do assunto no primeiro capítulo, que o Antigo Testamento como literatura sagrada para os cristãos, judeus e muçulmanos, carrega subjacente o seu conteúdo uma carga de violência simbólica intensa. Através da análise de alguns textos percebemos que a criança é uma das vítimas neste contexto.

A bibliografia em que recorremos nos assegura de que a criança estava sujeita ao sacrifício, a ser objeto de barganha e violência, sobretudo no ambiente da monarquia. Nossa proposta de maneira alguma foi a de esgotar o tema, mas de talvez reacionar a motivação pelo debate da perícopes de Gn 22, texto que fundamenta o tema desta pesquisa. A partir de Halbwachs, adotamos um conceito de memória.

No segundo capítulo, adentramos no universo contextual da criança em Israel, contrapondo a época do nomadismo e da monarquia. Sempre acreditando que a monarquia fora um período em que a violência contra a criança aumentou significativamente. E, sobretudo como a protesto contra a prática de sacrifício e violência contra crianças. A memória coletiva preservou a perícopes ao longo da história como uma memória de protesto contra a prática de sacrifício e violência contra crianças.

II CAPÍTULO - MEMÓRIA COLETIVA DA OPRESSÃO NOS TEMPOS E ESPAÇOS BÍBLICOS: O CASO DAS CRIANÇAS

Acredito que o historiador, ao escolher seus temas e seus problemas, não pode fazê-lo de forma impessoal e a - histórica. Seu tempo o persegue e o marca; o angustia e lhe exige resposta, é o vivido que se mistura com o refletido e o esperado, nas malhas do tecido social. Essa operação intelectual ao mesmo tempo em que o transporta bruscamente para o além de seu tempo numa tentativa de compreensão e explicação do passado, o recoloca de forma sutil para dentro de sua própria temporalidade. Assim, a dialética entre passado, presente e futuro não lhe escapa nem por capricho nem por descuido.

Montenegro (1992), ao analisar as idéias de Halbwachs considera que a discussão do sociólogo está bastante distante, da forma como a historiografia tem tratado este tema ultimamente. Ele concorda com Halbwachs no que se refere à distinção entre memória e história, mas acrescenta que:

(...) se são distintos arriscariam afirmar também que são inseparáveis. Afinal, compreendermos a história como uma construção que, ao resgatar o passado (campo também da memória), aponta para formas de explicação do presente e projeta o futuro. Este operar, próprio do fazer histórico na sociedade encontraria em cada indivíduo um processo interior semelhante (passado, presente e futuro) através da memória. Diferentemente de Halbwachs, veríamos a história e a memória como, apesar de diferentes, mantendo significativas interseções (MONTENEGRO, 1992, p.17).

Nossa intenção neste segundo capítulo é procurar refletir, através do texto de Gn 22, como a memória dos pobres oprimidos do Antigo Israel foi modificada pelos dominantes. Acreditamos que a presença da perícopie de Gn 22 na historiografia do Antigo Testamento constitui um recurso de preservação de sua memória coletiva, que pela força da Monarquia quase ficou esquecida pela história oficial. Após o exílio, segundo Schwantes (1984), a perícopie de Gn 22 fora retomada pela tradição historiográfica como lembrança do que não

era para ter acontecido, porque Javé agora abominava a prática de sacrifício de crianças.

A leitura descontextualizada da Bíblia, sobretudo de alguns textos do Antigo Testamento, reforça a idéia estereotipada, sobre a criança, produzida segundo interesse de quem detinha o poder de produzir a memória, ou seja, os escribas ligados à corte.

Muitos estudiosos modernos pensam que uma das principais tarefas atribuídas ao cargo de escribas por Davi e Salomão não foi apenas a conservação dos anais e arquivos, mas também a compilação das tradições e crenças de Israel das fontes escritas já existentes e da tradição oral popular; essas oficinas formam assim os lugares em que foi começada a escritura efetiva do Antigo Testamento (MCKENZIE, 1983, p.292).

Em um texto podemos encontrar ressonâncias de diversos contextos, revela-se também o próprio mundo e a identidade de quem escreve a história e denuncia o quanto a memória escrita também pode ser manipulada por quem tem o poder de registrá-la. Por detrás de posturas e situações semelhantes está a intenção de exorcizar os demônios, afirmar a própria identidade na oposição e na comparação com o outro; enfim, é dominar o estranho, silenciar a voz outro.

2.1 O silêncio

Segundo Nakanose (2000), as novas práticas culturais imprimidas por Josias e seus reformadores foram responsáveis por manipular a memória coletiva, que aos poucos foi sendo suprimida. As crianças perderam uma irreversível quantidade de patrimônio cultural simbólico. Aqueles que conseguiam sobreviver na grande família composta pela configuração da tribo, a partir da monarquia foram sofrendo uma brusca transformação sociocultural. Nesta situação restava apenas: fugir, integrar, negar a identidade. É quase impossível não dar razões ao grande silêncio que a categoria crianças carrega ao longo da memória historiográfica do Antigo Testamento.

Neste sentido, silenciar para os oprimidos, não significa necessariamente aceitar a condição de silenciado, mas pode ter sido a única possibilidade de continuar vivendo e até resistindo. Assim, o silêncio imposto pela sociedade dominante ganha o sentido de resistência e de estratégia de sobrevivência diante de uma situação demasiado adversa.

É dentro dessa complicada rede de alianças e de conflitos internos e externos, que os oprimidos reconstróem sua identidade, onde a memória vai ter um papel importante na reconstrução dessa nova identidade. Esse movimento de reconstrução de identidade tem dois caminhos complementares para o passado: primeiro a lembrança do processo de sofrimento e opressão e, para isso, está aberto não somente para sua própria memória coletiva, mas também para a memória histórica construída pelo grupo dominante e pela história, o que marca a tentativa de compreender e se apropriar de um passado distante e; em um segundo caminho, um processo de re-elaboração de mecanismos da memória circunscritos em práticas rituais e sociais coletivas do próprio grupo. Trata-se de um esforço de apropriar-se do passado para a legitimidade do grupo diante da sociedade dominante e diante de outros grupos. Talvez resida aqui o nosso interesse em ler a Bíblia, em especial o texto de Gn 22 como um veículo de libertação e não de reforço da tradição.

2.2 Memória, lembrança e esquecimento

Mas se a memória é acima de tudo lembrar, o que é lembrar? Ecléa Bosi (1994), que procura recuperar o significado desse mecanismo da memória, afirma que lembrar-se vem dos vocábulos franceses: *sissovenir*, *movimento* de vir de baixo, vir à tona o que está submerso, apoiando-se em Bergson, a autora afirma:

Pela memória o passado não só vem a tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, desloca essas últimas, ocupando o espaço todo da consciência, a memória aparece; como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente, oculta e invasora (BOSI, 1999, p.47).

Mais adiante, estudando a memória do indivíduo como fenômeno social, que depende fundamentalmente da família, da classe social, da

convivência na comunidade, a autora, baseada nos estudos de Halbwachs (1990), acrescenta:

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver mas refazer, reconstruir, repensar, nas imagens e idéias de hoje, as experiências do passado, a lembrança não é sonho, é trabalho. A lembrança é a imagem construída pelas matérias que estão agora a nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual (BOSI, 1999, p.55).

Reconstruir, refazer é esse o principal desafio que os oprimidos de certa forma pretendem empenhar. A memória em Gn 22, e em outros registros do Antigo Testamento, embora às vezes narrados em gêneros literários diversos é a presente forma de resistência e contestação. Quase totalmente destruídos pelo confronto com os dominantes; impedidos de falar e de se identificar como sujeito, eles nunca deixaram de acreditar que a preservação da memória constituiria um instrumento que lhes daria possibilidade de reconstruir sua história e seu futuro com dignidade.

Para os povos oprimidos do Antigo Testamento, relembrar é ir retirando do esquecimento parte da memória sepultada pelo processo de imperialismo imposto pela Monarquia, o que é fundamental para reconstruir suas vidas. Os oprimidos faziam do lembrar um ato de trazer a tona, lembrar era esquecer. Porém esquecer não é necessariamente não lembrar, mas para os oprimidos assume um significado próprio de silenciar, não revelar, não trazer a tona.

A perícopes de Gn 22 passa por estas diversas transformações da história, mas sobreviveu na literatura bíblica como um ícone de denúncia contra a prática de sacrifício à criança. Através da leitura deste texto de Gn 22, o leitor é capaz de, mesmo superficialmente compreender o cotidiano das crianças, e de suas mães em Gn 12-25, dentro do qual a perícopes se encontra elencada. Olhar a realidade cotidiana da vida dos povos do Antigo Testamento é relevante para a investigação a qual se propõe esta dissertação. Isto porque, é no cotidiano que se desenrolam as mais variadas relações envolvendo a criança. Roland de Vaux, na obra *Instituições de Israel no Antigo Testamento* em um dos capítulos ele trata da cotidianidade das crianças, da página 65 à 76.

2.3 A tentativa de definir o termo criança no Antigo Testamento

Neste contexto, a tônica está no número de filhos, em Israel, é evidente, pois ter muitos filhos era sinal de honra. Comprovam esta afirmação os casos de Boaz (Rt 4,11-12), Abraão (Gn 15,5; 22,17; 26,4), Hagar (Gn 16,10). Rebeca, ao deixar sua família, é abençoada com a fórmula: “Você é nossa irmã: seja a mãe de milhares de milhares” (Gn 24,60). Já quando existia esterilidade (Gn 16,2; 30,2; 1Sm 1,5), como expressam estes textos e muitos outros, a causa repousa sobre a vergonha ou provação da divindade.

Utilizando o termo de R. de Vaux, a “estima” dos filhos era mais intensa quando a criança era menino, varão; porque possibilitava a perpetuação do patrimônio; enquanto que as filhas não entravam na contagem. No caso, por exemplo, dos primogênitos, os mesmos tinham certa preferência entre os demais irmãos, caso o pai viesse a morrer, o filho mais novo recebia dupla parte da herança (Dt 21,17), e assumia a chefia da família. Se os filhos fossem gêmeos, o primogênito era aquele que via primeiramente a luz (Gn 25,24-26; 38,27-30). A lei da primogenitura era distinta no caso dos animais e do homem, isto é, enquanto os primogênitos do gado eram imolados, os filhos eram resgatados (Ex 13,11-15; 22,28; 34,20), porque Deus de Israel abominava os sacrifícios de crianças (Lv 20,2-5; Gn 22,1-19).

Quanto ao ritual de nascimento, encontramos indícios de que a mãe dava à luz sobre duas pedras, ou sobre os joelhos de outra pessoa (Gn 30,3; Gn 50,23; Jó 3,12). Depois que a criança nascia, era lavada com sal e enrolada em fraldas (Ez 16,4; Jó 38,8-9). Quando a mãe não o amamentava ela confiava-o a uma ama de leite. Este costume, segundo de Vaux, era comum na cultura egípcia. Desmamava-se a criança muito mais tarde, o final do aleitamento era marcado com uma festa como atesta o texto de Gn 21,8. O fato de dar o nome ao recém nascido confere-lhe a identidade e designa uma missão, a partir da qual pode-se afirmar que dar um nome é conferir poder.

Segundo de Vaux, o costume de chamar uma criança conforme as circunstâncias de seu nascimento é comum na cultura árabe. Por exemplo, as crianças que tinham nomes indicando situações de abandono: *Lo-Ruhamah*, Sem-misericórdia; *Lo-Ammi*, Não-meu-povo (Os 1,6-9). É no final do livro de Oséias que o profeta, em meio à polêmica contra as práticas sacrificais, afirma

“Em ti (isto é: em Deus) órfão alcançará misericórdia” (Os 14,4). O capítulo de Gn 22 pertence a este contexto de defesa das crianças e da consciente rejeição do sacrifício de crianças, de filhos, enfim de pessoas (DREHER, 1986, p. 26).

2.4 A criança durante o nomadismo

Deuteronômio 26,5 mostra, como outros textos veterotestamentários, que o povo de Israel, em seus primórdios e origens mais remotas, foi nômade, à procura de pastagens, fugindo do deserto, buscando comida e água para si e para o seu rebanho. Antes de se instalarem nas cidades e antes de praticar a agricultura e o comércio, Israel foi nômade: seu povo vivia em planícies, cuidando de ovelhas e cabras (FARIA, 2004, p.59). O deserto é fato sempre presente nos acontecimento do povo de Israel: a saída de Abraão de Ur dos Caldeus, a caminhada pelo deserto em direção à terra prometida, a história de Jacó e José e a ida ao Egito, a fuga do Egito e o retorno à terra de Canaã, sempre estiveram relacionados ao deserto e à vida nômade. O ideal de vida no deserto pervade o Antigo Testamento.

Quanto ao deserto, por exemplo, em Schlaepfer (2004, p.12), encontra-se o relato de que para percorrer o caminho entre o Egito e a Mesopotâmia era obrigatório passar pela Palestina, quer no caminho de ida ou no caminho de volta. O deserto da Arábia era intransponível com os recursos e meios da época, e por isso, o caminho era sempre pela costa ocidental da Palestina e depois a travessia das montanhas em direção à Mesopotâmia. Diante desta afirmação pode-se sinalizar a presença de crianças em meio a esta situação histórica, a experiência do sistema nômade.

O Antigo Testamento afirma que Moisés viveu entre os midianitas no deserto do Sinai, numa tribo nômade deste local. O profeta Amós também viveu em Técoa, próximo ao deserto. O ideal nômade nasceu do deserto, do local de origem da verdadeira fé de Israel e foi, portanto, um elemento vital nos ensinamentos dos seus líderes religiosos. O deserto era, para a maioria dos homens dos tempos do Antigo Testamento, "um péssimo lugar...que não se pode semear, e que não produz nem figueiras, nem romeiras, e além disso não tem água para beber..." (Nm 20,5).

Deuteronômio 32,7-14 mostra que o povo e seus antepassados passaram logo de uma vida nômade para a fase agropecuária. O deserto é designado também como uma coisa ruim, um lugar de tentação. Este cântico de Moisés apresenta o ideal da vida no deserto. Todavia, em outras ocasiões a vida nômade era coisa do passado, e o deserto a habitação de serpentes, escorpiões, burros, chacais, gatos, espinhos, urtigas, cardos. A aridez do deserto é contrastada com o ideal de vida ruim com vistas à purificação. Podemos notar que ainda existem duas formas de entender o ideal do deserto: uma transição e o conflito campo versus cidade (FARIA, 2004, p.157).

Existem discussões em torno da situação relativa à vida levada pelas tribos israelitas. Se foram nômades, como se originaram? E a situação dos patriarcas? E a questão do Hab/piru tem ou não relação com os hebreus? Entre elas está a questão da passagem do nomadismo para o sedentarismo. As histórias de Abraão, Isaac e Jacó revelam uma espécie de vida a que se pode chamar de seminômade - um meio termo entre a vida do beduíno do deserto e a do agricultor estabelecido. Para Faria (2004, p.13), os patriarcas e matriarcas viviam como nômades na terra.

Nenhum autêntico nômade se imaginaria (mesmo em sonhos) atando feixes no campo como fez José (Gn 37,7) e, do ponto de vista puramente beduíno, não seria menos estranho ouvir dizer que Isaac semeava os seus campos (Gn 26,12) e que Rúbem ceifava o trigo (Gn 30,14). Por outro lado, discutir sobre o poço de água (Gn 21,25) é característico da vida nômade, o mesmo sucedendo com as emigrações para as regiões mais férteis durante o período de fome (Gn 12,10). A situação então fica melhor definida se falar em situação de seminomadismo, que tem origem nas tribos de onde veio o povo de Israel.

Esta é também uma das histórias das origens do povo de Israel. Surge como povo nômade e passa para o sedentarismo. Assim, poucos habitantes dos vales, muitos habitantes da região montanhosa, um grupo vindo do Egito, foram reunidos pela necessidade de manter rotas de comércio. Esses grupos tinham se retirado ou fugido das condições econômicas e sociais opressoras da planície costeira e dos vales férteis de Canaã, que eram dominados pelas grandes cidades-estado e seu modelo estatal de organização política (SILVA, 2001, p.63).

A partir de Gottwald (1996, p.48), pode-se falar que eram pastores de rebanhos de pequeno porte que, ao longo do tempo, passaram pela mutação tornando-se agricultores e depois pela sedentarização, transformando-se num pequeno povo citadino, dando origem ao povo hebreu. Isto está sempre em consonância com a estrutura tribal, que nasceu no deserto. A tribo era composta de chefes tribais com suas subdivisões em clãs e as famílias que passaram a se organizar em grupos maiores.

A essência da vida tribal pode ser encontrada na convicção de todos os seus membros de que possuem sangue comum, o que, a propósito, explica a razão por que no Antigo Testamento são encontradas enormes genealogias e vingança de sangue (Êxodo, Juízes e Josué). Quando alguém de uma tribo era assassinado, a família devia vingar esta morte. Como exemplo, temos a história de Gideão e a sua vingança contra os dois reis midianitas (Jz 8,19).

No campo não era fácil, principalmente onde a chuva era escassa. A falta de água era o maior problema. Sempre se apresentava a vida no campo em contraposição à vida na cidade. Trabalhar nestas condições é realmente um esforço extra-comum. A agricultura é difícil e a pecuária mais ainda. O ano hebreu é dividido entre o semear e o colher. Por isso as festas mais significativas na religião judaica marcam a relação com o trabalho e a vida no campo: a vida do lavrador e os três festivais, ou seja: a colheita da cevada, do trigo e os frutos de verão. Num tempo mais remoto, as plantações, colheitas, aração, a agricultura e a pecuária eram feitas em vida comum da tribo ou do clã.

Os pastos eram propriedades comuns a todos, até que alguém resolvesse colocar uma cerca e achar que o espaço era seu. Quanto à vida doméstica, ela evoluiu desde o período do seminomadismo até a passagem para o sedentarismo e o escravagismo, mas sempre foi uma vida patriarcal. Toda a vida doméstica estava vinculada ao clã, à tribo e dependia da "família maior". Na passagem da forma seminômade para a vida sedentária, a família mudou em vários sentidos, permanecendo, porém, a amplitude patriarcal. A família era marcada pela poligamia. Um homem possuía várias mulheres e a mulher podia ter um só marido (BOFF, 1975, p.14).

O casamento era marcado pela *endogamia*, ou seja, casamento entre parentes com o sentido de não se desfazer dos bens materiais e pela

exogamia - casamento fora da tribo. Salomão usou a *exogamia* para aumentar os territórios e os bens de Israel. O pai era o centralizador do poder político e econômico. O filho mais velho era o herdeiro natural. Se nascesse uma mulher primogênita, reputava-se como maldição, e a mulher tinha que dar à luz um homem para seguir a tradição de herança.

Histórias no Antigo Testamento descrevem claramente este comportamento. Abraão com Sara e Agar; Jacó com Lia e Raquel mostram a poligamia e o relacionamento endogâmico e de herança patriarcal. O casamento era arranjado pelos pais (por exemplo, Abraão e seu servo à procura de uma esposa para Isaac. Gn 24 mostra ainda que se tratou de uma compra). Os hebreus se casavam muito cedo: aos 18 a 19 anos já eram pais; aos 38 eram avós e aos 50 bisavós. Na realidade, as esposas eram comercializadas ou compradas pelos pais (AUSUBEL, 1984, p.709).

O lar hebreu era dominado pelo trabalho e pelos filhos. A esposa estéril era uma maldição para o esposo e para Deus. Casos como estes, temos nas histórias de Abraão e Sara, Elcana e Ana respectivamente. As casas eram amplas. A mulher cuidava de todo o trabalho doméstico: criação dos filhos e criação de animais domésticos, como a cabra e a ovelha. Elas mantinham a casa com a fabricação de farinha de trigo, pão; mantinham as lâmpadas acesas e a lareira, no frio; arrumavam e consertavam a casa. Todos dormiam no chão. Normalmente, as casas tinham quartos, sala e cozinha. A casa possuía sofás, cadeiras, mesas de madeira ou de barro e utensílios de cozinha para comer e beber (Dt 22,8).

Os filhos são de suma importância. A criação é feita pela mãe ou ama. Os nomes dados sempre têm significados. Com o passar dos anos, o pai assumia a educação dos filhos e a mãe da filha. O pai ensinava o seu ofício e a filha sempre seguia o exemplo da mãe: dona de casa e procriadora. Tal prática fazia da aldeia unidades produtivas, isto é, mais ou menos autônomas (PIXLEY, 2002, p.11). As crianças aprendiam a fazer alimentos, bebidas, moer trigo, acender lâmpadas, assar e cozer, tirar leite de cabras, plantarem legumes e frutas, buscar água e tecer. Tinham que fazer os vestuários, fazer a linha, tecer e costurar, fazer perfumes, sandálias e sapatos. Possuíam enfeites como: correntes, anéis, túnica, manto, cinto, barretas, pulseiras, brincos na orelha e no nariz.

Havia ainda em seu vestuário a camisa de dormir e a camisola. Tomavam banhos nos rituais de purificação e nas festas; cortavam a barba em sinal de luto, não cortavam o cabelo e usavam óleo para pentear-se. É interessante ainda notar que na vida familiar os jogos e as diversões, a despeito de serem de época remota, eram usados para distrair os filhos, os pais e muitas vezes os convidados nas festas. Tinham as lutas, ginásticas, competições, caça e pesca, corrida, corrida de cavalos, tabuleiros, picnic, cânticos, hinos. Tudo isso era suspenso quando ocorria uma morte na família. O riso dava lugar ao choro ao luto e à tristeza (DE VAUX, 2003, p.65).

2.5 A criança e a monarquia

O surgimento da Monarquia em Israel não ocorreu pacificamente, mas mediante o conflito de interesses múltiplos.

Os livros de Samuel conservam sobre a instituição da monarquia dois relatos paralelos, um dos quais lhe é favorável, 1Sm 9.1-10.16;11.1-11 e 15, que continua em 13-14, e outro que lhe é contrário, 1Sm 8.1-22; 10.18-25,que continua em 12 e 15. Segundo a primeira tradição, a iniciativa vem de Deus, que escolhe Saul como libertador de seu povo, 1Sm 9,16; conforme a segunda, é o povo mesmo que pede um rei para ser “como as outras nações”, 1Sm 8.5,20; Dt 17.14. (VAUX, 2003, p.120).

O Estado Monárquico de Israel possui estruturas semelhantes com as dos demais reinos circunvizinhos, por isso:

A razão principal apresentada pelos textos bíblicos para explicar o surgimento da monarquia foi à pressão externa causada pelos filisteus desde meados do século XI. Os filisteus vinham do mar para implantar-se na planície situada entre as montanhas e o mar, especialmente nas cinco cidades de Gat, Gaza, Ascalon, Acaron e Azolo. Uma vez nas cidades, organizaram exércitos fortes com carros e cavalos e estabeleceram guarnições militares nas montanhas para recolher tributos dos israelitas. A defesa dos israelitas com exércitos de voluntários teve dificuldade em fazer frente à força dos filisteus (PIXLEY, 2005, p.23).

Com o surgimento da monarquia, a cidade e a indústria fazem prevalecer a força, o tributo, a organização, ao contrário da vida tribal e nômade. Aqui começa a sedentarização: a cidade prevalece sobre o campo e traz consigo a mudança do comércio, da indústria e do negócio. A passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro traz mudanças substanciais à economia: a troca de mercadorias para o tributarismo (CERESKO, 1996, p.50).

Por volta de 1030 a.C., a situação muda: os poderes começam a ser concentrados nas mãos do rei e da elite (ROSSI, 2006, p.20). A vida social era marcada pelo trabalho forçado que era realizado por camponeses, ou mesmo seus filhos e filhas a serviço do Estado; onde o rei exerce uma teocracia. Neste contexto, a morte de crianças ocorria, predominantemente, em decorrência das precárias condições às quais o povo se sujeitava. Esta situação de miséria estimulava a prática do infanticídio; conforme um caso que é apresentado ao rei, em busca de solução:

Esta mulher me disse: Dá cá o teu filho para que hoje o comamos, e amanhã comeremos o meu filho. Cozemos, pois, o meu filho, e o comemos. Mas dizendo-lhes eu ao outro dia: Dá cá o teu filho, para que o comamos, escondeu o filho. (2 Rs 6,26-29)

Na monarquia, a corte, o exército e os sacerdotes moravam na cidade e eram sustentados pelo povo (1 Sm 8,10-18). Aumentam a exploração e a violência no campo. O profeta Isaías se ergue contra os abusos das autoridades na cidade de Jerusalém. As vítimas mais castigadas pelo Estado são as mulheres e crianças. As constantes guerras exigem o recrutamento de homens para o exército. A ausência deles obriga as mulheres a dobrar seus trabalhos na casa e nas lavouras. Além do mais, são forçadas a aumentar o número de gestações e entregar as crianças para o serviço do Estado. As guerras e suas brutalidades atingem o cotidiano, especialmente o das mulheres e das crianças:

Samaria deverá expiar, porque se revoltou contra o seu Deus. Cairão pela espada, seus filhos serão esmagados, às mulheres grávidas serão abertos os ventres (Os 14,1)

A violência contra a criança manifesta-se na descrição dos momentos de guerra, onde os atos de violência e brutalidade geravam morte. Crianças eram vítimas de armas e de canibalismo (SCHWANTES, 1991, p.34), eram feitas

prisioneiras de guerra, vítimas de empreendimentos para extinção de dinastias. As pessoas e a natureza estão vivendo em situação de total aridez. A vida está por um fio. Em meio a essa realidade, o grupo de camponeses e de camponesas tenta dar suas explicações sobre as origens do bem e do mal, da vida e da morte. Algumas respostas simbólicas que hoje constituem as páginas da Bíblia foram tecidas com a experiência e a sabedoria acumuladas de geração em geração.

No século VII a. C., com a propriedade privada, o hebreu plantava, após a aração da terra com os bois, os cereais, as frutas, o trigo, a cevada, as vinhas, as azeitonas, o azeite, os figos, o sicômoro, a tâmara, a amendoeira, a romã; plantavam também amora, laranja, limão, maçã, jardins e hortas, lentilhas, feijão, melões, pepinos, alho, cebola e plantas aromáticas. A pecuária era de grande e pequeno porte (DE VAUX, 2003, p.71). Havia a criação de animais domésticos como: o cavalo para corrida e para guerra, o camelo e o boi. Eles complementavam a vida do campo através da caça e da pesca.

A vida na cidade era dominada pelo comércio e a indústria. Desde a Antigüidade bíblica existiam os trabalhadores têxteis, os oleiros e carpinteiros. Na indústria têxtil havia os fiadores, tecedores, tingidores e os tosquiadores de lã de carneiro os quais criaram a roda de fiar, o fuso e as polias. Construíram também os teares horizontais e verticais. Havia também as indústrias de pedra, tijolo, osso, cerâmica. Outra indústria importante desde a época da passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, causada pela descoberta do fogo, foi a metalurgia. O ouro a prata, o cobre, as chapas de ferro eram utilizados para fazer utensílios de guerra, domésticos e do campo, como a picareta, o arado mais forte, na carpintaria (BOFF, 1975, p.30).

Os oleiros fabricavam garrafões, garrafas, botijas, jarros, tijolos para a construção, frascos de perfume, as lâmpadas domésticas, o forno, e os pratos. Os pedreiros, carpinteiros completavam o trabalho da indústria. A hidráulica tinha o papel importante na construção e na captação de água para a cidade. A indústria só foi possível também devido às mudanças econômicas instauradas, como a troca de mercadorias para o tributarismo, a existência do dinheiro, o trabalho remunerado (soldo) e o escravo. Paralelo a isto tudo surgiu a vida militar, o trabalhador compulsório, o qual trabalhava para o governo fabricando as armas e os equipamentos de guerra, e quando requisitado pelo rei,

trabalhava na construção dos palácios de verão e inverno, na reconstrução e nas fortificações da cidade.

A vida civil tinha como sistema de governo - conhecido em todo Antigo Oriente Próximo - a monarquia absoluta, composta pelo rei e as classes dominantes características deste período. O rei tinha um poder absoluto que ia do político ao religioso. Temos no antigo Testamento notícias nos Salmos e Cânticos de relatos extensos sobre a coroação político-religiosa do rei. Existiam os componentes ou membros da corte: o chefe de estado e do exército, os administradores políticos, o secretário de estado, o conservador do palácio, o ministro do tesouro, o ministro do trabalho, o ajudante do rei, o guarda-roupa, o copeiro e o administrador do harém (ROSSI, 2006, p.20).

Na vida civil o povo era alistado várias vezes ao ano para prestar serviço no trabalho compulsório (1 Sm 8,11-17) e para o alistamento militar, que era obrigatório (1 Rs 15,22). Os cobradores de impostos tiveram um papel importante no Antigo Israel. Os reis dividiram o reino de Israel em doze distritos administrativos (o número doze-tribos é simbólico). A lei e a ordem, no início, eram mantidas na seção da vida civil pelos juízes ou ancião, e depois pelos administradores da justiça. O caso mais comum de injustiça sócio-econômico e política é a narrativa da vinha de Nabot (1 Rs 21,8). O comércio trouxe mudança de forma na vida civil e também separação de classes sociais. A aristocracia - a classe alta da época - passa a comandar tudo. Os burgueses eram os proprietários e pequenos comerciantes. A classe baixa era formada pelos pobres, crianças, mulheres, viúvas e escravos.

A monarquia contribuiu para o enfraquecimento do sistema tribal e a desintegração do clã, da grande família. Por isso, começam aparecer os pobres, as crianças abandonadas. Na cidade aumentava o número de crianças abandonadas, entregues às obras de caridade (Is 1,17-23;10,2). As cidades eram denominadas de Cidade-Estado - pois uma só cidade concentrava toda a população e tinha a função de um povo (governo-monarquia). Ela sempre era construída sobre uma colina, com muros de pedras e tijolos que seguiam o contorno da própria cidade. Na realidade, elas eram verdadeiras fortalezas; pareciam os castelos medievais. Deuteronômio 1,28 mostra como eram estas construções citadinas: *Maior e mais alta do que nós é esse povo; as cidades são grandes e fortificadas até o céu.* As construções feitas pelos cananeus

eram fortalezas intransponíveis. As dos hebreus eram menos desenvolvidos neste período que seus vizinhos.

A vida na cidade começou com as construções e as fortificações, mas a obra de grande fôlego foi a captação de águas e os aquedutos destas épocas. Os israelitas depressa aprenderam a forrar as cisternas com um tipo de gesso para não vazar e não permitir que a rocha porosa consumisse a água captada.

As rochas na Palestina, em sua maioria, são porosas e filtram facilmente a água da chuva. Então para recolher esta água da chuva e armazená-la, era necessária a construção de poços e de aquedutos, que refletem a influência grega e romana num período mais recente. Os hebreus aprenderam a construir suas próprias cisternas escavando a rocha ou a terra e revestindo-as; depois fizeram as canalizações de água escorridas ou das chuvas. Era um trabalho imenso e de muita concentração. Exigia o trabalho de muitos funcionários. O rei requisitava trabalhadores provisórios para esta obra. Daí a denominação de *trabalho compulsório*. Esta era a característica fundamental de uma cidade.

O portão de uma cidade fortificada - dependendo de como era construído - lhe dava imponência. O antigo Testamento mostra que antes do portão principal havia um corredor murado de dez metros de comprimento e depois é que surgia o portão principal e neste ficavam as guaritas, lugar ocupado pelos soldados que, em plantões, guardavam e vigiavam a cidade de ataque inimigo. O portão principal era colossal e, via de regra, possuía quatro estradas. Era feito de madeira de cipreste e preso ao muro com pinos de ferro, para dar total segurança. Os portões eram fechados durante a noite (Js 2,5) protegidos com uma barra de ferro.

O portão era muito importante porque lá se reuniam os anciãos para o juízo e julgamento de questões de jurisprudência. O rei se reunia e se encontrava com pessoas importantes neste local. Era um lugar de comércio, venda e troca de mercadorias e local de lixo (Geena-Xeol). Foi exatamente num local como este que o profeta Amós denunciou a opressão, a injustiça, o suborno e a corrupção do reino do Norte. As cidades eram pequenas e a maioria delas comportava uns duzentos ou mais habitantes; a maioria das casas era construída uma em cima da outra. O templo era centralizado e os

santuários espalhavam-se por vários locais; havia ainda o palácio e residência do rei. Este era, na realidade, o tipo das cidades da época. Nela havia também os estábulos para os animais e os armazéns (1Rs 9,19). (PIXLEY, 1987, p.25)

A vida religiosa de Israel sofreu profundas transformações. Quando os israelitas instalaram-se em Canã já havia o povo e a religião Cananéia. Eles possuíam os seus altares e os seus rituais sempre relacionados com a produção agrícola e com a fecundidade. A religião dos semitas nômades, por outro lado, parecia estar enraizada na religião mosaica e na religião do deserto. Enquanto a religião dos cananeus estava ligada à natureza, às estações, o mosaísmo estava ligado à ordem natural e revelacional. O conflito foi desesperador até a total vitória da religião de Moisés. Por isso vemos muitos traços da influência de outras religiões e a sincretização através dos tempos. Oséias 2,8 fala sobre esse Deus agricultor, que foi adotado e cultuado em vários santuários da terra. Esta religião está ligada à vida agrícola, ao crescimento do cereal, à fertilidade e à prosperidade.

Este culto cananeu era promovido pelo poder público, favorecendo o acesso à divindade através do contato com prostitutas sagradas. Aumentava o número de filhos para trabalhar e guerrear a serviço do rei, esta prática produzia um contingente grande de crianças abandonadas.

Notamos que em outros locais, textos bíblicos denunciam a influência da religião dos cananeus sobre os semitas. Fala-se de deus Baal, "senhor das terras". "Adonai" vem de Adam (Adão), que significa meu senhor, meu dono, meu proprietário. Adam significa terra, vermelha, sangue e terra. Baal é o deus do trovão. Êxodo narra que Javé falou com Moisés através do trovão. Este mesmo livro narra que quando o povo saía do Egito, Javé os acompanhou pela nuvem, fogo e relâmpago. No Salmo 24 o escritor apresenta o deus da tempestade.

Esse Baal é o que vai ser combatido por Elias e Eliseu na erradicação desses cultos e divindades do Antigo Israel. Segundo Dreher (2002, p.26) depois se tem notícias da criação do deus davídico; isto pelo fato de que o rei Davi instituiu uma prática governamental ambiciosa que vai desde a criação de um exército forte, aumento significativo de tributos, mudança nos modos de plantio. Estas mudanças causaram uma substancial camada excluída e marginalizada, composta por homens, mulheres e crianças pobres.

E, sem dúvida, a hipótese da pressão exercida sobre as famílias camponesas da região montanhosa com a impossibilidade de explorar novas terras, consequência do fechamento das fronteiras ocorrido com o advento da monarquia, representa um dado a mais a respeito da crescente marginalização de pessoas naquele período. Também é perfeitamente possível que muitos filhos mais jovens tenham buscado alternativas de sobrevivência junto às tropas de elite do rei. (DREHER, 2002, p.27)

Cerca de 640-609 a.E.C o rei Josias empreendeu uma reforma em Israel, sua prática foi centralizar o culto em Jerusalém, assim sendo, o poder político e religioso ficava em suas mãos, ou seja, de sua estrutura governamental. Para Nakanose (2000, p.129), a reforma de Josias foi uma campanha planejada, carregada de brutalidade e vandalismo 2Rs 23,4-24; chegando a destruir os santuários, lugar onde o clã realizava suas festas e celebrações.

Os santuários onde eram oferecidos os sacrifícios tinham sido construídos nas cidades importantes. Tinha o santuário na aldeia, ao ar livre, pilares e lugares altos, onde os profetas depois irão condenar esta prática com a centralização do culto e do governo em Jerusalém. Estes pilares são os Asherim de Ashera - local da deusa da fertilidade, onde eram oferecidos os sacrifícios, num local de estaca e de árvores simbólicas para a adoração ligada ao culto da fertilidade.

Os santuários de Dã e de Betel, que são do reino do Norte em oposição aos rivais em Jerusalém, possuíam os "bezerros de ouro" (1 Rs 12,25-30). Os querubins eram símbolos auxiliares ou pedestais no culto oferecido. Estas peças de adoração são indispensáveis juntamente com a água, a piscina ou cisterna para a purificação. O guardião do santuário era o próprio sacerdote - uma figura importante e chave na comunidade de culto. O sacerdócio era hereditário e surge num período posterior aos profetas. São os profetas, no entanto, que vão condenar ou legitimar estes tipos de culto feito pelo sacerdote e o rei no santuário central.

Podemos retornar no tempo de Salomão, por exemplo, quanto à centralização do culto em Jerusalém, muita coisa mudou neste aspecto. Para

construir o Templo, reintroduziu os trabalhos forçados, dos quais Deus tinha libertado o povo. Esta prática política de Salomão foi tão violenta, que já no fim do seu reinado o povo se rebelou e provocou a divisão entre Israel e Judá (1Rs 12,4). Este Templo vai legitimar o culto e a dinastia davídica, podendo ser denominada de ideologia cúltica davídica. Salomão confia e usa artifícios de construtores fenícios, bem como a sua engenharia e algumas idéias para a construção do templo de Jerusalém. 1 Rs 4 e Ez 41 e ainda mais as descobertas arqueológicas demonstram a suntuosidade do templo levantado por Salomão, que foi totalmente destruído em 586 a.C. pelos babilônios.

Encontra-se em Salomão uma concepção política, de valores e domínio próprio particular que acaba impondo uma visão de mundo. No período em que reinou Salomão, houve uma mudança completamente radical nos fundamentos da vida em Israel. O programa de Salomão aparece tendo sido um empreendimento de auto-defesa com o único objetivo de defender o rei e a dinastia (BEAUCHAMP; VASSE; GMANN, 1994, p.7). O poder monárquico possui esta característica, aprisionar o desejo pela luta pela liberdade. A partir de alguns elementos levantados aqui, pode-se perceber a ação ideológica implementada por Salomão ao longo do seu reinado ao buscar a eliminação da memória histórica do passado.

Na impossibilidade de descrever o sistema monárquico ao longo do tempo em Israel procuremos especificar a descrição da atuação do rei Salomão. Bem como a sua conseqüente ação empobrecedora das vilas camponesas. Reafirmamos a posição de que durante a Monarquia a criança do ponto de vista social, cultural na literatura bíblica do Antigo Testamento sofre um processo de ocultamento. A população vitimizada pela violência monárquica era espalhada nas mais diversas áreas, em grandes contingentes de camponeses pobres que eram forçados a vender seus filhos para pagarem tributos ao Estado.

2.6 O Exílio

De acordo com Nakanose (2000, p.193), em 722 a.C. ocorre a queda do Reino do Norte, Israel sob a dominação da Assíria. E em 586 a.C., a queda do Reino do Sul, Judá, sob a dominação da Babilônia, levando ao exílio. Em 605

a.C., o exército de Nabucodonosor, filho do rei da Babilônia, derrota o Egito e conquista a Síria e a Palestina, impondo pesadas cobranças de impostos. Em 602 a.C., o exército babilônico marcha contra Judá e cerca a cidade de Jerusalém. Depois do cerco à cidade, que dura um ano, Jerusalém é invadida e a elite é exilada. O rei, a nobreza, os altos funcionários da corte, os militares, os grandes proprietários de terra e os artesãos do palácio são deportados para a Babilônia. Nabucodonosor invade também o templo, apanhando os tesouros e levando para o exílio profetas e sacerdotes oficiais. Lá foram assentados em colônias, em regime de semiliberdade, podendo manter alguns de seus costumes e fazer reuniões. Neste contexto o imaginário do povo é de opressão e violência, sobretudo com as crianças:

À beira dos canais da Babilônia nos sentamos e choramos
com saudades de Sião. Feliz de quem agarrar teus filhinhos e
os esmagar contra o rochedo. (Salmo 137,1-9)

Nessa situação de exílio e perda de identidade, nasce a preocupação de explicar as razões da derrota e da violência. Sacerdotes, profetas, sábios e reis procuram dar uma resposta àquela realidade. As lideranças religiosas retomam a história do povo, fazem uma releitura e apontam caminhos. Após o saque restavam apenas cidades destruídas, queimadas. A divisão dos despojos de guerra “herem” significava “devotado” e depois passou a significar “devotado à destruição, coisa hostil à teocracia” Josué 6,17-24; era o seu ponto culminante, descrito por muitos como um prazer Isaías 9,3; Salmo 119,162. Homens, mulheres e crianças das cidades vencidas faziam parte do “herem”. Para os prisioneiros de povos próximos, todos eram exterminados (Deuteronômio 20,16-18; Josué 6,21). Quando se tratava de populações mais afastadas, só os homens eram mortos. As mulheres e as crianças eram conservadas e as virgens podiam ser tomadas como esposas. (SICRE, 2003, p.70)

Percebe-se nesta lógica de matanças seletivas uma estratégia; uma vez que pretendiam eliminar quem representasse maiores problemas para integrar-se à cultura israelita. Esta prática mostra que o Estado, a religião tem olhado para a “criança problema”, não percebendo que seu gesto infracional denuncia uma estrutura incapaz de responder aos problemas levantados e profetizados pelas crianças.

A situação da criança no exílio é marcada pelo aumento substancial da violência. A imposição de altas taxas de tributos, trabalhos forçados, vazia com que muitas mães viessem a gerar seus filhos num contexto de violência e fome. O Estado impunha sanções severas aos países vassallos que variavam segundo as faltas. As rebeliões eram comuns, neste contexto deportava-se um número elevado da população nativa para evitar novos focos de rebeliões. Os deportados eram espalhados pelas cidades do império, e outros povos eram trazidos para o local. Foi o que aconteceu com os israelitas do reino do Norte (2Rs 17,24). Em (Jr 41,1), aparece entre os prisioneiros na cidade de Rama, que estão sendo levados para o cativeiro da Babilônia. Ele escolheu ficar em Judá. A tradição nos informa que ele teria sido levado para o Egito.

A situação vivida pelo povo depois da queda da cidade e da destruição do Templo foi terrível: falta de comida (Lm 1,11); canibalismo (Lm 2,20; 4,10); sofrimento das crianças (Lm 2,11-12.19); violação das mulheres (Lm 5,11); assassinato de sacerdotes e profetas (Lm 2,6.14); enforcamento de homens respeitáveis (Lm 5,12) imposição de trabalhos forçados e de impostos por parte do império babilônico. Ainda sobre a situação da criança no exílio um texto de Isaías nos ajuda a aprofundar a dimensão da violência.

E cada um será como a corça que foge, e como a ovelha que ninguém recolhe; cada um voltará para o seu povo, e cada um fugirá para a sua terra. Todo o que for achado será transpassado; e todo o que se unir a ele cairá à espada. E suas crianças serão despedaçadas perante os seus olhos; as suas casas serão saqueadas, e as suas mulheres violadas. Eis que eu despertarei contra eles os medos, que não farão caso da prata, nem tampouco desejarão ouro. E os seus arcos despedaçarão os jovens, e não se compadecerão do fruto do ventre; os seus olhos não pouparão aos filhos.(Isaías 13,13-18). Diante daquilo que transpira do texto podemos ter uma amostra parcial do alto índice de violência praticado contra a criança no período do exílio.

2.7 A perícopre de Gn 22 em: Schwantes (1991); Mesters (1989); Weissheimer (1996).

O texto de Gn 22, que estamos analisando está segundo Milton Schwantes (1986), localizado aproximadamente por volta do século VIII a.C.

Como pudemos perceber no tempo das sociedades pré-estatais o sacrifício de criança praticamente não existia (SCHWANTES, 1991, p.89); nas famílias o sacrifício de crianças não é lógico nem necessário. Na monarquia, portanto a realidade é bem diferenciada, e segundo (MESTERS, 1989, p. 246) o texto depois do exílio, quando o sacrifício de crianças já não tinha tanto significado em Israel o texto reaparece fazendo memória contra esta prática. Fazendo memória fica declarado morte, esquecimento desta prática violenta, ou seja, Deus já havia substituído nos tempos de Abraão.

Com isso temos diante de nós um quadro claro: no século VIII a.C., quando Gn 22 é, definitivamente, formulado, existe, em função do Estado, o sacrifício de crianças. (SCHWANTES, 1991, p.89).

O texto abordado aqui como perícopes, traz uma narrativa dramática. Sem procurar devolver a perícopes ao contexto, poderíamos até procurar sentir o que Abraão teria sentido durante estas cenas, mas este exercício não passaria de uma leitura ingênua e simplista.

Em Israel, não se têm notícias de que o sacrifício de crianças tenha chegado aos clãs antigos, mas já no período do tribalismo se conhecia tal prática (SCHWANTES, 1984, p.41). O clã repete as narrativas em que o deus patrono familiar teria se revelado outrora ao antepassado fundador do clã, ligando se a ele por promessa de proteção e de bens vitais, como terra fértil, enfim. Neste tempo possui a evidência de cananeus, praticavam também sacrifícios humanos. Os clãs do deserto cultuavam também as árvores, consideradas como moradia da divindade.

A perícopes constitui, conforme afirma Milton Schwantes (1986, p.89), uma memória-popular, que soube resistir ao longo das releituras. Então certamente o texto é fruto da vida das famílias, clãs, tribos, do período do tribalismo. Encontram-se na História Deuteronomista histórias e fábulas antigas da época tribal, o que anteriormente era realizado pelo gênero literário da oralidade nas famílias Ex 12, 25-27). As celebrações são espaços de sustentação da memória, conscientização, compromisso, normatização (NAKANOSE, 2000, p.70).

Uma vez que estes textos literários, em forma de perícopes determinaram a estrutura do Pentateuco, cabe outra possibilidade que é a de pensar a força do clã e das manifestações populares a ponto de alcançar um lugar na historiografia oficial dos escribas nos grandes centros nacionais. Segundo Mesters (1981, p. 86), o clã era o guardião das tradições e dos costumes, conservava a memória do povo e era fonte de identidade. Assim sendo, para talvez compreender uma das facetas possíveis de interpretação do surgimento, releitura e manutenção dos textos a nível de escrita faz-se necessário usar como ferramenta metodológica a dinâmica social de cada período de redação.

A dinâmica do trabalho no contexto social do antigo Israel é marcada pela oposição entre campo e cidade, sendo que a cidade possui a função de servir como fortaleza para aqueles que possuíam um poder aquisitivo mais abastado. São eles: corte real, altos funcionários, comandantes militares, sacerdotes, latifundiários. Já o campo abriga a maioria do contingente populacional em vilarejos: camponeses, servos, escravos, diaristas e, sobretudo as crianças. A dominação da cidade sobre o campo acontece mediante o recolhimento do tributo e do recrutamento do trabalho forçado. A pequena propriedade continua a existir, porém mais reduzida e sem forças. Ao lado da classe abastada e dominante, forma-se nas cidades verdadeira massa de pessoas exploradas ou assalariadas, trabalhadores forçados, escravos e meeiros (BOFF, 1975, p.31).

Com o passar do tempo as narrativas nascidas em um determinado grupo foram apropriadas e ampliadas por outros. Estes materiais eram guardados nas famílias, nos santuários onde aconteciam as reuniões. No espaço do santuário se tratavam temas como: sacrifício, oferendas e festas. Após mais a passagem de tempo, as mesmas histórias ricas em memória popular, foram sendo transmitidas e modificadas para responderem às novas realidades. A questão é, que estas releituras criaram duas dimensões: uma na linha profética e defesa dos oprimidos, neste genérico encontra-se também a criança vítima, e a outra na linha do Estado que se apropriou delas para utilizarem segundo seus interesses (WEISSHEIMER, 1996, p. 45).

Neste caminho histórico, o fragmento de Gn 22 fora narrado, escrito e reutilizado pela historiografia, conforme diz Mesters (1995, p.9), “esta história

foi reutilizada como tijolo velho numa parede nova”. Para o biblista Mesters (1981) inicialmente na época dos reis, a história do sacrifício de Isaac, era narrada como um alerta contra o costume dos cananeus de matar os filhos.

Então, no início da história de Israel, nos seus primeiros passos, sob Abraão, a vida da criança está garantida. Em Gn 22, está presente um atestado de direito à vida da criança, Javé não aceita as idéias dos monarcas e reis, não querem a morte e a opressão das mães e das crianças. Quanto ao tempo do texto, ele passou por dois momentos, no tribalismo enquanto conto oral, e posteriormente na historiografia bíblica (SCHWANTES, 1986, p.90). Com um diferencial, já não mais existia a prática de sacrifício de criança em Israel. Então, qual é a possível função de Gn 22? Seu centro é Isaac e, nele a luta das famílias abraâmicas de pastores na luta contra o interesse do estado? Qual o modo adequado para captar a intencionalidade de Gn 22?

2.8 O texto de Gn 22, 1-19

Aqui, a proposta é tomar como primeiro marco itinerário metodológico o texto de Gn 22 como paradigma historiográfico do Antigo Testamento, contra o sacrifício e violência praticada contra criança em Israel, posteriormente realizar uma análise redacional e uma teologia da pericope.

¹ Depois destes acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Eis me aqui!” ² Deus disse: “Toma teu filho, teu único, que amas Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei”. ³ Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus criados e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus havia indicado. ⁴No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. ⁵Abraão disse aos seus servos: “Permaneça aqui com um jumento. Eu e o menino iremos até lá adoraremos e voltaremos a vós.” ⁶Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos. ⁷Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: “Meu pai!” Ele respondeu: “Sim, meu filho!” – “Eis o fogo e a lenha,” retomou ele, “mas

onde está o cordeiro para o holocausto?”⁸ Abraão respondeu: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”, e foram-se os dois juntos.⁹ Quando chegaram ao lugar que Deus lhes indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho e colocou sobre o altar, em cima da lenha.¹⁰ Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho.¹¹ Mas o anjo de lahweh o chamou do céu e disse: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Eis me aqui!”.¹² O Anjo disse: “Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único.”¹³ Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome de “lahweh proverá”, de sorte que se diz hoje: “Sobre a montanha, lahweh proverá”.¹⁵ O anjo de lahweh chamou uma segunda vez a Abraão, do céu,¹⁶ dizendo: “Juro por mim mesmo, palavra de lahweh: por que me fizeste isso, por que não me recusaste teu filho, teu único,¹⁷ eu te cumularei de bênçãos, eu te darei uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia que está na praia do mar, e tua posteridade conquistará a porta de seus inimigos.¹⁸ Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste”¹⁹ Abraão voltou aos seus servos e juntos puseram-se a caminho para Bersabéia. Abraão residiu em Bersabéia (Bíblia de Jerusalém, 1985).

2.9 Análise redacional

Talvez a primeira questão seria, em que situação histórica surge a passagem de Gn 22? Ao adotar a linha de estudo bíblico pelo método histórico-crítico, na tentativa de resolver esta questão, procura-se valer também de resultados da pesquisa científica. Conforme esta teoria, Gn 22 se localiza no século VIII a. C. Contudo, para a interpretação que estou fazendo, pode haver também outra localização. Isso traz uma consequência importante, não em si, mas na medida em que continuo a perguntar seriamente pela situação histórica. Acontece que nesta época ocorriam sacrifícios de crianças. Em 2Reis 16,3 Acáz, rei no século VIII, sacrifica seu filho; em 2 Rs 17,17 se diz que essa prática era comum como também lemos nos profetas. Na era do Estado e dos

reis, Israel conheceu em abundância sacrifício de crianças (BINGEMER, 2001, p.32).

Para que se sacrificava? Basicamente são dois os momentos que requerem a morte de criança: para superar crises e dificuldades agudas pelas quais passa a sociedade toda, seca, peste, etc. Nestas ocasiões busca-se aplacar a divindade com sacrifício de crianças. Para estabilizar as instituições do estado: exército, muro da cidade, dinastia, não é por acaso que no Antigo Testamento em geral é o rei e o general que sacrificam crianças. Assim sendo, a morte de crianças está fundamentalmente no interesse do estado social, e essencialmente ao de suas instituições estatais. Na família, o sacrifício de crianças não é lógico nem necessário. Inclusive se sabe que, em sociedades pré-estatais o sacrifício de criança praticamente não existia, com isso temos diante de nós um quadro claro, quando Gn 22 é definitivamente formulado, o sacrifício praticamente não mais existia, existiu sim, anteriormente em função do Estado. (DREHER, 1986, p.27).

Antes de agora avaliarmos estes dados para compreensão de Gn 22, se faz necessário agregar uma informação a mais. Afinal, quem são Abraão e Isaac, em cuja época os acontecimentos são colocados? Os patriarcas (Abraão, Isaac e Jacó) representam grupos de pastores migrantes, pequenos criadores de ovelhas que viviam na Palestina, em meio e à margem da sociedade de cidades-estados.

Neste contexto a classe oprimida composta por famílias suas criança eram ameaçadas, sacrificadas em meio aos interesses do Estado. Tendo em vista que Gn 22 é produto redacional do final da tradição deuteronomista, quando a prática sacrificial de crianças já estava praticamente desativada. Enquanto a prática sacrificial é situada nos lugares altos, talvez pela influência da Fenícia ou Canaã presente nas culturas abraâmicas, isto é, nos clãs familiares (FOHRER, 1983, p. 54).

Gn 22 manifesta oposição radical a esta prática*. No texto é declarada supressão do sacrifício de crianças, por que a divindade já o substituiu nos tempos de Abraão. No início da história de Israel, nos seus primeiros passos, sob Abraão, a vida da criança está garantida. O sacrifício é um tema muito

* A narrativa é comumente atribuída à corrente eloísta, mas recolhe elementos javistas: vv.11.14.15-18 e o nome Moriá, no v.2. BÍBLIA JERUSALÉM, São Paulo, 1985.

pertinente e cheio de significado para Israel. Embora tenham sido formalmente rejeitados pela literatura israelita, os sacrifícios humanos como se mostra nos textos sagrados, foram desenvolvidos em Israel (HINKELAMMERT, 1989, p.50). Muito comum no ambiente cananeu, a imolação de vidas humanas era vista como uma oferenda valiosa às divindades e se misturou à cultura judaica.

O texto escolhido para análise e reflexão é retirado do bloco de Gn 12-25, sendo que a partir da problemática da violência à criança propõe-se uma outra exploração da sua larga escala de sentido (CERESKO, 1996, p.72). Muda o sujeito histórico e então temos uma voz profética que por sua vez denuncia uma situação inadequada e anuncia uma novidade proposta àqueles que por longo período ficaram sob o jugo interpretativo dos intelectuais do poder. Então, localizar o extrato dentro deste bloco maior ajuda os leitores a entender como as releituras puderam desempenhar um destes papéis na historiografia bíblica no contexto do povo de Israel. Isto é, quando ela foi proclamada pelos marginalizados e quando a releitura foi dita e escrita pelos donos do poder na tentativa de ajustar as coisas a seus caprichos (NAKANOSE, 2000 p.71).

A narrativa, mesmo com sua densidade inigualável, acaba guardando semelhanças com os demais contos que falam sobre Abraão. Este extrato porém, já existia como uma história independente, transmitida através do gênero literário oral, uma vez que estava bem fixa na memória popular durante séculos, antes de ser reunida e anexada aos demais contos abraâmicos. Segundo Von Rad, para análise deste fragmento é preciso prestar atenção no duplo sentido que a narrativa possui, primeiramente quando ela ainda está sozinha contada oralmente e depois quando reunida ao conjunto maior de histórias (VON RAD, 1972, p.108).

Não existe no texto em seu sentido literal, um dado explícito sobre a idade do menino. Mas no sentido interpretativo virtual, pode-se deduzir a partir de ações, (v 6-7) como carregar a lenha, saber como se faz um sacrifício um dado informativo sobre a idade de Isaac; ele não é mais uma criança tão pequena. Encontra-se no primeiro versículo a insistência em deixar o leitor ciente de que se trata de uma “provação” o pedido da divindade a Abraão em sacrificar o primogênito. O narrador ainda mostra que Abraão e Deus enxergam o fato sob pontos de vistas divergentes. O caráter dramático da situação é

fortemente destacado quando interpretamos o mesmo segundo a ordem existencial.

Como proceder à imolação de um filho, ainda mais o único filho, do amado? Somente uma obediência cega justificaria tal atitude. Parece que Abraão está disposto, prepara a viagem e caminha durante três dias até encontrar o local do holocausto (v.4). No decorrer da viagem as demais personagens da história vão ficando para trás, enquanto Abraão se retira para orar, prática comum em viagens aquele tempo. Abraão leva a arma, Isaac a lenha, em seguida o narrador pronuncia que foram os dois juntos (v.6); dá de entender uma partida em silêncio, vindo somente mais tarde a quebra do silêncio (VON RAD, 1972, p.241).

Durante a subida para o monte, o pai e o filho desenvolvem um diálogo expresso no texto com palavras serenas, sem contudo deixar transparecer ao leitor uma angústia terrível (v.7-8). O menino procura pela vítima, o pai procura sair pela tangente com sua resposta, mesmo assim os dois continuam a caminhar juntos. A seguir resta somente gestos e Abraão espera até o último momento pela revelação divina de uma saída, isto é de uma alternativa. Estando empilhada a pedra, e o altar construído, chegou a hora de amarrar o filho Isaac (DATTNER, 1984, p.132). Nesta cena pai e filho já não estão juntos mais, é o momento derradeiro onde somente o pai poderá agir, matando ou preservando a vida da criança.

Na situação limite é que houve a intervenção divina, “não estendas a mão contra o menino” (v.11). A presença de anjos, na literatura judaica quer remeter a uma experiência teofânica. A fidelidade de Abraão em acreditar naquilo que julgava ser vontade de Deus fez dele protótipo dos que crêem. A tradição não deixou de relacionar o lugar da experiência teofânica, isto é, o lugar em que a divindade se revelou. No que se refere ao lugar entendido como um espaço geográfico fornece a possibilidade de que este mesmo lugar tenha se tornado um santuário.

Encontra-se na Bíblia uma ambigüidade no que se refere ao tal lugar (Gn 22,2) “uma terra de Moriá”; e em (2 Cr 3,1) um “monte Moriá”. Aqui adotamos a postura de F. Dattler que afirma ter realmente este lugar existido, *YHWH yir'êh*, que a tradição identificou com o lugar do célebre *amarramento*

do menino. Existia um provérbio: “No monte Javé se deixa ver, que foi colocado na boca de Abraão naquela hora memorável”. (DATTER, 1984, p.133).

Daqui por diante fica estabelecido que Javé quer ser distinto daquilo que pedem as divindades das tribos e clãs vizinhos de Israel. É uma demarcação de fronteira, contra uma ação cultural assassina.

Este texto de Gn 22, chamado também de perícope, contém uma narrativa dramática. Quando lemos, nos encantamos com o estilo a ponto de também protestar. Segundo Schwantes, em nível de estética, o estudante deste fragmento poderia se extasiar. Mas a problemática crucial que está em jogo no contexto desta narrativa ficaria escondida, sem ser analisada. Aqui o que está em xeque é a problemática da criança Isaac, para então realizar o exercício difícil de devolver o texto ao seu contexto tendo em vista o pretexto. Este pretexto ainda poderá ser interpretado a partir da existencialidade do autor, ou da autoridade do texto, ou até da existencialidade do leitor.

Como a questão concreta da perícope se apresenta lida à luz da trajetória do povo de Israel? De primeira, pode se afirmar que o sacrifício de crianças em Israel está relacionado à macroestrutura e seus empreendimentos não à microestrutura, a família. Uma vez que, unidades literárias pequenas não possuem identificação com instituições como Estado ou templo. A macroestrutura costuma valer-se de unidades literárias maiores. Extratos literários menores como é o de Gn 22,1-19, são produtos de pequenos organismos sociais como os clãs e as famílias. O clã agrário constitui a microestrutura mais elementar na vida do povo do antigo Israel.

Em Oséias encontra-se referência aos lugares altos, onde provavelmente era estabelecido culto no topo das montanhas, próximo da cidade refletindo a crença de que a altura aproximava os seres humanos das divindades. Em geral, estes lugares altos tinham uma plataforma de pedra, proveniente de alguma rocha ou artificialmente construída. Aí se colocava um altar rústico para os sacrifícios sangrentos e outros objetos de culto como as estelas – símbolo do deus da fertilidade; as estacas e árvores – símbolo da deusa da fertilidade (NAKANOSE, 2000, p.105). Os cultos à fertilidade realizados em Israel têm desintegrado a vida familiar de Oséias. A grande desgraça que e abateu sobre a vida desta família era um produto daquilo que estava no contexto nacional. Tanto a mulher quanto a criança estava

abandonada e marginalizada pelo sistema de morte. Oséias pela força do seu amor conseguiu que Gomer deixasse o culto à fertilidade e que as crianças fossem acolhidas.

A integração e o fortalecimento familiar no clã evitam a desintegração e conseqüentemente evitam o crescimento do latifúndio. O clã bem integrado oferece à criança um ambiente em que ela pudesse crescer em harmonia e com um futuro garantido. Na casa patriarcal, cultua-se a religião do pai do clã, isto é, a religião do patriarca, por exemplo, “o Deus de Abraão”. É ele a divindade nômade, que não fica circunscrito a lugar apenas. Mas acima de tudo reina o El, o rei do mundo e o senhor de todos.

Esta divindade segundo Clodovis Boff (1975, p. 15), era reconhecida por todos os semitas ocidentais. O El é a divindade longe demais para poder se manifestar na prática concreta da família patriarcal. Neste ínterim, não se trata ainda de uma divindade com sacerdotes e santuários. O chefe da família faz as vezes do funcionário do sagrado, enquanto que as tendas indicam o templo. A própria literatura sagrada, a Bíblia aponta o politeísmo abraâmico (Js 24,2; Jt 5,7-9). O clã repete a narrativa em que a divindade patrono familiar teria se revelado outrora ao antepassado fundador do clã, ligando as promessas de proteção e de bens vitais com a da terra fértil.

O sacrifício mais antigo na sociedade tribal é o *zabah*, e suas características são a de uma refeição comunitária das famílias, clãs. Onde a gordura era oferecida à divindade e a carne distribuídas para as pessoas participantes da oferta. O significado maior era o reforço do pacto com Javé e união entre as tribos. O ritual de sangue era o passo em que os ofertantes pediam proteção para si e suas plantações. Neste contexto não havia sacerdote, nem templo, nem santuário. (NAKANOSE, 2000, p.241).

Segundo Schwantes (1986, p.85), não se tem notícias de que em Israel no tempo dos clãs tenha ocorrido à prática dos sacrifícios com crianças, como podemos observá-lo em passagens antigas como Ex 22,28 (Jz 11,29s). Naquele período esta prática não foi questionada, quem sabe por que era pouco questionada. A problemática foi seriamente questionada no período da monarquia, pelo fato de que os reis em honra a divindades de fertilidade tenham imolado crianças, conforme atestam os textos (Lv 18,21; 20,2-5 ;Dt 12,31; 18,10).

Gênesis 22 possui um local de destaque na historiografia sagrada; devendo ter surgido na época dos reinados, uma vez que nos tempos de Abraão o assunto não era discutido. O âmbito abordado pelo autor sagrado para tratar do assunto é o familiar. A discussão envolvendo o sacrifício de criança é válida no âmbito de Estado. Isto porque as práticas religiosas mantenedoras dos interesses dominantes possuem tal característica de seguir o ritmo da natureza. O fato de potencializar as práticas culturais que se relacionam com a fertilidade e a fecundidade possui a função de acumular riquezas nas mãos dos poderosos donos do poder.

Assumimos a postura de que:

“... o sacrifício de crianças justamente visa ativar os ritmos naturais em momentos de crises, sejam elas de ordem natural ou política. Os Estados necessitavam do sangue da criança para que, aplacando as iras divinas, pudessem continuar a explorar o suor e o sangue dos camponeses. O sacrifício da criança, em particular do primogênito, estava, pois a serviço do Estado e das instituições das camadas de posse.” (SCHWANTES, 1986, p.22)

Este texto é um lugar de memória, no sentido de mostrar a memória familiar-popular é capaz de defendê-la em sua radicalidade. Neste sentido, como não protestar diante de um quase sacrifício de um filho, quando o quase assassino é tido como o próprio pai? Por isso, esta narrativa pode fazer alguns pensarem que obedecer a Deus é muitas vezes ilógico do ponto de vista humano. Para Schwantes, no contexto do antigo Israel eram basicamente duas as situações em que se requeriam sacrifícios de crianças: na crença de que com o sacrifício aplacava a divindade e assim superar crises e dificuldades graves, pelas quais uma sociedade vivencia como seca, peste. Para estabilizar as instituições do Estado, como exército, muro da cidade, dinastia, não é por acaso que no Antigo Testamento em geral é o rei e o general que sacrificam as crianças. Logo, a morte de crianças está fundamentalmente no interesse do Estado social e essencialmente de suas instituições estatais.

Foi no contexto cultural dos Estados e reis, que Israel conheceu em abundância sacrifício de crianças. De fato, segundo Armstrong (2008, p.33) o

sacrifício humano era comum no mundo pagão. Abraão, assim como outros pastores migrantes, vivia à margem do Estado; eram pequenos criadores de ovelhas que viviam na Palestina, à margem das cidades-estados. Havia práticas diferentes entre o Estado organizado e as famílias proscritas. No contexto da família, o sacrifício de crianças não é lógico nem necessário. Inclusive se sabe que em sociedades pré-estatais, o sacrifício de crianças praticamente não existia (SCHWANTES, 1986, p.89).

A provável época em que a narrativa alude, a Palestina está dividida em dois tipos de terra. Existem planícies, baixadas onde a terra é fértil e existem montanhas onde, na época, quase ninguém vivia, porque ou havia mata ou estepe. As boas planícies estavam ocupadas por Estados, isto é, por um governo que garantia os latifundiários. A montanha e a estepe não chegavam a estar sob seu controle. Estas áreas fora do controle direto dos latifundiários são as áreas de vida dos patriarcas. São grupos marginais, vivos e conscientes, que preferiam as durezas da estepe (Abraão e Isaac) ou da periferia das matas (Jacó) à sujeição escravocrata sob os latifundiários nas planícies. Portanto, na era de Abraão, a Palestina estava dividida em senhores e escravos (ARMSTRONG, 2008, p.33).

Assim sendo, evidenciamos que a função central da perícopes é a manutenção da vida da criança Isaque. Ela não deve ser morta simplesmente para atender um costume da época, e nem tampouco para atender uma lógica do Estado. Caso a questão precise de uma intervenção da divindade, ela escolheu ficar do lado dos marginalizados. Deus não queria a morte da criança, por mais paradoxal que pareça a ordem ativa de matar e a proibição de não matar. Havia algo de ser ensinado, e isso somente poderia ser possível mediante a ordem e a proibição. Nesta ambigüidade, talvez esteja fundamentada a própria ambigüidade de Abraão; para um pedido ilógico, uma reação ilógica (HINKELAMMERT, 1989, p.16).

Contudo, é provável que alguns afirmem que submeter Abraão a prova tão dramática não se justifica pelo fato de simplesmente querer ensinar-lhe o valor do sacrifício. Seria muita pretensão esperar que um humano compreendesse a grandeza de algum sacrifício da divindade. Em obediência a Deus, Abraão viaja para sacrificar seu filho. No entanto, escuta o Anjo de Deus, que lhe ordena não sacrificá-lo. Obedece, e isso o torna merecedor da bênção.

É abençoado porque não matou seu filho, ou seja, porque não cumpriu com o que era lei de Deus na sua época, sacrificar, em nome da divindade, o primogênito. Abraão não o faz e, portanto é abençoado (HINKELAMMERT, 1989, p,16).

Nesta perspectiva levantada por Hinkelammert, Abraão é abençoado porque não sacrificou seu filho. Diríamos que Abraão é abençoado porque não matou seu filho. Então, Abraão não obedeceu nem a norma nem a lei, tornando-se assim acima de qualquer lei. Esta afirmação de Hinkelammert contraria a interpretação que afirma ser a obediência de Abraão uma consequência da sua conformação com a exigência do sacrifício, embora ele não tenha sido consumado. A narrativa possui vários sentidos: pode ser lida na perspectiva da classe dominante, e pode ser lida do ponto de vista dos marginalizados.

Para o biblista Carlos Mesters, inicialmente na época dos reis, a história do sacrifício de Isaac, era narrada como um alerta contra o costume dos cananeus de matar os filhos. A narração deixa transparecer como era forte a tentação de sacrificar os filhos em nome da divindade. Ela apresenta Abraão seguindo uma inspiração religiosa, obedecendo a um apelo de Javé, que pedia o sacrifício de seu único filho. No momento final, o narrador coloca em evidência que o Deus de Israel não quer o sacrifício de crianças, mas a vida. Nisto lê-se que ele condena a matança de crianças, que ocorria em Israel (2 Rs 16,3.34). Logo, a narração bíblica apresenta Abraão como o modelo a lutar em defesa da vida ameaçada. Posteriormente, depois do exílio, quando a influência do ritual cananeu não exercia forte contágio para a religião em Israel, esta saga foi reaplicada na literatura sacerdotal (MESTERS, 1995, p.14).

2.9.1 A teologia da perícopos de Gn 22

Podemos a partir de LÓPEZ (2009, p.68), dizer que Gn 22 foi atribuído do ponto de vista da tradição à fonte eloísta, isto porque nestes versículos destacou-se o nome Elohim. Destacamos também o fato de que existem outras pesquisas em que se atribuem o texto de Gn 22 a outras fontes, por exemplo a javista.

Abraão neste texto é colocado a prova, era preciso para provar seu amor à divindade sacrificar seu próprio filho, aquele que segundo STORNILO

(2001, p.41) lhes custara tanta expectativa. Era preciso sacrificar seu próprio filho, o único. Sacrificar o filho a Deus tinha o sentido de sacrificar o seu futuro, ou melhor, não se apossar apressadamente deste futuro. Já descrevemos acima que este texto de Gn 22 foi escrito no tempo de Salomão, um período paradoxal enfrentado pela monarquia. Alguém poderia entender que a monarquia de Davi e Salomão teria concluído a promessa destinada a Abraão. O sacrifício pedido a Abraão é uma forte crítica ao modo triunfalista de uma fé que arriscava cair no perigo de uma solidificação histórica e duvidosa da promessa.

Querer absolutizar estruturas, instituições, regimes, costumes é uma forma de cristalizar a fé, indo contra o próprio dinamismo da fé, que consiste na obediência confiante ao projeto de Deus, que emerge do íntimo mais profundo do homem. STORNILO (2001, p.41)

Neste sentido não é somente a idéia de Deus que exige mudança, Nossa vivencia concreta está implicitamente condicionada por esta dinâmica. A cada instante Deus comunica-se a nós aqui e agora, a todos e a cada um, de maneiras sempre novas. Porém, temos que levar em consideração que,

Ao atravessar o tempo. O significado do relato vai mudando de uma forma talvez imperceptível, mas inevitável, e o que um contexto foi salvação, foi oferta de sentido em outro pode ser de maldição e morte. (TORRES QUEIRUGA, 2001, p.72).

Assim sendo, a história apresenta Abraão como o pai do povo, como modelo a lutar em defesa da vida ameaçada não somente da criança Isaac, mas de milhões de crianças que padeciam violência. Quanto ao terceiro capítulo, faremos um esforço para realizar possíveis aproximações e distanciamentos entre a situação da criança hoje no Brasil e no Antigo Israel. Consideramos o conceito de infância criado por Ariés como algo tardio, mas de grande valia para a promoção da vida das crianças. Qual a contribuição do ECA e outros textos voltados para a proteção da criança hoje. E Bíblia tem algo a dizer em prol da manutenção da vida de crianças na atual ordenação social do Brasil.

III CAPÍTULO – A VIOLÊNCIA CONTRA CRIANÇA NO BRASIL: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS COM O ANTIGO ISRAEL.

No primeiro capítulo, procuramos mostrar a Bíblia como livro sagrado, resultado de um longo processo histórico, produto de uma vivência concreta, de pessoas que construíram juntas uma experiência de libertação. Reafirmamos ainda que a Bíblia constitui um mosaico de memórias populares que resistiram à dominação dos imperialismos das macroestruturas, geradoras de opressão.

Destacamos no Antigo Testamento textos como: 2Rs 16,2-3;21,6;23,10; Jr 7,31; 19,5; 32,35; Ez 16,21;Lv 20,2-5;18,21, que nos reportam a memória de crianças que, nos contextos principalmente da monarquia, em Israel, foram sacrificadas, sofreram violências, sendo tomadas às vezes como uma mercadoria em troca de pagamentos de tributos, aquilo que Schwantes (1986, p.15) chama de Corvéia ao Estado. Portanto, no primeiro capítulo fizemos uma pequena caminhada por contextos em que alguns textos bíblicos nos apresentam informações sobre crianças. Neles percebemos que a criança, embora não reconhecida com o moderno sentimento de infância, era uma categoria oprimida e sacrificada, isto pelo alto índice de sacrifícios praticados com crianças em Israel no período monárquico.

Neste primeiro capítulo, concluímos que os textos bíblicos em que o sacrifício e a violência à criança deles transpiram são memórias de práticas de violência contra a criança. Esta realidade transcende os interesses do Estado passando pelo social, político, econômico e cultural por criar um forte esquema de exclusão e morte.

No segundo capítulo, ao concentrar esforços na busca de conceituar a memória, a partir de autores como: Bosi (1999); Montenegro (1992); Halbwachs (1990) observamos que as crianças esquecidas, silenciadas pela violência e opressão da monarquia em Israel são vozes não ditas, mas que no silêncio clamam por ser ouvidas. Estes autores nos ajudaram a reafirmar a operosidade da memória para as classes oprimidas nos diversos tempos e espaços bíblicos. Por isso, propusemos a leitura, análise redacional e teológica da perícopa de Gn 22, como memória contra a prática de sacrifício e violência

à criança em Israel, sobretudo na monarquia onde seu aumento fora exponencialmente aumentado.

Ao analisar a perícopre de Gn 22, em seu caminhar histórico percebemos que ela era narrada como um alerta contra o costume dos cananeus de matar os seus filhos. O intuito era fazer memória a um suposto episódio em que a divindade transmite a Abraão sua vontade; isto é, a vida da criança, o não sacrifício. O texto deixa transparecer como era forte a tentação por parte de Israel de se apropriar destes hábitos. Depois do exílio, a perícopre era utilizada como tijolo velho em parede nova (MESTERS, 1995, p.239).

No terceiro capítulo, iremos inicialmente descrever uma breve história da criança, em seguida como se deu a construção da infância, como sendo uma categoria existencial moderna. Num terceiro momento faremos uma tentativa de aproximar a situação das crianças de nossa época com as crianças do Antigo Israel, bem como respeitando seus distanciamentos. Dentro da literatura, daremos um especial destaque para o Estatuto da Criança e do Adolescente como um protesto contra o sacrifício e a violência à criança no Brasil. Finalmente, um incentivo à reconstrução da infância como caminho para a superação de alguns conflitos. E lembrando minha história pessoal, o possível uso da Bíblia como recurso que conduz à libertação, à criação de um conceito de divindade cheia de misericórdia e amor, não uma divindade que pune e mata quem ousa desobedecer suas ordens.

3.1 Breve história da criança

As relações das crianças na sociedade, intermediadas pela família, constitui-se um fenômeno mutável no tempo. A família é uma instituição social e historicamente situada na história, sujeita às transformações de acordo com as relações estabelecidas socialmente. Quando falamos de família, automaticamente nos vêm a memória o modelo de família nuclear, composta de pai, mãe e filho, porém nem sempre fora assim estabelecida.

Nas comunidades tribais, as crianças aprendem imitando os adultos nas atividades cotidianas. Quer nas tribos nômades, quer nas que já se tenham sedentarizado, ocupando-se com a caça, a pesca, o pastoreio ou a agricultura, as crianças aprendem para a vida por meio da vida. Não existe uma pessoa

pré-determinada para realizar esta tarefa, tampouco os pais são designados exclusivamente a ela. Todos são co-responsáveis na educação comum, não havendo também privacidade entre adultos e crianças na tribo. Porém,

O papel do pai, em geral, se torna tanto mais importante na educação, quanto mais o filho vai crescendo. Em geral, o jovem deve seguir o ofício do pai. A educação e a formação profissional estão na mesma mão, quer os filhos se tornem agricultores, pastores, artesãos ou então sacerdotes e juizes (WOFF, 1985, p.235).

Conforme afirmamos acima, a família na cultura hebraica também assume as características da mobilidade histórica, uma vez que ela é uma instituição social.

Com o passar do tempo a estrutura família em Israel passou por grandes modificações. Com o crescimento do número de cidades. Testemunhos arqueológicos mostram casas pequenas, que incluíam praticamente só os filhos. A partir do século VIII o chefe da família já não exerce sua autoridade ilimitada (GARMUS, 2005, p.31).

As famílias na Grécia e em Roma antiga eram extensas, sendo compostas pelo chefe que presidia o culto religioso doméstico, a mulher, os filhos, suas mulheres e escravos. Ao se casarem as filhas abandonavam sua família de origem, assim como seus deuses para adotar os deuses do marido. Semelhante mudança acontecia com os escravos, quando eram recebidos com cerimônias que integravam à família, da qual não podiam se desligar. Este processo fazia com que as famílias aumentassem.

No que se refere à situação da criança na Antiguidade, especificamente no mundo romano, dependia totalmente do desejo do pai. O poder do *pater familias* era absoluto: um cidadão não tinha um filho, o tomava. Se por ventura recusasse a criança era enjeitada. Esta pratica era comum circunscrita no direito comum. Segundo Paul Veyne (1991, p.23-24), era o que acontecia com a maioria dos enjeitados, ou seja, vinham a óbito.

A partir de Jacques Le Goff, (1984, p.44), arriscamos fazer um questionamento, teria havido crianças no Ocidente Medieval? O mesmo autor

em: LE GOFF, Jacques. *Os marginalizados no ocidente medieval*. In: *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, p.169, afirma que além de ser vítima do índice de mortalidade, a criança ocupava um espaço social marginalizado. Philippe Ariès (1981) nos ajuda a questionarmos: será que existiu infância na Idade Média Ocidental?

De fato percebemos até aqui que historicamente o papel da criança sempre fora definido pelas expectativas do adulto (BURKE 2002,71-12).No contexto em que nós estamos nos reportando prevalece conforme já dissemos o da família extensa, com ênfase no desejo do pai.

Este modelo extenso perpassa toda Idade Média,

“É preciso imaginar o que era então a casa de um cavaleiro, reunido num mesmo domínio, numa mesma corte, dez vinte senhores, dois ou três casais com filhos, os irmãos e as irmãs solteiras e o tio cônego, que de tempos em tempos aparecia para preparar a carreira de um ou outro sobrinho” (ARIÈS, 1978, p.212).

Neste ambiente ainda não existe lugar para o sentimento de infância. Isso não significa que as crianças não eram amadas ou atendidas nas suas necessidades, mas que elas não viviam em um espaço a parte do adulto. Logo que a criança se livra da atenção constante da mãe ou da ama, mistura-se com os adultos: veste-se da mesma forma, participa dos mesmos jogos, frequenta as mesmas festas geralmente religiosas e nas conversas não existe privacidade.

Neste período eram comuns os nobres mandarem seus filhos aprender boas maneiras e desenvolver trabalhos para outras famílias. Dos sete aos quatorze anos a criança aprendia no próprio cotidiano. Uma vez que deixavam muito cedo a família os laços que ainda os unia eram os morais e sociais, os sentimentais quase não significavam. As altas taxas de mortalidade infantil são um registro freqüente nesta época, mas as percas freqüentes não causavam nos pais um abalo profundo. Nas escolas existiam também a não diferenciação das crianças dos adultos, dificilmente os documentos medievais fazem referência à idade de alunos. Mesmo que os alunos mais novos tivessem em torno de dez anos, estudavam juntamente com os mais velhos, interessados em aprender.

Em “A Regra de São Bento”, encontramos referência a punições com jejuns e varas, pancadas em crianças que não recitavam corretamente os salmos, além de citar na Bíblia passagens sobre os castigos com vara que devem ser aplicados aos filhos. (MANACORDA, 1989, p.119).

A concepção de criança que resulta deste tipo de vida mereceu um destaque do historiador francês Philippe Ariés. Ele ao estudar iconografia percebeu como a criança e a família aparece nas pinturas, verificando que até o século XII a arte medieval não se preocupou com a infância. Nas poucas aparições, as crianças são representadas como adultos em miniatura. Philippe Ariès destacou a inexistência, até o século XVI, de representações de interiores e de grupos familiares nas pinturas medievais. O que se percebe são as cenas externas, de mercados, jogos, ofícios e das festas públicas.

Porém não podemos deixar de destacar o fato de ter havido também a partir do cristianismo uma valorização da criança conforme atesta (JOHNSON 2001 p.11-148). Para ele o cristianismo rompe progressivamente com duas tradições que se misturaram no período antigo vindo a surgir na Idade Média. Uma a de que a criança ficava a mercê do pai, ou era assumida, ou enjeitada. A outra tradição era a germânica que possuía uma expectativa um pouco mais melhorada que a romana. Isto é, existiam dois poderes: o matriarcal exercido no seio da família e o patriarcal presente na organização social. Quanto ao destino das crianças a dinâmica era semelhante à romana, porém com um acréscimo, a criança enjeitada era entregue aos parentes maternos, conforme Guichard (1997, p. 28).

No período da Alta Idade Média, segundo Rouche (1991, p.446), dentro da educação, podemos destacar um pequeno protesto contra a violência à criança que fora a postura das comunidades monásticas célticas. Manacorda (1989, p.135-136), descreve que nestas comunidades os monges acolhiam as crianças dando a elas formação integral. Então podemos dizer que em cada época histórica ocorrem retrocessos e avanços no trato com a criança.

A percepção de que a partir dos cristianismos originários houve certa valorização da criança será abordada em pesquisas posteriores, tendo como chave de interpretação o texto do Novo Testamento registrado em Mt 18,1-4. Segundo (ROUCHE, 1991, p.442) a tradição cristã, portanto, progressivamente vai ressignificando por força das circunstâncias o lugar social da criança.

No século XIV a infância é refletida através de uma aura sagrada católica: Jesus menino e a Virgem Maria. Somente a partir dos séculos XV e XVI é que as pinturas retratando crianças se desvinculam da esfera religiosa. Com a burguesia acaba se desenvolvendo além de um novo sentimento de infância um novo sentimento de família.

A Revolução Industrial do século XVIII trouxe novos padrões econômicos e sociais que acabam se refletindo no comportamento dos indivíduos, inclusive o surgimento do modelo de família nuclear que conhecemos hoje. As mudanças são registradas através da iconografia por volta do século XVII, às pinturas onde a família se encontrava ambientada já no interior das residências. Temas como o parto, morte, querem falar de um novo sentimento mais voltado para o privado, supervalorizando a subjetividade.

Com a invenção da escrita por Gutenberg ler e escrever passa a se tornar fundamental para se tornar gente grande. Antes dele a transmissão do conhecimento se dava basicamente de forma oral, o que os adultos falavam crianças entendiam. A imprensa ao democratizar os livros e a cultura escrita cria uma nova situação, as crianças terão que primeiro aprender a decifrar os códigos secretos da escrita para ingressar no universo dos adultos. Ao inventar a infância a modernidade cria a idade de ouro de cada indivíduo, fase em que a vida será perfeita protegida e tranqüila.

Samuel Morse, ao criar o telégrafo no século XIX, provoca uma nova mudança no conceito de infância. O telegrafo leva a descoberta do telefone, do rádio e da televisão; e com a televisão acontece algo curioso. Assim como na época pré-moderna a informação novamente é transmitida através de um código que podem ser entendidos por adultos e crianças. A cultura áudio-visual volta a ocupar um lugar privilegiado no cotidiano das pessoas e o mundo das crianças e dos adultos começam mais uma vez a se confundir. Atualmente percebemos hoje que num mundo em que adultos e crianças compartilham de uma mesma realidade física e virtual, é um mundo de iguais.

De qualquer forma é relevante destacar que a preocupação com a questão social do capitalismo industrial lança um novo olhar sobre a infância. É assim, como bem constata Ariés (1981), que a partir do século XVII ocorrem transformações nas funções da família e em sua reorganização, tomando como um dos pólos a criança. Instala-se, desde então, um olhar mais homogêneo

sobre os filhos, e os pais não se contentam mais apenas em "pôr filhos no mundo", preocupam-se também com os cuidados necessários para que eles atinjam logo se projetem no mundo dos adultos. Este cenário onde todos compartilham da mesma realidade pode arriscar dizer que não reconhece a infância.

3.2 Estudos sobre a concepção de infância na sociedade brasileira

Dizer sobre a infância não é tarefa fácil, visto que aparece nas documentações escritas por acaso, e também, raras vezes aparece na iconografia. Evidente que isso não impede levantar algumas questões e procurar respondê-las, a partir de fontes existentes. A criança e a família possuem seu ponto de referência na historiografia por volta do final da década de 1980. De um ponto de vista dos excluídos sociais, a História Nova no Brasil procurou resgatar algo sobre a infância e sua situação. O centro (CEDHAL/USP) Centro de Estudos de Demografia Histórica da América Latina, em 1984, implantou um projeto de pesquisa ligado à história da infância no Brasil.

O que é intrigante perceber está no fato de que todos os temas sobre a infância procuram mostrar a situação das crianças abandonadas e sem família. Os meninos e meninas expostos à própria sorte, excluídos por instituições, legislação, políticas públicas são pauta na grande maioria destas pesquisas. A palavra infância ou infante é de origem latina e surge no Dicionário da Língua Brasileira em 1832, como algo marcado pela ausência da fala, o que está claro no princípio *in*, prefixo, indica negação; *fante* significa falar, dizer. Diante disso, não é de se estranhar a ausência da criança em estudos, literaturas e outras publicações em geral.

O autor Philippe Ariés (1981) diz que até meados do século XV, a infância não era separada da vida adulta. Este processo de separação atingiu ponto alto no século XVIII, com a privatização da família e da infância. De acordo com o historiador francês, nesse período, o interesse dos adultos pelas crianças e os registros de suas expressões tiveram por base palavras utilizadas pelas mães para com o trato com as crianças. Jacques Gélis (1991) diz que o

interesse ou o desinteresse pela criança sempre coexistiu, intensificando um ou outro de acordo com o momento e segundo as motivações culturais e sociais, nem sempre muito fáceis de diferenciar. Como se não bastasse, quanto ao sentimento no decorrer da análise deparamo-nos com o conflito da divisão de idade.

Philippe Ariés (1981) cita o diferencial da seguinte maneira: a partir do nascimento até a fase do nascimento dos dentes de primeira idade, traz o nome de não falante. A segunda fase, que ainda é acompanhada de cuidados, vai até por volta dos quatorze anos. Já Maria Beatriz Nizza da Silva (1993) atribui a primeira infância ao período do nascimento até os três anos, período em que a criança de alimenta de leite humano. A partir dos quatro até os sete anos a criança passa pela segunda infância e acompanha a vida do adulto sem que nada seja exigido em troca, nem trabalho, sem cumprimentos de deveres religiosos e estudos. Depois dos sete anos tais crianças, principalmente no âmbito religioso de confissão católica, crianças de ambos os sexos, são obrigadas a cumprirem alguns deveres.

A Igreja Católica normatizou a vida da família no período da colônia, considerando assim os sete anos da criança como a idade da razão. Mary Del Priore (1991) ressalta ainda que para os jesuítas, a criança pequena e vulnerável projeta nostalgicamente a imagem do Menino Jesus. No entanto, quando chegam à puberdade deixam de ser dóceis e obedientes, passando a ser perigosas. Esta fase corresponde à expulsão do paraíso prometido pelo clero jesuítico. Gilberto Freyre (1930) registra que a meninice nas sociedades patriarcais era bem curta. Nos primeiros anos, a criança era exaltada ao extremo, sendo identificada a um anjo, andava pela casa com a graça de menino Deus. Segundo Freyre, o mesmo ideário de menino Deus terminava com a idade da razão como menino diabo. Uma criatura estranha que de modo algum participava das refeições na mesa e das prosas de adultos.

Gilberto Freyre, baseando-se em relatos de viajantes que passavam pelo Brasil no século XIX, diz que o mesmo era um país sem meninos, pois os mesmos encerravam sua meninice aos dez anos, se tornando rapazes. Estudos como estes mostram que a infância sofreu várias transformações no decorrer da história. Hoje no Brasil o termo abarca: Infância, período de crescimento, no ser humano, que vai do nascimento até a puberdade;

meninice, puerícia. As crianças, primeiro período da existência numa instituição, sociedade, arte. Ou ainda ingenuidade, simplicidade (FERREIRA, 1975, p.762). A legislação do ECA Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA – Lei n. 8.062/91) define como criança a pessoa até 12 anos de idade incompleta, e como adolescente aquela pessoa entre 12 e 18 anos de idade.

COSTA (1989), através de fontes documentais se reporta ao caso da criança marginalizada no contexto do Brasil colônia e império. Destaca além do da ausência da criança no cenário social, não sendo reconhecida em suas especificidades, o alto índice de mortalidade infantil. Diante disso, torna-se urgente a construção de políticas médico-higienistas, embora ainda muito tímidas; na tentativa de melhorar as condições de saúde. Porém vencida esta etapa perigosa a criança era inserida novamente no mundo dos adultos.

Tratar a criança inspirando-se nas práticas médicas implica lembrar também o papel do Estado, outra instância de intervenção na vida privada. O Estado, em sua moderna preocupação com a produção industrial e o decorrente viver urbano, buscou controlar a população e encontrou na família um meio eficaz no qual "buscava disciplinar a prática anárquica da concepção e dos cuidados físicos dos filhos, além de, no caso dos pobres, prevenir as perigosas conseqüências políticas da miséria e do pauperismo. (COSTA,1989,p.51).

A intervenção dos médicos higienistas se fará sentir, desde então, nos vários campos da vida e mais especificamente nas práticas de higiene e saúde pública, das quais a puericultura é um bom exemplo. Essa influência, somada às propostas - também profiláticas - dos juristas, introduz, embora de forma não radical, mudanças no trato com a infância. A família por sua vez torna-se gradativamente depositária de uma nova sociabilidade e se impõe transformações que possibilitou acolhida da criança, que pela sua fragilidade COSTA (1989, p.160), passou a ter direitos e garantir cuidados. Para Ph. Ariés (1989, p.11), a família passa por uma formatação, ela deverá então ser um lugar de afeição necessária entre os cônjuges e entre pais e filhos, algo que ela não era antes.

Para COSTA (1989), no caso brasileiro, essas práticas controladoras coincidem com a implantação do Estado Nacional, quando a higiene médica conquista seu lugar. Afastados os portugueses, o Estado Imperial, no esforço de se fazer moderno, não abre mão de ser forte, mas procura formas veladas de se impor, explicitando dessa forma as contradições do liberalismo no Primeiro Reinado.

No entanto a lógica do abandono passa pelo rigor do termo e sua contextualização. No Brasil, desde a colônia até a crise do império, no final do século XIX, a criança abandonada era tratada pelos termos "expostos" e "enjeitados". Esses termos correspondiam ao tipo de abandono mais comum para o período, qual seja, o de recém-nascidos, e se consubstanciavam nas práticas de enjeitar as crianças expondo-as em locais onde seriam, muito provavelmente, recolhidas. Os locais mais comuns eram as igrejas e conventos e, mais tarde, as "rodas dos expostos".

O nome de roda, pelo qual se tornou mais conhecida, deve se a assimilação da Instituição ao dispositivo onde eram depositadas as crianças. A roda era um cilindro de madeira que girava em torno de um eixo, com uma parte da superfície lateral aberta, por onde eram introduzidos os "expostos". Este dispositivos permitia que as crianças fossem entregues à Casa sem que o depositário e o recebedor pudessem ver-se reciprocamente. (COSTA, 1989, p.164).

Quanto à presença de registros sobre a criança e o abandono no Brasil quase não se encontra; em parte devido ao não domínio da escrita. O alto índice de analfabetismo e a dependência administrativa até as primeiras décadas do século XIX pontuam com grandes lacunas os registros e fontes tradicionalmente utilizadas para a história do Brasil. No que se refere às rodas e orfanatos, somam-se ainda o descaso com os arquivos das Santas Casas de Misericórdia.

Se é que podemos concluir este item, encerramos dizendo a partir dos referenciais citados acima que a criança lentamente vai sendo visibilizada no espaço da literatura acadêmica, mas ela entra em cena tendo como principal

função a luta pela sobrevivência. Este sentido nos remete ao tema da nossa pesquisa dissertativa, que é justamente um protesto contra o sacrifício e violência à criança.

3.3 Aproximações e distanciamentos entre a situação da criança no Antigo Israel e hoje no Brasil

Os jornais do Brasil, a imprensa escrita, registraram no mês de dezembro de 2009, o fato da criança de 2 anos internada num hospital de Barreiras, na Bahia, com cerca de 40 agulhas pelo corpo.

Menino perfurado por agulhas é operado: Médicos do Hospital Ana Nery, em Salvador (BA) decidiram operar nesta sexta-feira o menino de dois anos que está com 42 agulhas espalhadas por dentro do corpo. O primeiro procedimento, que teve início às 16 horas (de Brasília), teve como alvo três agulhas, duas que atingiram o coração e uma que perfurou o pulmão direito. (Veja, 2009,18/12.

Em anexo a noticiários como estes, temos inúmeros que engrossam as fileiras da violência praticada contra a criança, um fato que desafia nossa sensibilidade. Ainda podemos verificar em anos anteriores, manchetes e depoimentos como:

"Somos tristes porque ninguém olha para nós. Para eles os transeuntes são bichos. Mas não somos; somos gente! Não nos maltrate, por favor! Somos todos crianças. Olhe um pouco para nós" (*A Gazeta*, Vitória, 15/08/89).

"Meninos e meninas de rua são as vítimas da crise" (*Diário Popular*, São Paulo, 03/07/1989).

"Meninos de rua lançam grito de socorro no Recife" (*Diário de Pernambuco*, Recife, 13/08/89)

"As crianças pedem o fim da violência" (*Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 14/08/89).

"O extermínio de crianças" (*O Dia*, Rio de Janeiro, 27/09/89)

"Rio registra assassinato de 184 crianças em 5 meses apenas" (*Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro,28/09/1989). (DOBBERAHN, 1989, p.1).

“Nos últimos cinco anos foram assassinadas 1.397 crianças... A cada dois dias o esquadrão da morte ou grupos de extermínio mata uma criança” (*O estado de São Paulo, São Paulo, 27/09/97*).

Nestes termos seria possível uma aproximação destas manchetes com as encontradas no Antigo Testamento, vivenciadas pelas crianças do Antigo Oriente. A partir dos textos bíblicos fica evidenciado que a Literatura Sagrada não escondeu a situação das crianças marginalizadas do Antigo Testamento. Segundo Friedrich Erich Dobberahn, estas crianças e adolescentes eram privados das condições básicas de saúde, educação e habitação, e vítimas do sistema faraônico-cananeu, de um sistema econômico-social injusto.

“O faraó ordena massacre de crianças hebraicas!” (Ex 1,15s).

“As mães da praça do templo gritam: Para onde foram levadas as nossas crianças?” (Nm 31,9; Dt 20,14; Jó 24,9; Jr 6,11)

“Canibalismo nas cidades sitiadas da Palestina: crianças foram abatidas pelos próprios pais!” (Lv 26,29; Dt 28,53; 2Rs 6,28s; Jr 19,9; Lm 2,20; 4,10; Ez 5,10).

“Molecada da rua despedaçada por animais ferozes!” (2Rs 2,24).

Diante do que fora evidenciado, pode-se dizer que a violência à criança não deve ser enxergada como sendo um fato de simples explicação, mas como uma realidade em que a sociedade está mergulhada. E tornou-se difícil pensar em algum espaço de nossa vida sem violência, traumas e dores. No contexto da II Guerra Mundial, por exemplo, houve artistas que chegaram a expressar a beleza dos corpos mutilados pela destruição. Analisar a situação de morte em que vivem milhões de crianças no Brasil, é um convite a se aproximar de seu cotidiano. É nele que assistimos às relações humanas, seja na escola, igreja, trabalho, que a violência mais rapidamente se banaliza.

A presença da violência se faz em todos os campos da vida pessoal e social,

A noção de coerção, ou de força, supõe um dano que se produz em outro indivíduo ou grupo social, seja pertencente a uma classe ou categoria social, a um gênero ou a uma etnia. Evolve uma polivalente gama de dimensões, materiais, corporais e simbólicas, agindo de modo específico na coerção com dano que se efetiva. (SANTOS, 2002)

Aqui será acolhido este conceito de violência proposto por Santos, em que é uma forma de exercício de poder entre pessoas e grupos, centrada no uso da força e de diversos tipos de coerção, ferindo o outro, impondo graves limites à sua própria afirmação como ser humano, desfigurando sua humanidade. No Brasil existem milhões de crianças abandonadas (GARMUS, 1997, p.7) marginalizadas, sem escolas, sem infância, sujeitas ao trabalho infantil, prostituídas ou exterminadas. Crianças que assistem à violência no seio da família, crianças que vivem o dia-a-dia de agressões por parte dos próprios pais, ou familiares.

O problema é gerado pela pouca renda familiar, causado pela política econômica do país. As ruas, os abrigos, as obras de caridade, os viadutos constituem espaços acolhedores para pessoas que vivem esta condição. A sociedade, não sabendo como mais enfrentar o problema, recorre ao aparato policial, aumentando a insegurança e a violência simbólica (PEREIRA, 2008, p.24).

O texto de Gn 22 é proposto aqui também como chave hermenêutica para iluminar e interpretar a realidade histórica atual no que tange à problemática da criança em situação de risco. Em Gn 22 encontra-se um drama familiar entre pai e filho, mas também uma perspectiva radical de mudança no paradigma religioso da época. Este texto tradicionalmente tem sido interpretado como um gesto heróico de Abraão que, por confiar em Deus, se torna capaz até mesmo de sacrificar o filho Isaac.

O personagem Abraão a muito custo e sofrimento, fez uma experiência que lhe proporcionou uma descoberta fundamental. A lição desta narrativa não deve conduzir os leitores a apenas ilusões históricas, mas perceber que Israel ainda teve que convier com sacrifícios de crianças, seja no sentido literal ou simbólico, através da manutenção do exército e dos sofrimentos das mães gestantes submetidas a pesados trabalhos. Mas uma coisa é certa, o Deus de Abraão não tem prazer na violência, não se submete, nem se ajusta aos interesses dos dominantes (MESTERS, 1989, p.34). A série de interdições ao derramamento de sangue envolvendo sacrifícios humanos encontrada na Bíblia quer revelar o contínuo combate que Israel teve que manter por muito tempo contra a violência. Ao mesmo tempo servir de chave hermenêutica para ler

nossa postura diante da violência prática com crianças na atual ordenação social brasileira.

A motivação para realizar este trabalho está nos fatores circunstanciais que aproximam as crianças (órfãos) de Israel das meninas e meninos de rua do atual contexto cultural brasileiro. As meninas e meninos em situação de rua hoje, não são consideradas cidadãos, mesmo com todos os direitos garantidos pela lei do ECA (*Estatuto da Criança e do Adolescente*). Elas são privadas das mínimas condições de vida digna. Vemos que as estruturas conseguem facilmente marginalizar e explorar a fragilidade da criança, responsabilizando a sociedade por isso. A sacralização dos bens materiais por parte das sociedades do Antigo Oriente deixou de lado as máximas relativas à vida humana, produzindo uma desenfreada exploração do contingente mais fraco de uma sociedade.

Grande número de crianças vive nas ruas do Brasil. São crianças, algumas muito pequenas, agrupadas em gangues, distribuídas por vários pontos das cidades, indesejadas por todos. Analfabetas, subnutridas, amedrontadas e sujeitas a todo o tipo de violência. São perseguidas pela polícia, estupradas por mendigos, quando não assassinadas. Absurdo são os tribunais israelitas, assim como os tribunais brasileiros que, apesar da lei ECA, absolvem os acusados de assassinatos ou de exploração de crianças e adolescentes. Tal e qual Israel, que pagava tributos aos reis estrangeiros, o Brasil paga, submisso a sua arrasadora dívida externa, mas não consegue dispor de recursos para minimizar a pobreza, a marginalidade e a fome.

Em Israel havia uma exploração exagerada da força das crianças. O texto de Jó 24,12 chama a atenção para esta problemática. Trabalhando nos lagares, tinham sede, trabalhando nas colheitas tinham fome. Pode haver situação mais desumanizante? A maldade é extrema, se comparada à lei que proíbia atar a boca do boi que debulhava as espigas (Dt 25,4). Até o boi podia comer as espigas que debulhava. A situação é tão estranha que Jó não entende como Deus poderia permitir. A motivação segue na pesquisa, quando se percebe que por muitos anos a religião desempenhou um papel fundamental na ideologia de dominação e opressão dos Estados, legitimando situações injustas, calando-se diante da exploração dos pobres, santificando

desigualdades em nome do sagrado. O problema do descaso em relação à criança no Brasil é urgente.

Na certeza de que a mesma literatura sagrada que apresenta palavras e narrações com forte teor de violência, traz também consigo o axioma de que a vida deve ser valorizada e protegida (Ex 2,23-25; 3,7-8). Descrever sobre a dinâmica de socialização é às vezes redundância no caso de criar e oferecer um espaço em que a cidadania pudesse ser exercitada. A solidariedade não é somente um instrumento de alienação, mas possibilita também um encontro com a felicidade por parte das crianças. Crianças e adolescentes têm os direitos violados ou que se encontram em situação de vulnerabilidade pessoal e social.

A criança a colocar seus sentimentos em palavras e a elaborá-los, de forma que ela possa aceitar realmente a situação. Entregue a si mesma, a criança provavelmente permanecerá neste conflito emocional confuso, o que pode resultar em incidentes. Não raro as crianças suporão, por exemplo, mandadas embora como castigo (BOWLBY, 1990, p.140).

Talvez aqui resida uma base para uma elaboração de uma maneira pedagógica social, que seja capaz de sistematizar todos esses conhecimentos acumulados na história e colocá-los a favor dessa população. Se a comunidade científica e a sociedade problematizaram sobre quem são e como reagem aqueles que foram tachados de desviantes, pivetes, abandonados, é porque já possuem condições para responder como desencadear um novo processo de socialização e humanização.

Segundo Souza Neto (2006), a beleza do atual reordenamento jurídico brasileiro é um projeto da sociedade civil, que não concebe os meninos empobrecidos como um feixe de carências, de coitadinhos, bandidinhos, pivetes, como se encontrava subjacente no código anterior, que os considerava em situação irregular. A lei atual concebe-os como sujeitos de sua história e seres em desenvolvimento.

Reconhecê-los como sujeitos de direitos não significa negar ou omitir a relação de subordinação das crianças e adolescentes aos adultos e nem a responsabilidade destes no crescimento e desenvolvimento

daqueles. Contudo, significa questionar, impedir, denunciar aquilo que nesta relação pessoal ou institucional tenha marca do autoritarismo, violência, sofrimento, de condições adversas ao bem estar e à saúde física e mental, que comprometem o desenvolvimento do indivíduo e do cidadão em sua realização social. (TEIXEIRA, 1991, p.6)

3.4 ECA Estatuto da Criança e do Adolescente e outras formas de defesa da criança

Para abordar a questão da criança enquanto marginalizada, neste item partiremos do comentário do Professor João Clemente de Souza Neto, realizado no I congresso Internacional de Pedagogia Social, ocorrido em São Paulo em 4 de Dezembro de 2006. Nele, o autor diz que, “o ECA é uma lei escrita por muitas mãos e pensada por vários segmentos sociais que procuraram envolver o maior número possível de pessoas na reflexão sobre as normas que deveria conter”. A sociedade brasileira conquistou, com a promulgação da constituição de 1988, um reordenamento jurídico que preconiza que a criança e o adolescente são sujeitos de direitos. A partir da constituição as leis orgânicas, como as da assistência, da educação, da saúde e ECA, há condições jurídicas para a passagem do mal ao bem estar social. É preciso construir uma outra forma de agir social que respeite os direitos da criança e do adolescente e um ordenamento jurídico que possa oferecer bases para garantir uma outra qualidade de vida, por meio da educação, lazer, proteção, garantia da liberdade e da convivência familiar e comunitária.

O que o ECA apregoa é que toda a criança deve ter um espaço educativo, família e um lugar para habitar. Isto é o contrário do que divulga a imprensa, ao declarar que ele defende os bandidos. Pelo contrário, ele pune os bandidos. Se uma criança, por exemplo, rouba de uma senhora que passa pela praça, uma correntinha de ouro, existe alguém que compra a corrente, ambos devem ser punidos segundo a lei. Entendemos que a constituição e o ECA são resultantes das lutas de classes delineadas na tensão entre capital e trabalho, presente nas próprias legislações. De um lado, essas garantem a acumulação do capital e, de outro, os direitos sociais. E na convergência desses pontos se abre um novo caminho para garantir duplamente a reprodução do trabalhador e do capital dentro de uma nova concepção.

Utopia? O Estatuto, com toda certeza, está longe de ser cumprido na íntegra. É utopia, sim! A lei sempre tem que colocar uma proposta de utopia, uma proposta de sociedade a ser construída. O sonho do texto de Gn 22 parece querer repetir. São as visões de esperança. É o desejo de Javé. E, quem sabe, as praças finalmente fiquem cheias de meninas e meninos a brincar pelas ruas... (WEISSHEIMER, 1996, p.30).

3.5 Reconstruir a infância: caminho para libertação

Segundo Mesters (1995), a criança não é problema, é solução. No Antigo Testamento, encontramos textos que justificam esta mudança de mentalidade assimilada às duras penas pelo Antigo Israel. Exemplo é o texto que diz: “Eu e as crianças que Javé me deu somos para Israel sinais e presságios de Javé” (Is 8,18). Mesmo assim, ainda é possível ler em 2Rs 16,3 a atitude do rei Acaz que sacrifica seu próprio filho. Quando o mesmo rei começou a cercar a cidade com fortes muralhas, o profeta não deixa de denunciar sua estupidez. Nesta época em que a criança era vitimada por uma série de mecanismos opressores percebemos que:

Para o rei descrente que matando seu próprio filho tinha matado o futuro do povo, o filho de Isaías era uma denúncia e um sinal vivo! O futuro do povo não estava nas muralhas, nas armas ou no poder, mas sim na fraqueza de uma criança (MESTERS, 1995, p.145).

Em Is 9,1-2 o nascimento de uma criança é motivo de “maravilha”, festa, alegria pelo fato de estar despontando uma luz na escuridão. Ainda em Is 65,20 não haverá os altos índices de morte de crianças pelos vários fatores: doença, fome, violência, descuido enfim. As crianças vão viver cerca de cem anos.

Partindo do pressuposto cunhado por Ariés (1981), de que a infância é um conceito moderno, ela carrega consigo ressonâncias de seu contexto histórico social, mas também resquícios de seu passado. Olhando mesmo que superficialmente, a criança no transcurso da história, percebe-se como sendo vítima de violências que acabam gerando um alto índice de morte. Isto nos reporta aos tempos e espaços bíblicos, os quais há pouco estávamos

analisando. A exploração de sua mão-de-obra estava presente já na Idade Média – espécie de "período pré-histórico da infância", como sugere o historiador francês Philippe Ariés (1981).

Na modernidade, a expectativa era de que a reestruturação das relações sociais promovida pela ascensão da burguesia mercantil geraria gradativamente a criação de um espaço único para a infância. Tal processo viria a fornecer, com o progressivo avanço técnico-educacional, as bases para o grande salto tecnológico representado pelo advento da Revolução Industrial. Neste contexto,

A ciência e o saber especializado assumem o papel de “explicar” a infância, desencadeando um processo gradual de deslegitimação da autoridade dos pais em relação à educação dos filhos (LASH, 1991, p.25)

Com a revolução industrial a problemática da infância se destaca nos espaços das fábricas, crianças submetidas aos mesmos turnos de 14 ou 16 horas dos adultos; nas cidades, crescimento urbano desordenado produzindo hordas de indigentes crianças. Tal ligação entre desenvolvimento capitalista, expansão urbana e aumento da miserabilidade com reflexos no universo infantil viria a constituir, nas décadas posteriores, o centro do agravamento da questão infância.

Segundo Pereira & Souza (1998, p.25), a criança no mundo moderno também veste as asas do anjo da história, a partir da pergunta: O que você vai ser quando crescer? Isto implica criança com agenda cheia: inglês, informática, judô, natação. Mas também criança vivendo na rua, trabalho infantil, prostituição enfim. São, portanto novos instrumentos que nos permitem pensar a organização do espaço tempo em que vivemos hoje, elucidando as novas formas de violências engendradas pelas tecnologias eletrônicas.

Walter Benjamin (1984) rompe com o conceito linear da vida humana. Para ele, a vida é simultaneamente restauração e inacabamento. Assim como a infância não é somente gênese, a ruína não representa unicamente um fim, esquecimento, mas permanente construção, uma vez que

Faz parte da dialética da ruína não somente a faculdade subjetiva de ver o mundo enquanto ruína, como a realidade objetiva de um mundo que desmorona. (...) A figura da ruína é

ambivalente. Ela designa o que foi destruído pelos opressores, ao mesmo tempo em que aponta para a desagregação do mundo que eles construíram com os escombros. Na primeira acepção, a ruína é recapitulação do sofrimento, a figura de tudo o que na história é “premature, sofrido e malogrado”. (...) Mas a categoria da ruína tem também um sentido antecipatório. Memória da injustiça, ela designa também o lugar de uma luta. (ROUANET, 1981, p.27)

Para Gagnebin (1997), a infância enxergada a partir de outras temporalidades, não se esgota na experiência vivida, mas é ressignificada na vida adulta por meio de memórias. Falar da infância é lembrar-se do passado, não como este fato ocorreu, mas a um passado que é, então, recontado a partir do presente. Nesse contar, adulto e criança descobrem juntos, signos perdidos, caminhos que podem ser retomados. Recuperar para o futuro os desejos que não se realizaram, as pistas abandonadas constituem uma forma de intervenção ativa no mundo.

Neste sentido, a experiência da infância constituída na narrativa é a memória daquilo que poderia ter sido diferente, isto é, releitura crítica no presente da vida adulta. (GAGNEBIN, 1997, p. 35).

Temos a convicção de que, se conseguirmos fazer este processo libertador, com certeza construiremos uma sociedade mais sóbria e fraterna, com relações baseadas no princípio da ética e da justiça, da alteridade; isto é, reconhecendo a presença do outro como parte integrante da nossa história.

CONCLUSÃO

Creio que a análise desenvolvida abre novos horizontes, provoca novas atitudes e, sobretudo, comprometem quem possui um chão existencial comum com as crianças, objetos de opressão e violência. Crianças que não estão amarradas por ataduras como Isaac, mas talvez muito mais amarradas ainda pelas condições sociais e econômicas. O fato é que a tradição de longos anos de leitura acrítica da Bíblia colaborou muito para que as amarras fossem ainda mais arrojadas.

Retomamos então, o objetivo principal era fazer uma investigação sobre a violência praticada com crianças contrapondo o período do sistema tribal com a monarquia, onde acreditamos ter sido momento em que houve um esquecimento de pobres e excluídos, composto de homens, mulheres e principalmente crianças.

No que se refere ao objetivo geral desta pesquisa, procuramos elucidar que no Antigo Israel, tanto no período tribal quanto da monarquia não existia um conceito de criança, tampouco de infância, conforme fundamenta Ariés (1971). Contudo, isso não impossibilitou que realizássemos a análise. Um aumento da violência contra a criança no regime monárquico ficou claro na pesquisa. Nessa perspectiva, através de autores como Weissheimer (1996), Milton Schwantes (1984) e Carlos Mesters (1995), conseguimos afirmar que a perícopos de Gn 22 foi uma referência de protesto contra a prática de sacrifício com crianças em Israel.

Quanto à tipologia da pesquisa, decidimos optar pela pesquisa bibliográfica, seguindo o método histórico crítico, considerando como base Schwantes (1984), a perícopos de Gn 22 como um texto que reporta uma memória de lutas e resistências da classe oprimida e marginalizada contra a violência praticada contra a criança principalmente no regime monárquico de Israel. Para que chegássemos a tal afirmação, além das referências bibliográficas consultadas, fizemos uma investigação das palavras que davam significado ao que hoje entendemos como criança no tempo e espaço bíblico da época tribal e monárquica. O lugar onde estas palavras aparecem na literatura sagrada: Bíblia é na sua grande maioria contextos de guerras,

conflitos e marginalidade conforme: Dt 21,18-21; Pv 23,13-14; 2Rs 6,26-29; Lm 2,11-12;4,4-10.

Também analisamos as relações no cotidiano das famílias e suas implicações no contexto dos tempos e espaços bíblicos. Constatamos que ocorreram mudanças significativas nas relações familiares do contexto tribal para o monárquico, conforme afirma Garmus (2009). Enfim, no desenvolvimento deste trabalho fizemos uma abordagem crítica sobre a criança e seu lugar existencial em alguns versículos na historiografia do Antigo Testamento. Nossa hipótese era de que a instituição da monarquia como forma de governo em Israel fez com que vários segmentos da sociedade se posicionassem; uns a favor e outros contra, conforme Roland de Vaux (2003).

Em linhas gerais, podemos sintetizar: Decidimos olhar a Bíblia como Literatura Sagrada para uma determinada religião, neste caso o Antigo Testamento para a cultura hebraica. No primeiro capítulo, os esforços ficaram por conta de descrever algumas características fundamentais que são necessárias para que um livro se torne sagrado em determinada cultura. Posteriormente, levantamos um questionamento, isto é: como a Bíblia, sendo um livro sagrado, pode carregar consigo um volume de textos onde a violência e o sacrifício à criança às vezes são legitimados pela divindade? Tornaram-se rituais freqüentes em Israel. Fazendo uma leitura do Antigo Testamento, concluímos que o Estado, ao assumir o controle governamental, impôs pesadas taxas de tributos, instrumentalizou o ritual do sacrifício, concentrado o culto no Templo. Diante deste quadro, restou uma classe de pobres oprimidos, camponeses que sofreram com a adulteração de sua estrutura familiar, tendo que vender seus filhos para pagar tributos. A estes filhos restava, como opção de vida, alistar-se no exército para morrer na guerra.

A partir de Schwantes (1984); Weissheimer (1996); Mesters (1995), concluímos que a prática de violência contra a criança se tornou uma questão de interesses que perpassavam os interesses do Estado, assim sendo constituía uma questão social, política, econômica e cultural por criar um forte esquema de exclusão e morte.

O segundo capítulo foi dedicado a investigar, a partir do texto de Gn 22, como foi representada uma memória coletiva de protesto contra os sacrifícios praticados contra a criança no Antigo Israel, sobretudo na

monarquia. Até antes da monarquia, a criança tinha, de certa forma, seu lugar na grande família, isto é, do clã. Considerando que o sentido de criança ainda não tivesse nenhuma semelhança com o que concebemos hoje. No decorrer da pesquisa da qual originou-se o segundo capítulo, destacamos também que com o desenvolvimento da história, e de sistemas sociais organizados de forma hierárquica e cada vez mais complexos, estas crianças passaram a ser explorados e excluídos.

Para nós é de suma importância destacar que o marco fundamental que gerou mudanças na configuração social foi a implantação da monarquia. Olhando a realidade contextual sob a ótica cultural, não foram somente as crianças que perderam com esta mudança, mas, conforme citamos acima: homens, mulheres, gestantes, que passaram a ser consideradas classes excluídas.

No terceiro capítulo, a intenção foi realizar aproximação e distanciamentos entre a situação de violência e sacrifício de crianças do Antigo Israel e a realidade da criança no Brasil Colônia e Império, destacando alguns acontecimentos atuais que evidenciam a continuidade da violência, embora talvez revestida de outra roupagem. Contudo, mais que isso, o interesse é revitalizar ícones capazes de acionar a dimensão profética contra a prática de tais violências. Como por exemplo: pesquisas, projetos, textos como o Estatuto da Criança e do Adolescente. Bem como propor uma leitura contextualizada da Bíblia em comunidade, onde ela seja capaz de sempre reinventar a infância como meio de libertação. De modo que segundo aconteça aquilo que José Severino Croatto (1994) chamou de “surgimento de brechas”; isto é, que o leitor a partir de sua localização venha dar novo significado ao texto.

Concluimos, então com o sentimento de que este breve escrito venha sensibilizar as pessoas da urgência de elaborar e recriar conceitos, para ajudar na mudança de mentalidade, construindo assim a equidade nas relações entre as pessoas. Mais ainda, que esta pesquisa motive nossa memória à lembrar nossa história de sofrimento e opressão registrada em nossa memória histórica infantil. Bem como ler nessa história, a história de milhões de crianças que sofrem violências de toda sorte nos diversos contextos brasileiros.

REFERÊNCIAS

- ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. LTC Editora: Rio de Janeiro, 1981, p.279.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ASSIS, SG. *O percurso da violência na sociedade ocidental: infância e saúde*. Horizontes 1997.
- ASSMANN, H. (Ed.) *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: Unimep, 1991.
- AUSUBEL, D. P. *A aprendizagem significativa: a teoria de David Ausubel*. São Paulo: Moraes, 1984.
- BATTISTINI, F. *A Igreja do Deus Vivo: curso bíblico popular*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2001
- BIBLIA DE JERUSALÉM. Edições Paulinas: São Paulo, 1986.
- Bíblia Tradução Ecumênica. São Paulo: Paulinas/Loyola, 1995.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e a história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. (3^a ed.) São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980.
- BRUGGEMANN, WALTER E WOLFF, Hans Walter. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
- BINGEMER, M. C. L. *Violência e religião*. Ed. PUC - São Paulo: 2001.
- BOWLBY, J. *Trilogia Apego e Perda*. Volumes I e II. São Paulo. Martins Fontes, 1990.
- BURKE, P. *História e teoria social*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- CERESKO, A. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. São Paulo: Paulus, 1996.

- CERESKO, A. *A sabedoria do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2004.
- COSTA, J. F. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro, Graal. 1989.
- CROATTO, J.S. *Violência e desmandos do poder: reflexões bíblicas*. *Ribla*, n.2, p.8-16, 1988.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução a fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CLODOVIS. Boff, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1975.
- CAZELLES, Henri. *História política de Israel*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986.
- DATTER, F. *Gênesis: Texto e Comentário*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.
- D'ADESKY, Jacques. *Acesso Diferenciado no Modo de Representação Afro-Brasileira no Espaço Público*. In: SANTOS, Joel Rufino dos (org.). Negro Brasileiro Negro. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 25, IPHAN, 1997.
- DIMENSTEIN, Gilberto. *Meninas da noite – A prostituição de meninas escravas no Brasil*. Editora Atica, São Paulo, 1992. p.165.
- Órfão no Antigo Testamento. In *Informativo. CEBI-sul*, n.17, São Leopoldo, 1986, p.26-37.
- DOBBERAHN, F.E. *Sou cidadão de que país? Sou herói de qual história?* *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, 1990. v27, p.9-19.
- DREHER, C.A. O Órfão no Antigo Testamento. In *Informativo. CEBI-sul*, n.17, São Leopoldo, 1986, p.26-37.
- DREHER, C.A. O Órfão no Antigo Testamento. In *Informativo. CEBI-sul*, n.17, São Leopoldo, 2002,
- ELIADE. M. *O Sagrado e profano*. São Paulo, Mercúrio. 2001.
- FOHRER, G. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- GAGNEBIN, J. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GARMUS, L. *Leitura da Bíblia a partir das condições reais da vida*. *ESTUDOS BIBLICOS*. n.7, p.1, 1975.

- GIRARD, RENÉ. *A violência e o sagrado*, São Paulo: Paz e Terra, 1998
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. LTC, 1998.
- GÉLIS, Jacques. *A individualização da criança*. In CHARTIER, Roger. *História da Vida Privada*. vol. 03, São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
- GUICHARD, Pierre. *Conjugalidade e sexualidade na civilização paleocristã*. In: BURGUIÈRE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALEN, Martine e ZONABEND, Françoise (dir.). *História da Família 2. Tempos Medievais: Ocidente, Oriente*. Lisboa: Terramar, 1997.
- GOTTWALD, Norman. *As tribos de lahweh – Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250 – 1050 a.C.*São Paulo:Paulinas,1986.
- HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HINKELAMMERT, F.J. *A fé de Abraão e o Édipo ocidental*. *Ribla*, n.3, p.49-82, 1989.
- HORIZONTES/Universidade São Francisco. V.17(1999). Bragança Paulista: Núcleo de Publicação e Divulgação Científica da PROPEP/EDUSF, 1999. p.127.
- HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- Interpretação de Gn 12-25, *no contexto de elaboração de na hermenêutica do Pentateuco*.Estudos Bíblicos.1984,p.31-49
- FARIA, Jacir de Freitas. *A arte de viver com saúde, comendo e jejuando com sabedoria – Uma questão de corporeidade!* Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla, 49, Petrópolis: Vozes, p.30-37, 2004.
- FÉLIX, L.O.Historia & Memória: a problemática da pesquisa.Passo Fundo: Ediupf,1998.
- FERREIRA, A.R.*Viagem filosófica pelas Capitânicas do Pará,Rio Negro,Mato Grosso e Cuibá (memórias antropológicas)*.Rio de Janeiro:Conselho Federal de Cultura,1974.
- FREYRE,Gilberto. *CASA-GRANDE & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1930.
- JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro, Imago, 2001
- JOBIM & SOUZA, Solange. *Infância e linguagem: Bakhtin, Vygotsky e Benjamin*. Campinas: Papirus,1994.

LAFON, Guy. *Abraão: a invenção da fé*. Bauru: EDUSC, 1998.

LASH, C. *Refugio em um mundo sem coração. A família: Santuário ou instituição sitiada?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LE GOFF, Jacques. "Memória". In: *História e Memória*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.

LE GOFF, Jacques. *Os marginalizados no ocidente medieval*. In: *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, p.169,

LÓPEZ, Ediberto. *Releituras de Gênesis 22 no judaísmo e cristianismo primitivo e o sacrifício de Issac*. RIBLA. N.40, 2001/3. p.66-91.

MANACORDA, M. *História da Educação – da Antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez, 1989.

MANNS, Frederic. *La interpretación del sacrificio de Isaac em el judaísmo, em el cristianismo y en el Islam*. Cuadernos Monásticos. N.130, v.34, 1999. p.275-283. (BBLA).

MAGALHÃES, J. P. *Alquimias da escrita: alfabetização, história e desenvolvimento no mundo ocidental do Antigo Regime*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 1998, (Coleção Estudos CDAPH – série Historiografia).

MALZONI, C. V. *A hermenêutica bíblica: entre a hermenêutica do texto e a hermenêutica do ser*. Revista Dominicana de Teologia, v. 6, p. 7-30, 2008.

MACKENZIE, J.L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.

MESTERS, Carlos. *Abraão e Sara*. Petropolis: Vozes, 1989.

MICHEL, A. *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), Tübingen 2003, 31-65.

MONTENEGRO, A.T. *História oral e memória: a cultura popular revistada*. São Paulo: Contexto, 1992.

NAKANOSE, S. *Uma história para contar. A Páscoa de Josias*. Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30. São Paulo: Paulus, 2000.

NIZZA, Maria Beatriz da Silva, *História da Família no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.

PELLETIER, Anne-Marie. *Mães e filhos no Antigo Testamento*. Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes: Vol.54:1997. p.24.

PEREIRA, Nancy Cardoso. "Profecia e cotidiano – Mulher e criança no ciclo do profeta Eliseu". In: *Ribla*, 14, 1993.

PEREIRA, Nancy Cardoso. *O Messias precisa sempre ser criança*. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petropolis, 1996.

PIXLEY, G.V. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1987.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1994.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1989.

PRIORE, M. *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1999.

REIMER, Ivoni Richter. *Gerar, parir, cuidar – Experiências de vida e morte... também na escatologia*. In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1996, n. 50, p.53-70.

REIMER, H. *Sobre a economia no antigo Israel e no espelho de textos da Bíblia hebraica*, em Ivoni R.Reimer, *Economia no mundo bíblico:Enfoques Sociais,históricos e teológicos*, São Leopoldo,Cebi e Sinodal,2006.

RICOEUR, P. *A Memória, a história, o esquecimento*. Campinas, Unicamp, 2007.

RICHARD, P. *Como Israel se tornou Povo?* ESTUDOS BÍBLICOS. n.7, p. 7-40.1980.

ROSSI. *Modos de violência e opressão no mundo bíblico. Iniciação Científica CESUMAR*.Jan./Jun. 2006, Vol. 08, n.01, pp.39-46.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o Anjo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

ROUCHE, Michel. *Alta Idade Média Ocidental*. In: ARIÉS, Philippe e DUBY, Georges (orgs.) *História da vida privada I.Do Império Romano ao ano mil*.São Paulo:Companhia das Letras,1991.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo, SP, Imprensa Metodista, 1985

STEIN, Antonius Fredericus. *Sacrifício e culto no Israel do antigo testamento*. Ed.Loyola. São Paulo:2001.

SANTOS, J.V.T. dos. *Microfísica da violência, uma questão social mundial*. *Ciência e Cultura*, v.54, n.1, p.22-24, 2002.

SILVA, Valmor da. *Bíblias e livros sagrados*. In: SILVA, Valmor da (organizador). *Ensino Religioso: educação centrada na vida – subsídio para a formação de professores*.São Paulo: Paulus, 2004.

SILVA, Valmor da. *As religiões e seus textos sagrados*. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo e SILVA, Valmor da (organizadores). *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: UCG e Universa, 2004.

SILVA, A. J. A História de Israel na Pesquisa Atual. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, v. 71, n. 71, p. 62-74, 2001.

SICRE, J.L. *De Davi ao Messias: textos básicos da esperança messiânica*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCHWANTES, Milton. *A família de Sara e Abraão*. Texto e contexto de Gênesis 12-25. Petrópolis: Vozes, 1986.

SCHWANTES, Milton. "Não estendas a mão contra o menino" (Observações sobre Gênesis 21 e 22). In: *Ribla*, 10, 1991.

SCHLAEPFER, F. OROFINO, F. & MAZZAROLO, I.A *Bíblia introdução historiográfica e literária*.Petrópolis,Vozes, 2004.

SICRE, José L. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.

SOUZA NETO, João Clemente de. *Programas sociais, fortalecimento do mal e do bem-estar social*. In: I Congresso Internacional de Pedagogia Social, 2006, São Paulo.

STORNILOLO, Ivo. *O livro de Genesis*. Como Ler: Paulinas, 2001.

TEIXEIRA, M. de I. Trassi. "O Estatuto da Criança e do Adolescente e a Questão do Delito." *Cadernos Populares*, no 3. São Paulo: SITRAEMFA, 1991.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

WEISSHEIMER, Vera Cristina. *Koinonia*, São Paulo, Janeiro a Junho. 1996.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Tradução Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1983.

VEYNE, P.O *Império Romano*. In: ARIÉS, Philippe e DUBY, Georges (orgs.) *História da vida privada I. Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.23-24.

VOGELS, Walter. *Abraão e sua lenda: Gn 12,1-25,11*. São Paulo: Loyola, 2000.

VON RAD, Gerhard. *Genesis, a commentary*, Londres: SCM Press Ltd., 1972.

ZENGER, Erich. *O tema da saída do Egito e a origem do Pentateuco, em Albert de Pury (org.) O Pentateuco em Questão as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Petrópolis. Vozes: 1996.