

## Existiu uma "cultura do silêncio" no Antigo Testamento?

Friedrich Erich Dobberahn

Paulo Freire começa o terceiro capítulo do seu livro "Pedagogia do oprimido" com algumas constatações importantes a respeito da língua, as quais eu quero utilizar como um ponto de partida do que vou apresentar hoje<sup>(1)</sup>. Freire diz: A língua é mais do que um instrumento puro, possibilitando um diálogo. Na língua nós encontramos duas dimensões: reflexão e ação em uma interação tão radical que, sacrificada uma delas, imediatamente se ressentem a outra. No fundo não existiu uma fala verdadeira que não seja práxis. Daí, "que dizer a palavra verdadeira seja transformada o mundo"<sup>(2)</sup>. Mas o que é uma "palavra, uma fala verdadeira"? Isto vai se tornar mais claro em comparação com a "palavra inautêntica". A fala, a palavra falsa, com que não se pode transformar a realidade, é uma palavra despojada da sua força reflexiva. Isto acontece quando, pelas palavras, não é provocada nenhuma decisão frente à situação, porque pensar e falar estão lingüisticamente tão fundidos nas circunstâncias reinantes (ou "marginalizados", subdesenvolvidos nos seus elementos contraditórios) que ninguém consegue pensar e falar **criticamente** sobre a sua situação. Assim, a experiência própria do mundo pode ficar de tal modo afásica ou inarticulável que, mesmo que existam palavras para "pronunciar" (nomear) a realidade, seus significados estão destorcidos, generalizados, difusos ou ocupados ideologicamente, isto é, estão bloqueados pela conformidade com o sistema reinante<sup>(3)</sup>. Em

- 
- (1) Preleção inaugural proferida na Escola Superior de Teologia, em 14.05.1986, sob o título: "O único instrumento invencível da liberdade é a palavra falada".
- (2) P. FREIRE, **Pedagogia do oprimido**, p. 91.
- (3) Quanto à teoria deste processo v. E. CASSIRER, **Philosophie der symbolischen Formen**, v. III, p. 222-237, particularmente p. 232; V. PISANI, **Die Etymologie**, p. 156-180, particularmente p. 160 e 174; L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 125-141, particularmente p. 136ss; J. SIMON, **Sprachphilosophie**, p. 171-180, particularmente p. 179.

resumo: A palavra “verdadeira” é “autêntica” no sentido de que ela tem força reflexiva, subtraindo-se da fixação unilateral da língua, iluminando a situação, ganhando uma distância crítica, isto é, distância reflexiva da realidade. Na liberdade da língua o mundo aparece para os “pronunciadores” como um problema e cobra deles e eco duma decisão<sup>(4)</sup>. É só a língua que desbrava a realidade e leva os problemas à consciência, tornando-os debatíveis, promovendo uma ação coletiva.

Quanto à falta da possibilidade de expressão, Paulo Freire diz: “Este é um dos problemas mais graves que se põe à libertação. É que a realidade opressora, ao constituir-se como um quase mecanismo de absorção dos que nela se encontram, funciona como uma força de imersão das consciências”<sup>(5)</sup>. A observação de Paulo Freire indica que este mecanismo da absorção se realiza na marginalização da língua dos oprimidos: A língua, a fala, **no uso do povo**, que teoricamente poderia ter problematizado a realidade, na verdade está invadida e deslocada; e por isto o povo oprimido fica não só afásico (isto é, perde a faculdade de transmissão de suas idéias), mas também apático, indefeso, paralisado.

É verdade que a realidade, experimentada diretamente, é apreensível só através da língua já fixada terminologicamente. Eis porque uma análise mais aprofundada das observações de Paulo Freire sobre a língua dos oprimidos mostra que, no fundo, não existe nenhuma língua falada que não esteja ocupada ideologicamente, bloqueada em qualquer forma, em qualquer grau uniformizada. A língua, portanto, sempre é um instrumento do domínio, sempre uma ferramenta de controle social<sup>(6)</sup>. Para sua autopreservação cada sistema pouco a pouco desenvolveu sua língua estandardizada para pôr à disposição do indivíduo expressões adequadas, com as quais ele consegue perceber sua identidade como uma existência socializada. O indivíduo apenas dispõe de um vocabulário que lhe permite ser a favor e estar em defesa da sociedade. Por isto Paulo Freire aqui fala em lugar da “existência socializada” muitas vezes de “hospedeiros do opressor”, de “seres duais”<sup>(7)</sup>.

No fundo não pode existir nenhuma língua no mundo, na qual fosse supérflua a “palavra” que liberta para distância crítica e para ação transformadora. Daí vem nossa pergunta decisiva: que lado da socieda-

(4) cf. O. BAYER, **Sprachbewegung und Weltveränderung**, p. 309-321, particularmente p. 315s e 320s; H. BRANDT, **In der Nachfolge der Inkarnation**, p. 387s.

(5) P. FREIRE, op. cit., p. 39s.

(6) cf. H. GERTH e C. W. MILLS, **Person und Gesellschaft**, p. 74ss. 207ss; M. HARTIG e U. KURZ, **Sprache als soziale Kontrolle**, passim; M. HARTIG, **Sprache und sozialer Wandel**, p. 111ss.

(7) P. FREIRE, op. cit., p. 36; 44; 148; 169; 187. etc.

de se apodera da língua, instrumentarizando-a pela ocupação ideológica, pela interpretação normativa e que lado está só exposto indefesa-mente a esta língua ocupada, sofre esta língua, não tem influência sobre uma interpretação e reflexão da língua existente. Além disto, nós temos que considerar que, do ponto de vista da tradição da língua, sempre as circunstâncias reinantes são favorecidas. Saindo disto, levanta-se a pergunta, se na língua do Antigo Testamento (= AT) — e nas línguas do Antigo Oriente (= AO) também — existiram fatos semelhantes aos que Paulo Freire observou, ou se existiu no AO uma ocupação ideológica da língua, o perigo de uma marginalização da língua dos oprimidos.

É saliente que uma análise imparcial da resistência contra a realeza em Israel sob os reis constata que não houve nenhuma participação de camadas inferiores: nem no apólogo de Joatão (Jz 9.7-15), nem na revolta de Absalão (2 Sm 15ss), nem na queixa da assembléia em Si-quém (1 Rs 12. 1ss)<sup>(8)</sup>. 2 Rs 11.20; 14.19ss; 21.24 se referem a uma classe de proprietários e senhores de terras, detentora de uma influência política considerável<sup>(9)</sup>, etc. Podemos, então, falar de uma passividade paralela do povo oprimido no AO?

Antes de ler a “Pedagogia do oprimido”, meu professor, o grande assiriólogo alemão Wolfram von Soden, me chamou atenção para a ocupação ideológica da língua. Ele escreve no seu tratado sobre “Língua, pensamento e conceituação no AO”<sup>(10)</sup>: “O que inicialmente só era consequência de um pensar dentro de limites estreitos, depois se transforma na razão de que processos do pensar sejam direcionados somente em sentidos determinados, ou sejam tão dificultados que um progresso do pensar seja impedido”.<sup>(11)</sup> W. v. Soden também estabelece uma ligação com o fenômeno da **lacuna** no vocabulário, mostrando que se pode realizar com mais facilidade uma ocupação ideológica nos recintos lingüísticos, em que se encontram lacunas.<sup>(12)</sup> Resumindo: nossa pergunta provisória é: Existiu na língua do Antigo Israel (= AI) uma ocupação ideológica, o perigo de uma marginalização da língua<sup>(13)</sup> — **na ligação com a la-**

(8) cf. F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum*, p. 31s; 72s; 98ss; 120; 124ss; 175s.

(9) cf. E. WÜRTHWEIN, *Der Camm ha'arez im AT* p. 23ss; 25s. 31s.

(10) W.v. SODEN, *Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient*, p.6

(11) cf. Id., *ibid.*, p. 9.

(12) cf. Id. *ibid.*, p. 34-40.

(13) 2 Rs 18.26 nada tem que ver com uma marginalização do Hebraico nesta época; o dito Aramaico Imperial não era nenhuma língua falada pelas camadas superiores, mas era só uma linguagem escrita das chancelarias diplomáticas (cf. H.H.SCHADER, *Iranische Beiträge*, I.p. 27ss). Depois do exílio o Hebraico era falado como uma língua popular (Ne 13.24); naquele tempo em Asdod não se falava o Aramaico, como é evidente de KAI 54.

**cuna lexical** no sentido de que isto torna explicável a “cultura do silêncio” das camadas oprimidas nos processos sociais do AO, particularmente no AI?

Nesta direção especificamos a nossa exposição. Por um lado nos livros exegéticos algumas vezes se encontram referências à ausência de conceitos importantes na língua Hebraica, com os quais nós lidamos no pensar e no falar quotidiano, que quase não podemos evitar de usar<sup>(14)</sup>. Por exemplo o conceito histórico. Ele não existe no AT. Aí nós temos que perguntar-nos, em que sentido no AT está faltando esta idéia fundamental. As pesquisas lingüísticas constataram em geral que **em princípio cada língua sabe exprimir tudo**<sup>(15)</sup> e que com isto cada língua possui a capacidade de estruturar o pensar e falar **além da limitação lingüística**, analógica à limitação social existente. Suposto que faltem palavras **próprias** nos diferentes graus da formação lexical, é possível parafraseá-las genericamente. Isto significa: para fechar uma lacuna a língua precisa super-estruturar esta lacuna com uma palavra de conteúdo mais abstrato, mais generalizado<sup>(16)</sup>. No decorrer da nossa investigação veremos como algumas idéias que faltam lingüisticamente são parafraseadas — sim, mas nunca super-estruturadas lexicamente em um nível abstrato. Um pouco mais tarde discutiremos neste modo o conceito de “história”. Um exemplo para tal é a idéia da “esperança” também. Pela Septuaginta sabemos<sup>(17)</sup> que, em geral, o conceito vétero-testamentário da “esperança” é interpretado originalmente por uma palavra que significa “pre-nhe”, “repleto” e evoluiu para “seguro”. Deduzimos de tais exemplos de paráfrase que **pode** existir um assunto mental ou uma imaginação determinada muito tempo antes da formação abstrativa<sup>(18)</sup>. Mas, carecendo da liderança segura pela língua, estas idéias não estão assimiladas<sup>(19)</sup> senão a língua teria aproveitado sua capacidade para super-estruturar a lacuna.

---

(14) “cargos, ofícios”: cf. M. NOTH, *Gesammelte Studien zum AT*, I, p. 309; “castigo, pena”: cf. G. v. RAD, *Theologie des ATs*, v. I, p. 397; C. WESTERMANN, *Die Verheissungen an die Väter*, p. 47; 57s; H. J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, p. 195; “mundo”: cf., W. ZIMMERLI, *Die Weltlichkeit des ATs*, p. 24; “possibilidade e impossibilidade”: W. v. SODEN, *Bibel und Alter Orient*, p. 196s, etc.

(15) cf. H. GECKELER, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, p. 134ss.

(16) *Id.*, *ibid.*, p. 141.

(17) W. ZIMMERLI, *Der Mensch und seine Hoffnung im AT*, p. 17ss.

(18) cf. E. HOLENSTEIN, *Von der Hintergebarkeit der Sprache*, p. 53ss.

(19) cf. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 323; 358s; W. LANG, *Probleme der allgemeinen Sprachtheorie*, p. 17; G. SEEBASS, *Das Problem von Sprache und Denken*, p. 311ss.

Por outro lado, existem no Hebraico do AT conceitos que têm lingüisticamente um significado tão amplo que não se pode traduzi-los precisamente para as outras línguas. Cada língua possui tais expressões inconfundíveis ou cristalizações lingüísticas; e estas sempre apontam para uma concepção e experiência fundamental da identidade do povo e do contexto de sua vida<sup>(20)</sup>.

Faço estas colocações para especificar a direção da nossa pergunta de modo definitivo: Até que ponto pode ser observado que **lacunas lingüísticas** no AT levaram a uma ocupação ideológica da língua — no sentido de que através delas foi marginalizada uma **identidade lingüística**, um **centro lingüístico** do povo Israelita. Com isto queremos explicar porque enxergamos no AI no AO uma situação aparentemente paralela à situação brasileira quanto à conscientização sócio-política do povo oprimido. A partir do citado trabalho de W. v. Soden quero apresentar apenas um esboço disto.

## I

Gostaria de começar com uma cristalização lingüística que veio a ser uma idéia fundamental do AT. Na língua Hebraica existem para a idéia “povo” duas palavras muito usadas: **‘am** e **gōy**<sup>(21)</sup>. **‘am** — atestado na Bíblia aproximadamente 1800 vezes — originalmente significa (como em Árabe): “tio ao lado do pai”<sup>(22)</sup>, ou “sogro”, “padrasto”<sup>(23)</sup>, no Hebraico: os “parentes varões íntimos” (Gn 19.38?: Lv 21.1,4,14), como conceito coletivo: “clã” (2 Rs 4.13), o “conjunto voluntário (do exército)” (Jz 20.10; 1 Sm 14.17; 2 Sm 11.7, 17), etc. **‘am** descreve uma coesão **inteior** pela solidariedade familiar e daí se desenvolveu a aplicação (quase sempre no singular) preponderante para o próprio povo. Mas existem exceções (Gn 23.7, 11s; Nm 21.29; Jr 48.46; 49.1; Mq 4.5 e nos textos pós-exílicos). — **Gōy** (mencionado 555 vezes) talvez signifique no fundo ‘corporação’, ‘coletivo’, ‘comum’, a ‘comunidade própria’<sup>(24)</sup>, mas des-

(20) Quanto à discussão cf. P. HENLE (ed.), **Sprache, Denken, Kultur**, p. 9-39; M. HARTIG e U. KURZ, op. cit., p. 48-74; F. v. KUTSCHERA, **Sprachphilosophie**, p. 289-344; G. SEEBASS, op. cit., p. 199-240.

(21) Para o seguinte cf. A. CODOY, **When is the chosen people called a gōy**, p. 1-6; L. ROST, **Das kleine geschichtliche Credo**, p. 86ss; N. LOHFINK, **Beobachtungen**, p. 275-305.

(22) G. W. FREYTAG, **Lexicon Arabico-Latinum**, v. III, p. 217b.

(23) R. DOZY, **Supplément aux dictionnaires Arabes**, v. II, p. 168b.

(24) cf. H. DONNER e W. RÖLLIG, **KAI 60**. Talvez originalmente uma expressão nômade; cf. M. NOTH, **Die Ursprünge des Alten Israel**, p. 15s.

creve a coesão **exterior**; tem no seu emprego vétero-testamentário um sentido político, sobretudo definido por três instituições: língua (Gn 10; Is 66.18; Zc 8.23), propriedade terrestre, realeza. Nos tempos antigos duas instituições — propriedade terrestre e realeza — não pertenciam a Israel, quer dizer, só em um ponto determinado da sua história Israel chegou a ser um “**gōy**” (1 Sm 8.5, 19ss; v. também Ex. 35.10; 37.22). Era de se prever que o termo “**gōy**” (geralmente no plural) viria a definir os “gentios”, isto é, os que não veneravam Javé (Êx 34.24; Lv 18.24; Sl 44.3; 79.1-10; Ez 5.6-8). **Cam**, portanto, é um termo característico para o povo do Israel, **gōy** um termo apenas temporário para o Israel vétero-testamentário.

Aqui é notável que ambos os termos não podem ser traduzidos na maneira do seu emprego Israelítico para as outras línguas Semíticas<sup>(25)</sup>. Porque no espaço mesopotâmico os Semitas — desde três mil AC — de modo crescente se constituíram em uma comunidade cultural, eles nunca se sentiram como um povo peculiar. O mesmo ocorria no estado Hilita, unindo uma povoação bem heterogênea sob seu domínio e — mais ou menos — na Assíria também<sup>(26)</sup>. O que para os Israelitas eram os “gentios”, os Sumérios, os Babilônios e os Assírios consideravam pura e simplesmente como habitante de determinadas regiões ou como membros de grupos sociais.

De maneira semelhante costumavam proceder também os Egípcios<sup>(27)</sup>; o termo deles, designando o próprio povo, era a palavra para “homem”: **rmt**; os povos estrangeiros freqüentemente eram denominados segundo sua proveniência. **Habiru**, um conceito bastante discutido, é provavelmente a raiz da palavra “hebraico”. Este conceito também não se referia a um povo particular; somente identifica um grupo de homens, socialmente desenraizados e com direitos inferiores<sup>(28)</sup>. Entretanto podemos especificar o significado de **Habiru** através de um texto Ugarítico como “aqueles que estão além das leis” (= “foras-da-lei”)<sup>(29)</sup>. Por outro lado, tais grupos estrangeiros ou sociais não podiam ser designa-

(25) W. v. SODEN, **Sprache...**, op. cit., p. 35s.

(26) Id., *ibid.*, p. 35.

(27) cf. s. MORENZ, **Ägyptische Religion**, p. 49ss.

(28) Quanto à discussão v. J. BOTTÉRO, **Le problème des hapiru**, passim; R. BORGER, **Das Problem der apiru**, p. 121-132; M. P. GRAY, **The Hābirū-Hebrew Problem**, p. 135-202; W. HELCK, **Die Bedrohung Palästinas**, p. 472-480; K. KOCH, **Die Hebräer**, p. 39-81; W. HELCK, **Die Beziehungen Ägyptens**, p. 486-490, etc.

(29) cf. J. NOUGAYROL, **PRU III**, p. 3; F. CORNELIUS, **Geschichte der Hethiter**, p. 311s.

dos como membros de estados, porque também não existia em todo o AO uma idéia de "estado"<sup>(30)</sup>.

Nas numerosas rebeliões de tribos, sobre as quais particularmente a história do reino Hitita nos dá notícias, não se tratava de sublevações ou insurreições de camadas socialmente oprimidas ou da conscientização de ser uma cultura própria e imiscível, mas de expedições de assaltos e saques como as expressões da independência de camadas superiores. Em outras palavras: estes povos do AO não designavam as populações de forma delimitada ou polêmica. A cultura Egípcia originalmente tomava seu país como centro da terra e a si mesmo como únicos habitantes legítimos, mas moderaram esta concepção no decorrer dos tempos enquanto em Israel o sentimento da sua singularidade aumentava. Por isto constatamos que no AT a idéia **Cam** ("povo") — instrumentalizando o conceito "**gōy**" como uma designação polêmica — **representa uma coisa muito singular no AO**. Nós nos perguntamos o que foi o específico destes conceitos Hebraicos frente às idéias Egípcias, Acádicas, Suméricas e Hititas para "habitante" ou "grupo social".

Conhecida é a tese M. Noth (hoje duvidosa<sup>(31)</sup>) sobre a anfictionia cultural em Israel, isto é, a tese que o povo Israel desde a época dos juízes estivesse organizado em uma associação cultural que se formava em volta de um santuário. Parece estar correto o que esta tese sublinha em termos da tendência teológica. A comunidade "Israel" de forma crescente se constituiu a partir dos diferentes grupos pré-israelíticos, proveniente dos patriarcas, da libertação do Egito, do pacto de Sinai e da tomada da terra. Ela derivou sua existência como povo da ligação com Javé, da efetivação do pacto de Sinai, um ato de Javé que criou esta comunidade. A efetivação do pacto é uma expressão da comunhão que Deus contraiu com o seu povo inteiro expressa na fórmula do pacto de Sinai: "Vós sois o meu povo e eu sou o vosso Deus".<sup>(32)</sup> Teologicamente esta idéia está presente desde a camada literária antiqüíssima de Êx. 24, relatando sobre uma efetivação do pacto **com a base do povo**<sup>(33)</sup> Isto se prova também pelo fato que a comunhão entre Deus e o seu povo está engrenada

(30) W.v. SODEN, *Sprache...*, op. cit., p. 36; E, HORNUNG, *Einführung in die Ägyptologie*, p. 76.

(31) cf; antes de tudo: G. FOHRER, *Alter Testament — "Amphiktyonie" und "Bund"?*, p. 801ss; 893ss; Id., *Studien*, p. 84ss; Id., *Geschichte der israelitischen Religion*, p. 78ss.

(32) Êx. 6.7; 19.8; Lv 26.12; Dt 26.16-19; 29.11s; Jr 31.33; Ez 36.28; R. SMEND, *Die Bundesformel*, p. 3ss; G. v. RAD, *Das 5. Buch Mose*, p. 116.

(33) cf. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 178; 196; o núcleo antiqüíssimo é acessível em Êx 24. (9), 11, referindo-se só aos representantes do povo; cf. W. H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose*, p. 86.

com dois outros conceitos jurídicos: “**ḥāsīd**” e “**ṣaddīq**” que estão intimamente ligados com o significado do pacto e acentuam a singularidade desta idéia Israelítica “povo”. Baseado na condição de que esta camada literária mais velha do Êx 24 antepõe o pacto às leis, no sentido de que não é o cumprimento das leis que possibilita o pacto, mas as leis são cumpridas com uma resposta à existência do pacto<sup>(34)</sup>, a raiz **ḥsd** significa no seu emprego singular **ḥāsād** (116 vezes só nos Salmos): obrigação da comunidade, lealdade, fidelidade **recíproca** entre Deus e homens. Portanto, **ḥāsīd** significa não só bondoso, benevolente, clemente, mas também fiel, leal, no sentido de uma atividade **recíproca**. Uma semelhante correspondência dialógica é circunscrita pela raiz. **ṣdq** . **Ṣādāq** (testemunhado 116 vezes no AT) significa, sob a mesma condição de **ḥāsād**, um agir e um comportamento adequado à comunhão com Deus. **Ṣādāq** significa: exato, verdadeiro, o cumprimento do direito **recíproco**. **Ṣēdāqāh**, “justiça” (atestada 153 vezes no AT) significa: conformidade à norma; no todo: a atitude sincera do homem, a conduta humana que é aceita por Deus como correta. Por isto é **ṣaddīq** (aprovado 201 vezes no AT) aquele que é justo, que cumpre sua obrigação, que corresponde com a idéia da comunidade do pacto. Uma revisão dos Salmos<sup>(35)</sup> resulta que a forma plural de **ḥāsād** (**ḥāsādīm**) pode ser uma expressão **para todo o povo de Israel**, assim como a forma plural de **ṣādāq** (**ṣadqīm**) é uma designação **para a comuna integral de Israel**. O entrecruzamento das raízes **ḥsd** e **ṣdq** é também notável (Sl 37.28s; 97.10s; Mq 7.2; Is 57.1)<sup>(36)</sup>, porque ambas interpretam **Cam** (“povo”) como um grupo que tem um comportamento apropriado à comunhão e ao pacto que Deus tem com o seu povo.

Nós não podemos perseguir estes fatos com o detalhamento necessário<sup>(37)</sup> Quero só mencionar que **ḥāsādīm** e **ṣaddīqīm**, nos Salmos, representam parabolicamente o povo de Israel como realização visível de ordem que mantém o mundo<sup>(38)</sup>. Aqui, neste ponto de interseção das linhas: anfictionia, pacto, **ḥāsād**, **sādāq**, o conceito **Cam** tem seu **componente social**. Os eruditos observaram que a classificação “pobres” acidentalmente pode se referir em um sentido cultural ao povo de Israel em

(34) W. ZIMMERLI, **Das Gesetz und die Propheten**, p. 67; 70s.

(35) cf. Sl 30.5; 31.24; 32.6; 52.11; 79.2; 116.15; H. GRAF REVENTLOW, **Rechtfertigung**, p. 78.

(36) cf. H. RINGGREN, **The Faith**, p. 37ss; 127.

(37) G. v. RAD, **Theologie des ATs**, v. I, p. 382ss; H. GRAF REVENTLOW, op. cit., p. 73ss; R. STUHL-MACHER, **Gerechtigkeit Gottes**, p. 46ss; K. KERTELGE, **Rechtfertigung**, p. 15ss.

(38) cf. Sl 33; 72 e 146; Chr. MÜLLER, **Gottes Gerechtigkeit**, p. 99.



geral (S1 72; Is 3.14s); se apontou que em um sentido social também o pobre faz parte desta imagem da justiça divina. O “pobre” é “justo” neste sentido de que a sua pobreza ilumina uma incoerência no pacto com Deus. “Não deveria haver pobres!” (Dt 15.4, 11), porque o pobre **sem terra** ficaria excluído do direito de culto; só um homem **com terra** (Mq 2.2; 4,4; 1 Rs 5.5; Zc 3.10) tem o direito ao culto e de procurar justiça<sup>(39)</sup>. Portanto, o termo **šaddiq** nos Salmos originalmente indica um homem livre que tem seu campo (S1 37.29; 112.6; 125.3) e por causa disto é admitido ao culto (S1 58.11; 64.11; 68.4; 119.20; 140.14). Também é significativo que as expressões constantes para “pobre” (**ċānī, ċānāw, ċābyōn, dal**) — por exemplo na acusação social de Amós — sempre se referem só às pessoas **com terra** e não a uma camada sem direitos (**ikkār, śākīr, tōšāb, gēr**)<sup>(40)</sup>. Quando se fala que o “pobre” não tem assistência social, direito, e quando é dito ser justo (**šedāqāh**) que tenha uma pretensão a amparo especial de Deus que, cumprindo sua obrigação do pacto (S1 74.19ss; 146.5ss), porá em ordem as perturbadas condições jurídicas e sociais, então, em geral, aqui é pensado só em pessoas **com terra**. Só Isaias (10.1s) menciona as viúvas e os órfãos e nomeia na sua acusação social um grupo **sem terra** e, portanto, sem direitos.

O que conseguimos com estas considerações sobre a idéia de “povo”? Concluimos que **antes** da realeza, nos tempos do estado econômico ideal (Mq 2.2) esta palavra Israelítica **ċam** (“povo”) era “**fala verdadeira**” do povo, palavra emancipada, com força reflexiva, problematizada, com uma necessidade à ação como mostram os entrelaçamentos teológicos e combinações mencionadas com outras idéias sociais. Mas dentro da época da realeza que destruiu a base econômica da comunidade jurídica<sup>(41)</sup>, já era impedida uma solidarização entre os oprimidos **com**

(39) L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, p. 147.

(40) H. GESE, *Zum Verständnis des Amos-Buches*, p. 432s; K. KOCH, *Die Entstehung der sozialen Kritik*, p. 575. — Quanto ao lugar social de Amós cf. contra M. SCHWANTES, *Profecia e Estado*, p. 139ss antes de tudo H. J. STOEBE, *Der Prophet Amos*, p. 160ss e H. W. WOLFF, *Amos*, p. 154. Entre outros argumentos só quero levantar filologicamente (quanto à página 142) que **bōlēs** (cf. arab. **balasat**; R. Dozy, *Supplément*, v. I, p. 110a: “figue”), bem como **nōqēd** (cf. arab. **naqad**; G. Freytag, *Lexicon*, v. IV, p. 320b: “genus ovium”) e **bōqēr** (cf. hebr. **bāqār**; Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*, p. 112a: “Rindvieh”), são participios, derivados de **substantivos** (não de verbos); cf. P. de Lagarde, *Übersicht*, p. 108; H. Bauer e P. Leander, *Historische Grammatik*, § 61, 2, p. 475. Com isto não é dito nada sobre o tipo especial de trabalho em questão; **bōlēs** e **nōqēd** significam “produtores”, “criadores” (de figos, ovelhas); cf. H. W. Wolff, *ibid.*, p. 362.

(41) A. ALT, *Kleine Schriften* v. III, p. 348-372; H. DONNER, *Die soziale Botschaft*, p. 493-514.

terra e os **sem terra**. A intervenção limitada de Amós<sup>(42)</sup> obviamente é um exemplo nítido desta crise. A família despojada do seu campo, a viúva expulsa da sua casa, os bóias-frias, os órfãos sem herança já não podiam reclamar seus direitos divino-sociais e já não tinham coragem de verbalizá-los em conjunto, ainda que a idéia "povo" com suas implicações sociais estivesse consolidada lingüísticamente. Nos julgamentos "na portão" (Dt 17. 8-13) podemos perceber a consciência dos homens com terra de ter este direito divino-social<sup>(43)</sup>. Mas aparentemente esta consciência não foi suficiente para uma auto-organização política dos oprimidos. Os pobres **sem terra** deixavam sua causa com Deus e humildemente desistiam de lutar pelos seus direitos. Como 1 Sm 22.2; 25.10; 1 Rs 2.39, leis Assíricas, Babilônicas e Hititas<sup>(44)</sup> e textos de <sup>c</sup>Amarna (Knudtzon, VAB II, N° 114; 118; 125), de Ugarit (Nougayrol, PRU IV, N° 17.238) e Alalah (Wiseman, Alatab, N° 2) mostram, eles se subtraíam às condições insuportáveis pela fuga. Os pobres **com terra** geralmente se limitavam a uma participação no culto e só chegavam a fazer uma queixa ou só causavam um julgamento "no portão"<sup>(45)</sup>. Os textos bíblicos, então, provocam a impressão de que só Deus iniciaria uma **subversão** das condições sociais<sup>(46)</sup>. Conforme à sua obrigação universal, Deus toma o partido do pobre. Mas este fato não fortaleceu o pobre oprimido na sua capacidade de modificar as circunstâncias. O culto e seus oráculos (Sl 12.6; 14:6)<sup>(47)</sup> nem sequer emanciparam os **šaddiqim**, as pessoas "boas", à ação.

A nossa pergunta é: por que os pobres não organizaram a sua consciência e não reclamaram os seus direitos de forma mais forte? Uma das razões era, com certeza, que a infiltração da ideologia da realeza do AO em Israel antes do exílio atuava fortemente. A realeza destruiu a base econômica do povo e impedia com isto a solidarização das camadas oprimidas. A recepção e interiorização desta ideologia real desalojava o pacto de Deus com seu povo a favor do pacto de Deus com o rei<sup>(48)</sup>. Por

(42) cf. a análise de K. KOCH, *Die Entstehung...*, op. cit., p. 574ss; cf. também H. GESE **Zum Verständnis...**, op. cit., p. 432s.

(43) cf. Sl 9.12ss; 10.2,8ss; 40.14-18; 58.2ss; 92.3s; 86.1,14; 140.13, etc. H. J. KRAUS, **Psalmen**, v. I., p. 108ss; Id., **Theologie der Psalmen**, op. cit., p. 188ss; 193ss.

(44) I. CARDELLINI, **Die biblischen "Sklaven" — Gesetze**, passim.

(45) cf. K. KOCH, **Die Entstehung...**, op. cit., p. 577s; ele põe em dúvida que os pequenos lavradores por iniciativa própria causavam um julgamento "no portão".

(46) cf. 1 Sm 2.7ss; Jó 5.11; 12.17ss; Sl 22.27; 34.3; 76.10; 113.75; 146.75; 147.6; J.v.d. PLOEG, **Les pauvres d'Israel**, p. 236ss.

(47) cf. J. JEREMIAS, **Kultprophetie und Gerichtsverkündigung**, p. 112ss.

(48) H. J. KRAUS, **Die prophetische Verkündigung**, p. 27ss.

isto desapareceram as implicações sociais do pacto entre Deus e o povo (revisão da distribuição da terra, cf. Js 18.10; 19.51; Am 7.17; Mq 2.4s; anulação dos débitos, cf. Lv 25.35ss; Dt 15) que já eram teóricas há muito tempo. Apesar disto, presumo que seguramente às vezes se tenham dado em Israel — talvez Ne 5.1-5 seja um exemplo pós-exílico<sup>(49)</sup> — e no AO tais ações ou organizações coletivas das camadas empobrecidas, ainda que sejam bastante raras. Com respeito aos documentos originais, citados por M. Weippert, W. Helck, W. Thiel e outros, os exemplos conhecidos permitem uma revisão crítica quanto à pergunta, **se as sublevações realmente partiram dos próprios oprimidos**; p. ex.: a rebelião dos laminites entre os semi-nômades de Mari contra Zimrilim, rei de Mari (ca. 1730-1700 AC), foi provocada pelos líderes tribais independentes, não submetidos (cf. Jean, ARMT II, N° 36; 53; 92; Kupper, ARMT III, N° 38; 70)<sup>(50)</sup>. As insurreições dos Habiru na época de cAmarna (séc. XIV AC) não ilustram uma tal contraposição de cidade/campo (cf. Knudtson, VAB II, N° 74; 81; 104; 116; 127; 207; 215), como a defendeu G.E. Mendenhall<sup>(51)</sup>; nem tampouco foram só iniciadas pelo próprio povo (como dizem os textos em: Knudtson, VAB II N°75: 89; 248). Pelo menos temos que tomar em consideração a verosimilhança que tais acontecimentos foram provocados por outros interesses; não é sempre assim que os textos relatam de todas as circunstâncias, p. ex., de lutas pelo poder dentro das famílias reais (cf. Knudtson, VAB II, N° 137; 179; 298). Reis como Abdi-Asirta de Amurru e Labaya de Siquém aproveitaram a efervescência social entre as camadas oprimidas (Knudtson, VAB II, N°77; 112; 117; 130; 279ss) para se libertar da supremacia Egípcia<sup>(52)</sup>, enquanto outras partes dos Habiru permaneciam quase fiéis ao Egito (Knudtson, VAB II, N° 112; 185s; 195; 318), cumprindo funções militares contra outros Habiru. Os Hupṣu que representavam uma camada dependente, ocupada com a lavoura e obrigada à corvéia, sofriram condições sociais insuportáveis (Knudtson, VAB II, N°74s; 81; 85, etc.). Apesar disto, o levantamento deles na Palestina e na Síria não conduziu necessariamente a uma autolibertação; Rib-Addi de Biblos, por exemplo, foi derrubado pela sua própria cidade sob a liderança do seu próprio irmão Ilu-Rabiḥ (Knudtson, VAB II, N° 136ss; cf. N° 142) que recrutou seu poder militar entre os Hupṣu

(49) H. KREISSIG, *Die sozialökonomische Situation*, p. 101ss.

(50) cf. W. THIEL, *Die soziale Entwicklung*, p. 25ss.

(51) G. E. MENDENHALL, *The Hebrew Conquest*, p. 70s.

(52) A. ALT, *Kleine Schriften*, v. III, p. 162ss; M. WEIPPERT, *Die Landnahme*, p. 66ss; W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens*, op. cit., p. 171ss; W. THIEL, *Die soziale Entwicklung*, op. cit., p. 65ss; 77ss.

também. Por outro lado encontramos em um papiro Egípcio um relatório sobre uma greve, organizada pelos operários da Necrópole Tebana (v. abaixo), e ainda sabemos que entre 522 e 519 AC na Pérsia aconteceu uma séria revolta na classe dos lavradores escravos<sup>(53)</sup>. Mas tais notícias deste tipo a Bíblia quase não menciona. Isto pode depender da tradição incompleta e unilateral e, historicamente da infiltração da ideologia real do AO em Israel. Será que também obstáculos lingüísticos bloqueavam a reflexão crítica?

## II

Para ilustrar o risco de uma marginalização do conceito “povo” quero agora confrontar este conceito com a ausência de outros conceitos fundamentais vétero-semitas, especialmente Hebraicos os quais poderiam ter sido aproveitados por uma ocupação ideológica.

Vindo da idéia “povo” associamos rapidamente a idéia da “liberdade”. Por “liberdade” entendemos “**liberdade política**”, isto é, aquela idéia da **eleuthería** — formulada pela filosofia grega — que nas póleis (= nas cidade-estados) cada cidadão livre tem posse imediata do **koinón** (= do comum), como é chamado aquilo que diz respeito ao Estado. Cada cidadão aqui é, onde quer que se encontre, um órgão do Estado, o qual só funciona, se todos os cidadãos estão legitimados e chamados à participação e a intervenção política<sup>(54)</sup>. A norma mais alta era a lei. Esta lei era secular ou profana e racionalista no sentido de que nela o indivíduo encontrava sua própria libertação. Isto significa não só a libertação da hereditariedade da culpa religiosa (Êx 20. 5; Jr 31.29s; Lm 5.7; Ez 18.2), ou a libertação da responsabilidade por crimes de parentes<sup>(55)</sup> que era ainda importante no estado de Israel (Dt 21.6ss; 2 Sm 14.3ss), mas também em geral a racionalidade de uma democracia, onde os cidadãos monopolizavam a harmonia com os deuses em seu favor e não eram escravizados pelas tradições religiosas. Nesta compreensão da liberdade os gregos consideravam como superstição o sistema fechado dos persas em que só o grão-rei, venerado pela prostração (*proskýnesis*), representava Deus e realizava vida e salvação contra todas as forças do caos. Os gregos Xenofón (*Hellenicá* VI. 423) e Euripídes (*Troádes*, 612s) falaram

(53) M. A. DANDAMAEV, **Persien unter den ersten Achämeniden**, p. 174ss; 185ss; 206ss.

(54) R. HARDER, **Kleine Schriften**, p. 29s; 240ss; R. BULTMANN, **Glauben und Verstehen**, v. II, p. 59ss; 275ss; v. IV, p. 42ss.

(55) E. R. DODDS, **Die Griechen und das Irrationale**, p. 22ss.

cautelosamente de uma mudança das condições sociais no sentido de que às vezes os deuses gostam de transformar um grande em um pequeno ou vice-versa; e isto não tinha acento futuro ou escatológico; uma mudança social era um processo acessível, acontecendo conforme à responsabilidade humana. Quanto à pressuposta harmonia com os deuses é significativo que a oração fúnebre de Pericles (Tuquídides II.35-46) não contém nenhuma referência aos deuses.

Este conceito grego da liberdade política não existia no AO inteiro<sup>(56)</sup>. Aqui se poderia objetar que funcionava nas comunidades jurídicas de Israel (Dt 17.8s) o direito para tomar livre parte na discussão. Quando não havia uma assembléia de todos os homens livres, pelo menos havia a dos mais velhos, na prática, da aristocracia financeira do povoado ou da cidade como uma autoridade oficial, exercendo a administração e a justiça (Dt 25.7s; 1 RS 21.8-14; Rt 4.1s). Mas — como já foi dito — a realeza com sua centralização e a extinção da ordem econômica dos pequenos lavradores eliminara esta instituição. Em todos os casos, para nós não está atestada nenhuma idéia de liberdade política em Israel sob os seus reis que é comparável com a idéia grega. Há uma razão evidente: Nos estados, governados pelos reis por encargo da divindade (por isto “servo de Deus” — 2 Sm 3.18; 7.5,8; Sl 89.4,21), naturalmente faltam as condições de desenvolver a idéia da liberdade política. Em termos desta ideologia real, a salvação nunca pode vir de uma realização humana, mas somente o rei pode transpôr a distância para Deus. A consequência era que o povo quase não tomava parte da responsabilidade política, que também não existia experiência quotidiana desta responsabilidade. Vamos interrogar adiante os fundamentos lingüísticos!

No espaço Egípcio, Babilônico-Assírico e Cananeu era usada a imagem de um pastor e suas ovelhas para a relação entre Deus e os homens e entre o rei e os súditos. O Deus ou o rei era o pastor; as ovelhas, o gado eram os homens ou o povo, precisando de liderança. Naturalmente esta imagem parte da circunstâncias (semi-) nômades do AO, cuja influência forte sobre a formação das línguas Semíticas não deve ser menosprezada<sup>(57)</sup>. Daí o rei era mitologizado como o pastor “legítimo”, sendo um lugar-tenente de Deus<sup>(58)</sup>. Esta mitificação tornava esta estrutu-

(56) cf. W. v. SODEN, *Sprache...*, op. cit., p. 37; R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, v. II, p. 275. S. Morenz, *Ägyptische Religion*, p. 144.

(57) Era formada, por exemplo, sob esta influência uma coisa tão importante como a terminação feminina; cf. B. LANDSBERGER, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*, p. 366; W. v. SODEN, *Grundriss DER AKKADISCHEN Grammatik*, § 60a, p. 74.

(58) Quanto ao Egito v. E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, p. 131ss; id., *Geschichte als Fest*, p. 25ss; S. Morenz, *Gott und Mensch im Alten Ägypten*, p. 98s.

ra **inatacável**, porque impunha nesta estrutura a vontade e a autoridade divina<sup>(59)</sup>. No início do Código de Hammurabi consta: “Eu (sou) Hammurabi, o pastor, chamado por Enlil...”<sup>(60)</sup>. Menciono este porque Hammurabi (1728-1686 AC) tentou bem mais que os outros reis da sua época cumprir verdadeiramente sua responsabilidade como um “Bom Pastor”. Sua intenção reformatória especialmente se referiu à proteção do pequeno lavrador (CH §§ 47s, 60, 244, 249, etc), do artesão (CH § 274) e do empregado diarista (CH § 273) contra dívidas e exploração; também ao regulamento novo dos juro (CH §§ 48s, 88-98, 113s) e à consolidação dos pequenos arrendatários (CH §§ 21-31, 35-37). O socialmente fraco devia ser protegido (por exemplo a viúva, CH §§ 150, 171s, 177). A propriedade era consolidada (CH §§ 23, 101, 106, 122, 125, etc.) por meio de uma obrigação à documentação (CH § 7) que também controlava a vida econômica em geral (por exemplo tarifas, CH §§ 242s, 257s, 261, 268-272, etc.)<sup>(61)</sup>.

Mas vamos analisar o exemplo de uma greve que se deu por volta do ano 1156 AC, no vigésimo nono de Ramsés III, a oeste de Tebas. Nesta necrópole Tebana vivia um proletariado dos sacerdotes inferiores, artesão e operários simples, destinados pelo estado para a construção e manutenção dos templos e dos túmulos. Todos eram pagos mensalmente; o pagamento era feito com sacos de cereais. Mas há um mês (ou dois) o salário deixara de vir<sup>(62)</sup>:

No dia dez do segundo mês da segunda estação (= novembro) uma grande turma de operários se recusou a entrar em seus alojamentos; saíram da cidade e acamparam atrás dos muros do templo de Tutmósi III, gritando: “Temos fome”! As autoridades atenderam ao apelo com grandes juramentos, arranjar imediatamente uma solução. Mas acautelados pelas experiências anteriores, os operários não se deixaram iludir: após três dias do aguardar frustrado, resolveram invadir o recinto sagrado do Ramesseum. Apareceu o chefe da polícia renovando as promessas, enquanto o prefeito continuava desaparecido. Os operários declararam: “Viemos até aqui (no Ramesseum), porque nós temos fome, não temos roupa, nem peixe, nem óleo,

(59) cf. H. H. SCHMID, **Gerechtigkeit als Weltordnung**, p. 23ss; F. STOLZ, **Aspekte religiöser und sozialer Ordnung**, p. 145-159, particularmente p. 148.

(60) E. BOUZON, **O Código de Hammurabi**, p. 20.

(61) cf. H. SCHMÖKEL **Hammurabi von Babylon**, p. 66.

(62) W. F. EDGERTON, **The Strikes in Ramsés III's Twenty-Ninth Year**, p. 137-145; E. OTTO, **Ägypten**, p. 186; E. HORNUNG, **Grundzüge der ägyptischen Geschichte**, p. 111; citamos da obra de F. A. A. MELLA, **O Egito dos Faraós**, p. 238s.

nem verduras. Contai isto ao faraó, nosso Bom Senhor, e ao vizir, nosso chefe. Fazei isto para que possamos viver”. — Finalmente o salário atrasado foi pago. Mas no mês seguinte se atrasou de novo. Novamente o trabalho foi interrompido: “Dizei aos vossos superiores que estamos aqui não só por causa de fome, mas também para formular uma acusação: neste lugar aconteceram grandes roubos e nós temos provas deles”. Afinal chegou também o vizir, acusado de tirar-lhes o pão da boca. Ele se justificou, dizendo que não era sua culpa que os celeiros estavam vazios. Mas ele prometeu tomar pessoalmente providências. Oito dias depois o salário chegou, mas no mês seguinte se repetiu a mesma coisa. Os operários se manifestaram na parte leste de Tebas e finalmente conseguiram pegar o prefeito que se apressou a dar-lhes cinquenta sacos de cereais, subtraíndo-os das ofertas do Ramesseum...

Pelo menos chegou aqui a uma ação coletiva deste proletariado, mas só para chamar atenção a seu estado de necessidade e sem pôr em dúvida a legitimidade de tal dependência total e sem derrubar a estrutura mitologizada entre reinantes e reinados. O faraó Ramsés III foi chamado “nosso Bom Senhor”. Quer dizer, a atitude religiosa deste proletariado estava determinada por uma devoção humilde (como se expressa, aliás, na sabedoria contemporânea de Amenemope), conformando-se com a vontade de Deus, confiando nele como um pastor ajudante<sup>(63)</sup>. Nós sabemos que aqui, na necrópole Tebana, as más condições se agravaram. Alguns decênios depois (no ano dezesseis do governo de Ramsés IX (1127-1109 AC) descobriu-se que foram saqueados alguns túmulos reais. Mas não acredito que isto tenha sido uma expressão generalizada do ceticismo entre os operários e funcionários<sup>(64)</sup>. Ainda que estes saques tenham sido provocados realmente pelas necessidades econômicas, eles não foram ação coletiva. Por isto, penso que esta profanação dos sepulcros tenha sido também uma ação de desforra contra os “Bons Pastores” que abandonaram seu rebanho.

Nos estados de AO, além disto, foi pedida muitas vezes a libertação de cargas e foi concedida<sup>(65)</sup>; para isto existiam palavras — como no

---

(63) E. HORNING, *Grundzüge*, op. cit., p. 111.

(64) No período intermédio I (2155-2040 AC, durante as dinastias VII-X) se encontram na literatura, quanto ao ceticismo, algumas referências aos saques de túmulos reais; cf. A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, p. 140; MORENZ, *Ägyptische Religion*, op. cit., p. 41.

(65) K. OBERHUBER, *Die Kultur des Alten Orients*, p. 180ss.

Acádico “**andurārum**” (= libertação)<sup>(66)</sup>. Tratava-se, porém, nunca de uma conscientização coletiva com a finalidade de derrubar a estrutura mitologizada vigente.

### III

Com o parágrafo precedente está estreitamente ligado o fato de que como no Egito e na Babilônia-Assíria, também em Israel não estava formado o conceito do “**equivoco intelectual**” nem o da “**dúvida**” sobre afirmações objetivas<sup>(67)</sup>. Naturalmente há verbos nestas línguas antigas para a idéia do “**vacilar**” no sentido da “**hesitação**” (no Hebraico **mwṭe mꞥd**). Mas, em geral, se engrena a idéia do “**vacilar**”, “**hesitar**” com o recinto da religiosidade. Por exemplo: no AT estas expressões estão ligadas sempre com uma negação, e isto quer dizer, “**Nunca o piedoso hesita, duvida na sua crença e confiança**”. Lá há verbos também com o significado de “**enganar-se**”, mas somente no sentido de “**desviar-se**” (como uma ovelha do rebanho).

Aqui notamos claramente como a lacuna no vocabulário lexicalmente não é super-estruturada ou parafraseada com generalizações, mas só é substituída em um nível lexical mais “**baixo**”, mais concreto, **mas impreciso** (cf. p. ex. o verbo vétero-Hebraico e Nabatéu **ʾbd**<sup>(68)</sup>). Mas existem ainda outros verbos: **ṭꞥh/ṭꞥꞥ/ṭꞥh**<sup>(69)</sup> e **sḡh**. Seja no sentido de um crime, de um delito como no vétero-Hebraico **sḡh** e no Aramaico Imperial **sgꞥ**,<sup>(70)</sup> seja no significado de um erro de leitura ou de grafia como no Palmirénio-Aramaico **ṭꞥwn**<sup>(71)</sup> ou como, mais tarde, no Palestino-Aramaico **ṭꞥh**<sup>(72)</sup>, ou também lá **ṭꞥꞥ**, como no vétero-Hebraico **ṣḡh** e **ṭꞥh** no sentido da idolatria<sup>(73)</sup>, etc. — sempre está em jogo a idéia do “**enganar-se**”, mas relacionada com as circunstâncias da sociedade (semi-) nômade (“**desviar-se**”). Quer dizer, “**quem duvida e instala uma ordem individual de valores enganar-se e se desvia como uma ovelha do rebanho, is-**

(66) W. v. SODEN, **Sprache...**, op. cit., p. 38; cf. 1 Sm 17.25.

(67) Id., *ibid.*, p. 39.

(68) Ch-F. JEAN e J. HOFTIJZER, **Dictionnaire**, p. 2.

(69) Quanto à dissimilação de consoantes enfáticas v. M. LIDZBARSKI, **Das Johannesbuch der Mandäer**, p. XVII.

(70) Ch. — F. JEAN e J. HOFTIJZER, **Dictionnaire**, op. cit., p. 290s.

(71) Id., *ibid.*, p. 102.

(72) G. DALMAN, **Aramäisches-Neuhebräisches Wörterbuch**, p. 172b; cf. M. JASTROW, **Hebrew Aramaic Dictionary**, v. I, p. 542.

(73) G. DALMAN, *ibid.*; M. JASTROW, *ibid.*



to é, do caminho reto". Facilmente se consegue imaginar que a difamação do "desviar do rebanho" correspondia à interiorização da ideologia real. Suposto que existisse uma intuição da idéia do "equivoco intelectual", então antes do domínio refletido e da formação nêutra deste conceito. A habilidade do questionar está relacionada com o conhecimento do conceito do duvidar e com a energia interior para o individualismo frente à massa indiferente. Em lugar do "individualismo", Paulo Freire fala do "ser um sujeito"<sup>(74)</sup>. Se em uma cultura falta o conceito do "dividir", "pôr em dúvida". "pôr em pergunta", lá não ocorre a compreensão crítica da totalidade. Aqui os homens vivem tão envolvidos com a realidade que, "faltando aos homens uma compreensão crítica da totalidade em que estão, captando-a em pedaços nos quais não reconhecem a interação constituinte da mesma totalidade"<sup>(75)</sup>, eles experimentam, compreendem a realidade como um mundo fixado, impenetrável e fechado.

#### IV

Muitas vezes já foi acentuado que o Hebraico do AT não conhece nenhum termo próprio para "história"<sup>(76)</sup>. Mas existem algumas aproximações lineares como **cēsāh** (= "plano", Is 5.19; 28.29, etc.), **ōrah** (= "senda" de Javé, Is 40.14, etc.) que também pode ser um antiqüíssimo termo jurídico<sup>(77)</sup>. **Tōledōt** (= "gerações", Gn 2.4b; 5.1; 6.9; etc.) é uma idéia não histórica e significativa a "atuação continuada da força criada-ra"<sup>(78)</sup>. Também no Babilônio-Assírico, assim como no Egípcio falta o nosso conceito conciso e linear de história<sup>(79)</sup>. A pergunta é: por que? Por razões diferentes — vou expô-las a seguir — penso que esta lacuna no vocabulário das línguas citadas esteja relacionada com sua idéia de "tempo" e que esta idéia temporal das sociedades tradicionais, estacionárias foi para estas línguas antigas um obstáculo no processo de cunhar um conceito próprio de "história".

No vétero-Hebraico do AT e também das inscrições (cf. KAI 192.3)<sup>(80)</sup> existe apenas **um** conceito geral<sup>(81)</sup>, **uma** palavra própria para

(74) P. FREIRE, op. cit., p 148; 152; 179s; 184s.

(75) Id., ibid., p. 113.

(76) cf. R. SMEND, **Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens**, p. 36.

(77) K. ELLIGER, **Kleine Schriften**, p. 204ss; R. BULTMANN, **Glauben und Verstehen**, v. IV, p. 95s.

(78) C. WESTERMANN, **Genesis** v. I., p. 24.

(79) W.v. SODEN, **Sprache...**, op. cit., p. 37; E. HORNUNG, **Geschichte als Fest**, p. 14ss.

(80) cf. H. DONNER e W. RÖLLIG, **Kanaanäische und Aramäische Inschriften**, v. II, p. 190s.

(81) Os demais conceitos mencionados por GESENIUS-BUHL, **Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch**, p. 1009c, substituem este conceito em um nível lexical mais baixo.

“tempo”, **cēt**, cujo significado corresponde exatamente a uma expressão Egípcia, **ꜥ.t**, embora provavelmente não da mesma etimologia<sup>(82)</sup>. Como as análogas expressões aramaicas **zēmān** (Dn 2.16,21; 3,7s; 4.33, etc.)<sup>(83)</sup> e **ciddān** (Dn 2.8s, 21; 3. 5,15; 7.12, etc.) **ꜥ.t** e **cēt** significam: “momento”, um “tempo determinado”<sup>(84)</sup> e pedem normalmente um acréscimo explicativo (cf. entre muitos outros exemplos Gn 8.11; 29.7; Sl 9.10 (pl.); 10.1 (pl.); Jó 39.1; Jr 51.33; Ez 30.3; Ec 3.1-8; 8.5; Ed 10.13, etc.)<sup>(85)</sup>. O acusativo de **cēt** (**cattāh**) significa “agora”<sup>(86)</sup>, sublinhando a restrição deste conceito geral a um tempo determinado. Talvez, em conformidade com isto, ocorra **cēt** em Ag 1.2,4 no significado “possibilidade”<sup>(87)</sup>.

Infelizmente o Hebraico e as outras línguas vétero-Semitas não desenvolveram de maneira mais conseqüente a sua conceituação temporal<sup>(88)</sup>. Mas pela interpretação da história no AT<sup>(89)</sup> percebemos que existia, por detrás dela, uma imaginação de maior envergadura. Uma olhada para o Egito pode levar-nos um passo adiante.

O Egito dos faraós desenvolveu a concepção temporal mais sutilizada do AO, super-estruturando com palavras um determinado aspecto do sentimento temporal que, sem ter chegado a uma definição clara, certamente predominava nas culturas sendentárias daquela época<sup>(90)</sup>. Trata-se da diferença entre tempo “divino” e tempo “humano”. Na concepção Egípcia o tempo em geral é caracterizado como **limitado**. Isto tranparece em textos como o capítulo XVII do Livro dos Mortos<sup>(91)</sup>. O que nós, por falta de um equivalente, traduzimos como “eternidade” (ilimitada) é para os Egípcios o tempo “**atribuído ao ser**”, ou “**que emana do ser**”. Para encontrar uma expressão mais adequada. E. Hornung fala, em uma

(82) cf. A. ERMAN e H. GRAPOW, **Wörterbuch der Ägyptischen Sprache**, v.II, p. 2195 (nw); L. KÖHLER e W. BAUMGARTNER, **Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum AT**, v.III, p. 851.

(83) cf. **zēmān** nos textos tardios do AT (Ne 2.6; Ec 3.1; Et 9.27,31).

(84) S. MORENZ, **Ägyptische Religion**, p. 80s; A. LAUHA, **Kohelet** p. 64.

(85) cf. também Ch.-F. JEAN e J. HOFTIJZER, **Dictionnaire**, p. 224.

(86) C. BROCKELMANN, **Grundriss**, v. I., § 245h, p. 464; P. JOÜON, **Grammaire**, § 93g, p. 225.

(87) cf. G. v. RAD, **Weisheit in Israel**, 184, n. 4.

(88) As idéias “história” e “tempo” faltam inteiramente no Acádico e são substituídas pelas palavras correspondentes a “termo”, “data”, “momento”; cf. W. v. SODEN, **Sprache...**, op. cit., p. 37.

(89) Cf. L. ROST, **Das kleine Credo...**, p. 235ss; a Historiografia da corte em Israel, mostra que na narrativa sobre o sucessão no trono de Davi (2 Sm 9-20; 1 Rs 1-2) ainda é remota uma historiografia realmente profana (cf. 2 Sm 11.27; 12,24s; 17.14, cf. também 1 Rs 22.19ss, etc).

(90) cf. A. H. J. GUNNEWEG, **Religion oder Offenbarung**, p. 166s.

(91) cf. E. HORNUNG, **Zum ägyptischen Ewigkeitsbegriff**, p. 334ss.

comparação temerária, de um “episódio entre eternidades”(92) ou de uma “ilha entre nada e nada”(93). É em conexão com este tempo limitado que, de acordo com as outras culturas do AO, o Egípcio considerava a existência do mundo como constantemente ameaçada(94). Em consequência disto o Egípcio construiu uma hierarquia dos tempos: tempo dos deuses, da natureza, tempo cíclico, mítico (**nhh e dt**)(95) e tempo dos homens, tempo profano, linear, quotidiano (**chcw** e a já mencionada **ꜥ.t**)(96). Esta hierarquia expressava, por um lado, a possibilidade humana de realizar individualmente a própria vida, carreira e biografia(97), mas restringia, por outro lado, a imaginação da história **como defesa do mundo** ao recinto do tempo divino, cíclico. Desta defesa, **da história** estavam, como representantes dos deuses (98), encarregados os reis. Foi absorvido, portanto, por uma orientação da história em algo **fora** do mundo, o que nós hoje em dia entendemos como história: o exercer influência nos acontecimentos **dentro** do mundo(99).

Depois deste pequeno excurso podemos perceber porque o povo Israelita relacionou em Canaã, na terra cultivada, os acontecimentos constitutivos e normativos da própria com as festas anuais e periódicas da **agricultura**(100). Agricultura significa “sobrevivência”, “defesa da existência”. Por este motivo a imaginação histórica de Israel assumiu, de acordo com o sentimento temporal do AO, primeiramente a idéia cíclica do tempo.

Mencionamos apenas um extremo exemplo: a proclamação da Lei na festa dos tabernáculos (Dt 31. 10-13)(101) sempre acontecia como se Israel ouvisse a Lei pela primeira vez. O Israel posterior está identificado com o anterior como se estivesse **pessoalmente** no Horebe(102). Dt 5.3 diz

(92) E. HORNUNG, *ibid.*, p. 335s.

(93) E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, p. 178.

(94) E. HORNUNG, *ibid.*, p. 74s.

(95) **nhh** e **dt** são conceitos complementares. **nhh** representa o aspecto cíclico no tempo divino, **dt** o da duração, imobilidade.

(96) **chcw** significa “tempo limitado (da vida)”, **ꜥ.t** “kairós”.

(97) cf. S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, p. 79ss e J. ASSMANN, *Zeit und Ewigkeit*, p. 43s com n. 152.

(98) O estilo cortesão define o **chcw** dos reis como **nhh**; cf. J. ASSMANN, *ibid.*, p. 12; cf. p. 55s; 61.

(99) cf. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, v. I, p. 65-84; v. IV, p. 91-103.

(100) M. NOTH, *Gesammelte Studien*, v. I, p. 214s; v. II, p. 50s.

(101) A ligação com uma festa agrária não é duvidosa; cf. Êx 23.16; 34.22; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, p. 173.

(102) cf. G. v. RAD, *Gesammelte Studien*, v. I, p. 35ss; M. NOTH, *Gesammelte Studien*, v. I, p. 215; v. II, p. 92s.

(hiperbolicamente): O Senhor “não fez este pacto com os nossos pais, mas conosco que todos nós estamos aqui e vivemos”. (cf. também Dt 6.20ss; 26.5ss; 29.10s; Sl 95.7s). É interessante que a imaginação cíclica do tempo atuava tão fortemente que ainda se reflete em dois grandes exemplos da interpretação pós-exílica da história<sup>(103)</sup>: 1) A ruptura histórica do exílio Babilônico (587/6ss AC) poderia ter forçado uma revisão deste conceito cíclico.. Mas, ao contrário, o Código Sacerdotal legitimou as circunstâncias pós-exílicas, identificando o Israel pré-exílico com a organização sacral da sua época para perseverar na imaginação protetora do tempo cíclico. 2) De modo semelhante, o Cronista interpretou a história dos livros de Samuel e dos Reis como a história da sua comunidade cültica da Jerusalém pós-exílica. Tais exemplos evidenciam que este conceito cíclico de tempo não se opunha à assimilação de mudanças e rupturas históricas (cf. Is 43. 16-21)<sup>(104)</sup>, mas que estas condições do tempo “divino” ficavam e, portanto, prevaleciam também em épocas de crises sobre o conceito do tempo profano (**cēt**), quer dizer, restringiam a possibilidade individual de intervir na história. O conceito cíclico causava o dano de que o indivíduo não podia interferir neste transcorrer cíclico do tempo, ligado à natureza, ou neste processo sobrenatural da história, ligado aos deuses.

Acrescentamos, para aprofundá-lo, alguns exemplos do espaço Egípcio. O faraó Pepi II (ca. 2254-2160 AC) copiou cuidadosamente a inscrição de uma vitória sobre os Líbios, de mais de 200 anos atrás, de um dos seus antecessores, Sahurê (ca. 2458-2446 AC), ainda que ele, Pepi II, nunca tenha dirigido uma campanha contra este povo<sup>(105)</sup>. Até o faraó da dinastia XXV (Etiópe) Taarca (690-664 AC, cf. 2 Rs 19.9) fez imitar esta cena pelos seus artistas plásticos como se ele mesmo tivesse vencido aos Líbios e não Sahurê<sup>(106)</sup>. No santuário da pirâmide do mesmo Pepi II se encontram fragmentos de um relevo semelhante, mostrando o rei como um vencedor dos povos estrangeiros. Quase mil anos depois Amenófis II (1438-1412 AC) fez colocar no templo de Carnaque uma cópia deste relevo onde a figura gigantesca do próprio Amenófis II ocupa o meio da cena. É um pormenor decisivo que todas estas inscrições contêm o gesto ritual do “abater os inimigos”: Com uma mão o rei agita uma clava e com

(103) M. NOTH, **Überlieferungsgeschichtliche Studien**, p. 174s (Cr); 206s (P); R. SMEND, **Elemente...**, op. cit., p. 8.

(104) Quanto a Is 43.16-21 cf. a interpretação de R. SMEND, **Elemente...**, op. cit., p. 23.

(105) I. E. S. EDWARDS, **Die ägyptischen Pyramiden**, p. 121; 134.

(106) E. HORNUNG, **Geschichte als Fest**, p. 18.

a outra segura vários prisioneiros pelo cabelo <sup>(107)</sup>. Ramsés III (1184-1153 AC), depois de aproveitar a queda do império Hitita para uma expedição militar nas regiões sírias do seu antigo aliado, Suppiluliamas II (1200-1196 AC), fez descrever esta campanha como a batalha de Qadesh (1285 AC) de Ramsés II (1290-1124 AC)<sup>(108)</sup>. Este, Ramsés II, tinha interpretado até circunstâncias particulares desta batalha (p. ex. o desleixo dos seus oficiais) como elementos de um drama cúltico<sup>(109)</sup>.

Um reflexo de tais representações repetidas temos também no AT (cf. Is 51.9 e Ex 151)<sup>(110)</sup>. Esta mitificação de acontecimentos históricos, quase repetindo a criação, causa o dano de que o indivíduo contemporâneo é condenado a um ser que sente sua própria opressão como quantidade negligenciável frente ao mundo ameaçado — senão como contribuição à defesa do mundo. Caso seja de interesse **coletivo** que a história e o seu transcorrer devam ficar transparentes como execuções daqueles acontecimentos mitológicos que estabeleceram e sustentam “entre nada e nada” uma ordem universal ameaçada, não há mais um estímulo pessoal de desligar um conceito como **cēt, ʔ.t** do nível privativo e desenvolvê-lo no nível dos acontecimentos políticos e sociais.

## V

Vou novamente recorrer à literatura Egípcia para dar um exemplo de uma “fala verdadeira” do povo, de um **alargamento de consciência** através da língua no contexto de um conflito social. Trata-se da “história do camponês falante” (ca. 220 AC)<sup>(111)</sup>.

O contexto é o seguinte: Um camponês que mora em um oásis distante chega a Heracleópolis, à capital do Egito naquele tempo, com sua caravana de burros e seus produtos. Ali ele cai nas mãos de um funcionário brutal que lhe rouba todos os seus bens. O camponês se dirige a um grande funcionário da corte. Este o escuta, mas não toma nenhuma atitude jurídica. Em segredo, achando graça da maneira arguta e do modo

(107) I. E. S. EDWARDS, **Die ägyptischen Pyramiden**, p. 135.

(108) E. HORNING, **Geschichte als Fest**, p. 18.

(109) E. HORNING, *ibid.*, p. 15.

(110) cf. também S1 74. 13s; 78. 13; 106. 9; Is 27. 1; 30. 7; 63. 12; Jr 51. 34; Ez 29. 3; 32. 2ss; O. H. Steck, **Friedensvorstellungen im alten Jerusalem**, p. 16ss; 20ss.

(111) cf. A. ERMAN, **Die Literatur der Ägypter**, p. 17ss; H. BRUNNER, **Grundzüge**, 35ss; citamos da obra de F. A. A. MELLA, **O Egito...**, op. cit., p. 62.

elegante com que o camponês pede justiça, ele informa o rei que também acha graça. O rei ordena que a família do camponês seja sustentada às suas custas, mas que o próprio camponês seja entretido na argumentação e que se anota tudo o que o camponês diz. Finalmente, depois de nove longos discursos, acaba-se a paciência do camponês e ele quer se suicidar. Só agora termina a farsa e o camponês falante consegue de volta todos os seus bens.

Não se sabe o que aqui é uma ficção literária e o que não. Consta que o texto realmente é de uma época de instabilidade política e social (durante a dinastia XI, 2134-1991 AC). Em todo o caso, nós deparamos neste texto interessante com uma consciência social onde acontecimentos (aparentemente quase diários) são problematizados. E por que se deveria ter inventado o núcleo desta história? Tanto mais que já se encontra no ensinamento de Ptahhotep (dinastia V, ca. 2465-2325 AC) a frase: “Uma boa fala está mais escondida do que a verde pedra preciosa e, contudo, se encontra entre as escravas sobre os mós” (isto é, “entre os mais pobres dos pobres”). Toda a controvérsia jurídica poderia partir de um acontecimento real o qual mais tarde foi alargado e enfeitado.

Camponês falante faz a invenção de um neologismo<sup>(112)</sup> para a palavra “injustiça” apesar de ter à disposição outras palavras para “injustiça”. Nas suas acusações sociais ele emprega um particípio do verbo “vir” (**iy.t** = “O que vem”) no sentido de “injustiça” que, na sua época, era usado no significado de “desgraça (evitável)”. A novidade é que o camponês falante constrói, liga este particípio “desgraça (evitável)” com o verbo Egípcio para “fazer” (**iry**), quer dizer, ele põe gramaticalmente **um sujeito** sobre o particípio “o que vem”/ “desgraça”. Com esta ampliação do uso lingüístico o particípio “desgraça” evidentemente já não é qualquer coisa que acontece só na maneira mitológica, ou seja, sem possibilidade de vir a ser transparente. Ao contrário, agora a “desgraça” é algo que cai na responsabilidade **de um sujeito determinado**, de uma pessoa acusável. Neste modo simples o particípio “desgraça” é variado no seu sentido ao significado “injustiça” — sobre a ponte associativa: “fazer desgraça (evitável)” = “fazer injustiça” (segurada pela tendência e teor da acusação). Quer dizer, a desgraça nebulosa — passando por evitável, mas sem possibilidade de designar um iniciador — agora toma o significado “injustiça combatível” porque tem um autor verificável. Conseqüentemente o camponês falante, em uma última intensifica-

---

(112) S. MORENZ, *Die Bedeutungsentwicklung*, p. 343ss..

ção, realiza a composição: 'w.y 'iy.t (= "aquele que é um rico da injustiça"). Embora não se possa formar desta expressão 'iy.t ("o que vem") um **nomen agentis**, o camponês falante aqui consegue derivar deste particípio 'iy.t um **agente, um autor**. Exatamente isto é importante para uma conscientização dos oprimidos que o oprimido chegue a ser capaz, não só de desmitificar uma desgraça (isto é, em reconhecê-la como combatível), mas também de saber designá-la nitidamente como injustiça pela qual em geral certas pessoas precisam se responsabilizar. É óbvio que aqui ainda não é acusado o sistema reinante, mas só homens responsáveis pelos seus feitos.

## VI

Existiu uma "cultura do silêncio" no AT? Nossa pergunta foi se pode ser observada **em lacunas lexicais** no AT uma ocupação ideológica da língua. Até que ponto é ameaçada uma auto-experiência lingüística, um centro lingüístico próprio do povo Israelita nos tempos dos reis? O que foi que nós constatamos?

Ocupando-se com as lacunas determinadas no vocabulário Hebraico e vétero-oriental, descobrimos três elementos do pensar e falar que já estão fixados como elementos constitutivos da vida nas sociedades daquela época. Em geral os sociólogos<sup>(113)</sup> colocam aqui as três seguintes categorias de viver:

**primeiro:** viver mais no outro do que em si mesmo, quer dizer, existir mais na interiorização coletiva de estruturas vigentes do que em um indivíduo autônomo<sup>(114)</sup>. Isto se toca muito com o nosso capítulo II sobre a ausência do conceito da liberdade política, nosso capítulo sobre a interiorização da ideologia real e a conseqüência da passividade nas camadas oprimidas (cf. também cap. IV);

**segundo:** presenciar sem objetivar a complexidade e a totalidade dos acontecimentos, sem ganhar uma distância crítica para com a realidade<sup>(115)</sup>. Isto se refere ao nosso capítulo III sobre a falta da idéia do erro intelectual, do "pôr em dúvida", "questionar" e às nossas observações sobre a realidade fechada, impenetrável, e à falta da crítica religiosa e social;

(113) cf. H. GERTH e C.W. MILLS, **Person und Gesellschaft**, p. 89ss e passim; D. CLAESSENS, *Rolle und Macht*, p. 43ss; 148ss; J. HABERMAS, **Theorie des kommunikativen Handelns**, v. I, p. 72-113.

(114) cf. P. FREIRE, *op. cit.*, p. 54; 59; 179s; 188s.

(115) cf. *Id.*, *ibid.*, p. 113.

**terceiro:** por medo das desvantagens “mágicas” em consequência de mudanças<sup>(116)</sup> não interferir no decorrer da história, transformando o mundo, mas se segurar aferradamente em conteúdos hereditários e formas transmitidas da existência<sup>(117)</sup>. Isto está em conexão com o nosso capítulo IV sobre o tempo e a história, nosso capítulo sobre as sociedades “ameaçadas”.

Certamente não é por acaso que estas três categorias correspondam **exatamente** à situação do pensar e do falar “**ingênuo**” no povo oprimido como analisou-a Paulo Freire no Brasil. São situações de vida que ameaçam a reflexão crítica e, portanto, a interação entre reflexão e ação transformadora. Constatamos que, através da referência lingüística, podemos estabelecer as mesmas três categorias que os sociólogos. Percebemos a importância do domínio da linguagem para o povo que quer se libertar. Com desdobramentos e lacunas no vocabulário Hebraico foi explicado o perigo da marginalização do conceito “povo” que dirige a atenção para o direito social do indivíduo. Observamos também como fatalmente a consciência social, o saber liberatório e a “palavra verdadeira” podem ser desfigurados e marginalizados pela falta, pelo estreitamento ou pela perda da possibilidade de falar. Imaginamos um povo cuja situação econômica, social e lingüística o impedia de refletir sua condição — apesar de idéias importantes com as quais ele poderia ter aplicado seu saber liberatório (no capítulo II explicamos só a idéia e o sentido da palavra “povo”). Embora os profetas-de-juízo pré-exílios aparecessem entre eles como grandiosos criadores lingüísticos (no capítulo V temos falado sobre a importância da criação lingüística), os oprimidos de Israel não foram capazes de aproveitar a ajuda lingüística deles como ferramenta da libertação contra as camadas superiores<sup>(118)</sup>. Acho que isto se aproxima da capacidade bloqueada de saber que Paulo Freire observou entre o proletariado agrário e as favelas nas cidades da América Latina. A resposta de Paulo Freire foi seu programa de conscientização, de educação problematizadora e seu método dialógico. A referência lingüística — que demonstramos acima — oferece (como Freire percebeu) a única possibilidade de abrir ou vencer **de dentro** o sistema da opressão, que é coerente em si mesmo, porque cada língua possui a capacidade de estruturar o pensar e falar além da limitação lingüística, analógica

---

(116) cf. Id., *ibid.*, p. 52s; 55; 95; 192.

(117) cf. Id., *ibid.*, p. 36; 97.

(118) H. D. BASTIAN, *Verfremdung und Verkündigung*, p. 34ss; F. E. DOBBERAHN, *Verkündigung und Sprachdesintegration*, p. 180ss.



à limitação social existente, como já dissemos no início da nossa exposição.

Um exemplo atual para a "cultura do silêncio" no AT poderia ser o Salmo 37 onde a situação, indicada pelo texto, pode se tornar um paradigma da situação moderna. Neste Salmo 37 fala um sábio de problemas dos pequenos lavradores que receiam perder sua herança para os fazendeiros (S1 37.3, 7, 9, 11, 19s, 22, 27, 29, 34)<sup>(119)</sup>. No versículo 14 este sábio diz: "Os ímpios desembainham a espada e retesam o arco para matar o homem reto, para abater o pobre e o indigente". As expressões "desembainhar a espada" e "retesar o arco" são metáforas e significam no paralelismo com Jr 9.1-8 e com outros Salmos (S1 10.7; 11.2; 12.3ss; 28.3; 36.4; 55.12,22; 57.5; 59.8; 64.4s) "**fala mentirosa**", "**acusação injustificada**", "**deturpação lingüística**". Acrescentando aqui outras passagens de Salmos, onde doentes e perseguidos<sup>(120)</sup> se queixam: "Mas eu, como um surdo, não ouço; e como um mudo não abro a boca; torno-me como um homem que não ouve e que não tem na sua boca palavras com que replicar" (S1 38.14s); "emudeço e estou humilhado, e fico calado, distante da alegria, e a minha dor piorou" (S1 39.3), e adicionando outros trechos onde, por exemplo, alguém profere o pedido: "Venha até mim teu amor, Senhor... que eu responda ao ultrajador pela palavra, pois eu confio na tua palavra. Não me tires da boca a palavra da verdade, pois eu espero em tuas normas!" (S1 119.41ss), então talvez transpareça por este Salmo 37 que os pobres e oprimidos sentiam o clima global da língua como **perverso e mortífero**. Este clima lingüístico no qual faltavam os conceitos básicos para uma libertação lingüística de estruturas mitificadas, de uma realidade impenetrável e fixada, atuava matando a própria "fala verdadeira", a articulação da consciência própria de ter um direito divino-social. Elementos da "cultura do silêncio", da apatia afásica dos oprimidos, dos invadidos da América Latina também estavam presentes entre os oprimidos de Israel e do AO.

---

(119) H. GUNKEL, *Die Psalmen*, p. 156; G. BOSTRÖM, *Proverbiastudien*, p. 53ss; P. A. MUNCH, *Das Problem des Reichtums*, p. 37ss.

(120) cf. P. FREIRE, op. cit., p. 201s.

## Bibliografia

- ALT, A. **Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel**, vol. III. München, C. H. Beck, 1968.
- ASSMANN, J. **Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten**, AAH 1975, 1. Heidelberg, Carl Winter, 1975.
- BASTIAN, H.-D. **Verfremdung und Verkündigung**, ThEx 127. München, Chr. Kaiser, 1967.
- BAUER, H. e LEANDER, P. **Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments**. Hildesheim, G. Olms, 1962.
- BAYER, O. Sprachbewegung und Weltveränderung, **EvTh 35**. München, Chr. Kaiser, 1975, p. 309-321.
- BOSTROM, G. **Proverbiastudien**, LUA NF 30, 3. Lunf, Almqvist & Wiksell, 1935.
- BORGER, R. Das Problem der apiru ("Habiru"), **ZDPV 74**. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1958, p. 121-132.
- BOTTÉRO, J. **Le problème des habiru à la 4<sup>e</sup> rencontre assyriologique internationale**. Paris, 1954.
- BOUZON, E. **O Código de Hammurabi**. Petrópolis, Vozes, 1980.
- BRANDT, H. In der Nachfolge der Inkarnation, **ZThK 78**. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, p. 367-389.
- BROCKELMANN, C. **Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen**. vol. I. Hildesheim, G. Olms, 1966.
- BRUNNER, H. **Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- BULTMANN, R. **Glauben und Verstehen**, vol. I-IV. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972; 1968; 1965; 1967.
- CASSIRER, E. **Philosophie der symbolischen Formen**, vol. III. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- CARDELLINI, I. **Die biblischen "Sklaven" — Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts**, BBB 55. Bonn, Peter Hanstein, 1981.
- CODY, A. When is the chosen people called a gôy?, **VT 14**. Leiden, E. J. Brill, 1964, p. 1-6.
- CORNELIUS, F. **Geschichte der Hethiter**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

- CRÜSEMANN, F. **Der Widerstand gegen das Königtum**, WMANT 49. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1978.
- DALMAN, G. **Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch**, Hildesheim, G. Olms, 1967.
- DANDAMAEV, M. A. **Persien unter den ersten Achämeniden**. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976.
- DOBBERAHN, F. E. **Verkündigung und Sprachdesintegration**. Frankfurt/M., R. G. Fischer, 1984.
- DODDS, E. R. **Die Griechen und das Irrationale**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- DONNER, H. Die soziale Botschaft der Propheten um Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel. In: **WdF 307**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, p. 493-514.
- \_\_\_\_\_ e RÖLLIG, W. **Kanaanäische und Aramäische Inschriften**, vol II. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968.
- DOZY, R. **Supplément aux Dictionnaires Arabes**, v. I-II. Beyrouth, Librairie du Liban, 1968.
- EDGERTON, W. F. The strikes in Ramsés III's twenty-ninth year, **JNES 10**, Chicago, p. 137-145.
- EDWARDS, I. E. S. **Die ägyptischen Pyramiden**. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967.
- ELLIGER, K. **Kleine Schriften zum Alten Testament**. München, Chr. Kaiser, 1966.
- ERMAN, A. **Die Literatur der Ägypter**. Hildesheim, G. Olms, 1971.
- FOHRER, G. Altes Testament — "Amphiktyonie" und "Bund"?, **ThLZ 91**. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1966, col. 801-816 e 893-904.
- \_\_\_\_\_ **Geschichte der israelitischen Religion**. Berlin, W. de Gruyter, 1969.
- \_\_\_\_\_ **Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte**. (1949-1966), BZAW 115. Berlin, W. de Gruyter, 1969.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1985.
- FREYTAG, G. W. **Lexicon Arabico-Latinum**, v. III-IV. Beyrouth, Librairie du Liban, 1975.
- GECKELER, H. **Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie**. München, W. Fink, 1971.
- GERTH, H. e MILLS, C. W. **Person und Gesellschaft**. Frankfurt/M., Athenäum, 1970.
- GESE, H. Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches, **VT 12**. Leiden, E.J. Brill, 1962, p. 417-438.

- GRAY, M. P. The Hâbirû-Hebrew Problem in the light of the source material available at present, **HUCA 29**, Cincinnati (Ohio), 1958, p. 135-202.
- GUNKEL, H. **Die Psalmen**. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- GUNNEWEG, A. H. J. Religion oder Offenbarung, **ZThK 74**. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, p. 151-178.
- HARDER, R. **Kleine Schriften**. München, C. H. Beck, 1960.
- HARTIG, M. e KURZ, U. **Sprache als soziale Kontrolle**. Frankfurt/M., suhrkamp (ed. 453), 1973.
- HARTIG, M. **Sprache und sozialer Wandel**. Stuttgart, Kohlhammer (327), 1981.
- HELCK, W. Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie, **VT 18**. Leiden, E.J. Brill, 1968, p. 472-480.
- \_\_\_\_\_ **Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.**, ÄA 5. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971.
- HENLE, P. **Sprache, Denken, Kultur**. Frankfurt/M., suhrkamp (wissenschaft 120), 1971.
- HOLENSTEIN, E. **Von der Hintergebarkeit der Sprache**. Frankfurt/M., suhrkamp (wissenschaft 316), 1980.
- HORNUNG, E. **Der Eine und die Vielen**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- \_\_\_\_\_ **Einführung in die Ägyptologie**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- \_\_\_\_\_ **Geschichte als Fest**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- \_\_\_\_\_ **Grundzüge der ägyptischen Geschichte**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- \_\_\_\_\_ Zum ägyptischen Ewigkeitsbegriff, **FuF 39**. Berlin, 1965, p. 334-336.
- JASTROW, M. **Hebrew Aramaic English Dictionary**, v. I, Brooklyn (N.Y.), P. Shalom Publ. Inc.; 1967.
- JEAN, Ch.-F. **Archives Royales de Mari (= ARM)**, II. Paris, 1941; (ARMT, vol. II. Paris, 1950).
- \_\_\_\_\_ e HOFTIJZER, J. **Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'ouest**. Leiden, E. J. Brill, 1965.
- JEREMIAS, J(örg). **Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels**, WMANT 35. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1970.

- JOÜON, P. **Grammaire de l'Hebreu biblique**. Graz, Akademische Druck — und Verlagsanstalt, 1965.
- KERTELGE, K. **"Rechtfertigung" bei Paulus**. Münster, Aschendorff, 1966.
- KNUDTZON, J. A. **Die El-Amārna-Tafeln**, VAB, v. II. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915.
- KÖHLER, L. **Der hebräische Mensch**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- e BAUMGARTNER, W. **Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament** (3. ed.), v. III. Leiden, E.J. Brill, 1983.
- KOCH, K. Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten. In: **WdF 307** Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, p. 565-593.
- Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids, **VT 19**. Leiden, E.J. Brill, 1969, P. 37-81.
- KRAUS, H.-J. **Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel**, ThSt 51 Zollikon (Zürich), EVZ, 1957.
- **Psalmen 1-59**, BK XV, 1. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1978.
- **Theologie der Psalmen**, BK XV, 3. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1979.
- KREISSIG, H. **Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit**. Berlin, Akademie-Verlag, 1973.
- KUPPER, J. R. **Archives royales de Mari** (= ARM), v. III. Paris, 1948; (ARMT, v. III. Paris 1950).
- KUTSCHERA, F. v. **Sprachphilosophie**. München, W. Fink (UTB 80), 1975.
- LAGARDE, P. de **Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina**. Osnabrück, O.Zeller, 1972.
- LANDGREBE, L. **Der Weg der Phänomenologie**. Gütersloh, G. Mohn (GTB 295), 1978.
- LANDSBERGER, B. Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, **IsIamica 2**, 1926, p. 355-372 (= Libellum CXLLI. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 1-18).
- LANG, W. **Probleme der allgemeinen Sprachtheorie**. Stuttgart, E. Klett, 1978.
- LAUHA, A. **Kohelet**, BK XIX. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1978.
- LIDZBARSKI, M. **Das Johannesbuch der Mandäer**. Berlin, A. Töpelmann, 1966.
- LOHFINK, N. **Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks cam JHWH**. In: Festschrift für G. v. Rad. München, Chr. Kaiser, 1971, p. 275-305.
- MELLA, F. A. A. **O Egito dos faraós**. São Paulo, hemus, 1981.

- MENDENHALL, G. E. The Hebrew conquest of Palestine, **BA 25**. New Haven (Conn.) 1962, p. 66-87.
- MORENZ, S. Die Bedeutungsentwicklung von 'iy.t. In: Id. **Religion und Geschichte des Alten Ägypten**. Wien, Böhlau, 1975, p. 343-359.  
 \_\_\_\_\_ **Ägyptische Religion**. Stuttgart, Kohlhammer, 1977.
- MÜLLER, Chr. **Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk**, FRLANT 86. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- MUNCH, P. A. Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.49.73, **ZAW 55**. Giessen, A. Töpelmann, 1937, p. 36-46.
- NOTH, M: **Gesammelte Studien zum Alten Testament**, ThB 6 (= v. I); ThB 39 (= v. II). München, Chr, Kaiser, 1966; 1969.  
 \_\_\_\_\_ **Überlieferungsgeschichtliche Studien**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.  
 \_\_\_\_\_ **Die Ursprünge des Alten Israel im Licht neuer Quellen**. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1961.
- NOUGAYROL, J. **Le palais royal d'Ugarit**, v. III-IV. Paris 1955-1956 (abreviado como PRU).
- OBERHUBER, K. **Die Kultur des Alten Orientes**. Frankfurt/M., Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1972.
- OTTO, E. **Ägypten — der Weg des Pharaonenreiches**. Stuttgart, Kohlhammer (4), 1966.
- PISANI, V. **Die Etymologie**. München, W. Fink, 1975.
- PLOEG, J. v. d. Les pauvres d'Israel et leur piété, **OTS 7**. Leiden, E.J.Brill, 1950, p. 236-270.
- RAD, G.v. Das 5. Buch Mose** (Deuteronomium), ATD 8; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.  
 \_\_\_\_\_ **Gesammelte Studien zum Alten Testament**, ThB 8 (= v. I); ThB 48 (=v. II). München, Chr; Kaiser, 1971; 1973.  
 \_\_\_\_\_ **Theologie des Alten Testaments**, v. I-II. München, Chr. Kaiser, 1969; 1968.
- REVENTLOW, H. Graf. v. **Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments**, BEvTh 58. München, Chr. Kaiser, 1971.
- RINGGREN, H. **The faith of the psalmists**. Philadelphia, 1963.
- ROST, L. **Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament**. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1965.
- SCHAEDER, H. H. **Iranische Beiträge I**. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- SCHMID, H. H. **Gerechtigkeit als Weltordnung**, BHTh 40. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.

- SCHMIDT, W. H. **Exodus, Sinai und Mose**, EdF 191. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- SCHMÖKEL, H. **Hammurabi von Babylon**, Libellum CCCXXX. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- SCHWANTES, M. **Profecia e Estado**. In: Estudos Teológicos, São Leopoldo, 22(2): 105-145, 1982.
- SEEBASS, G. **Das Problem von Sprache und Denken**. Frankfurt/M., suhrkamp (Wissenschaft 279), 1981.
- SIMON, J. **Sprachphilosophie**. Freiburg/München, K. Alber, 1981.
- SMEND, R. **Die Bundesformel**, ThSt 68. Zollikon (Zürich), EVZ, 1963.
- SODEN, W. v. **Bibel und Alter Orient**, BZAW 162. Berlin, W. d. Gruyter, 1985.
- \_\_\_\_\_ **Grundriss** der akkadischen Grammatik, AnOr 3347. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1969.
- \_\_\_\_\_ **Sprache, Denken und Begriffsbildung im Alten Orient**, AWL 1973, 6. Wiesbaden, F. Steiner, 1974.
- STOEBE, H.-J. Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf, **WuD NF 5**. Bielefeld, 1957, p. 160-181.
- STOLZ, F. Aspekte religiöser und sozialer Ordnung im Alten Israel, **ZEE 17**. Gütersloh, G. Mohn, 1973, p. 145-159.
- STUHLMACHER, R. **Gerechtigkeit Gottes bei Paulus**, FRLANT 87. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- THIEL, W. **Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit**. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1980.
- WEIPPERT, M. **Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion**, FRLANT 92, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- WESTERMANN, C. **Genesis 1-11**, BK I, 1. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1983.
- \_\_\_\_\_ **Die Verheissungen an die Väter**, FRLANT 116. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- WISEMAN, D. J. **The Alalakh Tablets**, London, 1953 (abreviado como AlaTab).
- WOLFF, H. W. **Joel/Amos**, BK XIV, 2. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1985.
- WÜTHWEIN, E. **Der camm ha'arez im AT**. Tübingen, 1936.
- ZIMMERLI, W. **Das Gesetz und die Propheten**. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (KVR 166/167/168), 1969.
- \_\_\_\_\_ **Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament**. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (KVR 272S), 1968.

---

**Die Weltlichkeit des Alten Testaments.** Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (KVR 327S), 1971.